



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Lingue e Letterature Europee, Americane e Postcoloniali

Tesi di Laurea

**ΜΝΗΜΗ, ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ
ΑΛΛΟΥ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΙΚΟ
ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ ΜΕΤΑ ΑΠΟ
ΤΗΝ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ (1922)**

**MEMORIA, IDENTITÀ E IMMAGINE DELL' ALTRO
NELLA CULTURA LETTERARIA GRECA E TURCA
DOPO LA CATASTROFE DELL' ASIA MINORE (1922)**

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Caterina Carpinato

Correlatori

Ch.mo Prof. Matthias Kappler

Ch.ma Prof.ssa Eugenia Liosatou

Laureanda

Sara Pozzato

Matricola 892731

Anno Accademico

2022 / 2023

στην κυρία Δέσποινα Μαλλίδου και τη Μνήμη της,

σε όσους με έχουν υποστηρίξει μέχρι σήμερα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	5
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΤΑ ΧΡΟΝΙΑ 1922-1923	7
1.1 Οι προϋποθέσεις της Μικρασιατικής Καταστροφής	7
1.2 Η “Μεγάλη Ιδέα” (ή οι Μεγάλες Ιδέες;)	10
1.3 Η Μικρασιατική Καταστροφή του 1922	13
1.4 Το 1923: Η Συνθήκη της Λωζάνης και η γέννηση της νεότερης Τουρκίας	14
1.5 Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών	16
1.6 Οι συνέπειες της ανταλλαγής και τα γεγονότα του Σεπτεμβρίου του 1955	17
1.6.1 Μαρτυρίες από την Ελλάδα	21
1.6.2 Μαρτυρίες από την Τουρκία	22
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η ΜΝΗΜΗ ΜΕΤΑΞΥ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ	25
2.1 Το ζήτημα της αποσιώπησης της πυρκαγιάς και η αντιθετική σχέση μνήμη – λήθη	25
2.2 Το τραύμα σε σχέση με τη μνήμη και τη λήθη	36
2.3 Η <i>Shoah</i> και ο εβραϊσμός ως βάση για τον προσδιορισμό των εννοιών της Μνήμης και της Ταυτότητας	38
2.4 Από τον Halbwachs στους Assmann: ο προσδιορισμός των λειτουργικών χαρακτηριστικών της Μνήμης	44
2.4.1 Η μνήμη εκδηλώνεται μέσω εικόνων	46
2.4.2 Ο ρόλος του συμβόλου	47
2.4.3 “Συμβιβασμός” και “συμβολή”	48
2.4.4 Ο ερμηνευτής των συμβόλων	49
2.4.5 Μνήμη, Τέχνη και καλλι-τέχνες	50
2.4.6 Ο ρόλος του πάθους	50
2.4.7 Η ευθύνη του ανθρώπου	53
2.4.8 Η Μνήμη και ο προσδιορισμός του χώρου και του χρόνου	55
2.4.9 Ο “χρόνος” της Μνήμης: ο Καιρός	58
2.4.10 Μέσα στον ανθρώπινο χρόνο: ο Θάνατος ως επιλογή και η Ζωή ως ευκαιρία	58
2.5 Η λογοτεχνία ως πεδίο έρευνας: από την προσπάθεια για την απαθανάτιση του Εαυτού στη σύγκριση με την Ετερότητα	62
2.6 Συμπεράσματα	67

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Η ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΩΣ ΚΑΘΡΕΦΤΗΣ: Η ‘ΕΛΛΗΝΟΤΟΥΡΚΙΚΗ’ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ	71
3.1 Η σημασία του “κοιτάζω” και η ταυτότητα ως διαδικασία	71
3.2 Η μετανάστευση: το ταξίδι “προς το(ν) Άλλο(ν)”	74
3.3 Η ελληνοτουρκική μετανάστευση και η αντίληψη του Άλλου	75
3.3.1 Ιστορικό επίπεδο	76
3.3.2 Λογοτεχνικό επίπεδο	88
3.4 Η εικόνα του Άλλου στα λογοτεχνικά έργα	94
3.4.1 Ηλίας Βενέζης	94
3.4.1.1 <i>Το Νούμερο 31328</i>	95
3.4.1.2 <i>Μικρασία, Χαίρε</i>	102
3.4.2 Διδώ Σωτηρίου: <i>Ματωμένα Χώματα</i>	110
3.4.3 Ahmet Yorulmaz: <i>Savaşın Çocukları</i>	113
3.4.4 Yaşar Kemal: <i>Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana</i>	118
3.4.5 Γιώργος Σεφέρης: <i>Ο γυρισμός του ξενιτεμένου, Με τον τρόπο του Γ. Σ.</i>	123
3.4.6 Halikarnas Balıkcısı: <i>Mavi Sürgün</i>	126
3.5 Τελικά συμπεράσματα	128
ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑΤΙΚΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ: Η ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ ΚΑΙ ΟΙ ΕΛΛΗΝΟΤΟΥΡΚΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΣΤΙΣ ΗΜΕΡΕΣ ΜΑΣ	137
Ελλάδα και Τουρκία στον κινηματογράφο	137
Ελλάδα και Τουρκία στους σεισμούς	139
Riassunto	141
Βιβλιογραφία - Διαδικτυακές πηγές	144
Ευχαριστίες	152

Εισαγωγή

Οι Έλληνες και οι Τούρκοι αλληλοεπιδρούν μεταξύ τους από τις αρχαιότερες εποχές. Όπως είναι γνωστό, αυτές οι σχέσεις ήταν κάποτε προβληματικές και κάποτε ειρηνικές. Ακόμη και σήμερα οι σχέσεις των δύο αυτών χωρών αποτελούν κεντρικό ζήτημα στα πλαίσια της πολιτικής ισορροπίας της Ευρώπης όσο και της Εγγύς Ανατολής.

Πρόκειται συνήθως για προβληματικές σχέσεις που αντιμετωπίζουν την ανεξίτηλη πληγή που άφησαν τα γεγονότα του παρελθόντος στα βάθη της ψυχής των δύο λαών. Πρόκειται για δύο πραγματικότητες που όμως μερικές φορές τολμούν (ή ακούσια αναγκάζονται ή ακόμα εκούσια επιχειρούν) να προσεγγίζουν η μία την άλλη.

Με αναφορά στον καθοριστικό ρόλο που έπαιξε η ιστορία (ή μάλλον το παρελθόν και η συνακόλουθη μνήμη των γεγονότων) στο δίκτυο των ελληνοτουρκικών σχέσεων αλλά και των σχέσεων των δύο χωρών με την Ευρώπη, αποφάσισα να αφιερώσω την προσοχή μου στο ζήτημα του πώς και του γιατί αυτές οι δύο χώρες μπορούν να “συναντηθούν” μέσω της άσκησης της μνήμης και, μετέπειτα, μέσω της λογοτεχνίας.

Με ιδιαίτερη αφορμή την φετινή επέτειο της Συνθήκης της Λωζάνης του 1923 και την περσινή επέτειο της Μικρασιατικής Καταστροφής, αποφάσισα να ξεκινήσω χρονικά την παρούσα εργασία ακριβώς από το έτος 1922, το οποίο άλλαξε ανεπανόρθωτα την ιστορία της Ελλάδας και της Τουρκίας και βεβαίως τις σχέσεις τους.

Από αυτό το έτος θα ξεκινήσει η διαδρομή μας, η οποία θα προτείνει αναφορές στην ιστορία, στις μελέτες που διεξήχθησαν πάνω στο θέμα της μνήμης, στη λογοτεχνία και στην επικαιρότητα που θα οδηγήσουν στο τέλος σε μερικές παρατηρήσεις με αντικείμενο την πραγματικότητα των ημερών μας.

Πιο συγκεκριμένα, το πρώτο κεφάλαιο θα διατυπώσει μια ιστορική εισαγωγή για τα πιο emblematicά γεγονότα που χαρακτήρισαν το υπό εξέταση χρονικό διάστημα, το δεύτερο θα συγκεντρωθεί στο θέμα των μελετών της μνήμης και θα θέσει τις βάσεις προκειμένου να προσδιοριστούν θεμελιακές έννοιες (ανάμεσα στις οποίες “ταυτότητα”, “ετερότητα” και το πώς αυτές μπορούν να αλληλοεπιδράσουν) που θα επιτρέψουν τη συζήτηση για την εικόνα του Εαυτού και την εικόνα του Άλλου. Θα εξηγηθεί στο τέλος γιατί συμφέρει να γίνει η λογοτεχνία το πεδίο έρευνας για την εξέλιξη του παρόντος θέματος.

Το τρίτο κεφάλαιο θα γίνει λοιπόν ο χώρος για μια “λογοτεχνική σύγκριση” των δύο υπό εξέταση πραγματικοτήτων και θα διεξαχθεί μια ανάλυση της εικόνας του Άλλου σε μερικά

μυθιστορήματα Ελλήνων και Τούρκων συγγραφέων (των Η. Βενέζη, Δ. Σωτηρίου, Α. Yorulmaz, Υ. Kemal), τα οποία βασίζονται στα ιστορικά γεγονότα του 1922-23*.

Θα γίνει μετά μια σύντομη συμπληρωματική αναφορά στον Γ. Σεφέρη και τον Η. Βαλίκιτσι σχετικά με θέματα όπως η εξορία και η ελευθερία.

Στο τέλος θα προστεθεί μια αναφορά στις ελληνοτουρκικές σχέσεις στην επικαιρότητα, με ιδιαίτερη εστίαση στον κινηματογράφο και καταστροφικά φαινόμενα σαν τους σεισμούς.

Ο απώτερος στόχος αυτής της εργασίας συνίσταται στην απόδειξη του πώς η μνήμη και η σύγκριση με τον “άλλον” παίζουν καθοριστικό ρόλο στον προσδιορισμό της ταυτότητας του ατόμου και κατά πόσο ο διάλογος που από αυτές προκύπτει μπορεί να αποτελέσει για τους ανθρώπους, ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις τους και την κοινότητα στην οποία ανήκουν, ευκαιρία ζωής και ευεργετικής συμφιλίωσης. Τέλος, θέλησα με αυτή την εργασία όχι μόνο να ασχοληθώ με τις γλώσσες των σπουδών μου αλλά επίσης να δώσω νόημα στην επιλογή μου αυτών των δύο γλωσσών στη ζωή μου.

* Μερικά έργα εξετάστηκαν σε ιταλική ή αγγλική μετάφραση εφόσον δε δυνήθηκε η διαθεσιμότητά τους στα ελληνικά/τουρκικά.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΤΑ ΧΡΟΝΙΑ 1922-1923

1.1 Οι προϋποθέσεις της Μικρασιατικής Καταστροφής

Οι αρχές των ελληνοτουρκικών σχέσεων χρονολογούνται, σύμφωνα με τις μελέτες του Ιταλού ερευνητή Vincenzo Greco, τον 11ο αιώνα και, πιο συγκεκριμένα, το 1071, έτος της φημισμένης Μάχης του Μαντζικέρτ^{5 6} στην οποία η Βυζαντινή Αυτοκρατορία ηττήθηκε βαριά από τους Τούρκους Σελτζούκους. Αυτή η μάχη αποτέλεσε το ξεκίνημα της ακατάπαυστης έλευσης των Τούρκων (πρώτα Σελτζούκων, ύστερα Οθωμανών) προς τον ελληνόφωνο χώρο καθώς και μιας συνεχόμενης επαφής των δύο λαών η οποία συνεχίζεται έως τις ημέρες μας.

Ας ξεκινήσουμε προπάντων με το να συνοψίσουμε τις ιστορικά πιο σημαντικές επαφές αυτών των δύο πραγματικοτήτων ύστερα από την προαναφερόμενη μάχη. Νομίζω ότι άλλη μία στιγμή έντονης και στενής επαφής είναι αναμφισβήτητα το 1453, έτος της περίφημης Άλωσης της Κωνσταντινούπολης με την οποία η Πόλη, που είχε σημαδέψει καθοριστικά τον ελληνισμό των προηγούμενων αιώνων, έγινε οθωμανική χωρίς ποτέ να επανέλθει ελληνική έτσι όπως ιδρύθηκε υπό την επιθυμία του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου του Μέγα το 330 μ.Χ.

Ύστερα μπορούμε να αναφερθούμε πιθανώς στα χρόνια 1570-1571, δηλαδή στην κατάκτηση της Κύπρου από τους Τούρκους Οθωμανούς, και στο 1669, έτος της κατάκτησης της Κρήτης, η οποία είχε βαριές συνέπειες όχι μόνο για την Ελλάδα υπό οθωμανική κυριαρχία αλλά και για όλη τη Μεσόγειο (με ιδιαίτερη αναφορά στην παρουσία της Βενετικής Δημοκρατίας στην ανατολική Μεσόγειο).

Αξιοσημείωτα θεωρώ και τα χρόνια του Ελληνικού Διαφωτισμού 1775-1821, τα οποία ενθυμούμαστε, αντιθέτως, ως χρόνια γενικής “συνεργασίας” Ελλήνων και Τούρκων χάρη στον καθοριστικό ρόλο που εξασκούσαν οι Φαναριώτες στην πολιτική και διοικητική ζωή των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών και της Οθωμανικής διοίκησης γενικά.

Αναμφισβήτητα παρουσιάζεται απαραίτητη η αναφορά στα χρόνια 1821-1830, τα οποία αποτελούν ίσως την πιο σημαντική περίοδο της ιστορίας της Νεότερης Ελλάδας: πρόκειται για την Ελληνική Επανάσταση (1821), με την οποία οι Έλληνες απελευθερώθηκαν από την αιωνόβια κυριαρχία των Οθωμανών, και τη συμβατική ημερομηνία της ίδρυσης του Ελληνικού Κράτους (1830). Είναι αυτό ένα χρονικό διάστημα που θα άξιζε ίσως

⁵ V. Greco, *Greci e Turchi tra convivenza e scontro*, Franco Angeli, Milano, 2007. σ. 17.

⁶ Βλέπε σχετικά: G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* (I,II), Akademie Verlag, Berlin 1983, όπου διατυπώνονται όλες οι διαχρονικές αναφορές στους διάφορους “τουρκικούς” πληθυσμούς μέσα στις βυζαντινές πηγές.

εκατομμύρια σελίδες σπουδαίων σχολίων να του αφιερωθούν, αλλά εδώ θα διατυπωθεί μόνο μια σύντομη περίληψη των γεγονότων με σκοπό να δοθεί μια συνολική ιστορική άποψη λειτουργική στους στόχους της εργασίας.

Τα χρόνια της Επανάστασης φυσικά σήμαιναν οξείες συγκρούσεις μεταξύ των δύο πλευρών, με λογικά αυξημένο ανταγωνισμό επειδή η αυτο-απελευθέρωση του ελληνικού λαού και η επακόλουθη ίδρυση του νέου κράτους σήμανε μια βαριά ήττα για την ιστορική αιωνόβια Οθωμανική Αυτοκρατορία η οποία έμελλε να γνωρίσει σύντομα το τέλος της.

Τα χρόνια του πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου 1917⁷-1918 χαρακτηρίστηκαν από μια έντονη αντίθεση μεταξύ του Βασιλείου της Ελλάδος και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, διότι το πρώτο άνηκε στην Αντάντ ενώ η δεύτερη στις Κεντρικές Δυνάμεις. Αυτή η ανταγωνιστική πραγματικότητα βεβαίως είχε βαριές επιπτώσεις στην μελλοντική εξέλιξη των ελληνοτουρκικών σχέσεων, με ιδιαίτερη αναφορά στα γεγονότα του 1922-1923 και στις διαπραγματευτικές προσπάθειες που ακολούθησαν.

Στο τέλος, βρίσκουμε τα χρόνια του ελληνοτουρκικού πολέμου (1919-1922), της Μεγάλης Καταστροφής (1922) και της “ανταλλαγής πληθυσμών” (1923): ο πόλεμος ξέσπασε ως αποτέλεσμα του αυξημένου ανταγωνισμού μεταξύ των δύο πλευρών, ο οποίος ήταν δεδομένος στον έντονο εθνικισμό των Τούρκων και στην συνακόλουθη επέμβαση των Ελλήνων προκειμένου να μην παραβιαστεί η Συνθήκη των Σεβρών⁸⁹.

Το 1922 είναι το έτος της τραγικής πυρκαγιάς της Σμύρνης με τη θανάτωση χιλιάδων ανθρώπων διάφορων εθνικών μειονοτήτων και την απελπισμένη αναχώρηση όσων κατάφεραν να σωθούν από την σφαγή που έγινε στην πόλη.

Το 1923 είναι το έτος της “ανταλλαγής πληθυσμών” ως αποτέλεσμα της Συνθήκης της Λωζάνης, η οποία ενέπλεξε χιλιάδες Ελλήνων και Τούρκων¹⁰. Αξίζει να σημειωθεί ότι το 1923 ιδρύθηκε και το τουρκικό κράτος χάρη στο τόλμημα του στρατηγού Mustafa Kemal Atatürk.

Όπως μπορεί κανείς να παρατηρήσει από αυτή την γρήγορη διατύπωση των στιγμών στενότερης επαφής μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, ό,τι επικρατεί στις σχέσεις τους είναι συνήθως ο ανταγωνισμός, ενώ η συμφιλίωση φαίνεται πολύ πιο σπάνια. Πρέπει να γίνει σαφές όμως ότι ο λόγος αυτός στοχεύει απλώς στην ουδέτερη απεικόνιση των ιστορικών γεγονότων και όχι στην προσφορά απόψεων πάνω σε αυτά.

⁷ Το Βασίλειο της Ελλάδος μπήκε στον πόλεμο στις 2 Ιουλίου 1917.

⁸ Αυτή η συνθήκη διέταξε την ειρήνη μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας και οριστικοποίησε το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, την γέννηση του τουρκικού κράτους και την αναγνώριση των διεκδικούμενων εδαφών της Ελλάδας.

⁹ V. Greco, ο. π., σ. 30.

¹⁰ Αρχικά το κριτήριο της ανταλλαγής ήταν θρησκευτικό. Βλέπε: V. Greco, ο. π., σ. 31.

Αν θέλαμε ωστόσο να συνοψίσουμε σε αυτό το σημείο τις προϋποθέσεις ή μάλλον τους σημαντικότερους παράγοντες που οδήγησαν στην Καταστροφή αυτής της πενταετίας, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε τουλάχιστον:

- την αδυναμία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και οι επαναστατικές κινήσεις στην Τουρκία
- τον έντονο εθνικισμό των δύο πλευρών και το αμοιβαίο μίσος που εξελίχθηκαν κατά τη διάρκεια των αιώνων
- τη “Μεγάλη Ιδέα” ως αιτία και συνέπεια του αυξανόμενου εθνικισμού.

Το γεγονός ότι η Οθωμανική Αυτοκρατορία, “η μεγάλη ασθενής της Ευρώπης¹¹” βρισκόταν τότε αδύνατη και ήταν προφανείς οι επαναστατικές κινήσεις με σκοπό την κατάρρευση του καθεστώτος και την ίδρυση ενός νέου κράτους (που θα γίνει αργότερα η Τουρκική Δημοκρατία) πιθανώς παρακίνησαν τις ελληνικές δυνάμεις με την ελπίδα ότι η πραγματοποίηση της “Μεγάλης Ιδέας” ήταν τότε εφικτή.

Κύριοι παράγοντες είναι προφανώς ο εθνικισμός και το αμοιβαίο μίσος που εξελίχθηκαν αναπόφευκτα λόγω των βίαιων συγκρούσεων που σημάδεψαν το παρελθόν των δύο πολιτικών πραγματικοτήτων: ουσιαστικά, γεγονότα όπως η οθωμανική κατοχή που κατέστησε τους Έλληνες υποταγμένους για τετρακόσια περίπου χρόνια, η ελληνική Επανάσταση με την ίδρυση του Βασιλείου της Ελλάδος και η πανταχού παρούσα Μεγάλη Ιδέα, όπως και γενικά συνεχείς συγκρούσεις πολιτικών ενδιαφερόντων δεν μπόρεσαν να μην οξύνουν την εχθρότητα των δύο λαών και να χαλάσουν την εικόνα του άλλου για τον καθένα. Οι αμοιβαίες μνησικακίες του παρελθόντος αποτέλεσαν πιθανώς καταλύτη για το ξέσπασμα των πολέμων και την τελική καταστροφή του 1922-1923.

Σε αυτό το πλαίσιο ιδιαίτερης αναφοράς χρήζει η λεγόμενη “Μεγάλη Ιδέα” (η οποία θα συζητηθεί πιο αναλυτικά στην επόμενη ενότητα) που αποτελεί εκ γενετής θεμελιώδες στοιχείο της ελληνικής τάσης στον επεκτατισμό ήδη από την εποχή της Ελληνικής Επανάστασης έως τουλάχιστον τον 20ο αιώνα και ανέκαθεν υπήρξε πηγή εθνικισμού αλλά και λόγος συγκρούσεων με το γειτονικό κράτος.

Στις παραμονές της Μεγάλης Καταστροφής αλληλοεπιδρούσαν δηλαδή διάφοροι παράγοντες που προκαλούσαν γενικώς μια πολύ ασταθή ατμόσφαιρα, η οποία υποδείκνυε ότι, αργά ή γρήγορα, κάτι βίαιο θα είχε ξεσπάσει.

¹¹ V. Greco, ο. π., σ. 24.

1.2 Η “Μεγάλη Ιδέα” (ή οι “Μεγάλες Ιδέες”);

Με την έκφραση “Μεγάλη Ιδέα” αναφερόμαστε κανονικά στην επιθυμία μιας εδαφικής επέκτασης της Ελλάδας μέχρι την συμπερίληψη όλων των Ελλήνων αλλά και των άλλων λαών ορθόδοξης θρησκείας – οι οποίοι ακόμα βρίσκονταν υπό την οθωμανική κυριαρχία – και στην μεταφορά της ελληνικής πρωτεύουσας από την Αθήνα στην Κωνσταντινούπολη¹². Επιπρόσθετα, όπως αναφέρεται εκ μέρους πολλών ειδικών, ο απώτερος στόχος της Μεγάλης Ιδέας ήταν η αποκατάσταση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας υπό την ελληνική καθοδήγηση¹³.

Θεωρώ απαραίτητη μια ιδιαίτερη αναφορά στην “Μεγάλη Ιδέα” επειδή πρόκειται για ένα θεμελιώδες στοιχείο της ελληνικής τάσης στον επεκτατισμό ήδη από την εποχή της Επανάστασης του 1821 και το ίδιο συμπεριλαμβανόταν ανάμεσα στους κύριους λόγους των συνεχών συγκρούσεων με το γειτονικό κράτος και όχι μόνο.

Πράγματι, η Ελληνική Επανάσταση είχε ολοκληρωθεί αφήνοντας άλυτα μερικά σημαντικά χωρικά ζητήματα τα οποία είχαν ως αποτέλεσμα την επεκτατική πολιτική που προωθούσε η Μεγάλη Ιδέα¹⁴. Παρά τις στιγμές αδυναμίας του μεγάλου ονείρου όπως η απότομη ανακοπή που υπέστη το 1897 με την βαριά ήττα του ελληνικού στρατού εκ μέρους των οθωμανικών δυνάμεων¹⁵, γίνεται σαφές ότι η Μεγάλη Ιδέα δεν έπαψε ποτέ να αποτελεί το βασικό στοιχείο που ενθάρρυνε καθοριστικά τους Έλληνες με την ελπίδα ότι το όνειρό τους ήταν όντως πραγματοποιήσιμο. Αυτό έγινε ξεκάθαρο στο τέλος του πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, ο οποίος είδε την αντίθεση μεταξύ του Βασιλείου της Ελλάδος (που είχε συμμετάσχει στον πόλεμο δίπλα στους μελλοντικούς νικητές) και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που, αντιθέτως, βρισκόταν τότε ηττημένη. Η οθωμανική πρωτεύουσα δέχτηκε εισβολή από τους συμμάχους και αυτό το γεγονός εμπύχωσε τους Έλληνες οι οποίοι πίστευαν τότε ότι είχε έρθει η ώρα για την πραγματοποίηση της Μεγάλης Ιδέας και δεν δίστασαν να εγκατασταθούν στη Σμύρνη (η οποία θεωρούνταν προφανώς μόνιμη προσάρτηση και όχι προσωρινή κατοχή¹⁶) αγνοώντας όμως την καταστροφή που λίγο αργότερα θα είχε σημαδέψει ανεπανόρθωτα την Ιστορία όσο και την ύπαρξη πάνω από ένα εκατομμύριο ανθρώπων. Η εκάστοτε ελληνική Μεγάλη Ιδέα

¹² V. Greco, ο. π., σ. 23.

¹³ V. Greco, ο. π., σ. 24.

¹⁴ S. P. Papagheorghiu, *La storia dei rapporti greco-ottomani (1821-1923) e greco-turchi (dal 1923)*, στο K. Papatheou (επιμέλεια), *Greci e Turchi – Appunti fra letteratura, musica e storia*, Bonanno, Acireale–Roma 2007, σ. 45.

¹⁵ S. P. Papagheorghiu, ο. π., σ. 46.

¹⁶ B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, New York 1961, σ. 241.

αναμενόταν τότε να συγκρουστεί με το εθνικιστικό κίνημα που εξελισσόταν στο γειτονικό κράτος με ηγετική μορφή τον στρατηγό Mustafa Kemal¹⁷.

Η πανταχού παρούσα επιθυμία εδαφικής και πολιτιστικής επέκτασης ζούσε όντως παράλληλα με μορφές έντονου εθνικισμού, του οποίου υπήρξε αιτία όσο και λογική συνέπεια.

Άνευ παρεξηγήσεως, αξίζει να σημειωθεί ότι ο ελληνικός εθνικισμός δεν αποτελούσε μοναδικό και απομονωμένο φαινόμενο αλλά εντασσόταν στο πλαίσιο πληθυντικών εθνικισμών που έρχονταν στο φως σε πολλές περιοχές της Βαλκανικής Χερσονήσου¹⁸. Εν συντομία, ήταν ισχυρή στην Ευρώπη εκείνης της εποχής η ιδέα του (ρωσικού) “πανσλαβισμού” με την συνακόλουθη επεκτατική τάση των Ανατολικών και Νοτίων Σλάβων (πρωτίστως Ρώσων και Βουλγάρων) προς οθωμανικές επαρχίες που όμως διεκδικούσε ταυτόχρονα και η Ελλάδα¹⁹. Αυτές οι εθνικές ιδέες, όπως αποσαφηνίζει ο Bernard Lewis, άρχισαν να κυκλοφορούν και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία με αποτέλεσμα το γεγονός ότι οι χριστιανικές μειονότητες πλέον δεν αντιλαμβάνονταν πλέον ως Οθωμανοί αλλά μάλλον ως Αρμένιοι, Εβραίοι, Βούλγαροι και Ρωμιοί²⁰.

Σε αυτό το πλαίσιο διαδεδομένου εθνικισμού, πρέπει να τονιστεί ότι το κέντρο όπου ήταν ολοφάνερη η αντίθεση των ενδιαφερόντων των διάφορων εθνών ήταν η Μακεδονία²¹ και η ίδια υπήρξε και η περιοχή από την οποία ξεκίνησε και η επανάσταση των Νεότουρκων ως αντίδραση στην πτώση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας²². Εδώ θεωρώ ότι μπορεί να τοποθετηθεί το ξεκίνημα της ανεπανόρθωτης στροφής που οδήγησε στην βίαια σύγκρουση ενδιαφερόντων μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας²³, επειδή η αρχική υποστήριξη της Ελλάδας στην τουρκική πρωτοβουλία με την ελπίδα μιας ακόμα εφικτής συνεργασίας, κατέληξε στην εκδήλωση του ανταγωνισμού με βάση τον εθνικισμό της ελληνικής Μεγάλης Ιδέας από τη μία και του τουρκικού επαναστατικού κινήματος από την άλλη πλευρά.

Εμπράκτως, στην τότε Τουρκία που έμελλε να γεννηθεί το 1923, οι εθνικιστές του κινήματος των Νεότουρκων υιοθέτησαν μια πολιτική που αποσκοπούσε στην αφομοίωση των άλλων λαών της αυτοκρατορίας και στην ενσωμάτωσή τους με την τουρκική ταυτότητα και, σε περίπτωση αντίστασης, στην εκτέλεσή τους, έτσι όπως συνέβη στην περίπτωση της γενοκτονίας των Αρμενίων²⁴. Είναι αυτή και η περίπτωση που ενέπλεξε

¹⁷ Για περισσότερες λεπτομέρειες βλέπε: S. P. Paragheorghiu, ο. π., σ. 48.

¹⁸ V. Greco, ο. π., σ. 25. Αναφέρονται εθνικιστικές κινήσεις στη Σερβία, Βουλγαρία, Αλβανία και Ρουμανία.

¹⁹ V. Greco, ο. π., σ. 25.

²⁰ B. Lewis, ο. π., σ. 340.

²¹ V. Greco, ο. π., σ. 26.

²² V. Greco, ο. π., σ. 27.

²³ V. Greco, ο. π., σ. 28.

²⁴ V. Greco, ο. π., σ. 28. Βλέπε επίσης για τη γενοκτονία των Αρμενίων: B. Lewis, ο. π., σ. 356.

τους Έλληνες ύστερα από την τραγική ήττα των ελληνικών δυνάμεων τον Αύγουστο του 1922, όταν άρχισαν οι καταδιώξεις εκ μέρους των Τούρκων νικητών κατά αυτών των εθνικών μειονοτήτων που ζούσαν στις περιοχές τότε υπό τον έλεγχο των δυνάμεων του Kemal²⁵. Πράγματι, οι Τούρκοι εθνικιστές αποσκοπούσαν να αντισταθούν κατά του διαμοιρασμού της πατρίδας τους και, συνεπώς, να παλέψουν “τους ξένους εισβολείς” με σκοπό “την ίδρυση ενός εθνικού τουρκικού κράτους^{26 27}”.

Επιπρόσθετα, αξίζει να θυμηθεί ότι αυτή η “ιδέα” του τουρκικού κράτους, η οποία αρχικά είχε δημιουργηθεί εξ ονόματος της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφосύνης των διαφόρων λαών, βρήκε όμως εμπόδια στην ετερογένεια των εθνικοτήτων, της πίστης και του πολιτισμού των πληθυσμών της τότε αδύναμης αυτοκρατορίας²⁸. Πρόκειται για μια αντίφαση που τοποθετείται στις ρίζες της αυτοκρατορίας, η οποία τείνει να θεωρήσει τους μουσουλμάνους πρωτεύοντες σε σύγκριση με τους άλλους λαούς διαφορετικής θρησκείας. Έτσι, ο λόγος για την ισότητα και την αδελφосύνη γίνεται σαφώς μια προσπάθεια να “τουρκοποιηθούν” και όσοι μέσα στην αυτοκρατορία δεν αναγνωρίζονταν στην “τουρκική ταυτότητα”. Γίνεται σαφές δηλαδή το υπόβαθρο της αιωνόβιας αυτοκρατορίας που εμπόδισε τα αρχικά σχέδια των Νεοτούρκων και οδήγησε (ή μάλλον αποσκοπούσε) τελικά στην υποταγή μερικών περιοχών που είχαν γίνει ανεξάρτητες στην αυτοκρατορία σύμφωνα με την νοοτροπία του “παντουρκισμού^{29 30}”. Είναι λογικό ότι ο “παντουρκισμός” αναζωπύρωσε τις διενέξεις με τους χριστιανούς³¹, θέτοντας τις βάσεις για την μεγάλη καταστροφή.

Σε αυτό το σημείο νομίζω ότι μπορεί κανείς να μιλήσει για πληθώρα “Μεγάλων Ιδεών³²” (π.χ. ελληνική, τουρκική, σλαβική αλλά και αλβανική και ρουμανική) οι οποίες διεύρυναν αλλά επίσης περιόριζαν την περιοχή όπου επρόκειτο να δράσει η ελληνική, με αποτέλεσμα τη βαριά επιδείνωση των συγκρούσεων στον ορίζοντα της πραγματοποίησης των ελληνικών και των άλλων επιδιώξεων.

Αξίζει να επισημανθεί ότι και ύστερα από την Καταστροφή του 1922 και την ανταλλαγή πληθυσμών του 1923 – οι οποίες θα αναπτυχθούν παρακάτω – η ισχυρή παρουσία της ελληνικής Μεγάλης Ιδέας δεν έπαψε να εκδηλώνεται: αν από τη μία μεριά η Ελλάδα φαινόταν να εγκαταλείπει το “μεγάλο όνειρο” ύστερα από την τραγική εμπειρία της

²⁵ V. Greco, ο. π., σ. 30.

²⁶ V. Greco, ο. π., σ. 30.

²⁷ B. Lewis, ο. π., σσ. 252-253.

²⁸ A. Folco Biagini, *Storia della Turchia Contemporanea*, Giunti-Bompiani, Milano 2017, σ. 50.

²⁹ A. Folco Biagini, ο. π., σσ. 51-52.

³⁰ Βλέπε επίσης: B. Lewis, ο. π., σσ. 348-349.

³¹ A. Folco Biagini, ο. π., σσ. 51-52.

³² Ο ίδιος ο Vincenzo Greco χρησιμοποιεί το πληθυντικό “le grandi idee”. Βλέπε: V. Greco, ο. π., σ. 32.

ανταλλαγής πληθυσμών που όμως σήμανε την απόκτηση μερικών από τις διεκδικούμενες περιοχές, από την άλλη, τη στιγμή που η Ελλάδα αρνήθηκε να ανταλλάξει τον ελληνικό πληθυσμό της Κωνσταντινούπολης (έτσι όπως, την ίδια στιγμή, εξαιρέθηκαν από την ανταλλαγή και οι μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης³³) - με σκοπό την διατήρηση του Πατριαρχείου στην Πόλη – οι Τούρκοι εξέφρασαν εντονότερο φόβο μήπως η βυζαντινή Μεγάλη Ιδέα δεν είχε εντελώς εγκαταλειφθεί: το αναφέρει σαφώς και ο Lewis «The ultimate menace of the Byzantine 'Great Idea' to the Ottoman Turkish state was clear enough to those who could see³⁴».

1.3 Η Μικρασιατική Καταστροφή του 1922

Η λεγόμενη “Μικρασιατική Καταστροφή” υπήρξε το τραγικό αποτέλεσμα των πολιτικών υπερεντάσεων αλλά και το καταστροφικό τέλος του ελληνοτουρκικού πολέμου (1919-1922), στον οποίο πρωταγωνίστησαν οι ελληνικές και οι τουρκικές δυνάμεις. Το κύριο και ίσως το πιο εμβληματικό γεγονός που χαρακτήρισε την καταστροφή αποτελείται πιθανώς από την μεγάλη πυρκαγιά της Σμύρνης, αποτέλεσμα της τουρκικής αντεπίθεσης μετά από την ελληνική διείσδυση στη Μικρά Ασία: η Ελλάδα είχε λάβει το καθήκον να καταστήσει την ειρήνη στη Μικρά Ασία σύμφωνα με τη Συνθήκη των Σεβρών. Ο κύριος παράγοντας που οδήγησε στην τελική σφαγή είναι το γεγονός ότι αυτή η ελληνική διείσδυση στη Μικρά Ασία ξεπέρασε τα εκ των προτέρων προσδιορισμένα όρια διότι θεωρούνταν η εκτέλεση της Μεγάλης Ιδέας και η απελευθέρωση των ακόμη αλύτρωτων Ελλήνων³⁵. Έγινε συνεπώς αναπόφευκτη η φρικτή σύγκρουση μεταξύ ελληνικών και τουρκικών δυνάμεων η οποία όμως είχε φοβερά τραγικές επιπτώσεις και στον απλό λαό. Απλοί άνθρωποι (κυρίως Έλληνες-Ρωμιοί³⁶ και Αρμένιοι) κακοποιήθηκαν, πολλοί εκτελέστηκαν και στο τέλος η Σμύρνη καταστράφηκε λόγω μιας τεράστιας πυρκαγιάς³⁷ στις 13 Σεπτεμβρίου 1922, για την οποία παραμένει άλυτο και ανοιχτό το πολυσύνθετο ζήτημα της ευθύνης.

³³ R. Hirschon, “Notes on Terminology and Orthography – Identity Terms” στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean – an appraisal of the 1923 compulsory population exchange between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York-Oxford 2003, σ. xii.

³⁴ B. Lewis, ο. π., σ. 242.

³⁵ S. P. Papagheorghiu, ο. π., σ. 48.

³⁶ Κανονικά τίθεται ότι οι “Έλληνες” είναι αυτοί που κατοικούσαν (και κατοικούν) την Ελλάδα ενώ οι Ρωμιοί ήταν οι Έλληνες της Μικράς Ασίας, τους οποίους και οι Τούρκοι ονόμαζαν “Rumlar” (“Rum”= Ρωμός). Αυτοί θεωρούνταν εκπρόσωποι της Ρωμιοσύνης, δηλαδή της “ελληνικότητας” που είχε παραχθεί από το Βυζάντιο. Βλέπε επίσης: R. Hirschon, ο. π., σ. xii.

³⁷ V. Greco, ο. π., σσ. 30-31.

Πρέπει να προστεθεί ότι αυτό το ζήτημα επηρεάζει και το θέμα της μνήμης των γεγονότων του 1922-1923, διότι, όπως δηλώνει η Damla Demirözü³⁸, υπάρχει μια μεγάλη και αξιοσημείωτη διαφορά (πιο συγκεκριμένα 70 χρόνια) στο πότε οι δύο χώρες υλοποίησαν ιδρύματα με σκοπό την καταγραφή και την διατήρηση της μνήμης, και συνεπώς, στον τρόπο με τον οποίο οι δύο χώρες προσέγγισαν την πραγματικότητα της μνήμης εκείνων των τραγικών γεγονότων. Παρόλο που αυτό το ζήτημα θα συζητηθεί πιο αναλυτικά στο δεύτερο κεφάλαιο, αξίζει να σημειωθεί ότι το 1922 απέκτησε μετέπειτα διαφορετική σημασία στην Ελλάδα και στην Τουρκία: αν για τους Έλληνες αποτελεί το έτος της καταστροφικής πυρκαγιάς της Σμύρνης και της τραγικής φυγής, για τους Τούρκους το 1922 παραμένει κυρίως ως έτος του Πολέμου για την Ανεξαρτησία³⁹ (Türk Kurtuluş Savaşı)⁴⁰.

Η καταστροφική πυρκαγιά του 1922 ωστόσο, από μια ιστορικό-πολιτιστική άποψη, ορίζει το τέλος της ελληνικής Μεγάλης Ιδέας και την εξ ολοκλήρου “τουρκοποίηση” της Σμύρνης, με τον διωγμό (ή τη θανάτωση) ενός μεγάλου αριθμού ελληνόφωνων Σμυρναίων⁴¹.

1.4 Το 1923: Η Συνθήκη της Λωζάνης και η γέννηση της νεότερης Τουρκίας

Το 1923 υπήρξε σημαντικότερο έτος για την ιστορία των δύο χωρών. Ο ελληνοτουρκικός πόλεμος τελείωσε με τη μεγάλη πυρκαγιά της Σμύρνης, την καταδίωξη του ελληνικού πληθυσμού των μικρασιατικών ακτών και την απόλυτη νίκη του τουρκικού στρατού⁴².

Το κύριο γεγονός που συναρτάται με το 1923 στο ιστορικό πλαίσιο της νότιο-ανατολικής Ευρώπης είναι η Συνθήκη της Λωζάνης η οποία υπογράφηκε στις 24 Ιουλίου από τα κράτη της Αντάντ και την Τουρκία και αποτέλεσε συμπερασματικά την ενέργεια με την οποία η Ελλάδα και η Τουρκία επιχείρησαν να σταματήσουν τις εχθροπραξίες τους και συνέταξαν σύμφωνα προκειμένου να οριστικοποιηθούν τα σύνορα της καθεμίας χώρας και να αποκατασταθούν τα άλλα χωρικά ζητήματα⁴³.

³⁸ D. Demirözü, *Il processo di pacificazione fra Grecia e Turchia nel 1930 e le ripercussioni in Turchia della Convenzione greco-turca (10 giugno 1930)*, στο K. Papatheu (επιμέλεια), *Greci e Turchi*, ο. π., σ. 60.

³⁹ D. Demirözü, ο. π., σ. 59.

⁴⁰ Στην παρούσα εργασία αναφέρομαι στα γεγονότα του 1922-23 συμβατικά με την έκφραση “Μικρασιατική Καταστροφή”, αλλά είναι απαραίτητο να μην ξεχαστεί η τουρκική άποψη με τον Πόλεμο για την Ανεξαρτησία και την ίδρυση του τουρκικού κράτους.

⁴¹ S. Pugnalin, *L'incendio di Smirne e la Catastrofe d'Asia Minore*, από <https://www.eastjournal.net/archives/128193>, τ. ε. 14/8/23.

⁴² S. P. Papagheorghiu, ο. π., σ. 50.

⁴³ Βλέπε: V. Greco, ο. π., σ. 34.

Άλλο σημαντικότατο θέμα που βρήκε χώρο στη Συνθήκη είναι το σύμφωνο για την περίφημη ελληνοτουρκική “ανταλλαγή πληθυσμών” ως ενέργεια με σκοπό τη λύση των προαναφερόμενων ανταγωνισμών και των χωρικών ζητημάτων. Αυτή η Συνθήκη ουσιαστικά αποτελούσε τη διεύρυνση μιας προηγούμενης που είχε υπογραφεί στις 30 Ιανουαρίου του ιδίου έτους από την Ελλάδα και το νέο τουρκικό κράτος και ήδη ρύθμιζε την ανταλλαγή πληθυσμών⁴⁴ που συνολικά ενέπλεξε, περίπου 1.5 εκατ. ανθρώπους⁴⁵.

Το άρθρο 1 της Συνθήκης επέβαλλε γενικώς την ανταλλαγή των ορθόδοξων (τουρκικής εθνικότητας) από την Τουρκία και των μουσουλμάνων (ελληνικής εθνικότητας) από την Ελλάδα⁴⁶.

Χρειάζεται να επισημανθεί, ωστόσο, ότι με τη Συνθήκη της Λωζάνης μερικά χωρικά ζητήματα δεν είχαν ακόμα λυθεί: πράγματι, όπως έχει προηγουμένως επισημανθεί, οι δύο χώρες αποφάσισαν να αποκλείσουν από την ανταλλαγή τους (Ρωμιούς ή *Yunanli*) χριστιανούς-ορθόδοξους της Κωνσταντινούπολης και των τότε ελληνικών νησιών Ίμβρου (σήμερα Gökçeada) και Τενέδου (σήμερα Bozcaada) καθώς και τους μουσουλμάνους της Θράκης⁴⁷. Εκτός αυτού, οι Τούρκοι εθνικιστές, κατόπιν του δικαιώματος που η Τουρκία είχε λάβει από τη Συνθήκη να εξασκήσει τον έλεγχό της σε όλη την Μικρά Ασία, άρχισαν να καταδιώκουν τις ρωμαϊκές μειονότητες που κατοικούσαν σε τουρκικές περιοχές · απώτερος στόχος τους, με βάση την μελέτη του Greco, ήταν η εξάλειψη του ορθόδοξου Πατριαρχείου το οποίο αποτελούσε το έμβλημα της ελληνικής ταυτότητας⁴⁸. Γενικεύοντας και αποφεύγοντας λεπτομερείς περιγραφές που δεν ωφελούν στον στόχο αυτού του κεφαλαίου, μπορούμε να υπογραμμίσουμε ότι πολλά από τα άρθρα της Συνθήκης είχαν παραβιαστεί από την Τουρκία⁴⁹ · ανάλογα, αναφέρθηκαν από την Τουρκία παραβιάσεις εκ μέρους των Ελλήνων κατά των μουσουλμανικών μειονοτήτων στην Ελλάδα⁵⁰.

Εν συντομία, μπορεί κανείς να επισημάνει ότι η Συνθήκη της Λωζάνης υπέστη γενικώς βαριές παραβιάσεις οι οποίες συνέβαλαν στην χειροτέρευση των ελληνοτουρκικών σχέσεων και στην αύξηση των εντάσεων που θα χαρακτηρίζουν την εξωτερική πολιτική και των δύο χωρών ιδιαίτερα μετά από τον θάνατο των δύο μεγάλων ηγετών Ελευθερίου Βενιζέλου το 1936 και Mustafa Kemal το 1938.

⁴⁴ V. Greco, ο. π., σ. 31. Βλέπε επίσης: B. Oran, *The Story of Those Who Stayed. Lessons from Articles 1 and 2 of the 1923 Convention*, στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σσ. 97-115, σ. 97.

⁴⁵ R. Hirschon, *‘Unmixing Peoples in the Aegean Region*, στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σ. 3.

⁴⁶ Βλέπε: B. Oran, ο. π., σ. 100.

⁴⁷ A. Alexandris, *Religion or Ethnicity. The Identity Issue of the Minorities in Greece and Turkey*, στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σσ. 117-132.

⁴⁸ V. Greco, ο. π., σ. 36.

⁴⁹ Βλέπε: V. Greco, ο. π., σ. 36.

⁵⁰ V. Greco, ο. π., σ. 37.

Το άλλο καθοριστικό γεγονός του 1923, που άλλαξε ριζικά την ιστορία της Τουρκίας, σχετίζεται με την ίδρυση του νέου τουρκικού κράτους (στις 29 Οκτωβρίου) με τη συμβολή του στρατηγού Mustafa Kemal, ο οποίος ονομάστηκε αργότερα “Atatürk”, δηλαδή “Πατέρας των Τούρκων”, και ακόμη και σήμερα εγκωμιάζεται κανονικά ως εθνάρχης⁵¹ εκ μέρους των περισσότερων.

Για την Τουρκία που είχε πρόσφατα οριστικοποιήσει τα σύνορά της⁵² και ετοιμαζόταν να οριστικοποιήσει και την πολιτική της ταυτότητα, αυτή η ριζική αλλαγή του καθεστώτος σήμανε και μια είδους προσέγγιση στη Δυτική Ευρώπη καθώς και μια περίοδο σημαντικών μεταρρυθμίσεων εκ μέρους της κυβέρνησης του Kemal με σκοπό τον εκσυγχρονισμό του νέου κράτους μέσω της εισαγωγής ενός πιο ευρωπαϊκού τρόπου ζωής⁵³.

1.5 Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών

Ένα από τα διπλωματικά σύμφωνα που ορίστηκαν στη Συνθήκη της Λωζάνης το 1923, η ελληνοτουρκική “ανταλλαγή πληθυσμών” έχει μείνει στην Ιστορία ως μία από τις πιο δραματικές εξαναγκασμένες μεταναστεύσεις που πραγματοποιήθηκαν από τις κυβερνήσεις των δύο εμπλεκόμενων κρατών προκειμένου να βρεθεί μια (κυνική) λύση για την δημιουργία δύο χωριστών εθνικών κρατών⁵⁴ και να συμβιβαστούν οι δύο πλευρές με τις αδικίες και τις μνησικακίες του πρόσφατου αλλά και του παλιότερου παρελθόντος, οι οποίες προφανώς εμπόδιζαν μια ειρηνική συνύπαρξη των δύο κρατικών πρωταγωνιστών.

Η ανταλλαγή είχε αρχικά σχεδιαστεί με βάση κριτήριο θρησκευτικό⁵⁵: έτσι η εξαναγκασμένη μετανάστευση θα έμπλεκε 585.000 μουσουλμάνους και 1.300.000 ορθόδοξους χριστιανούς⁵⁶ και γίνεται ευνόητα σαφές το γεγονός ότι οι ορθόδοξοι τουρκόφωνοι όπως και οι μουσουλμάνοι ελληνόφωνοι βρέθηκαν ακούσια αναγκασμένοι να αναχωρήσουν και να εγκατασταθούν σε μέρη όπου αισθάνονταν ξένοι⁵⁷.

Όπως προσεκτικά αποσαφηνίζουν ο Θ. Βερέμης και ο Ι. Κολιόπουλος⁵⁸, σε αυτούς τους αριθμούς συμπεριλαμβάνονται δύο κατηγορίες ανθρώπων, δηλαδή όσοι είχαν ήδη

⁵¹ Την ημέρα της επετείου του θανάτου του Kemal (10 Νοεμβρίου) κάθε χρόνο όλη η Τουρκία σταματάει στις 9:05 προκειμένου να θυμηθεί και να τιμήσει τον “πατέρα” της.

⁵² Με τη Συνθήκη της Λωζάνης γεννήθηκε γεωγραφικά η σημερινή Τουρκία. Βλέπε: A. Folco Biagini, ο. π., σ. 76.

⁵³ A. Folco Biagini, ο. π., σσ. 81-82.

⁵⁴ V. Greco, ο. π., σ. 31.

⁵⁵ Θ.Μ. Βερέμης, Ι.Σ. Κολιόπουλος, *Νεότερη Ελλάδα. Μια ιστορία από 1821*, Πατάκη, Αθήνα 2013 (μετάφραση στα ιταλικά του Massimo Cazzulo, *La Grecia Moderna. Una storia che inizia nel 1821*, Argo, Lecce 2014, σ. 117).

⁵⁶ Δεδομένα αναφερόμενα στο: Θ.Μ. Βερέμης-Ι.Σ. Κολιόπουλος, ο. π., σ. 117. Ο V. Greco αναφέρει 388.000 μουσουλμάνους και 1.250.000 ορθόδοξους χριστιανούς, βλέπε: ο. π., σ. 31.

⁵⁷ Θ.Μ. Βερέμης, Ι.Σ. Κολιόπουλος, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 117).

⁵⁸ Θ.Μ. Βερέμης, Ι.Σ. Κολιόπουλος, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 117).

εγκαταλείψει τον τόπο κατοικίας τους στη μια και στην άλλη χώρα μεταξύ 1912 και 1923 και όσοι δεν είχαν ακόμη επηρεαστεί από τις επιπτώσεις των πολέμων. Αξίζει να ξανατονιστεί ότι αποκλείστηκαν από την ανταλλαγή οι Έλληνες που κατοικούσαν στην Κωνσταντινούπολη και στα νησιά Ίμβρο και Τένεδο (τα οποία αποκτήθηκαν λίγα χρόνια αργότερα από την Τουρκία) οι οποίοι ήταν Τούρκοι υπήκοοι ή Έλληνες μουσουλμάνοι υπήκοοι της Ελλάδας⁵⁹.

Επρόκειτο συνεπώς για μια “εξαναγκασμένη ανταλλαγή πληθυσμών” η οποία ενέπλεξε γύρω από 2 εκατομμύρια απλούς ανθρώπους που κατοικούσαν εκείνες τις περιοχές και είχαν ενταχθεί στην τοπική κοινωνία της χώρας.

Όπως θα διατυπωθεί πιο λεπτομερώς στη συνέχεια, όλα τα τραγικά γεγονότα που υπέστησαν οι άνθρωποι (της Ελλάδας και της Τουρκίας) που βίωσαν την καταστροφή της Σμύρνης και την υποχρεωτική φυγή ή μετανάστευση προκάλεσαν αρνητικές επιπτώσεις στην συνείδησή τους και συνέβαλαν στην χειροτέρευση της αντίληψης της εικόνας του “Άλλου” για την καθεμία πλευρά⁶⁰.

1.6 Οι συνέπειες της ανταλλαγής και τα γεγονότα του Σεπτεμβρίου του 1955

Είναι αναρίθμητες οι τραγικές επιπτώσεις που τα προαναφερόμενα ιστορικά γεγονότα άφησαν στην συνείδηση των προσφύγων και γενικώς όσων υπέστησαν αυτή την τραγωδία. Πιστεύω ότι μπορεί κανείς να παρατηρήσει ότι αυτές οι επιπτώσεις είχαν δυστυχή αποτελέσματα είτε σε οικονομικό-πολιτικό είτε σε κοινωνικό-ψυχολογικό επίπεδο.

Όσον αφορά την πρώτη μάκρο-κατηγορία, όπως επισημαίνει η Demirözü⁶¹, η Ελλάδα έφτασε σε ένα σημείο που βρισκόταν με ομογενή πληθυσμό όπως ποτέ στο παρελθόν. Ανάλογα, η Τουρκία αναμενόταν να αποκτήσει την επιθυμητή ομογένεια που θεωρούνταν απαραίτητη για το νέο εθνικό κράτος μέσω της απέλασης των τελευταίων χριστιανών (κυρίως των Ελλήνων “Rum”) της παλιάς Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Από μια πολιτικό-οικονομική άποψη, σύμφωνα με την Demirözü, ύστερα από τον ελληνοτουρκικό πόλεμο και την ανταλλαγή πληθυσμών, τα κύρια προβλήματα με τα οποία βρέθηκαν αντιμέτωπες οι δύο πλευρές συνοψίζονται ως:

- Τα *Établi*
- Το Πατριαρχείο

⁵⁹ Θ.Μ. Βερέμης, Ι.Σ. Κολιόπουλος, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 117).

⁶⁰ V. Greco, ο. π., σ. 31.

⁶¹ D. Demirözü, ο. π., σσ. 62-63.

- Η αποζημίωση που επρόκειτο να χορηγηθεί σε όσους είχαν χάσει τα αγαθά τους με την εξαναγκασμένη αναχώρηση⁶².

Περίληπτικά το ζήτημα των *Établi* (η σημασία του όρου δεν ορίστηκε ποτέ με ακρίβεια) αποτελούνταν από τη διαμάχη που είχε ως αντικείμενο τους Έλληνες με τουρκική υπηκοότητα που είχαν ήδη εγκατασταθεί στην Κωνσταντινούπολη πριν από την 30η Ιανουαρίου 1918 και όσους είχαν εγκαταλείψει την Πόλη το 1922 και ήθελαν να επιστρέψουν⁶³. Οι Τούρκοι όμως αντιτίθεντο με μεγάλη προσπάθεια στην επιστροφή ή στην διαμονή αυτών των Ελλήνων και επιχείρησαν να εμπλέξουν στην ανταλλαγή όσο το δυνατόν περισσότερους Έλληνες μπορούσαν⁶⁴.

Το Πατριαρχείο αποτελούσε τον οργανισμό που εκπροσωπούσε την ελληνική-ορθόδοξη ταυτότητα στον οποίο αναγνωριζόταν και η ίδια η ελληνική-ορθόδοξη κοινότητα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία⁶⁵ και, συνεπώς, αντιμετωπιζόταν με περιφρόνηση και με καχυποψία από τους Τούρκους⁶⁶.

Η αποζημίωση σχετιζόταν με την διαχείριση όλων των προσφύγων που είχαν χάσει τα αγαθά τους μετά από την μετανάστευση. Οι δυσκολίες παρουσιάστηκαν λόγω της διαφωνίας των δύο πλευρών για τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να υπολογιστεί και να διαχειριστεί η αποζημίωση. Όπως επισημαίνει η Demirözü⁶⁷, ενώ οι Έλληνες υπερασπίζονταν το δικαίωμά τους να αποζημιωθούν με κύριο λόγο το ότι η αξία των αγαθών που είχαν αφήσει στην Μικρά Ασία ξεπερνούσε υπερβολικά την αξία των αγαθών που είχαν αφήσει οι Τούρκοι-μουσουλμάνοι στην Ελλάδα, οι Τούρκοι υποστήριζαν ότι τα μικρασιατικά εδάφη που διεκδικούσαν οι Έλληνες για την αποζημίωση ήταν κατεστραμμένα και παρουσιαζόταν επομένως αδύνατη η εκτίμηση της αξίας τους.

Επί πλέον, αναφέρεται από την ίδια ότι δεν υπάρχει κανένα τεκμήριο ότι όσοι μεταφέρθηκαν στην Τουρκία οργάνωσαν κομιτάτα για να κερδίσουν την αποζημίωση⁶⁸.

Στρέφοντας τώρα στην δεύτερη μάκρο-κατηγορία, από μια κοινωνικό-ψυχολογική άποψη, ο Σ. Παπαγεωργίου προτείνει μια ενδιαφέρουσα ερμηνεία, η οποία αναφέρεται στο συναισθηματικό επίπεδο και διακρίνει τα κύρια χαρακτηριστικά της μεταπολεμικής ατμόσφαιρας στην καθεμία χώρα. Σύμφωνα με τη μελέτη του:

⁶² Βλέπε: D. Demirözü, ο. π., σσ. 62-63.

⁶³ V. Greco, ο. π., σ. 37.

⁶⁴ V. Greco, ο. π., σ. 37.

⁶⁵ D. Demirözü, ο. π., σ. 63.

⁶⁶ D. Demirözü, ο. π., σ. 63.

⁶⁷ D. Demirözü, ο. π., σσ. 63-64.

⁶⁸ D. Demirözü, ο. π., σ. 73.

στην Ελλάδα παρατηρούνταν:

- η διάδοση του φόβου της σκληρότητας των Τούρκων
- το γεγονός ότι η Μικρά Ασία συνέχισε να αποτελεί στην κοινή γνώμη την αρχαία ελληνική πατρίδα, (άδικα) αποκτημένη από τους Τούρκους
- η ενίσχυση του συνδρόμου του αντι-ιμπεριαλισμού ως θεμελιώδες στοιχείο της ελληνικής εθνικής ταυτότητας
- η δημιουργία του συνδρόμου της ανικανότητας του ελληνικού κράτους να προστατεύει το έθνος.

και στην Τουρκία παρατηρούνταν:

- το “σύνδρομο των Σεβρών”
- ο φόβος του ελληνικού επεκτατισμού
- η αντίληψη της εικόνας του τουρκικού στρατού ως σωτήρας που είχε σώσει το τουρκικό έθνος από τον “εθνικό εχθρό”, δηλαδή τους Έλληνες⁶⁹.

Επιπροσθέτως, αναφέρει ο Παπαγεωργίου ότι στην Τουρκία μετά από τον θάνατο του Kemal και κατά τη διάρκεια του δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου ενισχύθηκε ακόμη και περισσότερο το εθνικιστικό κίνημα · πρόκειται δηλαδή για το εθνικιστικό φαινόμενο το οποίο γνωρίζεται ως “παντουρανισμός⁷⁰” ή “παντουρκισμός” (*Turancılık* ή *Pan-Turanizm* στα τουρκικά) το οποίο με το πέρασμα των χρόνων εκφράστηκε τελικά με έντονο τρόπο στην Κύπρο, παρόλο που το νησί αποτελούσε και ένα από τους στόχους της ελληνικής Μεγάλης Ιδέας⁷¹.

Η δεκαετία των 1950 αποτέλεσε όντως μία από τις τραγικότερες στιγμές στην ιστορία των ελληνοτουρκικών σχέσεων κατά τη διάρκεια της μεταπολεμικής περιόδου. Τα πιο αξιοσημείωτα γεγονότα τα οποία, κατά τη γνώμη μου, αξίζει να αναφερθούν περιληπτικά είναι η ανάκυψη του κυπριακού ζητήματος και τα λεγόμενα “Σεπτεμβριανά” .

Εν συντομία, το πρώτο γεγονός υπήρξε συνέπεια του αυξημένου μακροπρόθεσμου ανταγωνισμού και του εθνικισμού που εναντίωναν τις δύο πλευρές ακόμα πιο σκληρά στο νησί που έμελλε να γίνει αμφισβητούμενη διφυής πολιτική πραγματικότητα κυρίως μετά από το 1974, έτος της αρχής της τουρκικής κατοχής του βορείου τμήματος του νησιού.

⁶⁹ S. P. Papagheorghiu, ο. π., σσ. 50-51.

⁷⁰ Εννοείται με αυτό τον όρο η τάση να εκτιμηθεί η πολιτιστική ομοιότητα και να προωθηθεί η αλληλεγγύη των τουρκόφωνων και των ουραλοαλταϊκών πληθυσμών μεταξύ 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα. Από <https://www.treccani.it/enciclopedia/panturanismo/>, τ. ε. 17/8/23.

⁷¹ S. P. Papagheorghiu, ο. π., σ. 52.

Τα “Σεπτεμβριανά” του 1955 αποτέλεσαν την καταστροφή της ελληνικής κοινότητας της Κωνσταντινούπολης (σύμφωνα με τους ειδικούς) στο πλαίσιο της πορείας για την “τουρκοποίηση” [του νέου κράτους] που είχε αρχίσει με την πτώση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας⁷². Ουσιαστικά, σύμφωνα με τα πιο επαληθευμένα τεκμήρια, διοργανώθηκαν βίαιες καταστροφικές εξεγέρσεις με σκοπό την εξάλειψη των Ελλήνων που κατοικούσαν στην Πόλη, καθώς και των άλλων αρμενικών και εβραϊκών μειονοτήτων. Όπως αποδεικνύει ο Σπύρος Βρυώνης στο έργο του *The Mechanism of Catastrophe: The Turkish Pogrom Of September 6–7, 1955, And The Destruction Of The Greek Community Of Istanbul*⁷³, η σφαγή είχε σχεδιαστεί από τον Τούρκο Πρωθυπουργό Adnan Menderes μαζί με τον Υπουργό Εξωτερικών Fatin Zorlu σε συνεργασία με τα συνδικάτα της Κωνσταντινούπολης και υπό την αιγίδα του Υπουργού Εσωτερικών Namik Gedik με σκοπό να αποσπαστεί η προσοχή των Τούρκων πολιτών από το θέμα της οικονομικής κρίσης του νέου κράτους⁷⁴.

Ειδικοί ιστορικοί, όπως προαναφέρθηκε μερικώς παραπάνω, χρησιμοποιώντας τα λόγια του βουλευτή Aykan Erdemir, υποστηρίζουν αντιθέτως ότι «οι εξεγέρσεις είχαν προσεκτικά σχεδιαστεί από την τουρκική κυβέρνηση προκειμένου να καθαριστεί η Κωνσταντινούπολη από τους περίπου 100.000 [Ελληνες-Ρωμιούς] πολίτες οι οποίοι είχαν αποκλειστεί από την ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών του 1923-24⁷⁵».

Όπως και αν έχουν συμβεί στο σύνολό τους τα γεγονότα, δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι αυτή η ιστορική πραγματικότητα έχει συμβάλει στο να εμποδίζει τακτικά μια ειρηνική συνύπαρξη των δύο κρατών. Περισσότερο είναι να υπογραμμίσουμε ότι οι επιπτώσεις αυτών των γεγονότων είναι ολοφάνερες και επίκαιρες. Οι ελληνοτουρκικές σχέσεις φέρνουν ακόμα το στίγμα του ανταγωνισμού αλλά και του ψυχικού πόνου από τα φρικτά βιώματα που υπέστησαν οι άνθρωποι στη μια και στην άλλη μεριά.

Συγκεντρώνοντας την προσοχή στο κοινωνικό-ψυχολογικό επίπεδο, το κύριο στοιχείο που διακρίνεται αποτελείται αναμφισβήτητα από την αντίληψη του “Άλλου”, ανεπανόρθωτα διεφθαρμένη από τα τραύματα και τις μνησικακίες που είχαν συναγάγει τα ιστορικά γεγονότα⁷⁶.

⁷² A. Zambelli, *Storia: il pogrom di Istanbul del 1955 e la fine dei Greci del Bosforo*, από <https://www.eastjournal.net/archives/108787>, τ. ε. 20/8/23.

⁷³ Σ. Βρυώνης, *The Mechanism of Catastrophe: The Turkish Pogrom Of September 6–7, 1955, And The Destruction Of The Greek Community Of Istanbul*, Greekworks.com, 2005.

⁷⁴ Eastjournal.net, ο. π.

⁷⁵ Eastjournal.net, ο. π.. Δική μου μετάφραση στα ελληνικά.

⁷⁶ V. Greco, ο. π., σ. 31.

Έκρινα σωστό να κλείσω αυτή την εισαγωγή εστιάζοντας την προσοχή μου στην διαθεσιμότητα μαρτυριών από πρόσφυγες Έλληνες και Τούρκους, τις οποίες θεωρώ εκφραστικές και κατάλληλες να υποδείξουν την ατμόσφαιρα που βασίλευε τις πρώτες μέρες που ακολούθησαν την πυρκαγιά της Σμύρνης και μετέπειτα την ανταλλαγή πληθυσμών.

1.6.1 Μαρτυρίες από την Ελλάδα

Στα ελληνικά πλαίσια, διατίθεται πολύ ευρεία ποικιλία διαφόρων πηγών που στοχεύουν στην διατήρηση της μνήμης της Μικρασιατικής Καταστροφής, όπως έγγραφα, ντοκιμαντέρ, φωτογραφίες της εποχής, ιστοσελίδες κ.α..

Η ΕΡΤ (Ελληνική Ραδιοφωνία Τηλεόραση, www.ert.gr) διαθέτει στο διαδικτυακό της αρχείο μερικά ντοκιμαντέρ όπου παρουσιάζονται πολυπληθείς μαρτυρίες Ελλήνων προσφύγων που αναχώρησαν από την Μικρά Ασία.

Ένα από τα πιο αξιοσημείωτα κατά τη γνώμη μου είναι το ντοκιμαντέρ *Προσφυγική Ελλάδα*⁷⁷ (παραγωγής 2002), το οποίο διατυπώνει τα ιστορικά γεγονότα ενώνοντάς τα σε μια σειρά μαρτυριών από Έλληνες πρόσφυγες που ακόμη βρίσκονταν εν ζωή το έτος παραγωγής του ντοκιμαντέρ.

Θα παραθέσω παρακάτω μερικές από αυτές τις μαρτυρίες που απεικονίζουν με πολύ εκφραστικό τρόπο τα τραγικά βιώματα αυτών των Μικρασιατών πριν, κατά τη διάρκεια και μετά από τη Μεγάλη Καταστροφή του 1922:

«Και ακριβώς στη 30 Αυγούστου του 1922 ήρθανε οι Τσέτες στα Βουρλά, μεγάλος τρόμος, φόβος, είπανε ότι όλοι τους άντρας όλους (όλοι οι άντρες) να παρουσιαστούν σε μια πλατεία. Αλλά ποιος να πάει; Οι περισσότεροι κρυφτήκανε, πήγανε κάτι οι μεγάλοι άνθρωποι, και αναγκαστήκανε οι Τσέτες να βάζουνε φωτιές, να ρίχνουνε βενζίνη για να μπορεί ο κόσμος να βγαίνει από τα σπίτια, όχι μόνο να παίρνει τους άντρες, να παίρνουν και οι (τις) γυναίκες, να βιάζουν γυναίκες, γίνονται οι φωτιές, γίνεται αυτός ο φόβος, ο μεγάλος φόβος, που δεν ηξέραμε τι πρέπει να γίνει, πού να πάμε; Όπου πηγαίναμε από πίσω οι Τούρκοι μας κυνηγούσανε».

«Εμείς είδαμε ένα μεγάλο βουνό, πάμε στη Σμύρνη, γιατί βρισκόμαστε από εκείνη την πλευρά. Πού είναι οι ξένες δυνάμεις και ασφαλώς εκεί δεν γίνεται σφαγή, και δεν γίνεται τίποτα, να σωθούν (σωθούμε;), χωρίς να ξέρουμε ότι εκεί ήταν τα χειρότερα».

«... πηγαίνανε οι Τούρκοι με έναν ξύλο, τους χτυπούσανε (τους άντρες), εγώ γύριζα και έβλεπα τι γινότανε, λέω “αχ μπαμπά” λέω, “πήγαινε” λέω, “πήγαινε, γιατί ξέρεις τι ξύλο τους δίνουνε, όσοι πιάσουνε σκεπασμένοι...”».

⁷⁷ *Προσφυγική Ελλάδα*, 2002: <https://www.ert.gr/ert-arxeio/mikrasiatiki-katastrofi-30-aygoystoy-1922/>, τ. ε. 21/8/23.

«Μας βρísανε μόλις μας είδανε, μας λέγανε “τι θέλετε, γιατί ήρθατε εδώ πέρα; Θα πεθάνουμε, θα μας πεθάνετε, τι θα φάμε;” Είχανε δίκιο, δεν τους αδικώ. Μας έβρισαν, μας είπαν λόγια άσχημα, όλα τα πάντα, όμως είχανε δίκιο γιατί, για σκέψου, ήταν οι βαλκανικοί πόλεμοι, ήταν όλοι εδώ οι Έλληνες στρατιώτες... ρημαδιό! Ναι, [...] να καλλιεργήσουμε, τίποτα - σου λέει - “ε ήρθε και αυτός ο κόσμος, τι θα γίνουμε τώρα, θα πεθάνουμε όλοι μαζί”. Όμως εμείς δεν ήμασταν αυτός ο κόσμος με τα δεμένα τα χέρια».

Επιπροσθέτως, αναφέρεται και ένα πολύ εκφραστικό απόσπασμα του Γιώργου Σεφέρη, στο οποίο ο νομπελίστας ποιητής σημειώνει μια μαρτυρία από έναν πρόσφυγα που είχε αναχωρήσει από τη Σμύρνη μαζί με τη γυναίκα και το μωρό του:

Σήμερα άκουσα από έναν πρόσφυγα τούτο: Έφευγαν από τη Σμύρνη όταν βγήκαν στη Χίο, μαγαζιά, σπίτια, πόρτες, παράθυρα, τα πάντα, έκλειναν μονομιάς. Αυτός με τη γυναίκα του μέσα στο κοπάδι, το μωρό, έξι μέρες να τραφεί, έκλαιγε, χαλούσε τον κόσμο. Η μάνα ζητά νερό, από ένα σπίτι τέλος πάντων αποκρίνονται: «Ένα φράγκο το ποτήρι». Και ο πατέρας που διηγείται: «Έφτυσα τότε μέσα στο στόμα του παιδιού για να το ξεδιψάσω»⁷⁸

(Γ. Σεφέρης, *Έξι νύχτες στην Ακρόπολη*, Ερμής, 1978)

1.6.2 Μαρτυρίες από την Τουρκία

Από τουρκική πλευρά, οι κοινές πηγές μνήμης και πληροφοριών φαίνεται να είναι τα (όχι πολυάριθμα) ντοκιμαντέρ.

Ιδιαίτερα, ένα από τα πλουσιότερα κατά τη γνώμη μου είναι το ντοκιμαντέρ *1922 İzmir Yangını*⁷⁹ σκηνοθετημένο το 2012 από το σμυρναϊκό ΑΡΙΚΑΜ (Ahmet Piriştina Kent Arşivi ve Müzesi, www.apikam.org.tr) σε συνεργασία με το Δημαρχείο Σμύρνης και Büyükşehir (İzmir Büyükşehir Belediyesi, www.izmir.bel.tr).

Το τουρκικό ντοκιμαντέρ προτείνει απόψεις Τούρκων αλλά και ξένων μαρτύρων των γεγονότων και ειδικών.

Θα παραθέσω παρακάτω μερικά αποσπάσματα όπως αναφέρονται στο ντοκιμαντέρ και για το καθένα θα προτείνω μια μετάφραση στα ελληνικά:

Birinci Kolordu Mintikasında.
İzmir şehrinde 13 Eylül 1922 zevalinde başlayan yangın halen devam etmektedir.
İtfasına çalışılmakta olup, yakında önü alınması muhtemeldir.
Yangının itfasi için Ermeni mahallesine gidenlere bazı binalardan bomba ve silah istimal edilmiştir.
Yangının Ermeni ve Rumların(n) Milli teşkilatının tertibi ile olduğu ve bunların İngiliz konsolosundan son iki gün zarfında gördükleri teşvik ve tergip ile yapıldığı istihbar edilmekte ve bu husus bazı mahafil-i ecnebiye tarafından teyid olunmaktadır.

Garp Cephesi Kumandanlığı, 14 Eylül 1922 - akşam raporu

⁷⁸ Βλέπε: <https://www.lifo.gr/culture/arxaiologia/5-apospasmata-gia-tin-afiloxeni-ypodohi-ton-prosfygon-1922>, τ. ε. 21/8/23.

⁷⁹ *1922 İzmir Yangını*: <https://www.youtube.com/watch?v=0nCLpwX9aLE>, τ. ε. 21/8/23.

Στην Περιφέρεια του Πρώτου Σώματος.

Η πυρκαγιά που άρχισε στην πόλη της Σμύρνης στις 13 Σεπτεμβρίου 1922 συνεχίζεται ακόμα.

Έγινε μεγάλη προσπάθεια να σβηστεί η πυρκαγιά, είναι πιθανό να λυθεί σύντομα.

Βόμβες και όπλα χρησιμοποιήθηκαν από μερικά κτίρια σε όσους πήγαιναν στην Αρμενική συνοικία για να σβήσουν την πυρκαγιά.

Αναφέρεται ότι η πυρκαγιά προκλήθηκε από την Αρμενική και Ελληνική Εθνική Οργάνωση με την υποστήριξη του Βρετανού προξένου τις τελευταίες δύο ημέρες και αυτό επιβεβαιώνεται από μερικούς αλλοδαπούς.

Καταδρομέας του Δυτικού Μετώπου, 14 Σεπτεμβρίου 1922 - βραδινή αναφορά

Mahallelerde çetecilerin giriştiği kıyım yüzünden kan gövdeyi götürüyordu. Bir saatlik uzaklıkta olan Türkler yangınlar çıkarıyorlardı. sanıyorum yangına benzin döküyorlardı ve yangın ilerliyordu. Sokağa çıktık, bir yanda ateş, bir yanda deniz. Biz arada kaldık.

İzmirli Rum Eleni Karantoni

Λόγω των σφαγών που διέπραξαν οι συμμορίες στις συνοικίες, προκάλεσε αιματοχυσία. Οι Τούρκοι, μία ώρα μακριά, βάζανε φωτιάς. Νομίζω ότι έχυναν βενζίνη στη φωτιά και η πυρκαγιά επεκτεινόταν. Βγήκαμε στον δρόμο, στη μια πλευρά η φωτιά, στην άλλη πλευρά η θάλασσα. Εμείς ήμασταν ενδιάμεσα.

Σμυρναία Ρωμιά Ελένη Καραντόνη

Ekmek ve yiyecek yok. Yiyecek depolamaya başladık ve aynı zamanda değerli eşyalarımızı kutulara ve torbalara dolduruyoruz. Bu hazırlıklara rağmen, benim gibi binlerce insan Türkler'in İzmir'e giremeyeceğine, girseler bile, alışıla gelmiş vahşetlerini tatbik etmelerine izin verilmeyeceğine ikna olmuş durumda...

İzmirli Ermeni Doktor Garabet Haçeryan

Δεν υπάρχουν τρόφιμα και ποτά. Αρχίσαμε να διατηρούμε τα ποτά και την ίδια στιγμή γεμίζουμε τα κουτιά και τις σακούλες με τα τιμαλφή μας. Παρά αυτές τις προετοιμασίες, χιλιάδες άνθρωποι σαν κι εμένα πιστεύουν ότι οι Τούρκοι δεν θα μπορέσουν να μπουνε στη Σμύρνη και, αν και έμπαιναν, δεν θα δικαιολογούνταν να διαπράξουν τις συνήθεις βιαιοπραγίες τους...

Σμυρναίος Αρμένιος Γιατρός Garabet Haceryan

Türklerin kontrol altına almak için bütün çabayı gösterdikleri 3 günlük yangın boyunca Yunan ve Ermeni mahallelerinde geniş bir alan tahrip oldu ve iki yüz bin kişi evlerini terketmek zorunda kaldı. Yangında Amerikan Kız Koleji de yandı. MacLachlan'ın yangının kökenleri hakkında yaptığı araştırma, Türk üniformaları giymiş Ermeni teröristlerin ateşe verdiği sonucunu ortaya koydu. Teröristler batı ülkelerinin bir müdahalesini sağlamayı denemişlerdi.

The Times, 25 Eylül 1922

Κατά τη διάρκεια της τριήμερης πυρκαγιάς που οι Τούρκοι επιχείρησαν να ελέγξουν κάνοντας όλες τις προσπάθειες, στις ελληνικές και αρμενικές συνοικίες καταστράφηκε μια ευρεία περιοχή και διακόσιες χιλιάδες άνθρωποι αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν τα σπίτια τους. Στην πυρκαγιά κάηκε και το Αμερικανικό Κολέγιο των Κοριτσιών. Στην έρευνα που διεξήχθη από το MacLachlan πάνω στις ρίζες της πυρκαγιάς, βγήκε το αποτέλεσμα ότι Αρμένιοι τρομοκράτες μεταμφιεσμένοι με τουρκικές στολές έβαλαν τη φωτιά. Οι τρομοκράτες επιχείρησαν να αποκτήσουν την επέμβαση των δυτικών χωρών.

The Times, 25 Σεπτεμβρίου 1922

İzmir yangını hakkında aşağıdaki tarzda beyanatta bulunmak lazımdır. Ordumuz İzmir'i her türlü kazadan muhafaza etmek için şehre girmeden evvel tedbirler almıştır. Ancak Yunanlılar ve Ermeniler daha evvel vücuda getirdikleri teşkilatla İzmir'i kamilen ihrak etmeyi kararlaştırmışlardı. Kiliselerde Hrisostomos'un vermiş olduğu nutuklar ki İslamlar tarafından işitilmişti. İzmir'i yakmak bir vazife-i diniye olarak tebliğ edilmiş bulunuyordu. Yangın bu teşkilat tarafından vücuda getirilmiştir. Bunu destekleyen bir çok sahitler ve belgeler vardır. Askerlerimiz yangını söndürmek için bütün mevcudiyetleriyle çalışmışlardır.

T.B.M.M. Reisi Başkumandan Mustafa Kemal, İzmir 28 Eylül 1922

Είναι απαραίτητο να δηλώσει κανείς τα εξής σχετικά με την πυρκαγιά της Σμύρνης. Ο στρατός μας πήρε μέτρα προφύλαξης πριν μπει στην πόλη για να προστατέψει τη Σμύρνη από οποιοδήποτε είδους ατύχημα. Όμως, οι Έλληνες και οι Αρμένιοι είχαν αποφασίσει να καταστρέψουν εντελώς τη Σμύρνη με την οργάνωση που είχαν δημιουργήσει πιο πριν. Τα λόγια του Χρυσοστόμου στις εκκλησίες έχουν ακουστεί από τους Μουσουλμάνους. Το να κάψουν τη Σμύρνη δηλώθηκε θρησκευτικό χρέος. →

Η πυρκαγιά πραγματοποιήθηκε από αυτή την οργάνωση. Υπάρχουν πολλές μαρτυρίες και πολλά έγγραφα που το υποστηρίζουν. Οι στρατιώτες μας δούλεψαν με όλη τους την ενέργεια για να σβήσουν τη φωτιά.

Προϊστάμενος της T.B.M.M.⁸⁰ Διοικητής Mustafa Kemal, Σμύρνη 28 Σεπτεμβρίου 1922

Θεωρώ ότι αυτά τα αποσπάσματα παρέχουν τα κατάλληλα συγκείμενα προκειμένου να εισαχθεί το επόμενο κεφάλαιο.

⁸⁰ T.B.M.M.: Türk Büyük Millet Meclisi = Τουρκική Μεγάλη Εθνική Συνέλευση.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η ΜΝΗΜΗ ΜΕΤΑΞΥ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ

Σε αυτό το κεφάλαιο προτίθεται να πραγματοποιηθεί μια διέλευση από την ιστορία έως την λογοτεχνία και να εξηγηθεί ο λόγος για τον οποίο η λογοτεχνία επιλέγεται εδώ ως κατάλληλο όσο και απαραίτητο πεδίο έρευνας για την εξέλιξη του λόγου για τη σχέση και την αλληλεξάρτηση της μνήμης και της ταυτότητας. Μέσω της ανάλυσης μερικών κειμένων σπουδαίων διερμηνέων με αντικείμενο τη μνήμη (και τη λήθη) της πυρκαγιάς της Σμύρνης θα καθοριστούν μερικές “αντιθέσεις” που θα ωφελήσουν τη διατύπωση της ιδέας των “αντιθετικών δυνάμεων” η οποία αποτελεί βασικό στοιχείο μέχρι το τέλος του κεφαλαίου.

Ύστερα, θα συγκεντρωθεί η προσοχή στη σχέση και την αλληλεπίδραση της μνήμης και της λήθης με το τραύμα προκειμένου να ανοιχτεί ο δρόμος για το πέρασμα στη λογοτεχνία, το οποίο θα γίνει χάρη σε στοχασμούς πάνω σε μερικά χαρακτηριστικά του εβραϊσμού. Αυτά θα αποτελέσουν τη συστηματική βάση για τον προσδιορισμό καθοριστικών εννοιών που θα επιτρέψουν την υλοποίηση του λόγου για τη λειτουργία της μνήμης για τον άνθρωπο και τη σχέση αυτού με τη μνημονική τέχνη. Οι προσδιορισμένες έννοιες θα επιτρέψουν εν τέλει να εξηγηθούν α) ένας πιθανός ρόλος που μπορεί να παίζει η λογοτεχνία στη ζωή του ανθρώπου και β) ένας σημαντικός λόγος για τον οποίο η λογοτεχνία μπορεί να επιλεγεί ως πεδίο για την εξέλιξη του λόγου για τη σύγκριση των *εικόνων του Εαυτού και της Ετερότητας* που θα αποτελέσει τον θεματικό πυρήνα του τρίτου κεφαλαίου.

2.1 Το ζήτημα της αποσιώπησης της πυρκαγιάς και η αντιθετική σχέση μνήμη – λήθη

Πριν ξεκινήσουμε, θεωρώ απαραίτητο να αναφερθώ στο θεμελιώδες αλλά συχνά παραβλεβημένο ζήτημα της σιγής των ιστορικών γεγονότων, με ιδιαίτερη αναφορά στην πυρκαγιά της Σμύρνης.

Το βασικό πεδίο από το οποίο ξεκινά αυτός ο λόγος αποτελείται λογικά από την πηγή του, την ιστοριογραφία, η οποία κανονικά ορίζεται επισήμως ως⁸¹:

- α. η συγγραφή ιστορίας, το έργο του ιστοριογράφου
- β. τα έργα των ιστοριογράφων μιας εποχής

⁸¹ Βλέπε: https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?start=500&lq=%CE%99, τ. ε. 20/9/23.

Αν σταθεί κανείς στον πρώτο ορισμό, γίνεται σαφές ότι η “συγγραφή ιστορίας” υπονοεί την ύπαρξη ενός κριτηρίου με το οποίο τα ιστορικά γεγονότα καταγράφονται και μεταδίδονται. Ο δεύτερος ορισμός υποδεικνύει και την απαραίτητη ύπαρξη ειδικών οι οποίοι αναλαμβάνουν το καθήκον να “συγγράψουν” (σύμφωνα με το λεγόμενο κριτήριο) την ιστορία.

Αν κάνει κανείς μια απλή αναζήτηση για τον ορισμό της λέξης “ιστορίας” τα αποτελέσματα δείχνουν τα εξής⁸²:

ιστορία η [istoría] Q25: 1. η γνώση των συμβάντων του παρελθόντος, που σχετίζονται με την εξέλιξη της ανθρωπότητας (ή μιας κοινωνικής ομάδας, μιας ανθρώπινης δραστηριότητας) και που είναι ή κρίνονται αξιωματικώς 2. η επιστημονική μελέτη μιας εξέλιξης, ενός παρελθόντος 3. το σύνολο των γνώσεων που αναφέρονται στο παρελθόν και στην εξέλιξη της ανθρωπότητας· η επιστήμη και η μέθοδος που μας επιτρέπει να αποκτήσουμε αυτές τις γνώσεις· η εξέλιξη του ανθρώπου ως αντικείμενο μελέτης 4. όλα όσα διατηρούνται, στη μνήμη των ανθρώπων, επειδή κρίνονται αξιόλογα [...] αρχ. Ιστορία `αναζήτηση, έρευνα, επιστήμη, διήγηση, ιστορία`

Χρειάζονται εδώ κατά τη γνώμη μου μερικά περαιτέρω σχόλια: η ιστορία προσδιορίζεται πρωτίστως ως “γνώση του παρελθόντος” η οποία έχει (στενή) σχέση με την *εξέλιξη του ανθρώπου* και της ανθρωπότητας. Επιπλέον, αν αναλογιστεί κανείς και την ετυμολογία της λέξης “ιστορίας”, η ίδια ορίζεται, ανάμεσα στα άλλα, ως “αναζήτηση” και “διήγηση”.

Θα ήθελα να σταθώ σύντομα σε αυτούς τους δυο όρους: αν η ιστορία εξελίσσεται εκ φύσεως ως “αναζήτηση” υποτίθεται ότι υπάρχει αρχικά κάτι κρυμμένο ή άγνωστο το οποίο πρέπει να αναζητηθεί και να φερθεί στο φως διότι γίνεται απαραίτητο να γνωρισθεί και δεν μπορεί συνεπώς να παραμείνει ή να παραδοθεί στη λήθη. Και ό,τι προορίζεται να φανεί εν αντιθέσει της λήθης είναι αναμφισβήτητο η “α-λήθεια”.

Ας μην ξεχάσουμε τώρα ότι, από μια ετυμολογική άποψη, “Α-ΛΗΘΕΙΑ” προέρχεται από “α-λανθάνω”, όπου *λανθάνω*⁸³ = “κρύβω/-ομαι”. Από αυτήν τη διαπίστωση, μπορούμε να συνάγουμε την ύπαρξη ενός κάτι κρυμμένου που περιμένει να αποκαλυφθεί. Αυτό προϋποθέτει ότι αυτό το κάτι υφίσταται εκ των προτέρων αλλά έχει ξεχαστεί και αναμένεται να ξαναδεί το φως από τη λήθη όπου βρίσκεται. Με βάση αυτή την εξήγηση, από εδώ και πέρα, θα προτείνεται η αλήθεια ταυτόχρονα είτε με την κανονική σημασία του αγγλ. *truth*, είτε ως οντολογική άρνηση της λήθης (α-λήθη).

Οπότε, αν αποδίδεται η ιστορία σε δεύτερη στιγμή ως “διήγηση” υποτίθεται ότι ο άνθρωπος που “διηγείται” την ιστορία διηγείται την “αλήθεια”.

⁸² Από: https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%AF%CE%B1&dq=, τ. ε. 20/9/23.

⁸³ Βλέπε: <https://el.wiktionary.org/wiki/%CE%BB%CE%B1%CE%BD%CE%B8%CE%AC%CE%BD%CF%89>, τ. ε. 20/9/23.

Όμως, η ιστορική πραγματικότητα σαφώς αποδεικνύει ότι πολλά ιστορικά γεγονότα, ειδικά όταν αποτελούν αρνητικό παρελθόν για μια συγκεκριμένη κοινότητα, τείνουν να παραβλεφθούν και να ξεχαστούν. Με άλλα λόγια, η ιστορία που θυμάται και μεταδίδεται από γενιά σε γενιά είναι, όπως πολλοί ειδικοί απέδειξαν, μια επιλογή γεγονότων. Ουσιαστικά, η ιστορία γίνεται αναμφισβήτητα μια διαδοχή επιλεγμένων και μην-επιλεγμένων (ή μάλλον ηθελημένα παραβεβλημένων) γεγονότων.

Εμπράκτως, και οι προαναφερόμενοι ορισμοί της “ιστορίας” επιβεβαιώνουν ξεκάθαρα αυτήν τη διαπίστωση: το σημείο 1. αναφέρει ότι τα συμβάντα που θυμούνται μπορούν να είναι και αυτά που είναι ή κρίνονται αξιωμακρινόμενα και το σημείο 4. ακόμη πιο εκφραστικά δηλώνει ότι η “ιστορία” είναι όλα όσα διατηρούνται, στη μνήμη των ανθρώπων, επειδή κρίνονται αξιόλογα [...] (βλ. παραπάνω).

Γίνεται εδώ σαφής η συνάφεια που συνδέει την ιστορία με την άσκηση της μνήμης εκ μέρους του ανθρώπου και την επιλεκτική του βούληση.

Στρέφοντας την προσοχή μας στο αρχικό ζήτημα το προτεινόμενο από τους ορισμούς της ιστοριογραφίας, προκύπτει η σημασία της ύπαρξης και του προσδιορισμού ενός κριτηρίου για την αφήγηση της ιστορίας.

Όπως αποδείχτηκε παραπάνω, αν είναι η ιστορία κάτι που προτίθεται να θυμάται διότι θεωρείται αξιόλογο (ή ακριβέστερα αξιωμακρινόμενα) και συνεπώς τίθεται εν αντιθέσει της λήθης, μπορεί κανείς σε αυτό το σημείο να δηλώσει ότι το κριτήριο με το οποίο θα έπρεπε να αφηγηθεί η ιστορία είναι η ίδια η α-λήθεια.

Υποτίθεται, με άλλα λόγια, ότι όποιος σκοπεύει να αφηγηθεί ιστορικά γεγονότα θα εκτελέσει την προθυμία του σύμφωνα με την ιστορική πραγματικότητα των συμβάντων που πραγματικά συνέβησαν.

Διαπιστώνοντας τώρα τη στενή συνάφεια που συνδέει την ιστορία με τη μνήμη και θέτοντας το κριτήριο της αλήθειας ως βάση για τις παρατηρήσεις που θα διαρθρώσουν τον παρόντα λόγο, έκρινα σωστό να αναφερθώ κατ’ αρχάς σε δύο μελέτες, αν και όχι κορυφαίες, οι οποίες παρέχουν μια εικόνα του τρόπου με τον οποίο το “κριτήριο της αλήθειας” στην επιλογή των αναφερόμενων ιστορικών γεγονότων συχνά υποτάσσεται στα ανθρώπινα ενδιαφέροντα και επηρεάζεται βαριά από την απεικονιστική βούληση μιας κοινότητας.

Θα λάβω επομένως υπόψη μου δύο συμβολές δύο Τούρκων ερευνητριών, οι οποίες παρουσιάζουν τις έννοιες της “ιστορικής σιγής” και του “ιστορικού τραύματος” που θα αποτελέσουν τις βάσεις για την εξέλιξη του παρόντος λόγου.

Τα υπό εξέταση έργα έχουν ως αντικείμενο το ζήτημα της αποσιώπησης της ευθύνης της μεγάλης πυρκαγιάς που κατέστρεψε τη Σμύρνη. Αυτές οι συμβολές είναι *Remembering Smyrna/Izmir: Shared History, Shared Trauma*⁸⁴ της Leyla Neyzi, ιστορική και ανθρωπολόγος επί του παρόντος διδάσκουσα στο Πανεπιστήμιο Sabanci στην Κωνσταντινούπολη και *Forgetting the Smyrna Fire* της Biray Kolluoğlu-Kırlı, καθηγήτρια κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο του Βοσπόρου (Boğaziçi Üniversitesi).

Ακολουθώντας τη γραμμή με την οποία έκλεισα το προηγούμενο κεφάλαιο, θα ήθελα να επισημάνω ότι και οι δύο αυτές ακαδημαϊκές βασίζουν τις μελέτες τους σε μαρτυρίες προσφύγων που βίωσαν την υποχρεωτική μετανάστευση και υπέστησαν τους σοβαρότερους αντίκτυπους του γεγονότος.

Η Leyla Neyzi προτείνει και αναλύει την προσωπική αφήγηση των αναμνήσεων μιας Σμυρναίας γεννημένη το 1915, η Gülfem Kaatçılar İren, η οποία βίωσε την τραγωδία του 1922-23 κατά τη διάρκεια της παιδικής της ηλικίας.

Η Biray Kolluoğlu-Kırlı προσφέρει μια ευρύτερη και γενικότερη μελέτη, στην οποία εστιάζει τόσο στις δυναμικές όσο και στη σιγή της πυρκαγιάς.

Και οι δύο ερευνήτριες, μέσω των μαρτυριών που αναλύουν, συγκεντρώνουν την προσοχή τους στο πολυσύνθετο και άλυτο ζήτημα της ευθύνης για την καταστροφή της Σμύρνης καθώς και τους λόγους που πιθανώς έχουν ενισχύσει την ανάγκη να παραδοθούν τα συγκεκριμένα γεγονότα στη σιγή.

Αναλογίζοντας συνοπτικά το πρώτο έργο, τα πιο αξιοσημείωτα σημεία που διακρίνονται είναι τα εξής:

- στην αφήγηση της Gülfem İren προκύπτουν αρχικά δύο τύποι λόγου που αντικατοπτρίζουν την νοοτροπία της πρωταγωνίστριας επηρεασμένη και από το ιστορικό-πολιτικό περιβάλλον στο οποίο εξελίσσονται τα γεγονότα: από τη μία βρίσκεται ο “εθνικιστικός λόγος” ο οποίος μεταδίδει τις ιδεολογικές απόψεις της κοινωνίας και των ανώτερων πολιτικών δυνάμεων · από την άλλη παρουσιάζεται ο “σμυρναϊκός λόγος”, που μεταδίδει τις προσωπικές και αυθεντικές απόψεις της πρωταγωνίστριας.
- παρατηρείται μια συνολικά συνεχής διαφοροποίηση μεταξύ “αντιθέτων”, παραδείγματος χάριν του “εμείς” και του “αυτοί”, της Κωνσταντινούπολης και της

⁸⁴ L. Neyzi, *Remembering Smyrna/Izmir: Shared History, Shared Trauma*, στο *History and Memory*, 20, 2008, σσ. 106-127.

Σμύρνης, των Τούρκων και των Ελλήνων (και άλλων), των μουσουλμάνων και των “άπιστων”.

- η συνεχής προσπάθεια της ομιλήτριας να τονίζει την κοινή μοίρα και τα κοινά παθήματα των Τούρκων και των άλλων εθνικών μειονοτήτων που κατοικούσαν τη Σμύρνη.

Πιο λεπτομερώς, φαίνεται ότι η Gülfem İren παρουσιάζει ως αναπόφευκτη την ιστορική οπτική των γεγονότων, καθιστώντας εδώ (από τουρκική άποψη) τους Έλληνες (και όχι μόνο) εχθρούς και πηγή της καταστροφής. Είναι ό,τι επιβάλλεται από τον εθνικιστικό λόγο που επικρατούσε στην πολιτική ατμόσφαιρα της Σμύρνης της εποχής.

Ωστόσο, η πρωταγωνίστρια δε χάνει την ευκαιρία να επισημάνει, ως απλός άνθρωπος με τα συναισθήματα και την ευαισθησία του, τα βίαια βιώματα που υπέστησαν και η ίδια και “οι άλλοι” κάτοικοι της πόλης, δείχνοντας τελικά ευσπλαχνία για εκείνους τους οποίους ο εθνικιστικός λόγος θεωρούσε εχθροί: «Muslims, Greeks, Armenians and Jews belonged to this land, and trusted in one another. This land belonged to them as much as it belonged to us⁸⁵».

Πρόκειται για ένα τόλμημα που υπογραμμίζει την “ανθρωπιά” όλων των Σμυρναίων που υπέφεραν, ανεξάρτητα από την εθνική, πολιτιστική και θρησκευτική τους ταυτότητα, τις σοβαρότερες επιπτώσεις της καταστροφής.

Η Neyzi αποδίδει μεγάλη σημασία στη διάκριση του εθνικιστικού και του σμυρναϊκού λόγου και εκφράζει την ανάγκη να αναλογιστούν χωριστά ο ένας από τον άλλον. Πράγματι, δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι αν δεν προέκυπτε και ο σμυρναϊκός λόγος δίπλα στον πασίγνωστο εθνικιστικό, ο πρώτος θα καταδικαζόταν στην απόλυτη σιγή.

Επιπλέον, οι αντιθέσεις που θέτει η Gülfem İren αντικατοπτρίζουν όχι μόνο την πραγματική ατμόσφαιρα που επικρατούσε την εποχή των γεγονότων αλλά και ένα είδους “σχίσμα” που η ίδια η πρωταγωνίστρια κρατούσε και υπέφερε στα βάθη της ψυχής της⁸⁶. Με την αντίθεση *εμείς-αυτοί* φαίνεται η ομιλήτρια να μην μπορέσει να αποφύγει εντελώς να αφηγείται υπό την επιρροή της επικρατούσας εθνικιστικής προοπτικής · η αντίθεση *Κωνσταντινούπολη-Σμύρνη* φαίνεται όντως να απεικονίζει τη θρησκευτική σύγκρουση *μουσουλμάνων-άπιστων* που αποτελούσε κεντρικό ζήτημα στην εκάστοτε ιστορία. Ενώ η Κωνσταντινούπολη παρουσιάζεται εδώ ως κέντρο της διατήρησης των οθωμανικών παραδόσεων, η Σμύρνη αναφέρεται ως “Gavur İzmir⁸⁷”, “άπιστη Σμύρνη”, εφόσον

⁸⁵ L. Neyzi, ο. π., σ. 122.

⁸⁶ L. Neyzi, ο. π., σ. 109.

⁸⁷ L. Neyzi, ο. π., σ. 110.

κατοικούσαν, εκτός από Τούρκους-μουσουλμάνους, και Έλληνες-ορθόδοξοι, Αρμένιοι, Εβραίοι και άλλες εθνικές μειονότητες.

Αυτή η διάκριση ανοίγει τον δρόμο στην ενδεχομένως πιο κρυμμένη αντίθεση *Σμύρνη-Μάνισα*, από την οποία μπορούν να εξαχθούν ενδιαφέροντα συμπεράσματα. Η πληροφορήτρια αναφέρει τις αναμνήσεις της για την πυρκαγιά της Μάνισας εκφράζοντας μεγάλη οδύνη. Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι πρόκειται τόσο για κάτι που άφησε το ανεξίτηλό του στίγμα στη μνήμη της γυναίκας όσο και για ένα γεγονός που έτεινε να ξεχαστεί πολύ γρήγορα από τους περισσότερους.

Άλλη σημαντική αντίθεση που προτείνει η Gülfem İren είναι *Τούρκοι-Έλληνες*. Χρειάζεται σε αυτό το σημείο να επιστρέψουμε σε αυτά που αναφέρθηκαν στην παράγραφο που αφορά τον εθνικιστικό και τον σμυρναϊκό λόγο, εφόσον στην αφήγηση της μάρτυρος οι Έλληνες δεν απεικονίζονται “εθνικοί εχθροί” όπως απεικονίζονταν αντιθέτως δημόσια στον πολιτικό λόγο. Τα ίδια ισχύουν σχετικά με την προσέγγισή της στις άλλες μειονότητες όπως οι Αρμένιοι, αλλά εδώ θα λάβω υπόψη μόνο την ελληνική επειδή ο Έλληνας για την Τουρκία αποτελούσε τον κατεξοχήν εθνικό εχθρό⁸⁸ (και αντίστροφα⁸⁹). Η Gülfem İren μάλλον απομακρύνεται από την εικόνα της δημόσιας γνώμης και, σε προσωπικό επίπεδο, απεικονίζει τους Έλληνες ως άνθρωπους που βρέθηκαν αντιμέτωποι με την ίδια μοίρα και υπέφεραν σαν και αυτήν. Προσθέτει επιπλέον τη συμπάθεια (ή μάλλον την ευσπλαχνία) της για αυτούς αναφέροντας ότι ο πατέρας της, κατά τη διάρκεια της ελληνικής κατοχής της Σμύρνης, είχε σωθεί χάρη στους “Rum” φίλους του και τη γνώση του της ελληνικής γλώσσας⁹⁰.

Η δεύτερη υπό εξέταση ερευνήτρια, η Biray Kolluoğlu στη συμβολή της *Forgetting the Smyrna Fire*⁹¹ συγκεντρώνει την προσοχή της στο περίφημο ζήτημα της ευθύνης σχετικά με την πηγή και τους πιθανούς λόγους της μεγάλης πυρκαγιάς.

Όπως κανονικά αναφέρεται σε όλες σχεδόν τις μελέτες με αντικείμενο το παρόντα γεγονός, το ζήτημα της ευθύνης περιγράφεται συνήθως ως εξής⁹²:

- από την τουρκική άποψη, οι Έλληνες και οι Αρμένιοι έκαψαν τη Σμύρνη
- από την ελληνική (και αρμενική) άποψη, οι Τούρκοι έκαψαν τη Σμύρνη.

⁸⁸ Θ.Μ. Βερέμης, *Μικρή ιστορία της Μικρασιατικής Καταστροφής*, Πατάκη, Αθήνα, 2022, σ. 108.

⁸⁹ Βλέπε σχετικά και: Σ. Πεσμαζόγλου, *Ευρώπη-Τουρκία, Ιδεολογία και Ρητορεία (Α')*, Θεμέλιο, Αθήνα 1993, σσ. 81-82: «Η Τουρκία, οθωμανική και σύγχρονη, σαφώς υπεισέρχεται στη δυτική ιστοριογραφία... ως ο κοινωνικά, πολιτισμικά και θρησκευτικά κατεξοχήν Άλλος».

⁹⁰ L. Neyzi, ο. π., σ. 113.

⁹¹ B. Kolluoğlu, *Forgetting the Smyrna Fire*, στο «History Workshop Journal», αρ. 60, Oxford University Press, 2005, σσ. 25-44.

⁹² B. Kolluoğlu, ο. π., σ. 33.

Όπως φαίνεται ευνόητα από αυτή τη διαπίστωση, το κεντρικό εκκρεμές ζήτημα παραμένει η ταυτότητα του αληθινού υπευθύνου της πυρκαγιάς: σύμφωνα με όσα αναφέρει η Kolluoğlu «[...] there were various rumours everywhere in the city that the Turks, the Armenians, or the Greeks were preparing to burn the city down: the identity of the possible arsonist group varied from community to community⁹³».

Προκύπτει εδώ το θέμα της σιγής των ενοχών που σχετίζεται με αυτό που συμβατικά λέγεται επισήμως “τραύμα” το οποίο θα συζητηθεί πιο διεξοδικά στην ενότητα 2.2. Αυτό που αξίζει να επισημανθεί σε αυτό το σημείο είναι το γεγονός ότι το τραύμα οδηγεί αναμφισβήτητα στην (ηθελημένη) σιγή και την επιθυμία το συγκεκριμένο γεγονός να ξεχαστεί.

Όμως, το να ξεχαστεί ένα γεγονός ηθελημένα (ή, με άλλα λόγια, η ηθελημένη εξάλειψή του από την ιστορική παράδοση στην οποία ανήκει) συγκρούεται ρητά με το αρχικά αναφερόμενο κριτήριο της αλήθειας που πρέπει να αποτελέσει την κόκκινη κλωστή για την εξέλιξη της ιστορίας, η οποία, στη σειρά της, υποτίθεται πως είναι “κάτι που χρειάζεται εκ φύσεως να θυμάται” εφόσον αποτελεί το κατεξοχήν συνώνυμο της “μνήμης” και το αντώνυμο της “λήθης”. Ακολουθεί αυτονόητα ότι η σιωπή πρέπει να αποτελέσει το αντώνυμο της ιστορίας και, επομένως, το συνώνυμο της λήθης. Αυτό επιβεβαιώνεται και από τον Paolo Rossi ο οποίος στη μελέτη του *Il passato, la memoria, l'oblio* αναφέρει ότι «cancellare ha anche a che fare con nascondere, occultare, depistare, confondere le tracce, allontanare dalla verità, distruggere la verità⁹⁴». Διαμορφώνεται έτσι η ιδέα κατά την οποία η σιγή, ή μάλλον η αποσιώπηση, ενός ιστορικού γεγονότος προκαλεί μια “διακοπή” και με την ίδια ταυτίζεται. Είναι ουσιαστικά ο ρόλος που η Kolluoğlu αποδίδει στην πυρκαγιά: «Fire marks the moment when the spatial and temporal continuity of Smyrna/Izmir was broken, a moment of discontinuity⁹⁵». Αυτή, νομίζω, έχει τον λόγο της να συνδυάσει τη φωτιά με τη λήθη: και οι δύο αποτελούν ένα στοιχείο που στοχεύει να σβήσει ό,τι υπάρχει σε μια συγκεκριμένη στιγμή του παρόντος και, σε τελευταία ανάλυση, να το “αποσπάσει” από την παράδοση που ταυτίζεται με το παρελθόν (και, κατά συνέπεια, με τις ρίζες που προσδιορίζουν την ταυτότητα ενός συνόλου ανθρώπων). Φωτιά και λήθη είναι κάτι που στέκεται ενδιάμεσα ενός πριν και ενός μετά, το οποίο θέλει ταυτόχρονα να σβήσει ό,τι ήταν πριν αλλά ενδεχομένως και να ρίξει τις βάσεις για την ανάκυψη του κάτι άλλου που προτείνεται ή κρίνεται, σύμφωνα με τον αρχικό ορισμό, *αξιομνημόνευτο*.

⁹³ B. Kolluoğlu, ο. π., σ. 31.

⁹⁴ P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio. Otto saggi di storia delle idee*, Il Mulino, Bologna 1991, σ. 25.

⁹⁵ B. Kolluoğlu, ο. π., σ. 29.

Τονίζει όντως η Kolluođlu ότι «what is significant is the temporal and spatial break that the Great Fire represents. Its erasure from official history and from collective memory translates as a new beginning for the new nation as the fire's destruction mediates the erasure of Ottoman spaces”⁹⁶».

Έτσι επιβεβαιώνεται ότι η πυρκαγιά ξεχνιέται προκειμένου το νέο έθνος να συνθέσει το αφήγημά του⁹⁷. Ένα αφήγημα που, όμως, απομακρύνεται όσο το δυνατόν περισσότερο από εκείνα τα γεγονότα που προορίζονται να ξεχαστούν, αφήνοντας να επικρατήσει η σιγή της λήθης.

Στο φως αυτών των παρατηρήσεων θα έβρισκε ίσως εξήγηση η αποσιώπηση αυτού που θεωρείται εκ μέρους πολλών ο βαθύτερος λόγος της πυρκαγιάς της Σμύρνης, δηλαδή η ηθελημένη “κάθαρση” της “άπιστης πόλης” από τις όχι-Τούρκο-μουσουλμανικές εθνικές μειονότητες.

Παρόλο που αυτό το γεγονός τείνει αυτονόητα να αποσιωπηθεί, η Kolluođlu προτείνει στη μελέτη της μια πολύ εκφραστική ομολογία, σύμφωνα με την οποία «The old Izmir belonged to Levantines, Greeks, Armenians, Jews, and Muslims. For it to gain a Turkish identity it had to be purified ⁹⁸».

Προκύπτει εδώ η επώδυνη διαπίστωση ότι στα παρασκήνια της πυρκαγιάς ήταν κατά πάσα πιθανότητα η επιθυμία ενός εθνικά ομογενούς κράτους: αυτό που έχει ενδιαφέρον εδώ είναι το γεγονός ότι μια Τουρκάλα ερευνήτρια τολμάει να εμφανίσει ακριβώς την άποψη που η τουρκική ιστοριογραφία τείνει να κρύβει, η οποία, αντιθέτως, παρουσιάζεται κανονικά από τις ελληνικές ιστορικές πηγές. Φαίνεται μάλλον ότι η συχνότερη άποψη που αναφέρεται από την τουρκική ιστοριογραφία είναι αυτή που υποστηρίζει (εδώ με τα λόγια της Kolluođlu) ότι «οι Έλληνες και/ή οι Αρμένιοι την έκαψαν (τη Σμύρνη) καθώς ξέφευγαν διότι δεν ήθελαν να την αφήσουν στους Τούρκους⁹⁹».

Δε θα αναλάβω εδώ βεβαίως το καθήκον να εξάγω συμπεράσματα στο ζήτημα της ευθύνης της πυρκαγιάς. Αυτό που μάλλον θέλω να τονίσω είναι η προσπάθεια που διεξάγεται ώστε να διακοπεί η σιγή. Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί σε αυτό το σημείο γιατί αποφάσισα να δώσω τόση έμφαση στη σιγή παρά στον “λόγο”, αν είναι ο δεύτερος αυτός που αντιπροσωπεύει αδιάψευστα το κριτήριο της α-λήθειας.

Για να απαντήσω, θεωρώ απαραίτητο να αναφερθώ σε έναν τρίτο σπουδαίο ερευνητή, τον Onur Yıldırım και τη μελέτη του *Η ανταλλαγή πληθυσμών του 1923. Πρόσφυγες και εθνικές*

⁹⁶ B. Kolluođlu, ο. π., σ. 28.

⁹⁷ B. Kolluođlu, ο. π., σ. 28.

⁹⁸ B. Kolluođlu, ο. π., σ. 38. Και η Neyzi, στο L. Neyzi, ο. π., σ. 118, αναφέρει «the victors [...] strove to destroy the city in order to create a new, Turkish Izmir».

⁹⁹ B. Kolluođlu, ο. π., σ. 35. Δική μου μετάφραση στα ελληνικά.

ιστοριογραφίες στην Ελλάδα και την Τουρκία¹⁰⁰. Ο Yildirim προτείνει μια πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση:

Μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η ελληνική ιστοριογραφία αγκάλιασε τη μνήμη ως ουσιαστικό στοιχείο των αναζητήσεών της, ενώ η επίσημη τουρκική ιστοριογραφία υιοθέτησε τη λήθη ως κατευθυντήρια γραμμή για τη διαμόρφωση μιας ολοκαίνουργιας ιστορίας του τουρκικού έθνους¹⁰¹.

Το επιβεβαιώνει και η Demirözü τη στιγμή που τονίζει τη μεγάλη χρονική διαφορά που υφίσταται μεταξύ των ημερομηνιών ίδρυσης στην Ελλάδα και στην Τουρκία των θεσμών που προορίζονται στην καταγραφή των προσφυγικών ζητημάτων από τα χρόνια της Συνθήκης της Λωζάνης και της ανταλλαγής, οι οποίες είναι αντίστοιχα 1930 και 2000¹⁰². Στην Τουρκία υπάρχουν δηλαδή 70 χρόνια ιστορικής σιγής.

Η Neyzi επιβεβαιώνει, με τη σειρά της, την επικράτηση της σιγής δίνοντας έμφαση στην αποσιώπηση των γεγονότων στην ιστορία που διδάσκεται στα σχολεία, αναφέροντας ότι «In Turkish national history taught in schools, the emphasis was on building a new, Turkish Izmir and erasing the past¹⁰³», υπονοώντας το ίχνος του εθνικισμού αλλά πιθανώς και ένα ερωτηματικό πάνω στην εκπαίδευση των παιδιών.

Η Kolluoğlu σχετικά με τα ακόλουθα της πυρκαγιάς αναφέρει:

The Great Fire in Smyrna, however, produced in Turkey a vast silence within which the few voices to verbalize the catastrophe were swallowed. [...] However, in Turkish sources not only is the human element completely absent but there is also a sense of distance, a sense of alienation¹⁰⁴.

Έρχεται στο προσκήνιο το κεντρικό θέμα της “αλλοτρίωσης”. Η αλλοτρίωση ορίζεται επισήμως ως εξής: *διαδικασία της αποξένωσης του ανθρώπου από τον ίδιο τον εαυτό και της ταύτισής του με την υλική πραγματικότητα, καθώς και της απόλυτης εξάρτησής του από αυτή* [...] [λόγ. < ελνστ. *άλλοτρίω(σις) -ση* ‘χωρισμός’, αρχ. σημ.: ‘απόθησή’, σημδ. αγγλ. *alienation*]¹⁰⁵, και προτείνεται ως λογική συνέπεια της σιγής. Τώρα, αν είναι η αλλοτρίωση ένας χωρισμός από τον εαυτό μου, ουσιαστικά είναι ο διαμελισμός της ταυτότητάς μου.

¹⁰⁰ Ο. Yildirim, *Η ανταλλαγή πληθυσμών του 1923. Πρόσφυγες και εθνικές ιστοριογραφίες στην Ελλάδα και την Τουρκία*, (μετάφραση των Ε. Τσερεζόλε, Μ. Δεμέστιχα, Λ. Μοίρα) στο Κ. Τσιτσελίκη (επιμέλεια), *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών – Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, Κριτική ΑΕ & ΚΕΜΟ, Αθήνα 2006, σσ. 65-97.

¹⁰¹ Ο. Yildirim, ο. π., σ. 83.

¹⁰² D. Demirözü, ο. π., σ. 60.

¹⁰³ L. Neyzi, ο. π., σ. 118.

¹⁰⁴ B. Kolluoğlu, ο. π., σσ. 34, 35.

¹⁰⁵ Από: https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%CE%B1%CE%BB%CE%BB%CE%BF%CF%84%CF%81%CE%AF%CF%89%CF%83%CE%B7, τ. ε. 30/9/23.

Δε θα δώσω εδώ περισσότερη έκταση σε αυτό το θέμα που προορίζεται να αναπτυχθεί στη συνέχεια. Πάντως, με βάση τα προσδιορισθέντα, αυτό που απλά αξίζει να επισημανθεί εδώ προκειμένου να εξάγουμε τα πρώτα συμπεράσματα είναι το γεγονός ότι η “διακοπή”, δηλαδή ο χωρισμός δύο αρχικά ενωμένων πλευρών δεν μπορεί να μην προκαλέσει έναν είδους πόνο (ένα συγκεκριμένο “τραύμα”, το οποίο θα αποτελέσει αντικείμενο των επόμενων σελίδων).

Θα μπορούσε να είναι για αυτό τον πόνο που μιλάει ο Falih Rifki Atay, σπουδαίος συγγραφέας και δημοσιογράφος της εποχής των μικρασιατικών γεγονότων:

It was the day of the Great Fire. As the flames were devouring the neighbourhoods people were running towards the quay ... Some were jumping into the sea to hang on to small boats... I was watching this unique tragedy with my heart aching ... Izmir was burning and along with its Greekness (Rumluk), the peoples of the first civilizations, the ones who passed the Middle Ages with the Muslims, those who were living in their homelands and homes in comfort, those who held up Izmir's and all of Western Anatolia's agriculture, trade, and the entirety of its economy, those who used to live in palaces, konaks, and çiftliks, now, at the twenty-second year of the twentieth century were dying for a piece of boat to take them away for good ¹⁰⁶

Αυτό το απόσπασμα, στο οποίο ο Τούρκος δημοσιογράφος αναφέρει τον ανθρώπινο πόνο αντί να γράψει αποκλειστικά για την καταστροφή του κατασκευασμένου περιβάλλοντος, μας επιτρέπει να ανακαλέσουμε τον συμρναίικο λόγο της Gülfem İren: «In the old days, Muslims, Greeks, Armenians and Jews belonged to this land, and trusted in one another. This land belonged to them as much as it belonged to us. We say, “it is our homeland,” yes, thank God for today, but it is as much theirs as it is ours¹⁰⁷».

Μπορούμε να εντοπίσουμε εδώ μια “αίσθηση του ανήκειν” η οποία προμηθεύει μια εικόνα που καθιστά την πόλη εξίσου αντιπροσωπευτική όλων των διάφορων κατοίκων της, χωρίς ουσιαστικές διαφορές. Με άλλα λόγια, προκύπτει η θεμελιώδης ιδέα ότι ο “ξένος” μπορεί να συνυπάρξει και με τον ντόπιο και να “απελευθερωθεί” από εκείνη την αρνητική κρίση που φαίνεται αναγκασμένος να υφίσταται συστηματικά. Γίνεται, ακόμα, πόλη όπου φανερώνεται η προηγουμένως σχεδόν άορατη και ανέφικτη ιδέα ότι η συνεχής “σύγκρουση” με τον ξένο μπορεί ακόμα, στο βάθος της ανθρώπινης συνείδησης, να μεταβληθεί σε μια αποτελεσματική “σύγκριση”. Θα είναι αυτός ο θεματικός πυρήνας του τρίτου κεφαλαίου. Αυτό που έχει προτεραιότητα αυτή τη στιγμή είναι να συνειδητοποιήσει κανείς την ανεκτίμητη σημασία που διαθέτει η αναγνώριση του ανθρώπου σε μια “ταυτότητα” η οποία προσδιορίζεται από μια σύγκριση με “τον άλλον”, η οποία

¹⁰⁶ F. R. Atay, *Çankaya: Atatürk'ün Doğumundan Ölümüne Kadar*, Istanbul, 1969, σ. 323, στο B. Kolluoğlu, ο. π., σ. 39.

¹⁰⁷ L. Neyzi, ο. π., σ. 122.

προϋποθέτει την παρουσία ενός δια-λόγου ο οποίος, στη σειρά του, εξελίσσεται αναγκαστικά ως μέσο για την επιβίωση της μνήμης και αναντίρρητο αντίθετο της σιγής.

Θεωρώ απαραίτητο σε αυτό το σημείο να θέσω μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση: λαμβάνοντας υπόψη τους τίτλους των άρθρων της Neyzi και της Kolluoğlu ξεχωρίζει το γεγονός ότι, αναφέροντας το ίδιο συμβάν, η πρώτη αρχίζει με «*Remembering*» ενώ η δεύτερη αρχίζει με «*Forgetting*». Υποδεικνύεται κατά συνέπεια ότι η μνήμη και η λήθη πιθανώς δεν είναι απλά “χωριστές και αμοιβαίως ανεξάρτητες πραγματικότητες” αλλά μάλλον αποτελούν τις δύο όψεις της ίδιας πραγματικότητας. Πιθανώς εκεί που είναι και φαίνεται η μία είναι εν δυνάμει παρούσα ταυτοχρόνως και η άλλη. Κατά συνέπεια, πιθανώς δεν τίθεται χωρίς λόγο το γεγονός ότι «[...] there is no room for ambiguity in their [of the events] depiction in Greek or Turkish national history, which mirror one another. While the Asia Minor “disaster” is mourned in Greece, it is the “liberation” of Izmir that is commemorated in Turkey¹⁰⁸».

Επιπρόσθετα, η χρήση των δύο ρημάτων, κατά τη γνώμη μου, υπονοεί την ύπαρξη μιας ανθρώπινης βούλησης · βάζει, με άλλα λόγια, τον άνθρωπο στη θέση του ενεργού πρωταγωνιστή ο οποίος διαθέτει στα χέρια όπως και στη βούλησή του τη δυνατότητα να επιλέξει. Τίθεται ουσιαστικά ότι ο άνθρωπος μνημονεύει και λησμονεί με δική του απόφαση και ένα ίδιο πράγμα ή γεγονός μπορεί να μνημονευτεί ή να λησμονηθεί την ίδια στιγμή.

Το γεγονός ότι ο Yıldırım τα ενώνει, με την έννοια ότι τα παραθέτει συστηματικά, επιβεβαιώνει ότι είναι εφικτή η “ταύτιση” της μιας διαδικασίας με την άλλη.

Αν είναι δεδομένο και αποδεκτό λοιπόν ότι η μνήμη και η λήθη αποτελούν “δύο όψεις της ίδιας πραγματικότητας”, είναι θεωρητικά βασισμένη η παρατήρηση της Kolluoğlu, σύμφωνα με την οποία «Amnesia and amnesty are derived from the same root in Greek, *mnesthai* – to remember. Amnesty is defined as ‘an act of oblivion, a general pardon of offenses against a government; a deliberate overlooking, as of an offense’. Hence, amnesia also implies an act of pardoning¹⁰⁹».

Με άλλα λόγια, προτείνεται αποτελεσματικά η ιδέα ότι η *amnesia* και η *amnesty* αποτελούν παράδειγμα για το πώς η λήθη μπορεί να ταυτιστεί με τη μνήμη και, προπάντων, η ρίζα της μνήμης μπορεί (και μεταφορικά) να δημιουργήσει την πηγή για την επικράτηση της λήθης.

¹⁰⁸ L. Neyzi, ο. π., σ. 106.

¹⁰⁹ B. Kolluoğlu, ο. π., σ. 41.

Έτσι (επιστρέφοντας στον οξύμωρο συνδυασμό του Yildirim) φθάνουμε σε ένα σημείο όπου λησμονείται η μνήμη και μνημονεύεται η λήθη ταυτόχρονα · αλλά με αυτόν τον τρόπο θα παραμείνει ο άνθρωπος χωριστός από τον εαυτό του, ξένος απέναντι στον εαυτό του, και δε θα διαθέσει καμία συγκεκριμένη ταυτότητα.

Εν κατακλείδι, αν επικρατεί η σιγή αντί για τον λόγο της α-λήθειας, εν τέλει η απάντηση στην ερώτηση «Ποιος έκαψε τη Σμύρνη;» θα ταυτιστεί αναγκαστικά με όσα απαντάει η Gülfem İren «You are asking me who burnt Izmir. There are three answers. The Armenians burnt Izmir. The retreating Greeks burnt Izmir. The Turks burnt Izmir¹¹⁰», η οποία δεν διαφέρει και τόσο από μια απάντηση που σθεναρά φωνάζει «Κανένας».

2.2 Το τραύμα σε σχέση με τη μνήμη και τη λήθη

Έχει μόλις αποδεχτεί το πώς η πραγματικότητα της σιγής στα ζητήματα που αναφέρονται στην ιστορία και τη διατήρηση της μνήμης μπορεί να έχει σοβαρές επιπτώσεις και στη διαμόρφωση της ταυτότητας ενός ατόμου ή ενός συνόλου ατόμων, ιδιαίτερα στην ελλειπή ταυτοποίηση του ατόμου με τον εαυτό του με αποτέλεσμα την αλλοτρίωση.

Χρειάζεται όμως να κατανοηθεί το γιατί η ιστορία δεν αφηγείται σχεδόν ποτέ με τη χαρακτηριστική της συνέχεια αλλά υπέστη και υφίσταται κανονικά συνεχείς αποσιωπήσεις γεγονότων. Ξαναγυρίζοντας στη μερικώς προαναφερόμενη παρατήρηση του Paolo Rossi

cancellare ha anche a che fare con nascondere, occultare, depistare, confondere le tracce, allontanare dalla verità, distruggere la verità. Si è voluto spesso impedire che le idee circolino e si affermino, si è voluto (e si vuole) limitare, far tacere, consegnare al silenzio e all'oblio. Qui l'invito o la costrizione alla dimenticanza hanno a che fare con le ortodossie, con il tentativo di costringere ogni possibile pensiero entro un'immagine irrigidita e paranoica del mondo¹¹¹

φαίνεται ότι υπάρχει κάτι που πρόκειται να κρυφτεί επειδή δεν ανταποκρίνεται με την εικόνα στην οποία το συγκεκριμένο σύνολο ανθρώπων αναγνωρίζεται. Αλλά αν κρατάει αυτό το κάτι το διφυές πρόσωπο της μνήμης και της λήθης ταυτόχρονα, αυτό προκαλεί μια ανώδυνη ψυχική σύγκρουση η οποία φαίνεται να μη βρίσκει διέξοδο.

Έθεσα παραπάνω την υπόθεση σύμφωνα με την οποία μνήμη και λήθη θα αποτελούσαν “δύο όψεις της ίδιας πραγματικότητας”: λαμβάνοντας υπόψη το εξής απόσπασμα από τη μελέτη της E. Agazzi:

Secondo la Assmann, è possibile ammettere, come fa Pierre Nora nella notevole impresa culturale dedicata ai luoghi della memoria, che ricordo e distruzione siano altrettanto interdipendenti e che perciò, nonostante l'inclinazione all'oblio, la psiche conservi traccia delle ferite del passato che continuamente riemergono generando conflittualità interiore.

¹¹⁰ L. Neyzi, ο. π., σ. 113.

¹¹¹ P. Rossi, ο. π., σ. 25.

Freud viene perciò costantemente coinvolto negli studi sulla memoria culturale che implicano l'elemento traumatico [...]¹¹²

φαίνεται ότι η υπόθεση αυτή επιβεβαιώνεται.

Εκτός αυτού, ωστόσο, αυτό που αξίζει προσοχή είναι η διαπίστωση σύμφωνα με την οποία παρά την τάση στη λήθη, η ψυχή διατηρεί το σημάδι των τραυμάτων του παρελθόντος: προκύπτει εδώ φανερά το “τραυματικό στοιχείο”, το οποίο ουσιαστικά ταυτίζεται με εκείνο τον προηγουμένως αναφερόμενο πόνο που βρίσκει τώρα ακριβέστερη εξήγηση.

Το “τραύμα” συνεπώς είναι συνδεδεμένο είτε με τη μνήμη είτε με τη λήθη (πιο συγκεκριμένα βρίσκεται “εν τω μεταξύ”) και παρουσιάζεται ως άμεση αιτία των αποσιωπήσεων των ιστορικών γεγονότων εφόσον προκαλεί πόνο.

Αν προκαλέσει αποσιωπήσεις, μπορεί να τεθεί ότι το τραύμα απεικονίζεται και ως μια “διακοπή του λόγου”, αλλά, όπως αποδείχτηκε, αυτή η διακοπή του λόγου εμποδίζει την εκπλήρωση ενός δια-λόγου ο οποίος είναι ο βασικότερος παράγοντας για την ύπαρξη και τη διατήρηση της μνήμης.

Η ύπαρξη της μνήμης προϋποθέτει, με άλλα λόγια, την ύπαρξη του διαλόγου, η οποία, με τη σειρά της, υπονοεί την ύπαρξη πληθυντικών ατόμων που επικοινωνούν μεταξύ τους. Εμπράκτως, αν ένα υποθετικό άτομο με προθυμία να παραδώσει στη μνήμη ένα συγκεκριμένο γεγονός που το ίδιο βίωσε θα βρισκόταν απομονωμένο και δε θα διέθετε τη δυνατότητα να μοιραστεί την ανάμνησή του με άλλα άτομα, η επιθυμητή μνήμη του γεγονότος θα πέθαινε μαζί με εκείνο το άτομο. Το επιβεβαιώνει και η Agazzi, προτείνοντας μια αναφορά και στην έννοια των *cadres sociaux* του Maurice Halbwachs: «un individuo completamente isolato non sarebbe in grado, secondo Halbwachs, di farsi garante nel tempo della permanenza di forme di memoria¹¹³». Κοντολογίς, η μνήμη βασίζεται στην ιδέα ότι *αν θέλω κάτι να διατηρηθεί, πρέπει να το πω σε κάποιον*. Για αυτό τον λόγο θα υποστήριζα ότι η μνήμη συνδέεται με τον λόγο και η λήθη με τη σιγή.

Τώρα, αν είναι η σιγή εμπειρική συνέπεια ενός τραύματος, το κατεξοχήν παράδειγμα ιστορικού γεγονότος όπου επικρατεί το τραυματικό στοιχείο και, συνακόλουθα, η σιγή είναι (στη Δύση¹¹⁴) η εβραϊκή *Shoah*.

¹¹² E. Agazzi, *Memoria Culturale*, στο M. Cometa (επιμέλεια), *Dizionario degli Studi Culturali*, Meltemi, Roma 2004, σσ. 254-261, διαθέσιμο στο http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/memoria_culturale.html, σ. 2.

¹¹³ E. Agazzi, ο. π., σ. 1.

¹¹⁴ Για μια σύγκριση του ιστορικού τραύματος στη δυτική και στη βόρειο-ανατολική Ευρώπη βλέπε: L. Zessin-Jurek, *The rise of an East European community of memory? - On Lobbying for the Gulag memory via Brussels*, στο M. Pakier – J. Wawrzyniak, *Memory and Change in Europe: Eastern Perspectives*, Berghahn Books, New York-Oxford 2016, σσ. 131-149.

Για αυτό τον λόγο θεώρησα την πραγματικότητα της *Shoah* και του εβραϊσμού υποχρεωτικό σημείο να αγγιχθεί ώστε να διαρθρωθεί με δικαιολογημένη βάση ο παρών λόγος που στοχεύει να εκπληρώσει τη διέλευση από τη μνήμη στη λογοτεχνία.

2.3 Η *Shoah* και ο εβραϊσμός ως βάση για τον προσδιορισμό των εννοιών της Μνήμης και της Ταυτότητας

Προτίθεται σε αυτή την ενότητα να υιοθετήσω μια ιστορικό-φιλοσοφική οπτική προκειμένου να διεξαγάγω μια ανάλυση με αντικείμενο το γεγονός της *Shoah* και μερικά χαρακτηριστικά του εβραϊσμού.

Κατ' αρχάς, χρειάζεται να επισημάνω ότι ο κύριος λόγος για τον οποίο, σε μια έκθεση με αντικείμενο την ελληνική και την τουρκική ιστορία, έρχεται στο προσκήνιο ο (κατ' επίφασιν άσχετος) εβραϊσμός είναι το γεγονός ότι αυτές οι τρεις παραδόσεις ανέκαθεν παρουσίασαν πολλούς δεσμούς και πολλά κοινά, όπως, για παράδειγμα, η αιωνόβια ιστορία τους, η περίφημη έξοδος, η διασπορά και η εξορία¹¹⁵.

Έτσι κρίνεται ευνοϊκή και αποτελεσματική η προσπάθεια να προσδιοριστούν από παρατηρήσεις για την εβραϊκή παράδοση τα θεωρητικά στοιχεία που θα ωφελήσουν εν τέλει την εξέλιξη του λόγου για την ταυτότητα και την εικόνα του Άλλου στα πλαίσια της μικρασιατικής πραγματικότητας.

Η εβραϊκή *Shoah*, βέβαια λόγω της τεράστιας καταστροφικής σύγκρουσης που είχε σε ιστορικό, πολιτιστικό καθώς και ψυχικό επίπεδο, έχει γίνει αναπόφευκτη αναφορά όσο και το κεντρικό πεδίο έρευνας για τις μελέτες για τη μνήμη και το τραύμα.

Βασικός χαρακτήρας του Εβραίου από μια φιλοσοφικό-ιστορική άποψη είναι η έλλειψη μιας ορισμένης ταυτότητας (και για αυτό τον λόγο θεωρώ απαραίτητη η αναφορά στον εβραϊσμό μέσα στη συζήτηση για την ταυτότητα).

Αυτό γίνεται σαφές μέσα στην έννοια και αίσθηση του “διπλού ανήκειν” που χαρακτηρίζει τη σκέψη της Εβραίας Γαλλίδας φιλοσόφου Rachel Bespaloff (1895-1949). Όπως αποσαφηνίζει η Laura Sanò (καθηγήτρια στο Πανεπιστήμιο της Πάντοβας) στο δοκίμιό της με τίτλο *Rachel Bespaloff. La doppia appartenenza*¹¹⁶, ο Εβραίος διαθέτει εκ φύσεως

¹¹⁵ Βλέπε σχετικά με τον δεσμό της εβραϊκής με την ελληνική παράδοση: G. Bensussan, *Levinas, Derrida: un tournant juif de la philosophie?* στο B. Giacomini - L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso. Prospettive filosofiche dell'ebraismo – intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova 2019, σσ. 15-27, σ. 24.

¹¹⁶ L. Sanò, *Rachel Bespaloff. La doppia appartenenza* στο B. Giacomini-L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso. o. π.*, σσ. 51-62.

“διπλή ταυτότητα”, η οποία μεταφράζεται στην απόρριψη είτε της αφομοίωσης είτε της διάλυσης της εβραϊκής ταυτότητας¹¹⁷. Αυτή η διφυής ταυτότητα αντικατοπτρίζεται τόσο στην ιστορία του εβραϊκού λαού όσο και στην καθημερινή του ύπαρξη. Πράγματι, την απεικονίζει αποτελεσματικά η εικόνα της ερήμου, δηλαδή «ένα μέρος που πρέπει να διαβεί και όπου δεν πρόκειται να ρίξει κανείς ρίζες ή να σταματήσει¹¹⁸». Ακολουθεί ουσιαστικά ότι η εβραϊκή ταυτότητα φέρνει ένθετο το στίγμα της κίνησης. Επομένως, αποδεικνύει η Sanò, ο Εβραίος βρίσκεται συνεχώς *εν κινήσει* (δική μου έκφραση στα ελληνικά) οπότε δεν αποκτά ποτέ καμία “σταθερότητα”. Τέτοια αστάθεια δημιουργεί αναπότρεπτα στο άτομο μια ανυποχώρητη υπαρξιακή αντίφαση. Όντως, το πρωτεύον στοιχείο που αντανακλά αυτή την αντίφαση είναι – πάντα από το δοκίμιο της Sanò – η αντίθεση *εθνική-θρησκευτική ταυτότητα*, σύμφωνα με την οποία ο Εβραίος δεν μπορεί να ταυτίσει την εθνική με τη θρησκευτική του όψεις, επειδή το να αγκαλιάσει τη μία ισούται με το να απαρνηθεί την άλλη¹¹⁹.

Αυτός ο αντιθετικός χαρακτήρας της εβραϊκής ταυτότητας έχει σαν αποτέλεσμα αφενός μια αγεφύρωτη εσωτερική σύγκρουση και αφετέρου την ανάγκη για το συγκεκριμένο άτομο να παραμείνει *εν κινήσει*, επειδή αν σταματούσε στο ένα μέρος θα πρόδιδε ανεπανόρθωτα το άλλο αντιθετικό που όμως ανήκει και αυτό στην ταυτότητά του. Θα δήλωνα λοιπόν ότι δεν εξάγει άκριτα η Bruna Giacomini στο δοκίμιό της για τον Jacques Derrida το συμπέρασμα ότι «(ο Εβραίος πρέπει) να προδώσει τον εβραϊσμό για να παραμείνει πιστός¹²⁰». Αυτή η κίνηση παρουσιάζεται ουσιαστικά ως υπαρξιακή ανάγκη και θεμελιακή προϋπόθεση προκειμένου να υπάρξει και να εκπληρωθεί η κατάσταση-ταυτότητα του Εβραίου, παρόλο που η ίδια συνίσταται σε μια ασυμβίβαστη αντίφαση. Είναι ακριβώς αυτό το συμπέρασμα που μπορεί να εξαχθεί από τη ζωή-έρευνα της Rachel Bespaloff, που περιγράφεται αποτελεσματικά με τον γερμανικό όρο *Auseinandersetzung*, “(συνεχής) σύγκριση/-κρουση¹²¹”.

Και μία από τους σπουδαιότερους αντιπροσώπους και ερμηνευτές της *Shoah* και του εβραϊσμού, η Hannah Arendt (1906-1975) αφιερώνει τον χρόνο της στο ζήτημα της εβραϊκής ουσίας, θέτοντας το πρόβλημα της διατήρησης της ταυτότητας μιας μειονότητας τη στιγμή που αυτή στοχεύει να ενσωματωθεί σε μια άλλη κοινωνία¹²² και επιβεβαιώνοντας

¹¹⁷ L. Sanò, ο. π., σ. 54.

¹¹⁸ L. Sanò, ο. π., σ. 51. Δική μου μετάφραση.

¹¹⁹ L. Sanò, ο. π., σσ. 54-55.

¹²⁰ B. Giacomini, *Jacques Derrida, il marrano: tradire l'ebraismo per restargli fedele*, στο B. Giacomini- L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 39-49, σ. 39. Δική μου μετάφραση.

¹²¹ Βλέπε: L. Sanò, ο. π., σ. 59.

¹²² D. Brugnaro, *Questioni di identità. Ebraicità e politica in Hannah Arendt*, στο B. Giacomini- L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 155-166, σ. 165.

άλλη μία φορά την προαναφερόμενη αστάθεια. Η Arendt, δηλώνει ο Davide Brugnaro στο δοκίμιό του *Questioni di identità. Ebraicità e politica in Hannah Arendt*, διεκδικεί το δικαίωμά της να ερμηνεύσει προσωπικά τον εβραϊσμό της, χωρίς να παραδοθεί σε μια ολόκληρη ταύτιση αλλά ούτε σε μια ολόκληρη άρνηση της εβραϊκής ταυτότητας¹²³. Φυσικά χωρίς καμία προσδιορισμένη ταυτότητα το άτομο δεν μπορεί να μην παραμείνει “εξόριστο” από τον είτε φυσικό είτε μεταφορικό τόπο στον οποίο ανήκει, βρίσκοντας συνεπώς τον εαυτό του πάντοτε αναπόφευκτα εν κινήσει.

Αυτή η αναγκαστική ακατάπαυστη κίνηση αντικατοπτρίζεται στην εικόνα της διαρκούς εξορίας του συγκεκριμένου ατόμου η οποία απεικονίζεται ιστορικά στη βιβλική εβραϊκή Έξοδο¹²⁴.

Λογική και τεκμηριωμένη συνέπεια της προσφυγιάς καθώς και της συνακόλουθης έλλειψης μιας προσδιορισμένης ταυτότητας είναι ο “ξεριζωμός”, ο οποίος αποτελεί και κεντρικό θέμα στη σκέψη της Εβραίας Γαλλίδας φιλοσόφου Simone Weil (1909-1943).

Η Weil ουσιαστικά δεν αναγνώρισε ποτέ οριστικά τον εαυτό της μέρος του εβραϊσμού, αλλά παρέμενε πάντα στο όριο οποιασδήποτε ταύτισης με συγκεκριμένη θρησκευτική ταυτότητα: η Weil υπήρξε όντως πολύ εκφραστικό παράδειγμα του αναφερόμενου ξεριζωμού, ο οποίος αποτελεί ταυτόχρονα αιτία και συνέπεια εκείνης της “αποξένωσης από τον εαυτό μου” που χαρακτηρίζει όλες τις καταστάσεις έλλειψης της αναγνώρισης.

Τονίζει η Wanda Tommasi στο δοκίμιο *Un radicamento negato. Simone Weil e l'ebraismo* την απο-δημιουργία του Θεού ως χρέος-ανάγκη και του ανθρώπου¹²⁵.

Αυτή η “απο-δημιουργία” (γλ. *décréation*), κατά την Weil, δημιουργεί στο βάθος του ανθρώπου έναν χώρο όπου να χωράει ο Άλλος, ο οποίος ορίζεται ως «“ο επόμενος”, “ο ξένος”, “ο μετανάστης”, “ο περιθωριακός”¹²⁶».

Προϋποτίθεται επομένως ότι χρειάζεται να έχει κανείς την ικανότητα να αντέξει το εσωτερικό κενό και να αποσυρθεί ώστε να βρει χώρο ο Άλλος. Αυτή η αποκέντρωση του εαυτού και η παρουσία ενός “Άλλου” (που θα αποτελέσει το κεντρικό θέμα του τρίτου κεφαλαίου) παρουσιάζονται ουσιαστικά ως υπαρξιακή αναγκαιότητα.

Αυτή η υπόθεση αναφέρεται και τεκμηριώνεται στο πρόσωπο της Εβραίας Ολλανδέζας συγγραφέως Etty Hillesum (1914-1943), θύμα του Ολοκαυτώματος. Ο Alessandro Galvan στο δοκίμιο του *L'intima relazione. Note sul Diario di Etty Hillesum* επισημαίνει ότι η

¹²³ D. Brugnaro, ο. π., σ. 165.

¹²⁴ L. Sanò, ο. π., σ. 60.

¹²⁵ W. Tommasi, *Un radicamento negato. Simone Weil e l'ebraismo*, στο B. Giacomini- L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 117-125, σσ. 124-125.

¹²⁶ W. Tommasi, ο. π., σσ. 124-125. Δική μου μετάφραση.

συγγραφέας ανακαλύπτει τη σχέση με την Ετερότητα ως συστατικό στοιχείο του εαυτού της¹²⁷.

Σχετικά με αυτό, δεν μπορεί να λείπει μια υποχρεωτική αναφορά στον Εβραίο ποιητή Paul Celan (ο οποίος είναι γνωστός και ως “ποιητής της *Shoah*”¹²⁸), κατά τη γνώμη του οποίου, σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Martino Dalla Valle, η ποίηση, διαφορετικά από τη φιλοσοφία, «αναλαμβάνει πάνω της τις πληγές της ιστορίας και επιχειρεί με αυτό τον τρόπο [...] να μιλήσει εκ ονόματος άλλων» και προσθέτει ο συγγραφέας ότι αυτοί “οι άλλοι” μπορούν να είναι και *τα θύματα της Γενοκτονίας*¹²⁹.

Ακολουθεί ότι ο όρος “Γενοκτονία” δεν αναφέρεται αποκλειστικά στην εβραϊκή τραγωδία αλλά μπορεί να διευρυνθεί το πεδίο εφαρμογής και να αναφερθεί ο όρος σε οποιαδήποτε γενοκτονία που έχει συμβεί στην ιστορία. Για αυτόν τον λόγο όσα λέγονται προορίζονται να εφαρμοστούν από εδώ και πέρα όχι μόνο στα περιστατικά που αφορούν την εβραϊκή ιστορία αλλά και στη μικρασιατική πραγματικότητα.

Ένας σπουδαίος ερμηνευτής που έχει μελετήσει προσεκτικά τον Paul Celan είναι ο Γάλλος λιθουανικής καταγωγής Εβραίος φιλόσοφος Emmanuel Levinas, ο οποίος υποστηρίζει μια φιλοσοφία του διαλόγου, η οποία «εξαρτάται από την έξοδο από τον εαυτό που δείχνει τάση στον άλλον, τον ξένο. Η συνάντηση πραγματοποιείται μόνο μεταξύ ξένων¹³⁰ (δική μου μετάφραση)» και όντως το να μπει κανείς σε επαφή με τον ξένο είναι ο μόνος τρόπος για να υπάρξει η δυνατότητα του διαλόγου και της φιλοξενίας.

Ο Celan κανονικά παρουσιάζεται εν αντιθέσει του Γερμανού φιλοσόφου Martin Heidegger. Αναφέρεται επίσης συχνά η συνάντηση μεταξύ των δύο που έλαβε χώρα το 1967, η οποία απεικονίστηκε ως συνάντηση μεταξύ Ποίησης και Φιλοσοφίας, η οποία, στη σειρά της, ανακαλεί άμεσα τον συνδυασμό Όμηρος-Πλάτωνα. Πρόκειται βεβαίως για μια συγκρουσιακή συνάντηση, η οποία προκύπτει για νιοστή φορά ως αντίθεση.

Αν όμως “Ποίησις” σημαίνει κατά ετυμολογία “πράξη” δηλαδή “δημιουργία”, ακολουθεί ότι η φιλοσοφία, ως αντίθετο, γίνεται στην πρώτη ματιά “απο-δημιουργία”. Αλλά, όπως απέδειξε η σκέψη της Simone Weil, η απο-δημιουργία φέρνει ένθετη την αναγκαιότητα να *δημιουργηθεί* ένας χώρος μέσω της *αποκέντρωσης* του εαυτού: και φυσικά τη στιγμή που ο

¹²⁷ A. Galvan, *L'intima relazione. Note sul Diario di Etty Hillesum*, στο B. Giacomini-L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 139-154, σ. 139.

¹²⁸ V. Liska, *Le poème, le juif, le lieu: Emmanuel Levinas lecteur de Paul Celan*, στο B. Giacomini-L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 95-104, σ. 99.

¹²⁹ M. Dalla Valle, «*Tutti i poeti sono ebrei*». *Poesia e destino in Paul Celan*, στο B. Giacomini-L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 79-93.

¹³⁰ E. Levinas, *Alterité et transcendance* (μετ. ιτ. του S. Regazzoni, *Alterità e trascendenza*, il melangolo, Genova, 2006, σ. 87).

εαυτός αποκεντρώνεται και αποσύρεται, ακολουθεί ότι ο χώρος που δημιουργείται έχει ως θεμελιακή αιτία και απώτερο στόχο μια Ετερότητα.

Συνειδητοποιούμε σε αυτό το σημείο ότι και αυτή που φαίνεται αρχικά αποδημιουργία μπορεί να γίνει οριστικά αναμφίβολη δημιουργία. Από εδώ προκύπτει η υπόθεση ότι η σχέση Ποίηση-Φιλοσοφία μπορεί να μην είναι μονάχα αντιθετική.

Εμπράκτως, ο χώρος που δημιουργείται με την αποδημιουργία μέσα στον εαυτό είναι χώρος που προορίζεται να υποδεχθεί το “καινούργιο”, είναι με άλλα λόγια χώρος όπου αναμένεται να μπει το ασυνήθιστο, δηλαδή ένας χώρος για το(ν) άγνωστο, τον ξένο και, σε τελευταία ανάλυση, τον Άλλον.

Οι ίδιοι οι δύο αντιπρόσωποι της αντίθεσης Φιλοσοφίας-Ποίησης, ο Heidegger και ο Celan, επιτρέπουν τον εντοπισμό ενός θεμελιακού κοινού στοιχείου:

- ο Heidegger, στο πασίγνωστο έργο του *Sein und Zeit*¹³¹, θέτει τα τρία “υπαρξιακά”, ένθετα χαρακτηριστικά του ανθρώπινου όντος, τα οποία συνοψίζονται ως: να-είμαι-στον-κόσμο, να-είμαι-με-τους-άλλους και να-είμαι-για-τον-θάνατο · διαπιστώνεται εν συντομία ότι εκτός από το πρώτο ένθετο χαρακτηριστικό του ανθρώπου ο οποίος υπάρχει “στον κόσμο”, η δεύτερη υπόστασή του είναι αυτή που τον βλέπει αναγκαστικά σε σχέση με-τους-άλλους, τονίζοντας άλλη μία φορά την προαναφερόμενη απιθανότητα της ύπαρξης ενός απολύτως απομονωμένου ατόμου. Τίθεται ουσιαστικά μια φιλοσοφία με τάση στον Άλλον
- ο Celan, όπως προαναφέρθηκε, θέτει ότι η ποίηση (παρόλο που αυτός τη βάζει σε αντίθεση με τη φιλοσοφία) αναλαμβάνει το καθήκον να μιλήσει εξ ονόματος άλλων. Ακολουθεί ότι και η ποίηση παρουσιάζει μια τάση στον Άλλον.

Το αποτέλεσμα είναι ότι και αυτή η νιοστή αντίθεση διαθέτει συνθετικό χαρακτήρα.

Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα στη συμβολή με τίτλο *Concetti chiave del secondo Heidegger* του Oreste Tolone¹³² ο οποίος παρουσιάζει τα θεωρητικά θεμέλια της ώριμης σκέψης του σπουδαίου Γερμανού φιλοσόφου. Ο Tolone δηλώνει ότι, κατά τον Heidegger, υπάρχει μια στενή σχέση μεταξύ φιλοσόφου και ποιητή, θέτοντας την ισοδυναμία *Φιλοσοφώ=Ποιώ*, η οποία υποδεικνύει τη σημασία να βρεθεί η σωστή λέξη, γιατί «κανένα πράγμα δεν είναι εκεί που λείπει ο λόγος¹³³».

¹³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, De Gruyter, Berlin 2005.

¹³² O. Tolone, *Concetti chiave del secondo Heidegger*, στο G. Reale-D. Antiseri, *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (3B), La Scuola 2012, σ. 66.

¹³³ O. Tolone, ο. π., σ. 66.

Στην ίδια θεματική οπτική διακρίνεται ο Γάλλος ρουμανικής καταγωγής Εβραίος φιλόσοφος Benjamin Fondane ο οποίος χαρακτηριστικά δηλώνει «je suis devenu philosophe pour défendre ma poésie¹³⁴». Ουσιαστικά, ο Fondane υποστηρίζει ότι «le poète ose, [...] il descende des catégories de sa pensée dans les catégories de sa propre vie¹³⁵».

Υποδεικνύεται ουσιαστικά ένα θεμελιώδες πέρασμα από το αφηρημένο έως το συγκεκριμένο επίπεδο: με άλλα λόγια, ο ποιητής απεικονίζεται σαν να έχει το καθήκον να καταστήσει τη δημιουργία του (= την “ποίηση” , τον λόγο του) κάτι πραγματικό, που ανήκει στην πραγματικότητα, που είναι δηλαδή προσβάσιμο για τον άνθρωπο. Η ποίηση πρέπει με αυτόν τον τρόπο να ασχολείται με την ύπαρξη του ανθρώπου.

Τώρα, αν εκλάβουμε την ποίηση ως εκδήλωση του λόγου και αν θέσουμε ότι η ύπαρξη του λόγου επιτρέπεται μόνο με την παρουσία δύο ενεργών οντοτήτων, ακολουθεί ότι τη στιγμή που το Εγώ συνειδητοποιεί την ύπαρξη της Ετερότητας και μπαίνει σε επαφή μαζί της, η αποδημιουργία που δημιουργεί τον χώρο για την ετερότητα είναι η ίδια εξ ανάγκης “ποιητική”. Και αν είναι η αποδημιουργία ποιητική σημαίνει ότι μέσω της οξύμωρης αλλά συμπληρωματικής σχέσης καταστροφή-δημιουργία αποκαθίσταται η ισορροπία της ισχύος των δύο οντοτήτων.

Πράγματι, υπενθυμίζει η Monique Jutrin ότι «pour Fondane la poésie est une fonction métaphysique qui rétablit un équilibre tordu¹³⁶». Η ποίηση γίνεται επομένως κατά τον Fondane «un acte spirituel susceptible d’opérer un *tikkoun* (réparation) [...] elle tente de restaurer une plénitude¹³⁷».

Αυτή η *πληρότητα* γίνεται συνώνυμο της “αυθεντικότητας” της σχέσης: με άλλα λόγια υποτίθεται ότι μια αυθεντική, πλήρης σχέση μεταξύ δύο οντοτήτων είναι τέτοια μόνο τη στιγμή που διαθέτει πλήρη ισορροπία. Και λογικά αυτή η ισορροπία συνίσταται στην αμοιβαία συνείδηση της ύπαρξης της καθεμίας οντότητας · ουσιαστικά, η ισορροπία σέβεται όταν σέβεται ο χώρος του άλλου, δηλαδή όταν υπάρχει αλληλοσεβασμός.



Υποδεικνύεται επομένως ότι μόνο σε μια αυθεντική σχέση το ον υφίσταται και εκδηλώνεται με όλες του τις δυνάμεις και κατά τη φύση του, ενώ αν η σχέση στην οποία βρίσκεται χάνει την αυθεντικότητά της, το ον περιορίζεται και γίνεται ελλιπές.

¹³⁴ B. Fondane, *Baudelaire et l’expérience du gouffre*, Seghers, Paris 1947, σ. 228.

¹³⁵ B. Fondane, *Faux Traité d’esthétique* (1938), Plasma, Paris 1980, σ. 103.

¹³⁶ M. Jutrin, *Irrésignation et pouvoir du cri dans l’œuvre de Benjamin Fondane* στο B. Giacomini-L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 207-214, σ. 210.

¹³⁷ M. Jutrin, ο. π., σ. 210.

Ωστόσο, αν το Ον υπάρχει (ως κάτι που είναι, αλλιώς δε θα υπήρχε) και αυτό που είναι αυθεντικά και δεν αρνιέται είναι η Αλήθεια, μπορεί να υποστηριχθεί το γεγονός ότι το αυθεντικό Ον και η Αλήθεια (εννοούμενη ως “απο-κάλυψη” του αδιάψευστου “υπάρχοντος”) εν τέλει εφάπτονται.

Όμως στην περίπτωση που το Ον δε βρίσκει τον χώρο του και η σχέση γίνεται ψεύτικη τίθεται κατά συνέπεια η άρνηση του Όντος και των δυνάμεών του, μια λήθη του Όντος (*Seinsvergessenheit* κατά τον Heidegger) η οποία σε τελευταία ανάλυση θα ταυτιζόταν με μια οξύμωρη και αντιφατική λήθη της Αλήθειας.

Όπως και να τεθεί η αναφορά, η λήθη (ή μάλλον η πιθανότητα της λήθης) αποτελεί αναμφίβολο ενδογενές χαρακτηριστικό της οντολογικής ουσίας του υπάρχοντος Όντος: παρουσιάζεται στενά δεμένη με την κριτική επιλογή του ανθρώπου, ο οποίος αποφασίζει αν να λησμονήσει ή όχι και, εν τοιαύτη περιπτώσει, τι να λησμονήσει.

Παραμένει το γεγονός ότι η (αληθινή) λήθη της Αλήθειας θα αποτελούσε μια αυτοκαταστροφική αντίφαση που θα αρνούσαν τον υπέρτατο σκοπό του Όντος, την ύπαρξη... αλλά, έτσι όπως το Ον πρέπει να είναι, η ύπαρξη πρέπει να υπάρχει.

Μια ενδεχομένη λήθη της Αλήθειας θα σήμαινε όχι μόνο την αντίφαση να ξεχαστούν “αυτά που είναι” αλλά και η ένθετη διαδικασία της αποκάλυψης, η οποία παρουσιάζεται ως ηθελημένη και συνειδητή πράξη των σκεπτόμενων όντων: το να ξεχάσουμε (ηθελημένα) την Αλήθεια σημαίνει συμπερασματικά να ξεχάσουμε ότι είμαστε υπεύθυνοι για τη φυσική ύπαρξη και επιβίωση της ίδιας. Και μια τέτοια ευθύνη δεν διαφέρει και πολύ από αυτήν που είδαμε να αναφέρεται στη διατήρηση της μνήμης.

Με βάση αυτήν τη διαπίστωση, αξίζει τώρα να ξαναμπεί στον λόγο η μνήμη και θα αναλυθεί σε πρακτικό επίπεδο, με κύρια αναφορά στον ρόλο που αυτή παίζει στη ζωή του ανθρώπου.

2.4 Από τον Halbwachs στους Assmann: ο προσδιορισμός των λειτουργικών χαρακτηριστικών της Μνήμης

Στρέφοντας τώρα την προσοχή από τους ορίζοντες του εβραϊσμού στις μελέτες της μνήμης, ένα από τα πιθανώς κορυφαία επιτεύγματα είναι το γνωστό έργο *Das kulturelle Gedächtnis*¹³⁸ του Jan Assmann, του οποίου τα συμπεράσματα αποτελούν ακόμη και σήμερα σημαντικότερη αναφορά για τους ερευνητές αυτού του πεδίου. Όμως η “Πολιτιστική Μνήμη” (όπως μεταφράζεται ο γερμανικός τίτλος), υποδεικνύει ότι πρέπει

¹³⁸ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C.H. Beck, 2018.

να υπάρξει ένας στενός δεσμός μεταξύ μνήμης και πολιτισμού. Για αυτό μπορούμε να ξεκινήσουμε από τον ορισμό της λέξης “πολιτισμός”:

πολιτισμός ο [politizμός]: 1. το σύνολο των υλικών, πνευματικών, τεχνικών επιτευγμάτων και επιδόσεων, που είναι αποτέλεσμα των δημιουργικών δυνάμεων και των ικανοτήτων του ανθρώπου και που εκφράζεται ιστορικά στους τύπους και στις μορφές οργάνωσης και δράσης της κοινωνίας καθώς και στη δημιουργία (υλικών και πνευματικών) αξιών [...] 2. ο πολιτισμός ενός συγκεκριμένου τόπου ή χρόνου 3. επίπεδο, τρόπος ζωής και συμπεριφοράς, που αποκτιέται μέσω της παιδείας και της εκπαίδευσης. ANT βαρβαρότητα, αγριότητα: [...] 4α. χώρες, περιοχές της γης με υψηλό επίπεδο πολιτισμικής και τεχνολογικής ανάπτυξης [...] β. κατοικημένες περιοχές με οργανωμένη ζωή: [...] γ. οι συνθήκες ζωής και ανέσεων στις πόλεις: [...] 5. ο πολιτισμός (κυρ. στη σημ. 1β) ως τομέας κρατικής ή ευρύτερα κοινωνικής δραστηριότητας.
[λόγ. < ελνστ. πολιτισμός 'διοίκηση των δημόσιων υποθέσεων' (< αρχ. πολίτης) σημδ. γαλλ. civilisation]¹³⁹

Ο πολιτισμός αποτελεί δηλαδή κάτι δημόσιο, κάτι που αφορά το κάθε άτομο, που είναι ουσιαστικά συλλογικό. Ο πολιτισμός απαιτεί ευθύνη εκ μέρους του καθενός. Αυτός συλλογικός χαρακτήρας της μνήμης, θα προκύψει καθοριστικός προκειμένου να εξαχθούν τα συμπεράσματα αυτού του κεφαλαίου.



Κατ' αρχάς, αν θέλαμε να αναφερθούμε σύντομα στους σπουδαιότερους αντιπροσώπους των μελετών για τη μνήμη, θα ξεκινούσαμε ακριβώς από τον συλλογικό χαρακτήρα της ίδιας, τον προτεινόμενο από τον Γάλλο κοινωνιολόγο Maurice Halbwachs.

Ο Halbwachs συγκεντρώνεται στη λεγόμενη “συλλογική μνήμη” , τονίζει δηλαδή τον συλλογικό χαρακτήρα της μνήμης εν αντιθέσει άλλων προσωπικοτήτων της εποχής του όπως ο Henri Bergson και ο Sigmund Freud οι οποίοι θεωρούσαν τη μνήμη κυρίως ατομική¹⁴⁰.

Θέτει ο Halbwachs ότι η μνήμη εξαρτάται από (και βασίζεται σε) “κοινωνικές δομές” οι οποίες στη συνέχεια θα οριστικοποιηθούν στο έργο του *Les cadres sociaux de la mémoire*¹⁴¹ με την έννοια των *cadres sociaux*, στους οποίους η αναφορά είναι απαραίτητη προϋπόθεση για κάθε μνημονική πράξη¹⁴². Και, προσθέτει η Erll αναφέροντας τα σημαντικότερα σημεία της θεωρίας του Halbwachs, «Humans are social creatures» οπότε «social frameworks are [...] first of all simply the people around us¹⁴³». Έτσι φαίνεται

¹³⁹ Από: https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%B9%CF%84%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82&dq , τ. ε. 3/10/23.

¹⁴⁰ A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen* (μετάφραση στα αγγλικά της Sara B. Young, *Memory in Culture*, Palgrave Macmillan, London 2011, σ. 14).

¹⁴¹ Βλέπε: M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Mouton, 1976.

¹⁴² A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σσ. 14-15).

¹⁴³ A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 15).

άλλη μια φορά ο δεσμός που δένει τη μνήμη (και τη διατήρησή της) στις πράξεις του ανθρώπου και ιδιαίτερα στις σχέσεις του με τους συνανθρώπους του. Ειδικότερα, επισημαίνεται ξανά ο καθοριστικός ρόλος που παίζει ο “Άλλος” για τον καθορισμό του συγκεκριμένου ατόμου. Και, όπως φαίνεται, αυτός ο καθορισμός πραγματοποιείται ακριβώς αν υπάρχει μεταξύ ατόμων επικοινωνία. Ανακαλείται με άλλα λόγια το ζήτημα της απαραίτητης ύπαρξης ενός δια-λόγου για να μπορέσει ένα συγκεκριμένο άτομο να αναγνωρίσει τον εαυτό του και με αυτόν να ταυτιστεί στη βάση μιας κοινής μνήμης στην οποία το ίδιο αισθάνεται να ανήκει. Υποδηλώνεται άλλη μια φορά η στενή σχέση που υφίσταται μεταξύ του ατόμου και του συνόλου στο οποίο αυτό ανήκει και αναγνωρίζεται. Ανάλογα, τίθεται ότι «η μνήμη ατομική και η μνήμη συλλογική εξαρτώνται η μία από την άλλη¹⁴⁴». Και φυσικά: ένα άτομο εξαρτάται από το σύνολο με την έννοια ότι είναι αναγκαστικά από αυτό επηρεασμένο (επειδή, όπως αποδείχτηκε, είναι κοινωνικό πλάσμα και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να μην έχει σχέση με πράγματα και άλλους ανθρώπους) και, την ίδια στιγμή, το σύνολο εξαρτάται από το κάθε ατομικό του μέρος για την (μην) αποτελεσματική του λειτουργία με την έννοια ότι και ένα ατομικό του μέρος μπορεί να επηρεάσει ένα αποτέλεσμα ή την ίδια την μοίρα του συνόλου. Και πάλι, μαρτυρείται ότι ένα απομονωμένο άτομο πεθαίνει μαζί με τη μνήμη του που εκμηδενίζεται λόγω απουσίας δια-λόγου και της επακόλουθης αδύνατης παράδοσης που εγγυάται την επιβίωση της μνήμης.

Αν διαθέτει όμως η μνήμη συλλογικό χαρακτήρα, αν εξαρτάται δηλαδή από το κάθε άτομο και είναι *mémoire collective*, ακολουθεί ότι δεν μπορεί να αναλογιστεί χωριστά από τον πολιτισμό ο οποίος αποτελεί εκ φύσεως συλλογικό θεμέλιο για τις συγκεκριμένες κοινότητες καθώς και για το σύνολο αυτών.

Φαίνεται ευνόητα δεδομένο ότι ένας πολιτισμός δεν μπορεί να εξαιρέσει τη μνήμη από τη δική του εξέλιξη, όσο δεν μπορεί οποιοσδήποτε πολιτισμός να μην αναφέρεται συνεχώς στο παρελθόν της κοινότητας που σε αυτόν αναγνωρίζεται. Γίνεται σαφές ότι ο πολιτισμός εξαρτάται από τη μνήμη έτσι όπως εξαρτάται για παράδειγμα η ζωή ενός δέντρου από τις ρίζες του.

2.4.1 Η μνήμη εκδηλώνεται μέσω εικόνων

Το κοινό στοιχείο (ή τουλάχιστον ένα από τα κοινά χαρακτηριστικά) που ενώνει μνήμη και πολιτισμό είναι το γεγονός ότι και οι δύο, στην πρακτική τους εφαρμογή στην καθημερινότητα του ανθρώπου, λειτουργούν συμβατικά μέσω εικόνων.

¹⁴⁴ Α. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 16). Δική μου μετάφραση στα ελληνικά.

Ο Aby Warburg, γνωστός Γερμανός ιστορικός τέχνης, πράγματι υποστήριζε ότι οι εικόνες διαθέτουν σημασίες οι οποίες έχουν στενή σχέση με τον πολιτισμό και τη μνήμη μιας κοινωνίας. Επομένως, μια εικόνα θα παρουσιαζόταν ως το αποτέλεσμα των εμπειριών της συγκεκριμένης κοινωνίας¹⁴⁵.

Η μνήμη δε γίνεται έτσι παρά μια σειρά εμβληματικών εικόνων στις οποίες ο άνθρωπος αποδίδει σημασία σχετικά με τα γεγονότα που θέλει να μνημονεύσει: ακολουθεί ότι ο συγκεκριμένος πολιτισμός βασίζεται ή μάλλον αποτελείται και αυτός από αυτές τις εικόνες που έχουν προσδιοριστεί στη μνήμη και δημιουργούν την πολιτιστική παράδοση με την οποία ο άνθρωπος ταυτίζεται.

Προκειμένου να γίνει αυτό σαφέστερο, θα προτείνω παρακάτω έναν πίνακα όπου παρουσιάζονται μερικά παραδείγματα τα οποία, κατά τη γνώμη μου, αποδεικνύουν με πολύ εκφραστικό τρόπο το πώς οι άνθρωποι σήμερα γενικά αντιλαμβάνονται διάφορους πολιτισμούς μέσω εικόνων:

ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ	ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΕΙΚΟΝΩΝ
Ελληνικός	οι αρχαίοι φιλόσοφοι, το συρτάκι, οι Ολυμπιακοί Αγώνες
Ιταλικός	η κουζίνα (πίτσα και μακαρόνια), η τέχνη (κυρίως μνημεία)
Ισπανικός	η <i>corrida</i> (ταυρομαχία), η <i>novida</i> , το <i>flamenco</i>
Τουρκικός	οι τηλεοπτικές σειρές, το <i>bazar</i> (της Κωνσταντινούπολης)
Γαλλικός	η μόδα, η <i>baguette</i> και το <i>champagne</i> , οι πρώτες εγκυκλοπαίδειες
Αγγλικός	η μοναρχία, το τσάι
Γερμανικός	το <i>Oktoberfest</i>
Ολλανδικός	το ποδήλατο
Ρωσικός	η <i>matrioška</i>
Ιαπωνικός	τα <i>manga</i> , τα κινούμενα σχέδια

Όλα αυτά τα στοιχεία (και τα υπόλοιπα που δεν έχουν εδώ αναφερθεί) γίνονται αδιάψευστα “σύμβολα” (συνήθως και στερεότυπα) του συγκεκριμένου πολιτισμού στον οποίο ανήκουν και από τον οποίο έχουν προκύψει.

2.4.2 Ο ρόλος του συμβόλου

Ο ρόλος του συμβόλου και της εικόνα στην (πολιτιστική) μνήμη είναι ακριβώς ο κεντρικός πυρήνας των μελετών του Warburg.

Ο Warburg, όπως αναφέρει η Erll, ενδιαφερόταν για τη μνήμη της τέχνης και την αναζωπυρωμένη χρήση «ζωηρών εικόνων και συμβόλων από διάφορους εποχές και

¹⁴⁵ Βλέπε: F. Giannini, “Storia della critica d’arte: Aby Warburg e le origini dell’iconologia”, από <https://www.finestresullarte.info/opere-e-artisti/aby-warburg-nascita-iconologia>, τ. ε. 2/2/24.

πολιτισμούς¹⁴⁶» τα οποία – υποστήριζε – αντικατόπτριζαν το αρχαίο πάθος καθώς και συναισθηματική δύναμη¹⁴⁷. Για αυτό τον λόγο ο Warburg ονόμασε αυτά τα σύμβολα *Pathosformeln*, “φόρμουλες πάθους”, τα οποία λειτουργούσαν ουσιαστικά ως *imagines agentes* διαθέτουσες συναισθηματικές ιδιότητες¹⁴⁸. Με ιδιαίτερη αναφορά σε ένα υπόδειγμα προτεινόμενο από τον ερευνητή Richard Semon¹⁴⁹, ο Warburg κατέληξε στο να αναφέρει τα *Pathosformeln* ως «“πολιτιστικά εγγράμματα” ή “δυναμογράμματα” τα οποία αποθηκεύουν “μνημονική δύναμη” (*mnemic energy*)¹⁵⁰». Έτσι κατά τον Warburg, επισημαίνει η Erll, «the symbol is a cultural ‘energy store’. Culture rests upon the memory of symbols¹⁵¹».

Αναφαίνεται εκ νέου από τα παρόντα συμπεράσματα του Warburg ο στενός δεσμός που δίνει τον πολιτισμό στη μνήμη, έτσι όπως διαπιστώθηκε παραπάνω. Προστίθεται όμως και ο δεσμός αυτών με τα σύμβολα, δηλαδή με εικόνες στις οποίες αποδίδεται διατηρητική (και διατηρητέα) σημασία. Και εμπράκτως η μνήμη και συνακόλουθα ο πολιτισμός, όπως αποδείχθηκε, δεν είναι παρά μια επιλεγμένη σειρά εικόνων.

2.4.3 “Συμβιβασμός” και “συμβολή”

Θεωρώ απαραίτητο, σε αυτό το σημείο, να συγκεντρωθεί κανείς στην ετυμολογική σημασία του συμβόλου: ο όρος στενά συνδέεται με το ρήμα *συμβάλλω* = *συμ-βάλλω* = “βάζω μαζί” υποδηλώνοντας την ένωση δύο στοιχείων: βασικά, αυτά που “ενώνονται” είναι μια εικόνα και μια σημασία.

Όμως, για να σημάνει ένα σύμβολο, χρειάζεται αναγκαστικά να “συνεννοηθούν”, να “συμβιβαστούν” όλα τα μέλη μιας κοινότητας σχετικά με την απόδοση της συγκεκριμένης σημασίας στη συγκεκριμένη εικόνα: τεκμήριο αυτού του συμβιβασμού είναι για παράδειγμα ότι το ψάρι ως σύμβολο διαθέτει θρησκευτική αξία για τη χριστιανική κοινότητα (ΙΧΘΥΣ) και όχι για άλλες. Αυτό σημαίνει ότι μέσα σε ένα σύμβολο, την αναγνώριση και την απεικόνισή του κρύβεται και η σύνδεση του ατομικού και του συλλογικού επιπέδου, ένας δηλαδή συμβιβασμός μεταξύ του ενικού ατόμου και της συλλογικής κοινότητας.

¹⁴⁶ A. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 19).

¹⁴⁷ A. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 19).

¹⁴⁸ A. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 19).

¹⁴⁹ Για τις βασικές μελέτες του Semon και τη “θεωρία της μνήμης” βλέπε: R. Semon, *The Mneme*, Filiquarian Publishing LLC, Minneapolis 2012.

¹⁵⁰ A. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 19). Δική μου μετάφραση στα ελληνικά.

¹⁵¹ A. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 20).

2.4.4 Ο ερμηνευτής των συμβόλων

Ωστόσο, η οντολογική ύπαρξη ενός συμβόλου απαιτεί όχι μόνο τον αναφερόμενο συμβιβασμό αλλά και μια συμ-βολή · πράγματι, έτσι όπως ειπώθηκε για τη διατήρηση της μνήμης, ένα σύμβολο απομονωμένο (δηλαδή υποθετικά “χωρίς σχέσεις”) εκμηδενίζεται στην άρνηση της σημασίας με την οποία έχει δημιουργηθεί, διότι γίνεται ουσιαστικά “άσχετο” με την πραγματικότητα στην οποία υποτίθεται να ενεργήσει.

Για να αποφευχθεί ένας τέτοιος εκμηδενισμός, χρειάζεται να υπάρξει μια ενεργή οντότητα που να μπορέσει να “μεσολαβεί” μεταξύ του συμβόλου με τη σημασία του (αφηρημένο επίπεδο) και της πραγματικότητας (συγκεκριμένο επίπεδο). Θα αναφέρομαι από εδώ και πέραν σε αυτή την μεσολαβητική οντότητα με τον όρο “ερμηνευτής”, ο οποίος παίζει συνολικά τον ίδιο ρόλο ενός μεταφραστή.

Προκειμένου να μπορέσει μια κοινότητα ανθρώπων να αντιληφθεί το μήνυμα που θέλει να μεταδώσει ένα σύμβολο, χρειάζεται ο ερμηνευτής να ερμηνεύσει τις ανώτερες αφηρημένες έννοιες του συμβόλου και να τις “μεταφράσει” στην “ανθρώπινη γλώσσα” έτσι ώστε να μπορέσουν οι άνθρωποι (ή μάλλον η ανθρωπότητα) να τις κατανοήσουν. Χρειάζεται, με άλλα λόγια, η μεσολαβητική του συμβολή.

Συνοψίζοντας, ένα σύμ-βολο ορίζεται επομένως ως ένωση εικόνας και σημασίας των οποίων η αποτελεσματική έκφραση βασίζεται σε έναν συμ-βιβασμό και απαιτεί τη συμ-βολή ενός ερμηνευτή.

Προκύπτει λογικά σε αυτό το σημείο η ερώτηση “ποιος είναι ή μπορεί να είναι αυτός ο ερμηνευτής;” Φυσικά δύσκολο είναι να βρεθεί μοναδική και αποκλειστική απάντηση. Ωστόσο, είπαμε ότι ο ερμηνευτής μεταφράζει τις ανώτερες αφηρημένες έννοιες των συμβόλων στην ανθρώπινη γλώσσα, οπότε υποτίθεται ότι είναι άνθρωπος με μεγάλη γνώση, εμπειρία και επαφή είτε με το αφηρημένο κόσμο είτε με την ανθρώπινη φύση. Ο ερμηνευτής πρέπει να έχει γνώση για τη λειτουργία της ανθρώπινης κοινότητας ακριβώς γιατί είναι άνθρωπος και αυτός και του ζητείται η “μετάφρασή” του να κατανοηθεί από ανθρώπους. Και ως άνθρωπος δεν μπορεί να μεταφέρει τις αφηρημένες που αντιλαμβάνεται στον ανθρώπινο κόσμο, επειδή αυτές, έτσι όπως φαίνονται, δε διαθέτουν μορφή. Δικό του καθήκον γίνεται συνεπώς να προσδιορίσει μορφές που να μπορέσουν τις εκφράσουν και να τις απεικονίσουν. Το καθήκον του ερμηνευτή μεταφράζεται δηλαδή σε μια “δημιουργία”, μια ανθρώπινη πράξη δημιουργικότητας, με άλλα λόγια, “τέχνη”.

2.4.5 Μνήμη, Τέχνη και καλλι-τέχνες

Γίνεται επομένως λογικό να πούμε ότι αυτός ο ερμηνευτής απεικονίζεται ουσιαστικά με την εικόνα του καλλιτέχνη.

Θεωρώ απαραίτητο σε αυτό το σημείο να τονιστεί ότι με τον όρο “καλλιτέχνη” εδώ δεν εννοούμε αυτόν που ασχολείται με την τέχνη την εννοούμενη ως “καλές τέχνες”, αυτόν που δηλαδή βρίσκεται συμβατικά εν αντιθέσει του “επιστήμονα” · δε θα ίσχυε εδώ μια τέτοια υπόθεση για έναν απλό λόγο: με αναφορά σε όσα ειπώθηκαν παραπάνω, νομίζω ότι απαιτείται να διαθέτει και ο επιστήμονας μια είδους δημιουργικότητα και έχει και αυτός, έτσι όπως ο καλλιτέχνης, το καθήκον να δημιουργήσει μορφές με ίδιους σκοπούς · η ουσιαστική διαφορά μεταξύ του καλλιτέχνη και του επιστήμονα συνίσταται, κατά τη γνώμη μου, στο γεγονός ότι ο πρώτος ξεκινά τη δημιουργία του από τον αφηρημένο κόσμο ενώ ο δεύτερος αναγκαστικά (και δεοντολογικά) από τον συγκεκριμένο κόσμο. Παραμένει όμως ένα θεμελιώδες κοινό στοιχείο κατά το οποίο και οι δύο σκοπεύουν να καταστήσουν ό,τι είναι άγνωστο ή ακατανόητο κατανοητό για τους συνανθρώπους τους και, τελικά, για την ανθρωπότητα.

Επειδή δεν υφίσταται εδώ η πιο παραδοσιακή και διαδεδομένη έννοια του καλλιτέχνη, προκύπτει η ιδέα ότι ο καλλιτέχνης πρέπει να προσδιοριστεί διαφορετικά: αν θέσουμε ότι τέχνη ~ δημιουργία ~ πράξη, ο “καλλι-τέχνης” γίνεται αυτός που “ενεργεί καλά”, που ενεργεί δηλαδή για το καλό, ευνοϊκά, με καλούς σκοπούς (όπου το επίθετο *καλός* αναφέρεται είτε στην αισθητική είτε στην ηθική διάσταση). Και η λέξη “τέχνη” κατά συνέπεια δεν πρέπει να αντιληφθεί αισθητικά ως “καλές τέχνες” αλλά ουσιαστικά ως “πράξη”.

Αυτό που, όμως, σχετίζει τέχνη και καλλιτέχνη (θεωρούμενους από τις δύο απόψεις) είναι το γεγονός ότι η τέχνη είναι και απαιτεί πάθος και ο καλλιτέχνης δεν μπορεί να ασχοληθεί με την τέχνη χωρίς πάθος.

2.4.6 Ο ρόλος του πάθους

Και το πάθος (αγγλ. *passion*) αποτελεί ουσιαστικά ένωση και συνύπαρξη δύο αντιθετικών δυνάμεων: μιας “θετικής”, η οποία βασικά ταυτίζεται με την ευχάριστη δύναμη του πάθους, η έμπνευση, η λαχτάρα που ελκύει τον καλλιτέχνη και του δίνει κίνητρο να συνεχίσει να ασχολείται με την τέχνη, και μιας “αρνητικής”, η οποία ταυτίζεται με την ετυμολογική σημασία του όρου “πάθος”, βάσανο, πόνος, κάτι δυσάρεστο το οποίο πρέπει κανείς να υποφέρει.

Το πάθος αποτελεί αδιάλυτη ένωση των αντιθετικών αυτών δυνάμεων και είναι ουσιαστικά συγκρίσιμο με το εμβληματικό και γνωστό παράδειγμα που έχει ως αντικείμενο το *φάρμακον*: μπορεί κανείς να ζήσει, να επιβιώσει ή να πεθάνει σύμφωνα με τη χρήση και την προσέγγισή του στο *φάρμακον* και την επιρροή αυτού στο άτομο που, εξ ανάγκης, το χρησιμοποιεί. Αλλά δεν υπάρχει φάρμακον μόνο ευεργετικό ή μόνο βλαβερό διότι οι δύο αυτές ιδιότητες συνυπάρχουν και αλληλοεπιδρούν: η “υγεία” του ατόμου βασίζεται σε και εξαρτάται από την ισορροπία των δύο δυνάμεων.

Ακολουθεί ότι ο καλλιτέχνης υποτάσσεται εξ ανάγκης στις δυνάμεις του πάθους, το δέχεται δηλαδή επιχειρώντας να βρει ισορροπία μεταξύ της θετικής και της αρνητικής του δύναμης.

Και ο Warburg, τη στιγμή που προσδιόρισε την έννοια του της “κοινωνικής μνήμης”, (social memory)¹⁵², ή “πολιτιστική μνήμη εικόνων” (*cultural memory of images*), ένωθε ότι «the ‘social memory’ was tied to deeply moral questions, since the pathos of antiquity is a memory which artists can succumb to but which they can also master¹⁵³».

Εδώ φαίνεται να εκδηλώνεται σαφώς ο ηθικός χαρακτήρας της τέχνης: ο καλλιτέχνης συνειδητοποιεί κατ’ αρχάς ότι χωρίς πάθος η δική του δραστηριότητα δε θα ήταν δυνατή και, κατά συνέπεια, αυτός ο ίδιος δε θα μπορούσε να είναι αυτός που είναι, έτσι όπως θα ήταν ένας ξυλουργός χωρίς ξύλο. Ξέρει όμως ότι η αναγκαστική του επαφή με το πάθος συνεπάγεται και τις επιπτώσεις των ένθετων δυνάμεων που αυτό φέρνει εκ φύσεως μέσα. Πράγματι – λέγεται – οι καλλιτέχνες σε αυτή τη σύγκριση/σύγκρουση με τις αντιθετικές δυνάμεις του πάθους μπορούν να επικρατήσουν αλλά και να υποκύψουν. Έτσι, οι συνακόλουθες ερωτήσεις που προκύπτουν είναι οι εξής: “είμαι διαθέσιμος να παραδοθώ σε κάτι που δίνει νόημα στη ζωή μου παρόλο που ξέρω ότι αυτό το κάτι μπορεί και να βάλει την ίδια τη ζωή μου σε δοκιμασία;”, “γιατί να το κάνω αυτό εγώ και να μην αφήσω την ευθύνη σε κάποιον άλλον;” και κυρίως “γιατί θα επέλεγα έναν δυσκολότερο αντί για έναν ευκολότερο δρόμο, για παράδειγμα γιατί να διαλέξω να εκθέσω τον εαυτό μου σε ενδεχομένους πόνους και ταλαιπωρίες αντί για να παραμείνω άπραγος αποφεύγοντας συνεπώς κόπο και κινδύνους;”

Εδώ κρύβεται ο υπέρτατος ηθικός συμβιβασμός. Αυτός είναι ο αληθινός συμβιβασμός του καλλιτέχνη: και είναι συμβιβασμός που υπερβαίνει αλλά και συμπληρώνει τον αντίστοιχο αισθητικό (εικόνα-σημασία). Η ουσιαστική διαφορά μεταξύ τους είναι ότι ο αισθητικός

¹⁵² A. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 20).

¹⁵³ A. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 20).

είναι συμβιβασμός του με τους άλλους, ενώ ο ηθικός είναι συμβιβασμός του με τον εαυτό του και τη δική του ζωή.

Ο καλλιτέχνης υποτίθεται να αποδεχθεί επομένως να εκπληρωθεί πάνω του η λειτουργία του πάθους (της τέχνης), να συγκριθούν πάνω του οι δύο αντιθετικές δυνάμεις, με όλες τους τις ενδεχόμενες επιπτώσεις. Μόνο με αυτή την αποδοχή, με αυτό τον ηθικό συμβιβασμό, η “τέχνη” (= η πράξη) μπορεί να κατανοηθεί πλήρως.

Φαίνεται τώρα ευνόητο ότι μια προϋπόθεση αυτού του υπαρξιακού συμβιβασμού είναι αυτή που ζητάει στον καλλιτέχνη (δηλαδή σε αυτόν που “ενεργεί για το Καλό”, σε αυτόν που κάνει την “Καλή Πράξη”) να “παραδοθεί” για εκείνο τον “υπαρξιακό ανώτερο σκοπό”.

Στην πράξη, ο καλλιτέχνης “δίνει τον εαυτό του” στο πάθος που οδηγεί στην κατανόηση ώστε να μπορέσει η κοινότητά του να κατανοήσει το αλλιώς αναπόφευκτα ακατανόητο. Και αυτό είναι ένα καθοριστικό σημείο, το θεμελιώδες συμπέρασμα που μας επιτρέπει σιγά σιγά να αρχίσουμε να κλείνουμε αυτό τον πολυσύνθετο κύκλο συλλογισμών: τη στιγμή που ο καλλιτέχνης αποφασίζει να συμβιβαστεί και να αποδεχθεί πάνω του την οντολογική εκπλήρωση του πάθους της τέχνης ξέρει ότι η τέχνη αν ήταν μόνο στην κατοχή του, δε θα επιβίωνε · χρειάζονται δύο (ή περισσότερες) ενεργές οντότητες, χρειάζεται δηλαδή η ετερότητα και ο διάλογος με αυτήν.

Και όταν ο καλλιτέχνης “καλλιτεχνεί”, εκπληρώνει δηλαδή την Καλή Πράξη της “παράδοσης” ώστε να αποκτήσει η ίδια η Πράξη νόημα, αυτός ουσιαστικά παραδίδεται “για τους άλλους”. Και αν τίθεται ότι τέχνη = δημιουργία, τότε τη στιγμή που παραδίδεται για τους άλλους, που αντιλαμβάνεται δηλαδή την παρουσία της ετερότητας και δημιουργεί χώρο μέσα στον εαυτό του που να τη χωρέσει, ο καλλιτέχνης εκπληρώνει αυτή την αποδημιουργία που προέκυψε όταν αναφέρθηκε η σκέψη της Simone Weil. Όντως μια τέτοια αποδημιουργία δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί αν δεν υπάρχει πάθος. Συμπερασματικά, το πάθος ετοιμάζει τον άνθρωπο στην υποδοχή του Άλλου στον προσωπικό του χώρο. Το πάθος, και συνεπώς η “συμ-πάθεια” (που σημαίνει *έχουμε μοιραστεί μαζί το πάθος μας* και αποτελεί άρνηση της “αντι-πάθειας”), αποτελεί την προϋπόθεση για να υπάρχει διάλογος μεταξύ δύο ή περισσότερων οντοτήτων.

Επιχειρώντας να κλείσουμε μερικώς τον κύκλο, ο διάλογος είδαμε ότι είναι η βάση για τη διατήρηση της μνήμης. Και το πάθος για το οποίο συζητάμε είναι αναμφισβήτητα θεμελιώδες χαρακτηριστικό της μνήμης, επειδή χωρίς το πάθος που δημιουργούν γεγονότα, τόποι, εικόνες κ.α. ο άνθρωπος πιθανώς δε θα αισθανόταν την ανάγκη να

μνημονεύσει και, σε τελευταία ανάλυση, χωρίς πάθος δε θα υπήρχε μνήμη. Αυτός είναι ο στενός δεσμός της Μνήμης με την Τέχνη¹⁵⁴.

2.4.7 Η ευθύνη του ανθρώπου

Έτσι όπως ο άνθρωπος παραδίδει σε αυτές τη δική του επιβίωση όσο και αυτά που θεωρεί σημαντικά (ή επίσης παραδίδει τη μνήμη του στην τέχνη) αυτές εξαρτώνται από τον άνθρωπο και τις επιλογές αυτού: όσον αφορά την τέχνη, ο άνθρωπος μπορεί να διαλέξει τι να (μην) απεικονίσει και όσον αφορά τη μνήμη, όπως ειπώθηκε παραπάνω, μπορεί να διαλέξει τι να (μην) μνημονεύσει.

Αυτό σημαίνει ότι, να είναι η τέχνη, να είναι η μνήμη, να είναι και ο πολιτισμός (ως σύνθεση μνήμης-τέχνης – διότι η τέχνη γίνεται συνώνυμο της “παράδοσης” και η μνήμη υπονοεί διάρκεια/διαχρονία, οπότε το αποτέλεσμα είναι μια “διαχρονική παράδοση” που είναι ουσιαστικά αυτό που (θέλει να) είναι ο πολιτισμός), ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος της επιβίωσης ή του θανάτου τους. Ναι, ο άνθρωπος *μπορεί να σκοτώσει. Και μπορεί να σώσει.* Είναι δική του απόφαση και ευθύνη. Είναι δική του μάχη. Είναι δικός του συμβιβασμός. Είναι η δική του απάντηση μπροστά στη Ζωή. Είναι μια σύγκριση-σύγκρουση με τον εαυτό του. Είναι το δικό του *Auseinandersetzung*. Ο άνθρωπος βρίσκεται στο *Auseinandersetzung* με τις πράξεις του, με τις ευθύνες του, με τις επιθυμίες και τα ενδιαφέροντά του, ένα *Auseinandersetzung* με την Αλήθεια που τον αναγκάζει να διαλέξει μεταξύ μνήμης και λήθης, να διαλέξει δηλαδή τη μοίρα των ορατών και αόρατων πραγμάτων του κόσμου. Αλλά διαλέγοντας τη μοίρα των πραγμάτων, ο άνθρωπος διαλέγει και τη μοίρα τη δική του.

Μιλάμε δηλαδή για ευθύνη και, ειδικότερα, για μια ευθύνη από την οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να αποσυρθεί. Και βέβαια μια τέτοια ευθύνη φέρνει μέσα το στίγμα του πάθους: ο άνθρωπος αργά ή γρήγορα ακούει μια φωνή που τον ρωτάει «Γιατί θα σκότωνες κάτι και θα έσωζες κάτι άλλο; Με ποιο κριτήριο θα επέλεγες; Και τι θα άλλαζε αυτό για σένα;».

Και ο πολιτισμός, το συνθετικό αποτέλεσμα της ένωσης μνήμης-τέχνης και εννοούμενος ως διαχρονική παράδοση, βέβαια δεν παραδίδεται χωρίς πάθος, χωρίς να πάει ο άνθρωπος *προς-το-πάθος*, να μπει δηλαδή σε μια *προσ-πάθεια*, σε μια μάχη (και όντως η διατήρηση του πολιτισμού είναι μάχη: στις ημέρες μας διαπιστώνεται ξεκάθαρα ότι ένας πολιτισμός για τον οποίο δε γίνεται μεγάλη προσπάθεια με σκοπό τη διατήρησή του εκτίθεται σε εύκολη και γρήγορη εξαφάνιση).

¹⁵⁴ A. Erll, ο. π., (μετ. αγγλ., σ. 20): ο Warburg τονίζει τον δεσμό μνήμη-τέχνη και μέσω του τίτλου *Μνημοσύνη* που απέδωσε σε ένα από τα έργα του.

Και αυτός ο πολεμικός-συγκρουσιακός χαρακτήρας, φαίνεται και επαναλαμβάνεται για νιοστή φορά: αποτελεί κοινό στοιχείο αλλά προφανώς και συνδετικό κρίκο όλων των “συγκρούσεων” που έχουν προκύψει μέχρι εδώ: φαίνεται στην αντίθεση μνήμη-λήθη (λόγος-σιγή), στη λειτουργία της Αλήθειας (με απόκρυψη και αποκάλυψη), στην αποδημιουργία με την αναγνώριση της ετερότητας, στο *Auseinandersetzung*, στην αποδοχή του πάθους και, όχι τελική, στην οντολογική παράδοση (αυτή στην οποία, και κατά τη γνώμη του Carlo Michelstaedter, το άτομο δε λέει «δίνω για να λάβω», αλλά «δίνω για να δώσω¹⁵⁵»).

Μάχη είναι και το ίδιο το *γνώθι σεαυτόν*. Είναι το άτομο μπροστά στον εαυτό του, μπροστά στην ανθρωπότητα και μπροστά στον κόσμο. Είναι το άτομο μπροστά στην Αλήθεια, μπροστά στη Ζωή. Ναι, και η Ζωή είναι μάχη. Ιδιαίτερα τη στιγμή που ο άνθρωπος ζει για να ζήσει και όχι μόνο για να μην πεθάνει.

~~~

Οι επόμενοι ερευνητές είναι ο Γάλλος ιστορικός Pierre Nora και οι Γερμανοί Aleida και Jan Assmann, των οποίων οι απόψεις θα μας επιτρέψουν να προσδιορίσουμε άλλες σημαντικές έννοιες και να εξάγουμε σημαντικά συμπεράσματα που θα ωφελήσουν το άνοιγμα του τρίτου κεφαλαίου και τη συζήτηση των κεντρικών ζητημάτων της παρούσας εργασίας.

Ο Pierre Nora είναι κυρίως γνωστός για το έργο του *Les lieux de mémoire*<sup>156</sup> (1984-1992) στο οποίο ο ίδιος προσδιόρισε την ομώνυμη έννοια, εναντιώνοντάς την στα *milieux de mémoire*, “συγκεκριμένα περιβάλλοντα μνήμης<sup>157</sup>”.

Όπως εξηγεί η Erll «sites of memory are thus signs which not only refer to aspects of the French past which should be remembered, but at the same time always point to the absence of living memory<sup>158</sup>», η μνήμη στις ημέρες μας κινδυνεύει να εξαφανιστεί: πρόκειται για την αιώνια μάχη μνήμη-λήθη, την αιώνια εκδήλωση της Αλήθειας στη διαφασική της λειτουργία.

Και αν είναι αλήθεια ότι πλέον δεν υπάρχει καμία “ζωντανή μνήμη” και αν συνίσταται η μνήμη σε αυτά που πρέπει να μνημονεύονται, αυτά που είναι και, επειδή δεν μπορούν να μην είναι δεν μπορούν να ταυτιστούν με τη λήθη και σε αυτή να παραδοθούν, ακολουθεί ότι γίνεται απαραίτητο να βρεθεί ένας τρόπος με τον οποίο αυτή μπορεί να “παραχθεί”, να

<sup>155</sup> C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica* (1982) [επιμέλεια: S. Campailla], Adelphi, Milano 2018, σσ. 79-81.

<sup>156</sup> Βλέπε: P. Nora, *Les lieux de mémoire* (I,II,III), Gallimard, Paris 1984-1986-1992.

<sup>157</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 23).

<sup>158</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 24).



προμηθευτεί δηλαδή με τρόπο “τεχνητό”. Αυτό ζητιέται στους καλλιτέχνες. Για αυτό τον λόγο γίνεται απαραίτητη η (προαναφερόμενη) συμβολή των καλλιτεχνών. Των καλλιτεχνών που είναι οι ερευνητές των συμβόλων. Των συμβόλων που είναι ένωση σημασίας–εικόνας. Και όντως, τα *lieux de mémoire* είναι ουσιαστικά τόποι που ανακαλούν εικόνες<sup>159</sup>.

#### 2.4.8 Η Μνήμη και ο προσδιορισμός του χώρου και του χρόνου

Τώρα, τη στιγμή που τα *lieux*, οι τόποι, είναι έκφραση του “χώρου”, φαίνεται λογικό να ανακαλέσει κανείς μια έννοια που συχνότατα συνδυάζεται με τον χώρο και γίνεται το κατεξοχήν του συμπλήρωμα: τον χρόνο.

Έτσι, μια ερώτηση προκύπτει ως λογική συνέπεια: μήπως θα έπρεπε ή θα μπορούσαμε να θέσουμε την ιδέα ότι, δίπλα στα *lieux*, υπάρχουν και τα *temps de mémoire*; Ή με άλλα λόγια: θα μπορούσε να υπάρχει μια μνήμη που εξελίσσεται στον χώρο και εκτός χρόνου; Φαίνεται δεδομένο πως όχι, επειδή η μνήμη, για να υποστεί, υποτίθεται να διαθέσει διαχρονικό χαρακτήρα, απαιτεί διάρκεια: η μνήμη είναι, στην απλούστερή της έννοια, κάτι που προορίζεται να διαρκέσει. Βασικά, η μνήμη παρουσιάζεται ως κάτι σταθερό που παραμένει χωρίς να αλλάξει στη ροή του χρόνου.

Μια υπόθεση που αντιλαμβάνεται και συνδέει *lieux* και *temps de mémoire* θα εξέφραζε σαφώς τον διφυή χαρακτήρα της μνήμης ως εξής:

- *lieux* → χώρος, κάτι σταθερό που παραμένει
- *temps* → χρόνος, κάτι ρευστό, μεταβλητό, εν κινήσει

Και μια τέτοια υπόθεση θα επιβεβαίωνε εν τέλει ότι η μνήμη εξελίσσεται ακριβώς και αναγκαστικά στις δύο αυτές διαστάσεις. Ούτως ή άλλως αποδεικνύεται εδώ το πώς στην πραγματικότητα η μνήμη απαιτεί τόσο τα *lieux* και τα *temps* όσο και την αλληλεπίδραση αυτών, εφόσον ουσιαστικά η μνήμη στον χώρο/τόπο φαίνεται και στον χρόνο διατηρείται, δηλαδή εκπληρώνεται μόνο αν έχει συνύπαρξη των δύο αυτών διαστάσεων. Και η Agazzi προτείνει παρόμοια άποψη αναφέροντας όσον αφορά τον πολιτισμό: « ... della cultura, la quale abbisogna di una interazione tra condizioni spaziali e temporali per potersi sedimentare e diventare patrimonio collettivo<sup>160</sup>».

Με άλλα λόγια, ο πολιτισμός απαιτεί αλληλεπίδραση χωρικών και χρονικών συνθηκών για να αποκτήσει συλλογικό χαρακτήρα και να καταστεί ο ίδιος μνήμη. Υποδεικνύεται

<sup>159</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 24).

<sup>160</sup> E. Agazzi, ο. π., σ. 1.

επομένως ότι για την επιβίωση και την παράδοση της μνήμης, δηλαδή για την ύπαρξη και την εκπλήρωση της ίδιας, είναι απαραίτητοι και “χωρικοί” και “χρονικοί” αλληλοεπιδρώντες παράγοντες.

Στρέφοντας την προσοχή μας στους πιθανώς κορυφαίους αντιπροσώπους και ερευνητές που έχουν ασχοληθεί με τη μνήμη, την Aleida και τον Jan Assmann, στους οποίους ωφελείται ο ορισμός της “Πολιτιστικής Μνήμης” (αγγλ. “Cultural Memory”, από το πρωτότυπο έργο στα γερμανικά *Das kulturelle Gedächtnis*, 1992<sup>161</sup>), παρατηρείται άλλη μία αναφορά στη σημασία του χρόνου στα πλαίσια της θεώρησης της μνήμης.

Η έννοια του χρόνου αναφέρεται μέσα στην αναφορά στην προσδιορισμένη από τους Assmann διάκριση μεταξύ “επικοινωνιακής” και “πολιτιστικής” μνήμης (“kommunikatives” und “kulturelles” Gedächtnis’): ο χρόνος (θεωρούμενος και αναφερόμενος εδώ ως αγγλ. *time* , γερμ. *Zeit*) αποτελεί το βασικό κριτήριο για τη διαφοροποίηση αυτών των δύο ειδών μνήμης · επισημαίνει ουσιαστικά η Erll ότι η διαφορά μεταξύ της “επικοινωνιακής” και της “πολιτιστικής” μνήμης των Assmann αποτελείται κατ’ αρχάς από τον χρόνο και, πιο συγκεκριμένα, από τη διαφορετική προσέγγιση [των ατόμων] σε αυτόν. Η διαφορά έγκειται δηλαδή – εξηγεί η Erll – όχι τόσο στη δομή του χρόνου όσο στη συνείδησή του<sup>162</sup>.

Τώρα, αν αφενός αυτή η συνείδηση περιγράφεται ως μέρος της νοητικής διάστασης του πολιτισμού<sup>163</sup>, αφετέρου η δομή του χρόνου περιγράφεται ως “χρονολογική απόσταση μεταξύ των γεγονότων και του παρόντος” και “μετρήσιμη κατηγορία<sup>164</sup>”.

Αν το επιλεγμένο κριτήριο είναι η συνείδηση, υπονοείται ότι αρνείται η δομή. Και αρνείται η δομή ως “μετρήσιμη κατηγορία”. Αρνείται συνεπώς ο “μετρήσιμος χρόνος”.

Και εδώ πιθανώς κρύβεται μια θεμελιώδης στροφή: ας υποθέσουμε ότι ο “μετρήσιμος χρόνος” αποτελεί τη χρονική διάσταση της μνήμης: αν ισχύει αυτό, υποτίθεται ότι αυτός ο χρόνος επιτρέπει στη μνήμη να εκτελεστεί ο απώτερος στόχος της ύπαρξής της, δηλαδή η παράδοση-διατήρηση, και ότι ο ενεργός δημιουργός και παραλήπτης αυτής της μνημονικής διαδικασίας, ο άνθρωπος, μπορεί εν τέλει να πετύχει τον υπέρτατο στόχο για τον οποίο η μνήμη έχει από αυτόν δημιουργηθεί, δηλαδή την *απαθανάτιση*. Ναι, ο άνθρωπος δημιουργώντας και τρέφοντας τη μνήμη προσπαθεί προφανώς να απαθανατιστεί. Γιατί ο θάνατος είναι ο μεγαλύτερός του φόβος. Γιατί ο θάνατος σημαίνει

<sup>161</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 33).

<sup>162</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 32).

<sup>163</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σσ. 32-33).

<sup>164</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σσ. 32-33).

“λήθη” και η μνήμη είναι η αντίστοιχη άρνηση. Και η μνήμη, αν θρεμμένη και καλά διαχειρισμένη, μπορεί να του εγγυηθεί απαθανάτιση.

Τώρα, μπαίνοντας στον πυρήνα του ζητήματος, αν είναι ο μετρήσιμος χρόνος η χρονική διάσταση της μνήμης, υποτίθεται ότι αυτός ο χρόνος εγγυάται στη μνήμη διάρκεια και συνέχεια και στον άνθρωπο (αυτός που έχει σκοπό να μνημονεύσει) αποτελεσματικότητα στη μνημονική διαδικασία που αυτός ενεργοποιεί. Με απλούστερα λόγια, πρέπει να του εγγυηθεί ότι η μνήμη δε θα χαθεί, δε θα λησμονηθεί.

Και ο άνθρωπος, με τη σειρά του, δημιουργεί τη μνήμη, μνημονεύει και μέσω αυτής επιχειρεί να απαθανατιστεί γιατί γνωρίζει ότι η ύπαρξή του δεν είναι παρά μια σειρά, μια διαδοχή γεγονότων που αργά ή γρήγορα τελειώνει.

Αντιθέτως, η μνήμη παρουσιάζεται σαν μια σειρά/διαδοχή γεγονότων που όμως εξ ανάγκης δεν τελειώνει για να ισχύσει ο κύριος λόγος της ύπαρξής της. Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την “αιωνιότητα” της μνήμης αλλά εκ φύσεως δεν την κατέχει. Αν την κατείχε, ο άνθρωπος θα διέθετε ήδη αθανασία και δε θα προσπαθούσε να την αποκτήσει μέσω της μνήμης. Δε θα είχε δημιουργήσει τη μνήμη.

Τώρα αν παραδιδόταν η μνήμη στον χρόνο έτσι όπως αυτός διαχειρίζεται και ελέγχεται από τον άνθρωπο, αυτή θα εξαντλούνταν ακριβώς στο σημείο όπου ο χρόνος γίνεται ανεξέλεγκτος και αρχίζει να μην ανταποκρίνεται πλέον με τα ανθρώπινα μέτρα και κριτήρια. Και η μνήμη θα εξαφανιζόταν μαζί με τον άνθρωπο τη στιγμή που ο άνθρωπος πεθαίνει. Αν όχι το συγκεκριμένο άτομο, εννοείται η ανθρωπότητα στο σύνολό της.

Μπορεί να υποστηριχθεί σε αυτό το σημείο ότι ο άνθρωπος μπορεί να ελέγξει τον χώρο αλλά όχι τον χρόνο, διότι αυτός υφίσταται σε έναν χώρο που παραμένει και σε έναν χρόνο που ρέει και περνάει. Και όντως σε ένα συγκεκριμένο μέρος μπορώ να επιστρέψω, αλλά σε έναν συγκεκριμένο χρόνο, σε μια συγκεκριμένη στιγμή, δεν μπορώ.

Από εδώ εύκολα προκύπτει η ιδέα ότι ο χρόνος του ανθρώπου και ο χρόνος της μνήμης δεν εφάπτονται και δεν ανταποκρίνονται ο ένας με τον άλλον: ο ανθρώπινος χρόνος εξαντλείται με τον ίδιο τον άνθρωπο που τον αντιλαμβάνεται ενώ ο “χρόνος” της μνήμης υποτίθεται να μην εξαντληθεί · ο άνθρωπος είναι θνητός και για αυτό αναζητεί συνεχώς τρόπους για να απαθανατιστεί: ένας από αυτούς είναι η παράδοση στη μνήμη η οποία διαθέτει εξ ανάγκης οντολογική αιωνιότητα και παρουσιάζεται σαν μια μορφή αθανασίας · ο άνθρωπος γεννιέται και περνάει ενώ η μνήμη δημιουργείται για να μην περάσει.

#### 2.4.9 Ο “χρόνος” της Μνήμης: ο Καιρός

Γίνεται επομένως σαφές ότι δεν μπορεί εν τέλει να παραδοθεί η μνήμη σε έναν χρόνο που προορίζεται να εξαντληθεί. Η μνήμη στην εκπληρωμένη οντολογική της υπόσταση (πρέπει να) είναι απαραίτητα μνήμη εκτός χρόνου.

Και μια “μνήμη εκτός χρόνου” είναι ουσιαστικά μνήμη που έχει κατατροπώσει τη λήθη: πράγματι η λήθη συνίσταται στην αφαίρεση της μνήμης από τον χρόνο τον αντιλαμβανόμενο από αυτούς που μνημονεύουν, στον διαμελισμό αυτής μέσα στη ροή του χρόνου, στην απόκρυψή της με άλλα γεγονότα του χρόνου: πράγματι η λήθη ενεργεί γενικώς μέσω μιας διακοπής και της χρονικής διαδοχής των γενιών.

Ακολουθεί, κατά συνέπεια, ότι η διατηρητέα Μνήμη δεν μπορεί να υποστεί στον ρέοντα χρόνο (= στον χρόνο του ρέοντος ανθρώπου) αλλιώς θα εξαντλούνταν αναγκαστικά μαζί του. Εξηγείται εδώ η καινούργια, διαφορετική αλλά απαραίτητη αντίληψη του “χρόνου”, του χρόνου της Μνήμης, ενός χρόνου που παρουσιάζεται εξ ανάγκης στερούμενος της ρέουσας ιδιότητας. Και μια τέτοια αναφορά θυμίζει αυτό που στην Αρχαία Ελλάδα λεγόταν “Καιρός<sup>165</sup>”.

Ο Καιρός είναι ο χρόνος που επιτρέπει την εκπλήρωση του απώτερου στόχου της Μνήμης, δηλαδή η αιώνια και ανεξάρτητη από τα ανθρώπινα κριτήρια διατήρησή της.

Και αν είναι ο Καιρός στερούμενος της ρέουσας ιδιότητας, αυτός δεν αποτελείται από μια διαδοχή χρονικών στιγμών αλλά μάλλον από μία, μοναδική αιώνια Στιγμή.

Μέσα σε αυτή την οπτική η Μνήμη εκδηλώνεται πραγματικά στις δύο διαστάσεις προσδιορισμένες από τα *lieux* και τα *temps de mémoire*: απλά τα *temps* δεν είναι “χρονικά”, δεν ανήκουν δηλαδή στον χρόνο των ανθρώπων, είναι μάλλον “στιγμές εκτός χρόνου”: συνοπτικά, η Μνήμη υφίσταται στην Αιώνια Στιγμή. Αυτή είναι η οντολογικά απαραίτητη προϋπόθεση για την εκπλήρωση της υπαρξιακής της υπόστασης.

#### 2.4.10 Μέσα στον ανθρώπινο χρόνο: ο Θάνατος ως επιλογή και η Ζωή ως ευκαιρία

Λείπει τώρα ένα τελευταίο σημείο να συζητηθεί: ο άνθρωπος δυσκολεύεται εκ φύσεως να παραδώσει τη μνήμη του (και να παραδοθεί ο ίδιος) στον Καιρό: η παράδοση της μνήμης στον Καιρό υπερβαίνει οντολογικά τις ικανότητες του ανθρώπου. Πράγματι ο άνθρωπος πάντα αισθάνεται την ανάγκη να καταγράψει σε κάποια διατηρητέα μνημονική μορφή αυτά που θέλει να παραμείνουν. Τεκμήριο όλων αυτών είναι το γεγονός ότι αν ο άνθρωπος μπορούσε να παραδίδει τη μνήμη του στον Καιρό, στην Αιώνια Στιγμή, δε θα αισθανόταν

<sup>165</sup> Βλέπε: <https://www.treccani.it/enciclopedia/kairos/>, τ. ε. 28/12/23.

την ανάγκη να καταγράψει αυτά που θέλει να μνημονευτούν διότι αυτά ήδη θα διέθεταν έμφυτη αιωνιότητα. Αντιθέτως, ο άνθρωπος αισθάνεται την ανάγκη να καταγράψει επειδή αν δεν το έκανε, τα πράγματα θα εξαφανίζονταν όσο ο χρόνος τα φθείρει .

Αυτό προκύπτει και από την άποψη που προτείνει η Aleida Assmann, σύμφωνα με την οποία η μνήμη μπορεί να θεωρηθεί ως *ars* (“τέχνη”) και/ή ως *vis* (“δύναμη”)<sup>166</sup>. Η Assmann συσχετίζει προσεκτικά την *ars* με τη χωρική διάσταση της μνήμης και τη *vis* με τη χρονική<sup>167</sup>. Σύμφωνα με αυτό τον συνδυασμό, θα μπορούσαμε να διαπιστώσουμε ότι:

1) η *ars*, επειδή σχετίζεται με τον χώρο, διαθέτει *στατικό* χαρακτήρα. Επειδή είναι “τέχνη” και η ίδια αποτελεί μέσο που δημιουργεί ο άνθρωπος για να απαθανατιστεί, διαθέτει εξ ανάγκης τάση στην αιωνιότητα. Και αυτός ο στατικός χαρακτήρας παρουσιάζεται ως θεμελιακή προϋπόθεση για να εγγυηθεί η αιώνια διατήρηση. Προκύπτει επιπλέον η ιδέα μιας αιώνιας “ακινήσια” που εναντιώνεται σε όσα θα περιγραφούν στο σημείο 2.

2) η *vis*, επειδή σχετίζεται με τον χρόνο, διαθέτει *δυναμικό* χαρακτήρα. Όμως η ιδέα της δύναμης οδηγεί σε δύο καθοριστικά αλληλένδετες αλλά και διακριμένες κατευθύνσεις :

α) δύναμη → το επίθετο *δυνατός* = ισχυρός → ισχύς → *βία*

β) δύναμη → κάτι που είναι *εν δυνάμει* → *δυνατότητα*.

Και όντως, η δυνατότητα είναι χαρακτηριστικό της ύπαρξης των πραγμάτων στη ροή του ανθρώπινου χρόνου: αν τα πράγματα μπουν στον χρόνο για να μνημονευτούν, μέσα στην ίδια διαδικασία πάντα υφίσταται η δυνατότητα της λήθης. Η λήθη είναι δυνατότητα. Μπορεί να (μην) πραγματοποιηθεί. Είναι κάτι *εν δυνάμει* πραγματοποιήσιμο. Και η μνήμη είναι εξ ανάγκης ανοιχτή σε αυτήν τη δυνατότητα όσο αναλογίζεται μέσα στον ανθρώπινο ορίζοντα.

Ακριβώς εδώ φαίνεται η *βία* η οποία, εκλαμβάνομενη ως εκδήλωση της δύναμης της ροής του ρέοντος χρόνου, εξηγεί την αναγκαστική ύπαρξη του *Auseinandersetzung* στην οντολογική ουσία της Μνήμης. Και αν είναι το *Auseinandersetzung* μια “σύγκριση-σύγκρουση” αυτό υπονοεί μια αναπόφευκτη ακατάπαυστη *κίνηση* που εναντιώνεται στην *ακινήσια* που αντιθέτως χαρακτηρίζει αναγκαστικά την *ars*.

Ούτως ή άλλως, η *ars* και η *vis* έχουν ως κοινό στοιχείο το απαιτούμενο πάθος: αντικατοπτρίζουν πραγματικά τις δύο “δυνάμεις” που είδαμε να είναι έμφυτες στο πάθος, ή επίσης, τις δύο “ιδιότητες” του *φάρμακον* : αφενός, το πάθος της τέχνης (*ars*) στην κυριολεκτική της έννοια, το πάθος-λαχτάρα, το πάθος χάρη στο οποίο ενδιαφερόμαστε για κάτι και με αυτό ασχολούμαστε συνεχώς διότι κάτι μας παρακινεί να το κάνουμε .

<sup>166</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σσ. 34-35).

<sup>167</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σσ. 34-35).

αφετέρου, το πάθος της δύναμης (*vis*), της ισχύος, που φέρνει ένθετο το στίγμα της βίας την οποία, όπως διαπιστώθηκε, ο καλλι-τέχνης πρέπει να βιώσει προσωπικά ώστε να εκτελεστεί ο απώτερος στόχος της ύπαρξής του. Είναι το πάθος του *Auseinandersetzung* που βάζει το άτομο αντιμέτωπο με τον εαυτό του και καθιστά πραγματοποιήσιμο το *γνώθι σεαυτόν*.

Έτσι το *Auseinandersetzung* δεν εκπληρώνεται απλά σαν σύγκριση-σύγκρουση αλλά γίνεται μάλλον μια σύγκριση-σύγκρουση που ανοίγει στη συνάντηση: πρόκειται εδώ για την από τον εβραϊσμό προσδιορισμένη αποδημιουργία. Συμπερασματικά, δε γίνονται χωρίς προκαταρκτική σύγκρουση ούτε η αναγνώριση του Εαυτού ούτε η αναγνώριση της Ετερότητας. Και αν υπονοεί το *Auseinandersetzung* ακατάπαυστη κίνηση, το πλήρες πάθος έγκειται στο να μη σταματήσει κανείς αυτό το *Auseinandersetzung*, να μην αποσυρθεί από τη σύγκρουση. Και η διατήρηση μιας “σύγκρουσης” όπως και αυτή σημαίνει ουσιαστικά να μην σταματήσω την κίνηση των πραγμάτων που συγκρίνονται και συγκρούονται.

Μια τέτοια αντίληψη της κίνησης φαίνεται και εξηγείται και στη σκέψη του Paul Celan: η Ilaria Malaguti στο δοκίμιο της *In signo. Diaconia della parola e sapienza del cuore*<sup>168</sup> τονίζει τη σημασία που είχε για τον Celan *die Stille*, η “Γαλήνη”, η οποία όμως «è ricercata non nella stabilità, bensì nel movimento<sup>169</sup>». Και προσθέτει «È idolatrico l’atteggiamento di colui che intende mettere fine al movimento<sup>170</sup>». Ειδωλολατρική διάθεση λοιπόν, η οποία μπορεί εύκολα να μεταφραστεί σε μια υποταγή στη λατρεία της ακινησίας που εκλαμβάνεται ως “απραγία”, δηλαδή ως άρνηση της Πράξης.

Όντως, η διαφορά μεταξύ της “ειδωλολατρικής ακινησίας” (η ακινησία ως απραγία, ως άρνηση της κίνησης) και της ακινησίας της Στιγμής έγκειται στο γεγονός ότι η δεύτερη εκδηλώνεται μετά από μια πράξη του ανθρώπου, ενώ η πρώτη πριν από αυτήν.

Οπότε, προκειμένου να εγγηθεί η κατόρθωση της μη ειδωλολατρικής ακινησίας της Στιγμής χρειάζεται να μη σταματήσει η κίνηση. Διότι είναι η κίνηση που εγγυάται στον άνθρωπο την ευκαιρία να διαθέσει τη *vis*, τη δύναμη για να είναι δυνατός (αγγλ. *strong, powerful* και αγγλ. *possible*). Και το *possible* είναι εν δυνάμει πραγματοποιήσιμο. Όμως όσο ο άνθρωπος παραμένει στο εν δυνάμει χωρίς ποτέ να κινήσει το βήμα προς το εν πράξει, χωρίς ποτέ να πραγματοποιηθεί και θα είναι πάντα ελλιπής επειδή του λείπει η πλήρης αυθεντικότητά. Ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως ελλιπής: αποδεικτικό τεκμήριο της

<sup>168</sup> I. Malaguti, *In signo. Diaconia della parola e sapienza del cuore* στο B. Giacomini-L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 195-203.

<sup>169</sup> I. Malaguti, ο. π. σ. 199.

<sup>170</sup> I. Malaguti, ο. π. σ. 200.

ατέλειας του είναι ότι αν δεν ήταν ελλιπής, πιθανώς δε θα φοβόταν τον θάνατο. Αλλά τον φοβάται γιατί τον θεωρεί κάτι στερητικό, κάτι που φανερώνει την προσωρινότητα των ανθρώπινων πραγμάτων και φυσικά δεν μπορεί να έχει πάνω σε αυτόν έλεγχο. Μπορεί να τον παλέψει αλλά δεν μπορεί να τον νικήσει και σε αυτόν να επικρατήσει.

Και είναι ακριβώς επειδή ο άνθρωπος είναι ανίσχυρος μπροστά στον θάνατο που καταφεύγει σε οτιδήποτε μπορεί συστηματικά να του εγγυάται αθανασία, η οποία αποτελεί την κατεξοχήν άρνηση του θανάτου. Για αυτόν τον λόγο, για τον φόβο του θανάτου (και ταυτόχρονα της λήθης), ο άνθρωπος καταφεύγει στη Μνήμη.

Και αν θεωρηθεί ο θάνατος τέλος (ή εξίσου αρχή της αδυναμίας), ακολουθεί ότι ο άνθρωπος μπορεί να αποζητήσει την πληρότητα του εαυτού του μόνο στη ζωή. Στη ζωή που είναι αρχή δυναμικότητας και κίνησης (πράγματι η κίνηση χαρακτηρίζει τα ζωντανά πλάσματα ενώ η ακινησία τα νεκρά και τα μη ζωντανά). Ένας άνθρωπος που δεν κινείται είναι ήδη νεκρός αλλά βέβαια η κίνηση του ανθρώπου που ζει (πρέπει να) είναι ακατάπαυστη: η ύπαρξη του ανθρώπου είναι μάχη, είναι *Auseinandersetzung*: είναι από τη μία η εξαντλητική προσπάθεια του ανθρώπου να ξεφεύγει συνεχώς από τον θάνατο και από την άλλη η οδυνηρή διαπίστωση της αδυναμίας του μπροστά στην πανταχού παρούσα σκιά του θανάτου. Είναι μια συγκρουσιακή σύγκριση του ανθρώπου με τη Ζωή και τον Θάνατο.

Τηρουμένων των αναλογιών, η σύγκρουση Μνήμη-Λήθη, εκφράζεται στην ανώτερη υπαρξιακή σύγκρουση Ζωή-Θάνατος. Μια σύγκρουση που πηγάζει από τη δύναμη η οποία δίνεται σε μορφή βίας και δυνατότητας εφόσον εκδηλώνεται μέσα στον ανθρώπινο ορίζοντα, μέσα στον ανθρώπινο χρόνο, στον οποίο είτε το ένα πράγμα είτε το αντίθετό του είναι εξίσου δυνατά.

Φαινομενική εκδήλωση της Λήθης, ο Θάνατος είναι όντως δυνατότητα. Ο Θάνατος είναι *εν δυνάμει επιλογή*. Γιατί κάποιος ή κάτι πεθαίνει μόνο τη στιγμή που ξεχνιέται, που εμείς το(ν) ξεχνάμε. Έτσι, *ο Θάνατος είναι επιλογή και η Ζωή είναι ευκαιρία*.

Και όταν λέω «η Ζωή είναι ευκαιρία» βέβαια το εννοώ από δύο διαφορετικές αλλά αλληλένδετες απόψεις:

α) από το να εννοηθεί η *ευκαιρία* κυριολεκτικά ως αγγλ. *chance / opportunity*

β) από το να εννοηθεί η *ευκαιρία* ως *ευ-καιρία*, δηλαδή *ευ-Καιρός*, “ο καλός Καιρός” = η Στιγμή.

Ένας τέτοιος συνδυασμός του *Θανάτου* με την *επιλεκτικότητα* και της *Ζωής* με την *ευκαιρία* αποτελεί ορόσημο στο σύνολο των συλλογισμών που έχουν διατυπωθεί μέχρι εδώ: ο Θάνατος είναι επιλογή που ο άνθρωπος μπορεί να κάνει αποκλειστικά ώσπου

βρίσκεται εν Ζωή, ώσπου έχει την ευκαιρία να ζήσει. Στη ζωή του ανθρώπου, στον χρόνο της ζωής του, ο Θάνατος είναι δυνατότητα, εξαρτάται από τις επιλογές του. Ο Θάνατος είναι η στιγμή που κάποιος ή κάτι ξεχνιέται και η Λήθη είναι απόφαση και επιλογή του ανθρώπου. Και αν από τη μία υπάρχει ο Θάνατος, λογικά από την άλλη μεριά υπάρχει η Ζωή: ευκαιρία για τον άνθρωπο να αποφύγει τον Θάνατο, να επιλέξει κάτι που δεν οδηγεί στο τέλος (όπως οι άνθρωποι το εννοούν) αλλά μάλλον το υπερβαίνει. Θα είχε έτσι ο άνθρωπος την ευκαιρία να επιλέξει τη Ζωή ως άρνηση του Θανάτου, με άλλα λόγια ως *αθανασία*.

Και η αθανασία (ή αιωνιότητα) αποτελεί την οντολογική διάρκεια της Στιγμής: κατά αυτή την έννοια η Ζωή είναι και *ευ-καιρία*, *ευ-Καιρός*, δηλαδή η Στιγμή εκτός χρόνου, η στιγμή χωρίς Θάνατο, η στιγμή στην οποία ο άνθρωπος έχει την *ευκαιρία* να υπερβεί τον Θάνατο και να γίνει ολόενα με τη Στιγμή, βγαίνοντας από τη διάσταση του χρόνου και μπαίνοντας στη διάσταση του Καιρού. Η επίγεια ζωή αποτελεί εν τέλει μια *ευκαιρία* για τον άνθρωπο να αποκτήσει την υπόσταση της *ευ-καιρίας*.

Και αν ο Θάνατος εκδηλώνεται μέσω της Λήθης, η Ζωή εκδηλώνεται μέσω της Μνήμης. Όπως και η Πειθώ, η “*Persuasione*” του Michelstaedter, η αυθεντική Ζωή αποτελεί όμως κάτι ιδανικό, έναν ιδανικό δρόμο, τον δυσκολότερο δρόμο. Για αυτό τον λόγο ο “άπραγος” άνθρωπος δεν μπορεί να την αποκτήσει. Και το άτομο που ενεργεί πάντα υφίσταται την επιρροή των πραγμάτων στο περιβάλλον όπου ζει. Ο άνθρωπος έχει και την ευκαιρία να νικήσει τον Θάνατο αλλά άνθρωπος αδυνατεί να ζήσει χωρίς την ανησυχία του θανάτου που τον καταδιώκει. Έτσι ο άνθρωπος συνήθως τείνει να ξεφεύγει από τον θάνατο παρά να τον αντιμετωπίσει, παρά να συγκριθεί και να συγκρουστεί με αυτόν, παρά να τολμήσει να τον κατανοήσει και να συνειδητοποιήσει ότι μπροστά του ο ίδιος έχει την ευ(-)καιρία να ζήσει.

Αυτό συμβαίνει γιατί ο άνθρωπος θεωρεί τον θάνατο απόλυτο και ανεπανόρθωτο τέλος και την επίγεια ζωή του σαν συνεχή φυγή από τον θάνατο παρά ευκαιρία να δημιουργηθεί καινούργια ζωή. Ο άνθρωπος φοβάται τον θάνατο και μπροστά του ξεφεύγει και στο τέλος βρίσκεται πάντα ηττημένος. «*Chi teme la morte è già morto*<sup>171</sup>».

## **2.5 Η λογοτεχνία ως πεδίο έρευνας: από την προσπάθεια για την απαθανάτιση του Εαυτού στη σύγκριση με την Ετερότητα**

Στα πλαίσια της σύγκρισης-σύγκρουσης Ζωή-Θάνατος που μεταφράζεται στην πραγματικότητα με τη σύγκριση-σύγκρουση Μνήμη-Λήθη, η λογοτεχνία εμφανίζεται

<sup>171</sup> C. Michelstaedter, ο. π., σ. 69.



αρχικά και ευνότητα ως μέσο που επιτρέπει τη διατήρηση της Μνήμης μέσω μιας συνεχούς παράδοσης των αξιομνημόνευτων γνώσεων από γενιά σε γενιά.

Ξεκινώντας από αυτή την προϋπόθεση, αξίζει η αναφορά σε μερικές παρατηρήσεις και εμβασύνσεις της Astrid Erll, η οποία κατ' αρχάς δηλώνει ότι “as a medium of cultural memory literature is omnipresent”, διαπιστώνοντας με αυτόν τον τρόπο ότι η λογοτεχνία αποτελεί αναμφιβόλως “μέσο της μνήμης” (*medium of memory*)<sup>172</sup>.

Αυτό υποδεικνύει την ύπαρξη ενός στενού και αδιάψευστου δεσμού μεταξύ της μνήμης και της λογοτεχνίας καθώς και, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει, μεταξύ της μνήμης και του λόγου.

Εκτός αυτού, ένα αξιοσημείωτο στοιχείο που επισημαίνει η Erll, είναι το γεγονός ότι η λογοτεχνία «appears as an active, constructive process [...] in which reality is not merely reflected, but in fact ‘poetically refigured’ and ‘iconically augmented’<sup>173</sup>».

Αξίζει να επισημανθεί εκ των προτέρων ότι η λογοτεχνία απεικονίζει *the reality*, την πραγματικότητα, και η πραγματικότητα είναι το περιβάλλον στο οποίο ζει ο άνθρωπος. Ακολουθεί ότι ο άνθρωπος, τη στιγμή που “κάνει λογοτεχνία”, κάνει κάτι στο οποίο αυτός είναι πρωταγωνιστής. Αλλά “πρωταγωνιστής” σημαίνει ουσιαστικά “ο πρώτος που αγωνίζεται”, “ο πρώτος που μπαίνει στον αγώνα”, δηλαδή “αυτός που πρώτος αναλαμβάνει την ευθύνη να μπει στον αγώνα, με τη συνείδηση ότι τον περιμένουν προσπάθειες και δοκιμασίες: τον περιμένει το πάθος της τέχνης για να τον καταστήσει καλλιτέχνη. Βέβαια κατόπιν συμβιβασμού δικού του. Ο άνθρωπος δε γίνεται καλλιτέχνης αν δεν είναι δυνατός και αν διαθέτει *δύναμη* διαθέτει μπροστά του και τις δύο μορφές της, τη *δυνατότητα* και τη *βία*: πράγματι η Καλή Τέχνη συνίσταται για πρώτο λόγο στο να μην αποσυρθεί ο άνθρωπος από το *Auseinandersetzung* και όλα τα *Auseinandersetzung* με τα οποία βρίσκεται αντιμέτωπος. Και σε κάθε *Auseinandersetzung* το άτομο ξέρει ότι υπάρχει η δυνατότητα του Θανάτου όπως και της Ζωής. Όμως, είναι ο άνθρωπος αυτός που επιλέγει να πεθάνει ή να ζήσει. Γιατί είναι αυτός που επιλέγει να μνημονεύσει ή να λησμονήσει.

Η Μνήμη συνοπτικά είναι πράξη, είναι κάτι που, αντιθέτως, η απραγία δε θα επέτρεπε. Και κάθε μνημονική πράξη, κάθε *act of remembering*, είναι δημιουργία, δημιουργία η οποία προέρχεται από την επιλογή των πραγμάτων που θεωρούνται αξιομνημόνευτα. Και – αναφέρει η Erll – η λογοτεχνία είναι «η κατεξοχήν μνημονική τέχνη<sup>174</sup>».

<sup>172</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 144).

<sup>173</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 152).

<sup>174</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 73).

Διεξάγοντας τα πρώτα συμπεράσματα σχετικά με την ανάλυση του ρόλου της λογοτεχνίας, μπορούμε να διαπιστώσουμε τα εξής:

- η λογοτεχνία, επειδή είναι τέχνη, δεν μπορεί να αντιληφθεί χωριστά από το πάθος και απαιτεί επομένως τη συμβολή των καλλιτεχνών προκειμένου να ολοκληρωθεί οντολογικά σύμφωνα με τον δικό της λόγο ύπαρξης.
- η λογοτεχνία, επειδή είναι τέχνη, είναι δημιουργία και διαθέτει επίσης τάση στην αιωνιότητα
- η λογοτεχνία, επειδή πηγάζει από την ανθρώπινη πραγματικότητα και καθιστά τον άνθρωπο “πρωταγωνιστή” της λειτουργίας της, φέρνει ένθετη την αρχή της δύναμης.

Προκύπτουν εδώ διάφορα κοινά στοιχεία τα οποία χαρακτηρίζουν τόσο τη λογοτεχνία όσο και τη μνήμη. Ανάμεσά τους κυρίως τα εξής:

- και οι δύο συνίστανται σε εικόνες με σημασία (σύμβολα) και απαιτούν το πάθος και τη συμβολή των καλλιτεχνών προκειμένου να ολοκληρωθεί η λειτουργία τους
- και οι δύο είναι επιλογές γεγονότων, δημιουργίες του ανθρώπου
- και οι δύο μπορούν εκ φύσεως να υπερβούν τον Θάνατο και να εγγυηθούν μια μορφή αθανασίας
- και οι δύο φέρνουν ένθετη την αρχή της δύναμης, η οποία μεταφράζεται για τον άνθρωπο στο *Auseinandersetzung*, το οποίο, με τη σειρά του, προϋποθέτει τη συγκεκριμένη παρουσία μιας ετερότητας.

Από τα αναφερόμενα κοινά στοιχεία που τονίζουν τον στενό δεσμό μεταξύ μνήμης και λογοτεχνίας προκύπτει:

- η δημιουργία είναι και απαιτεί πάθος γιατί στη δημιουργία ο “δημιουργός” δίνει ένα μέρος του εαυτού του, δίνει ένα μέρος της δύναμής του και του χρόνου που του δόθηκε. Στη δημιουργία παραμένει το ίχνος της παρουσίας του, είναι μαρτυρία της ζωής του, η δημιουργία δείχνει τη στιγμή που ο δημιουργός αποφάσισε να πράξει παρά να μείνει άπραγος, να δώσει, ή μάλλον να *χαρίσει* κάτι στον κόσμο. Γιατί τη στιγμή που δίνει *δε δίνει για να λάβει αλλά δίνει για να δώσει*<sup>175</sup>. Και βέβαια, για να πετύχει κάτι τέτοιο, ο “δημιουργός” πρέπει να είναι *παθιασμένος* με αυτό που θα είναι το αντικείμενο της δημιουργίας του.

---

<sup>175</sup> Έκφραση του C. Michelstaedter. Βλέπε: C. Michelstaedter ο. π., σσ. 80-81.

- το να υφίσταται η λογοτεχνία στη Στιγμή, όπως και η Μνήμη στην πλήρη της υπόσταση, είναι απόδειξη του γεγονότος ότι η λογοτεχνία είναι ένα μέσο που επιτρέπει τη συχνά αναφερόμενη διατήρηση της ανθρώπινης μνήμης. Ένα μέσο, όπως διαπιστώνει και η Erll «literature is only one way of memory-making among many<sup>176</sup>». Εννοείται εδώ ότι υπάρχουν και άλλα μέσα ή άλλες μέθοδοι. Η ερώτηση που προκύπτει λογική σε αυτό το σημείο είναι: τι έχει διαφορετικό η λογοτεχνία και για ποιους λόγους στην παρούσα έκθεση επιλέγεται αυτή;

Και άλλες κανονικά θεωρούμενες “τέχνες”, όπως και για παράδειγμα η ζωγραφιά και η γλυπτική, προορίζονται στη διατήρηση της μνήμης των πραγμάτων που απεικονίζουν · αυτό που εδώ έχει σημασία και προσδιορίζει τη διαφορά είναι να μην μπερδέψει κανείς την *Καλή Πράξη* με τις *Καλές Τέχνες*: η διαφορά έγκειται στη συγκεκριμένη σημασία του επιθέτου “Καλός”: παρόλο που πάντα μιλάμε για “τέχνη”, στις “Καλές Τέχνες” έχουμε ότι *καλός* = “ωραίος” (ιτ. ‘*bello*’), ενώ στην “Καλή Πράξη” έχουμε ότι *καλός* = “πρέπων” (ιτ. ‘*buono*’).

Αναλογίζοντας τις δύο έννοιες του επιθέτου “καλός” προκύπτει ότι: το πρώτο αναφέρεται στον αισθητικό ορίζοντα ενώ το δεύτερο στον ηθικό, και κυρίως ότι το πρώτο προσδιορίζεται “καλός” τη στιγμή που εκπληρώνεται από το ένα άτομο, ενώ το δεύτερο προσδιορίζεται “καλός” τη στιγμή που εκπληρώνεται από όλους τους ανθρώπους που συμβιώνουν σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον και αλληλοεπιδρούν μεταξύ τους.

Η κατεξοχήν Καλή Πράξη είναι ακριβώς αυτή που είδαμε δική του καλλι-τέχνη που δίνεται, που παραδίδεται μέσω συμβιβασμού στο πάθος της Τέχνης προκειμένου να εκπληρώσει τον στόχο χάρη στον οποίο καθίσταται αυτός που είναι.

Ο καλλιτέχνης είναι άνθρωπος και η πραγματικότητα όπου ζει συμπεριλαμβάνει όλα αυτά που είναι συγκεκριμένα ή πραγματοποιήσιμα, αυτά που είναι δηλαδή *real* ή *possible*, τα *possible* που είναι *δυνατά* και φέρνουν δηλαδή μέσα μια αρχή *δυνατότητας* (βλ. παραπάνω). Αυτό σημαίνει ότι η πραγματικότητα του ανθρώπου συμπεριλαμβάνει και τη ζωή και τον θάνατο: όσο το άτομο ζει, *real* είναι η ζωή και *possible* είναι ο θάνατος. Αν ο θάνατος δεν άνηκε στην πραγματικότητα, αν δεν είχε δηλαδή συγκεκριμένο βάρος και επιρροή στην ανθρώπινη ύπαρξη, ο άνθρωπος δε θα τον φοβόταν και δε θα αισθανόταν καμία ανάγκη να προσπαθεί διαρκώς να ξεφεύγει από αυτόν.

Η Τέχνη γίνεται έτσι το κατεξοχήν μέσο με το οποίο ο άνθρωπος προσπαθεί να προστατευτεί από την απειλή του Θανάτου. Και βέβαια η λογοτεχνία προσφέρει στον

<sup>176</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 151).

άνθρωπο την ευκαιρία να διατηρηθεί, μέσω “καταγραφής”, η μνήμη των ατόμων και των πραγμάτων. Η λογοτεχνία, ως τέχνη-δημιουργία, ξεκινά απαραίτητα από την πραγματικότητα, από τα πράγματα του κόσμου.

Αναφέρει σχετικά η Erll:

... much recent research has shown that literature plays a central role in the perception and remembering of individual life experience. It is a medium which already pre-forms our encounter with reality; and then it helps re-shape experience into our most personal memories<sup>177</sup>

επισημαίνοντας όχι μόνο τον δεσμό της λογοτεχνίας με την πραγματικότητα αλλά επίσης και την εμπειρία ως αντικειμενική βάση της λειτουργίας της ίδιας. Η λογοτεχνία, η “τέχνη του λόγου”, πηγάζει από αυτά που ο άνθρωπος ήδη διαθέτει, που κατέχει μέσα του, που γνωρίζει *εμπειρικά* επειδή τα έχει βιώσει ο ίδιος, επειδή έχει με αυτά συγκεκριμένη αυθεντική επαφή.

Έτσι, τη στιγμή που ο άνθρωπος ασκεί την τέχνη του λόγου, πρέπει να κατανοήσει και να συνειδητοποιήσει ότι ο λόγος του προϋποθέτει την ύπαρξη μιας δεύτερης οντότητας, εξωτερική από τον εαυτό του που αντιλαμβάνεται, η οποία “παραλαμβάνει” τον λόγο που δίνεται: μόνο με τον ενεργό ρόλο ενός ομιλητή/αποστολέα και ενός ακροατή/παραλήπτη ο λόγος λειτουργεί *εν πλήρη δυνάμει* εκπληρώνοντας την πράξη που τον καθιστά αυτόν που είναι.

Ουσιαστικά, ο λόγος εκπληρώνεται και ολοκληρώνεται μόνο τη στιγμή που γίνεται λόγος μεταξύ δύο πλευρών, δηλαδή *δια-λόγος*.

Την ίδια ιδέα υποστήριζε και ο Αυστριακός φιλόσοφος Martin Buber (1878-1965), κατά τη γνώμη του οποίου το άτομο υπάρχει διότι διακρίνεται από άλλα άτομα και συνεπώς το Εγώ συγκροτείται και διαμορφώνεται αποκλειστικά μπαίνοντας σε επαφή με την Ετερότητα, με το Εσύ και στον διάλογο μαζί του<sup>178</sup>. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, ο δια-λόγος προκύπτει αυθόρμητα, πηγάζει από τη σχέση Εγώ-Εσύ.

Έτσι, η τέχνη του λόγου είναι η τέχνη με την οποία το άτομο συνειδητοποιεί ότι ο μόνος τρόπος που επιτρέπει στη Μνήμη να διατηρηθεί είναι ο διάλογος, διότι, αντιθέτως, ο λόγος ενός απομονωμένου ατόμου, ένας απομονωμένος *μονόλογος*, πεθαίνει μαζί με το ίδιο το άτομο και δεν παραδοθεί στη Μνήμη (η οποία πάντως, εννοούμενη στην απόλυτή της υπόσταση, δηλαδή “εκτός ανθρώπινου ορίζοντα”, υφίσταται ως άρνηση της Λήθης και του Θανάτου, οπότε δεν μπορεί να πεθάνει).

<sup>177</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 169).

<sup>178</sup> G. Reale-D. Antiseri, ο. π., σ. 342. Βλέπε επίσης: I. Malaguti, ο. π. σ. 195.

Είναι η τέχνη με την οποία το άτομο συνειδητοποιεί ότι πολλά δεν κάνει χωρίς κάποιον Άλλον δίπλα του. Είναι η τέχνη με την οποία συνειδητοποιεί ότι αν προϋποθέσει η τέχνη του λόγου πάθος και αν προϋποθέσει ο λόγος δύο ενεργές αλληλεπιδρώντες οντότητες, ο διάλογος εκπληρώνεται αυθόρμητα εκεί που έχει συμ-πάθεια, δηλαδή εκεί που έχει μοιραστεί το πάθος (και αναμφιβόλως εκεί που οι άνθρωποι τρέφουν συμπάθεια ο ένας για τον άλλον ο διάλογος προκύπτει από μόνος του). Ακολουθεί ότι το κάθε άτομο θα έπρεπε να προσπαθήσει να αναζητήσει συμπάθεια στις σχέσεις του με τα άλλα άτομα και το να αναζητήσει κανείς συμπάθεια σημαίνει να καταστήσει δικό του το πάθος (με τις δύο έννοιες του όρου) του άλλου.

## 2.6 Συμπεράσματα

Μπορούν εν τέλει σε αυτό το σημείο να εξαχθούν βαρυσήμαντα συμπεράσματα που περιγράφουν με κατάλληλο τρόπο την οντολογική λειτουργία της λογοτεχνίας, τη σημασία που κατέχει στην ύπαρξη του ανθρώπου και τους λόγους για τους οποίους η λογοτεχνία επιλέγεται ως πεδίο για την εξέλιξη του λόγου για την εικόνα του Άλλου, κεντρικός θεματικός πυρήνας του τρίτου κεφαλαίου.

Γίνεται σαφές ότι ο δια-λογος, ή μάλλον η άσκηση της λογο-τεχνίας, ανοίγει τον Εαυτό στον Άλλον, ο Εαυτός εκ φύσεως αρχίζει να αναγνωρίζει την Ετερότητα ως θεμελιώδες και συμπληρωματικό μέρος της ταυτότητάς του. Και επειδή ο διάλογος απαιτεί την ύπαρξη δύο αλληλοεπιδρώντων οντοτήτων, γίνεται απαραίτητο ότι αυτή η επιβίωση του ιδίου πραγματοποιείται μέσω μιας αμοιβαίας παράδοσης.

Πράγματι η Μνήμη επιβιώνει μόνο αν παραδοθεί, από γενιά σε γενιά. Με ανάλογο τρόπο, ο λόγος διατηρείται μόνο αν παραδοθεί από το ένα άτομο στο άλλο.

Επιπρόσθετα, λαμβάνοντας υπόψη τη θέση του Heidegger που συνδέει το *ον* και τον λόγο<sup>179</sup>, προκύπτει ότι αν είναι *λόγος = ον* και το *ον* επειδή είναι και δεν μπορεί να έχει δημιουργηθεί από κάτι εκ των προτέρων (γιατί αυτό προϋποθέτει, με αντίφαση, ότι υπήρχε κάτι πριν από το *Ον* που δεν ήταν το οποίο έχει δημιουργήσει το *Ον* που πριν δεν ήταν), το αποτέλεσμα είναι αυτό που προτείνει ο Martino Dalla Valle, δηλαδή όχι το *Es gibt das Wort* (όπου θα υπήρχε κάτι που δίνει αρχικά τον λόγο) αλλά μάλλον *Es, das Wort, gibt* (όπου είναι ο ίδιος ο λόγος που δίνεται)<sup>180</sup>. Διαπιστώνεται δηλαδή ότι δεν υπάρχει κάτι που δίνει τον λόγο, αλλά ο λόγος δίνεται, δίνεται ως αρχική αρχή... και όντως γράφτηκε «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*».

<sup>179</sup> Βλέπε σχετικά με τη σχέση *ον-λόγος* κατά τον Heidegger: M. Dalla Valle, ο. π., σ. 87.

<sup>180</sup> M. Dalla Valle, ο. π., σσ. 87-88.

Τώρα, αν τεθεί ότι κάτι που δεν παραδίδεται σε κάποιον πεθαίνει, γίνεται σαφές ότι ο Λόγος δόθηκε, ή μάλλον παραδόθηκε, (στον άνθρωπο) γιατί ζει και δεν μπορεί να πεθάνει και δεν πεθαίνει. Το να λέγεται ότι «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος» σημαίνει εν τέλει και αυτό, ότι ο Λόγος είναι η αρχή της δύναμης και όλων των δυνατοτήτων, ο δυνατός και πραγματοποιήσιμος που πραγματοποιήθηκε και παραδόθηκε και με την Παράδοση του Εαυτού του έχει νικήσει τον Θάνατο.

Και αν αποτελεί ο Λόγος την αρχή της ύπαρξης των ανθρώπων και όλων των πραγμάτων του κόσμου που είναι και λαμβάνουν δικό τους όνομα, οι άνθρωποι δεν είναι εκτός λόγου, και ο λόγος είναι το μέσο χάρη στο οποίο αυτοί έχουν την ευκαιρία να ζήσουν πέραν της επιβίωσης, πέραν του θανάτου, να ολοκληρωθούν αποκτώντας την πληρότητα της Ζωής τους.

Ένας άνθρωπος που, για οποιονδήποτε λόγο, αρνείται, απορρίπτει τον λόγο και σε αυτόν δεν παραδίδεται, καταλήγει αργά ή γρήγορα σε μια είδους εξορία, μια αδυναμία η οποία τον οδηγεί στον εκμηδενισμό. Εκ νέου, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι το Τραύμα, το οποίο αποτελεί ακριβώς μια μορφή άρνησης του λόγου ή, εν πάση περιπτώσει, εμπόδιο στον λόγο, οδηγεί συχνά το άτομο που πλήττει στην αυθόρμητη απόρριψη (από ένστικτο ή επιλογή) της ζωής του και στην καταστροφή του ίδιου.

Το Τραύμα είναι ακριβώς αυτό που προκαλεί στη λογοτεχνία τη λεγόμενη “απεικονιστική κρίση<sup>181</sup>” η οποία μεταφράζεται στην ιδέα ότι μια ακραία εμπειρία δεν μπορεί να αφηγηθεί, να εκφραστεί μέσω του λόγου.

Προκύπτει αυθόρμητη εδώ η ερώτηση για το αν υπάρχει ή όχι καμία εφικτή λύση στο Τραύμα: το μόνο σίγουρο, κατά τη γνώμη μου, είναι ότι δεν υπάρχει καμία εύκολη, δεδομένη και οριστική απάντηση. Όμως, μπορεί να ειπωθεί ότι όταν δημιουργηθεί ένα τραύμα, ιστορικά ή προσωπικά, σημαίνει ότι δεν υπήρξε διάλογος μεταξύ δύο πλευρών. Αυτό είναι ο πόλεμος, έλλειψη και απόρριψη του διαλόγου εκ μέρους των ανθρώπων της μίας ή των δύο πλευρών. Είλικρινά, αν είναι η λογοτεχνία η “τέχνη του λόγου”, θεωρητικά θα μπορούσε αυτή να φέρει τον διάλογο εκεί που δεν υπάρχει... δεν ξέρω αν οι άνθρωποι θα απορρίψουν ποτέ τον πόλεμο χάρη στη λογοτεχνία, αλλά η λογοτεχνία φέρνει διάλογο και πιθανό αποτέλεσμα του διαλόγου είναι η ειρήνη. Η λογοτεχνία είναι απλά ένας δρόμος. Μια προσπάθεια (ή μάλλον μια προς-πάθεια).

---

<sup>181</sup> A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 80). Αναφέρεται ότι η ιδέα της “απεικονιστικής κρίσης” έχει προκύψει κυρίως από το Τραύμα του Ολοκαυτώματος, της καταστροφής της Χιροσίμα και του πολέμου του Βιετνάμ.

Και το να πάει κανείς *προς-το-πάθος* σημαίνει ότι κάποια στιγμή θα βρεθεί *μαζί-με-το-πάθος*, μαζί με όσους βρίσκονται, με τον ίδιο τρόπο, *μαζί-με-το-πάθος*, δηλαδή στην κατάσταση που λέγεται κανονικά *συμ-πάθεια*.

Μια ενδεχομένη λύση στο Τραύμα, και γενικότερα στα τραύματα, θα μπορούσε να είναι ακριβώς η συμπάθεια. Αναζητώντας συμπάθεια για τους άλλους πράγματι μοιραζόμαστε το πάθος μας, τις χαρές και τους πόνους μας. Αυτό πολύ πιθανώς θα μας οδηγούσε στον διάλογο. Στη συμπάθεια ο άνθρωπος είναι ο καλλιτέχνης του Λόγου, είναι λογο-τέχνης επειδή με την Καλή Πράξη παραδίδεται στον διάλογο. Και μια τέτοια παράδοση στον διάλογο βέβαια τον καθιστά πρωταγωνιστή, αυτόν που πρώτος αγωνίζεται, τον πρώτο που δέχεται δηλαδή το πάθος του άλλου.

Όμως, τη στιγμή που εγώ δέχομαι το πάθος του άλλου, πρέπει να ισχύσει αναγκαστικά το *δίνω για να δώσω*, πρέπει να δώσω χωρίς να περιμένω κάτι ως αντάλλαγμα. Αλλιώς θα έχανα την αληθινή ουσία της Καλής Πράξης η οποία είναι εκ φύσεως τέλεια: αν εγώ περιμένω κάτι σημαίνει ότι η πράξη μου είναι ατελής, δεν έχει δηλαδή αποκτήσει την τελειότητα που τη χαρακτηρίζει στην εκπληρωμένη της υπόσταση.

Η Καλή Πράξη, εν τέλει, μου δίνει την ευκαιρία να *ζήσω για να ζήσω*, οπότε δεν μπορώ με αυτήν να ζήσω για να μην πεθάνω.

Και εδώ αναφαίνονται οι στοχασμοί του Emmanuel Levinas: αναφέρει σχετικά η Orietta Ombrosi:

Si tratta proprio di una rottura poiché questo Io, che è anche iscritto e che vive nella storia e nel mondo, si “ribalta”, si rompe e si apre, illimitatamente, alla sventura umana, per consolarla, per sopportarla e perfino portarla; poiché questo Io, che sa di avere un simile obbligo – la responsabilità di portare la sofferenza dell’altro – , una simile paradossale elezione, “concretamente” fa posto in sé, nella sua intimità più intima, e perfino nella sua carne, all’altro da sé [...] <sup>182</sup>

επιβεβαιώνοντας ότι:

- α) η διαδικασία της παράδοσης εκτελείται μέσα στην πραγματικότητα και δεν επιτρέπεται χωρίς μια αρχική απαραίτητη σύγκριση-σύγκρουση του Εγώ με το Άλλο-από-το-Εγώ
- β) η συμπάθεια είναι χρέος και ευθύνη του Εγώ-καλλιτέχνη
- γ) η δημιουργική πράξη του αληθινού καλλιτέχνη είναι η αποδημιουργία.

Αυτό ακριβώς σημαίνει να λέει κανείς ότι η λογοτεχνία, η *τέχνη του λόγου*, καθιστά τον άνθρωπο πρωταγωνιστή: είναι μάχη με πάθος, είναι αγώνας γιατί, στην πράξη του διαλόγου, πρέπει να κοιτάξω τον Άλλον στα μάτια του. Και στα μάτια του βλέπω

<sup>182</sup> O. Ombrosi, *Per un messianismo dell’umano: la prospettiva di Emmanuel Levinas*, στο B. Giacomini-L. Sanò (επιμέλεια), *Paradosso*, ο. π., σσ. 29-38, σ. 36.

αντανακλασμένο τον εαυτό μου που με κοιτάζει καθώς εγώ κοιτάζω το πρόσωπο του Άλλου. Και προκύπτει από τη σκέψη του Levinas ότι «la libertà è essenzialmente un rispondere al volto dell'altro, è la mia parola che risponde all'invocazione, alla chiamata al grido altrui<sup>183</sup>» («η ελευθερία είναι ουσιαστικά το να απαντήσω στο πρόσωπο του άλλου, είναι ο λόγος μου που απαντάει στην επίκληση, στην κλήση στη κραυγή των άλλων»). Δική μου μετάφραση).

Κλείνοντας, η τέχνη του λόγου είναι το θάρρος να κοιτάζω τον Άλλον κατάματα και όχι κάπου αλλού. Είναι η επιλογή που κάνω μπροστά στον Εαυτό μου αντανακλασμένο στα μάτια σου Άλλου να του απευθύνω τον λόγο, είναι η επιλογή μου του διαλόγου, να τον ακούσω και να τον κατανοήσω, να μπορέσουμε και οι δύο να *cum-prehendere* ο ένας τον άλλον και να ενωθούμε, διότι όταν είμαστε συμπληρωμένοι δεν έχουμε πλέον τίποτα να χάσουμε.

Η τέχνη του λόγου είναι ουσιαστικά η *ευ-καιρία* (η “καλή στιγμή”) να επιλέξουμε τη Ζωή μπροστά στον Θάνατο, εφόσον ξέρουμε ότι η κατανόηση φέρνει ειρήνη και η ειρήνη αποτελεί προϋπόθεση για να υπάρξει Ζωή. Το να διαλέξουμε τη Ζωή σημαίνει σεβασμό για τη Ζωή που μας δόθηκε με την Παράδοση του Λόγου. Μια άρνηση του λόγου μας θα ήταν και άρνηση της ίδιας της Ζωής. Και ο σεβασμός για τη Ζωή σημαίνει να σεβαστούμε τόσο τη δική μας όσο τη ζωή του Άλλου... γιατί «το πρόσωπο του Άλλου έρχεται προς εμένα, με κοιτάζει και μου λέει «Εσύ δε θα σκοτώνεις»<sup>184</sup>».

---

<sup>183</sup> M. Giuliani, *La filosofia davanti alla Shoah, tra fallimento, miopia e “riparare il mondo”*, στο G. Reale-D. Antiseri, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, ο. π., σ. 363.

<sup>184</sup> G. Reale-D. Antiseri, ο. π., σσ. 347-348.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Η ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΩΣ ΚΑΘΡΕΦΤΗΣ: Η ‘ΕΛΛΗΝΟΤΟΥΡΚΙΚΗ’ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ

### 3.1 Η σημασία του “κοιτάζω” και η ταυτότητα ως διαδικασία

Νομίζω ότι αυτό το καινούργιο και κεντρικό κεφάλαιο μπορεί να κινήσει το πρώτο του βήμα ακριβώς από το ρήμα *κοιτάζω* το οποίο είδαμε να πρωταγωνιστεί στην τελευταία εικόνα που έκλεισε το κεφάλαιο 2: το Εγώ και το Εσύ που κοιτάζουν κατάματα ο ένας τον άλλον, το πρόσωπο του Άλλου που έρχεται, με κοιτάζει και μου λέει «Εσύ δε θα σκοτώνεις» (βλ. παραπάνω).

Νομίζω ότι αξίζει να ξεκινήσει η παρακάτω συζήτηση από αυτό το βλέμμα που είναι αντανάκλαση του προσώπου μου στα μάτια του Άλλου. Βέβαια, όπως είναι γνωστό, *κοιτάζω* δεν είναι *βλέπω*: “κοιτάζω” σημαίνει ότι συγκεντρώνω την προσοχή μου στον Άλλον, σημαίνει ότι του δίνω σημασία · “βλέπω”, αντιθέτως, σημαίνει ότι δεν του δίνω σημασία και, συνεπώς, στρέφω την προσοχή μου αλλού.

Από μια ευρύτερη άποψη, το ρήμα *κοιτάζω* ανακαλεί ετυμολογικά την *κοίτη*, που αποτελεί έναν χώρο όπου κάτι ή κάποιος *κείται*. Προκύπτει έτσι η ιδέα ότι η πράξη του *κοιτάζω* απαιτεί μια είδους ακινησία ή, μάλλον, μια “παύση” από την κίνηση.

“Κοιτάζω” σημαίνει κάπως έτσι “σταματάω να κινούμαι μια στιγμή”. Αλλά, διαφορετικά από ό,τι πιθανώς φαίνεται, δεν πρόκειται για αντίφαση του ζητήματος κίνηση-ακινησία που προτάθηκε παραπάνω: πράγματι, το να σταματήσω για τον Άλλον δεν είναι αντίφαση, γιατί εκείνη τη στιγμή μου δίνεται η *ευ-καιρία* να πάω “προς-τον-Άλλον”, δηλαδή να *κινηθώ για τον Άλλον*.

Και όντως υποστηρίζει ο κοινωνιολόγος Alberto Melucci ότι η ταυτότητα δεν είναι στάση αλλά *διαδικασία*<sup>185</sup>: αυτή η διαδικασία ζητάει φυσικά κίνηση · αυτό που ζητάει παύση είναι η στιγμή που αποφασίζω να μπω στη διαδικασία και να κινηθώ προς τον Άλλον. Μπορούμε να πούμε ότι σε αυτήν τη στιγμή πετυχαίνεται η *ισορροπία* που είδαμε να προκύπτει και από τον εβραϊσμό και να είναι πάντα εκκρεμής σε οποιαδήποτε ατελή διαδικασία. Η στιγμή που εγώ σταματάω προσωρινά για να αποφασίσω να κινηθώ αποτελεί ουσιαστικά *σύνθεση* της κίνησης και της ακινησίας, η οποία μπορεί να θεωρηθεί “κινητική ακινησία”.

Τώρα, προϋποθέτοντας ότι η προσέγγιση στον Άλλον απαιτεί να δοθεί προσοχή και σημασία στην Ετερότητα και στο βλέμμα της και επομένως ο Άλλος πρέπει να *κοιταχθεί* και όχι μόνο να ιδωθεί, η πράξη του *κοιτάζω* μπορεί να οδηγήσει σε τρεις διαφορετικές

<sup>185</sup> A. Melucci, *Il gioco dell'io. Cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1991, σ. 40.

προσεγγίσεις, τις οποίες έχει προτείνει ο Γάλλος μυθιστοριογράφος Daniel-Henri Pageaux<sup>186</sup> αναφορικά με την αμοιβαία σχέση μεταξύ πολιτισμών. Αυτές είναι:

- η μανία
- η φοβία
- η φιλία

Η μανία χαρακτηρίζεται, από τον θαυμασμό για την άλλη χώρα ή πολιτισμό, ο οποίος θεωρείται ανώτερος. Η φοβία, αντιθέτως, χαρακτηρίζεται από την περιφρόνηση για την άλλη χώρα ή πολιτισμό που θεωρείται κατώτερος. Τέλος, η φιλία χαρακτηρίζεται από την ισότητα και η άλλη χώρα/πολιτισμός θεωρείται τόσο άξια και θετική όσο και την πρώτη<sup>187</sup>. Χωρίς να διευρυνθεί υπέρ το δέον το θέμα (το οποίο δε θα αποτελούσε τον στόχο της παρούσας έκθεσης), μπορεί κανείς να παρατηρήσει ότι το διακριτικό στοιχείο, ο πιο αξιοσημείωτος παράγοντας για τον οποίο διαφέρουν οι τρεις προσεγγίσεις παρουσιάζεται ουσιαστικά σαν μια (ισορροπημένη ή μη ισορροπημένη) ισορροπία.

Στις πρώτες δύο προσεγγίσεις, τη μανία και τη φοβία, η ισορροπία είναι προφανώς ανύπαρκτη εφόσον οι δύο πλευρές (οι δύο “δυνάμεις”) που συγκρίνονται και συγκρούονται παράγουν ανισορροπία γιατί η μία επιβάλλεται στην άλλη. Στην τρίτη, τη φιλία, φαίνεται ξεκάθαρα ότι οι δύο δυνάμεις κατευθύνονται σε ισορροπία.

~~~~

Ο διάλογος πραγματοποιείται μόνο μεταξύ ίσων πλευρών, το οποίο όμως δε σημαίνει ότι αυτές πρέπει να ανήκουν εκ γέννησης και αναγκαστικά σε μια ιδανικά “ίδια κατηγορία”: οι κατηγορίες ταξινομούν, δηλαδή τονίζουν τις διαφορές με “στερητική βάση”, δίνοντας έμφαση στην έλλειψη. Αφήνοντας επομένως κατά μέρος την έννοια της “κατηγορίας”, ο διάλογος μπορεί να πραγματοποιηθεί και μεταξύ οντολογικά διαφορετικών οντοτήτων: ό,τι έχει σημασία είναι το να *κοιταχθούν*, να θεωρήσει η μια την άλλη εξίσου αξιόλογη. Περιττό είναι να επισημανθεί άλλη μία φορά ότι μια πράξη όπως και αυτή, το να δημιουργήσει η καθεμία χώρο για την άλλη ώστε να μπορέσουν να *cum-prehendere* η μία την άλλη συμπληρωματικά, δηλαδή η αποδημιουργία, φέρνει έμφυτο πάθος, το πάθος της παράδοσης στον Άλλον. Ο διάλογος όντως δεν είναι παρά μια παράδοση του Εγώ στην Ετερότητα μπροστά του.

Η πραγματικότητα όμως αποδεικνύει ότι οι άνθρωποι δεν είναι γενικώς διαθέσιμοι να παραδοθούν αλλά μάλλον περιμένουν οι άλλοι να παραδοθούν για αυτούς. Και φυσικά, ο

¹⁸⁶ D.H. Pageaux, *Images* στο *La littérature générale comparée*, Armand Colin, Paris 1994, σσ. 59-76, σσ. 71-73.

¹⁸⁷ N. Moll, *Imagologia transculturale* στο S. Sini - F. Sinopoli (επιμέλεια), *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria*, Pearson, Torino-Milano 2021, σσ. 287-313, σσ. 301-302.

πρώτος δρόμος, ο δρόμος του “Persuaso” του Michelstaedter, είναι (ο) δυσκολότερος επειδή είναι προσ-πάθεια και ζητάει στο άτομο να προσ-παθήσει και να συμ-παθήσει.

Για αυτό τον λόγο η φιλία φαίνεται να είναι η προσέγγιση που πετυχαίνεται και επικρατεί σπανιότερα¹⁸⁸ στην ανθρώπινη κοινωνία, στη σύγχρονη καθώς και τις προηγούμενες εποχές. Όμως, είναι η μόνη που επιτρέπει τον διάλογο επειδή οι δύο οντότητες/δυνάμεις βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο και για αυτό μπορούν να κοιτάζουν βαθιά και ευθέα η μία στα μάτια της άλλης.

Για τους παραπάνω συζητούμενους λόγους η προσέγγιση που θα υιοθετηθεί στη συνέχεια για την παρουσίαση των επομένων θεμάτων θα είναι η φιλία. Βέβαια αυτή η “φιλία” δεν προορίζεται να αποτελέσει ιδανική και αφηρημένη προσέγγιση στην πραγματικότητα των γεγονότων, δε θέλει να υπερβεί άκριτα τα ιστορικά και πιο επίκαιρα πολυσύνθετα ζητήματα που σημαδεύουν την ανθρώπινη ιστορία. Η φιλία αυτή θέλει να είναι ακριβώς μια προσέγγιση, ένας δρόμος, μια άποψη, ένας εξεταστέος ορίζοντας, ένα *δυνατό βλέμμα* με το οποίο η πραγματικότητα των πολιτισμών μπορεί να *κοιταχθεί*.

Ιδιαίτερα στις σύγχρονες παγκοσμιοποιημένες κοινωνίες, αναφέρει η Moll, όπου το κάθε άτομο βρίσκεται σε συνεχή σχέση με άλλους πολιτισμούς, γίνεται αναπόφευκτος ο υβριδισμός των πολιτιστικών ταυτοτήτων¹⁸⁹, με επακόλουθη αναγκαιότητα να υιοθετηθεί ένα αυθεντικό βλέμμα που μπορεί να αναλογιστεί αυτήν τη σύνθετη πραγματικότητα.

Τεκμήριο όλων αυτών είναι για παράδειγμα η διπλή καταγωγή πολλών συγγραφέων ή η χρήση εκ μέρους τους δύο (ή περισσότερων) ξένων γλωσσών που προσδιορίζουν την ταυτότητά τους¹⁹⁰. Προκύπτει εδώ ξανά η έννοια του “διπλού *ανήκειν*” που είδαμε σχετικά με τη Rachel Bespaloff στην αρχή της ενότητας για τον εβραϊσμό.

Ανάλογα με την εβραϊκή προοπτική την υποδειγμένη από τη σκέψη της Bespaloff, και ο σύγχρονος άνθρωπος, ακόμη και περισσότερο σε ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον, διαθέτει αναγκαστικά διμερή (ή πολυμερή) ταυτότητα¹⁹¹: έτσι το κάθε άτομο, σαν τον Εβραίο της Bespaloff, φέρνει έμφυτο το στίγμα ενός διπλού *ανήκειν*, τις δύο πλευρές του ιδίου νομίσματος, της ταυτότητάς του. Το διπλό *ανήκειν* αποτελεί συνεπώς την απαραίτητη προϋπόθεση για να ανήκουμε ο ένας στον άλλον και να γίνεται δυνατή η αμοιβαία *comprehensio* μέσω του διαμοιρασμού του λόγου.

¹⁸⁸ Η Ν. Moll αναφέρει επίσης ότι η φιλία ως προσέγγιση είναι η λιγότερο εξετασμένη στα πλαίσια των εικονολογικών σπουδών. Βλέπε: ο. π., σσ. 301-302.

¹⁸⁹ Ν. Moll, ο. π., σ. 306.

¹⁹⁰ Ν. Moll, ο. π., σ. 306.

¹⁹¹ Η ιδέα που εκφράζεται είναι ότι το κάθε άτομο ανήκει ταυτόχρονα στον εαυτό του και σε μια ετερότητα που το καθιστά αυτό που είναι. Μια εικόνα που πιθανώς διευκρινίζει αυτό με πολύ κατανοητό τρόπο είναι ο καθρέφτης: εγώ στον καθρέφτη βλέπω πώς είμαι γιατί βλέπω μια δεύτερη εικόνα του εαυτού μου, μια εικόνα δική μου η οποία όμως είναι κάτι-άλλο-από-μένα.

Τώρα, αν είναι η λογοτεχνία η “τέχνη του λόγου”, δηλαδή η “τέχνη της συνάντησης με τον Άλλον” και επομένως η “τέχνη με την οποία εγώ κινούμαι προς τον Άλλον”, ακολουθεί ότι οι λογο-τέχνες (οι “καλλι-τέχνες του λόγου”) πρέπει να βρίσκονται συνεχώς *εν κινήσει* και να υιοθετήσουν το βλέμμα των λεγομένων “Migrant writers”¹⁹².

Αυτή η προοπτική θέλει να είναι η επικρατούσα από εδώ και πέρα στη συζήτηση των λογοτεχνικών και πολιτιστικών θεμάτων που θα διατυπωθούν στη συνέχεια. Προτίθεται η έκθεση να υιοθετήσει ένα *migrant look*, ένα είδους “μεταναστευτικό βλέμμα” το οποίο “κινείται” συνεχώς από τον τόπο αναχώρησης στον προορισμό και αντίστροφα, από τον έναν στον άλλον και ο καθένας αποτελεί καθρέφτη όπου ο άλλος αντανακλάται.

Συμπερασματικά, το διπλό βλέμμα γίνεται εν τέλει αναγκαίο στοιχείο στην προσέγγιση στον Άλλον, ένας αναπόφευκτος τρόπος με τον οποίο οι δύο οντότητες πρέπει να κοιτάζουν η μια την άλλη · αν υιοθετήσουμε την προοπτική της φιλίας, είναι όντως απαραίτητο να *κοιτάζω* όχι μόνο τον Άλλον από τη θέση μου αλλά και τον *Εαυτό μου ως Άλλο(ν)-από-μένα*. Χρειάζεται δηλαδή, από τα λόγια της Nora Moll, «una riflessione sull’io anche in quanto “altro”¹⁹³». Και θα προσέθετα: φυσικά, διότι μόνο έτσι θα επιτραπεί μια πλήρης *κατανόηση*. Αυτό γίνεται δυνατό επειδή με το διπλό βλέμμα κοιτάζουμε:

- Εγώ τον Άλλον
- Ο Άλλος Εμένα
- Εγώ τον Εαυτό μου στα μάτια του Άλλου
- Ο Άλλος τον Εαυτό του στα μάτια μου.

Όλοι κάπως κατέχουμε ένα είδους διπλό *ανήκειν* που είναι ουσιαστικά η κινητική αρχή, η δύναμη που μας κάνει να κινηθούμε, από τόπο σε τόπο, από άνθρωπο σε άνθρωπο. Ακόμη και καλύτερα, η δική μας ταυτότητα διαθέσει εκ γέννησης διφυή χαρακτήρα.

Είναι ακριβώς αυτό το χαρακτηριστικό που οδηγεί τελικά στην κατανόηση μέσω του διά-λόγου και της τέχνης του λόγου.

3.2 Η μετανάστευση: το ταξίδι “προς το(ν) Άλλο(ν)”

Λαμβάνοντας υπόψη τον ρόλο της λογοτεχνίας που περιγράφηκε παραπάνω μαζί με το “μεταναστευτικό βλέμμα” και την απαραίτητη κίνηση που υπονοούνται στη διαδικασία της “συνάντησης με τον Άλλον” που επιτρέπεται από τον λόγο, έκρινα ωφέλιμο να κινήσουμε το πρώτο βήμα της συζήτησης για την εικόνα του Άλλου (και, επομένως, του

¹⁹² N. Moll, ο. π., σσ. 306-307.

¹⁹³ N. Moll, ο. π., σ. 307.

Εαυτού) ακριβώς από την ιδέα της μετανάστευσης ως “ταξίδι προς το(ν) Άλλο(ν)” και τη σχετική απεικόνισή της σε λογοτεχνικό επίπεδο.

Η ιδέα αυτή συνίσταται ουσιαστικά στο γεγονός ότι η μετανάστευση γίνεται ένα “ταξίδι” προς μια *άλλη* χώρα και *άλλους* ανθρώπους οι οποίοι είναι *άλλο-από-μένα*, *άλλα-από-τα-δικά-μου*.

Αυτό το ταξίδι οδηγεί σε μια αναπόφευκτη σύγκριση του Εαυτού (του πρωταγωνιστή) που ταξιδεύει από το ένα σημείο στο άλλο με την Ετερότητα που βρίσκεται στον προορισμό και τον βλέπει να έρχεται.

Το ταξίδι βασικά απεικονίζει την κίνηση που συζητήθηκε παραπάνω, την κίνηση που “πλησιάζει τον έναν στον άλλον”, την κίνηση που φέρνει έμφυτη τη δυναμική αρχή που χαρακτηρίζει τη σύγκριση (-σύγκρουση = το *Auseinandersetzung*) και επιτρέπει να πραγματοποιηθεί δυναμικά η *comprehensio-κατανόηση*. Και βέβαια το βλέμμα, ή μάλλον ο τρόπος με τον οποίο κοιτάζουν ο ένας τον άλλον ο “μετανάστης” και ο “ντόπιος”, ο ένας και ο άλλος πολιτισμός, ο Εαυτός και η Ετερότητα επηρεάζεται από αναρίθμητους παράγοντες και μπορεί να διαφέρει σημαντικά.

3.3 Η ελληνοτουρκική μετανάστευση και η αντίληψη του Άλλου

Τηρουμένων των αναλογιών, προτίθεται τώρα ο παρών λόγος να συγκεντρωθεί πιο συγκεκριμένα στο θέμα της μετανάστευσης στα πλαίσια των ιστορικών γεγονότων τα οποία εισήχθησαν στο άνοιγμα της έκθεσης με στόχο να αποτελέσουν τον θεματικό πυρήνα της συζήτησης που διεξάγεται. Θα διεξαχθεί παρακάτω μια απλή ανάλυση της μεταναστευτικής πραγματικότητας στο πεδίο της ανταλλαγή πληθυσμών που ενέπλεξε Ελλάδα και Τουρκία από τα χρόνια 1923-1924, ως αποτέλεσμα της Συνθήκης της Λωζάνης. Αυτό θα προμηθεύσει τις προϋποθέσεις για να ανοιχθεί η συζήτηση για την εικόνα του Άλλου.

Ακολουθώντας τη γραμμή του προηγούμενου κεφαλαίου, θα γίνει προσπάθεια να εφαρμοστούν στη συζήτηση οι έννοιες της Μνήμης, Ταυτότητας, Ετερότητας και Λογοτεχνίας που και έτσι όπως έχουν προσδιοριστεί στο κεφάλαιο 2. Και επειδή το κεφάλαιο 2 εκπλήρωσε τη διέλευση από την Ιστορία έως τη Λογοτεχνία, η έκθεση που ακολουθεί θα συγκεντρωθεί πρώτα στα γεγονότα μέσα σε μια ιστορική οπτική για να ανοιχθεί μετά η συγκεκριμένη συζήτηση σε λογοτεχνικό επίπεδο.

3.3.1 Ιστορικό επίπεδο

Προκειμένου να συζητηθεί η αντίληψη της μικρασιατικής μετανάστευσης που ακολούθησε την ανταλλαγή πληθυσμών από μια ιστορική άποψη, θεωρώ απαραίτητο να βασιστεί ο λόγος στο σπουδαίο έργο της ανθρωπολόγου και συγγραφέως Renée Hirschon *Crossing the Aegean – an appraisal of the 1923 compulsory population exchange between Greece and Turkey* (2003) καθώς και στις συμβολές μερικών ειδικών που έχουν συνεργαστεί.

Θα υιοθετηθεί από εδώ και πέρα η οπτική της φιλίας, με την έννοια ότι θα αναλογιστούν και θα συγκριθούν οι δύο χώρες και οι σχετικές συνθήκες σε ένα όσο το δυνατόν πιο ισορροπημένο επίπεδο (που αποφεύγει δηλαδή την τυπική ανισορροπία της μανίας και της φοβίας).

Ένα από τα πρώτα θεμελιώδη σημεία που τονίζει η Hirschon είναι η “ασυμμετρία”, (δηλαδή η ανισότητα) στην αντίληψη των μικρασιατικών γεγονότων στη μια και στην άλλη χώρα, πιο συγκεκριμένα:

For the Turks, the military conflict culminated in a major triumph. The year 1923 was celebrated as a liberation, the War of Independence which established a modern nation-state out of the Ottoman Empire. The establishment of the Turkish Republic as a nation-state constituted a regaining of recognition and power which had been eroded in the last period of Ottoman decline. For the Greeks, however, this event constituted a major defeat, known as the Asia Minor Catastrophe, a greater disaster even than the Fall of Constantinople to the Ottomans in 1453, for it ended with finality the millennia-long Hellenic presence in Anatolia¹⁹⁴.

Τα ίδια διαβάζουμε και από τη Damla Demirözü «il punto terminale di questo periodo, vale a dire il 1922, viene associato dalla storiografia greca alla cosiddetta “Catastrofe” dell’Asia Minore, mentre dalla storiografia turca viene associato alla Guerra di Indipendenza turca¹⁹⁵».

Αυτό που προκύπτει σαφώς από αυτά τα αποσπάσματα είναι ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο το έτος του τέλους του ελληνοτουρκικού πολέμου παρουσιάστηκε στους δύο λαούς: από τη μία, θριαμβικό για τους Τούρκους νικητές, από την άλλη καταστροφικό για τους Έλληνες που βρέθηκαν τότε ηττημένοι. Η Κατερίνα Παπαθέου παρατηρεί επίσης το πώς στην ελληνική μνήμη η “Μικρασιατική Καταστροφή” αναφέρεται με κεφαλαίο αρχικό γράμμα για να τονιστεί το τραγικό χαρακτήρα του γεγονότος, ο οποίος ανακαλεί ξεκάθαρα και τη βιβλική πασίγνωστη Καταστροφή¹⁹⁶.

Έτσι, από τη μια πλευρά τίθεται μια δραματική καταστροφή που επίσης προσδιορίζει το τέλος της Μεγάλης Ιδέας, από την άλλη η νίκη του πολέμου για την ανεξαρτησία που

¹⁹⁴ R. Hirschon, ο. π., σσ. 13-14.

¹⁹⁵ D. Demirözü, ο. π., σ. 59.

¹⁹⁶ K. Papatheou, *Paradossi dell’Altro: figure narrative in Ματωμένα χώματα di Didò Sotiriu*, στο K. Papatheou (επιμέλεια), *Greci e Turchi*, ο. π., σσ. 123-124.

οδήγησε στην ίδρυση ενός νέου (εθνικού) κράτους στη στάχτη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας: αυτό ξεκάθαρα υποδηλώνει ότι οι συνθήκες στις οποίες επιβλήθηκε η εξαναγκασμένη μετανάστευση που ακολούθησε τη Συνθήκη της Λωζάνης διέφεραν σημαντικά και συνεπώς μπορεί κανείς να αναφερθεί ότι πιθανώς οι μετανάστες της μιας και της άλλης χώρας βίωσαν το ίδιο γεγονός με τρόπους που παρουσιάζουν αναλογίες αλλά και διαφορές. Διαφορές οι οποίες δεν μπόρεσαν να μην επηρεάσουν τον τρόπο με τον οποίο αργότερα η καθεμία πλευρά θα κοίταζε (και θα έβλεπε) την άλλη.

Αυτές οι διαφορές φαίνονται κυρίως σε επίπεδο οικονομικό, δημογραφικό και πολιτιστικό όσο και στο σύνθετο ζήτημα των εγκαταστάσεων των προσφύγων¹⁹⁷.

Έχει ενδιαφέρον το συμπέρασμα που εξάγει η Hirschon σχετικά με τους αντίκτυπους της ανταλλαγής πληθυσμών σε δημογραφικό επίπεδο: λαμβάνοντας υπόψη τη σύσταση του μεταναστευτικού ρεύματος (που μέτρησε περίπου 1.2 εκατομμύρια χριστιανούς και πάνω από 355.000 μουσουλμάνους¹⁹⁸) σε σύγκριση με τον ήδη εγκαταστημένο ντόπιο πληθυσμό της καθεμίας χώρας, το αποτέλεσμα περιγράφεται λέγοντας ότι «the asymmetrical impact should be noted: it was the departures that were more significant for Turkey¹⁹⁹, while for Greece it was the influx that had the greatest impact²⁰⁰».

Επομένως, διαπιστώνονται διαφορές όχι μόνο αναφορικά με τις συγκεκριμένες συνθήκες της μετανάστευσης αλλά και τις δύο “ακραίες” στιγμές του ταξιδιού, δηλαδή την αναχώρηση και την άφιξη, εδώ αναλυμένες σε ποσοτικό επίπεδο.

Όλα τα προαναφερθέντα βέβαια υποδεικνύουν πως “η εικόνα του Άλλου” μπορεί εύκολα να επηρεαστεί και να αλλοιωθεί βαριά από τις συνθήκες στις οποίες διαμορφώνεται με αποτέλεσμα να διαφέρει (λίγο ή πολύ) από την αντίστοιχή της που πηγάζει από τον αμοιβαίο “Άλλον”.

Άλλο ζήτημα στο οποίο έκρινα ωφέλιμο να δοθεί έμφαση είναι η εγκατάσταση των προσφύγων στα εδάφη της νέας χώρας: αξίζει να τονιστεί ότι οι συνθήκες της εγκατάστασης στη μια και στην άλλη πλευρά παρουσίασαν σημαντικές διαφορές.

Με βάση τη ποσοτική σχέση μεταξύ του ντόπιου εγκατεστημένου και του προσφυγικού πληθυσμού, η Hirschon προσεκτικά παρατηρεί ότι «Contrasting with the proportionately huge influx into Greece, the number of Muslims expelled from the Greek state and

¹⁹⁷ R. Hirschon, ο. π., σ. 14. Βλέπε επίσης: D. Demirözü, *Il processo di pacificazione fra Grecia e Turchia*, ο. π., σ. 63.

¹⁹⁸ Βλέπε: R. Hirschon, ο. π., σ. 14.

¹⁹⁹ Βλέπε σχετικά με τις δημογραφικές επιπτώσεις της ανταλλαγής στην Τουρκία: A. Aktar, *Homogenising the Nation, Turkifying the Economy: the Turkish Experience of Population Exchange Reconsidered* στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σσ. 79-95, σ. 81.

²⁰⁰ R. Hirschon, ο. π., σ. 15.

received by Turkey after 1923 was relatively small (350.000 in an estimated total of 13.5 million [...])²⁰¹». Αυτό, σύμφωνα με ό,τι γράφει η μελετητής, είχε σαν αποτέλεσμα αφενός το ότι η Τουρκία υπέστη, στην ήδη ορατή δημογραφική έλλειψη, μια βαριά διαφυγή πληθυσμού με την οποία έχασε ένα σημαντικό μέρος της εμπορικής, της αστικής και της ανώτερης τάξης με σοβαρές μεταγενέστερες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές επιπτώσεις²⁰² και αφετέρου το ότι το Ελληνικό Κράτος, αντιθέτως, με τον ερχομό των χριστιανών μεταναστών υπέστη μια τρομερή δημογραφική πίεση, με δυστυχή αποτελέσματα στο πλαίσιο της εγκατάστασης αυτών στα ελληνικά εδάφη^{203 204}.

Ωστόσο, αξίζει να επισημανθεί ότι, παρόλο που συμβατικά δίνεται μεγαλύτερη έμφαση στις δυσκολίες που αντιμετώπισε η Ελλάδα, και στην Τουρκία καταγράφηκαν παρόμοια επεισόδια: όπως αναφέρει ο Aktar «Since the western part of Turkey had been a theatre of war between 1919 and 1922, and was further ravaged by the retreating Greek army, there were actually thousands of homeless local Turks, who were trying to survive in properties that had been burned down during the military operations²⁰⁵». Από εδώ μπορεί εύκολα να διαπιστώσει κανείς ότι «... και οι Έλληνες και οι Τούρκοι γίνονται θύματα της ιστορίας και χύνεται το αίμα τους²⁰⁶».

Περιττό είναι να σημειωθεί ότι οι περιγεγραμμένες συγκυρίες επηρέασαν καθοριστικά την εικόνα του Άλλου που εξελίχθηκε μετέπειτα στη νοοτροπία των προσφύγων και των ντόπιων της μιας και της άλλης χώρας.

Θα αναφερθούν παρακάτω δύο μελέτες με αντικείμενο τη μετανάστευση μερικών χριστιανών Μικρασιατών και μουσουλμάνων της Μακεδονίας, αμέσως μετά από τη Συνθήκη της Λωζάνης και θα γίνει η προσπάθεια να διατυπωθούν οι πιο αξιοσημείωτες αναλογίες και διαφορές αυτής της εμπειρίας, αναλογισμένη όσο το δυνατόν περισσότερο μέσα στην οπτική του καθενός.

²⁰¹ R. Hirschon, ο. π., σ. 15.

²⁰² Βλέπε: R. Hirschon, ο. π., σ. 14.

²⁰³ Βλέπε: R. Hirschon, ο. π., σ. 14: Η συγγραφέας αναφέρει «the newly-vacated properties of the Muslims were insufficient to house the newcomers and an emergency settlement programme resulted».

²⁰⁴ Για λεπτομέρειες στο ζήτημα της εγκατάστασης των προσφύγων στο ελληνικό κράτος βλέπε τη μελέτη της Αλεξάνδρας Γερολύμπου: A. Yerolympos, *Inter-war Town Planning and the Refugee Problem in Greece - Temporary 'Solution' and Long-term Dysfunctions* στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σσ. 133-143.

²⁰⁵ A. Aktar, ο. π., στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σ. 85.

²⁰⁶ D. Demirözü, *Οι ελληνοτουρκικές σχέσεις μέσα από τη μετάφραση*, σ. 7. (Διαθέσιμο στο Academia.edu)

Δύο παραδείγματα μετανάστευσης στην άλλη χώρα

Αναφορικά με τις παραπάνω παρατηρήσεις για τη μετανάστευση ως “ταξίδι προς-το(ν)-Άλλο(ν)” θα αναφερθούν τώρα δύο παραδείγματα μεταναστευτικών επεισοδίων στα πλαίσια της ανταλλαγής πληθυσμών, ένα που περιγράφει το μεταναστευτικό ταξίδι κάποιων χριστιανών από την Καππαδοκία (Μικρά Ασία) στο Ελληνικό Κράτος και το άλλο που περιγράφει το μεταναστευτικό ταξίδι κάποιων μουσουλμάνων από την Ελληνική Μακεδονία στην Τουρκία (πιο συγκεκριμένα στο Muradiye και στο Menemen).

Αυτά τα περιστατικά βρίσκουν χώρο στο προαναφερόμενο έργο *Crossing the Aegean* της Renée Hirschon, και έχουν μελετηθεί και αναφερθεί αντίστοιχα από τη Βάσω Στελάκου και τον Tolga Köker (το δεύτερο με βάση τις μελέτες της Leyla Keskiner).

Η Βάσω Στελάκου προτείνει μερικούς στοχασμούς σχετικά με τη μετανάστευση αυτών των χριστιανών από την Καππαδοκία έπειτα από την επιβολή των διατάξεων για την πραγματοποίηση της ελληνοτουρκικής ανταλλαγής πληθυσμών.

Επισημαίνει κατ’ αρχάς ότι «When the Cappadocians came to Greece as refugees they faced natural, built, and human environments that were alien to them²⁰⁷» δίνοντας με πολύ άμεσο τρόπο έμφαση στο αίσθημα αποξένωσης των προσφύγων στην πρώτη τους προσέγγιση στη νέα χώρα. Προκύπτει εδώ η ιδέα ότι η μετανάστευση (αρχικά αλλά, όπως γνωρίζεται, και στη συνέχεια) αποτέλεσε τραυματική εμπειρία η οποία κατέληξε στο τυπικό αίσθημα του ξεριζωμού: όντως οι τόποι διαθέτουν συμβολικό χαρακτήρα και διαμορφώνουν εικόνες, οι οποίες τελικά αποτελούν ουσιαστικά τη μνήμη του ατόμου και/ή της κοινότητας στην οποία αυτό ανήκει (βλ. την αναφορά στα *lieux de mémoire*).

Ακριβώς από αυτό τον δεσμό των εικόνων με τη μνήμη διαπιστώνεται ότι όταν αναχωρήσει κανείς από τον συγκεκριμένο τόπο, αφήνει το παρελθόν του που όμως του ανήκει και προσδιορίζει την ταυτότητά του. Το να αναχωρήσει κανείς κατ’ ανάγκην από έναν συνηθισμένο τόπο, για τον οποίο επί πλέον ο ίδιος αισθανόταν ένα είδος *ανήκειν*, ισοδυναμεί με έναν “χωρισμό” του συγκεκριμένου ατόμου από την ταυτότητά του, δηλαδή από τον ίδιο τον εαυτό του. Αναφαίνεται προφανώς εδώ η προηγουμένως συζητημένη αλλοτρίωση η οποία είχε εμφανιστεί στον λόγο για την πυρκαγιά της Σμύρνης και την ακόλουθη σιγή (ή πιθανή αποσιώπηση) την παρατηρήσιμη κυρίως στην τουρκική πλευρά.

Και λογικά, οποιοδήποτε γεγονός ή πραγματικότητα προκαλεί αλλοτρίωση στην αναφερόμενη έννοια είναι γεγονός “τραυματικό”: το “τραύμα” είναι ακριβώς το σπάσιμο της ενότητας μαζί με το κενό που δημιουργείται ενδιάμεσα των δύο προηγουμένως

²⁰⁷ Β. Στελάκου, *Space, Place and Identity. Memory and Religion in two Cappadocian Greek settlements*, στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σσ. 179-192, σ. 188.

ενωμένων πλευρών. Μια αληθινή πληγή κατά την καθημερινή της σημασία. Έτσι η Στελάκου τονίζει το πώς αυτό το τραύμα έχει διεισδύσει στην ταυτότητα αυτών των προσφύγων: «By adopting a new surname in order to survive in Greece the refugees suffered further psychological trauma²⁰⁸». Όπως διευκρινίζει ο Γιάννης Γ. Σ. Παπαδόπουλος «Many refugees had to translate their Turkish family names into Greek ones or at least replace the ending *-oğlu* ('son of') with the Greek equivalent *-idis*²⁰⁹».

Κατανοητά, η αλλαγή του επώνυμου ισούται με μια αποκοπή ενός θεμελιακού στοιχείου που καθιστά το κάθε άτομο αυτό που είναι, είναι διακοπή του αισθήματος του *ανήκειν* και συνεπώς χωρισμό του ατόμου από την προσωπική του ταυτότητα.

Βέβαια, έτσι όπως είδαμε, το τραύμα εκδηλώνεται πρωτίστως στον λόγο, προκαλώντας μια διακοπή που έχει σαν αποτέλεσμα μια καταστροφική σιγή.

Και η Στελάκου, με τη σειρά της, αποδεικνύει ότι το τραύμα εκφράζεται και μέσω του λόγου ή, πιο συγκεκριμένα, μέσα στην ομιλουμένη γλώσσα των προσφύγων:

These people had been forced to learn the purified form of Greek in Cappadocia while preferring to speak their mother tongue, Turkish. When they arrived as refugees in Greece, they were forced to give up Turkish and speak a form of Greek with which they were entirely unfamiliar. If they wanted to assimilate in Greece they had no choice but to use the language²¹⁰.

Τεκμηριώνεται άλλη μία φορά ο καθοριστικός ρόλος που παίζει η γλώσσα στον προσδιορισμό και την έκφραση μιας ταυτότητας. Φαίνεται με λίγα λόγια ότι αν θέλω να ενσωματωθώ σε μια καινούργια κοινότητα πρέπει να μιλήσω τη γλώσσα όσων σε αυτήν ανήκουν. Και ακόμα, ότι αν θέλω να ενσωματωθώ, χρειάζεται να μιλήσω την *άλλη* γλώσσα.

Έτσι μπορεί να περιληφθεί η αλλοτρίωση:

The uprooted lose their homeland, power and symbols, which together provide indices of their identity. They leave 'everything' behind, including many components of their former identity, especially their spatial and environmental heritage. In essence, they lose their 'home' [...] As a consequence, they lose the feeling of belonging²¹¹.

Ας συγκεντρώσουμε τώρα την προσοχή μας στη μελέτη του Tolga Köker (με βάση τις μελέτες της Leyla Keskiner) στην οποία πρωταγωνιστούν μουσουλμάνοι πρόσφυγες που μετανάστευσαν από την Ελληνική Μακεδονία στο Muradiye και το Menemen.

²⁰⁸ Β. Στελάκου, ο. π., σ. 189.

²⁰⁹ Υ. Papadopoulos, *Uprootedness as an Ethnic Marker and the Introduction of the Asia Minor as an Imaginary Topos in Greek Films*, άρθρο του συνεδρίου "Ottoman Legacies in the Contemporary Mediterranean: the Middle East and the Balkans Compared", Πανεπιστήμιο της Ιερουσαλήμ, 2013, σσ. 335-355. σ. 338.

²¹⁰ Β. Στελάκου, ο. π., σσ. 188-189.

²¹¹ Β. Στελάκου, ο. π., σ. 179.

Η διαφορά που διακρίνεται με την πρώτη ματιά σε αυτή τη δεύτερη μελέτη σε σύγκριση με αυτήν της Βάσως Στελάκου συνίσταται στην αρχική θετική περιγραφή που διατυπώνει ο μελετητής σχετικά με τη ζωή των προσφύγων πριν από την εξαναγκασμένη μετανάστευση: «The picture that comes from the interviews about the final phase of their life in Greece is touching. In general, accounts state that the Muslims were living peacefully and happily, busy with their daily lives²¹²». Παρόλο που δεν πρόκειται για ένα απόλυτο θετικό, τα αρνητικά εμφανίζονται κυρίως μετά από την άφιξη στον προορισμό: ένα από τα γεγονότα στα οποία δίνεται περισσότερη έμφαση είναι οι άθλιες συνθήκες στις οποίες βρέθηκαν οι πρόσφυγες τη στιγμή της εγκατάστασής τους: «the *muhacirs* were left to fend for themselves in often wretched, alien and hostile conditions^{213 214}»,

Παρατηρώ ότι, όπως συνέβη στην πρώτη μελέτη (*supra* σ. 79), εμφανίζεται και εδώ μεταξύ άλλων η λέξη “alien” η οποία εκφράζει πιθανώς από μόνη της την έννοια της αποξένωσης και της αλλοτρίωσης.

Και ο Köker, με ιδιαίτερη αναφορά στον Bernard Lewis, φέρνει στο φως το ζήτημα της ξαφνικής εξαναγκασμένης αλλαγής της ομιλούμενης γλώσσας, επισημαίνοντας ότι μερικοί από τους πρόσφυγες δεν ήξεραν να μιλούν τουρκικά²¹⁵.

Τονίζει επί πλέον το συναίσθημα νοσταλγίας για τον τόπο που κατοικούσαν οι μετανάστες πριν από την ανταλλαγή πληθυσμών²¹⁶, θέτοντας την ιδέα ότι η μετανάστευση υπήρξε και για αυτούς (όπως και για τους ανταλλαγμένους γείτονές τους), καταστροφικό πλήγμα.

Παρατηρείται έτσι και στη δεύτερη μελέτη, δηλαδή και μέσα στην άλλη οπτική, μια αίσθηση ελλιπούς ταύτισης του ατόμου με τον τόπο όπου “υποδέχεται”.

Συνολικά, η μικρασιατική εξαναγκασμένη μετανάστευση μπορεί κριτικά να περιγραφεί με τα λόγια του Lewis «this was no repatriation at all, but two deportations into exile - of Christian Turks to Greece, and of Muslim Greeks to Turkey²¹⁷».

Τίθεται σε αυτή την κατάσταση ο παράδοξος κατά τον οποίο η “χώρα μου” η οποία θα έπρεπε να εκληφθεί “πατρίδα μου” (εφόσον προσδιορίζει την ταυτότητα στην οποία αναγνωρίζομαι ή, τουλάχιστον, την οποία οι άλλοι μου αποδίδουν) γίνεται για μένα

²¹² T. Köker (με συνεργασία της L. Keskiner), *Lessons in the Refugeehood. The Experience of Forced Migrants in Turkey*, σε R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σσ. 193-208, σ. 197.

²¹³ T. Köker, ο. π., σ. 205.

²¹⁴ T. Köker, ο. π., σ. 193-194. Προκύπτει η αντίθεση των όρων *muhacir*, ‘μετανάστης’, και του ομόσημου *göçmen*: εξηγεί ο μελετητής ότι ο πρώτος αναφέρεται στους πρόσφυγες της εποχής της ανταλλαγής πληθυσμών ενώ ο δεύτερος στους μετανάστες των μεταγενέστερων χρόνων.

²¹⁵ B. Lewis, ο. π., σ. 355. Βλ: T. Köker, ο. π., σ. 205.

²¹⁶ T. Köker, ο. π., σ. 203.

²¹⁷ B. Lewis, ο. π., σ. 355.

συγκεκριμένη εξορία. Και αυτό, παραδόξως, σημαίνει ότι η *άλλη χώρα*, η χώρα του Άλλου, είναι αυτή με την οποία ταυτίζομαι.

Βέβαια από αυτήν τη διαπίστωση προκύπτει εύκολα η αίσθηση του θλιβερού ψυχολογικού συγκλονισμού που υπέστησαν οι ανταλλαγμένοι πρόσφυγες. Προκύπτει επίσης, κατά την άποψή μου, η επιβεβαίωση της σημασίας ενός διπλού βλέμματος: αυτοί οι μετανάστες προφανώς αποτελούν συγκεκριμένη εικόνα του Εβραίου της Bespaloff, ο οποίος φέρνει ένθετο το στίγμα του διπλού *ανήκειν* που δεν του επιτρέπει να αναγνωρίσει τον εαυτό του σε μία μόνη και μονομερή ταυτότητα. Το διπλό *ανήκειν* φυσικά τον αναγκάζει συνεχώς να κινείται, να επιχειρήσει να αποκτήσει το κάθε μέρος της ταυτότητάς του, χωρίς όμως να το πετύχει επειδή όταν αυτός αποκτά το ένα του λείπει το άλλο. Εδώ φανερώνεται η καθοριστική σημασία της υιοθέτησης ενός διπλού βλέμματος με το οποίο να πραγματοποιηθεί μια πλήρης κατανόηση, μια πλήρης *comprehensio* που σημαίνει ουσιαστικά συμπερίληψη, ένωση όλων των μερών.

Πάντως, στην περίπτωση των Μικρασιατών προσφύγων αυτή η επιθυμητή *comprehensio* δεν υπήρξε πραγματικότητα: ανακαλώντας τα λόγια του Lewis, σύμφωνα με τα οποία ο επαναπατρισμός ήταν ουσιαστικά απέλαση, μπορεί να τεθεί ότι δεν έχουμε καμία είδους *comprehensio*, καμία ένωση ταυτοτήτων, βλέπουμε μάλλον το ακριβές αντίθετο αποτέλεσμα, τον χωρισμό, τον διαμελισμό του Εαυτού, με λίγα λόγια, την αποξένωση. Είναι ολοφάνερο εδώ το στίγμα του τραύματος. Το επισημαίνει ξεκάθαρα και το συμπέρασμα με το οποίο ο Köker κλείνει την έκθεσή του: «If only one conclusion can be drawn from this paper, let it be that forced migration and involuntary resettlement cause too much human suffering²¹⁸». Δεύτερο συνακόλουθο συμπέρασμα που αξίζει να αναλογιστεί είναι ότι, παρά τις διαφορές που έχουν παραπάνω σημειωθεί και που αρχικά κάπως δημιουργούσαν διαφορετικές μεταναστευτικές συνθήκες στις δύο κοινότητες, στο τέλος συνοπτικά «και οι Έλληνες και οι Τούρκοι γίνονται θύματα της ιστορίας και χύνεται το αίμα τους²¹⁹».

Τα παραπάνω διατυπωθέντα υποδηλώνουν ότι το αίσθημα της απώλειας και της αποξένωσης είναι κοινό των προσφύγων της μίας και της άλλης πλευράς: για όλους η μετανάστευση αποτέλεσε συνοπτικά τραυματικό γεγονός και βάλθηκαν σε δοκιμασία η ήδη ασταθή ταυτότητα του καθενός μαζί με το ήδη προβληματικό τους παρελθόν.

²¹⁸ T. Köker, ο. π., σ. 205.

²¹⁹ D. Demirözü, ο. π., σ. 7. Αναφορά στη Δ. Σωτηρίου.

Πράγματι, αναφέρει η Hirschon «On both sides of the Aegean, then, masses of people have experienced the sense of a ‘lost homeland’ through three and even four generations²²⁰».

Υπογραμμίζεται εδώ σαφώς πώς το τραύμα το συνδεδεμένο με τη “χαμένη πατρίδα” σημάδεψε βαθιά και μακροπρόθεσμα και τις δύο κοινότητες τις εμπλεκόμενες στην ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών ύστερα από τη Συνθήκη της Λωζάνης.

Η αποστέρηση από την “πατρίδα” μεταφράζεται βέβαια στην άρνηση του χώρου και χρόνου του συγκεκριμένου ατόμου: σημαίνει ότι το άτομο δε ζει στον χώρο στον οποίο αναγνωρίζεται και το παρόν του καθίσταται παρελθόν, δηλαδή υφίσταται μόνο στη μνήμη του, και η παράδοσή αυτού στη μνήμη είναι ο μόνος τρόπος για να μη σβήσει.

Επιπρόσθετα, η άρνηση του παρελθόντος μεταφράζεται στο να αρνηθεί η ευκαιρία του ατόμου να ζήσει το παρόν, εφόσον το παρόν ορίζεται παρόν μόνο τη στιγμή που διακρίνεται από ένα ορισμένο παρελθόν · είναι το παρελθόν που τελικά αντικαθιστά το παρόν και αρχίζει να αποδίδει νόημα στη ζωή του συγκεκριμένου ατόμου. Από εδώ γίνεται πιθανώς σαφής η ανάγκη να παραδοθεί η μνήμη του χαμένου χώρου και του χαμένου χρόνου (το παρελθόν στη θέση του παρόντος) στις μεταγενέστερες γενιές: ήταν προφανώς το μόνο προσβάσιμο μέσο για μια αποτελεσματική διατήρηση της (κατ’ ανάγκην εγκαταλελειμμένης) κοινής τους ταυτότητας.

Πράγματι, όπως δηλώνει η Hirschon με αναφορά στην E. Colson «Lost homelands are not easily forgotten. People have enduring attachments to place, the sense of loss and disruption does not disappear easily and, interestingly, these bonds are often passed on to successive generations^{221 222}». Γίνεται ολοφάνερος άλλη μία φορά ο ρόλος που παίζει η μνήμη – με τις εικόνες της – στον προσδιορισμό της ταυτότητας των ατόμων καθώς και των διάφορων κοινοτήτων.

Αξίζει σε αυτό το σημείο να επισημανθεί ότι και οι δύο προαναφερόμενοι μελετητές, η Βάσω Στελάκου και ο Tolga Köker, στον λόγο τους για τις απαίσιες συνθήκες στις οποίες βρέθηκαν οι “δικοί τους” μετανάστες, προσφέρουν στην προσοχή μας τρόπους μέσω των οποίων οι μετανάστες προσπάθησαν να αντιδράσουν στον πόνο της εγκατάλειψης του

²²⁰ G. Tsimouris, *Anatolian Embodiments in a Hellenic Context: The Case of Reisderiani Mikrasiates Refugees*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, University of Sussex, 1997. Βλέπε: R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σ. 20.

²²¹ E. Colson, *Forced Migration and the Anthropologist's Response*, ανέκδοτη έκθεση σεμιναρίου (*Forced Migration Seminar*), Relhgee Studies Centre, University of Oxford, 1999. Βλέπε: R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σ. 20.

²²² Σχετικά με αυτό το θέμα βλέπε και: A. Pelliccia-R. Raftopoulos, *Terra ancestrale. La diaspora ellenica contemporanea in Italia tra prima e seconda generazione*, CNR-IRPPS e-Publishing, Roma 2016.

τόπου που κατοικούσαν και του τραυματικού διαμελισμού της ταυτότητάς τους. Και, όχι από σύμπτωση, αυτοί οι “τρόποι” σχετίζονται στενά με τη μνήμη.

Η Βάσω Στελάκου όχι τυχαία τιτλοφορεί τη συμβολή της *Memory and Religion in two Cappadocian Greek settlements*, επιτρέποντας να διαισθανθεί ο αναγνώστης πώς η μνήμη και η θρησκεία συνέβαλαν καθοριστικά και δεν μπορούν να παραμεληθούν στην ανάλυση της εμπειρίας των Καππαδόκων μεταναστών.

Πράγματι, η μνήμη και η θρησκεία απεικονίζονται δικαιολογημένα ως μέσα με τα οποία οι Καππαδόκες μετανάστες μπόρεσαν σταδιακά να προσαρμοστούν²²³ στον νέο ελλαδικό χώρο. Πιο συγκεκριμένα, επισημαίνει η Στελάκου ότι «The main elements that were influential in the process of the refugees' adaptation to the new environment were their past, their memory, and their culture²²⁴». Αδιάψευστη απόδειξη του ρόλου του παρελθόντος, της μνήμης και του πολιτισμού των μεταναστών στην προσπάθεια προσαρμογής είναι τα δύο παραδείγματα – τα προτεινόμενα από τη συγγραφέα – της Νέας Καρβάλης και του Νέου Προκοπίου · και στα δύο αυτά χωριά οι μετανάστες εγκατέστησαν τα “σύμβολα” στα οποία στην προηγούμενη χώρα αναγνωρίζονταν: αυτά τα σύμβολα αντιπροσωπεύονται κυρίως από εκκλησίες και τα λείψανα των αγίων που λάτρευαν. Έτσι, στη Νέα Καρβάλη η εκκλησία του Αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου και στο Νέο Προκόπι η εκκλησία του Οσίου Ιωάννη του Ρώσου έγιναν ορόσημα για την αυτο-αναγνώριση των προσφύγων²²⁵ επειδή αποτελούσαν την ουσιαστική αναζωπύρωση των στοιχείων που προσδιόριζαν τη δική τους ταυτότητα. Και προφανώς, αυτή η ταυτότητα αναζωπυρώθηκε μέσω παρελθόντος, μνήμης και πολιτισμού.

Η μνήμη ιδιαίτερα φαίνεται να αποτελέσει τον βασικό ή μάλλον συνθετικό παράγοντα που επέτρεψε την προσαρμογή των μεταναστών μέσω της αποκατάστασης της πολιτιστικής τους ταυτότητας: σύμφωνα με όσα αναφέρει η Στελάκου «the refugees' adaptation processes were determined by a process of 'remembering'. As Hirschon puts it, 'In order to reconstitute their lives, memory becomes a critical link, the means of a cultural survival, a kind of capital without which their identity would be lost'²²⁶».

Η σημασία της μνήμης στην προσαρμογή αυτών των προσφύγων μαρτυρείται και από τη θετική οπτική την οποία η Ευτυχία Βουτυρά αναφέρει ως “προσφυγικό παρελθόν της Ελλάδος” (*Greece's refugee past*), τονίζοντας ιδιαίτερα το “ευτυχές τέλος” που αποδόθηκε

²²³ Στο δοκίμιο δεν αναφέρεται όμως ότι οι μετανάστες προσαρμόστηκαν εντελώς στον νέο χώρο: στην παρούσα εργασία δε θεωρείται ποτέ εντελής προσαρμογή αλλά μάλλον προσπάθεια προσαρμογής.

²²⁴ Β. Στελάκου, ο. π., σ. 190.

²²⁵ Βλέπε: Β. Στελάκου, ο. π., σσ. 183-187.

²²⁶ R. Hirschon, *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus* [Oxford: Clarendon Press], Berghahn, New York-Oxford 1998 (1989), σ. 15. Βλέπε: Β. Στελάκου, ο. π., σ. 190.

σε αυτήν τη διαδικασία «The memory of the refugee past as a story with a happy ending is typically encapsulated in popular discourse[...]»²²⁷». Δηλώνεται ουσιαστικά ότι η μνήμη αυτού του παρελθόντος κάπως ταυτίζεται με μια ευτυχή και επιτυχημένη προσαρμογή των προσφύγων στο νέο περιβάλλον²²⁸. Αυτή η νοοτροπία τελικά είχε σαν αποτέλεσμα ακόμα και την απόδοση μιας θετικής σημασίας στον όρο “πρόσφυγα”, έτσι όπως υπενθυμίζει η μελετητής «The term 'refugees' has been affirmed as positive on the level of modern Greek collective representations»²²⁹».

Προκύπτει συμπερασματικά η ιδέα ότι οι πρόσφυγες ακριβώς μέσω της άσκησης της μνήμης μπόρεσαν τελικά να αναπαραγάγουν στον νέο χώρο το προηγούμενο συνηθισμένο τους περιβάλλον έτσι ώστε να αποφύγουν όσο το δυνατόν περισσότερο τη χαρακτηριστική αποξένωση.

Εκ μέρους του, ο Tolga Köker εστιάζει την προσοχή του στο αίσθημα νοσταλγίας²³⁰ που εξέφραζαν οι ερωτώμενοι:

Almost all the informants talk enthusiastically about their homelands, and about how peaceful, wealthy and happy they were there: 'We were farmers. The land was so fertile. You could grow anything. There was an abundance of everything. There were two lakes, one to the west one to the east. My uncle was a hunter. Geese, ducks, their eggs, fish: there was an abundance of food. Here, we found nothing. There, we had a lot of food'. [...] In fact, they felt nostalgia more for the sheer scale of their land in Greece: 'Of course I miss my homeland. Most of all I miss my land. There we had 2,500 dönüms of land [...]»²³¹.

Ευνόητα η νοσταλγία²³² (νόστος-άλγος) ανακαλεί τρία σημαντικά θέματα που έχουν προηγουμένως συζητηθεί: τον πόνο (ή, μάλλον, το πάθος), την κίνηση (της επιστροφής) και τη μνήμη.

Πρώτον, η νοσταλγία είναι προπαντός πάθος: ισχύει αναμφιβόλως η σημασιολογική ισοδυναμία άλγος = πόνος, αλλά εδώ θα χρησιμοποιούσα τον όρο “πάθος” (φυσικά με τον διφυή του χαρακτήρα), εφόσον υπονοεί ότι το άτομο που υποφέρει για την απομάκρυνση από έναν τόπο στον οποίο ανήκει νιώθει και αγάπη για τον συγκεκριμένο τόπο: όντως αν

²²⁷ Ε. Βουτυρά, *When Greeks meet other Greeks – Settlement policy issues in the contemporary Greek context* στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σσ. 145-159, σ. 149.

²²⁸ Η Ε. Βουτυρά εισάγει αυτό τον λόγο στον ορίζοντα της εθνικής ομογένειας: βλ. Ε. Βουτυρά, ο. π., σ. 157: «In Greece, the refugee past, a story remembered with a happy ending and repeated by members of the nation over the generations, is a story of cultural homogeneity. Modern Greeks learn that the creation of modern Greece as a culturally homogeneous nation was one of the main achievements of the 1923 Asia Minor refugee settlement story».

²²⁹ Ε. Βουτυρά, ο. π., σ. 149.

²³⁰ Η νοσταλγία αναφέρεται βέβαια και στους Έλληνες πρόσφυγες. Βλέπε σχετικά τον μύθο της Ανατολής ως “Ευλογημένη Γη” και “Γη της Επαγγελίας”: Ρ. Mackridge, *The Myth of Asia Minor in Greek Fiction*, στο R. Hirschon *Crossing the Aegean*, ο. π., σ. 238.

²³¹ T. Köker, ο. π., σ. 203.

²³² Για ειδικές μελέτες για τη νοσταλγία βλέπε: S. Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001.

δεν αγαπούσαμε κάτι ή κάποιον πιθανώς δε θα υποφέραμε και πολύ την απομάκρυνσή μας από αυτό(ν). Κατ' αυτή την έννοια θα συνέδεα το “άλγος” του νόστου με το “πάθος”: έτσι όπως είναι το πάθος για την τέχνη του που παρακινεί τον καλλιτέχνη να επιστρέφει συνεχώς στο έργο του, είναι το πάθος για τον τόπο καταγωγής που παρακινεί το απομακρυσμένο άτομο να επιθυμήσει την επιστροφή και να υποφέρει όσο αυτή δε γίνεται πραγματοποιήσιμη. Συμπεριληπτικά, το να αποστερηθεί ένα άτομο από τον τόπο που αγαπάει ισούται με το να αποστερηθεί ο καλλιτέχνης από την τέχνη του: και οι δύο αισθάνονται την ανάγκη της επιστροφής γιατί ανήκουν σε αυτό που τους λείπει. Γιατί αυτό το κάτι ανήκει στην ταυτότητα με την οποία παρουσιάζονται στον κόσμο.

Δεύτερον, δεν μπορεί κανείς να αδιαφορήσει το γεγονός ότι “η ανάγκη της επιστροφής σε ένα μέρος στο οποίο ανήκω” ανακαλεί ακριβώς την ακατάπαυστη κίνηση του Εβραίου της Bespaloff: και οι δύο είναι άνθρωποι που αναζητούν το συμπλήρωμα που συνεχώς τους λείπει · είναι οι όψεις της δικής τους ταυτότητας που παραμένουν πάντοτε χωριστές · και ο Εβραίος και η νοσταλγική ψυχή φέρνουν ένθετο το διπλό *ανήκειν* και για αυτό δε βρίσκονται ποτέ στον χώρο της πλήρους τους ταυτότητας και επομένως αναγκάζονται σε ανυποχώρητη απαραίτητη κίνηση διότι αποκλειστικά με αυτήν μπορούν να ταυτιστούν.

Τρίτον, η νοσταλγία δε θα υφίστατο αν δεν υφίστατο η μνήμη. Πράγματι το “άλγος” υπάρχει γιατί ο απρόσιτος επιθυμητός τόπος απεικονίζεται στη μνήμη του απομακρυσμένου ατόμου ως “συγκεκριμένη εικόνα του απόντος”. Αυτή η “νοητική” εικόνα υποδεικνύει ότι ο τόπος που είναι *εν δυνάμει* παρών, υποκινώντας με αυτόν τον τρόπο την επιθυμία της επιστροφής. Και βέβαια, μια επιθυμία επιστροφής υπονοεί ότι το άτομο ξέρει και αισθάνεται πως κάπου οπωσδήποτε ανήκει.

Η νοσταλγία γίνεται κατ' αυτή την έννοια, κάτι που ενισχύει τη συνείδηση ότι κάπου *ανήκουμε* και επομένως λειτουργεί ως καταλύτης για τον προσδιορισμό μιας (αν και όχι εντελώς σταθερής) ταυτότητας. Ακολουθεί λογικά ότι το άτομο που κάπου ανήκει δεν είναι πλέον κάποιος που φεύγει διαρκώς αλλά γίνεται μάλλον κάποιος που μπορεί να βρει δεσμούς και για να μείνει, να αναγνωριστεί και κάπως να ενσωματωθεί.

Τεκμήριο αυτών μπορεί να αποτελέσει μια ενδιαφέρουσα μαρτυρία ενός τρίτης γενιάς πρόσφυγα από το νέο Προκόπι, η οποία αναφέρεται στη μελέτη της Βάσως Στελάκου: «Indeed, a third-generation refugee from New Prokopi says: a refugee is a person who has no homeland, who has been uprooted. This is the crucial point. The refugees lose their contacts²³³».

²³³ Μαρτυρίες μεταναστών από έρευνα διεξαγμένη το 1997 (βλέπε τις σημειώσεις της Β. Στελάκου, ο. π., σ. 192).

Ο πρόσφυγας φαίνεται εδώ να είναι αυτός που ξεριζώθηκε και πλέον δεν έχει πατρίδα. Αυτός που αποξενώθηκε, που νιώθει δηλαδή “ξένος” μπροστά και μέσα στον εαυτό του. Είναι ο αποξενωμένος που δεν έχει συνεπώς καμία ταυτότητα στην οποία να αναγνωριστεί. Ουσιαστικά, ο ξεριζωμένος πρόσφυγας είναι αυτός που (αισθάνεται πως) δεν ανήκει σε κανένα μέρος.

Οι πρόσφυγες όμως, είτε στα πλαίσια των μικρασιατικών γεγονότων που διατυπώθηκαν είτε σε οποιοδήποτε άλλο περασμένο ή σύγχρονο μεταναστευτικό επεισόδιο, φέρνουν μαζί τους, ακόμη και στην πικρότερη αθλιότητα, τη μνήμη.

Αποδείχθηκε παραπάνω ότι η μνήμη, χάρη στις εικόνες και τα σύμβολα στα οποία βασίζεται η λειτουργία της, μπορεί να αποτελέσει μέσο με το οποίο ο μετανάστης λαμβάνει την ευκαιρία να “προστατευτεί” από τον ολόκληρο, οριστικό ξεριζωμό: μέσω των εικόνων οι άνθρωποι φτιάχνουν το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον τους · μέσω των εικόνων φτιάχνουν τον πολιτισμό και την κοινωνία τους · όχι τελευταίο αλλά αξιοσημείωτο, μέσω των εικόνων φτιάχνουν την ταυτότητά τους.

Αυτό σημαίνει ότι χάρη στην άσκηση και την παράδοση της μνήμης, οι πρόσφυγες θα μπορούσαν να διατηρήσουν την ταυτότητά τους κάπως και ανεξάρτητα από τον χώρο και τον χρόνο όπου βρίσκονται. Βέβαια, πιθανώς το “ανεξάρτητα” θα διαθέσει πάντα σχετικό χαρακτήρα. Πιθανώς η ταυτότητα δε θα αποκτήσει ποτέ μια απόλυτη και ολόκληρη ανεξαρτησία από τον χώρο-χρόνο στον οποίο αρχικά προσδιορίστηκε. Έτσι όπως δεν είναι δεδομένο ότι η μνήμη σώζει, χωρίς περιθώριο αποτυχίας, τον άνθρωπο από τον ξεριζωμό, τη λήθη και την αυτοκαταστροφή. Εξαρτάται τουλάχιστον από τις συνθήκες στις οποίες δημιουργείται, από την προσέγγιση του ανθρώπου απέναντί της και μάλλον από τη χρήση που αυτός κάνει. Εν πάση περιπτώσει, σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, η μνήμη παραμένει ένας δυνατός και εφικτός δρόμος, ένας ακρογωνιαίος λίθος πάνω στον οποίο ο προσδιορισμός και η διατήρηση μιας ταυτότητας μπορούν πάντα να στηριχθούν.

Κλείνοντας τη συζήτηση πάνω σε αυτά τα θέματα μπορεί να ειπωθεί ότι, από μια ιστορική οπτική, η μετανάστευση αποτελεί γενικώς τραυματικό γεγονός, σε πολλές περιπτώσεις εξαναγκασμένο ταξίδι επιβαλλόμενο από ανώτερες δυνάμεις. Παρόλο που οι αρχικές συνθήκες μπορούν να διαφέρουν για την κάθε εμπλεκόμενη κοινότητα (π.χ. στην περίπτωση της ελληνοτουρκικής ανταλλαγής πληθυσμών) παρατηρείται γενικώς μια μεταγενέστερη σύγκλιση επιπτώσεων: κοινά επαναλαμβανόμενα αποτελέσματα είναι για παράδειγμα η αίσθηση ξεριζωμού και αποξένωσης, οι δυσκολίες στην ενσωμάτωση στη νέα χώρα, η ανάγκη της άσκησης της μνήμης του τόπου καταγωγής και, σε πολλές περιπτώσεις, η νοσταλγία για αυτόν.

Παραμένει ωστόσο απροσδιόριστο και με ασαφή πιθανότητα να λυθεί οριστικά το ζήτημα της εφικτής αντιμετώπισης (εκ μέρους του ανθρώπου) του διπλού *ανήκειν*: αυτή η διφυής πραγματικότητα καθιστά τη μετανάστευση αφενός διαπίστωση ότι κάθε ανθρώπινη ταυτότητα είναι εκ φύσεως διμερής και διφυής και, αφετέρου, προσπάθεια καθώς και αναζήτηση με σκοπό την απόκτηση του ελλιπούς μέρους του Εαυτού. Όντως, αυτή η αναζήτηση δεν μπορεί να αποκλείσει τη σύγκριση-σύγκρουση με τον Άλλον ως απαραίτητο συστατικό, εφόσον ο μετανάστης, ο κάθε άνθρωπος, ανήκει τόσο στον εαυτό του όσο στους άλλους ως “άλλο-από-τον-εαυτό-του” με το οποίο βρίσκεται αναγκαστικά σε σχέση. Αυτή η σύγκριση-σύγκρουση με την Ετερότητα μεταφράζεται στην πραγματικότητα στη σύγκριση-σύγκρουση με τον “ξένο” και τον προσδιορισμό της ταυτότητας αυτού.

Η έκφραση που ίσως συνοψίζει με τον αποτελεσματικότερο τρόπο αυτή την ιδέα είναι πιθανώς «the ambiguous identity of being a refugee²³⁴», η οποία υποδηλώνει ότι ο πρόσφυγας αποτελεί τη σύνθεση των τριών παραπάνω ορών: αυτός πιθανώς είναι η εικόνα του Εγώ που καθίσταται ξένο μπροστά στον Άλλον, παρόλο που κανονικά φαίνεται να είναι ο Άλλος που θεωρείται εκ των προτέρων ξένος. Το κλειδί ίσως έγκειται στην κατανόηση της διέλευσης της απόδοσης του “ξένου” χαρακτηρισμού από τον Άλλον στο Εγώ, καθώς και στη διαπίστωση ότι η προσφυγική ταυτότητα δεν είναι μόνο και απλώς “διπλή”, αλλά και “διφορούμενη”.

Δε θα προτείνω όμως, επειδή πιθανώς δεν υπάρχει, καμία συγκεκριμένη και ακριβή λύση στο ζήτημα της ταυτότητας του Ξένου. Νομίζω όμως ότι η πιο κατάλληλη προσέγγιση που μπορεί σχετικά να διευκολύνει την κατανόηση αυτού του σύνθετου ζητήματος είναι αυτή που προσδιορίστηκε παραπάνω με τον όρο “διπλό βλέμμα”.

3.3.2 Λογοτεχνικό επίπεδο

Διαπιστώθηκε ότι στο πλαίσιο της ανταλλαγής πληθυσμών του 1923 και των έπειτα χρονών, και η ελληνική και η τουρκική (ή μάλλον, κατά το επικρατέστερο θρησκευτικό κριτήριο, η χριστιανικό-ορθόδοξη και η μουσουλμανική) κοινότητα βίωσαν και οι δύο αρκετά παρόμοιες μεταναστευτικές εμπειρίες, κάποτε με μερικές ουσιαστικές διαφορές αλλά και με κοινά επεισόδια .

Χρειάζεται επομένως να υιοθετηθεί μια όσο το δυνατόν πιο ισορροπημένη προσέγγιση, αυτή που δηλαδή αντιπαραθέτει τα δύο εμπλεκόμενα υποκείμενα στο ίδιο επίπεδο και τα

²³⁴ Β. Στελάκου, ο. π., σ. 188.

αναλογίζεται σε αμοιβαία σχέση . Και μόνο όταν βρίσκονται δύο πρόσωπα στο ίδιο επίπεδο μπορούν να κοιτάξουν το ένα στα μάτια του άλλου και να κατανοηθούν.

Για αυτό τον κύριο λόγο και επειδή η τέχνη του (δια-)λόγου και της συνακόλουθης αμοιβαίας κατανόησης είναι η λογοτεχνία, θα εστιαστούν από εδώ και πέρα η προσοχή και η συζήτησή μας ακριβώς σε λογοτεχνικά έργα παραγμένα από συγγραφείς (και καλλιτέχνες) της μιας και της άλλης πλευράς, οι οποίοι, άμεσα ή έμμεσα, έχουν μπει σε επαφή με την εμπειρία της (γενικώς εξαναγκασμένης) μετανάστευσης και είχαν την ευκαιρία να κοιτάξουν τον Άλλον και από Αυτόν να κοιταχθούν.



Πριν ξεκινήσουμε, είναι απαραίτητο να τεθεί μια θεμελιώδης προεισαγωγή: δεν μπορεί όντως να παραβληθεί το ζήτημα των διαφορών το οποίο έχει προηγουμένως αναφερθεί. Το επισημαίνει και το συνοψίζει με ακρίβεια, μεταξύ άλλων, και ο σπουδαιός Κωνσταντινουπολίτης ερευνητής Herkül Millas (ο οποίος είναι γνωστός και με ελληνικό όνομα Ηρακλής Μήγλας):

In spite of the reciprocal aspect of the exchange of populations between Greece and Turkey, the event is reflected differently in the literary texts of the two countries. [...] Of those differences the most striking is the limited appearance of the event in Turkish literature. [...] In addition, the way the two societies perceive themselves also plays a role. In Turkish literature the predominant sense is that of belonging to a strong and sovereign central state. This contrasts with Greek literature in which the sense of a motherland [...] is more keenly expressed²³⁵.

Αναφέρεται ουσιαστικά το γνωστό και στην παρούσα εργασία ήδη αναφερόμενο ζήτημα των αποσιωπήσεων των μικρασιατικών γεγονότων και της διαφορετικής προσέγγισης που η Ελλάδα και η Τουρκία υιοθέτησαν απέναντι στην υπό εξέταση ιστορική πραγματικότητα. Ας μην ξεχάσουμε ότι, από τα λόγια της Demirözü, στην Ελλάδα το Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών ιδρύθηκε το 1930 ενώ στην Τουρκία το Lozan Mübadilleri Vakfi (Foundation of Lausanne Treaty Emigrants) ιδρύθηκε μόνο το 2000²³⁶. Αυτή η βαρυσήμαντη διαφορά λογικά επηρεάζει καθοριστικά την επιλογή των συγγραφέων και των λογοτεχνικών έργων που μπορούν να αναλυθούν και να συζητηθούν μέσα στον λόγο για τα μικρασιατικά γεγονότα και την εικόνα του Άλλου που επιβλήθηκε από το 1922 και πέραν. Ειδικά για την Τουρκία, η οποία χαρακτηρίζεται από αυτήν εκτεταμένη “σιγή”, αξίζει να τονιστεί η στροφή που καταγράφηκε από το 1980, έτος από το οποίο μαρτυρείται αυξημένο ενδιαφέρον για την ελληνοτουρκική ανταλλαγή

²³⁵ H. Millas, *The Exchange of Populations in Turkish Literature – The Undertone of Texts* στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σσ. 221-233, σ. 221.

²³⁶ D. Demirözü, *Il processo di pacificazione fra Grecia e Turchia*, ο. π., σ. 60.

πληθυσμών²³⁷ και από τη δεκαετία του 1990 με την εκτίναξη της μεταφραστικής δραστηριότητας ελληνικών λογοτεχνικών πεζογραφικών έργων στα τουρκικά²³⁸. Αυτοί οι παράγοντες έπαιξαν βέβαια πολύ σημαντικό ρόλο και στην επιλογή των συγγραφέων και των έργων που θα συζητηθούν σε αυτή την εργασία. Εν πάση περιπτώσει, κρίνω σωστό να υπενθυμίσω ότι η παρούσα μελέτη θέλει να αποτελέσει μόνο την αρχή μιας ενδεχομένης μεταγενέστερης εμβάθυνσης στα προτεινόμενα θέματα²³⁹.

Χρειάζεται οπωσδήποτε να σχολιαστεί σύντομα το ζήτημα της σιγής, προηγουμένως αναλογισμένο ιστορικά στα πλαίσια της πυρκαγιάς της Σμύρνης και θεωρητικά ως λειτουργικό μέσο της λήθης και τώρα εφαρμοσμένο στη λογοτεχνική παραγωγή. Πράγματι, η τουρκική σιγή και το συνακόλουθο χρονικό χάσμα που παρατηρείται σε σύγκριση με την αντίστοιχη ελληνική λογοτεχνία της ίδιας εποχής προσδιόρισαν μερικές αξιόλογες διαφορές και στη δημιουργία της εικόνας του Άλλου.

Όσον αφορά την τουρκική σιγή, ο Herkül Millas προσφέρει τις εξής παρατηρήσεις:

There are certain historical, demographic, economic, and political factors that help to explain the Turks' limited interest in the exchange. Firstly, while the Greeks would be justified in perceiving the event as the result of a military defeat and hence as a blow to their pride, the Turks see the exchange as the outcome of a military victory: for them it is less traumatic. Secondly, a much greater number of immigrants moved to Greece than to Turkey: approximately 1.2-1.5 million Christians compared with some 450,000 Muslims²⁴⁰.

Έτσι, ένας από τους κύριους λόγους αυτής της σιγής φαίνεται να είναι ότι οι (παραπάνω διατυπωμένες) διαφορετικές συνθήκες που παρουσιάστηκαν το 1923 στις δύο κοινότητες κατέστησαν τα γεγονότα “λιγότερο τραυματικά” για τους Τούρκους, οι οποίοι συνεπώς – τουλάχιστον σε μια πρώτη ματιά – δεν επηρεάστηκαν τόσο όσο οι Έλληνες (φυσικά, όπως θα προκύψει στη συνέχεια, αυτή η οπτική αναφέρεται συνολικά στις κοινωνίες, όχι στους πρωταγωνιστές – της μιας και της άλλης πλευράς – της ανταλλαγής). Για συντομία δε θα διευρυνθεί ο λόγος για τις λεπτομέρειες των άλλων ιστορικών, δημογραφικών, οικονομικών και πολιτικών παραγόντων οι οποίοι όμως έχουν μερικώς αναφερθεί στην αρχή αυτού του κεφαλαίου.

Αυτό που αξίζει να τονιστεί από ό,τι αναφέρεται στο παραπάνω απόσπασμα είναι η ερμηνεία που προκύπτει από το “τραύμα” · δηλώνεται βασικά ότι η εκτεταμένη σιγή των Τούρκων υπήρξε κάπως συνέπεια του γεγονότος ότι οι ιστορικές περιστάσεις της

²³⁷ Βλέπε: H. Millas, ο. π., σ. 224.

²³⁸ D. Demirözü, ο. π., σ.7.

²³⁹ Βλέπε σχετικά: L. Napoli, *Lo scambio di popolazione (1922-1923) nel teatro contemporaneo turco e greco*, μεταπτυχιακή διατριβή (επιβλέποντες καθηγητές: M. Kappler, C. Carpinato), Università Ca' Foscari – Venezia, 2017.

²⁴⁰ H. Millas, ο. π., σ. 227.

ανταλλαγής πληθυσμών ήταν για αυτούς “λιγότερο τραυματικές” (*less traumatic*): αν ισχύει αυτό, ακολουθεί ότι στην αντίθετη πλευρά, την ελληνική, δεν υπήρξε σιγή αλλά, αντιθέτως, λόγος (“φωνή”) διότι αυτή ήταν συνεπώς “περισσότερο τραυματισμένη” · αν διαπιστώσει κανείς αυτό, τότε μπορεί να ειπωθεί ότι το *τραύμα* αποτελεί αναμφιβόλως, όπως είδαμε, διακοπή του λόγου, αλλά επίσης ότι κρύβει μέσα την αρχή του δια-λόγου: πράγματι, όσο κρατάει η σιγή, τόσο η ανάγκη για τον διάλογο γίνεται πιο έντονη.

Το τραύμα έτσι παραλύει αλλά την ίδια στιγμή περιέχει την ένθετη αρχή του διαλόγου (δηλαδή του διαμοιρασμού της μνήμης των γεγονότων μέσω του λόγου), αποτελεί *εν δυνάμει αποκάλυψη* του καλυμμένου περιεχομένου, που μεταφράζεται ακριβώς στην *αλήθεια*. Κάθε τραύμα – σαν απόρροια – φέρνει έμφυτο παραλυτικό πάθος αλλά και την ανάγκη να εκδηλωθεί η αλήθεια. Βέβαια αυτό αφορά τη τραυματική σιγή, όχι την ηθελημένη αποσιώπηση, η οποία θα άξιζε δική της αναλυτική συζήτηση.

Τώρα, θέτοντας ότι το τραύμα περιέχει την αρχή του διαλόγου και η τέχνη του (δια)λόγου είναι η λογοτεχνία, θα κινήσω τα πρώτα αποφασιστικά βήματα προς την προσέγγιση στα λογοτεχνικά έργα. Ανέφερα παραπάνω τους λόγους για τους οποίους επέλεξα τη λογοτεχνία ως “πεδίο έρευνας” για τη συζήτηση της εικόνα (του Εαυτού και) του Άλλου: κοντολογίς γιατί, όπως επιχειρήσα να αποδείξω, η λογοτεχνία, εφόσον λειτουργεί με τον λόγο που είναι το βασικότερο μέσο επικοινωνίας και μνήμης του ανθρώπου²⁴¹, είναι το πιο άμεσο μέσο που ανοίγει στην Ετερότητα και αντανακλά σε αυτήν τον Εαυτό. Σε αυτό προστίθεται ότι «η λογοτεχνία είναι ένα πεδίο όπου καταγράφεται η συζήτηση της κοινωνίας για το σύνολο των αξιών της²⁴²»: το κατάλληλο πεδίο που μπορεί να εγγυηθεί η παρουσία του υποστρώματος αυτών των κοινών αξιών στη βάση της αφήγησης.

Η χρησιμότητα μιας εστίασης στη λογοτεχνία υποστηρίζεται και από τον ίδιο τον Millas, κατά τη γνώμη του οποίου

The literary texts of the two countries in question are most revealing since they express views that are more representative of the general public than the historiography and the textbooks. The last two express the academic and the ‘official’ governmental (or state) views; whereas the literary texts, the novels for example, address the masses, or at least a wide spectrum of readers and try to establish a communication with them²⁴³.

Έτσι λοιπόν, θα αφήσω γενικώς κατά μέρος (και για θέμα συντομίας) όλη τη συζήτηση πάνω στην εικόνα του Άλλου στα σχολικά βιβλία και τις ιστοριογραφικές πηγές της Ελλάδας και της Τουρκίας για την οποία ωστόσο ο Millas έχει διεξαγάγει αξιοσημείωτες

²⁴¹ Βλέπε επίσης: N. King, *Memory, Narrative, Identity. Remembering the Self*, Edinburgh UP, Edinburgh 2000.

²⁴² D. Demirözü, ο. π., σ. 2.

²⁴³ H. Millas, *The Imagined ‘Other’ as National Identity – Greeks & Turks*, CSDP-NGO-ST, 2004, σ. 49.

μελέτες²⁴⁴. Αναφέρω μόνο, με μεγάλη και ίσως υπερβολική απλούστευση, ότι η εικόνα του Άλλου που προκύπτει από αυτά τα δύο τμήματα των μελετών του Millas παρουσιάζεται, στις περισσότερες περιπτώσεις, αρνητική.

Αυτό υποδηλώνει ότι η εικόνα του Άλλου – από μια γενική άποψη – προσδιορίζεται αρχικά με αρνητικό τόνο. Ο Άλλος φαίνεται να είναι, τουλάχιστον στην πρώτη εντύπωση, εχθρός. Αυτό όμως θα ήταν λάθος συμπέρασμα διότι δε λαμβάνει υπόψη έναν καθοριστικό παράγοντα που δεν μπορεί να παραβληθεί κυρίως τη στιγμή που μιλάμε για “ταυτότητα και ετερότητα στη λογοτεχνία”.

Η Damla Demirözü στην έρευνά της για τις μεταφράσεις παρατηρεί «Ο διαφορετικός βρήκε μία άλλη έκφραση μέσα από τις εθνικές αφηγήσεις και έγινε όχι μόνο ο ξένος, ο εχθρός, άλλα και ο ‘εθνικός άλλος’²⁴⁵». Έτσι ο Άλλος δεν είναι πάντα και αναγκαστικά εχθρός. Μπορεί να είναι επίσης αυτός που είναι διαφορετικός όσο είναι άλλος-από-μένα και ο Άλλος του Εαυτού μου. Αυτός που δηλαδή παρουσιάζεται ως καθρέφτης και μου δείχνει την εικόνα του “άλλου εαυτού μου”. Και Έλληνες και Τούρκοι μπορούν να θεωρηθούν αντίστοιχα “ο Άλλος του Άλλου”: «By a strange act of chance both the Greeks and the Turks had thus a) fought against the Other their ‘War of Independence’ and b) established their national-state as a consequence of this victory. In other word, both sides posses all the qualifications to become the *par excellence* Other of each other²⁴⁶».

Τα ίδια επισημαίνει και ο Στέφανος Πεσμαζόγλου δηλώνοντας ότι «Η Τουρκία, οθωμανική και σύγχρονη, σαφώς υπεισέρχεται στη δυτική ιστοριογραφία...ως ο κοινωνικά, πολιτισμικά και θρησκευτικά κατεξοχήν Άλλος²⁴⁷»

Από εδώ, λοιπόν, η αναγκαιότητα να γίνει μια ανάλυση της εικόνας του Άλλου αντιπαραθέτοντας ελληνική και τουρκική λογοτεχνία και υιοθετώντας το διπλό βλέμμα όπως το ανέφερε η Moll αλλά ανάλογα όπως το εξηγεί ο Millas: «... ανέπτυξα μια διάσταση να βλέπω τον «Άλλο» -και τον εαυτό μου σαν τον κατεξοχήν «Άλλο»- με ενσυναίσθηση. Για όσους δεν είναι γνώστες του όρου θα πρέπει να προσθέσω ότι «ενσυναίσθηση» σημαίνει να μπορείς (και να θέλεις) να βλέπεις τον «Άλλο» όπως τον «Εαυτό σου», να τον βιώνεις²⁴⁸».

²⁴⁴ Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε: Η. Millas, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων – Σχολικά βιβλία · Ιστοριογραφία Λογοτεχνία και Εθνικά Στερεότυπα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια 2005 (2001).

²⁴⁵ D. Demirözü, ο. π., σ. 1.

²⁴⁶ Η. Millas, *The Imagined ‘Other’ as National Identity*, ο. π., σ. 39.

²⁴⁷ Σ. Πεσμαζόγλου, ο. π., σσ. 81-82.

²⁴⁸ Η. Millas, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων*, ο. π., σ. 13.

Κατ' αρχάς, ο Millas υπενθυμίζει σχετικά με τα πρώτα μυθιστορήματα που κυκλοφόρησαν στην Ελλάδα και στην Τουρκία (αντίστοιχα ο *Λέανδρος* του Παναγιώτη Σούτσου και το *Taaşuk-ı Tal'at ve Fitnat* του Şemseddin Sami):

The first Greek novel however, circulated conventionally in 1834, five years after the establishing of the Greek national state, whereas the first Turkish novel in 1872, three decades prior to the dawn of Turkish nationalist movement of the Young Turks and fifty years before the establishing of the Turkish national state.

The first consequence of this incongruity of nationalism and of the novel becomes apparent in the way the 'Other' is portrayed in the literary texts of the two respective communities²⁴⁹.

Τονίζεται έτσι κατά πόσο η εικόνα του Άλλου μπορεί να επηρεαστεί από τις συνθήκες της ιστορικής εποχής στην οποία δημιουργείται.

Θα ήθελα εδώ να προϋποθέσω τα εξής: δεν ήταν αρχικά πρόθεσή μου να μπω στο λεπτό και σύνθετο θέμα του εθνικισμού: όμως, νομίζω ότι, την ίδια στιγμή, ένας λόγος για την εικόνα του Εαυτού και του Άλλου στο πλαίσιο του ελληνοτουρκικού λογοτεχνικού πολιτισμού του 20^{ου} και του 21^{ου} αιώνα που αποκλείει εντελώς και τον παραμικρό αναλογισμό του ιστορικού εθνικισμού θα παρουσιαζόταν επαχθώς ελλιπής, διότι θα σήμαινε να κοπεί το παρελθόν από την ιστορία των δύο πλευρών, παραβιάζοντας από τη μία το προσδιορισμένο “κριτήριο της αλήθειας” και από την άλλη την ίδια την έννοια της “ταυτότητας”, σύμφωνα με την οποία το πρώτο και βασικότερο συστατικό για τη δημιουργία μιας ταυτότητας είναι η μνήμη.

Εκτός αυτού, θα ήθελα να τονίσω με σύντομο τρόπο ότι “εθνική ταυτότητα” δε σημαίνει αναγκαστικά “εθνικισμό”: όπως αναφέρει προσεκτικά ο Millas «National identity does not manifest itself in politics only. ... An identity leaves its imprint on anyone's many actions, beliefs and especially sentiments²⁵⁰».

Για αυτόν τον λόγο, η δική μου προσέγγιση στην έννοια της εθνικής ταυτότητας από εδώ και πέρα σκοπεύει να μην αγγίζει υπέρ το δέον λεπτά ζητήματα που δεν αποτελούν οπωσδήποτε τον απώτερο στόχο της εργασίας αυτής · μάλλον, σκοπεύει να αναγνωρίσει τον εθνικισμό απλά ως αναμφισβήτητο μέρος του παρελθόντος των δύο κοινοτήτων και να τις αναλογιστεί από μια ευρύτερη άποψη που κοιτάζει με (διπλό) βαθύ βλέμμα τις δύο πλευρές κατά τις πράξεις, τις πεποιθήσεις και ιδιαίτερα τα συναισθήματα των ανθρώπων που τις αποτελούν (βλ. παραπάνω).

²⁴⁹ H. Millas, *The Imagined 'Other' as National Identity*, ο. π., σ. 49.

²⁵⁰ H. Millas, ο. π., σ. 43.

3.4 Η εικόνα του Άλλου στα λογοτεχνικά έργα

Έτσι, τηρουμένων των αναλογιών, θα προχωρούσα, λαμβάνοντας υπόψη μου αυτές τις προϋποθέσεις, στην ανάλυση κάποιων λογοτεχνικών έργων και δοκιμιών Ελλήνων και Τούρκων συγγραφέων και ερευνητών με σκοπό να προμηθευτεί μια συζήτηση για την εικόνα του Άλλου στην ελληνική και τουρκική λογοτεχνία (μετά από το 1922) που να αναλογιστεί όσα ειπώθηκαν μέχρι εδώ.

Για λόγους συντομίας και διαθεσιμότητας υλικού, θα εξεταστούν έξι συγγραφείς (τρεις Έλληνες και τρεις Τούρκοι) στα έργα των οποίων μπορούν να εντοπιστούν σημαντικές αναφορές στα ιστορικά γεγονότα του 1922-23 και των ύστερων χρόνων και/ή στοχασμοί για το θέμα της μετανάστευσης και της εξορίας που έχουν συζητηθεί παραπάνω. Μερικοί από αυτούς υπήρξαν μάρτυρες και πρωταγωνιστές της ελληνοτουρκικής ανταλλαγής πληθυσμών, ενώ οι άλλοι δε γνώρισαν άμεση ενασχόληση στα γεγονότα, αλλά προσφέρουν σημαντικά ερεθίσματα για μια αξιόπιστη απόδοση της εικόνας του Άλλου στο πλαίσιο που μας ενδιαφέρει.

Οι συγγραφείς που θα εξεταστούν είναι: ο Ηλίας Βενέζης, η Διδώ Σωτηρίου, ο Γιώργος Σεφέρης, ο Ahmet Yorulmaz, ο Yaşar Kemal και ο Cevat Şakir Kabaağaçlı (γνωστός ως Halikarnas Balıkcısı). Αυτοί οι λογοτέχνες θα συνοδεύονται από αναφορές σε άλλες προσωπικότητες που μπορούν να συμβάλουν στη διεξαγωγή αυτού του λόγου και των σχετικών συμπερασμάτων.

3.4.1 Ηλίας Βενέζης (1904-1973)

Αποφάσισα να ξεκινήσω από αυτόν τον συγγραφέα εφόσον α) υπήρξε ο πρώτος που παρουσιάστηκε αρχικά στην πρώτη μου προσέγγιση στα παρόντα θέματα και β) το μεγαλύτερο μέρος του υλικού στη διάθεσή μου παρουσιαζόταν υπό το όνομά του.

Άλλο καθοριστικό στοιχείο που τον εισήγαγε κατευθείαν στην παρούσα έκθεση είναι ο τόπος γέννησής του, το Αϊβαλί (τρ. Ayvalık), ο οποίος, όπως θα αποδειχθεί, υπήρξε πολύ σημαντικό μέρος στην εξέλιξη των μικρασιατικών γεγονότων. Η γέννησή του στο Αϊβαλί στην πράξη υποδηλώνει ότι αυτός βρέθηκε, και από την αρχή της ζωής του, σε στενή επαφή με τον Άλλον (τον Τούρκο) και τα συνδεδεμένα ζητήματα συνύπαρξης. Η απέλασή του στα *Amele Taburları* ('Τάγματα Εργασίας') στο εσωτερικό της Ανατολής το 1922

σημαδεύει αναμφίβολα ανεξίτηλη εμπειρία που ευνόητα θα εντοπιστεί στα περισσότερα έργα του και τον καθιστά ορόσημο στη συζήτηση τέτοιων θεμάτων.

Κατά την άποψή μου, δύο από τα κορυφαία του έργα, *Το Νούμερο 31328* (1931) και *Μικρασία, Χαίρε* (1974), αποτελούν το καταλληλότερο έδαφος όπου να υλοποιηθούν οι αρχές της συζήτησης για την εικόνα του Άλλου.

3.4.1.1 *Το Νούμερο 31328 – Το βιβλίο της σκλαβιάς*²⁵¹

Αυτοβιογραφικό έργο εκδομένο για πρώτη φορά το 1931 στο οποίο ο Βενέζης διατυπώνει την προσωπική του εμπειρία στα τάγματα εργασίας της Ανατολής μετά από την απέλασή του το 1922. Δεν λείπουν, ωστόσο, αναφορές στην ανταλλαγή πληθυσμών.

Γενικώς και εδώ μπορεί να παρατηρήσει κανείς τη χρήση μιας απλής και άμεσης γλώσσας, η οποία υποδέχεται, χαρακτηριστικά, ξένες λέξεις που διατηρούνται ηθελημένα στη γλώσσα από την οποία προέρχονται και εύστοχα δε μεταφράζονται. Όσον αφορά το ύφος, παρατηρούνται πολύ συχνά ένα αφελές (αλλά καθόλου αφηρημένο) βλέμμα που κοιτάζει (και φέρνει στο φως) τα γεγονότα και μια είδους ειρωνείας που συμβάλλει στη διάκριση των πιο αξιοσημείων γεγονότων.

Θα ήθελα κατ' αρχάς να εστιάσω την προσοχή μου στα χαρακτηριστικά της αφηγητικής γλώσσας του υπό εξέταση έργου, επειδή θα ωφελήσει στην εξαγωγή σημαντικών συμπερασμάτων σχετικά με την προσέγγιση του συγγραφέα στον Άλλον.

Αυτό που διακρίνεται πολύ εύκολα είναι η αφθονία ηθελημένα αμετάφραστων τουρκικών λέξεων που αναφέρονται στους Τούρκους μέσα σε διαλόγους και περιγραφές: για παράδειγμα, πολλοί τουρκικοί όροι χρησιμοποιούνται αναφορικά με τους στρατιωτικούς τίτλους των προσώπων, όπως²⁵² *çavus*, *zaus*, 'λοχίας', *zabit*, 'αξιωματικός', *mulazim evel*, 'υπολοχαγός', *nefer*, 'στρατιώτης', *mafazades*, 'φύλακες' (από τρ. *muhafaza*, 'φύλακας'), με ιεραρχικούς τίτλους όπως *bey*, 'κύριος' (αρσενικός τίτλος ευγένειας), *khanum* (τρ. *hanum/hanum*), 'κυρία' (γυναικός τίτλος ευγένειας, γλ. 'Madame'), *mukhtar* (τρ. *muhtar*), 'δήμαρχος', αλλά και με τα μερίσματα των ταγμάτων εργασίας όπως *bölükler* και *mangalari*. Δεν λείπουν όμως όροι που αναφέρονται στην καθημερινή ζωή των ντόπιων της Ανατολής όπως *namaz*, ο όρος για την προσευχή, και *hosaf*, ένα ειδικό τουρκικό γλυκό. Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι ο Βενέζης διατηρεί τουρκικές λέξεις και όταν παρουσιάζει καθημερινές σκηνές και διαλόγους: πιο συγκεκριμένα, μπορεί να

²⁵¹ Η. Βενέζης, *Το Νούμερο 31328 – Το βιβλίο της σκλαβιάς* (1931), (μετάφραση στα ιταλικά του Francesco Colafemmina, *Il Numero 31328 – Il libro della schiavitù*, Settecolori, Milano 2022).

²⁵² Αποδόσεις στην ιταλική μετάφραση.

παρατηρηθεί ότι οι ίδιοι οι χριστιανοί, οι Ρωμιοί, που εμφανίζονται στο μυθιστόρημα χρησιμοποιούν τουρκικές λέξεις στους μεταξύ τους διαλόγους · για παράδειγμα:

- Non è che puoi fare in modo che quel figlio di una bagascia lì, *kehya*, la smetta di battere? Pregava il sior-Panaghìs [...].

- Senti amico! Dice a Telemés. Puoi cantare?
[...]

- Ecco. Il bastardo è molto appassionato di *sarki*. Gli canterai, quello si scioglierà, e così ti scamperai un paio di filari di zappate. Capito?²⁵³

Ακόμη και περισσότερο, παρουσιάζονται γεμάτοι τουρκικές καθημερινές λέξεις (συνήθως με κλητική λειτουργία) οι διάλογοι μεταξύ Ρωμιών και Τούρκων. Δύο εμβληματικά επεισόδια είναι αυτά στα οποία ο συγγραφέας-πρωταγωνιστής συνομιλεί α) με μια Τουρκάλα ηλικιωμένη γυναίκα που του προσφέρει ψωμί και β) με έναν Τούρκο γιατρό:
α) Ας λάβουμε υπόψη μας το πρώτο επεισόδιο:

Hai bisogno di qualcosa... *oglum*? Chiede impaurita la voce, tremando da sotto al nero peplo. Me ne sto smarrito, colpito. È una voce così mite. Ma può, allora, in turco esistere un simile tono?

- Hai bisogno di qualcosa? Domanda ancora impaziente.

Preso alla sprovvista, mi raddrizzo appena per sillabarlo, che non ho bisogno di nulla.

- Grazie, anà...

L'ombra scomparve²⁵⁴.

Βλέπουμε πώς η γυναίκα απευθύνεται στον πρωταγωνιστή με τη λέξη *oglum*, ‘παιδί μου’, και αυτός απαντάει με *anà* (από τρ. *anne*, ‘μητέρα’). Σύμφωνα με τον Herkül Millas, ο Βενέζης θα είχε γράψει αυτές τις λέξεις στα τουρκικά επειδή δεν μπορούσε να τις ξεχάσει²⁵⁵.

Εκτός αυτού, αυτό που, νομίζω, χρειάζεται να επισημανθεί από το πάνω απόσπασμα είναι η τρίτη-τέταρτη γραμμή: ο πρωταγωνιστής τονίζει πως δεν περίμενε να υπάρχει ένας τέτοιος (γλυκός/ήπιος) τόνος στην τουρκική γλώσσα. Σε αυτή την πρόταση ο Βενέζης κατάφερε να συγκεντρώσει όλη την περιπλοκότητα των ιστορικών και κοινωνικών ζητημάτων που επικρατούσαν: με λίγα λόγια, προκύπτει η ιδέα ότι η τουρκική κάπως δεν μπορούσε να είναι γλυκιά και ωραία γλώσσα: όπως επισημαίνει ο Millas, ο Βενέζης πιθανώς υιοθέτησε εδώ την οπτική του μέσου-επιπέδου Έλληνα αναγνώστη²⁵⁶. Ούτως ή άλλως, ήταν πάντα η γλώσσα των εχθρών, η γλώσσα όσων εκείνη τη στιγμή εξόντωναν το

²⁵³ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 186).

²⁵⁴ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 136).

²⁵⁵ Η. Millas, *Ayvalık ve Venezis - Yunan Edebiyatında Türk İmaji*, İletişim, İstanbul 1998, σ. 27: «İlias hasta düştüğünde yaşlı bir Türk kadını gelir, ona “*oglum*” der, İlias da ona “*ana*” der. Venezis Türkçe yazar bu sözcükleri; belki unutmadığı iki kelime olduklarından».

²⁵⁶ Η. Millas, ο. π., σσ. 27-28.

Γένος του. Με αυτή την ατμόσφαιρα, διαπιστώνει ο πρωταγωνιστής ότι απίστευτα υπάρχει ένας καλός τόνος και σε μια τουρκική φωνή. Εδώ πιθανώς κρύβεται τη μεγαλοσύνη του Βενέζη.

β) Στο δεύτερο επεισόδιο, ο πρωταγωνιστής, άρρωστος, απευθύνεται μιλώντας πρόχειρα τουρκικά και γαλλικά σε έναν Τούρκο γιατρό:

- Doktor bey! Doktor bey! Ayez pitié de moi... Ayez pitié...

[...]

- Cosa siete! Mi dice alla fine in francese.

- *Esir*.

- Malato?

- Sì, malato.

Vuol domandarmi ancora qualcosa, cos'ho, ma si ferma per precettare il suo francese. È più miserevole del mio.

Alla fine ci rinuncia.

- De la fièvre? Dice soltanto.

- Sì, sì, febbre²⁵⁷.

Ακολουθεί σε αυτό άλλο στενά δεμένο επεισόδιο στο οποίο και πάλι εμφανίζονται η τουρκική και η γαλλική ομιλούμενες ταυτόχρονα, δηλαδή όταν ο πρωταγωνιστής συνεργάζεται με τον γιατρό ως μεταφραστής οδηγιών για φάρμακα από τα γαλλικά στα τουρκικά. Αναφέρεται επίσης ότι ο γιατρός είχε εφαρμόσει τον τουρκικό τόνο στο όνομα του Ηλία (το πρόφερε “με τόνο στο α”) και του είχε ζητήσει να του μάθει να γράφει το όνομά του “en fransis”²⁵⁸.

Δίπλα σε αυτές τις ανάμικτες γλωσσικές εικόνες, φυσικά ο Βενέζης δεν ξεχνάει να δώσει έμφαση και στη μητρική του γλώσσα, την ελληνική. Δε λείπουν πράγματι ιδιαίτερα παραδείγματα στα οποία διακρίνεται το “ελληνικό στοιχείο”, συνήθως παρουσιαζόμενο δίπλα στο τουρκικό, και περιγράφονται αρκετά λεπτομερώς τις γλωσσικές ιδιότητές του.

Ένα παράδειγμα όπου εμφανίζεται μόνο το ελληνικό στοιχείο είναι το επεισόδιο όπου μπαίνει στο προσκήνιο ο Ζακ και ο πρωταγωνιστής περιγράφει την περιέργη του προφορά:

- Come ti chiam'? Mi domanda il compagno

- Io? Ilias.

- E i' Zac.

- Zac? Sei greco?

- Cert, cert, fa frettoloso il ragazzo. Greco son'!

- Eppure parli strano.

Parlava veramente con la zeppola, si mangiava le finali, si perdeva sui tempi – avresti giurato che fosse straniero. Non insistetti²⁵⁹.

²⁵⁷ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 137).

²⁵⁸ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σσ. 138-140).

²⁵⁹ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 120).

Χρειάζεται να σημειωθεί εδώ και άλλη ένθετη γλωσσική πραγματικότητα · ο Βενέζης διακρίνει προσεκτικά τη διαφορά μεταξύ Ελλήνων και Ρωμιών: εδώ βέβαια εννοείται ότι ο συνομιλητής είναι Ρωμιός²⁶⁰. Άλλη μία φορά μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι ο Βενέζης με αξιοθαύμαστη επιδεξιότητα εκφράζει, μέσα σε δύο λόγια, ένα τεράστιο και λεπτό ζήτημα που πύρωσε τις διαμάχες της αρχής του 20^{ου} αιώνα.

Σε άλλα επεισόδια βρίσκονται το ελληνικό και το τουρκικό στοιχείο. Ας αναλογιστούμε το εξής απόσπασμα:

In questa unione, che diventa sempre più stretta fra di noi, c'è una partita di compagni che se ne stanno fuori: gli Amvrosii e i Pigàsii. Una cinquantina. Li hanno portati qui dal battaglione di Ankara. Sono *romei* delle parti di Syvàs, sotto Trapezunte. Questi lavorano nei battaglioni di lavoro da tre, quattro anni prima di noi. L'elleno non è arrivato dalle loro parti. Allora li radunò il turco e li mandò a spaccare la breccia. [...] La maggior parte hanno nomi del genere: Amvrosios, Pigàsios²⁶¹.

Εντοπίζεται βέβαια άλλη μία φορά η προαναφερόμενη διάκριση Έλληνες-Ρωμιοί. Ο Βενέζης τους επονομάζει “Αμβρόσιους” και “Πηγάσιους” για να υπογραμμίσει ποια ονόματα κυριαρχούσαν μεταξύ τους · αυτή η διαδικασία θυμίζει προφανώς σύνηθες έθιμο πολλών κοινοτήτων παλιότερων και νεότερων εποχών, σαν να μεταδιδόταν ένα ελαφρές συναίσθημα ανθρώπινης καθημερινότητας.

Αυτό που διακρίνεται εδώ είναι όμως η “αντίθεση” μεταξύ του ελληνικού και του τουρκικού στοιχείου: αυτοί οι άνθρωποι δεν “απορροφήθηκαν” από τον ελληνικό πολιτισμό αλλά από τον τουρκικό. Μέχρι εκεί δεν έφτασε ο Έλληνας και τότε τους μάζεψε ο Τούρκος. Οι δύο πλευρές βρίσκονται έτσι σε “αντιθετική” οπτική.

Αμέσως μετά, ο Βενέζης άλλη μία φορά εστιάζει την προσοχή του στις ιδιότητες της γλώσσας, αυτής που ομιλείται από αυτούς τους περίεργους ανθρώπους:

La cosa divertente è il loro modo di parlare greco. Non riescono a tagliare il *ni* eufonico, mettono sempre il verbo alla fine come nella sintassi turca, conservano un sacco di antiquati grecismi, prendono pure parole turche, mettono un *-ion* ed eccovi serviti:
«Il Dio è in alto, *merdevénion* (“*merdivén*”, una scala) dobbiamo fare per poterci avvicinare²⁶².».

Αναφέρεται ουσιαστικά ότι αυτοί μιλούν ανάμικτη γλώσσα, η οποία αφομοιώνει ελληνικά και τουρκικά γλωσσικά χαρακτηριστικά. Έτσι, οι δύο πλευρές βρίσκονται εδώ σε “συνθετική” οπτική · με άλλα λόγια, ενώνονται μέσω της γλώσσας.

²⁶⁰ Για περισσότερες λεπτομέρειες βλέπε τις σημειώσεις του μεταφραστή: Η. Βενέζης, ο. π., (μετ. ιτ. σ. 266) και: R. Hirschon, “Notes on Terminology and Orthograpghy – Identity terms” στο R. Hirschon, *Crossing the Aegean*, ο. π., σ. xii.

²⁶¹ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 200).

²⁶² Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 200).

Διαπιστώνουμε εδώ τη διαρκή (αν και σχεδόν μάταιη) προσπάθεια να βρεθεί μια ισορροπία: δεν είναι αυτό παρά το προηγουμένως συζητούμενο *Auseinandersetzung*, μια σύγκριση με τον Άλλον που είναι και σύγκρουση, μια σύγκρουση που είναι και σύγκριση, μια αναγνώριση των διαφορών καθώς και των ομοιοτήτων μας. Αλλά αυτές μας ενώνουν ή μας χωρίζουν; Αναζητείται μια ισορροπία. Και η ισορροπία δεν είναι νεκρή, παθητική ακινησία αλλά “εν δυνάμει ισοδυναμία δυνάμεων²⁶³”.

Πράγματι, λόγω της δύναμης, πρόκειται για μια σύγκριση που δεν μπορεί να μην είναι και σύγκρουση (και αντίστροφα). Ο Βενέζης το αποδεικνύει σε επεισόδια όπου οι δύο πλευρές συναντιούνται, συγκρίνονται και, κυρίως, συγκρούονται. Για παράδειγμα:

- Da dove viene Kiamil-bey? Gli domando a proposito del dottore.
 - Da Prusa, mi dice.
 - Lì sta la sua famiglia?
 - Sì. Cioè il padre. Sua madre... Lei l'hanno ammazzata i vostri.
- Ismail dice anche molte altre cose. Non sto ad ascoltarlo. Sì, è solo perché non le capisco bene²⁶⁴.

Πρόκειται για έναν σύντομο διάλογο που ο πρωταγωνιστής είχε με τον βοηθό του Τούρκου γιατρού που τον είχε φροντίσει και αργότερα καλέσει να τον βοηθήσει με τις μεταφράσεις γαλλικά-τουρκικά.

Είναι ένας διάλογος στον οποίο βλέπουμε ξεκάθαρα έναν Εαυτό που συνομιλεί με μια Ετερότητα και, μέσω του διαλόγου, ο Εαυτός αντανakλάται στο πρόσωπο του Άλλου, σταματά και κοιτάζει την εικόνα του στα μάτια του Άλλου. Και αυτό βέβαια είναι δυνατό γιατί «η ταυτότητα είναι συνδεδεμένη με την ετερότητα, με τον «Άλλο»²⁶⁵».

Πρόκειται επίσης για ένα σαφές παράδειγμα της λειτουργίας του προσδιορισμένου “διπλού βλέμματος”. Βλέπω την εικόνα μου στο πρόσωπο του Άλλου (και περιμένω να γίνει η αμοιβαία διαδικασία εκ μέρους του). Είναι η αποκάλυψη της Αλήθειας, είναι η αληθινή εικόνα του Εαυτού, τόλμησα να κοιτάξω στον καθρέφτη.

Ο Βενέζης, εν πάση περιπτώσει, προμηθεύει μια πολύ σαφή εικόνα του συγκλονισμού που υφίσταται το Εγώ όταν βρεθεί αντιμέτωπο με την Αλήθεια κοιτάζοντας τον Εαυτό του αντανakλασμένο στο πρόσωπο του Άλλου: ο Βενέζης έχει όντως την ικανότητα να κοιτάζει τον Άλλον και την ίδια στιγμή, μέσω αυτού, να κοιτάζει τον Εαυτό του. Και οι

²⁶³ Λέξη-κλειδί για να κατανοηθεί ο Βενέζης είναι όντως η “Γαλήνη”, και τίτλος ενός έργου του (1939) ακόμη ανέκδοτο σε ιταλική μετάφραση. Βλέπε τη συζήτηση της έννοιας της “γαλήνης” μέσα στην κίνηση: *supra* σ. 60.

²⁶⁴ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 139).

²⁶⁵ Η. Millas, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων*, ο. π., σ. 22. Διευκρινίζει ο ίδιος στο *The Imagined 'Other' as National Identity*, ο. π., σ. 38: «... today, 'identity' is seen as a relationship and it acquires sense only when viewed in connection with the Other (or Others)».

δύο απεικονίζονται αυθεντικά, έτσι όπως είναι. Και βέβαια αυτή η προσέγγιση έχει σαν αποτέλεσμα μια σημαντική μείωση των διαφορών μεταξύ των δύο εμπλεκόμενων πλευρών. Για αυτόν τον λόγο λοιπόν

Romandaki olayları izlediğimizde genellikle bu vahşet savaşta üstün gelen Türkler tarafından gerçekleştirilmektedir. Ama fazla dikkat da sarf edilmeden, savaş süresinde, Türk ile Yunan arasında fazla bir fark olmadığı hemen görülebilir. Yunan'ın da, daha önce ve fırsat verildiğinde, Türk'ten pek farklı davranmadığını sık sık görüyoruz²⁶⁶.

Οι διαφορές μειώνονται. Σχεδόν δεν υπάρχει καλύτερος και χειρότερος. Και στις δύο χώρες (έθνη) υπάρχουνε άνθρωποι όλων των ειδών²⁶⁷. Αυτό που έχει κάνει ο ένας το έχει κάνει και ο άλλος. Δεν υπάρχουνε δίκιο και άδικο. Τελικά, και αυτό είναι το κλειδί, το Εγώ ανακαλύπτει ότι ο Άλλος μοιάζει με αυτό και αυτό μοιάζει με τον Άλλον. Το αυθεντικό βλέμμα οδηγεί ακριβώς σε αυτό.

Η σύγκριση με τον Άλλον, με τον καθρέφτη, είναι αυτό, υπονοεί εσωτερική ανατροπή του Εαυτού. Και φυσικά: χωρίς καμία ανατροπή δεν αλλάζει η οπτική. Χωρίς ανατροπή δε γίνεται το αφηρημένο βλέμμα διπλό. Συνήθως οι άνθρωποι αλλάζουν μόνο όταν συγκλονίζεται βαθιά η ψυχή τους.

Και βέβαια, η αποκάλυψη της Αλήθειας δεν είναι παρά σκληρή δοκιμασία. Η Αλήθεια αντανακλά το πρόσωπό μας, δείχνει στον καθένα μας αυτό που είναι. Μερικές φορές δεν αποδέχεται τόσο εύκολα. Ίσως και για αυτό «dice anche molte altre cose. Non sto ad ascoltarlo. Sì, è solo perché non le capisco bene²⁶⁸».

Αποκτά πλήρες νόημα σε αυτό το σημείο και ο παραπάνω διατυπωμένος διάλογος του πρωταγωνιστή με τον βοηθό του Τούρκου γιατρού:

- Li sta la sua famiglia?

- Sì. Cioè il padre. Sua madre... Lei l'hanno ammazzata i vostri.

Ο καθρέφτης αποκαλύπτει την αλήθεια: αυτό που κάνει ο ένας το κάνει και ο άλλος. Και ο πρωταγωνιστής, ανεξάρτητα από την πλευρά στην οποία αναγνωρίζεται, δεν το κρύβει. Ο γιατρός είναι Τούρκος. Οι Τούρκοι έκαναν σφαγές και βιαιοπραγίες. Τη μητέρα του τη σκότωσαν οι Έλληνες. Ο πρωταγωνιστής είναι Ρωμίος (πάντα “της πλευράς των

²⁶⁶ Η. Millas, *Ayvalik ve Venezis*, ο. π., σ. 26: «Κοιτάζοντας τα γεγονότα στο μυθιστόρημα γενικώς διαπιστώνεται ότι είναι κυρίως οι Τούρκοι που επιβάλλονται με τη βία. Αλλά, χωρίς πολύ μεγαλύτερη προσοχή, κατά τη διάρκεια του πολέμου, μπορεί να παρατηρηθεί αμέσως ότι δεν υπάρχει μεγάλη διαφορά μεταξύ του Τούρκου και του Έλληνα. Βλέπουμε συχνά ότι και ο Έλληνας, ακόμη πιο πριν και όταν έχει την ευκαιρία, δε συμπεριφέρεται και πολύ διαφορετικά από τον Τούρκο». Δική μου μετάφραση.

²⁶⁷ Η. Millas, ο. π., σ. 27.

²⁶⁸ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 139).

Ελλήνων”) και όμως βρίσκει το θάρρος να μην το κρύψει. Μοιάζουμε ο ένας με τον άλλον.

Ο καθρέφτης αναμφισβήτητα μειώνει τις διαφορές. Λογικά, αυτό το παρατηρεί αυτός που κοιτάζει στον καθρέφτη, όχι αυτός που απλά βλέπει τον καθρέφτη. Ο Βενέζης ως μάρτυρας, ως αιχμάλωτος και αργότερα ως συγγραφέας το εκφράζει πολύ ξεκάθαρα:

– In cosa, allora, si distinguevano se erano cristiani o turchi?

In cosa si distinguevano? Noi siamo *esir*, siamo legati. Ma questi altri che erano liberi? Il sangue solcava tutti e nove i corpi – che differenza c’era? Soltanto il negro – eh, ma lui era nero²⁶⁹.

Σε τι διέφεραν εκείνοι οι άνθρωποι; «Sonunda da, nöbetçi Türk erlerle esir Yunanlılar arasında ayırıcı hiçbir özellik kalmaz; Venezis’in insanlığı onları kardeş kılar²⁷⁰».

Παραμένει πάντως το γεγονός ότι φυσικά η σύγκρουση είναι βίαια. Πιθανώς αν δεν ήταν, δε θα γινόταν καμία εσωτερική ανατροπή και τίποτα δε θα άλλαζε. Είναι η αναγκαστική ανατροπή “του Εγώ που σπάζεται και ανοίγεται²⁷¹” και περιλαμβάνει το κάτι-καινούργιο, το κάτι-άλλο, δηλαδή την Ετερότητα: άλλο δεν είναι αυτό παρά την αποδημιουργία.

Ευνόητα, τη στιγμή που το Εγώ ανατρέπεται μπροστά στην παρουσία της Ετερότητας, το ίδιο μπαίνει σε μια “κριτική φάση”, η οποία μεταφράζεται εύκολα σε μια “απεικονιστική κρίση” (βλ. *supra* σ. 68), στην οποία το υποκείμενο δεν μπορεί κυριολεκτικά να απεικονίσει την ταυτότητά του ως εικόνα. « ... ci spinsero verso le bianche ombre che mormoravano in disparte. Mi sentivo smarrito. Non sapevo chi fossi²⁷²».

Εκείνη τη στιγμή δεν ξέρουμε ποιοι είμαστε. Είμαστε τότε ξένοι μπροστά στον Εαυτό μας και η χώρα μας, στην οποία γεννηθήκαμε και μεγαλώσαμε, γίνεται φυλακή. Δεν έχουμε εικόνα. Αν τυχόν είχαμε μία, αυτή ανατράπηκε. Για αυτό τον λόγο χρειαζόμαστε να κοιτάξουμε τον εαυτό μας σε έναν καθρέφτη. Ο πρωταγωνιστής βρίσκεται ξαφνικά αντιμέτωπος με το κάτι-άλλο, το κάτι-διαφορετικό-από-την-καθημερινότητα, το κάτι-ασυνήθιστο και επομένως συγκλονίζεται. Και πολύ πιθανώς ο καθένας μας θα βίωσε τα

²⁶⁹ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 220).

²⁷⁰ Η. Millas, ο. π., σ. 28: «Και στο τέλος, μεταξύ των Τούρκων φρουρών και των Ελλήνων αιχμαλώτων δεν παραμένει κανένα διακριτικό χαρακτηριστικό · η ανθρωπιά του Βενέζη τους καθιστά αδερφούς». Δική μου μετάφραση.

²⁷¹ Ο. Ombrosi, ο. π., σ. 36: «Si tratta proprio di una rottura poiché questo Io, che è iscritto e che vive nella storia e nel mondo, si “ribalta”, si rompe e si apre, illimitatamente, alla sventura umana, per consolarla, per sopportarla e perfino portarla; poiché questo Io, che sa di avere un simile obbligo – la responsabilità di portare la sofferenza dell’altro - , una simile paradossale elezione, “concretamente” fa posto in sé, nella sua intimità più intima, e perfino nella sua carne, all’altro da sé [...]».

²⁷² Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 52).

ίδια στη θέση του. Γιατί στο τέλος είμαστε άνθρωποι. Και λοιπόν, «...ister Hristiyan olsun ister Türk, ne fark ederdi²⁷³»? Να είναι χριστιανοί, να είναι Τούρκοι, ποια ήταν η διαφορά; Στο τέλος του *Νούμερου 31328* δε λείπει μια αναφορά στην ανταλλαγή πληθυσμών του 1923. Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι ότι αρχικά παρουσιάζεται σαν απελευθερωτικό ταξίδι «Ve ne tornate in patria! Siamo venuti a prendervi! Mübadele!²⁷⁴». Φαίνεται ότι η λέξη *mübadele* γίνεται εδώ συνώνυμο της “ελευθερίας”, όρο που ο Βενέζης αναφέρει πολλές φορές στα έργα του.

Η ανταλλαγή των ελληνοτουρκικών πληθυσμών αποκτά συνολικά στην οπτική του πρωταγωνιστή θετική σημασία: “mübadele” αναφέρεται ως “γλυκιά λέξη”: «Tutti ci dicono la dolce parola: - Mübadele!²⁷⁵».

Έτσι, η “επιστροφή στην πατρίδα” γίνεται συνώνυμο της ελευθερίας. Και πιθανώς είναι. Αλλά, εν γνώσει των μεταγενέστερων ιστορικών εξελίξεων, δεν μπορούν εδώ να μην αντηχήσουν άλλη μία φορά τα λόγια του Bernard Lewis, σύμφωνα με τα οποία δεν υπήρξε κανένας επαναπατρισμός αλλά μάλλον δύο απελάσεις στην Ελλάδα και την Τουρκία²⁷⁶. Και επίσης όσων είχαν από γενιές ενσωματωθεί στον χώρο που κατοικούσαν: η πατρίδα αποτελεί λοιπόν ελευθερία ή εξορία; Βέβαια, πρόκειται για ένα πολυσύνθετο ζήτημα που περιέχει περιπλοκές και αντιφάσεις. Το σίγουρο είναι ότι ο Βενέζης φαίνεται να αλλάζει γνώμη στο έργο *Μικρασία Χαίρε*.

Η ανταλλαγή πληθυσμών, το *mübadele*, μπορούσε βέβαια να αντιληφθεί τότε ως απελευθέρωση και επιστροφή. Αλλά, νομίζω, πρέπει εδώ να αντιληφθεί και ως σύγκριση με τον Άλλον: ανταλλάχθηκαν χριστιανοί και μουσουλμάνοι, Έλληνες και Τούρκοι, ανταλλαχθήκαμε και “εμείς” και “αυτοί” ... στο τέλος, ξανά, ανταλλάχθηκαν άνθρωποι. Και πάλι λοιπόν: σε τι διαφέρουμε; Και εμείς και οι άλλοι είχαμε την ίδια μοίρα.

3.4.1.2 *Μικρασία, Χαίρε*²⁷⁷

Εκδομένο για πρώτη φορά το 1974 μετά από τον θάνατο του συγγραφέα, το έργο περιγράφει αφενός τα χρόνια που προήγαγαν τη Μεγάλη Καταστροφή του 1922 η οποία γνώρισε το εμβληματικό αποκορύφωμά της στην πυρκαγιά της Σμύρνης και, αφετέρου, τα γεγονότα που ακολούθησαν, πρώτη η περίφημη ανταλλαγή των ελληνοτουρκικών πληθυσμών. Αυτά τα γεγονότα περιγράφονται από το βλέμμα μερικών ανθρώπων που τα

²⁷³ Η. Millas, ο. π., σ. 28: «Να είναι χριστιανοί, να είναι Τούρκοι, ποια ήταν η διαφορά;». Δική μου μετάφραση.

²⁷⁴ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 189). Ο όρος “mübadele” μεταφράζει την ανταλλαγή πληθυσμών.

²⁷⁵ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 253).

²⁷⁶ Βλέπε: Β. Lewis, ο. π., σ. 355.

²⁷⁷ Η. Βενέζης, *Μικρασία, Χαίρε* (1974), Βιβιοπολείον της Εστίας Ι.Δ. Κολλάρου & Σιας Α.Ε., Αθήνα 2014.

βίωσαν και χωρίζονται σε τρία κύρια μέρη: α) την “εθναρχία” και τις περιπέτειες του Μητροπολίτη Σμύρνης Χρυσοστόμου, β) προσωπικά βιώματα του συγγραφέα και της οικογένειάς του και γ) μια σειρά μαρτυρίες και συμπληρωματικές συμβολές.

Από την ανάγνωση του έργου, μπορούν να παρατηρηθούν γενικώς τα εξής:

- τα κεφάλαια που αφηγούνται τα βιώματα του Μητροπολίτη Χρυσοστόμου υποδηλώνουν γενικώς αισθήματα μεγάλης αφοσίωσης του ιεράρχη όχι μόνο στην Ορθοδοξία και το “ποίμνιό” του, αλλά και στο Γένος του. Αυτή η προσέγγιση λογικά επηρεάζει την απεικόνιση του Τούρκου, ο οποίος παρουσιάζεται γενικά αρνητικός.
- Τα κεφάλαια που περιγράφουν τα βιώματα του συγγραφέα και της οικογένειάς του ανακαλούν πολλά θέματα των δύο προηγουμένως συζητούμενων έργων και ανοίγουν συνολικά στη σύγκριση και τον διάλογο με τον Άλλον.
- Το τελευταίο μέρος που περιλαμβάνει μαρτυρίες προσφύγων καθώς και περαιτέρω συμβολές που αφορούν την Καταστροφή και την ανταλλαγή πληθυσμών παρουσιάζεται πραγματικό: επικρατεί μια ιστορική οπτική που διατυπώνει τα συμβάντα ρεαλιστικά. Ακολουθούν συμβολές που γενικά επιτρέπουν να πηγάσει η ιδέα ότι η σύγκριση με τον Άλλον είναι οδυνηρή αλλά και ελπιδοφόρα.

α) Ο Μητροπολίτης Χρυσόστομος εμφανίζεται στη σκηνή ως παράδειγμα ηθικής δικαιοσύνης και αδιάλυτης ένωσης των θρησκευτικών και εθνικών δυνάμεων: «Εν όλη τη καρδία και εν όλη τη διανοία θα υπηρετήσω την Εκκλησίαν και το Γένος²⁷⁸». Δείχνει να διαθέτει στενούς δεσμούς με τις παραδόσεις του παρελθόντος και να είναι πιστός στα χρέη που η θέση του του ζητάει «Με πίστη στο παρελθόν, με πίστη στο μέλλον του Ελληνισμού, ο Σμύρνης Χρυσόστομος άρχισε την εθναρχία του της Μικρασίας²⁷⁹». Αυτά τα συναισθήματα δε χάνονται ούτε όταν είναι αναπότρεπτη η αντίληψη της επικείμενης Καταστροφής: «Θρεμμένος με τα όνειρα του Γένους, με τη Μεγάλη Ιδέα, με τους δικέφαλους αετούς, με το Βυζάντιο, άκουγε τη μυστική φωνή που του έλεγε πως το πλήρωμα του χρόνου έφτανε²⁸⁰».

Παρατηρούμε κάπου και υπερβολικό συνδυασμό της θρησκείας με την πραγματικότητα του Έθνους, η οποία έχει σαν αποτέλεσμα διαταραγμένες ερμηνείες της κοντύτερης μελλοντικής ιστορίας του “Γένους”:

²⁷⁸ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 11.

²⁷⁹ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 21.

²⁸⁰ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 25.

- ... Στα 1922 θα μπη ο Κωνσταντίνος στην Αγιά Σοφιά! [...]
- Αυτό βγαίνει ξεκάθαρα από την Αποκάλυψη! →
- Ήταν φανερό: ο Σμύρνης Χρυσόστομος δεν αποκρυπτογραφούσε σωστά την Αποκάλυψη. Ούτε η “Μικρασιατική Άμυνα”, ούτε τίποτα άλλο μπορούσε πια να σώσει την Ελλάδα της Μικρασίας²⁸¹.

Την ίδια στιγμή όμως, φαίνεται άνθρωπος που εκπληρώνει τα θρησκευτικά και ανθρώπινα καθήκοντά του: «Ο νέος ιεράρχης της Μακεδονίας δεν ζητά μονάχα από το ποίμνιόν του. Δεσμεύεται και ο ίδιος απέναντί του να δώσει²⁸²». Αυτή η εικόνα του ποιμνίου αποκτά αξιολογική σημασία: εισάγει θεμελιώδη θέματα που αφενός ανακαλούν τα συζητούμενα στο κεφαλαίο 2 της παρούσας εργασίας και αφετέρου επιτρέπουν να εκβαθυνθεί η ανάλυση της εικόνας του Άλλου.

Πρώτον, αναφέρεται ο “άξιος θάνατος” ως ηθικό χρέος: «Η τελείωση ενός βίου ζητεί τον άξιο θάνατο. Και όταν αυτός ο βίος είναι ενός ιεράρχη του αλυτρώτου Ελληνισμού, τότε ο άξιος θάνατος έχει την ηδύτητα της χαρίτος²⁸³» · τι σημαίνει ο άξιος θάνατος και σε τι διαφέρει από τον ανάξιο/ασήμαντο; Καμία βέβαιη απάντηση, αλλά πιθανώς ο άξιος θάνατος σημαίνει εκπληρωμένο βίο και γίνεται επομένως η στιγμή που ο βίος αποκτά την υπέρτατη πληρότητά του. Εκείνη τη στιγμή ο βίος είναι πλήρης του εαυτού του. Έτσι προφανώς, δεν πρόκειται για θάνατο αλλά για ζωή: γιατί ο άνθρωπος που *παραδίδεται* στον ζειδωρο θάνατο δεν πεθαίνει: οι άνθρωποι και τα πράγματα του κόσμου πεθαίνουν μόνο όταν ξεχνιούνται. Όσο ζει η Μνήμη τους δεν πεθαίνουν.

Ο Μητροπολίτης φαίνεται να μη φοβάται τη στυγνή μοίρα που τον περιμένει μόλις επιθέσουν οι Τούρκοι τη Σμύρνη. Παρ’ όλες τις προειδοποιήσεις και τις προσκλήσεις να εγκαταλείψει την πόλη πριν από τον οριστικό ερχομό των Τούρκων, αυτός επαναλαμβάνει «Αλλά σ’ εμένα δεν επιτρέπεται ν’ αφήσω το ποίμνιό μου²⁸⁴».

Δεύτερον, προκύπτει εδώ ως απόρροια το θέμα του “θα μείνω και δε θα φύγω, αποδέχομαι τη μοίρα μου, παραδίδομαι στον κόσμο για να εκπληρωθεί ό,τι πρέπει να εκπληρωθεί, επειδή και εγώ είμαι-στον-κόσμο, και τότε είμαι-για-τους-άλλους και είμαι-για-τον-θάνατο²⁸⁵”

Όσο είμαι-στον-κόσμο δεν αποσύρομαι δηλαδή από το *Auseinandersetzung*, από τη σύγκριση-σύγκρουση με τον Άλλον, επειδή είμαι-στον-κόσμο-για-τους-άλλους,

²⁸¹ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 30.

²⁸² Η. Βενέζης, ο. π., σ. 12.

²⁸³ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 22.

²⁸⁴ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 31.

²⁸⁵ Είναι τα “τρία υπαρξιακά” προσδιορισμένα από τον Μ. Heidegger. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλέπε: G. Reale - D. Antiseri, ο. π., σσ. 49-52.

παραδίδομαι σε αυτήν τη Δύναμη, και με τίμημα τη ζωή μου, πράγματι είμαι-για-τον-θάνατο, κάνω την Καλή Πράξη, γίνομαι καλλι-τέχνης... και οι καλλιτέχνες γνωρίζουν την τέχνη τους, ξέρουν ότι η ζωή τους τέχνη είναι, ξέρουν πως μπορούν να υποκύψουν στο πάθος αλλά και να το κυριεύσουν²⁸⁶... γιατί εν τέλει ο Θάνατος είναι επιλογή και Ζωή είναι ευκαιρία.

Ο Μητροπολίτης όντως δεν αποσύρεται ποτέ από τη σύγκριση με τους Τούρκους και μάλλον φαίνεται να την αντιμετωπίζει πάντα με θάρρος και συνείδηση:

Ήρθαν οι Τούρκοι αστυνόμοι να τον πάρουν. Ο Δεσπότης σήκωσε το ανάστημά του, τους κράτησε ακίνητους στο προαύλιο του ναού, τους έδειξε τις αποσκευές του. «Και οι αστυνομικοί, υπείκοντες ακουσίως εις τον μαγνήτην της προσωπικότητός του[...] εξεπλήρωσαν χρέη θαλαμηπόλων» γράφει ο βιογράφος του²⁸⁷.

Ο Μητροπολίτης δεν αποσύρθηκε μπροστά στις απειλές: παρέμεινε πιστός στα καθήκοντά του: «Πάλι τον φοβέρισαν οι Τούρκοι. Ο Δεσπότης ανένδοτος έτρεχε, διαμαρτυρόταν, γλύτωνε κόσμο, οργάνωνε συσσίτια [...]»²⁸⁸. Συνοπτικά, αυτός υπήρξε στον-κόσμο, για-τους-άλλους και για-τον-θάνατο. Διαβάζουμε επίσης:

Η τουρκική κυβέρνηση υποχρεώθηκε τότε να ανακαλέσει τον Νουρεδδίν πασά. Οι όροι είχαν αντιστραφεί. Πριν από τον πόλεμο ο βαλής της Σμύρνης επέβαλε την ανάκληση του Δεσπότη. Τώρα ο Δεσπότης έδιωχνε τον Νουρεδδίν πασά. Ο Νουρεδδίν πασάς θα γίνη, σε τρία χρόνια, ο δήμιός του: αυτός θα παραδώσει στον τουρκικό όπλο τον Ιεράρχη να τον κομματιάσουν²⁸⁹.

Οι όροι είχαν αντιστραφεί. Την ίδια στιγμή, όμως, διαβάζουμε ότι «περιηγήθηκε τις τουρκικές συνοικίες και μοίρασε στους φτωχούς μουσουλμάνους τροφή και φάρμακα²⁹⁰». Βλέπουμε έτσι μια πλήρη εικόνα του Άλλου, με όλη του την περιπλοκότητα, αντανακλασμένο στα μάτια του.

Θέλω να τονίσω ότι εδώ το πρόσωπο του Μητροπολίτη έχει εξεταστεί *αποκλειστικά* με βάση την απόδοσή του στο έργο και μέσα στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Αυτό που πρέπει να επισημανθεί από αυτό το πρόσωπο είναι ότι παρέχει μια ένδειξη του ανοίγματος στην Ετερότητα μέσω της περιγεγραμμένης ανατροπής. Φυσικά, δεν αποτελεί πλήρες άνοιγμα, εφόσον εξετάζεται από μία μόνη πλευρά, όχι με πλήρες, αυθεντικό διπλό βλέμμα. Προκειμένου να ολοκληρωθεί η ανάλυση αυτού του προσώπου, θα έπρεπε να εξεταστεί και από μια τουρκική άποψη. Για αυτή μπορεί κανείς να λάβει υπόψη για παράδειγμα τη

²⁸⁶ A. Erll, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 20).

²⁸⁷ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 19.

²⁸⁸ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 23.

²⁸⁹ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 25.

²⁹⁰ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 26.

συμβολή του Bülent Atalay²⁹¹. Θα προτείνω εδώ με σύντομο τρόπο μερικές γενικές παρατηρήσεις.

Αν από τη μια μεριά, στο *Μικρασία, Χαίρε* ο Μητροπολίτης απεικονιζόταν “παράδειγμα ηθικής δικαιοσύνης”, από την άλλη η συμβολή του Atalay φαίνεται να έχει σκοπό να δείξει την άλλη πλευρά των πράξεων του Χρυσόστομου.

Ο Μητροπολίτης απεικονίζεται βασικά ως παρακινήτης των εξεγέρσεων και των αντιδράσεων των ορθόδοξων (Ρωμιών) κατά των Τούρκων²⁹² και, αξιοσημείωτα, αυτός που είχε δηλώσει το να σκοτωθούν οι Τούρκοι (εκ μέρους των Ρωμιών) “άγιο χρέος”: «Hrisostomos, yaptığı konuşmalarda “Türkleri öldürmenin çok kutsal bir görev olduğunu” ileri sürerek, Rumları ve Yunan askerlerini galeyana getirmeye çalıştı²⁹³». Ο Χρυσόστομος γίνεται επίσης η αιτία των βασάνων πολλών ανθρώπων: «Bu insanlar Hrisostomos'tan dolayı o kadar çok acı çekmişlerdi ki [...]»²⁹⁴.

Βρίσκεται ενδιάμεσα και μια ενδιαφέρουσα σελίδα όπου διηγείται η πυρκαγιά της Σμύρνης και αναφέρεται το ζήτημα της απροσδιόριστης ταυτότητας των υπαιτίων, ανάμεσα σε Τούρκους, Έλληνες και Αρμένιους²⁹⁵.

Συνοπτικά, στο συμπέρασμα που προτείνει ο Atalay ο Χρυσόστομος απεικονίζεται ως “εθνικός εχθρός” που ενεργεί με βίαιο και καταδικαστέο τρόπο κατά των Τούρκων:

Bu saldırların arkasında duran kişi İzmir Metropoliti Hrisostomos idi. Hrisostomos'un ortaya koyduğu çaba Rumların, büyük Yunanistan ve haçlı ruhunu tezahür ettirmek istemelerinden başka bir şey değildi. Metropolit kisvesi altında Rumları ve Ermenileri teşkilatlı çeteler haline dönüştüren Hrisostomos, İzmir'de yaşayan Türkleri katlettirirken bunun dinî görev olduğu yönünde telkinlerde bulunmuştu. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde gerçekleştirilen Millî Mücadele ile bütün bu acı ve katliamlara son verilmiştir²⁹⁶.

²⁹¹ B. Atalay, *İşgal Döneminde İzmir Metropoliti Hrisostomos (1919-1922)* στο «Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», 2009, αρ.11, σσ. 31-50.

²⁹² Βλέπε: B. Atalay, ο. π., σ. 35.

²⁹³ B. N. Kaygusuz, *Bir Roman Gibi*, İzmir 1955, σσ. 159-160 · S. Tansel, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar*, I, Başbakanlık basımevi, Ankara 1973, σ. 196, στο B. Atalay, ο. π., σ. 37: «Ο Χρυσόστομος, δηλώνοντας στις ομιλίες του “το να σκοτώσει κανείς τους Τούρκους είναι άγιο χρέος”, προσπάθησε να ξεσηκώσει τους Ρωμιούς και Έλληνες στρατιώτες». Δική μου μετάφραση.

²⁹⁴ A. Gündüz, *Meletyos Kulak Ver*, «Hâkimiyet-i Millîye», 27 Kasım 1922, στο B. Atalay, ο. π., σ. 46: «Αυτοί οι άνθρωποι έπρεπε να υπέφεραν τόσο πολύ εξαιτίας του Χρυσόστομου που...». Δική μου μετάφραση.

²⁹⁵ Βλέπε: B. Atalay, ο. π., σ. 45.

²⁹⁶ Βλέπε: B. Atalay, ο. π., σ. 47: «Ο άνθρωπος που στεκόταν πίσω από αυτές τις επιθέσεις ήταν ο Μητροπολίτης Σμύρνης Χρυσόστομος. Η προσπάθεια του Χρυσόστομου δεν ήταν παρά να προωθήσει την επιθυμία των Ρωμιών να εκδηλώσουν το πνεύμα της Μεγάλης Ελλάδας και του σταυροφόρου. Ο Χρυσόστομος, ο οποίος κατόπιν της πρόφασης που ήταν Μητροπολίτης μετέβαλε τους Ρωμιούς και τους Αρμένιους σε οργανωμένες συμμορίες, σφάζοντας τους Τούρκους που ζούσαν στη Σμύρνη είχε δηλώσει ότι αυτό ήταν θρησκευτικό χρέος. Όμως, όλα αυτά τα βάσανα και οι σφαγές τέλειωσαν με τον Πόλεμο για την Ανεξαρτησία, διευθυνόμενο από τον Mustafa Kemal Atatürk, ο ιδρυτής της Τουρκικής Δημοκρατίας». Δική μου μετάφραση.

Γίνονται έτσι σαφείς οι δύο όψεις του Χρυσοστόμου. Αξίζει όμως να σημειωθεί ότι η ερμηνεία του Atalay εντάσσεται στα πλαίσια του κεμαλικού εθνικισμού: αυτό επιβεβαιώνεται από τις πηγές που χρησιμοποιήθηκαν (που αναφέρονται στις υποσημειώσεις) για τη σύνθεση του εξετασμένου άρθρου: λόγω θέμα χώρου, χωρίς να μπει κανείς εδώ σε λεπτομέρειες, μπορεί να παρατηρηθεί για παράδειγμα η αναφορά στον Aka Gündüz και το άρθρο αυτού στην εφημερίδα «Hâkimiyet-i Millîye» (ελ. “Εθνική Κυριαρχία”) η οποία είχε ιδρυθεί από τον ίδιο τον Atatürk.

β) Στο δεύτερο μέρος του έργου, ο Βενέζης αναφέρει μερικές περιπέτειες που βίωσαν ο ίδιος και η οικογένειά του.

Όσον αφορά το προσωπικό επίπεδο, αυτό που αξίζει να επισημανθεί είναι ότι, στην αφήγηση της δικής του εμπειρίας, ξαναμπαίνει στο φως το θέμα του “θα μείνω και δε θα φύγω”: άκουγε ολόγυρα ο νέος πρωταγωνιστής το 1922 «- Δεν θα φύγη κανείς στην Ελλάδα! Τι μας περιμένει στην Ελλάδα; Προσφυγιά και δυστυχία. Λοιπόν, θα μείνουμε εδώ, στον τόπο μας, και θα υποταχτούμε στους Τούρκους που φτάνουν και θα ζήσουμε μαζί τους μια χαρά, όπως κάμαμε μετά την Άλωση²⁹⁷». Έχει ενδιαφέρον ότι, πριν από την Καταστροφή, σύμφωνα με αυτή την άποψη, αντιλαμβανόταν η δυνατότητα μιας εφικτής συνύπαρξης, ενδεχομένως κατόπιν υποταγής.

Η πιο αξιοσημείωτη μαρτυρία στα πλαίσια των αφηγήσεων της οικογένειας του Βενέζη είναι πιθανώς το επεισόδιο όπου πρωταγωνιστεί μια από τις αδερφές του, η Αγάπη, η οποία, πενήντα χρόνια μετά από την Καταστροφή, γύρισε στο Αϊβαλί με τον γιό της και βρήκε το πατρικό της σπίτι²⁹⁸.

Το ενδιαφέρον που παρουσιάζει αυτή η περιπέτεια κρύβεται όμως σε δύο σημαντικές συναντήσεις. Στην πρώτη, η Αγάπη, που πέφτει άρρωστη κατά τη διάρκεια της διαμονής της στο Αϊβαλί, βοηθιέται απρόσμενα από έναν γιατρό. Αυτός είναι Τούρκος²⁹⁹. Πώς μπορεί αυτό να μη θυμίσει τον Τούρκο γιατρό που ανέφερε ο Βενέζης στο *Νούμερο 31328*; Μετέπειτα, αναφέρει μετά η γυναίκα:

Δίπλα του στεκόταν, σαν άγγελος, ένας πολύ νέος αξιωματικός, σχεδόν παιδί. Σαν από μια ψυχική παρόρμηση, γονάτισα τρέμοντας εμπρός του, αγκάλιασα τα γόνατά του και με κάτι λίγα γαλλικά που ήξερε και με λίγα τουρκικά που ήξερα, αλλά περισσότερο με την καρδιά μου, του εξέφρασα τον πόνο μου και τον παρακαλούσα, ή να μου δώσουν τον αγαπημένο αδερφό ή να με σκοτώσουν. Έγινε το θαύμα απρόσμενο³⁰⁰.

²⁹⁷ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 41.

²⁹⁸ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 50.

²⁹⁹ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 52.

³⁰⁰ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 52.

Αγγίζει για πρώτο λόγο ο τρυφερός τόνος της αφήγησης και η προσέγγιση της γυναίκας στον νέο Τούρκο αξιωματικό. Διακρίνεται επίσης και εδώ ο συνδυασμός γαλλικά-τουρκικά, ο ίδιος που παρατηρείται στο *Νούμερο 31328*.

Λέγεται όντως για τον Τούρκο αξιωματικό ότι «είχε μητέρα, πατέρα και τρεις αδερφές. Τρία νέα κι όμορφα κορίτσια 16, 18 και 20 χρονών. Τις αγαπούσε πολύ και τις τρεις, μα τη μικρή του αδερφή τη λάτρευε. Τώρα δεν είχε τίποτε. Τους είχαν σκοτώσει όλους οι δικοί μας³⁰¹». Και πάλι, έρχεται στο προσκήνιο ο καθρέφτης. Ο ένας αντανακλά τον άλλον. Ο καθένας κοιτάζει ταυτόχρονα τον Άλλον και τον Εαυτό του στο πρόσωπο αυτού. Δεν μπορεί εδώ να αγνοηθεί η αναλογία με την οικογένεια (μάλλον τη μητέρα) του Τούρκου γιατρού στο *Νούμερο 31328*: είπε εκεί ο Ιζμαΐλ «Αυτήν τη σκότωσαν οι δικοί σας» και εδώ λέει η Αγάπη «Τους είχαν σκοτώσει οι δικοί μας».

Για αυτό το ανυπόφορο τραύμα ο Τούρκος αξιωματικός «είχεν ορκιστή στο κοράνι τους να εκδικηθή σκοτώνοντας κάθε ελληνίδα κοπέλα που θα ‘βρισκε μπροστά του³⁰²». Αλλά στο τέλος δεν το κάνει. *Το πρόσωπο του Άλλου έρχεται προς εμένα, με κοιτάζει και μου λέει «Εσύ δε θα σκοτώνεις³⁰³»*. «Έκλαιε εκείνος, έκλαια εγώ, είπαμε ότι για όλα έφταιγε ο πόλεμος³⁰⁴».

Αποκαλύπτεται η Αλήθεια. Το φανερώνει ο καθρέφτης. Ανακαλύπτουν ότι είναι άνθρωποι, «και οι Έλληνες και οι Τούρκοι είναι θύματα της Ιστορίας και χύνεται το αίμα τους³⁰⁵». Και πάλι «... ister Hristiyan olsun ister Türk, ne fark ederdî?³⁰⁶» Να είναι χριστιανοί, να είναι Τούρκοι, ποια ήταν η διαφορά;³⁰⁷

Και τελικά όταν οι δύο αποχαιρετούν ο ένας την άλλη «Του φίλησα τα χέρια κι αυτός φιλούσε τα μαλλιά μου με μια τρυφερή στοργή και τον άκουα που ψιθύριζε: «Zehra, Zehra». Ίσως να ‘ταν το όνομα της αδερφής του. Εγώ δεν μπορούσα να πω τίποτα, έκλαιγα³⁰⁸». Όπως το δηλώνει ο Βενέζης: «φως μες στην αγριότητα και το αίμα του 1922³⁰⁹».

³⁰¹ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 55.

³⁰² Η. Βενέζης, ο. π., σ. 55.

³⁰³ Βλέπε: *supra* σ. 70.

³⁰⁴ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 55.

³⁰⁵ D. Demirözü, ο. π., σ. 7.

³⁰⁶ Η. Millas, *Aynalık ve Venezis*, ο. π., σ. 28.

³⁰⁷ Την ίδια ιδέα εκφράζει και το διήγημα του Βενέζη «Όρος των Ελαιών» από τη συλλογή *Άνεμοι*, Εστία, Αθήνα 1944. Βλέπε για την ιταλική μετάφραση: C. Carpinato (επιμέλεια), *Ilias Venezis – Da Micene a Venezia. Storie greche vicine e lontane* (μετάφραση: S. Fasanotti, E. Mescalchin), Argo, Lecce 2016, σσ. 45-50.

³⁰⁸ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 57.

³⁰⁹ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 50.

γ) το τρίτο μέρος του βιβλίου έχει ως αντικείμενο πολυποίκιλες γραπτές (και προφορικές-μεταγραμμένες) μαρτυρίες που περιγράφουν τα γεγονότα του 1922-1923. Μεταξύ τους, επίσημα γράμματα, δημοτικοί μύθοι και μαρτυρίες προσφύγων.

Δε θα μπω εδώ σε πολλές λεπτομέρειες, αλλά έκρινα απαραίτητο να παραθέσω μερικές συμπερασματικές παρατηρήσεις του Βενέζη.

Διαπιστώνουμε από όλα τα παραπάνω ότι συνοπτικά ο Βενέζης αναγνωρίζει τα κοινά παθήματα των δύο λαών. Στο τέλος η αρχική αντίληψη της ανταλλαγής πληθυσμών που είχε παρουσιαστεί ως “απελευθερωτικό ταξίδι” απομυθοποιείται και το γεγονός αναγνωρίζεται ως “άγρια πράξη³¹⁰”. Αποκαλύπτονται έτσι οι δυσλειτουργίες και τα ιστορικά μπλεξίματα που κρύβονταν πίσω από την τραυματική εμπειρία χριστιανών και μουσουλμάνων, Ελλήνων και Τούρκων.

Ενδιαφέρουσα σχετικά με αυτό προβάλλεται μια μαρτυρία του Μιχαήλ Γ. Θεοτοκά - νομικός που υπήρξε ενεργό μέλος στη Συνδιάσκεψη της Λωζάνης - από ένα γράμμα του στον Ελευθέριο Βενιζέλο (ημερ. 26 Ιουν. 1923): από αυτόν μαθαίνουμε ξεκάθαρα ότι «Πλείστοι εξ αυτών, [...] εξέφρασαν την απορία των διότι επιμείνατε τόσον πολύ εις το ζήτημα της εθελουσίας ανταλλαγής, ήτις, δεκτή γενομένη, θα ήτο αληθής καταστροφή διά τους ημέτερους, διότι ούτοι μεν δεν θα επέστρεφον εις Τουρκίαν, οι δε Τούρκοι της Ελλάδος δεν θα ανεχώρουν³¹¹». Προκύπτει σαφώς το όχι ευτυχές αποτέλεσμα που στο τέλος θα τραυμάτιζε και τον έναν και τον άλλο λαό. Συμπερασματικά, μπορεί να ειπωθεί ότι ο Βενέζης είχε την ικανότητα να κοιτάζει την ιστορικό-κοινωνική πραγματικότητα γύρω του με πλήρες “διπλό βλέμμα”: κατάφερε με αξιοθαύμαστη επιδεξιότητα να φέρει στο φως τις δύο όψεις του Εαυτού και του Άλλου: εμβληματική είναι μια συνομιλία του με έναν Τούρκο δημοσιογράφο ο οποίος είχε ελληνικές οικογενειακές ρίζες, στην οποία τονίζεται εμφαστικά το παιχνίδι βλεμμάτων «Τον κοίταζα τώρα κι εγώ κατάματα. Ο πρώην εχθρός γινόταν κάτι άλλο, ακόμα πιο συγκεχυμένο» · «μου φάνηκε πως είδα σ’ αυτό το πρόσωπο, στα μάτια του μέσα, ένα στρώμα μελαγχολίας» · «ο ξένος πάλι σήκωσε τα μάτια, κοίταζε την Ελληνίδα, μ’ εκείνη την έκφραση την ουδέτερη, τη σιωπηλή³¹²».

Ο Βενέζης δεν αποσύρεται από το *Auseinandersetzung*, παραδίδεται στη σύγκριση-σύγκρουση με τον Άλλον και κοιτάζει προσεκτικά στον καθρέφτη, κοιτάζει τον Άλλον αλλά και τον Εαυτό του στα μάτια του Άλλου. Μέσω του διπλού βλέμματος, ο Βενέζης, που εμφανίζεται στη σκηνή κατά τη διάρκεια μιας περιόδου στην οποία η λογοτεχνία

³¹⁰ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 155.

³¹¹ Η. Βενέζης, ο. π., σ. 99.

³¹² Η. Βενέζης, *Συνομιλία με πρώην εχθρό* (1961), στο «Ο Κύκλος», Αναμνηστικό Τεύχος 2014, σσ. 5-7.

καταδικάζει τον πόλεμο και τις τραγικές του επιπτώσεις³¹³, μεταδίδει την ελπίδα ενός δύσκολου αλλά εφικτού διαλόγου μεταξύ των δύο πλευρών. Αυτό φαίνεται αναμφιβόλως από τις τελευταίες περίφημες σελίδες του έργου *Μικρασία, Χαίρε*, των οποίων παραθέτω ένα από τα πιο εκφραστικά αποσπάσματα:

Αποκρίθηκα δημοσία σ'έναν Τούρκο συγγραφέα: Όλοι μας πιστεύουμε πως πρέπει να κλείση η εποχή του μίσους ανάμεσα στους λαούς μας. Ό,τι έγινε έγινε. Στους αρχαίους χρόνους της ιστορίας είχαμε την κοιτίδα μας εκεί: στη Μικρασία. [...]

Επειδή ειλικρινά θέλουμε να συμφιλιωθούμε, αισθανόμαστε την ανάγκη να εξηγηθούμε μια για πάντα σ' αυτό το σημείο. Είμαστε ένας τόπος που η μοίρα του είναι να πληρώνει την κίνηση της ιστορίας με πόνο και αίμα. Απ' τους παλαιούς μας χρόνους έρχονται οι ενθυμήσεις, τα παραμύθια και τα δάκρυα. Οι μητέρες μας, για ν' αποκοιμίσουν τα παιδιά τους, δεν έχουν να τους λένε χαρούμενα παραμύθια για πουλιά και για δάση. Τους λένε για αραπάδες και για κουρσάρους, για σφαγές και για πείνα. Τα τραγούδια μας έχουν τον αυστηρό ρυθμό της πικρής μας μοίρας, και τα πουλιά και τα δένδρα μιλάνε στα τραγούδια μας για ν' αλαφρώσουν την καρδιά μας, και για να μας θυμίσουν. Όλα σ' εμάς εδώ υπάρχουν για να θυμίζουν. Είμαστε ένας λαός της μνήμης. Αυτό είναι η πηγή της λύπης και της περηφάνιας μας [...] Λοιπόν - λέμε στην απέναντι πλευρά του Αιγαίου - αν ζητάτε να σβήσουμε την ιστορία μας, το συναξάρι και το μαρτυρολόγιό μας, αυτό δεν το μπορούμε. Όμως ξέρουμε να κάνουμε κάτι άλλο τίμιο και βαθύ: μπορούμε να μη μνησικακούμε. Γι' αυτό, χωρίς να σβήσουμε την ιστορία μας, εμείς τη συναδελφοσύνη των λαών μας θα τη βοηθήσουμε έτσι: θα βάλουμε στο μερίδιο μας όλα όσα υποφέραμε, τόσους αιώνες μίσους, τη λύπη μας και τον ξεριζωμό μας. Και απ' την άλλη θα βάλουμε την αγάπη μας για την ειρήνη, τη συνείδηση της ανάγκης να μη βρεθούνε πια οι λαοί μας σε πόλεμο και σε εξολοθρευμούς³¹⁴.

3.4.2 Διδώ Σωτηρίου (1909-2004): *Ματωμένα Χώματα*³¹⁵

Η Διδώ Σωτηρίου γεννήθηκε στο Αϊδίι (τρ. Aydın) στη Μικρά Ασία και υπήρξε πρόσφυγας κατά τη διάρκεια των γεγονότων του 1922-1923. Θα αναλυθεί παρακάτω η εικόνα του Άλλου σε αυτό που θεωρείται το σημαντικότερο έργο της συγγραφέως, το *Ματωμένα Χώματα*, εκδομένο για πρώτη φορά το 1962. Στο μυθιστόρημα αφηγείται η ζωή του Μανώλη Αξιώτη, από τα ειρηνικά χρόνια της εφηβείας του, στην εμπειρία του πολέμου και των ταγμάτων εργασίας στη Μικρά Ασία (τα *Amele Taburlari*) και, στο τέλος, στην καταστροφή της Σμύρνης. Γενικώς, μπορεί κανείς να παρατηρήσει πολλές αναλογίες με αυτά που προέκυψαν από την ανάλυση των έργων του Βενέζη.

Στην αρχή προκύπτει μια ατμόσφαιρα γενικής ειρηνικής συνύπαρξης των δύο λαών: ο έφηβος πρωταγωνιστής, μιλώντας για τους Τούρκους των πλάι χωριών, αναφέρει ότι « ...

³¹³ F. Scalora (επιμέλεια), *Voci dall'Egeo*, Palermo University Press, Palermo 2020, σσ. 85-86.

³¹⁴ Η. Βενέζης, *Μικρασία, Χαίρε*, ο. π., σσ. 154-157.

³¹⁵ Δ. Σωτηρίου, *Ματωμένα Χώματα* (1962), (μετάφραση στα ιταλικά του Maurizio De Rosa, *Addio Anatolia*, Crocetti, Milano 2022).

quando ci incrociavamo lungo i sentieri tra i monti ci scambiavamo saluti cordiali che non finivano mai» · «Prima però, presi dalla commozione, si recavano [οι *kirli*] di casa in casa per congedarsi dai greci dicendo: “Benedite il pane che abbiamo mangiato insieme a voi, *çorbaci!* E i nostri rispondevano: “Certo! Arrivederci! *Uğur ola!*”³¹⁶».

Άλλο σημαντικό χαρακτηριστικό είναι ότι στο μυθιστόρημα το ελληνικό και το τουρκικό στοιχείο συχνά παρατίθενται: «*Kosmàs era adorato da tutti, turchi e greci*³¹⁷», «... soltanto chi era innamorato sul serio, come il bey turco o il greco *Delimanolis*[...]»³¹⁸.

Δεν λείπουν επίσης ειδικές εκφράσεις υπερηφάνειας και εκτίμησης για τη δική του (του πρωταγωνιστή αλλά και της συγγραφέως) πλευρά: «*I turchi dei villaggi vicini, Kiretsli, Havutsli, Balacik, nutrivano rispetto e ammirazione per il nostro ingegno e per la nostra intraprendenza*³¹⁹» · «*I greci sono delle volpi, e questo grazie alla schiavitù, che aguzza l'ingegno*³²⁰».

Επιπρόσθετα, ανάλογα με τον Βενέζη, και η Σωτηρίου αποδίδει μεγάλη σημασία στο “γλωσσικό στοιχείο”: «*la lingua che parlavamo al nostro villaggio era il turco*³²¹», «*A Smirne il greco lo parlavano tutti, persino i turchi, i levantini, gli ebrei e gli armeni*³²²» και σε αυτό προστίθεται η συστηματική χρήση πολλών τουρκικών λέξεων (βλ. *supra* σσ. 95-96).

Σχετικά με αυτό η Κατερίνα Παπαθέου επισημαίνει, δίπλα στον υψηλό αριθμό των τουρκικών λέξεων, και την (ηθελημένη) σταδιακή εξαφάνιση της ελληνικής τους μετάφρασης που θα μπορούσε – αναφέρει η ίδια – να διακρίνει την τουρκική γλώσσα από την ελληνική³²³. Αυτή η γλωσσική ιδιαιτερότητα θα παίζει καθοριστικό ρόλο στην εξαγωγή των συμπερασμάτων εφόσον θα τεκμηριώσει την τελική ταύτιση του ελληνικού και του τουρκικού στοιχείου καθώς και την κοινή μοίρα των θυμάτων και των προσφύγων³²⁴.

Αυτή η ειρηνική ατμόσφαιρα παύει να υπάρχει το φθινόπωρο του 1914 με την πλησίαση του πολέμου³²⁵. Από εδώ και πέρα στο μυθιστόρημα η εικόνα του Τούρκου γίνεται γενικώς

³¹⁶ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σσ. 22-24).

³¹⁷ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 73).

³¹⁸ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 35).

³¹⁹ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 21).

³²⁰ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 44).

³²¹ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 21).

³²² Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 39).

³²³ Κ. Παπαθεου, *Paradossi dell'Altro: figure narrative in Ματωμένα χώματα di Didò Sotiriu*, στο Κ. Παπαθεου (επιμέλεια), *Greci e Turchi*, ο. π., σσ. 117-149, σ. 138.

³²⁴ Κ. Παπαθεου, ο. π., σ. 139.

³²⁵ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 73): η Οθωμανική Αυτοκρατορία είχε συστήσει συμμαχία με τη Γερμανία και την Αυστρία. Από την άλλη μεριά ήταν η Αντάντ.

αρνητική. Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι όμως το γεγονός ότι ο “εχθρός” δε γίνεται εκ των προτέρων ο Τούρκος αποκλειστικά λόγω των δικών του αποφάσεων αλλά μάλλον γίνεται ο Τούρκος κατόπιν των πράξεων των Γερμανών³²⁶. Έτσι ο Τούρκος, ο οποίος αναμφιβόλως αντιλαμβάνεται αρνητικά, δεν απεικονίζεται ως κατεξοχήν μόνος εχθρός, αλλά λαμβάνει χώρο η ιδέα ότι υπάρχει κάποια ανώτερη αιτία που προκαλεί την καταστροφή που υφίστανται ο πρωταγωνιστής και οι συνάνθρωποί του.

Ιδιαίτερα, όταν προκηρυχθεί η ανακωχή αναφέρεται ότι «Anche i turchi erano felici, nonostante avessero perso la guerra. I giornali scrivevano articoli di tono molto diverso. Adesso nemici erano considerati i tedeschi, e traditori Talat ed Enver, che avevano collaborato con loro facendo precipitare la Turchia nel disastro³²⁷».

Παρατηρείται επίσης και μια “ανατροπή ρόλων” που καλά μπορεί να θυμίσει την ανατροπή που παρουσιάστηκε στο *Μικρασία, Χαίρε* με τα πρόσωπα του Μητροπολίτη Χρυσοστόμου και του Νουρεδδίν πασά: «I turchi avevano smesso di farci paura, e adesso eravamo noi a spaventare loro. Erano cambiati i ruoli, ma non la mentalità³²⁸».

Αυτή η ανατροπή φαίνεται και στη διαπίστωση του πρωταγωνιστή που αναγνωρίζει την αντιστροφή των ρόλων: «Intorno a noi c’era la catastrofe. Nei villaggi turchi i greci si erano abbandonati a stupri, violenze, saccheggi e distruzioni. La popolazione civile, inerme, pagava colpe non sue³²⁹». Και η Σωτηρίου, με αυτόν τον τρόπο, υιοθετεί το διπλό βλέμμα, κοιτάζει τον Άλλον αλλά και τον Εαυτό στα μάτια του Άλλου: δίπλα στις βιαιοπραγίες και τις σφαγές “του Άλλου” δεν κρύβει και τις “δικές μας”. Και πάλι λοιπόν: ο καθρέφτης μειώνει τις διαφορές, ανατρέπει και συγκλονίζει τις ανθρώπινες ψυχές. Η Διδώ Σωτηρίου – παρατηρεί η Παπαθέου – ανατρέπει το κοινό σενάριο, «ανατρέπει αυτό τον παράδοξο: οι Ρωμιοί έμοιαζαν πιο πολύ με τους Τούρκους της Ανατολής παρά με τους Έλληνες (της Ελλάδας)³³⁰».

Βέβαια, το (αμοιβαίο) διπλό βλέμμα θα έπρεπε να οδηγήσει σε αμοιβαία κατανόηση (με την έννοια της *comprehensio*, της συμ-περίληψης), δηλαδή στην ένωση και την ενότητα των εμπλεκομένων υποκειμένων. Για αυτό τον λόγο, και εδώ εκφράζεται αισθητά η δυνατότητα του διαλόγου και το άνοιγμα προς τον Άλλον: θα παραθέσω παρακάτω τρία παραδείγματα που εκφράζουν αυτή την επιθυμία με αναφορά στο παρελθόν (νοσταλγία/ανάμνηση), στο παρόν και στο μέλλον (μελαγχολία/ελπίδα):

³²⁶ Βλέπε: Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σσ. 60, 77-79).

³²⁷ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 172).

³²⁸ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 181).

³²⁹ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 254).

³³⁰ Κ. Papatheu, ο. π., σ. 125. Δική μου μετάφραση.

E sognavo che i turchi facessero capolino rivolgendoci saluti cordiali come una volta: “*Akçamlariniz haİR olsun, çorbacı!*”. “*Uğur ola, efendis!*” “Oh, Chefket, fratello mio, il mio Dio e il tuo non sono diventati amici. Che cosa sarà di noi? *Ne tsare? Onlari hiep unutalim aziz hemechriler!* A che pro tutto questo? Venite! Quel che è stato è stato!”³³¹

Senza accorgercene, greci e turchi ci stringemmo la mano come fratelli affettuosi che avevano appena finito di costruire il tetto della casa comune e si erano seduti insieme per fumarsi una sigaretta e mangiare un boccone in santa pace³³².

“Una volta ce la passavamo bene assieme a voi,” disse. Il cuore si abbandonò a un po’ di dolcezza, alla speranza che la situazione potesse tornare come prima³³³.

Σαν συμπεράσματα, μπορεί κανείς να θέσει ότι και η Σωτηρίου, όπως ο Βενέζης, υιοθετεί αποτελεσματικά την προσέγγιση του διπλού βλέμματος. Όπως γίνεται και με τον Βενέζη, και τα πρόσωπα της Σωτηρίου διασχίζουν το *Auseinandersetzung*, παραδίδονται στο παιχνίδι των δυνάμεων, στη σύγκριση-σύγκρουση με τον Άλλον την οποία αποδεικνύει η “ανατροπή³³⁴”. Τα πρόσωπα κοιτάζουν τον Άλλον και τον Εαυτό τους αντανakλασμένο στα μάτια του Άλλου. Διαπιστώνεται και επαναλαμβάνεται ότι ο κύριος και αληθινός υπαίτιος των βασάνων των λαών δεν είναι τόσο ο Άλλος όσο ο πόλεμος. Και μπροστά στον πόλεμο πραγματικά δεν υπάρχουν νικητές και νικημένοι, αλλά μόνο άνθρωποι και θύματα με την ίδια δυσοίωνη μοίρα.

Όντως, το μυθιστόρημα δεν τελειώνει με την καταδίκη των κακών πράξεων του “Άλλου” αλλά των υπαίτιων που προκάλεσαν τον πόλεμο και την καταστροφή: «Genero di Kōr Mehmet, salutami la terra che ci ha generati, *selâm sōyle...*Dille di non serbarci rancore per il sangue di cui l’abbiamo cosparsa. *Kahr olsun sebep olanlar!* Che Dio maledica i colpevoli³³⁵».

3.4.3 Ahmet Yorulmaz (1932-2014): *Savaşın Çocukları*³³⁶

Ο Ahmet Yorulmaz υπήρξε Τούρκος συγγραφέας κρητικής καταγωγής. Οι γονείς του ήταν μουσουλμάνοι της Κρήτης (“Τουρκοκρήτες”) που είχαν μεταναστεύσει και εγκατασταθεί στο Αϊβαλί μετά από την εξαναγκασμένη ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών του 1923. Παρόλο που ο Yorulmaz, διαφορετικά από τους προηγούμενους, είναι μάρτυρας

³³¹ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 257). Παρέθεσα το απόσπασμα με την ίδια γραφή που εμφανίζεται στο κείμενο.

³³² Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 119).

³³³ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 290).

³³⁴ Κ. Papatheu, ο. π., σ. 149: «Nel racconto di Sotiriu, alla fine, certo, inevitabile è lo scontro, come nota dominante resta però una profonda tristezza per il legame forzatamente interrotto».

³³⁵ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 301).

³³⁶ A. Yorulmaz, *Savaşın Çocukları*, 1997 (μετάφραση στα αγγλικά της Paula Darwish, *Children of War*, Neem Tree Press, London 2019).

“δεύτερης γενιάς”, η κρητική του καταγωγή όπως και ο τόπος γέννησής του, το Αϊβαλί, καθιστούν απαραίτητη την αναφορά και την εισαγωγή του στα πλαίσια αυτής της εργασίας.

Έλαβα υπόψη μου για την πρόοδο της ανάλυσης ένα από τα κορυφαία έργα του, το *Savaşın Çocukları* (ελ. ‘Τα παιδιά του πολέμου’) εκδομένο το 1997. Ο πρωταγωνιστής του μυθιστορήματος είναι ο Χασάν, του οποίου οι περιπέτειες αντικατοπτρίζουν αξιόπιστα τη ζωή του συγγραφέα.

Και ο Yorulmaz, έτσι όπως είδαμε στη Σωτηρίου και κυρίως στον Βενέζη, αποδίδει μεγάλη σημασία στο γλωσσικό στοιχείο: οι γλώσσες παίζουν καθοριστικό ρόλο στον προσδιορισμό της ταυτότητας του κάθε προσώπου όπως και στην εξέλιξη των γεγονότων (του μυθιστορήματος και της Ιστορίας). Για παράδειγμα, αναφέρει ο πρωταγωνιστής για τον “κύριο Φερίδ” «... he always greeted me and the family in Greek although we also heard him speaking French. We heard that he was French, and we knew he didn’t really speak Greek. Whether he spoke any Turkish I couldn’t tell you³³⁷». Ο Χασάν φέρνει το γλωσσικό στοιχείο στο προσκήνιο και όταν αναφέρεται στη δική του κοινότητα: «I always resented the fact that we didn’t really know Turkish, which must have been our original language, our mother tongue. ... I’m still preoccupied by this language issue.» · «Apart from these and a few others, the rest of us knew about ten to fifteen words and there was a further small number who could maybe muster up to fifty at best»³³⁸. Ακόμα, ο Χασάν τονίζει την πρόοδό του στην εκμάθηση των ελληνικών χάρη στον γιό της θείας Ευαγγελικής «Manolis was consulted the next day and it was decided he would give me maths lessons for half a day a week as well as teaching me a bit about the Greek alphabet... I quickly learned to read and write Greek³³⁹». Δεν λείπουν αναφορές και στην εκμάθηση των τουρκικών και τις σχετικές δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο πρωταγωνιστής: «“Hassan, you hardly know any Turkish. It’s unbelievable. It’s a disgrace!”» , «I struggled writing the words out in huge Arabic letters³⁴⁰» · «he said there are Greeks living in the middle of Anatolia, the *Karamanlides*, who speak Turkish but write in Greek letters – completely

³³⁷ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 16).

³³⁸ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σσ. 16-17).

³³⁹ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σσ. 27-28).

³⁴⁰ Τα γεγονότα αυτά εξελίσσονται πριν από τη μεταρρύθμιση του τουρκικού αλφάβητου (1923) που σημάδεψε τη διέλευση από το αραβικό στο λατινικό σύστημα γραμμάτων.

opposite to the Cretan Turks³⁴¹. I mean, they write and speak Turkish using the Greek alphabet³⁴²».

Σύμφωνα με αυτά, η γλώσσα αποτελεί σημαντικότατο μέρος της ταυτότητας του κάθε προσώπου · μαζί με τη γλώσσα, και η θρησκεία αποκτά μεγάλη σημασία και συνδράμει καθοριστικά στον προσδιορισμό της ταυτότητας (και της εθνικότητας):

I almost forgot to add the most important thing was our religion. The one thing that kept Cretan Turks from being paralysed by the fear of falling victim to either individual or mass murder was our religion. Our villages were blockaded, our brothers and sisters were killed, and the priests and schools subjected us to a “Greekification” campaign, but they all came to nothing. Our mother tongue had become Greek, and when we were in mourning, we wore black like the Greeks, but our religion ensured we never forgot our Turkishness³⁴³.

Στην πράξη, ο Χασάν υποδηλώνει την τελειοποίηση της εκμάθησής του των τουρκικών λέγοντας «... I know my traditions and my religion. I know about my Turkish roots. I learned our Qur’an as well³⁴⁴» και προσφέροντας στο σύνολο την ιδέα του θρησκευτικού συγκρητισμού.

Αν αφενός γλώσσα και θρησκεία αποτελούν τις δύο όψεις της ταυτότητας των προσώπων – οπότε χαρακτηρίζουν και χωρίζουν τις κοινότητες – αφετέρου χρησιμοποιούνται και για να αποδειχθούν οι ομοιότητες, η ειρηνική συνύπαρξη και ο αλληλοσεβασμός που επικρατούσαν πριν από τα τραγικά περιγεγραμμένα χρόνια: «At the appropriate time of year, they would wish us well using the Turkish expression, “*iyi bayramlar*” and we would be sure to wish them “*iyi yortular*” in Greek when it was their feast time³⁴⁵».

Έτσι, και στον Yorulmaz παρατηρούμε μια συνεχή αντιπαράθεση του τουρκικού και του ελληνικού στοιχείου: μερικά παραδείγματα είναι: τζαμί-εκκλησία (ο. π., σ. 22), τα δύο κορίτσια του Μαχμούτ, μια Τουρκάλα και μια Ελληνίδα (ο. π., σσ. 29-30) και το τουρκικό-ελληνικό λεξικό που χαρίζεται στον Χασάν, γραμμένο και με το ελληνικό και με το αραβικό αλφάβητο (ο. π., σ. 56).

Όλα αυτά συμβάλλουν στη μετάδοση μιας θετικής εικόνας της παιδικής ηλικίας του πρωταγωνιστή (και του συγγραφέα): εντοπίζεται εδώ ο μύθος της παιδικής ηλικίας ως “χαμένος παράδεισος” που χαρακτηρίζει ειδικά τις αυτοβιογραφικές αφηγήσεις στις οποίες

³⁴¹ Αξίζει να σημειωθεί ότι οι μουσουλμάνοι της Κρήτης ήταν ελληνόφωνοι, μιλούσαν δηλαδή την κρητική διάλεκτο και έγραφαν με το αραβικό αλφάβητο, ενώ οι Καραμανλήδες ήταν τουρκόφωνοι και έγραφαν τα τουρκικά με ελληνικά γράμματα.

³⁴² A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 67).

³⁴³ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 18).

³⁴⁴ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 58).

³⁴⁵ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 66).

ο πρωταγωνιστής έχει βιώσει ένα βαθύ τραύμα^{346 347}: δηλώνει στην πράξη ο Χασάν «those beautiful years stamped a glorious, indelible impression on my childhood memory³⁴⁸».

Η θετική, μάλλον ειδυλλιακή, παιδική ηλικία συναρτάται με την αφήγηση των καλών σχέσεων που επικρατούσαν μεταξύ των δύο κοινοτήτων: πιο λεπτομερώς, αυτό που διακρίνεται αμέσως είναι ότι η ιδέα της ανάγκης της διατήρησης αμοιβαίων καλών σχέσεων υποστηρίζεται αποφασιστικά και από τον πατέρα του πρωταγωνιστή με δικαιολογία τη βούληση του σουλτάνου «My father believed we needed to get on well with the Greeks because, as he said, that was what our Sultan wanted³⁴⁹» .

Όσο επικρατεί το περιγεγραμμένο ειρηνικό κλίμα, η εικόνα του Έλληνα που προκύπτει από την αφήγηση είναι αναμφιβόλως θετική. Φυσικά η οπτική αλλάζει αμέσως μόλις αρχίσουν οι βαιοπραγίες και οι σφαγές: ο Έλληνας γίνεται ο βίαιος φονιάς και ο Τούρκος το θύμα. Αυτό που αξίζει αναφορά είναι η πανταχού παρούσα δυσπιστία των Τούρκων μπροστά στις βαιοπραγίες των Ελλήνων και κυρίως μπροστά στην ξαφνική αλλαγή της συμπεριφοράς τους: «“We were all getting on fine together only yesterday; where did all this violence come from?” said Mullah Mavruk³⁵⁰».

Δίπλα σε αυτήν τη δυσπιστία μπροστά στη σκληρή βία των “γειτόνων”, προκύπτει όμως και επαναλαμβάνεται η διαπίστωση ότι η πρώτη και ανώτερη αιτία εκείνων των βασάνων έπρεπε να αναζητηθεί στις πράξεις των πολιτικών ηγετών και στην επιρροή του ιστορικού παρελθόντος των δύο λαών:

«... I’m all for compassion and enjoying life, without making divisions between people; but others are all for gaining land and expanding their territory in the name of ‘homeland’”
“And they’re killing people for that? Why are there so many Greeks who are ready to kill people?”
“It’s the result of living under the rule of your Turks for hundreds of years. They’re sick of it and this is their reaction: violence and killing. Those at the top are trying to make a name for themselves by setting us innocent people against each other. It’s always the ordinary people who suffer³⁵¹».

«Whether it’s Turks or Greeks, the ones who suffer, the ones who are crushed, are always the people, just the ordinary folk. If it wasn’t for the people in power constantly devising these diversions to feather their own nests, all of us, the ordinary people, we’d get along just fine – either living side by side or all jumbled up together. But they won’t leave us alone, my lad, they’ll never stop setting us against each other³⁵²».

³⁴⁶ M. Kappler, *Migranti per forza: lo scambio delle popolazioni fra Grecia e Turchia nella memoria dei dislocati* στο F. Bertuccelli (επιμέλεια), *Soggettività, identità nazionale, memorie - Biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2017, σσ. 89-103, σ.94.

³⁴⁷ Αξίζει να υπενθυμιστεί παράλληλα ότι ο μύθος του “χαμένου παράδεισου” συσχετισμένος με τη Μικρά Ασία αποτελεί χαρακτηριστικό της ελληνικής αντίστοιχης λογοτεχνίας. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλέπε: P. Mackridge, *The Myth of Asia Minor in Greek Fiction*, ο. π., σ. 238.

³⁴⁸ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 22).

³⁴⁹ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 28).

³⁵⁰ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 43).

³⁵¹ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 62).

³⁵² A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 80).

Μπορεί σε αυτό το σημείο να διαπιστωθεί ότι, όπως φάνηκε ξεκάθαρα στα *Ματωμένα Χώματα* της Διδώς Σωτηρίου, και εδώ ο κύριος υπαίτιος των βασάνων των ανθρώπων δεν είναι τόσο “ο αντιθετικός/αρνητικός Άλλος” όσο ο πόλεμος και οι υπεύθυνοί του. Αυτό επιβεβαιώνεται και από τη συνεχή προσπάθεια των προσώπων να βρουν εξηγήσεις στις σφαγές οι οποίες σχεδόν πάντα μεταδίδουν τη θέληση κάπως να “δικαιολογηθεί” (και να μην καταδικαστεί εντελώς) ο Έλληνας. Εδώ γίνεται σαφής η διάκριση μεταξύ των “ισχυρών” και του “απλού λαού” και, επίσης, η εστίαση στο συγκεκριμένο άτομο χωριστά από το σύνολο «As for me, I didn’t want to see all Greeks in the same light and reminded myself about Manolis, who had taught me to read³⁵³».

Ο Άλλος, ο Έλληνας, συνεχίζει έτσι να μοιάζει με τους Τούρκους πρωταγωνιστές: ο Έλληνας είναι και αυτός άνθρωπος «“Chief,” he began, “it’s the first time I’ve ever met a Greek like you, one who behaves like a human being”³⁵⁴»: η αιτία της απανθρωπιάς στο τέλος είναι ο πόλεμος και τα συμφέροντα των ισχυρών.

Προκύπτει εδώ το άλλο σημαντικό θέμα του μυθιστορήματος, δηλαδή η αντίληψη της πατρίδας. Ο Χασάν αντιλαμβάνεται την Κρήτη (τα Χανιά) την πατρίδα του. Χωρίζει έντονα την “πνευματική πατρίδα” (τη Μικρά Ασία) από την “αληθινή πατρίδα” (την Κρήτη) αναγνωρίζοντας τον εαυτό του στη δεύτερη «Anatolia might have been my spiritual homeland, but it was an unknown place to me. My real homeland was Crete³⁵⁵». Αυτή η διαφοροποίηση γίνεται σαφής ειδικά στην πρωτότυπη τουρκική εκδοχή του μυθιστορήματος, όπου χρησιμοποιούνται οι όροι *yurt* (‘homeland’) και *anayurt* (‘motherland’)³⁵⁶. Βέβαια, στο τέλος η επιστροφή στην “πνευματική πατρίδα” αντιλαμβάνεται αρνητικά ως χωρισμός από την “αληθινή πατρίδα”.

Αναφαίνεται εδώ το θέμα του διπλού *ανήκειν*: αναφαίνεται ο Εβραίος που κινείται προς το άλλο κομμάτι της ταυτότητάς του χωρίς ποτέ αυτή να ολοκληρωθεί, χωρίς ποτέ να έχει αυτός την ευκαιρία να αναγνωριστεί πλήρως εκεί που ανήκει. Έτσι, αυτή η κίνηση που τον φέρνει στο ένα μέρος θα υπονοεί πάντα μια αντίστροφη δύναμη που τον σπρώχνει προς το άλλο. Στο ένα μέρος θα φαίνεται πάντα η αντανάκλαση του άλλου. Για τον Χασάν, στη Μικρά Ασία θα φαίνεται πάντα η εικόνα της Κρήτης που του λείπει και στην Κρήτη θα φαίνεται πάντα η εικόνα της Μικράς Ασίας στην οποία ανήκει. Σε αυτό που έχω βρσκεται πάντα *εν δυνάμει* αυτό που δεν έχω και αντίστροφα. Και η “πατρίδα” του, λέει ο Χασάν,

³⁵³ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 34).

³⁵⁴ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 98).

³⁵⁵ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 80).

³⁵⁶ Βλέπε: M. Kappler, ο. π., σ. 101.

έχει διπλό όνομα «People also called Anatolia “Asia Minor”³⁵⁷»: ενώνονται έτσι το διπλό ανήκειν, το διπλό βλέμμα, μια “διπλή πατρίδα” στην οποία ανήκαμε και εγώ και ο Άλλος και, συνεπώς, μια διπλή (όσο και αν αγεφύρωτη) ταυτότητα. Πρέπει όμως να κοιταχθούμε βαθιά. Να κοιτάξουμε προσεκτικά στον καθρέφτη: και ίσως δεν είναι τυχαίο ότι ο Χασάν κουβαλά και από παιδί το διφυές παρατσούκλι “Aynakis”, «a mixture of the Turkish word for mirror and the Greek ending meaning “little”³⁵⁸». Ένας μικρός καθρέφτης λοιπόν. Ίσως στο παρατσούκλι του κρύβεται το κλειδί για την κατανόηση όλων των υπολοίπων.

3.4.4 Yaşar Kemal (1923-2015): *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana* ³⁵⁹

Ο Yaşar Kemal (αληθινό όνομα: Kemal Sadık Gökçeli) έλκυσε την προσοχή μου κατ’ αρχάς γιατί γεννήθηκε το έτος της ανταλλαγής πληθυσμών. Από τα έργα του, επέλεξα να συγκεντρωθώ στο *Fırat suyu kan akıyor baksana*, (1997), (ιτ. ‘*Guarda l’Eufrate rosso di sangue*’, ελ. ‘*Κοίταξε τον Ευφράτη κόκκινο από αίμα*’), διότι παρουσίαζε μια ιστορία που ταίριαζε πολύ με τις ελληνοτουρκικές σχέσεις.

Η πλοκή του μυθιστορήματος βασίζεται στην ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών και στις επιπτώσεις της. Πιο συγκεκριμένα, αφηγούνται οι περιπέτειες των χριστιανών κατοίκων του “Νησιού των Μυρμηγκιών” που εμπλέκονται στην ανταλλαγή και αναγκάζονται να μεταναστεύσουν στην Ελλάδα · μεταξύ τους, εντοπίζονται οι δύο κύριοι πρωταγωνιστές, ο νέος Τούρκος αξιωματικός Roygaz Musa, που μέλλει να εγκατασταθεί στο νησί μετά από την αναχώρηση των κατοίκων του, και ο Έλληνας (Ρωμιός) ψαράς Βασίλης ο οποίος αποσύρεται ηθελημένα από την ανταλλαγή και παραμένει μόνος στο νησί, ορκίζοντας να σκοτώσει τον πρώτο άνθρωπο που θα έβαζε πόδι εκεί.

Και σε αυτό το μυθιστόρημα παίζει καθοριστικό ρόλο το γλωσσικό στοιχείο: βρίσκουμε συστηματικά μαζί ειδικούς όρους που αναφέρονται σε τυπικά φαγητά των δύο κοινοτήτων (*uzo, mastika, börek, raki, hummus* κ.α.), άλλους που αναφέρονται σε τουρκικά ενδύματα (*şalvar, kepenek, kalpak* κ.α.) και διάφορους άλλους που αναφέρονται στο ισλαμικό πλαίσιο ή, ακόμα, χαιρετισμούς και κλητικές στα τουρκικά.

Εκτός αυτού, δίνεται συστηματικά έμφαση στη γλώσσα που μιλούν τα πρόσωπα, ιδιαίτερα όταν είναι οι χριστιανοί που μιλούν στα τουρκικά «“*Quante cose possono nascere prima che sorga il giorno*” ripeté in turco, ad alta voce, Barba Spiros. La folla gli fece eco, in

³⁵⁷ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 33).

³⁵⁸ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ., σ. 48).

³⁵⁹ Y. Kemal, *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana*, 1997 (μετάφραση στα ιταλικά του Simone Abramo και της Pınar Gökpar, *Guarda l’Eufrate rosso di sangue*, Rizzoli, Milano 2012).

turco e in greco: “Quante cose possono nascere prima che sorga il giorno”³⁶⁰». Το ίδιο παρατηρείται όμως και όταν οι Τούρκοι-μουσουλμάνοι μιλούν ελληνικά: «parlava il greco molto bene, quasi come se fosse un rīm³⁶¹». Σε αυτό προστίθενται τα ονοματεπώνυμα των χριστιανών, των οποίων το όνομα είναι ελληνικό και το επώνυμο εντελώς (ή σχεδόν) τουρκικό (π.χ. Yordanis Güzeloğlu, Lena Papazoğlu, Perikles Karagüloğlu, Tanasi Koçiras, Vasili Atoynatanoğlu κ.α.).

Ενδιαφέρουσα σχετικά με την αφομοίωση των δύο κοινοτήτων είναι και η τυπική ελληνική χρήση της κτητικής “μου” δίπλα στα προσωπικά ονόματα για έκφραση φιλίας ή αγάπης: παρατηρούμε όντως πως αυτή η χρήση εφαρμόζεται και σε ελληνικά και σε τουρκικά ονόματα (π.χ. «Panosakimu», «Kadrimu», «Poyrazimu», «doktoramu»).

Έτσι, και σε αυτό το έργο δηλώνεται ότι αρχικά η συνύπαρξη των δύο κοινοτήτων στο νησί ήταν ειρηνική. Ακριβώς λόγω της ειρηνικής συνύπαρξης η ανακοίνωση της ανταλλαγής πληθυσμών που θα μεταφέρει τους Ρωμιούς στην Ελλάδα αντιλαμβάνεται ασύλληπτη και ανησυχητική και για τους Τούρκους ντόπιους: λέει για παράδειγμα ο Τούρκος κουρέας «E che avranno mai detto a questi greci per mandarli via! Insomma qui si viveva tra fratelli. Loro non ci hanno mica fatto niente ... Perché hanno mandato via i greci? Io ho riflettuto, ma non sono riuscito a venirne a capo. Chi li ha mandati via riducendoci in questo stato?»³⁶²».

Βέβαια η χειροτέρευση της ιστορικό-πολιτικής κατάστασης φέρνει μαζί της μερικά επεισόδια μίσους εκ μέρους κάποιων Τούρκων απέναντι στους Ρωμιούς συγκάτοικους τους (βλ. τα λόγια με τα οποία απευθύνεται ο Hacı Remzi στον παλιό “φίλο” του τον Περικλή «... Sono tremila anni che appestate la nostra terra!», «Ora la nostra amicizia, la nostra fratellanza non esistono più»³⁶³).

Μερικά από αυτά επεισόδια οδηγούν παραδόξως στην ηθελημένη αναχώρηση των εμπλεκομένων Ρωμιών « “... Mi peserebbe troppo vivere nello stesso luogo in cui vive una persona del genere. Mi vergognerei ogni giorno di essere un uomo. Anche se arrivasse Mustafa Kemal Pascià e mi supplicasse di rimanere, non mi fermerei qui un’ora in più. Anche se queste terre fossero mie, non da tremila, ma da diecimila anni, non potrei più rimanerci”³⁶⁴».

Γενικά ωστόσο η αμοιβαία εικόνα των νησιωτών παραμένει φιλική και η ενδεχομένη αναχώρηση των Ρωμιών αντιλαμβάνεται δυστυχία και από τους Τούρκους:

³⁶⁰ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 72).

³⁶¹ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 177).

³⁶² Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 26).

³⁶³ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σσ. 78-79).

³⁶⁴ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 82).

«Per caso qualcuno ci ha chiesto se vogliamo andare in Grecia?»
«No, noi non ci andremo»
«Quell' Abdülvahap Bey è un tipo strano»
«È un pazzo»
«La guerra è finita, tutto è finito»
«La vita non è tutta rose e fiori, giusto?»
«Io gliel'ho detto ad Abdülvahap Bey, il tesoriere: “*Che ci facciamo in Grecia?*”.
Gli ho detto che noi siamo contenti della nostra isola³⁶⁵».

Και ο Τούρκος «“Sarò io a dirvi quando verrete esiliati da qui. Preparatevi, compagni, gente dell'isola... Tutto finisce qui, dopo tremila anni”³⁶⁶». Και επίσης «I turkmeni dei villaggi costieri, i pescatori del borgo, tutti quelli che avevano saputo che i loro amici stavano per essere esiliati erano accorsi sull'isola. E ognuno di loro sembrava essere in lutto, come se gli fosse morto un parente prossimo³⁶⁷». Ουσιαστικά η “εξορία” των Ρωμιών κατοίκων αντιλαμβάνεται συλλογικό πλήγμα. Αυτό προκύπτει και από το αίσθημα νοσταλγίας που αναφέρεται συστηματικά.

Αυτές οι δυναμικές καθώς και τα σύγχρονα ιστορικά γεγονότα αντικατοπτρίζονται και στην περίεργη σχέση που δένει μαζί τους δύο κύριους πρωταγωνιστές, τον Βασίλη και τον Rougraz Musa. Θα προσπαθήσω τώρα να διατυπώσω τις γενικές γραμμές που χαρακτηρίζουν τη σχέση τους από την αρχή έως το τέλος του μυθιστορήματος.

Η πρώτη τους επαφή βλέπει τον Rougraz να πλησιάζεται στο νησί των Μυρμηγκιών και τον Βασίλη, ακόμη άγνωστο, να εμφανίζεται ως σκιά, ορατή μόνο για τον Rougraz (σ. 63). Διαδίδεται μετά η γνώμη ότι το νησί θα παραμείνει έρημο και γιατί φαίνεται να κυριαρχεί αυτό το απειλητικό “φάντασμα” «Ma nessuno finora ha espresso il desiderio di sistemarsi sull'Isola delle Formiche³⁶⁸» · «Circola voce che su quell'isola si aggiri un fantasma [...] Tutti i greci che hanno abbandonato l'isola si sono rallegrati a tal punto di potersi allontanare da quell'ombra spettrale³⁶⁹».

Το επόμενο βήμα είναι η έμμεση σχέση που υφίσταται μεταξύ των δύο από τη στιγμή που ο Rougraz εγκαθίσταται στο νησί και ο Βασίλης τον κοιτάζει στα κρυφά με πρόθεση να τον σκοτώσει³⁷⁰. Σε αυτό παρατηρείται ότι:

α) κάθε φορά που ο Βασίλης προσπαθεί να τον σκοτώσει επεμβαίνει μια ανώτερη δύναμη που τον εμποδίζει

³⁶⁵ Υ. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 65).

³⁶⁶ Υ. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 67).

³⁶⁷ Υ. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 109).

³⁶⁸ Υ. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 34).

³⁶⁹ Υ. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 57).

³⁷⁰ Ο Βασίλης είχε ορκιστεί ότι, μετά από την αναχώρηση όλων των συγκατοίκων του παρά την υπόσχεσή τους να μείνουν, θα είχε σκοτώσει τον πρώτο άνθρωπο που θα έβαζε πόδι στο νησί.

β) οι πράξεις του Βασίλη αρχίζουν να εξαρτώνται από τη διάθεση και τα συναισθήματα του Ρογραζ

γ) ο Βασίλης νομίζει ότι ο Ρογραζ (‘ο άντρας’) δεν τον βλέπει.

Έρχεται μετά η στιγμή που ο Ρογραζ δηλώνει ότι είχε συνειδητοποιήσει ότι η “σκιά” τον κοίταζε και τον ακολουθούσε · εδώ αξίζει να τονιστεί το πώς αντιλαμβάνεται: α) ο Βασίλης τον Ρογραζ: «quell’uomo era uno spirito, per caso, o il diavolo in persona?³⁷¹» και β) ο Ρογραζ τον Βασίλη: «Su quest’isola si aggira un’ombra di alta statura, giorno e notte. Io inseguo lui, lui insegue me. Non ci siamo mai incontrati. È un angelo, uno spirito? [...] Muoio dalla curiosità di sapere se è un diavolo, se è un amico o un nemico³⁷²». Βασικά ο καθένας αντιλαμβάνεται τον άλλον ως “φάντασμα” (διάολος ή άγγελος). Ο καθένας έτσι φαίνεται με την εικόνα που ο ίδιος απέδιδε στον άλλον.

Τέλος, έρχεται η στιγμή που οι δύο βλέπουν ο ένας τον άλλον: τελικά ο Βασίλης σώζει (από το ναυάγιο) ακριβώς αυτόν που ήθελε να σκοτώσει. *Το πρόσωπο του Άλλου έρχεται προς εμένα, με κοιτάζει και μου λέει «Εσύ δε θα σκοτώνεις³⁷³».*

Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Ρογραζ βλέπει τελικά τον Βασίλη “μόλις ξανανοίξει τα μάτια του” μετά από το ναυάγιο (σ. 301). Στο τέλος ο Βασίλης, αντιθέτως “δεν μπορεί να κοιτάξει τον Ρογραζ κατάματα” (σ. 305). Το βλέμμα αποτελεί όντως πανταχού παρόν στοιχείο στο μυθιστόρημα και πιθανώς κλειδί στη σχέση Βασίλης-Ρογραζ.

Το βλέμμα αποτελεί, κατά την άποψή μου, και τον συνδετικό κρίκο που μας επιτρέπει να συγκρίνουμε το παρελθόν του ενός και του άλλου και να εξαγάγουμε σημαντικά συμπεράσματα. Το παρελθόν των δύο περιέχεται όντως μέσα στα βλέμματά τους.

Από τη μία, ο Ρογραζ αναφέρει τις προηγούμενες μάχες στις οποίες είχε λάβει μέρος με ιδιαίτερη έμφαση στην (τραυματική αλλά σημαντική) εμπειρία του στη Μεσοποταμία³⁷⁴ όπου ο εμίρης του έδωσε καταφύγιο από τους Βεδουίνους · λέγεται για τον εμίρη: «L’emiro possedeva una strana peculiarità: quando piantava gli occhi in quelli di chi aveva di fronte, questi non riusciva più a distogliere lo sguardo, rimaneva incantato» και ο Ρογραζ «Aveva molta paura che, guardandolo negli occhi, vi leggesse dentro e scoprisse tutta la verità»³⁷⁵.

Από την άλλη, και ο Βασίλης, ανάλογα, αναφέρει στοχασμούς για τις τραυματικές του εμπειρίες στον πόλεμο και προτείνει μερικούς σχετικούς στοχασμούς: «Se in guerra i

³⁷¹ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 149).

³⁷² Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 262).

³⁷³ G. Reale-D. Antiseri, ο. π., σσ. 347-348.

³⁷⁴ Από την εμπειρία του Ρογραζ στη Μεσοποταμία έρχεται και ο τίτλος του έργου με την εντυπωσιακή αναφορά στο νερό του Ευφράτη “κόκκινο από αίμα” (βλέπε: ο. π. σ. 318).

³⁷⁵ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 322).

soldati potessero vedere i volti pallidi e distrutti dei loro nemici, come dicono i turchi, *Alimallah*, Dio sa qual è la cosa migliore, non si sparerebbero³⁷⁶» και ακόμα «Io per la vergogna non riuscivo ad alzare lo sguardo da terra, quando passavo tra i soldati greci morti. In fin dei conti siamo esseri umani³⁷⁷».

Κατά αυτή την έννοια το βλέμμα αποτελεί το κλειδί της σχέσης τους: οι ζωές τους διασταυρώνονται μέσω αυτών που είδαν τα μάτια τους και ανακαλύπτονται τα κοινά τραυματικά βιώματά τους στον πόλεμο. Γίνεται σαφές ότι οι δύο έχουν συμ-πάθει, ότι έχουν υποφέρει πάνω τους τα ίδια πάθη: υπάρχει δηλαδή συμ-πάθεια (ή συμ-πόνια) και για αυτό στο τέλος συμπαθούν ο ένας τον άλλον και αρχίζει ο διάλογος μεταξύ τους³⁷⁸. Εν συντομία, είναι μέσω του βλέμματος που οι δύο συνειδητοποιούν ότι έχουν κοινό παρελθόν, οπότε οι εθνικές διαφορές τους μειώνονται υπέρ της διαπίστωσης της τραυματισμένης ανθρωπινής τους φύσης.

Και πάλι λοιπόν, ο “αληθινός εχθρός” και αιτία των δυστυχιών δεν καθίσταται ο Άλλος αλλά μάλλον ο πόλεμος: «Ah guerra, colui che ti ha inventato possa non veder mai il paradiso. La guerra non ha risparmiato nessuno, ha distrutto tutti³⁷⁹». Ο πόλεμος σβήνει τις διαφορές μεταξύ των ανθρώπων και αυτοί μπροστά του γίνονται θύματα χωρίς εξαίρεση. Όλοι οι άνθρωποι τραυματίζονται από τον πόλεμο και το τραύμα αυτό στιγματίζει ανεπανόρθωτα την ύπαρξή τους · εξηγεί ο Βασίλης: «Ci hanno lasciati invalidi, ci hanno lasciati feriti, ci hanno strappato il cuore. Come possiamo essere quelli di prima ...³⁸⁰». Αυτό που ήταν οι άνθρωποι πριν από τον πόλεμο πλέον δεν είναι μετά: οι άνθρωποι διαθέτουν, εκούσια ή ακούσια, διαμελισμένη διπλή ταυτότητα (ο ίδιος ο Abdülvahap, για παράδειγμα, απεικονίζεται πολύ διαφορετικά στην αρχή και προς το τέλος).

Ο εχθρός έτσι γίνεται ο πόλεμος. Ο Άλλος γίνεται θύμα και άνθρωπος όπως και εγώ. Η εικόνα μου αντανakλάται στα μάτια του και η δική του στα μάτια μου. Αυτό αποκαλύπτει, άλλη μια φορά, ο καθρέφτης. Αρκεί μόνο να ανοίξουμε τα μάτια μας και να κοιτάξουμε. Και το αυθεντικό βλέμμα κάνει το δικό του. Εκφραστικά είναι τα λόγια του Βασίλη «Un uomo non può uccidere a cuor leggero guardando l'altro in faccia. Uccidere l'altro è anche più difficile che uccidere se stessi³⁸¹». Ναι, γιατί *το πρόσωπο του Άλλου έρχεται προς εμένα*,

³⁷⁶ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 149).

³⁷⁷ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 167).

³⁷⁸ Βλέπε: Y. Kemal, ο. π., (μετ. ιτ., σ. 187: «è la compassione che ci rende umani, e che rende l'amore»).

³⁷⁹ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 375).

³⁸⁰ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 359).

³⁸¹ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 150).

με κοιτάζει και μου λέει «Εσύ δε θα σκοτώνεις». Μήπως ο Βασίλης τελικά δεν κατάφερε να σκοτώσει τον Ρουγρζ γιατί το είχε καταλάβει.

Πριν προχωρήσω στα συμπεράσματα, θέλησα να συγκεντρωθώ γρήγορα στο θέμα της εξορίας και της νοσταλγίας. Αυτές έχουν παρουσιαστεί μέχρι εδώ είτε σε ιστορικό είτε σε λογοτεχνικό επίπεδο γενικώς αρνητικά ως τραύματα. Θα συγκρίνω παρακάτω με σύντομο τρόπο δύο συγγραφείς, τον Γιώργο Σεφέρη και τον Halikarnas Balıkcısı, προκειμένου να προκύψουν ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για αυτά τα θέματα.

3.4.5 Γιώργος Σεφέρης (1900-1971): *Ο γυρισμός του ξενιτεμένου, Με τον τρόπο του Γ. Σ.*

Όπως επισημαίνει ο Maurizio De Rosa στην εισαγωγή του στην *Antologia della poesia greca contemporanea* (2004), ο νομπελίστας ποιητής Γιώργος Σεφέρης βίωσε αυτοπροσώπως τον ξεριζωμό του μικρασιατικού ελληνισμού από τα εδάφη όπου είχε κυριαρχήσει για χιλιάδες χρόνια³⁸². Χαρακτηριστικό της ποιητικής του είναι ο παραλληλισμός της ιστορίας της ανθρωπότητας με την οδυνηρή ιστορία του ελληνισμού. Ο Mario Vitti αναφέρει σχετικά το παράδειγμα του ποιητικού έργου του *Μυθιστόρημα* στο οποίο γίνεται σαφής η (ηθελημένη) ανατροπή του μυθικού αρχαίου έπους που θέλει να αντικατοπτρίσει τη σύγχρονη εποχή³⁸³ όταν η ιστορία έγινε όλο και πιο ανεξέλεγκτη³⁸⁴. Χωρίς να μπω στις λεπτομέρειες, θα λάβω υπόψη μου το ποίημα *Ο γυρισμός του ξενιτεμένου*. Το ποίημα συγκαταλέγεται στο *Ημερολόγιο Καταστρώματος Α'* (1940) και αποτελείται από 55 στίχους. Για συντομία, θα παραθέσω μόνο μερικούς.

Παλιέ μου φίλε τι γυρεύεις;
χρόνια ξενιτεμένος ήρθες
με εικόνες που έχεις αναθρέψει
κάτω από ξένους ουρανούς
μακριά απ' τον τόπο το δικό σου

Γυρεύω τον παλιό μου κήπο·
τα δέντρα μου έρχονται ως τη μέση
κι οι λόφοι μοιάζουν με πεζούλια
κι όμως σαν ήμωνα παιδί
έπαιζα πάνω στο χορτάρι
κάτω από τους μεγάλους ίσκιους
κι έτρεχα πάνω σε πλαγιές
ώρα πολλή λαχανιασμένος

Παλιέ μου φίλε ξεκουράσου
σιγά σιγά θα συνηθίσεις·
[...]

³⁸² F. Pontani (επιμέλεια) - M. De Rosa (εισαγωγή), *Antologia della poesia greca contemporanea*, Crocetti, Milano 2004, σσ. 11-12.

³⁸³ M. Vitti, *Storia della letteratura neogreca*, Cafoscarina, Venezia 2016, σσ. 311-312.

³⁸⁴ F. Pontani - M. De Rosa, ο. π., σ. 12.

Παλιέ μου φίλε δε μ' ακούς;
σιγά σιγά θα συνηθίσεις
το σπίτι σου είναι αυτό που βλέπεις
κι αυτή την πόρτα θα χτυπήσουν
σε λίγο οι φίλοι κι οι δικοί σου
γλυκά να σε καλωσορίσουν
Γιατί είναι απόμακρη η φωνή σου;
[...]

Παλιέ μου φίλε συλλογίσου
σιγά σιγά θα συνηθίσεις
η νοσταλγία σου έχει πλάσει
μια χώρα ανύπαρκτη με νόμους
έξω απ' τη γης κι απ' τους ανθρώπους³⁸⁵
[...]

Από τους στίχους προκύπτουν αναμφιβόλως το αίσθημα αποξένωσης του ξενιτεμένου καθώς και οι βαριές συνέπειες της νοσταλγίας. Συνοπτικά αντιλαμβανόμαστε αφενός τη διαπίστωση ότι τα παραδεισιακά χρόνια που απεικονίζονται στις αναμνήσεις του ξενιτεμένου έχουν τώρα ανεπανόρθωτα χαθεί και, αφετέρου, ότι η αποξένωση είναι τόσο ριζική που ο γυρισμένος πιθανώς δε θα αναγνωριστεί πλέον σε αυτόν τον τόπο.

Έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον τα λόγια του φίλου στην πρώτη στροφή:

Παλιέ μου φίλε τι γυρεύεις;
χρόνια ξενιτεμένος ήρθες
με εικόνες που έχεις αναθρέψει
κάτω από ξένους ουρανούς
μακριά απ' τον τόπο το δικό σου

Η απιθανότητα της αναγνώρισης του ξενιτεμένου υποδηλώνεται από την επαναλαμβανόμενη έκφραση «σιγά σιγά θα συνηθίσεις» σαν να ήθελε αυτή η επανάληψη να τονίσει το αντίθετο, ότι δηλαδή ο ξενιτεμένος δε θα συνηθίσει ποτέ ξανά. Ο γυρισμένος υποτίθεται να συνηθίσει σε αυτό στον οποίο ήταν συνηθισμένος που τώρα του έγινε ασυνήθιστο · δεν αναγνωρίζεται πλέον σε αυτό στο οποίο παλιότερα αναγνωριζόταν: αντιλαμβάνεται έτσι (και πάλι) μια ανατροπή, ένας διαμελισμός της ταυτότητας: ο ξενιτεμένος είναι ο άνθρωπος που είναι και ο άνθρωπος που ήταν · αλλά δεν μπορεί να είναι το ένα και το άλλο την ίδια στιγμή. Αναφαίνεται κάπως ο Εβραίος της Bespaloff που επιχειρεί συνεχώς αλλά μάταια να αποκτά ταυτόχρονα όλα τα μέρη της ταυτότητάς του: έχει διπλό *ανήκειν* όπως και εδώ ο ξενιτεμένος, ο οποίος ανήκει τόσο στον τόπο όπου γυρίζει όσο στον ξένο τόπο επειδή και από τους δύο έχει φτιάξει εικόνες. Και, όπως είδαμε, οι εικόνες είναι η αισθητή εκδήλωση της μνήμης.

³⁸⁵ Πηγή στίχων: https://www.greek-language.gr/digitalResources/literature/tools/concordance/browse.html?cnd_id=1&text_id=3136, τ. ε. 26/1/24.

Βλέπε επίσης: <https://www.youtube.com/watch?v=9iaFFpuoaRM>, τ. ε. 26/1/24.

Προκύπτει έτσι η “μνήμη του άλλου τόπου” που στον οποίο δεν είμαι τώρα αλλά μπορώ να είμαι *εν δυνάμει*. Από εδώ πηγάζει ο “πόνος της δυνατής επιστροφής”, η νοσταλγία, η οποία υπονοεί όμως ανυποχώρητη και εκ φύσεως ανεξάντλητη κίνηση. Αυτή είναι πιθανώς η βασικότερη αιτία του ριζικού ξεριζωμού του ξενιτεμένου:

η νοσταλγία σου έχει πλάσει
μια χώρα ανύπαρκτη με νόμους
έξω απ’ τη γης κι απ’ τους ανθρώπους.

Παρόμοια συναισθήματα εκφράζει ο Σεφέρης και σε ένα άλλο ποίημα στο οποίο θέλω να αναφερθώ γρήγορα, *Με τον τρόπο του Γ. Σ.*³⁸⁶ από το *Τετράδιο Γυμνασμάτων* (1940).

Ο ποιητής επαναλαμβάνει «Όπου και να ταξιδέψω η Ελλάδα με πληγώνει». Μετά παρατηρείται ότι, ενώ αυτός ταξιδεύει, «Στο μεταξύ η Ελλάδα ταξιδεύει». Αντιλαμβανόμαστε μια διπλή κίνηση, ταξιδεύει ο ποιητής και ταξιδεύει η Ελλάδα. Ο προορισμός του ταξιδιού του ανθρώπου, όμως, φαίνεται απρόσιτος. Το ταξίδι φαίνεται μάλλον μια καταδίωξη ή φυγή δύο ασυμβίβαστων οντοτήτων: όσο ο ποιητής την καταδιώκει, η Ελλάδα ξεφεύγει. Είναι μήπως η νοσταλγία για μια αδύνατη επιστροφή;

Στο μεταξύ η Ελλάδα ταξιδεύει ολοένα ταξιδεύει
κι αν “ορώμεν ανθούν πέλαγος Αιγαίον νεκροίς”
είναι εκείνοι που θέλησαν να πιάσουν το μεγάλο καράβι με το κολύμπι
εκείνοι που βαρέθηκαν να περιμένουν τα καράβια που δεν μπορούν να κινήσουν

(Γ. Σεφέρης, *Με τον τρόπο του Γ. Σ.* από «Τετράδιο Γυμνασμάτων», 1940, στ. 34-37)

Ό,τι και αν είναι, βλέπουμε άλλη μία φορά ότι η κίνηση δεν παύει. Δεν μπορεί. Στην ακινησία οι άνθρωποι υποκύπτουν. Για αυτό ίσως μερικοί «βαρέθηκαν να περιμένουν τα καράβια που δεν μπορούν να κινήσουν». Αν δεν κινηθούμε είμαστε ήδη νεκροί και δε θα πετύχουμε ποτέ τους στόχους μας. Αλλά βέβαια η κίνηση δε σημαίνει απουσία κινδύνων: απεικονίζονται νεκροί στο Αιγαίο και «εκείνοι που θέλησαν να πιάσουν το μεγάλο καράβι με το κολύμπι». Αλλά αυτός που παραδίδεται ηθελημένα στο πάθος με συνείδηση ότι μπορεί να υποκύψει είναι ο καλλι-τέχνης (βλ. *supra* 51). Με την Καλή Πράξη, μέσω της παράδοσης του Εαυτού του, αυτός συνεχίζει, δηλαδή νικά τον Θάνατο. Αυτή είναι η διαφορά μεταξύ της ακινησίας των νεκρών και και αυτής των ζωντανών (βλ. *supra* σσ. 61, 71). Η κίνηση φυσικά, όπως είδαμε, περιέχει την αρχή της Δύναμης, οπότε αυτός που την αποδέχεται, που παραδίδεται σε αυτήν, πρέπει, όχι τυχαία, να είναι *δυνατός*. Η κίνηση είναι εκ φύσεως κάτι ασταθές, είναι σύγκρουση δυνάμεων, είναι *Auseinandersetzung*, οπότε αυτός που κινείται, ο ζωντανός, βρίσκεται σε διαρκή *αγώνα*.

³⁸⁶ Πηγή του κειμένου: F. Pontani - M. De Rosa, ο. π., σσ. 116-119.

Και όντως λέει το ποίημα στο τέλος:

Όπου και να ταξιδέψω η Ελλάδα με πληγώνει
παραπετάσματα βουνών αρχιπέλαγα γυμνοί γρανίτες...
Το καράβι που ταξιδεύει το λένε ΑΓ ΩΝΙΑ 937.

(Γ. Σεφέρης, ο. π., στ. 43-45)

Και η νοσταλγία, ο πόνος (ή μάλλον το πάθος) για την ατελείωτη επιστροφή σε αυτό το κάτι που ακατάπαυστα μας ξεφεύγει, τι είναι αν δεν είναι αγωνία;

Φαίνεται να προκύψει έτσι από αυτά τα ποιήματα του Σεφέρη ένα συναίσθημα οδύνης, μελαγχολίας αλλά και συνείδησης για την απώλεια του παρελθόντος και των αξιών του. Η νοσταλγία όχι μόνο για έναν τόπο, αλλά για εποχές, αξίες κτλ. μαζί με το αδύνατον της επιστροφής καθώς και της αντιμετώπισης του παρόντος είναι η πραγματική εξορία που αποξενώνει τραγικά τον άνθρωπο.

3.4.6 Halikarnas Balıkcısı (1890-1973): *Mavi Sürgün*

Ψευδώνυμο του Cevat Şakir Kabaağaçlı και μεταφρασμένο “Ο Ψαράς της Αλικαρνασσού”, αυτό το όνομα μαρτυρεί εξαρχής το πώς ένας τόπος μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο στον προσδιορισμό της ταυτότητας ενός ανθρώπου. Εν περιλήψει, ο C. Ş. Kabaağaçlı εξορίστηκε στο Bodrum (την αρχαία Αλικαρνασσό) λόγω ενός άρθρου που είχε γράψει για τον απαγχονισμό των καταδικαζομένων σε θάνατο στις φυλακές³⁸⁷. Το περίεργο είναι ότι η εμπειρία του θα γνωρίσει μια ανατροπή των κανονικών εννοιών της “εξορίας” και της “ελευθερίας”, έτσι ώστε ο συγγραφέας στο τέλος να αγαπήσει τόσο το Bodrum που θα ταυτιστεί με αυτή την πόλη και θα παρουσιάζεται από εκεί και πέρα με το όνομα Halikarnas Balıkcısı. Το ψευδώνυμο υποδηλώνει το πάθος του για τη θάλασσα «Kendisi, kendini bildi bileli denizci olmak istiyordu³⁸⁸», και τον δεσμό του με τον ελληνισμό και την ελληνική μυθολογία. Η αυτοβιογραφία του διατυπώνεται στο έργο *Mavi sürgün* (ελ. “Η γαλάζια εξορία”), εκδομένο για πρώτη φορά το 1961, το οποίο θα σχολιάσω γρήγορα παρακάτω.

Τηρώντας τα προαναφερθέντα για τη ζωή του, η οπτική με την οποία πρέπει να προσεγγισθεί αυτός ο συγγραφέας είναι η ιδέα ότι η προσχεδιασμένη “εξορία” του στο Bodrum χάνει τον φυσικό χαρακτήρα “αιχμαλωσίας” και συνεπώς οι περιπλανήσεις του πρέπει να εννοηθούν με ανατρεπόμενο προσανατολισμό · όντως, η αληθινή τιμωρία του γίνεται τελικά η επιστροφή του στην Κωνσταντινούπολη «Bodrum’a gönderilmem felaket

³⁸⁷ Η. Balıkcısı, *Mavi sürgün* (1961) Bilgi, Ankara 2022, σ. 6.

³⁸⁸ Η. Balıkcısı, ο. π., σ. 5: «Από τότε που ξέρει τον εαυτό του, ήθελε να γίνει ναύτης». Δική μου μετάφραση.

suratlı bir lütuftu, ama şimdiki lütuf da mutluluk suratlı bir felaketti. Asıl cezayı şimdi görüyordum³⁸⁹».

Βλέπουμε ότι ο πρωταγωνιστής έχει συνείδηση για τη μοναδικότητα της περίπτωσης του και μάλλον φαίνεται να συγκρίνει επίτηδες τις αντιλήψεις του με αυτές των άλλων ανθρώπων και την ίδια στιγμή να τονίσει τη διαφορά μεταξύ του και των άλλων: «Seyahata çikanlar evlerine dönerken sevinirler. Ben ise eve dönmüyör, gittikçe evden uzaklaşıyordum³⁹⁰». Αυτός είναι διαφορετικός. Ενώ οι άλλοι γυρίζουν, αυτός απομακρύνεται. Τώρα, αν θέσει ότι «Zaten herkes beni sürgün sayıyordu, onun için adım sürgün diye kaldı³⁹¹» σημαίνει ότι θεωρείται από τους άλλους εξόριστος όσο βρίσκεται “έξω από το όριο”, δηλαδή εκεί όπου δε βρίσκονται αυτοί μαζί με τους οποίους δε θα ήταν εξόριστος. Με τον ίδιο τρόπο, αν είναι αυτός εξόριστος για τους άλλους, και οι άλλοι γίνονται εξόριστοι για αυτόν. Η οπτική είναι βέβαια σχετική όπως όλα τα πράγματα. Ανάλογα, με απλά λόγια, αν είναι ο άλλος ξένος μπροστά μου φυσικά είμαι και εγώ ξένος μπροστά του. Απλά οι άνθρωποι συνήθως στον καθρέφτη βλέπουν τον εαυτό τους αλλά δεν τον κοιτάζουν. Πάντως, αν γίνουν οι άλλοι εξόριστοι, ακολουθεί ότι αυτός έχει την ευκαιρία να μην είναι εξόριστος παρόλο που βρίσκεται στην εξορία. Παρατηρούμε όντως ότι τελικά αυτός ταυτίζεται με τον τόπο της εξορίας του: «Aradan bir yıl geçince, artık ben adamakıllı Halikarnaslı olmuştum³⁹²».

Μπορούν να εξαχθούν εδώ μερικά συμπεράσματα: ο ξενιτεμένος του Σεφέρη δεν αναγνωρίζεται στον τόπο καταγωγής του. Ο Halikarnas Balıkcısı αναγνωρίζεται στον τόπο της εξορίας του. Ο ένας είναι ελεύθερος και αισθάνεται αιχμάλωτος μέσα στον ξεριζωμό του · ο άλλος είναι αιχμάλωτος στην εξορία του και αισθάνεται ελεύθερος. Η διαφορά έγκειται στον προορισμό: για τον έναν παρουσιάζεται ελευθερία, για τον άλλον εξορία. Αλλά μετά ο πρώτος αισθάνεται αιχμάλωτος ενώ ο δεύτερος γενικά ελεύθερος. Αυτός ο χιασμός ελευθερία-αιχμάλωτος-ελεύθερος-εξορία εμφανίζει τη σύγκλιση και τη σύνθεση των δύο υποστάσεων. Στο τέλος αυτός αισθάνεται ελεύθερος στην εξορία του γιατί κάπου οπωσδήποτε ανήκει: «Geçtiğim yerleri anlatıyörüm, çünkü ben onların bir parçasıyım.

³⁸⁹ Η. Βαλικίσι, ο. π., σ. 191: «Το να σταθώ στο Bodrum υπήρξε καταστροφική ευλογία αλλά αυτή η (τωρινή) ευλογία υπήρξε και ευτυχής καταστροφή. Τώρα έβλεπα την αληθινή τιμωρία.» Δική μου μετάφραση.

³⁹⁰ Η. Βαλικίσι, ο. π., σ. 96: «Όσοι ταξιδεύουν όταν γυρίζουν στο σπίτι χαίρονται. Όμως εγώ δεν γύριζα στο σπίτι, σταδιακά απομακρυνόμουν από το σπίτι.» Δική μου μετάφραση.

³⁹¹ Η. Βαλικίσι, ο. π., σ. 83: «Ήδη με καθίσταντο εξόριστο, για αυτό το όνομά μου παρέμεινε εξορία.» Δική μου μετάφραση.

³⁹² Η. Βαλικίσι, ο. π., σ. 187: «Έναν χρόνο μετά είχα γίνει γνήσιος της Αλικαρνασσού.» Δική μου μετάφραση.

Onları anlatmamak ‘*Mavi Sürgün*’ü senden esirgemektir³⁹³». Αντιλαμβάνεται τελικά η εξορία ως εμπειρία που δεν μπορεί να αρνηθεί, μια εμπειρία που εύχεται να ζήσει και κάποιος άλλος, αυτός που τον ακούει.

Μπορεί έτσι να τεθεί η ιδέα της εξορίας ως λύση για την ίδια την εξορία: πράγματι, ο άνθρωπος απελευθερώνεται και καθίσταται *απόλυτα ελεύθερος* μόνο τη στιγμή που εξορίζεται από την εξορία των πραγμάτων που τον εξορίζουν.



Ύστερα από μια ανάλυση της εικόνας του Άλλου στους πρώτους τέσσερις εξετασμένους συγγραφείς και μερικές παρατηρήσεις για τη νοσταλγία και την εξορία εξαγμένες από τους τελευταίους δύο, θα προχωρήσω τώρα στη διατύπωση των τελικών συμπερασμάτων που μπόρεσα να εξαγάγω από την εργασία μου.

3.5 Τελικά συμπεράσματα

Στην παρούσα εργασία προσπάθησα κατ’ αρχάς να προσδιορίσω τις θεωρητικές έννοιες της μνήμης και της ταυτότητας, εξετάζοντας και τη σχέση που υφίσταται μεταξύ τους: η μνήμη παρουσιάζεται τελικά συνώνυμο της Αλήθειας (εννοούμενη πάντα κατά την ετυμολογική της σημασία *α-λανθάνω*, ‘απο-κάλυψη’) όσο γίνεται αντώνυμο της λήθης η οποία είναι με τη σειρά της άρνηση της Αλήθειας, επειδή υπονοεί ότι το αντικείμενο χάνεται και κρύβεται, δηλαδή δεν αποκαλύπτεται και δε φαίνεται. Απέδειξα το πώς η λήθη πράττει μέσω της σιγής και συνεπώς η μνήμη εκδηλώνεται μέσω του λόγου, τονίζοντας έτσι τον θεμελιώδη δεσμό μεταξύ μνήμης και λόγου. Προέκυψε επίσης εξαρχής η ιδέα του διφυή χαρακτήρα των πραγμάτων, σύμφωνα με την οποία το κάθε πράγμα περιέχει μέσα το αντίθετό του και το ίδιο αποτελεί σύνθεση της θέσης και της αντίθεσής του.

Στη συζήτηση αυτού του ζητήματος συνέβαλε καθοριστικά η θεώρηση μερικών στοιχείων και δυναμικών της εβραϊκής κοσμοθεωρίας τα οποία, όμως, προορίζονται έπειτα να γίνουν γενικότερα και να εφαρμοστούν σε οποιαδήποτε ιστορική και πολιτιστική πραγματικότητα. Ανάμεσα στις σημαντικότερες έννοιες που προέκυψαν από τη θεώρηση του εβραϊσμού αξίζει να αναφερθούν: το διπλό ανήκειν (Bespaloff), η αποδημιουργία (Weil), η ετερότητα ως μέρος του εαυτού (Hillesum, Weil, Levinas), ο δια-λόγος (Buber), η σχέση κίνηση-ακίνησια (Bespaloff, Celan) και η “παράδοση” (Levinas, Weil και με αναφορές στον Heidegger). Αυτά θα αποτελέσουν κλειδιά για την ερμηνεία της

³⁹³ Η. Βαλικίσι, ο. π., σ. 145: «Διηγούμαι τα μέρη όπου πέρασα, γιατί εγώ κομμάτι τους είμαι. Το να μην σου τα διηγηθώ ισούται με το να σου αρνηθώ τη “Γαλάζια εξορία”.» Δική μου μετάφραση.

ταυτότητας και την επιλογή της λογοτεχνίας ως πεδίο για τη συζήτηση για την εικόνα του Άλλου.

Απέδειξα, την ίδια στιγμή, το πώς η μνήμη εκδηλώνεται μέσω εικόνων: από μια γενική θεώρηση της λειτουργίας της εικόνας γίνεται σαφής ο στενός δεσμός της Μνήμης με την Τέχνη. Η Τέχνη επιτρέπει μια περαιτέρω εμβάθυνση που οδηγεί στην ερμηνεία του ρόλου του καλλιτέχνη ως “αυτός που κάνει την Καλή Πράξη”. Η Καλή Πράξη ανοίγει μια ευρύτερη συζήτηση για το πάθος και τον καθοριστικό ρόλο του στη διαδικασία του προσδιορισμού του Εαυτού και της Ετερότητας. Βασική προϋπόθεση αυτής της διαδικασίας είναι το λεγόμενο *Auseinandersetzung*, μια ανυποχώρητη και συνεχής σύγκριση-σύγκρουση που περιέχει την αρχή της δύναμης και της κίνησης, η οποία αποτελεί απαραίτητο και αναπόφευκτο βήμα για να αποκτηθεί μια πλήρης κατανόηση (και κατά τη λατινική έννοια *cum-prehendere*) του Εαυτού, της Ετερότητας και του Εαυτού σε σχέση με την Ετερότητα.

Στη συζήτηση για τη λειτουργία της Μνήμης παίζουν σημαντικό ρόλο και ο χώρος και ο χρόνος: προκύπτει τελικά ότι ο χρόνος της Μνήμης δεν μπορεί να είναι ο περιορισμένος χρόνος του ανθρώπου, εφόσον αυτό θα αρνούνταν την ίδια την αρχή της ύπαρξης της Μνήμης: « ...“Vakit” onu yaşatmayı bilmeyenleri öldürür; bitkileri, insanları, imparatorlukları, uygarlıkları, çağları hep yok eder. Galiba onun için pek eskiden en büyük Tanrıya, her şeyi var eder, yok eder anlamına *Kronos* dediler...³⁹⁴».

Ακολουθεί ότι ο “χρόνος” της Μνήμης πρέπει να είναι ένας χρόνος που δεν εξαντλείται, δηλαδή ο (αρχαίος) “Καιρός”.

Αυτή η καινούργια αντίληψη του “χρόνου της Μνήμης” επιτρέπει να εξαχθούν σημαντικά συμπεράσματα που οδηγούν τελικά στον προσδιορισμό της ταυτότητας και εξηγούν γιατί ο ιδανικότερος χώρος για την ανάλυση της εικόνας του Εαυτού και του Άλλου είναι η λογοτεχνία. Λαμβάνοντας υπόψη έναν χρόνο της Μνήμης *εκτός χρόνου*, που υφίσταται δηλαδή σε μια άλλη “χρονική” διάσταση έξω από την ανθρώπινη, ακολουθεί ότι ο Θάνατος γίνεται επιλογή και η Ζωή γίνεται ευκαιρία (ή μάλλον ευ-καιρία).

Η Μνήμη γίνεται έτσι μέσο με το οποίο ο άνθρωπος επιχειρεί να απαθανατιστεί, να ξεφύγει δηλαδή από τον Θάνατο που του φέρνει ο χρόνος, από τον μεγαλύτερό του φόβο «Egli sente d'esser già morto da tempo e pur vive e teme di morire. Di fronte al tempo che

³⁹⁴ Η. Βαλίκσι, ο. π., σσ. 167-168: «Ο χρόνος σκοτώνει όσους δεν μπορούν να τον κρατήσουν ζωντανό· πάντα καταστρέφει φυτά, ανθρώπους, αυτοκρατορίες, πολιτισμούς, εποχές. Ίσως για αυτό στο παρελθόν τον υπέρτατο Θεό, που δημιουργούσε και κατέστρεφε όλα τα πράγματα, τον έλεγαν *Χρόνος*...». Δική μου μετάφραση.

viene lento inesorabile, egli si sente impotente come un morto a curar la sua vita, e soffre ogni attimo il dolore della morte³⁹⁵».

Ο χαρακτήρας αιωνιότητας της Μνήμης βασίζεται στο γεγονός ότι αυτή επιβιώνει γιατί και όσο παραδίδεται: η πράξη που επιτρέπει η απαθανάτιση γίνεται έτσι η παράδοση.

Η παράδοση της Μνήμης των ανθρώπων πραγματοποιείται μέσω του διαλόγου, ή με άλλα λόγια, μόνο αν ο λόγος μεταξύ ανθρώπων μεταδοθεί. Από εδώ φαίνεται η ανάγκη μιας δεύτερης οντότητας, ένα *άλλο-από-μένα* που επιτρέπει να υποστεί *εν πλήρη δυνάμει* αυτός ο δια-λόγος.

Για αυτό χρειάζεται η λογοτεχνία, η οποία δεν είναι απλά «η κατεξοχήν μνημονική τέχνη» και όχι μόνο «τέχνη του λόγου» αλλά μάλλον «τέχνη του διαλόγου», δηλαδή τέχνη της συνάντησης με τον Άλλον. Και η Τέχνη σημαίνει πάθος και όντως χρειάζεται να έχει συμπάθεια για να έχει και διάλογο μεταξύ ανθρώπων. Στη λογοτεχνία ο άνθρωπος (ο λογοτέχνης) χάνει ή υποτάσσει τον ατομικό του στόχο της απαθανάτισης υπέρ της σύγκρισης με τον Άλλον, η οποία γίνεται απαραίτητη και αναπόφευκτη για τον προσδιορισμό του Εαυτού του και της δικής του ταυτότητας.

Στη σύγκριση με τον Άλλον (άνθρωπο, πολιτισμό κτλ.) υπονοείται ότι τα δύο υποκείμενα *κοιτάζουν* το ένα το άλλο. Το καθένα γίνεται *καθρέφτης* για το άλλο. Αυτό το παιχνίδι βλεμμάτων, για να είναι πλήρως αποτελεσματικό, πρέπει να αντιληφθεί όχι μόνο την απλή «εικόνα του άλλου», αλλά και την αντανάκλαση του εαυτού που κοιτάζει στα μάτια του άλλου, και αυτό από τις δύο πλευρές. Πρόκειται για το «διπλό βλέμμα», το οποίο φέρνει ένθετα πάθος, δύναμη (*βία και δυνατότητα*), *Auseinandersetzung* και δεν εκπληρώνεται χωρίς ανατροπή στη συνείδηση των υποκειμένων.

Προσπάθησα, σε αυτό το σημείο, να εφαρμόσω τα προαναφερθέντα στην πραγματικότητα των ελληνοτουρκικών σχέσεων, με εστίαση στα ιστορικά γεγονότα της Μικρασιατικής Καταστροφής του 1922 και της ανταλλαγής πληθυσμών του 1923 και των ύστερων χρονών.

Επιχείρησα για πρώτο λόγο να προμηθεύσω μια γενική εικόνα αυτών των σχέσεων ξεκινώντας από έναν ιστορικό ορίζοντα: από εδώ συνοπτικά προέκυψαν αρνητικά συμβάντα, σημαντικά τραύματα και οδυνηρές εμπειρίες που είχαν δυστυχή αποτελέσματα στην αντίληψη του παρελθόντος (και γενικά του παρόντος) καθώς και της εικόνας του Άλλου. Βέβαια δεν έλειψαν ιστορικά παραδείγματα αντίδρασης στα τραύματα αυτού του αρνητικού παρελθόντος. Το γενικότερο συμπέρασμα από το ιστορικό μέρος είναι ότι, *παρόλο που* οι αρχικές συνθήκες των δύο πλευρών παρουσιάζονται ουσιαστικά

³⁹⁵ C. Michelstaedter, ο. π., σ. 59.

διαφορετικές, και οι δύο λαοί, και οι Έλληνες και οι Τούρκοι, έγιναν μετά «θύματα της ιστορίας³⁹⁶» · κατά συνέπεια, η γενικώς αρνητική εικόνα του Άλλου, αντιλαμβάνεται αποτέλεσμα της επιρροής του ιστορικού παρελθόντος.

Έστρεψα μετά την προσοχή μου στη λογοτεχνία. Εξέτασα τα ίδια θέματα σε μερικά από τα έργα τεσσάρων (δύο Ελλήνων και δύο Τούρκων) συγγραφέων, τα οποία βασίζονταν στα ιστορικά γεγονότα της Μικρασιατικής Καταστροφής και της ανταλλαγής πληθυσμών. Οι συγγραφείς και τα σχετικά έργα που έλαβα υπόψη μου είναι: ο Ηλίας Βενέζης με *Το Νούμερο 31328* και *Μικρασία, Χαίρε*³⁹⁷, η Διδώ Σωτηρίου με *Ματωμένα Χώματα*, ο Ahmet Yorulmaz με *Savasın Çocukları* και ο Yaşar Kemal με *Firat Suyu Kan Akıyor Baksana*. Αναφέρθηκα μετά και στον Γιώργο Σεφέρη, με τα ποιήματα *Ο γυρισμός του ξενιτεμένου* και *Με τον τρόπο του Γ. Σ.*, και τον Halikarnas Balıkcısı με *Mavi Sürgün* για μερικές συμπληρωματικές παρατηρήσεις στο θέμα της εξορίας, της νοσταλγίας και του ξεριζωμού. Από αυτή την ανάλυση των πρώτων τεσσάρων συγγραφέων διαπίστωσα τα εξής:

- όλα τα έργα παρουσιάζουν την εικόνα του Άλλου και σε αυτήν αντανakλασμένη την εικόνα του Εαυτού: από την περιγραφή της εικόνας του Άλλου (του Έλληνα ή του Τούρκου αντίστοιχα), της Ετερότητας, μπορούμε να αντιληφθούμε και την περιγραφή της εικόνας του “εμείς” · απλά παραδείγματα είναι ο διάλογος του Βενέζη με τον Τούρκο γιατρό, από τον οποίο μαθαίνουμε ότι η μητέρα του είχε σκοτωθεί από τους Έλληνες ή ακόμα όταν ο Roğaz, στην αρχή του μυθιστορήματος του Y. Kemal, δηλώνει ότι αυτός μαζί με άλλους (δικούς του) είχαν διώξει τους Ρωμιούς
- σε όλα τα έργα λαμβάνει χώρο η περιγραφή της ειρηνικής συνύπαρξης των δύο κοινοτήτων μέχρι τη στιγμή που ξεσπάξει ο πόλεμος
- σε όλα τα έργα ο Άλλος παρουσιάζεται αρνητικός όταν αναφέρεται στις πολεμικές περιόδους
- σε όλα τα έργα εκφράζεται η επιθυμία (και η διάθεση) ενός διαλόγου με τον Άλλον παρά τον πόλεμο, ο οποίος πάντα αντιλαμβάνεται εφικτός
- σε όλα τα έργα, τελικά, ο αληθινός εχθρός δεν ταυτίζεται με τον Άλλον αλλά με τον πόλεμο: έτσι, και “εμείς” και “αυτοί” γινόμαστε όλοι θύματα του πολέμου και ο πόλεμος γίνεται η πρώτη και κύρια αιτία των βασάνων όλων μας. Όλοι μας

³⁹⁶ D. Demirözü, ο. π., σ. 7.

³⁹⁷ Όσον αφορά την ανάλυση των έργων του Βενέζη επιλέχθηκαν *Το Νούμερο 31328* και *Μικρασία, Χαίρε* επειδή ήταν αυτά που καλύτερα ταίριαζαν με το θέμα των ελληνοτουρκικών σχέσεων. Βέβαια, για μια πλήρη εικόνα του Βενέζη χρειάζεται να αναλογιστούν τουλάχιστον και τα έργα *Γαλήνη* (1939) και *Αιολική Γη* (1943).

υποφέρουμε στον ίδιο βαθμό διότι ο πόλεμος είναι «una devastazione che non conosce appartenenze nazionali, vinti e vincitori, ma che travolge con pari [im]peto l'essenza dell'animo umano, diventando testimonianza [mo]rale di un dolore universale³⁹⁸».

Όλα τα εξετασμένα έργα αποτελούν έτσι και μια ανοιχτή καταδίκη του πολέμου και των επιπτώσεών του στους λαούς και τους απλούς ανθρώπους³⁹⁹.

Σε όλα αυτά τα έργα παρατηρείται ότι ο Άλλος δεν καταδικάζεται ποτέ ανοιχτά · μάλλον αφιερώνεται χώρος σε στοχασμούς πάνω στο νόημα (αν υπάρχει) του πολέμου: «Cos'è la guerra?» ρωτούν αφελώς τα παιδιά ήδη στην ειρηνική ειδυλλιακή ατμόσφαιρα της *Αιολικής Γης*⁴⁰⁰. Αυτή η καταδίκη του πολέμου είναι πιθανώς ο συνδεδετικός κρίκος όλων των εξετασμένων έργων και όχι μόνο. Οι απαντήσεις που δίνονται εκφράζουν μονοφωνικά την ολόκληρη καταστροφή που ο πόλεμος φέρνει μαζί του. Ουσιαστικά αναπάντητη παραμένει η ερώτηση του γιατί οι άνθρωποι κάνουν τον πόλεμο: «... “L'uomo ama colpire quanti gli somigliano” ... “Ama uccidere il suo simile”⁴⁰¹» λέει η αρκούδα της *Αιολικής Γης*. Το αναφέρει και η Σωτηρίου στα *Ματωμένα Χώματα*: «è incredibile vedere quanti sistemi gli uomini si inventino per umiliare i propri simili⁴⁰²».

Και ο παραλογισμός, που προφέρει ο Βασίλης στο μυθιστόρημα του Kemal, είναι ότι «L'essere umano ha provato repulsione per l'omicidio e per la guerra da quando è stato creato, eppure ha sempre ucciso⁴⁰³». Αυτό πιθανώς είναι το μεγάλο ερωτηματικό που δένει μεταξύ τους αυτά τα έργα αλλά και τις σκέψεις όλων των ανθρώπων που υφίστανται την πληγή του πολέμου. Το μόνο σίγουρο είναι ότι «La guerra spalanca voragini tra le anime e le nazioni⁴⁰⁴» και, όμως, φαίνεται πιθανό αυτό να μη σταματήσει. Διαπιστώνει πράγματι ο Βασίλης:

Gli uomini non riusciranno mai a mettere fine alla guerra con questo modo di pensare. L'uomo è convinto di essere la creatura più intelligente, quando invece è la più miserabile ... la peggiore in quanto capace di metter fine alla propria vita e a quella di ogni altra creatura... Questa temibile creatura scatenerà altre guerre [...]⁴⁰⁵.

³⁹⁸ F. Scalora (επιμέλεια), ο. π., σ. 90: αναφορά στον Σ. Δούκα.

³⁹⁹ Επισημαίνω ξανά ότι οι πρωταγωνιστές των εξετασμένων έργων ανήκουν στον απλό λαό και κατηγορούν ανοιχτά την ευθύνη των ισχυρών στον πόλεμο. Για παράδειγμα βλ: A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ. ο. π., σ. 23: «Would you call that human fate or the handiwork of those that stand to profit from manipulating two peoples, who peacefully co-exist, into fighting amongst themselves?»).

⁴⁰⁰ Η. Βενέζης, *Αιολική Γη*, 1943 (μετάφραση στα ιταλικά του Francesco Colafemmina, *Terra Eolica*, Settecolori, Milano 2023, σ. 318).

⁴⁰¹ Η. Βενέζης, ο. π. (μετ. ιτ. σ. 238).

⁴⁰² Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ. σ. 101).

⁴⁰³ Υ. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 320).

⁴⁰⁴ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ. σ. 111).

⁴⁰⁵ Υ. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 143).

Ο πόλεμος γίνεται έτσι όχι μόνο ατελείωτη πηγή πόνου και θανάτου, αλλά επίσης αρχή αλλοτρίωσης: «La guerra quindi cancella ogni idea di scopo, persino l'idea degli scopi della guerra. Essa cancella anche il pensiero di porre fine alla guerra⁴⁰⁶». Το να χαθεί ο στόχος μιας πράξης ισούται με το να εκτελεστεί η πράξη όχι για το άτομο αλλά μέσω του ατόμου που την κάνει. Έτσι το άτομο γίνεται μέσο και όχι τέλος, και λοιπόν, αν δεν είναι το άτομο το τέλος της πράξης του σημαίνει ότι το άτομο εκτελεί την πράξη έξω από το τον εαυτό του και “αποξενώνεται”, πλέον δεν αναγνωρίζεται. Ο άνθρωπος έτσι αλλοτριώνεται, χάνει αυτά που τον καθιστούν “ανθρώπινο”: «La morte non mi faceva più paura. Ben più spaventevoli erano i vivi, che avevano perso ogni umanità⁴⁰⁷». Όχι τόσο ο θάνατος, είναι ο πόλεμος αυτός που αλλοτριώνει τον άνθρωπο, γιατί σε αυτόν βρίσκεται εκείνη η αρχή της Δύναμης που έγκειται σε όλες τις “συγκρούσεις” που είδαμε να ανατρέπουν την ανθρώπινη συνείδηση. Και «Tale è la natura della forza. Il suo potere di trasformare gli uomini in cose è duplice e si esercita su due versanti: essa pietrifica in modo diverso, ma in egual misura, le anime sia di chi la subisce, sia di chi la usa⁴⁰⁸». Και πάλι, οι διαφορές μειώνονται. Όλοι οι άνθρωποι γίνονται θύματα και το *τραύμα*, που σχίζει την ταυτότητα, στο τέλος γίνεται συλλογικό, έτσι όπως είναι η Μνήμη. Το δηλώνει με πολύ εκφραστικό τρόπο ο εμίρης: «E tutti gli uomini, che lo sappiano o meno, muoiono insieme a loro, soffrono insieme a loro, vengono discriminati e sterminati insieme a loro. [...] Anche i loro assassini muoiono quanto loro, come loro, insieme a loro. Solo che non si rendono conto di morire e marcire⁴⁰⁹». Στη συμπάθεια οι άνθρωποι αποκαλύπτονται όμοιοι. Όποιος συμπαθεί βλέπει τον Άλλον να του μοιάζει. Για αυτό ο πόνος του ενός γίνεται ο πόνος όλων των άλλων.

Πιθανώς δεν μετέβαλε χωρίς λόγο ο Στρατής Δούκας την αφιέρωσή του στην τρίτη και οριστική έκδοση της δικής του *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* του 1958 από «στα κοινά μαρτύρια του ελληνικού και τουρκικού λαού» σε «στα κοινά μαρτύρια των λαών⁴¹⁰».

Ανάλογα, νομίζω ότι και όσα έχουν προκύψει από αυτήν τη συζήτηση με βάση τις ελληνοτουρκικές σχέσεις μπορούν τελικά να επεκταθούν και να εφαρμοστούν γενικότερα σε οποιαδήποτε κοινότητα.

⁴⁰⁶ S. Weil, *L'Illade ou le poème de la force*, 1943 (μετάφραση στα ιταλικά της Francesca Rubini, *L'Illade o il poema della forza* (επιμέλεια: Alessandro Di Grazia), Asterios, Trieste 2020 (2012), σ. 66).

⁴⁰⁷ Δ. Σωτηρίου, ο. π. (μετ. ιτ. σ. 255).

⁴⁰⁸ S. Weil, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 71).

⁴⁰⁹ Y. Kemal, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 317).

⁴¹⁰ Βλέπε: F. Scalora (επιμέλεια), ο. π., σ. 91.

Μπήκαν τελικά στη συζήτηση ο Γιώργος Σεφέρης και ο Halikarnas Balıkcısı, όχι σε στενή σχέση με την εικόνα του Άλλου, αλλά μάλλον για μερικές παρατηρήσεις σχετικά με τις έννοιες της νοσταλγίας και της εξορίας. Η σύγκριση αυτών παρουσίασε γενικά δύο οπτικές, δύο διαφορετικές προσεγγίσεις στην εμπειρία της εξορίας.

Ο Σεφέρης έδειξε έναν εξόριστο (τον ξενιτεμένο) που πλέον δεν αναγνωριζόταν στον πατρίο τόπο του · αντιθέτως, ο Halikarnas Balıkcısı περιέγραψε τη δική του εμπειρία όπου ο ίδιος ταυτίστηκε με τον τόπο της εξορίας του. Και οι δύο, όμως, βρήκαν την εξορία στην ελευθερία τους και συνεπώς, την ελευθερία στην εξορία τους.

Οι δύο φέρνουν στο προσκήνιο το θέμα του ξεριζωμού και του αισθήματος *ανήκειν* σε έναν τόπο. Και οι δύο μας δείχνουν ότι η ταυτότητα ενός ανθρώπου στενά εξαρτάται από τον τόπο που ο άνθρωπος αισθάνεται “δικό του”: χωρίς ένα τέτοιο αίσθημα *ανήκειν* και η ταυτότητα του ανθρώπου χάνει τον αυτο-προσδιορισμό της.

Έτσι εξηγείται η αίσθηση ξεριζωμού των προσφύγων που βίωσαν (ή βιώνουν ακόμη και σήμερα) εξαναγκασμένες μεταναστεύσεις: η μετανάστευση γίνεται έτσι μια εξαναγκασμένη *κίνηση* προς-το-άγνωστο: «Frozen by the fear and trepidation of going into the unknown, I was unable to speak⁴¹¹» λέει ο Χασάν καθώς αναγκάζεται να φύγει από τον τόπο που αισθάνεται δικό του.

Ξανακούγονται εδώ δυνατά τα λόγια του Lewis «this was no repatriation at all, but two deportations into exile [...]»⁴¹² που πιθανώς συνοψίζουν αποτελεσματικά την τελική *τραυματική* αντίληψη της μετανάστευσης.

Αν η μετανάστευση σημαίνει εξορία, δηλαδή μια είδους αιχμαλωσίας, ο Halikarnas Balıkcısı μας δείχνει τη δική του εμπειρία όπου η εξορία γίνεται ελευθερία, εφόσον αυτός αναγνωρίζεται σε εκείνο τον τόπο, δεν αισθάνεται “ξένος”. Την ίδια στιγμή, αισθάνεται εξόριστος εκεί που θεωρείται ελεύθερος. Η εμπειρία του έτσι μας δείχνει αφενός έναν εναλλακτικό (επιθυμητό) τρόπο για να απελευθερωθεί (μερικώς τουλάχιστον) κανείς από την εξορία και, αφετέρου, ότι ο άνθρωπος, και αυτός που φαίνεται ο πιο ελεύθερος, βρίσκεται πιθανώς σε μια μορφή αιχμαλωσίας που τον εξορίζει. Όπως ειπώθηκε στις σχετικές σελίδες, η απόκτηση της *απόλυτης* ελευθερίας θα μεταφραζόταν σε έναν αυτο-εξορισμό από τα πράγματα που τον εξορίζουν και τον αποξενώνουν.

Εμείς είδαμε ιδιαίτερα την αποξένωση σχετικά με τη μνήμη, δηλαδή αποτέλεσμα του “μνημονικού τραύματος” που εκδηλώνεται είτε στη σιγή είτε στη νοσταλγία. Ο άνθρωπος συνήθως αποξενώνεται ως αποτέλεσμα ενός τραύματος. Και η νοσταλγία και η σιγή κάπως

⁴¹¹ A. Yorulmaz, ο. π. (μετ. αγγλ. σ. 118).

⁴¹² B. Lewis, ο. π., σ. 355.

αποτελούν μορφές μιας ίδιας αρνούμενης μνημονικής διαδικασίας η οποία, επομένως, δεν καθιστά την ανάμνηση πραγματικότητα. Με άλλα λόγια, και στις δύο η ανάμνηση είναι *εν δυνάμει* και όχι *εν πράξει*. Ειδικά στη σιγή, το τραύμα εκδηλώνεται στην άρνηση του λόγου και, συνεπώς, της παράδοσης της ανάμνησης στη Μνήμη. Ο λόγος θα αποτελούσε έτσι την απελευθέρωση από το τραύμα. Και αυτή η απελευθέρωση θα σήμαινε επιβίωση, ή μάλλον, ευκαιρία ζωής.

Ο Βενέζης και ο Σεφέρης προμηθεύουν σημαντικά παραδείγματα που τεκμηριώνουν τη στενή σχέση μνήμη-ελευθερία.

Εκφραστική είναι και η γέννηση του *Νούμερου 31328*, σύμφωνα με ό,τι αναφέρει ο μεταφραστής του, ο Francesco Colafemmina, για τη συνάντηση του Βενέζη με τον Στρατή Μυριβήλη: «Era Stratis Myrivilis, tra i grandi scrittori della cosiddetta generazione del '30. Gli si appressò e gli disse: «Che farai ora?». «Voglio dimenticare» rispose Ilias [...] «Scriverai tutto!» ribatté Myrivilis⁴¹³». Για ποιον λόγο έπρεπε ο Βενέζης να γράψει και να αφηγηθεί όλα τα τραυματικά γεγονότα που είχε βιώσει;

Και ο Σεφέρης, με τη σειρά του, εύχεται η μνήμη να επιβιώσει:

Κύριε βοηθά να θυμόμαστε
πώς έγινε αυτό το φονικό
την αρπαγή, το δόλο, την ιδιοτέλεια,
το στέγνωμα της αγάπης
Κύριε, βοηθά να τα ξεριζώσουμε...⁴¹⁴

(Γ. Σεφέρης, *Σαλαμίνα της Κύπρος*, από «Ημερολόγιο Καταστρώματος Γ'», 1953, στ. 45-49)

“Μνήμη” σημαίνει ουσιαστικά “επιβίωση”: αν “μνήμη” σημαίνει για μένα τραύμα, τότε “σιγή” σημαίνει να καταστήσω αυτό το τραύμα δυνατό για άλλους μετά από μένα. Γιατί έτσι όπως κάτι έχει συμβεί, μπορεί να συμβεί ξανά. Κυρίως αν λησμονηθεί.

Ο Σεφέρης το δηλώνει: αν τα θυμηθούμε μπορεί, υπάρχει ίσως η δυνατότητα, να τα ξεριζώσουμε. “Μνήμη” γίνεται έτσι συνώνυμο της ζωής. Βέβαια, τίποτα δεν είναι δεδομένο και τίποτα δε βγαίνει από μόνο του. Αυτή είναι επιλογή του κάθε ανθρώπου, είναι κάτι για το οποίο το συγκεκριμένο άτομο πρέπει να συμβιβαστεί με τη συνείδησή του. Αυτή αποτελεί απλά μια δυνατότητα. Ο Θάνατος είναι επιλογή και η Ζωή είναι ευκαιρία. Έτσι όπως είναι η Λήθη και η Μνήμη. Το Τραύμα, το κάθε τραύμα, μπορεί να

⁴¹³ Η. Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ο. π. (μετ. ιτ., σ. 277: σημειώσεις στη μετάφραση του Francesco Colafemmina).

⁴¹⁴ Σ. Κοκκίνης, *Ανθολογία Νεοελληνικής Ποίησης – από τα Άνθη Ευλαθείας έως τις μέρες μας*, Βιβλιοπολείον της Εστίας Ι.Δ. Κολλάρου & Σιας, Αθήνα 2008 (1971), σ. 582. Βλέπε επίσης: https://www.greek-language.gr/digitalResources/literature/tools/concordance/browse.html?cnd_id=1&text_id=3185, τ. ε. 30/1/24.

απαλυνθεί μέσω της συμπάθειας, μέσω του διαλόγου, μέσω της παράδοσης του εαυτού μου στην κατανόηση του Άλλου. Ο διάλογος είναι η αρχή της Μνήμης και, επομένως, η άρνηση του Θανάτου. Το να επιλέξω τον διάλογο ισούται εν τέλει με το να επιλέξω τη Ζωή είτε για τον Εαυτό μου είτε για τον Άλλον.

Είναι φυσικά μια απόφαση που παίρνω εγώ, που παίρνει ο καθένας μας, μπροστά στο πρόσωπο του Άλλου που έρχεται προς εμένα, με κοιτάζει και μου λέει «Εσύ δε θα σκοτώνεις⁴¹⁵»: και εγώ το κοιτάζω και απαντάω «Εγώ δε θα σκοτώνω».

Εν κατακλείδι, παρόλο που λόγω έλλειψης χώρου εξέτασα μόνο έναν περιορισμένο αριθμό έργων και συγγραφέων, νομίζω ότι τα εξετασθέντα αρκούν να προμηθεύσουν μια ευνόητη εικόνα των θεμάτων που αποτελούσαν τον απώτερο στόχο αυτής της εργασίας. Νομίζω ότι έχουν φανερωθεί η στενή, όσο και πολυσύνθετη, σχέση που ενώνει τη Μνήμη με την Ταυτότητα και την επιβίωση του ατόμου, καθώς και την Ετερότητα με τον Εαυτό.

Βέβαια ο αριθμός των συγγραφέων, των έργων και των σχετικών θεμάτων μπορεί να αυξηθεί και η έρευνα μπορεί να διευρυνθεί. Είναι επιθυμία μου να εκβαθύνω, αν δυνατόν, την έρευνα στο μέλλον. Εύχομαι εντωμεταξύ αυτή η προσπάθεια να εξαχθούν αυτά τα συμπεράσματα από μια αντιπαράθεση της ελληνικής και της τουρκικής πραγματικότητας να μπορέσει να θεωρηθεί εξίσου εφικτή αν εφαρμοσμένη σε οποιουσδήποτε πολιτισμούς του κόσμου.

⁴¹⁵ G. Reale – D. Antiseri, ο. π., σσ. 347-348.

ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑΤΙΚΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ: Η ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ ΚΑΙ ΟΙ ΕΛΛΗΝΟΤΟΥΡΚΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΣΤΙΣ ΗΜΕΡΕΣ ΜΑΣ

Στο τέλος αυτής της εργασίας, της οποίας ένα μεγάλο μέρος αφιέρωσα στη συζήτηση της εικόνας του Άλλου στις ελληνοτουρκικές σχέσεις μετά από το 1922 στα πλαίσια της Μικρασιατικής Καταστροφής και της ανταλλαγής πληθυσμών του 1923 και των ύστερων χρονών, έκρινα απαραίτητο να αναφερθώ γρήγορα στην ίδια πραγματικότητα έτσι όπως απεικονίζεται στις ημέρες μας.

Βέβαια, λόγω περιορισμένου χώρου, εδώ δε θα να μπω σε λεπτομέρειες. Μάλλον συγκεντρωθώ σε δύο πεδία που έλκυσαν την προσοχή μου κατά τη διάρκεια της αναζήτησης υλικού: αυτά είναι από τη μία ο κινηματογράφος (μαζί με το θέατρο) και από την άλλη καταστροφικά φαινόμενα όπως οι σεισμοί.

Ελλάδα και Τουρκία στον κινηματογράφο

Κατ' αρχάς, μου φαίνεται χρέος να επισημάνω ότι διάφορα λογοτεχνικά έργα των συγγραφέων που έχουν παραπάνω συζητηθεί έχουν γνωρίσει δική τους κινηματογραφική απόδοση.

Ο Ηλίας Βενέζης αξίζει εδώ ιδιαίτερη αναφορά: ανεκτίμητη είναι όντως η συμβολή του στον κόσμο του ελληνικού κινηματογράφου. Από μια ειδική μελέτη του Χαράλαμπου Λ. Καράογλου⁴¹⁶ μαθαίνουμε ότι ο Βενέζης κατείχε υψηλές θέσεις στον κόσμο του ελληνικού κινηματογράφου καθώς αυτός γνώριζε μια αξιοσημείωτη περίοδο εξέλιξης και προόδου στις αρχές της δεκαετίας του 1960 · για παράδειγμα, διατέλεσε τρεις φορές Πρόεδρος της Κριτικής Επιτροπής του Φεστιβάλ⁴¹⁷. Αυτό που όμως διακρίνεται είναι οι προσπάθειες που έγιναν με σκοπό τη μεταφορά των έργων του *Γαλήνη* και *Αιολική Γη* καθώς και του *Νούμερου 31328* στη μεγάλη οθόνη⁴¹⁸. Για τις λεπτομέρειες και τις εξελίξεις των κινηματογραφικών αποδόσεων αυτών των έργων αφήνω τις αναφορές στη βιβλιογραφία. Αυτό που όμως αξίζει να σημειωθεί όσο συνοψίζει τη βενεζική προσέγγιση στον κινηματογράφο είναι ότι «ο Βενέζης [...], αναγνωρίζοντας ότι ο κινηματογράφος έχει τεράστιες δυνατότητες, θεώρησε χρέος του πνευματικού ανθρώπου να συμβάλει στην ποιοτική αναβάθμιση της πιο δημοφιλούς μορφή τέχνης [...]⁴¹⁹».

⁴¹⁶ Χ. Λ. Καράογλου, «Ο κινηματογράφος είναι η πιο οικουμενική τέχνη του καιρού μας». Ο Ηλίας Βενέζης και ο ελληνικός κινηματογράφος, στο «ΚΟΝΔΥΛΟΦΟΡΟΣ», 2015, τ. 14, σσ. 171-198.

⁴¹⁷ Χ. Λ. Καράογλου, ο. π., σ. 172.

⁴¹⁸ Χ. Λ. Καράογλου, ο. π., σσ. 172, 196.

⁴¹⁹ Χ. Λ. Καράογλου, ο. π., σ. 180.

Για τη Διδώ Σωτηρίου αξίζει να επισημανθούν η σειρά “Ματωμένα Χώματα” που αναμεταδόθηκε το 2008-2009⁴²⁰ και η προβολή της ταινίας-ντοκιμαντέρ “Το άρωμα των πραγμάτων, η Μικρασιάτισσα Διδώ Σωτηρίου” των Thomas Balkenhol και Erman Okay το 2022⁴²¹.

Όσον αφορά τον Halikarnas Balıkcısı πρέπει να αναφερθεί η ταινία “Mavi Sürgün”, παραγμένη από τον Erden Kıral το 1993 με αντικείμενο την αυτοβιογραφία του συγγραφέα από το ομώνυμο βιβλίο⁴²².

Εκτός των προαναφερθέντων, υπάρχουν διάφορες κινηματογραφικές/θεατρικές αποδόσεις⁴²³ που έχουν ως αντικείμενο τις ελληνοτουρκικές σχέσεις · ανάμεσά τους, μερικές αξιοσημείωτες είναι οι εξής:

- η ταινία “Πολιτική Κουζίνα” (τρ. “Bir tutam baharat”) του 2003, βασισμένη σε ιστορικά γεγονότα και συγκεκριμένα τον διωγμό των Ελλήνων (Ρωμιών) της Κωνσταντινούπολης το 1964-65⁴²⁴.
- η πρόσφατη ταινία “Σμύρνη μου αγαπημένη”, παραγμένη το 2021 και βασισμένη στην Πυρκαγιά της Σμύρνης του 1922⁴²⁵.
- η θεατρική παράσταση “η Δημοκρατία του Μπακλαβά” του 2021 με αντικείμενο τις περιπέτειες της Σοφίας (Ελληνίδα) και του Φατίχ (Τούρκος) μετά από την εγκατάστασή του στο Μεσολόγγι και τις δυσκολίες που πρέπει να αντιμετωπίσουν με το παιδί τους μπροστά στη ρατσιστική νοοτροπία που επικρατεί γύρω τους⁴²⁶.
- τελευταία (αυτής της σειράς) είναι η γνωστή τουρκική σειρά “Yabancı Damat” (ελ. “Ο ξένος γαμπρός”), (2004-2007) η οποία έχει και ελληνική εκδοχή με τίτλο “Τα σύνορα της αγάπης”. Αφηγείται τις ερωτικές περιπέτειες του Νίκου (Ελληνας) και της Nazlı (Τουρκάλα) που επιθυμούν να παντρευτούν παρ’ όλες τις δυσκολίες με τις οποίες βρίσκονται αντιμέτωποι λόγω της διαφορετικής θρησκείας τους και των διαφωνιών των οικογενειών τους⁴²⁷.

⁴²⁰ Βλέπε: <https://www.imdb.com/title/tt1306572/>, τ. ε. 29/1/24.

⁴²¹ <https://www.aegean.gr/announcement/προβολή-ταινίας-το-άρωμα-των-πραγμάτων-η-μικρασιάτισσα-διδώ-σωτηριού>, τ. ε. 29/1/24.

⁴²² Βλέπε: <https://www.youtube.com/watch?v=kzo3AS2iEuA>, τ. ε. 28/1/24.

⁴²³ Για περισσότερες λεπτομέρειες βλέπε τη μεταπτυχιακή διατριβή του L. Napoli, *Lo scambio di popolazione (1922-1923) nel teatro contemporaneo turco e greco*, ο. π..

⁴²⁴ Βλέπε: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLlegUThqfmuvXGJY7hBjAyDiQuijBYc-TS>, τ. ε. 28/1/24.

⁴²⁵ Βλέπε: <https://www.youtube.com/watch?v=WaBbm2CAIQY>, τ. ε. 28/1/24.

⁴²⁶ Βλέπε: <https://www.kathimerini.gr/culture/theater/561916285/i-dimokratia-toy-mpaklava/>, τ. ε. 28/1/24.

⁴²⁷ Βλέπε: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLNv00hexs8ZcGilMOrSSFPt0tHEff9vmZ>, τ. ε. 28/1/24.

Ελλάδα και Τουρκία στους σεισμούς

Οι καταστροφικοί σεισμοί, όπως είναι γνωστό, αφήνουν βαθιές πληγές όχι μόνο στο έδαφος αλλά και στο σώμα και την ψυχή των ανθρώπων που τους βιώνουν. Όσον αφορά τις ελληνοτουρκικές σχέσεις τω, νομίζω ότι αξίζει να υπενθυμιστεί τουλάχιστον ο σεισμός του Μαρμαρά, 7.4 βαθμών της κλίμακας Ρίχτερ, που έπληξε τη βορειοδυτική Τουρκία στις 17 Αυγούστου 1999, προκαλώντας περίπου 18.000 νεκρούς⁴²⁸.

Αυτός ο σεισμός ακολουθήθηκε, λιγότερο από έναν μήνα μετά, στις 7 Σεπτεμβρίου, από μια άλλη σεισμική δόνηση 5.9 βαθμών Ρίχτερ με επίκεντρο στην Πάρνηθα (βουνό της Αττικής) η οποία, με 143 νεκρούς, υπήρξε στην Ελλάδα η πιο θανατηφόρα των τελευταίων 70 χρονών⁴²⁹.

Στον καταστροφικό σεισμό του 1999 αναφέρεται και η Damla Demirözü με τη μελέτη της για τις ελληνοτουρκικές σχέσεις μέσα από τη μετάφραση, στην οποία γράφει:

Ο σεισμός του '99, νομίζω, δεν γκρέμισε μόνο τα κτίρια αλλά έφερε και σοβαρές ρωγμές στην εθνική αφήγηση μαζί με την εικόνα του 'άλλου'. Έτσι διαμορφώθηκαν καταλληλότερες συνθήκες για μία «θετικότερη» προσέγγιση σχετικά με τους Έλληνες στην Τουρκία, σχετικά με τους Τούρκους στην Ελλάδα και γενικώς για καλύτερες Ελληνοτουρκικές σχέσεις⁴³⁰.

Τέλος, αξίζει ειδική αναφορά ο πρόσφατος περσινός σεισμός της Τουρκίας και Συρίας στις 6 Φεβρουαρίου 2023, μεγέθους 7.8 βαθμών Ρίχτερ και με επίκεντρο στην περιοχή του Kahramanmaraş-Gaziantep, του οποίου ο απολογισμός των νεκρών ανήλθε σε πάνω από 50.000⁴³¹.

Μπορούμε να θέσουμε ότι και αυτός ο σεισμός κατέγραψε ένα πλησίασμα των δύο πλευρών: πράγματι, αν είναι αφενός αξιοθαύμαστη η άμεση επέμβαση των πυροσβεστικών ομάδων της Ελλάδας στις σεισμοπαθείς περιοχές, αφετέρου αξίζει να επισημανθεί ότι πολλές υπήρξαν οι εκφράσεις ευγνωμοσύνης που προήλθαν από την τραυματισμένη γειτονική χώρα^{432 433}.

⁴²⁸ Βλέπε: <https://www.tovima.gr/2020/10/30/world/tourkia-o-katastreptikos-seismos-tou-marmara-stis-17-avgoustou-1999/>, τ. ε. 28/1/24.

⁴²⁹ Βλέπε: https://el.wikipedia.org/wiki/Κατάλογος_φονικών_σεισμών_στην_Ελλάδα, τ. ε. 28/1/24.

⁴³⁰ D. Demirözü, ο. π., σ. 1.

⁴³¹ Βλέπε: <https://www.kathimerini.gr/world/562293235/seismo-se-toyrkia-syria-pano-apo-50-000-pleon-oi-nekroi/>, τ. ε. 28/1/24.

⁴³² <https://www.kathimerini.gr/world/562277698/seismos-stin-toyrkia-efharisto-poli-file-to-protoselido-tis-hurriyet-gia-ti-voitheia-tis-elladas/>, τ. ε. 28/1/24.

⁴³³ <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/tesekkurler-komsu-yunanistandan-bir-jest-daha-42218822>, τ. ε. 28/1/24.

Διαβάζοντας διαδικτυακά άρθρα για τον σεισμό και τους επικείμενους αντίκτυπους στις κατεστραμμένες πόλεις έλκυσε την προσοχή μου μια φωτογραφία που απεικόνιζε δύο διασώστες, έναν Έλληνα και έναν Τούρκο, που έσωζαν μαζί ένα παιδί από τα συντρίμια⁴³⁴. Πάνω από τη φωτογραφία τέσσερις λέξεις, στα τουρκικά και στα ελληνικά, έλεγαν «Bir gece ansızın geldiler», «Ηρθαν ξαφνικά ένα βράδυ».

Θα ήθελα να κλείσω με αυτή την αναφορά, η οποία, νομίζω, περιλαμβάνει όλα όσα ειπώθηκαν σε αυτή την εργασία, από την ιστορική πραγματικότητα, στη σύγκρουση-σύγκριση με την Ετερότητα (ειδικά με τον “κατεξοχόν Άλλον”), στον ρόλο του καθρέφτη, του τραύματος και της συμπάθειας αποδεικνύοντας, άλλη μια φορά, τη σημασία ενός αυθεντικού διαλόγου.

⁴³⁴ <https://www.iefimerida.gr/kosmos/seismos-toyrkia-eyharisto-ellada-geitonas-irthe-xafnika-boithisei>, τ. ε. 28/1/24.

Riassunto

Le millenarie relazioni greco-turche, attestate sin dalla battaglia di Manzikert (1071), nel corso dei secoli conobbero periodi alterni di pacifica convivenza e di forti tensioni bellicose. In questo contesto anche il XX secolo merita menzione in quanto registrò alcuni eventi storici di primaria importanza, quali la Catastrofe dell'Asia Minore del 1922 e lo scambio di popolazione che coinvolse Grecia e Turchia nel 1923 in seguito al Trattato di Losanna.

Chiaramente, tali eventi sono il frutto di lunghi secoli di contrasti, tensioni e problemi insiti nello sviluppo storico dei paesi. Da parte greca, uno dei fattori forse più rilevanti è il cosiddetto espansionismo, riferito comunemente sotto l'espressione *Megali Idea*, indicante il desiderio di riunificazione di tutti i territori tradizionalmente di lingua e cultura greco-ortodossa sottratti all'Impero Bizantino da parte dell'Impero Ottomano a partire dalla presa di Costantinopoli del 1453. Da parte turca, nel XX secolo è particolarmente rilevante la caduta definitiva dell'Impero Ottomano con la successiva fondazione del nuovo stato turco nel 1923. Entrambi questi processi portarono con sé rivalutazioni e sviluppi del concetto di "nazione" in alcuni casi anche con risultati estremi.

Il 1922 costituisce uno spartiacque nella storia di Grecia e Turchia del XX secolo: esso infatti è l'anno in cui si conclude la guerra greco-turca con il disastroso incendio di Smirne e la fuga (o la morte) di migliaia di persone, noto come "Catastrofe dell'Asia Minore" (mentre lo stesso anno è ricordato in Turchia come anno della Guerra di Indipendenza).

Il 1923 vede, da un lato, la fondazione dello stato turco e, dall'altra, la firma del Trattato di Losanna che portò al noto scambio di popolazione tra Grecia e Turchia. Tale fatto fu alla base di ampi dibattiti, ma elemento comune generale è la sofferenza e il trauma vissuto dalle popolazioni di entrambi i paesi.

Considerando la storiografia relativa all'incendio di Smirne, si nota una sistematica tendenza all'occultamento dei fatti e sembra rimanere volutamente indefinita l'identità dei colpevoli. Si nota pertanto come la memoria di questi fatti sia sempre costantemente minacciata dall'oblio degli stessi e come l'oblio possa avere effetti devastanti sull'identità degli individui.

Allo stesso tempo si constata che, da un lato, la memoria consiste nella "consegna" della parola tra individui e, dall'altro, l'oblio si traduce in una negazione di tale parola.

La repressione di tale parola, a livello di esperienza traumatica dell'individuo, si manifesta pertanto nel cosiddetto "trauma".

In Occidente, l'evento storico emblematico per gli studi sul trauma legato alla memoria è indubbiamente la *Shoah* e perciò essa, unita alla storia ebraica e all'ebraismo, viene accostata alla realtà greco-turca nell'ambito dei fatti del 1922-23 e degli anni successivi.

Dalla considerazione di alcune caratteristiche basilari dell'ebraismo, emergono concetti che definiscono la natura teorica e pratica della memoria, i quali poi costituiranno la base per la definizione dell'identità dell'individuo la quale, a sua volta, diviene requisito fondamentale nell'approccio all'alterità e nella relazione con essa. Il campo di confronto (scontro e incontro) tra l'immagine del sé e dell'Altro viene infine ad essere la letteratura, in quanto *τέχνη του (δια)λόγου*, "arte della parola" e quindi del dialogo.

Una volta definita la relazione che sussiste tra il sé e l'alterità e tra le rispettive immagini così come le possibili modalità di approccio reciproco, si considera la migrazione forzata come "viaggio verso l'Altro" e, successivamente, la questione dell'immagine dell'Altro nel contesto letterario greco-turco a partire dai fatti del 1922.

Si concentra pertanto l'attenzione alcuni autori greci e turchi a campione, le cui opere abbiano come oggetto gli eventi storici in questione, ovvero Ilias Venezis, Didò Sotiriou, Ahmet Yorulmaz e Yaşar Kemal. Dall'analisi delle opere emerge sostanzialmente un'immagine dell'Altro positiva o negativa a seconda delle circostanze storico-politiche. Emerge comunque da tutte le opere in esame un'attitudine di apertura al dialogo con l'altro e il riconoscimento del vero nemico non nell'Altro quanto nella guerra.

Si considerano in seguito Giorgos Seferis e Halikarnas Balıkcısı relativamente al tema dell'esilio ampiamente trattato in precedenza nell'analisi degli autori precedenti: da questi si delineano due differenti approcci all'esilio attraverso le idee di prigionia, sradicamento e libertà.

Viene a delinarsi così il legame tra libertà e memoria, messo in evidenza in particolare da Venezis e Seferis: la memoria viene a costituire infine il mezzo attraverso cui l'uomo può effettivamente rendersi libero. Tuttavia la memoria, come precedentemente dimostrato, consiste nella consegna della parola all'altro individuo, la quale è resa possibile dalla *sympatheia*, ovvero una consegna di sé all'altro attraverso il dialogo. Una tale condivisione del *pathos* attenuerebbe di logica la forza implosiva del trauma nel singolo individuo, costituendone pertanto una sorta di liberazione.

La libertà si traduce sostanzialmente come consegna, in quanto l'atto di consegna all'altro implica la sopravvivenza di ciò che si dà: lo testimonia la consegna del *Logos*. Ugualmente la consegna si rivela il meccanismo basilare di sopravvivenza della memoria, con conseguente sopravvivenza di ciò che alla memoria viene consegnato.

Segue che se l'individuo definisce se stesso e sopravvive grazie alla memoria, questo non risulta possibile in assenza di un'Alterità e di un dialogo con essa. Diviene pertanto palese l'intrinseca relazione tra memoria, identità ed immagine dell'Altro, con la conseguente constatazione dell'imprescindibilità del confronto con l'Alterità nella definizione e nella sopravvivenza del sé.

Infine si propone un breve accenno alle relazioni greco-turche negli anni più recenti, attraverso un focus specifico sul cinema (o talvolta teatro), che vede una notevole produzione di film e serie che riprendono i fatti storici oppure propongono la questione dell'immagine dell'altro ai nostri giorni, e su eventi catastrofici come i sismi, che registrano sistematicamente un avvicinamento e una messa da parte, per quanto parziale, dei contrasti, testimoniando una volta in più la possibilità e l'importanza del dialogo.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agazzi, Elena. 2004. “Memoria culturale”, στο Cometa M. [επιμέλεια], *Dizionario degli Studi Culturali*, Meltemi, Roma, σσ. 254-261.
- Aktar, Ayhan. 2003. “Homogenising the Nation, Turkifying the Economy. The Turkish Experience of Population exchange reconsidered”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 79-95.
- Alexandris, Alexis. 2003. “Religion or Ethnicity. The Identity Issue of the Minorities in Greece and Turkey”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 117-132.
- Assmann. Jan. 2018. *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C.H. Beck.
- Atalay, Bülent. 2009. “İşgal Döneminde İzmir Metropoliti Hrisostomos (1919–1922)”, στο «Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», 11,1, σσ. 31-50.
- Atay, Falih Rifki. 1969. *Çankaya: Atatürk'ün Doğumundan Ölümüne Kadar*, Pozitif (2017).
- Balıkçısı, Halikarnas, 1961. *Mavi Sürgün*, Bilgi, Ankara (2022).
- Βενέζης, Ηλίας. 1961, *Συνομιλία με πρώην εχθρό*, στο «Ο Κύκλος», Αναμνηστικό Τεύχος (2014), σσ. 5-7.
- Βενέζης, Ηλίας. 1974. *Μικρασία, Χαίρε*, Βιβλιοποιείον της Εστίας Ι.Δ. Κολλάρου & Σιας, Αθήνα (2014).
- Bensussan, Gérard. 2019. “Levinas, Derrida: un tournant juif de la philosophie?”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell'ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 15-27.
- Βερέμης, Θάνος Μ. 2022. *Μικρή ιστορία της Μικρασιατικής Καταστροφής*, Πατάκη, Αθήνα.
- Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. Basic Books, New York.
- Brugnarò, Davide. 2019. “Questioni di identità. Ebraicità e politica in Hannah Arendt”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell'ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 155-166.
- Βρυώνης, Σπύρος. 2005. *The Mechanism of Catastrophe: The Turkish Pogrom Of September 6–7, 1955, And The Destruction Of The Greek Community Of Istanbul*, Greekworks.com.
- Carpinato, Caterina [επιμέλεια]. 2016. *Ilias Venezis – Da Micene a Venezia. Storie greche vicine e lontane* [μετάφραση των S. Fasanotti και E. Mescalchin], Argo, Lecce.

- Colson, Elizabeth. 1999. *Forced Migration and the Anthropologist's Response*, ανέκδοτη έκθεση σεμιναρίου (*Forced Migration Seminar*), Relhgee Studies Centre, University of Oxford.
- Dalla Valle, Martino. 2019. “«Tutti i poeti sono ebrei». Poesia e destino in Paul Celan”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell'ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 79-93.
- Demirözü, Damla. 2007. “Il processo di pacificazione fra Grecia e Turchia nel 1930 e le ripercussioni in Turchia della Convenzione greco-turca (10 giugno 1930)” [ιταλική απόδοση της Catherine Aarts], στο Paratheu, K. [επιμέλεια], *Greci e Turchi, Appunti fra letteratura, musica e storia*, Bonanno, Acireale-Roma, σσ. 59-78.
- Demirözü, Damla. [άγν.] *Οι ελληνοτουρκικές σχέσεις μέσα από τη μετάφραση* (διαθέσιμο στο Academia.edu).
- Erl, Astrid. 2011. *Memory in Culture* [μετάφραση της S. B. Young], Palgrave Macmillan, London.
- Folco Biagini, Antonello. 2017. *Storia della Turchia contemporanea*, Giunti-Bompiani, Milano.
- Fondane, Benjamin. 1938. *Faux Traité d'esthétique*, Plasma, Paris (1980).
- Fondane, Benjamin. 1947. *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Seghers, Paris.
- Galvan, Alessandro. 2019. “L'intima relazione. Note sul *Diario* di Etty Hillesum”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell'ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 139-154.
- Giacomini, Bruna. 2019. “Jacques Derrida, il marrano: tradire l'ebraismo per restargli fedele”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell'ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 39-49.
- Giuliani, Massimo. 2012. “La filosofia davanti alla Shoah, tra fallimento, miopia e “riparare il mondo””, Reale, G.- Antiseri, D., *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (3B), La Scuola, 361-363.
- Greco, Vincenzo. 2007. *Greci e Turchi tra convivenza e scontro, Le relazioni greco-turche e la questione cipriota*, Franco Angeli, Milano.
- Gündüz, Aka. 1922. *Meletyos Kulak Ver*, στο «Hâkimiyet-i Millîye», 27 Kasım 1922.
- Halbwachs, Maurice. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Mouton (1976).
- Heidegger, Martin, 1927. *Sein und Zeit*, De Gruyter, Berlin (2005).
- Hirschon, Renée. 2003. “The Consequences of the Lausanne Convention. An Overview”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory*

- Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 13-20.
- Jutrin, Monique. 2019. “Irrésignation et pouvoir du cri dans l’œuvre de Benjamin Fondane”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell’ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 207-214.
- Kappler, Matthias. 2017. “Migranti per forza: lo scambio delle popolazioni fra Grecia e Turchia nella memoria dei dislocati”, στο Bertuccelli F. [επιμέλεια], *Soggettività, identità, memoria: biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea*, Firenze University Press, Firenze, σσ. 89-103.
- Καράογλου, Χαράλαμπος Λ.. 2015. “«Ο κινηματογράφος είναι η πιο οικουμενική τέχνη του καιρού μας». Ο Ηλίας Βενέζης και ο ελληνικός κινηματογράφος”, στο «ΚΟΝΔΥΛΟΦΟΡΟΣ», τ. 14, σσ. 171-198.
- Kaygusuz, Bezmi Nusret. 1955. *Bir Roman Gibi*, İzmir.
- Kemal, Yaşar. 1997. *Guarda l’Eufrate rosso di sangue* [μετάφραση των S. Abramo και P. Gökpar], Rizzoli, Milano (2012).
- King, Nicola. 2000. *Memory, Narrative, Identity. Remembering the Self*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Κοκκίνης, Σπύρος. 1971. *Ανθολογία Νεοελληνικής Ποίησης. Από τα Άνθη Ευλαβείας έως τις μέρες μας*, Βιβλιοποιείον της Εστίας Ι.Δ. Κολλάρου & Σιας, Αθήνα (2008).
- Kolluoğlu Kırılı, Biray. 2005. “Forgetting the Smyrna Fire”, στο *History Workshop Journal*, (αρ.60), σσ. 25-44.
- Köker, Tolga. 2003. “Lessons in Refugeehood. The Experience of Forced Migrants in Turkey”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 193-208.
- Lewis, Bernard. 1961. *The Emergence of Modern Turkey*, New York, Oxford University Press.
- Liska, Vivian. 2019. “Le poème, le juif, le lieu: Emmanuel Levinas lecteur de Paul Celan”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell’ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 95-104.
- Mackridge, Peter. 2003. “The Myth of Asia Minor in Greek Fiction”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 235-246.
- Malaguti, Ilaria. 2019. “In signo. Diaconia della parola e sapienza del cuore”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell’ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 195-203.

- Melucci, Alberto. 1991. *Il gioco dell'io. Cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- Michelstaedter, Carlo. 1982. *La Persuasione e la Rettorica* [επιμέλεια: S. Campailla], Adelphi, Milano (2018).
- Millas, Herkül. 1998. *Ayvalık ve Venezis. Yunan Edebiyatında Türk İmaji*, İletişim, İstanbul.
- Μήλλας, Ηρακλής. 2001. *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων. Σχολικά βιβλία-Ιστοριογραφία-Λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Millas, Herkül. 2003. “The Exchange of Populations in Turkish Literature. The Undertone of Texts”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 221- 233.
- Millas, Herkül. 2004. *The Imagined Other as National Identity*, CSDP-NGO Support Team.
- Moll, Nora. 2021. “Imagologia transculturale”, στο Sini, S. - Sinopoli. F. [επιμέλεια], *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria*, Pearson, Milano-Torino, σσ. 287-313.
- Moravcsik, Gyula. 1983. *Byzantinoturcica. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker* (I), Akademie-Verlag, Berlin.
- Napoli, Luca. 2017. *Lo scambio di popolazione (1922-1923) nel teatro contemporaneo turco e greco*, μεταπτυχιακή διατριβή (επιβλέποντες καθηγητές: M. Kappler, C. Carpinato), Università Ca' Foscari – Venezia.
- Neyzi, Leyla. 2008. “Remembering Smyrna/İzmir, Shared History, Shared Trauma”, στο *History & Memory* 20 (αρ. 2), σσ. 106-127.
- Nora, Pierre. 1984-1986-1992. *Les lieux de mémoire* (I,II,III), Gallimard, Paris.
- Ombrosi, Orietta. 2019. “Per un messianismo dell’umano: la prospettiva di Emmanuel Levinas”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell’ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 29-38.
- Oran, Baskin. 2003. “The Story of Those Who Stayed. Lessons from Articles 1 and 2 of the 1923 Convention”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 97-115.
- Pageaux, Daniel-Henri. 1994. “Images” στο *La littérature générale comparée*, Armand Colin, Paris, σσ. 59-76.
- Papadopoulos, Yannis G. S.. 2013. “Uprootedness as an Ethnic Marker and the Introduction of Asia Minor as an Imaginary Topos in Greek Films”, άρθρο του συνεδρίου “Ottoman Legacies in

- the Contemporary Mediterranean: the Middle East and the Balkans Compared”, University of Jerusalem, σσ. 335-355.
- Papageorghiu, Stefanos P. 2007. “La storia dei rapporti greco-ottomani (1821-1923) e greco-turchi (dal 1923)”, στο Papatheou, K. [επιμέλεια], *Greci e Turchi, Appunti fra letteratura, musica e storia*, Bonanno, Acireale-Roma, σσ. 45-58.
- Papatheou, Katerina. 2007. “Paradossi dell’Altro: figure narrative in *Ματωμένα Χώματα* di Didò Sotiriu”, στο Papatheou, K. [επιμέλεια], *Greci e Turchi, Appunti fra letteratura, musica e storia*, Bonanno, Acireale-Roma, σσ. 117-149.
- Pelliccia, Andrea. Raftopoulos, Rigas. 2016. *Terra ancestrale. La diaspora ellenica in Italia tra prima e seconda generazione*, CNR-IRPPS e-Publishing, Roma.
- Πεσμαζόγλου, Στέφανος. 1993. *Ευρώπη-Τουρκία, Ιδεολογία και Ρητορεία* (Α’), Θεμέλιο, Αθήνα.
- Pontani, Filippomaria [επιμέλεια]. De Rosa, Maurizio [εισαγωγή]. 2004. *Antologia della poesia greca contemporanea*, Crocetti, Milano.
- Reale, Giovanni. Antiseri, Dario. 2012. *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (3B), La Scuola.
- Rossi Paolo. 1991. *Il passato, la memoria, l’oblio. Otto saggi di storia delle idee*, Il Mulino, Bologna.
- Sanò, Laura. 2019. “Rachel Bespaloff. La doppia appartenenza”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell’ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 51-62.
- Scalora, Francesco [επιμέλεια]. 2020. *Voci dall’Egeo*, Palermo University Press, Palermo.
- Σεφέρης, Γιώργος. 1938. “Ο γυρισμός του ξενιτεμένου”, από το *Ημερολόγιο Καταστροφώματος Α’*.
- Σεφέρης Γιώργος. 1940. “Με τον τρόπο του Γ. Σ.”, από το *Τετράδιο Γυμνασμάτων*.
- Σεφέρης, Γιώργος. 1953. “Σαλαμίνα της Κύπρος”, από το *Ημερολόγιο Καταστροφώματος Γ’*.
- Σεφέρης, Γιώργος. 1978. *Εξι νύχτες στην Ακρόπολη* [επιμέλεια του Γ. Σαββίδη], Ερμής, Αθήνα (1998).
- Semon, Richard. 2012. *The Mneme*, Filiquarian Publishing LLC, Minneapolis.
- Sotiriu, Didò. 1962. *Addio Anatolia* [μετάφραση του M. De Rosa], Crocetti, Milano (2022).
- Stelaku, Vasso, 2003. “Space, Place and Identity. Memory and Religion in two Cappadocian Greek Settlements”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ.178-192.

- Tolone, Oreste. 2012. “Concetti chiave del secondo Heidegger”, στο Reale, G. - Antiseri, D., *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (3B), La Scuola, σσ. 60-67.
- Tommasi, Wanda. 2019. “Un radicamento negato. Simone Weil e l’ebraismo”, στο Giacomini, B. - Sanò, L. [επιμέλεια], *Paradosso, Prospettive filosofiche dell’ebraismo, intrecci e divergenze nel cuore di una grande eredità*, Il Poligrafo, Padova, σσ. 117-125.
- Tsimouris, Giorgos. 1997. *Anatolian Embodiments in a Hellenic Context: The Case of Reisderiani Mikrasiates Refugees*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, University of Sussex.
- Venezis, Ilias. 1931. *Il Numero 31328 – Il libro della schiavitù* [μετάφραση του F. Colafemmina], Settecolori, Milano (2022).
- Venezis, Ilias. 1943. *Terra Eolica* [μετάφραση του F. Colafemmina], Settecolori, Milano (2023).
- Veremis, Thanos M.. Koliopoulos, Ioannis S.. 2013. *La Grecia Moderna – Una storia che inizia nel 1821* [μετάφραση του M. Cazzulo], Argo, Lecce (2014).
- Vitti, Mario. 2016. *Storia della letteratura neogreca*, Cafoscarina, Venezia.
- Voutira, Eftihia. 2003. “When Greeks meet other Greeks. Settlement Policy Issues in the contemporary Greek Context”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 145-159.
- Weil, Simone. 1943. *L’Iliade o il poema della forza* [μετάφραση της F. Rubini; επιμέλεια του A. Di Grazia], Asterios, Trieste (2020).
- Yerolympos, Alexandra. 2003. “Inter-war Town Planning and the Refugee Problem in Greece, Temporary ‘Solutions’ and Long-term Dysfunctions”, στο Hirschon R. [επιμέλεια], *Crossing The Aegean, An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, Berghahn Books, New York, σσ. 133-144.
- Yildirim, Onur. 2006. “Η ανταλλαγή πληθυσμών του 1923. Πρόσφυγες και εθνικές ιστοριογραφίες στην Ελλάδα και την Τουρκία”, στο Κ. Τσιτσελίκη [επιμέλεια-εισαγωγή], *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης* [μετάφραση των Ε. Τσερεζόλε, Μ. Δεμέστιχα, Λ. Μοίρα], Κριτική ΑΕ & ΚΕΜΟ, Αθήνα, σσ. 65-97.
- Yorulmaz, Ahmet. 1997. *Children of War* [μετάφραση της Paula Darwish], Neem Tree Press, London (2019).
- Zessin-Jurek, Lidia. 2016. “The rise of an East European community of memory? - On Lobbying for the Gulag Memory via Brussels”, στο Pakier, M. – Wawrzyniak, J., *Memory and Change in Europe: Eastern Perspectives*, Berghahn Books, New York-Oxford, σσ. 131-149.

ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Aegean.gr.

Προβολή ταινίας “Το άρωμα των πραγμάτων, η Μικρασιάτισσα Διδώ Σωτηρίου”

<https://www.aegean.gr/announcement/προβολή-ταινίας-το-άρωμα-των-πραγμάτων-η-μικρασιάτισσα-διδώ-σωτηρίου>
τ. ε. 29/1/24.

Eastjournal.net.

Storia: L'incendio di Smirne e la Catastrofe d'Asia Minore, <https://www.eastjournal.net/archives/128193>,
τ. ε. 14/8/23.

Storia: il pogrom di Istanbul del 1955 e la fine dei Greci del Bosforo,
<https://www.eastjournal.net/archives/108787>, τ. ε. 20/8/23.

Ert.gr.

Μικρασιατική Καταστροφή – 30 Αυγούστου 1922,

<https://www.ert.gr/ert-arxeio/mikrasiatiki-katastrofi-30-aygoystoy-1922/>, τ. ε. 21/8/23.

Finestresullarte.info.

Storia della critica d'arte: Aby Warburg e le origini dell'iconologia

<https://www.finestresullarte.info/opere-e-artisti/aby-warburg-nascita-iconologia>, τ. ε. 2/2/24.

Greek-language.gr.

ορισμός της “ιστοριογραφίας”

https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?start=500&lq=%C%99,
τ. ε. 20/9/23.

ορισμός της “ιστορίας”

https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%CE%B9_%83%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%AF%CE%B1&dq= τ. ε. 20/9/23.

ορισμός της “αλλοτρίωσης”

https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%CE%B1%CE%BB%CE%BB%CE%BF%CF%84%CF%81%CE%AF%CF%89%CF%83%CE%B7, τ. ε. 30/9/23.

ορισμός του “πολιτισμού”

https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%B9%CF%84%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82&dq= τ. ε. 7/10/23.

Ο γυρισμός του ξενιτεμένου – στίχοι

https://www.greek-language.gr/digitalResources/literature/tools/concordance/browse.html?cnd_id=1&text_id=3136,
τ. ε. 26/1/24.

Σαλαμίνα της Κύπρος – στίχοι

https://www.greek-language.gr/digitalResources/literature/tools/concordance/browse.html?cnd_id=1&text_id=3185,
τ. ε. 30/1/24.

Hurriet.com.tr.

Teşekkürler komşu! Yunanistan'dan bir jest daha,

<https://www.hurriyet.com.tr/dunya/tesekkurler-komsu-yunanistandan-bir-jest-daha-42218822>, τ. ε. 28/1/24.

Iefimerida.gr.

Σεισμός στην Τουρκία -Το «ευχαριστώ» στην Ελλάδα: Ο γείτονας ήρθε ξαφνικά ένα βράδυ για να βοηθήσει, <https://www.iefimerida.gr/kosmos/seismos-toyrkia-eyharisto-ellada-geitonas-irthe-xafnika-boithisei>,

τ. ε. 28/1/24.

Imdb.com.

Η σειρά “Ματωμένα Χώματα”, <https://www.imdb.com/title/tt1306572/> , τ. ε. 28/1/24.

Kathimerini.gr.

“η Δημοκρατία του μπακλαβά”: <https://www.kathimerini.gr/culture/theater/561916285/i-dimokratia-toy-mpaklava/> τ. ε. 28/1/24.

Σεισμοί σε Τουρκία-Συρία: Πάνω από 50.000 πλέον οι νεκροί

<https://www.kathimerini.gr/world/562293235/seismo-se-toyrkia-syria-pano-apo-50-000-pleon-oi-nekroi/>, τ. ε. 28/1/24.

Σεισμός στην Τουρκία: «Efharisto poli file» – Το πρωτοσέλιδο της Hurriyet για τη βοήθεια της Ελλάδας <https://www.kathimerini.gr/world/562277698/seimos-stin-toyrkia-efharisto-poli-file-to-protoselido-tis-hurriyet-gia-ti-voitheia-tis-elladas/> , τ. ε. 28/1/24.

Lifo.gr.

5 αποσπάσματα για την αφιλόξενη υποδοχή των προσφύγων 1922

<https://www.lifo.gr/culture/arxaiologia/5-apospasmata-gia-tin-afiloxeni-ypodohi-ton-prosfygon-1922> , τ. ε. 21/8/23.

Studiculturali.it.

E. Agazzi, “Memoria Culturale” στο M. Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Roma

http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/memoria_culturale.html , τ. ε. 18/1/24.

Tovima.gr.

Τουρκία : Ο καταστρεπτικός σεισμός του Μαρμαρά στις 17 Αυγούστου 1999

<https://www.tovima.gr/2020/10/30/world/tourkia-o-katastreptikos-seismos-tou-marmara-stis-17-aygoustou-1999/> , τ. ε. 28/1/24.

Treccani.it.

ορισμός του “παντουρανισμού” : <https://www.treccani.it/enciclopedia/panturanismo/>, τ. ε. 17/8/23.

ορισμός του “Καιρού”: <https://www.treccani.it/enciclopedia/kairos/> , τ. ε. 28/12/23.

Wikipedia.org. / Wiktionary.org.

“λανθάνω” <https://el.wiktionary.org/wiki/%CE%BB%CE%B1%CE%BD%CE%B8%CE%AC%CE%BD%CF%89> τ. ε. 20/9/23.

Κατάλογος φονικών σεισμών στην Ελλάδα

https://el.wikipedia.org/wiki/Κατάλογος_φονικών_σεισμών_στην_Ελλάδα , τ. ε. 28/1/24.

Youtube.com.

Ντοκιμαντέρ 1922 *İZMİR YANGINI* : <https://www.youtube.com/watch?v=0nCLpwX9aLE>, τ. ε. 21/8/23.

Γιώργος Σεφέρης Ο ΓΥΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΞΕΝΙΤΕΜΕΝΟΥ Γιάννης Μαρκόπουλος <https://www.youtube.com/watch?v=9iaFFpuoaRM> , τ. ε. 26/1/24.

Mavi Sürgün/ Erden Kıral (1993): <https://www.youtube.com/watch?v=kzo3AS2iEuA> , τ. ε. 28/1/24.

Πολιτική Κουζίνα: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIegUTHqfmuvXGJY7hBjAyDiQuiBYc-TS> , τ. ε. 28/1/24.

Σμύρνη μου αγαπημένη || Ελληνική ταινία | 2022: <https://www.youtube.com/watch?v=WaBbm2CAIQY> τ. ε. 28/1/24.

Yabancı damat: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLNv00hexs8ZcGilMOrSSFpT0tHEFf9vmZ>, τ. ε. 28/1/24.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Ευχαριστώ κατ' αρχάς την κυρία Caterina Carpinato και τον κύριο Matthias Kappler για την αξιοθαύμαστή τους δουλειά, τη συνεργασία καθώς και την υπομονή με την οποία με καθοδήγησαν στη σύνθεση αυτής της μεταπτυχιακής διατριβής και γενικότερα στις σπουδές μου.

Ευχαριστώ θερμά την κυρία Ευγενία Λιοσάτου για την καθοριστική συμβολή της, την υπομονή και την ανεκτίμητη συνεχή υποστήριξή της κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών μου.

Ευχαριστώ την Ελληνική Ορθόδοξη Κοινότητα της Βενετίας για τη ζεστή φιλοξενία κατά τη διάρκεια της πρακτικής μου στους εργασιακούς χώρους της.

Ευχαριστώ όλους τους καθηγητές και καθηγήτριες ελληνικών και τουρκικών χάρη στους οποίους έμαθα αυτές τις δύο πανέμορφες γλώσσες κατά τη διάρκεια των πανεπιστημιακών σπουδών μου.

Ευχαριστώ επίσης την αγαπημένη μου γιαγιά Lucia, αν έφτασα μέχρι εδώ οφείλεται για πρώτο λόγο στο γεγονός ότι ήσουν εσύ δίπλα μου.