

ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΜΥΘΟΥ ΣΤΗ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΙΗΣΗ

ΓΙΑΓΚΟΣ ΑΝΔΡΕΑΔΗΣ

«**Η** ΜΝΗΜΗ των αρχαίων μύθων και η χρησιμοποίησή τους στη σύγχρονη λογοτεχνία παρουσιάζονται αναμφίβολα με ιδιαίτερο τρόπο στην Ελλάδα... 'Όταν ένας Έλληνας βαφτίζει το παιδί του Αθηνά ή Διώνυσο,¹ όταν ένας αμπελουργός της Νεμέας ονομάζει το κρασί του «αίμα του λιονταριού», δεν έχουν καθόλου το συναίσθημα ότι υιοθετούν κάποιο λόγιο στοιχείο: στην επιλογή τους αυτή δεν υπάρχει η παραμικρή διανοουμενίστικη εκζήτηση, επίπλαστη συμπεριφορά ή κοκεταρία: η ζωή τους είναι απλούστατα διαποτισμένη από μια σκέψη όχι επίκτητη, αλλά κληρονομημένη από τους προγόνους, από το υποσυνείδητο και από μια παράδοση τόσο παλιά όσο και η μνήμη της χώρας. Νά γιατί ο μύθος είναι όχι τόσο αντικείμενο μεταφοράς όσο ουσιαστικό και θεμελιώδες στοιχείο της ελληνικής λογοτεχνικής σκέψης».

Τα λόγια αυτά του Renée Richer, που περιέχονται στο λήμμα «Λογοτεχνία και μυθολογία: η επιβίωση των αρχαίων μύθων στη νεοελληνική ποιητική συνείδηση» του *Dictionnaire des Mythologies*,² μπορούν να χρησιμεύσουν σαν αφετηρία για μια σειρά από προβληματισμούς: Είναι πράγματι γεγονός ότι κάθε σχέση με τη λόγια παράδοση απουσιάζει από τη λαϊκή διαχείριση των μύθων, στο επίπεδο της ονοματοθεσίας ή και της καλλιτεχνικής έκφρασης; Μπορούμε να μιλάμε με σιγουριά για την αδιατάρακτη συνέχεια μιας παράδοσης στον ελληνικό χώρο ή αντίθετα είμαστε υποχρεωμένοι να αναζητήσουμε διεξοδικά τα στοιχεία της σε κάθε περίοδο την οποία ερευνούμε; Και ακόμη, σε ποιο βαθμό και με ποιο τρόπο η παρουσία του μύθου στην νεοελληνική ποίηση είναι ουσιαστική και όχι «μεταφορική» ή διακοσμητική; Τέλος, με ποια έννοια η «ουσιαστικότητα» αυτή, αν δεχτούμε ότι όντως υπάρχει, αποτελεί ειδικό χαρακτηριστικό της ποίησής μας;

Το άρθρο αυτό δεν έχει την πρόθεση και τη δυνατότητα να απαντήσει στα παραπάνω ερωτήματα, παρά στο βαθμό που κάτι τέτοιο συνδέεται με το βασικό πρόβλημα που με απασχολεί εδώ: πώς εκφράζεται η σχέση του μύθου με την ιστορία στη νεοελ-

ληνική ποίηση και σε ποιο βαθμό μπορούμε να μιλάμε για μια ιστοριογραφία του ποιητικού μύθου στη νεότερη Ελλάδα;

Η σχέση του μύθου με την ιστορική έρευνα δεν είναι βέβαια αυτονόητη και το πράγμα αυτό έχει επισύρει την προσοχή ιστορικών οι οποίοι αναζητούν «νέα αντικείμενα της ιστορίας». Για να πάρουμε το παράδειγμα της αρχαίας Ελλάδας, κάποια λιγό-



τερο ή περισσότερο εκτενή κεφάλαια για το μύθο μπορούν να βρεθούν σε μια σειρά από ιστορικά έργα, το πρόβλημα όμως της θέσης του μύθου στην ιστορική έρευνα παραμένει. Έτσι, μυθολόγοι όπως ο Marcel Detienne υπογραμμίζουν ότι οι λογοτεχνικές εκδοχές των μύθων εγγράφονται στην ιστορία είτε ως καλλιτεχνική δημιουργία, που συνεχίζει ή και δημιουργεί μια παράδοση, είτε ως υπαινικτικός, λίγο πολύ, σχολιασμός των ιστορικών γεγονότων.³ Από την άλλη πλευρά, ιστορικοί σαν την Nicole Loraux υποστηρίζουν ότι ο μύθος πρέπει να εξασφαλίσει μια πιο σταθερή θέση στα πλαίσια της γενικής ιστορίας, ιδιαίτερα αυτής που θέλει να είναι και ιστορία των ιδεών και των νοοτροπιών.⁴

Όταν ωστόσο θέτουμε το ερώτημα της ιδιαιτερότητας των νεοελληνικών ποιητικών

μύθων, όταν με άλλα λόγια αναρωτιόμαστε πόση «ελληνικότητα» προσδίδει στα ελληνικά ποιήματα η παρουσία (αρχαίων) μύθων, θέτουμε συγχρόνως ένα πρόβλημα συγκριτικής φιλολογίας (αν σκεφτούμε το βαθμό στον οποίο η ευρωπαϊκή λογοτεχνία κατακλύζεται από αρχαίους μύθους), αλλά και ιστορίας: αυτό που ζητούμε να μάθουμε είναι ποια είναι τα τυχόν αδιαφιλονίκητα στοιχεία πολιτισμικής συνέχειας, ποια, αντίθετα, οφείλονται στην επιρροή ξένων ιδεών ή έργων, ποια συνιστούν πρωτότυπες εντελώς δημιουργίες και σε ποια σχέση βρίσκονται όλα αυτά με την κοινωνία που τα παρήγαγε και με αυτή που τα μελετά. Συγχρόνως όμως, αυτό στο οποίο αναφερόμαστε είναι και το –προβληματικό– αντικείμενο μιας άλλης επιστήμης, της μυθολογικής.

Το προβληματικό αντικείμενο της μυθολογίας και η θέση του μύθου στην ιστοριογραφία της νεοελληνικής ποίησης

Τι είναι μύθος; Το ερώτημα θα μας απασχολήσει εδώ⁵ μόνο στο βαθμό που τίθεται υποχρεωτικά από την προσέγγιση των προβλημάτων στα οποία ήδη αναφερθήκαμε. Με άλλα λόγια, αυτό που θα εξετάσουμε εδώ με συντομία είναι το αν η θέση του μύθου στην ιστοριογραφία της νεοελληνικής ποίησης επηρεάστηκε –άμεσα ή έστω έμμεσα– από κάποιες γενικότερες απόψεις για το μύθο. Ποιο είναι το καθεστώς του μύθου; Πρόκειται για μια εντελώς ψεύδη ιστορία, όπως δήλωνε κατηγορηματικά ο Sir James Frazer και όπως πίστευε μια ολόκληρη γενιά από μυθολόγους που βασιζόνταν στην παραδοσιακή ανάλυση της πλατωνικής *Πολιτείας*;⁶ Τι είναι η μυθολογία; Αφήγηση ή ανάλυση των μύθων; Στην πραγματικότητα, ούτε ο μύθος ούτε η επιστήμη που τον μελετάει δεν μπορούν να δεχτούν έναν αυτονόητο προσδιορισμό και έτσι δεν είναι δεδομένα ούτε τα όρια της έννοιας του μύθου στις ποιητικές δημιουργίες ούτε και τα συμφρα-

ζόμενα και οι συνειρμοί στους οποίους η παρουσία του παραπέμπει.

Μια συντομότερη αναδρομή στην προϊστορία της επιστήμης της μυθολογίας γίνεται εδώ αναγκαία. Πράγματι, οι περισσότερες από τις πρώτες θεωρητικές προσεγγίσεις του μύθου στη Δυτική Ευρώπη βασίζονται σε δύο αξιώματα, που είναι λίγο πολύ κοινά αποδεκτά και αλληλοσυναρτώμενα.

α) Ο μύθος είναι ψευδής (όπως ήδη είπαμε) ή παράλογος, άγιος, μη πολιτισμένος, παθολογικός.

β) Ο μύθος είναι ανήθικος.⁷

Δεν θα ασχοληθούμε περισσότερο με τη γνησιότητα των πεποιθήσεων αυτών. Γεγονός όμως είναι ότι ο αρχαίος μύθος, και ειδικότερα ο ελληνικός, από την Αναγέννηση και πέρα, εκπροσωπεί μέσα στην ευρωπαϊκή σκέψη και δημιουργία μια νόρμα, αλλά και μια ετερότητα, ένα συνταρακτικό αλλιώδες, που έλκει τους καλλιτέχνες αλλά προβληματίζει τους διανοητές – αργότερα τους επιστήμονες που αναλαμβάνουν να τον τιθασεύσουν καθιστώντας τον κατά το δυνατόν ακίνδυνο μέσα από κάθε λογής εκλογικεύσεις. Και η ίδια όμως η υπερχρησιμοποίηση του μύθου από την τέχνη – λογοτεχνία, γλυπτική, ζωγραφική – είχε σαν αποτέλεσμα να τον «στομώσει», τρόπον τινά, καθιστώντας τον ανενεργό και δίνοντάς του τη θέση μιας συμβατικής αλληγορίας ή μετωνυμίας (π.χ. Άρης για πόλεμος, Αφροδίτη για έρωτας) χωρίς ιδιαίτερο βάρος. Μέσα από την υπερχρησιμοποίηση, η παρουσία του μύθου στην τέχνη είναι δυνατόν να φανεί αυτονόητη και άρα αδιάφορη για τον ιστορικό που γυρεύει το σημαντικό και το ιδιαίτερο.

Από την άλλη πλευρά, οι σημαντικότεροι ίσως μύθοι, δηλαδή οι ζωντανοί (αναβιωμένοι ή πρωτότυποι), είναι οι δυσκολότερα ανιχνεύσιμοι: μέρος της ζωντάνιας και της δύναμης επιβολής τους είναι ακριβώς να μην αναγνωρίζονται αυτομάτως ως μύθοι – όπως για παράδειγμα συμβαίνει με τις διάφορες εκλογικευτικές, επιστημονικές και μηχανοκρατικές ή, αντιθέτως, ποιητικές ουτοπίες του αιώνα μας –, έτσι που ο συλλέκτης των μύθων να περνά από κοντά τους χωρίς να εντοπίζει την παρουσία τους.

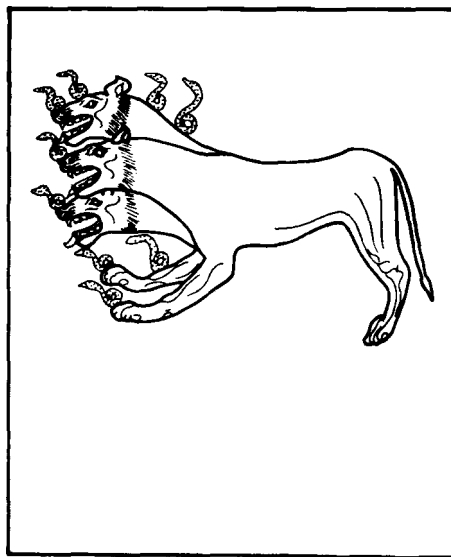
Τέλος, από την αρχή του αιώνα μας, κυρίως η κοινωνιολογία και, περισσότερο, η ανθρωπολογία και η ψυχανάλυση πρόσφεραν νέα εργαλεία για την ανάγνωση των μύθων: η μυθική σκέψη και δημιουργία συσχετίστηκαν με τις κοινωνικές δομές, με τη συμβολική έκφραση και με τη γλώσσα,⁸ με την τελετουργία και με τον κόσμο της ψυχής.⁹ Ωστόσο, αν και τα νέα αυτά εργαλεία επηρέασαν σε αρκετό βαθμό την ίδια την ποιητική δημιουργία – ο Σικελιανός και οι υπερρεαλιστές είναι πολύ εύγλωττα παρα-

δείγματα –, η ίδια η ιστοριογραφία της ελληνικής ποιητικής ευκαιριακά μόνο, συνήθως, κατέφυγε σ' αυτά.

Είναι όμως καιρός να δούμε πώς οι διάφορες θεωρήσεις για το μύθο μπορούν πράγματι να συσχετισθούν τόσο με τα ιστορικά έργα που έχουν σαν αντικείμενο την ποίηση όσο και με τα ίδια τα ποιητικά δημιουργήματα.

Το βυζαντινό και το μεταβυζαντινό υπέδαφος

Οι ιστορικοί, οι οποίοι ερεύνησαν σε κάποιον βαθμό την καταγωγή της νεοελληνικής ποίησης και των – ποιητικών της μύθων –, δεν επέμειναν στο πρόβλημα της διαχείρισης της αρχαιότητας από το Βυζάντιο, παρά στον βαθμό που αυτό διαφώτιζε τα πρώτα βήματα του νέου ελληνισμού.¹⁰ Έτσι, ενώ μελετήθηκε, παραδείγματος χάριν,



το θέμα των αρχαίων καταβολών στη λόγια και τη δημώδη ποίηση ιδιαίτερα των τελευταίων αιώνων, δεν δόθηκε ιδιαίτερη προσοχή στο γεγονός ότι μέσα στην υμνογραφία και τα υπόλοιπα θρησκευτικά κείμενα, την εικονογραφία¹¹ και το τελετουργικό της εκκλησίας είχαν διεισδύσει – οπωσδήποτε διαφοροποιημένα και μετεμφιεσμένα, αλλά ίσως γι' αυτό πιο δυναμικά – στοιχεία του αρχαίου μύθου.¹² Ωστόσο, για να μιλήσω συνοπτικότερα για ένα πολύ μεγάλο θέμα, ενώ μια γενική αναλογία μεταξύ αρχαίων και βυζαντινών στοιχείων, ενισχυμένη και από την ταυτότητα της γλώσσας, είναι εμφανής, χρειάζεται εξαιρετική προσοχή όταν μιλάμε για μια αδιάσπαστη συνέχεια συγκεκριμένων μοτίβων: έτσι, για να πάρουμε ένα μόνο παράδειγμα, η συνέχεια ανάμεσα στον αρχαίο θνήσκοντα θεό, τον Διόνυσο,

και τον Χριστό, η οποία διαφάνηκε μέσα από τις μελέτες του Frazer¹³ και κινητοποιήσε ποιητικά τον Σικελιανό,¹⁴ μπορεί ακριβώς να υποστηριχτεί σαν μια γενική αναλογία: όταν όμως μελετάμε πιο συγκεκριμένα το θέμα της καταγωγής του χριστιανικού θεού δράματος, είμαστε υποχρεωμένοι να συνυπολογίσουμε ότι η μορφή και το ρατέρι του θνήσκοντος θεού δεν είναι μόνον αρχαιοελληνικά: ακόμη, πρέπει να δεχτούμε ότι η διαμόρφωση και η επιβολή του δράματος αυτού προϋπέθεσαν την ανάδειξη του θρησκευτικού συγκριτισμού των ελληνιστικών χρόνων και ένα πλήθος συνδυαστικών αναφορών σε κάθε λογής λατρείες και μύθους. Γενικότερα, μια ακριβέστερη μελέτη των σχέσεων της ελληνικής αρχαιότητας με το Βυζάντιο, απαλλαγμένη από τις διάφορες ιδεολογικές προκαταλήψεις, θα ρίξει οπωσδήποτε νέο φως και στο θέμα που μας απασχολεί εδώ.

Η προκλητική αντιστοιχία ανάμεσα σε αρχαία και σε νεότερα θέματα, όπως αυτά τα τελευταία εμφανίζονται στα ακριτικά και στα δημοτικά τραγούδια, έγινε αντικείμενο πολλών προσεγγίσεων στα πλαίσια μια γενικότερης προσπάθειας ανάδειξης των σχέσεων αρχαίων και νέου ελληνισμού. Ο Ν. Πολίτης,¹⁵ ο J. Lawson,¹⁶ ο Σ. Κυριακίδης,¹⁷ ο Γ. Κακριδής,¹⁸ ο Π. Λεκατσός και άλλοι¹⁹ πραγματοποίησαν μια σειρά από συσχετίσεις, ενώ μια αντίστοιχη εργασία έγινε και από τους ιστορικούς της νεοελληνικής λογοτεχνίας, από τον Βουτιεριόδη²⁰ ως και τον Vittì²¹ και τον Richer.²² Και εδώ, ωστόσο, η συνέχεια για την οποία μιλάμε δεν μπορεί να υποστηριχτεί χωρίς ενδοιασμούς και ιδιαιτέρως χωρίς την προσφυγή στη συγκριτική λογοτεχνία: για να πάρω ένα μόνο παράδειγμα, το θέμα της σύναντησης των άτυχων αγαπημένων στον Άδη, που γνωρίζουμε από την *Αντιγόνη*, εντοπίστηκε εύστοχα από τον Lawson²³ και στο δημοτικό μας τραγούδι: το ίδιο όμως θέμα συναντάται επίσης και στον *Ρωμαίο* και την *Ιουλιέτα* του Σαίξπηρ, που δεν διακρινόταν για την αρχαιομάθειά του, καθώς και σε πολλά λαϊκά τραγούδια από κάθε μεριά της γης. Έτσι, ο εντοπισμός όμοιων ή παρόμοιων θεμάτων μπορεί να αποδοθεί είτε σε μια ευρύτατη διάδοση, που δυναμιτίζει την ιδιαιτερότητα των σχέσεων, είτε σε μια αυτόνομη εύρεση.

Οπωσδήποτε, είμαστε και εδώ τις περισσότερες φορές υποχρεωμένοι να παραμείνουμε στο χώρο της εικασίας. Παράλληλα, οφείλουμε να προσέξουμε ότι η προσπάθεια της ανάδειξης μιας προνομιακής και ιδιαίτερης σχέσης ενός λαού με το παρελθόν του και περισσότερο με στιγμές που, όπως η ελληνική αρχαιότητα, λειτουργούν σαν νόρμα, χαρακτηρίζει περισσότερο μια δεδομέ-

νη ιστορική περίοδο: την περίοδο που σφραγίζεται από την ανάδυση των αντίπαλων εθνικισμών (περίοδο που φανερά ή συγκαλυμμένα συνεχίζεται ως τα σήμερα) και από τα κλασικιστικά, ρομαντικά και λοιπά ρεύματα, τα οποία επιχειρούν τη δική του το καθένα αναδρομή στο παρελθόν, αναδρομή που τα εμπνέει και τα νομιμοποιεί. Γι' τον ιστορικό που μελετά τον ποιητικό μύθο είναι λοιπόν αναγκαίο η όποια αναζήτηση της αρχαίας καταγωγής του να συνδυάζεται με την προσπάθεια κατανόησης των αιτιών της ίδιας της αναζήτησης.

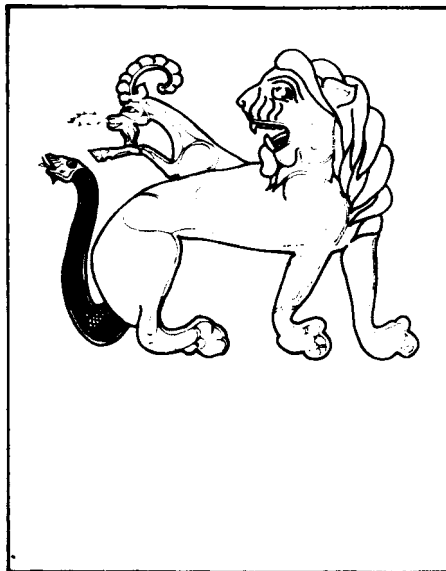
Μια στερεότερη βάση για οποιαδήποτε έρευνα προσφέρεται από μια συγκεκριμένη υφολογική αντιπαραβολή της γλώσσας στην οποία εκφράζονται οι αρχαίοι και οι νεότεροι μύθοι: αν ο Burchardt έχει δίκιο να υπογραμμίζει τη συγγένεια της ιταλικής με τη λατινική σαν ειδοποιό χαρακτηριστικό της Αναγέννησης στην Ιταλία,²⁴ αυτό ισχύει πολύ περισσότερο για την ελληνική, δηλαδή μια ιδιαίτερα συντηρητική, αργή δηλαδή στην εξέλιξή της, γλώσσα: ο Όμηρος περιέχει ένα πλήθος λέξεων εντελώς όμοιων ή παρόμοιων με τις σημερινές, έτσι που ένας βυζαντινός ή νεότερος ποιητής, που αναπλάθει μια ομηρική και γενικά αρχαία εικόνα, να μπορεί να δημιουργήσει ξεκινώντας από την ίδια γλωσσική βάση, κάτι αδιανόητο περίπου για ένα Γερμανό, Σουηδό, Ρώσο ή και Ιταλό ακόμη, που μιμείται παρωδεί και, γενικότερα, «διαχειρίζεται» τους Λατίνους και ιδιαίτερα τους αρχαίους Έλληνες. Το νόημα της γλωσσικής αυτής συνέχειας δεν μπορεί οπωσδήποτε να περισταλεί στο μορφολογικό μόνο επίπεδο, έχει και πολιτισμικές διαστάσεις που δεν πρέπει να υποτιμώνται και που έχουν λίγο μελετηθεί: και αυτό όμως δεν αρκεί για να αποδείξει αυτόματα μια αδιατάρακτη συνέχεια ούτε μια υποχρεωτικά προνομιακή σχέση με την αρχαία Ελλάδα.

Οπωσδήποτε, αν θεωρήσουμε την Επανάσταση του 1821 ως την περίοδο γέννησης μιας νεοελληνικής δόκιμης ποίησης αξιώσεων, η σχέση των ποιητών μας με τον αρχαίο μύθο ορίζεται από δύο διαφορετικές και συμπληρωματικές πλευρές της δημιουργίας τους. Απο τη μια πλευρά, το έργο τους αποτελεί προέκταση της ευρωπαϊκής δημιουργίας, κάτι που τονίζεται περισσότερο στο έργο ιστορικών της λογοτεχνίας όπως ο Κ. Θ. Δημαράς και ο Μ. Vittì.²⁵ Μέσα στα πλαίσια αυτά, οι Έλληνες δημιουργοί κληρονομούν τη διαχείριση του αρχαιοελληνικού μύθου όπως αυτή διαμορφώθηκε από γενιές Ευρωπαίων ποιητών, αρχίζοντας από τον Δάντη και από τον Σαίξπηρ. Από την άλλη πλευρά, γράφουν σε μια γλώσσα πλησιέστερη προς αυτή του αρχαίου μύθου, έτσι που η μετάφραση να διαπλέκεται συ-

χνά με την παράθεση, με τρόπο δυσδιάκριτο και γι' αυτό πιο αποτελεσματικό,²⁶ και λειτουργούν σ' ένα χώρο έπαι η θρησκεία, η δημοτική ποίηση, η τέχνη διατήρησαν στοιχεία που –μέσα από γενικές, έστω, αναλογίες– παραπέμπουν εύκολα στο αρχαίο παρελθόν.

Μύθος και ιστορία στη νεοελληνική ποίηση

Ο Ανδρέας Κάλβος είναι μορφή αινιγματική για τον ιστορικό της λογοτεχνίας και όχι μόνο γι' αυτόν. Η φτώχεια ωστόσο των πληροφοριών σχετικά με τη ζωή του, το μυστήριο που σκεπάζει τις μετακινήσεις του, οι αντιφατικές ή αντικρουόμενες κρίσεις των συγκαρινών του και των κατοπινών, δεν εμπόδισαν να διαπιστωθούν κάποιες εμφανέστερες σχέσεις του ίδιου του έργου με την αρχαιότητα και ιδιαίτερα με τον Πίνδαρο:



τον ποιητή δηλαδή που διεκδικεί μια προνομιακή θέση, καθώς με το έργο που γεφυρώνει τον βέβηλο ιστορικό χρόνο, στον οποίο πραγματώνονται οι νίκες των αθλητών, με τον ιερό χρόνο του, στον οποίο παραπέμπουν τα μυθικά του παραδείγματα. Η εμφανής ωστόσο σχέση του Κάλβου με τον αρχαίο ελληνικό μύθο μπορεί να αποπροσανατολίσει σε κάποιον βαθμό, ακριβώς διότι τα πλέον ευδιάκριτα στοιχεία της έχουν να κάνουν με μια μετωνυμική χρήση που θα μπορούσαμε να συναντήσουμε σε οποιοδήποτε Ευρωπαϊκό κλασικιστή ή και προρομαντικό, όπως ο Young και ο Ossian. Αποτελεί δηλαδή ένα στοιχείο ερμηνεύσιμο μέσα από τις επιρροές που δέχτηκε ο ποιητής από τη Δυτική Ευρώπη και που αναλύθηκαν από τον Σεφέρη,²⁷ τον Δημαρά,²⁸

τους οποίους ακολούθησαν ο Λ. Πολίτης και άλλοι.²⁹

Υπάρχει ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, και μια διαφορετική σχέση του Κάλβου με το μύθο, που θα την αποκαλούσα πιο εσωτερική και μετουσιωμένη. Ο Μ. Vittì διακρίνει εύστοχα τον άγονο μυθολογισμό, που χαρακτηρίζει την παραγωγή του Κάλβου πριν τις Ωδές, από την αξιοποίηση του μύθου στα είκοσι ποιήματα που τον έκαναν διάσημο.³⁰ Όταν ωστόσο σημειώνει ότι «η αμφιταλάντευση της φαντασίας ανάμεσα στον κλασικό μύθο και την έξαρση του παρόντος», που κυριαρχεί στην πρώτη συλλογή, υποχωρεί στη δεύτερη μπροστά στην κυριαρχία της επανάστασης,³¹ πιστεύω ότι αγγίζει ένα καιρίο θέμα, το οποίο όμως επιδέχεται και μια διαφορετική ερμηνεία: πρόκειται για τη σχέση του μύθου με την ιστορία στο έργο του ποιητή.³² Όταν δηλαδή ο Κάλβος αξιοποιεί με πιο έμμεσο και ανεπαίσθητο τρόπο τον αρχαίο μύθο, όπως συμβαίνει με την ομηρική νέκυνια στην *Εισθάνατον*,³³ προχωρεί συγχρόνως σε ένα δημιουργικό ξανακοίταγμα της *Οδύσειας*, όπως θα κάνουν μετά απ' αυτόν ο Καζαντζάκης και ο Σεφέρης, αλλά και επιχειρεί να εκφράσει μια αντιποικιλία ανάμεσα στο μύθο του νόστου, που οδηγεί στην τιμωρία των ενόχων και την απελευθέρωση, και το γεγονός της Επανάστασης. Θα είχα μάλιστα να παρατηρήσω ότι η υποχώρηση των μυθικών στοιχείων στη δεύτερη συλλογή συνδυάζεται με μια εισόδηση του πραγματικού, αλλά και με την κυριαρχία των σκοτεινών και γκριζών τόνων, που εκφράζονται χαρακτηριστικότερα από το φόβητρο της Διχόνοιας (της αρχαίας *στάσεως*) που απειλεί την επανάσταση και την Ελλάδα.

ΓΙΑ ΜΕΛΕΤΗΤΕΣ όπως ο R. Richer,³⁴ ο μύθος στον Κωστή Παλαμά εξυπηρετεί ανάγκες εντελώς διαφορετικές απ' ό,τι στην ποίηση του Κάλβου. Πιστεύω ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει απόλυτα και δεν είναι, νομίζω, τυχαίο το γεγονός ότι στον Παλαμά ακριβώς οφείλεται η ανακάλυψη του Κάλβου στο τέλος του 19ου αι. Στους δύο ποιητές είναι κοινή η ανάγκη να συνδυάσουν δημιουργικά τον αρχαίο μύθο με τον ιδεολογικό Μύθο ή πρόταγμα που κινητοποιεί την Ελλάδα σε διαφορετικές ιστορικές στιγμές, την *Επανάσταση* για τον ένα και τη *Μεγάλη Ιδέα* για τον άλλο. Αυτό στο οποίο αντίθετα διαφέρουν είναι ο ποιητικός χειρισμός του μύθου, για μια σειρά από λόγους: οπωσδήποτε, ο πρώτος και βασικός έχει να κάνει με τη δημιουργική προσωπικότητα του καθενός. Πέρα από αυτό, ωστόσο, μπορούμε να σημειώσουμε τη διαφορετική χρήση του μύθου στην Ευρώπη τα χρόνια του Παλαμά, τόσο από τον ώριμο ρομαντι-

σμό όσο και από τους συμβολιστές και τους παρακματικούς, καθώς και τη διαφορετική επιστημονική του αντιμετώπιση από τη Συγκριτική Μυθολογία. Ακόμη, αυτό το οποίο διαφοροποιείται σημαντικότερα είναι η αξιολόγηση και αξιοποίηση της ελληνικής ιστορικής διαχρονίας. Για τον Κάλβο, όπως και για τον Κοραή και για τους διαφωτιστές, η ιστορική περίοδος του Βυζαντίου ταυτίζεται –κατά τα διδάγματα του Montesquieu και του Gibbon– με την παρακμή και αποσιωπάται, αν και, σε μικρό έστω βαθμό, αξιοποιείται, ο γλωσσικός πλούτος της.³⁵ Για τον Παλαμά, αντίθετα, το Βυζάντιο είναι –όπως το είδαν και ο Ζαμπέλιος με τον Παπαρηγόπουλο–³⁶ αναπόσπαστο τμήμα της ελληνικής ιστορίας, αν και, με μια πρώτη τουλάχιστον ματιά, η γλώσσα της βυζαντινής ποίησης μεταφράζεται από τον ποιητή της Φλογέρας του βασιλιά και του Δωδεκάλογου, στη δημοτική.³⁷ Έτσι κι αλλιώς, η ελληνική ποίηση θα πρέπει να περιμένει μέχρι το *Άξιον Εστί* του Ελύτη, για να γνωρίσει μια ταυτόχρονη ιδεολογική και υφολογική αξιοποίηση της ελληνικής διαχρονίας. Από άποψη ωστόσο ιστορικών αναφορών συμβόλων και μύθων, ο Παλαμάς είναι αυτός που εγκαινιάζει ένα μακρόπνοο πρόγραμμα που περιλαμβάνει μια αδιάκοπη σειρά από συσχετίσεις διαφορετικών περιόδων, με στόχο να τονιστεί η ταύτιση είτε η αντίθεση προς τη νόρμα (βλέπε στην πρώτη κατηγορία του *Ύμνο στην Αθηνά* και στη δεύτερη τα *Σατυρικά Γυμνάσματα*). Μέσα στα πλαίσια αυτά, ο αρχαίος ελληνικός μύθος ενσωματώνεται με τον χριστιανικό ορθόδοξο (όπως η Σίβυλλα με την Παναγία Οδηγήτρια³⁸) σε αντιστοιχία με τις φόρμες της τέχνης (το αρχαίο ανάγλυφο του Δεξιέλω με το εικόνισμα του Αγίου Δημητρίου) και ακόμη τις ιδέες, τις αξίες και τις συμπεριφορές. Ωστόσο, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι, από άποψη δομής, οι συγκεκριμένοι μύθοι έχουν μικρότερη σημασία για τον Παλαμά: εντάσσονται σαν εικονογραφικό υλικό στον πολύ ευρύτερο –δομούντα– μύθο της πτώσης και της ανάστασης του ανθρώπου της Ελλάδας και του κόσμου που βρίσκεται σε διάλογο με τις ιστορικές εμπειρίες του πολέμου του '97 και τις προσδοκίες που οδήγησαν στην επανάσταση του 1909 και τους βαλκανικούς πολέμους.

ΟΙ ΔΙΑΦΟΡΕΣ σχετικά με την αξιολόγηση του μυθολογικού στοιχείου στο έργο του Καβάφη συνιστούν ίσως την καλύτερη απόδειξη ότι η πολυσημία της λέξης *μύθος* στον αρχαίο κόσμο έχει τις επιπτώσεις και τις αντιστοιχίες της και στη μελέτη της νεότερης ποίησης. Πράγματι, για μελετητές όπως ο Γ. Δάλλας, «ο Καβάφης δεν είναι οραματιστής ούτε ποιητής του μύθου».³⁹

Άλλοι, αντιθέτως, όπως ο Δ. Μαρωνίτης⁴⁰ και ο R. Richer,⁴¹ θεωρούν ότι ο «λογοτεχνήμενος αρχαιοελληνικός μύθος»⁴² αποτελεί σημαντικό στοιχείο της καθαφικής δημιουργίας. Ωστόσο, αναφέρω ενδεικτικά ότι οι δυο τελευταίοι ερευνητές δεν συμπίπτουν απόλυτα: ο Richer θεωρεί μυθικό ένα ευρύτερο κύκλο ποιημάτων που αναφέρονται στους *δαίμονες*, όπως «Η ασθένεια του Κλείτου», και στους θεούς, όπως «Η συνοδεία του Διονύσου», ενώ ο Μαρωνίτης περιορίζει και χρονικά τη «μυθική» παραγωγή του Καβάφη μέχρι, το πολύ, το 1910, οπότε, όπως υποστηρίζει μαζί με άλλους, η ποίηση του Αλεξάνδρινου στρέφεται στο ρεαλισμό.⁴³ Στο μελέτημά μου για *Τα κρυμμένα του Καβάφη* υποστηρίζω ότι πλάι στον ελληνικό μύθο υφίσταται, στο ανέκδοτο αλλά όχι αδιάφορο για μας έργο του ποιητή, και ένας άλλος, «βάρβαρος», δηλαδή ξένος, μύθος με τα δικά του εννοιολογικά και αισθητικά συμφραζόμενα.⁴⁴ Τέλος, ο Edmund



Keeley υποστήριξε επανειλημμένα⁴⁵ ότι το σύνολο, τρόπον τινά, της δημιουργίας του Καβάφη που αφορά την Αλεξάνδρεια συνιστά ένα μύθο εν εξελίξει.

Είναι προφανές ότι όσοι αναφέρθηκαν εδώ, σε σχέση με την ενδεχόμενη συμβολή του μύθου στο καθαφικό έργο, ερμηνεύουν τη λέξη με διαφορετική έννοια. Αρνούμενος τη μυθική διάσταση στο έργο του Καβάφη, ο Δάλλας υπογραμμίζει το βάρος της ιστορικής συνιστώσας που, κατά τη γνώμη του, αποκλείει το ανιστορικό *μυθώδες*. Ο Μαρωνίτης περιορίζεται στον αρχαιοελληνικό μύθο και μάλιστα μόνο στον επικό και τον τραγικό, ενώ ο Richer θεωρεί ότι πρέπει να συνυπολογιστεί κάθε μυθικό στοιχείο –με την ευρύτερη έννοια του υπερπραγματικού ή του ιερού–, έστω και αν περιλαμβάνεται σε ένα ιστορικό κείμενο, όπως συμβαίνει με το

Απολείπει θεός Αντώνιον, που συσχετίστηκε από τον Σ.Γ. Καψωμένο⁴⁶ με τον βίον του Πλουτάρχου. Τέλος, για τον Keeley, ο μύθος επεκτείνεται και στο χώρο της Ουτοπίας καθώς και των μυθιστοριών (fictions), όπως αυτές της αρχαίας Αθήνας και της Ατλαντίδας στα πλατωνικά έργα.

Νομίζω ότι αξίζει να επιμείνουμε για λίγο σ' αυτό το τελευταίο στοιχείο: υπάρχει ένας διάλογος και ένας αντίλογος της καθαφικής δημιουργίας με τον Πλάτωνα, ιδιαίτερα με τα χωρία, όπως στα βιβλία II και III της *Πολιτείας*, όπου καταδικάζεται ο μύθος διότι αιχμαλωτίζει την ψυχή στον κόσμο των πραγμάτων, των φαινομένων, της πειθούς και της ηδονής, του διπλού και του γίγνεσθαι. Η μυθική Αλεξάνδρεια του Καβάφη, όπου οι θεοί περπατούν μεταμφιεσμένοι για να κρύψουν τους ένομους έρωτές τους⁴⁷ αλλά οι νέοι του υποκόσμου αποκτούν στο φεγγαρόφωτο την γοητεία του πλατωνικού Χαρμίδη,⁴⁸ κινείται ανάμεσα στην καλλιτεχνική πραγμάτωση της πολιτείας των ηδονών και τη νοσταλγία της πολιτείας δικαίου.

Με την έννοια αυτή, μπορούμε να καταλάβουμε πληρέστερα το κείμενο του Καβάφη για τη (δευτέρα) σοφιστική, που αξιοποίησε με τις μελέτες του ο Γ. Δάλλας.⁴⁹ Όταν ο ποιητής τονίζει τη συσχέτιση του σοφιστή με το ρήτορα, τον καλλιτέχνη και τον κυνηγό των ηδονών, υπογραμμίζει –δεν ξέρω πόσο συνειδητά– στοιχεία που χαρακτηρίζουν όχι μόνο τη δεύτερη σοφιστική, αλλά, αν θυμηθούμε πρόχειρα τον πλατωνικό *Γοργία* και τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη,⁵⁰ τη σοφιστική στο σύνολό της, συμπεριλαμβανομένων και των πρώτων σοφιστών, για τους οποίους ρητά δηλώνει τη συμπάθειά του.⁵¹ Για το λόγο αυτό, πιστεύω ότι οι συχνές αναφορές της σοφιστικής και των σοφιστών στα ποιήματά του έχουν να κάνουν και με την αμφίθυμη προς το πλατωνικό έργο σχέση που εκφράζεται στη μυθική Αλεξάνδρεια (που πρέπει να νοηθεί όχι ως δεδομένος χώρος αλλά ως κόσμος). Ίσως, το παιχνίδι αυτό εξηγεί περισσότερο την παρατήρηση του Γ. Π. Σαββίδη ότι «στον Καβάφη, η λέξη “ιδανικός” πάντα φαίνεται να είναι μεταμφίεση του “ηδονικός”».⁵²

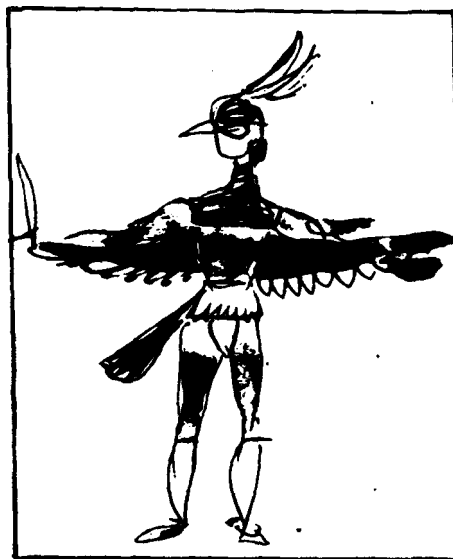
Μια υπενθύμιση σχετικά με την ιστορία μπορεί, νομίζω, να ξεκαθαρίσει περισσότερο τη μυθική λειτουργία της καθαφικής Αλεξάνδρειας. Ο R. Liddel⁵³ μας έδειξε πως, σε αντίθεση με όσα έγραψε σχετικά ο Γ. Σεφέρης, το ποίημα *Υπέρ της Αρχαϊκής Συμπολιτείας πολεμήσαντες* δεν είναι εμπνευσμένο από τη Μικρασιατική Καταστροφή και πως, κατά τη μαρτυρία του Bryn Davies, ο ποιητής «μιλούσε για την Αρχαϊκή Συμπολιτεία σαν να επρόκειτο για ένα καθαρά σύγχρονο γεγονός». Το ποίημα ωστόσο μπορεί

να σχολιάσει εύστοχα τόσο τη Μικρασιατική Καταστροφή όσο και την κατάληψη της Κρήτης το 1941, με την οποία το συσχέτισε ο Μαλάνος, όσο, θα πρόσθετα εγώ, την κυπριακή τραγωδία που η τελευταία φάση της άρχισε το 1974, γιατί, ανήκοντας ακριβώς στον κόσμο του αλεξανδρινού μύθου, είναι αργετυπικό και απογειωμένο από τον κόσμο του γίνεσθαι και έτσι ικανό να βιώνεται από τον ποιητή και από εμάς, τους αναγνώστες, ως αντίστοιχο προς διαφορετικές ιστορικές στιγμές.

Η ΣΥΝΕΧΗΣ ΠΑΡΟΥΣΙΑ του αρχαιοελληνικού μύθου στο εκτεταμένο έργο του Άγγελου Σικελιανού, έργο που μένει ακόμη να εκτιμηθεί πληρέστερα, δεν χρειάζεται κατ' αρχήν να υπογραμμιστεί: χαρακτηριστικά, ερευνητές όπως ο Keeley⁵⁴ και ο Richer,⁵⁵ συμπίπτουν σε μεγάλο βαθμό εντοπίζοντας την στα ίδια περίπου κορυφαία του ποιήματα, ανάμεσά τους στον Πάνα και την Ιερά Οδό. Η αντιστοιχία ωστόσο που έχει η ποιητική διαχείριση του μύθου από τον Σικελιανό με ορισμένες, συγχρονές του περίπου, επιστημονικές απόψεις για τη μυθολογία και, κυρίως, η λειτουργία του και η σχέση του με την ιστορία, ή ευρύτερα τον κόσμο του γίνεσθαι και των πραγμάτων, πρέπει να μελετηθούν σε έκταση, που βεβαίως δεν μπορεί να καλύψει το άρθρο αυτό.

Για το πρώτο θέμα, νομίζω ότι θα άξιζε να μελετηθούν οι σχέσεις του ποιητικού του έργου προς το –αγγλικό κυρίως– ρεύμα το εκφραζόμενο από τον Frazer, την Harrison, τον Murray και τον Comford, καθώς και τον Usener στη Γερμανία: με το ρεύμα δηλαδή εκείνο που –παράλληλα με τον Gernet και στη συνέχεια τους μαθητές του στη Γαλλία– συσχέτιζε τον αρχαίο ελληνικό μύθο με τις πρωτόγονες τελετουργίες. Δεν γνωρίζω αν, και σε ποιο βαθμό, ο ποιητής ήταν εξοικειωμένος με τις θέσεις αυτές, αλλά ο Ελύτης στα *Ανοιχτά χαρτιά*⁵⁶ μας πληροφορεί για το ενδιαφέρον του Σικελιανού σχετικά με την αγγλική φιλολογική έρευνα, και το ποίημα *Στ' Όσιου Λουκά το μοναστήρι* –με τη σύνδεση του Χριστού προς τον Άδωνη, στα πλαίσια της χριστιανικής τελετουργίας– φέρνει, κατά τη γνώμη μου, στο νου τις αναλύσεις του Frazer για τον θνήσκοντα θεό: ακόμη, λιγότερο εντυπωσιακά ίσως, όλη η γραμμή που συνδέει τον Διόνυσο με τον Χριστό και, γενικότερα, η σύνδεση του αρχαίου μύθου με τη νεοελληνική λαογραφία υποδηλώνουν μια τέτοια συγγένεια, ενώ ποιητικά αξιοποιούν και βαθαίνουν ένα δρόμο που ξεκινά από τον Παλαμά για να φτάσει αργότερα –μέσω του Σικελιανού– τουλάχιστον ως και τον Οδυσέα Ελύτη.⁵⁷

Η ποιητική ωστόσο λειτουργία του μύθου στον Σικελιανό δεν μπορεί να γίνει βασικά αντιληπτή μέσα από τις όποιες σχέσεις του με επιστημονικά ρεύματα. Η δυνατότητα του να ανοίγεται προς το μύθο μέσα από την καθημερινότητα, χωρίς να αποκλείονται, όπως στο *Άγραφο*, και οι πιο ευτελείς και δυσώδεις στην κυριολεξία πλευρές της, οφείλεται πρώτα στον ιδιαίτερο ψυχισμό του, που τον κάνει να βιώνει αληθινά τον κόσμο σαν στοιχειωμένο,⁵⁸ να αντιμετωπίζει δηλαδή το παραμυθικό πράγμα σαν τη δύναμη κατοικία ενός θεού ή ενός δαίμονος. Η διαδικασία, μέσω της οποίας ο Σικελιανός ανοίγεται προς τον ιερό χρόνο του μύθου εκτίθεται με δύναμη και σαφήνεια στο προλογικό κείμενο που έγραψε ο ίδιος, στα 1938, για τη σχεδιαζόμενη έκδοση του ως τότε συντελεσμένου έργου του.⁵⁹ Στην «Ποιητική» αυτή, όπως δίκαια τη χαρακτηρίζει,⁶⁰ ο ποιητής εικονίζει την πράξη της δημιουργίας σαν μια διαδικασία μυθική,



μέσα από την οποία «η ποσοτική διαστολή ανάμεσα από το μικρό και το μεγάλο, απ' το ασήμαντο και απ' το σημαντικό, εξαφανίζονταν» με ένα τρόπο ταυτόσημο με τα χαρακτηριστικά που ο Ernst Cassirer, ήδη πριν από το 1924, απέδιδε στη «μυθική σκέψη», όπως βλέπουμε στο δεύτερο μέρος της *Φιλοσοφίας των συμβολικών μορφών*.⁶¹ Αξίζει, πιστεύω, να προσέξουμε ότι το «αρχαϊκό» επιφανειακά αυτό στοιχείο του έργου του Σικελιανού τον συνδέει με ένα πλατύ διεθνές πρωτοποριακό ρεύμα των αρχών του αιώνα μας: αυτό που ζητούσε να αξιοποιήσει με νέους όρους το μύθο και την τελετουργία: ενώ όμως οι Αγγλοσάξωνες –ο Eliot και ο Pound πολύ σαφέστερα από τον Yeats– και ακόμη οι υπερρεαλιστές και οι διάφορες θεατρικές και εικαστικές πρωτορίες επιχειρούν μια «επαναμύθευση» ή

«επανιέρωση» της ζωής, ο Έλληνας ποιητής δημιουργεί αναφερόμενος σε μια αρραγή συνέχεια. Αυτό είναι ίσως που του έδωσε τη δύναμη να επιχειρήσει μια επανέκδοση της σύνδεσης μύθου και τελετουργίας μέσα από τις Δελφικές Γιορτές και, τελευταίος ίσως από μια σειρά ποιητών μας, να λειτουργήσει ο ίδιος σα ζων και ιστορικά δρών μύθος για την κοινή συνείδηση του αγωνιζόμενου ελληνισμού.⁶²

Οι μεταμορφώσεις του μύθου μετά τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα

Μπορούμε να δεχτούμε ότι, καθώς η Ελλάδα μπαίνει σταδιακά –και επώδυνα– σε κάποιες διαδικασίες «εκσυγχρονισμού», διαδικασίες καθόλου αντικειμενικές αλλά που δεν θα αναλυθούν περισσότερο εδώ, ο ποιητικός μύθος στομώνει, αποδυναμώνεται και τείνει σταδιακά να εκλείψει. Κάτι τέτοιο διαφαίνεται στις θέσεις κάποιων ερευνητών, όπως ο B. Richer,⁶³ η αλήθεια ωστόσο είναι πολύ πιο σύνθετη. Ξέρουμε ότι κάθε εποχή –και η σύγχρονη τεχνολογική και βιομηχανική μας κοινωνία δεν διαφέρει σ' αυτό– δημιουργεί τους μύθους της: οι μοντέρνοι μύθοι της μηχανής,⁶⁴ της προόδου, των φωτισμένων πρωτοποριακών, αρκούν για να μας το υπενθυμίσουν. Απο την άλλη πλευρά τώρα, η «επιστροφή» σε κάποιες προγενέστερες μορφές του μύθου, είτε η δημιουργία νέων μύθων, είναι τυπική συμπεριφορά των καλλιτεχνών που αρνούνται το αυτονόητο του εκσυγχρονισμού όπως συνήθως εμφανίζεται.

Πράγματι, ενώ στο μεταιχμακό έργο του Κ. Καρυωτάκη ο μύθος τείνει να εκλείψει, ενώ η αναμέτρηση του πνεύματος των «δύο Ελλάδων» στους Δελφούς δεν γεννά παρά πικρό σαρκασμό,⁶⁵ ο μύθος επιστρέφει μεταμορφωμένος στο έργο του Σεφέρη και του Ελύτη. Δεν θα επιμείνω εδώ στη συζήτηση μεταξύ των Ν. Βαγενά και Ε. Keeley,⁶⁶ σχετικά με την ταύτιση της «μυθικής μεθόδου» του Σεφέρη προς την «αντικειμενική συστοιχία», όρο που ο Eliot εισηγήθηκε στο –όχι ιδιαίτερα εύστοχο πιστεύω– δοκίμιο για τον *Άμλετ*, παρά για να υπενθυμίσω πόσο κεντρικό είναι για τις σεφερικές μελέτες το θέμα του μύθου. Όπως έχει κατ' επανάληψη τονιστεί, ο προσωπικός μύθος του ποιητή –του Έλωνα που ξεριζώθηκε από την αρχέγονη εστία του, τη Μικρασία– διαπλέκεται υπαινικτικά με τους επικούς και τους τραγικούς μύθους. Η θέση του δεν είναι ούτε αυτή του Σικελιανού ούτε αυτή του Καρυωτάκη, περισσότερο είναι η αγωνία μεταξύ των δύο: αυτό ίσως εξηγεί βαθύτερα τις πολλαπλές μεταμφιέσεις του νόστου στο έργο του και την πιεστική παρουσία μιας ει-

ρωνείας που –όπως η τραγική– έχει στόχο τον ίδιο τον αναγνώστη (και τον ποιητή ακόμη). Έτσι μπορούμε να πούμε ότι, μπροστά στο αδιέξοδο και τη βία των καιρών, ο μύθος στο Σεφέρη υποχωρεί σε βάθος για να οργανωθεί καλύτερα.

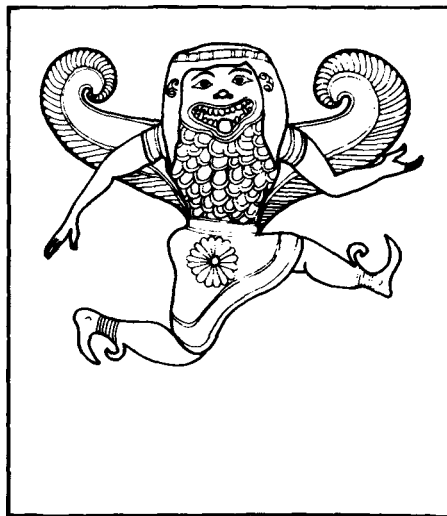
Περισσότερο από τον Σεφέρη, ο αρχαίος μύθος εξαφανίζεται από τη θεματική του Ελύτη.⁶⁷ Αν και υπαινικτική, ωστόσο, η παρουσία του δεν είναι καθόλου ασήμαντη στα ποιήματά του και η φιλολογική έρευνα έχει εντοπίσει την πλούσια σχέση του με τα επικά, τα τραγικά και τα άλλα κείμενα, όπου η αρχαιότητα αποτύπωσε το μύθο. Ο Ελύτης είναι μάλιστα, νομίζω, ο ποιητής που πληρέστερα –στο επίπεδο των θεμάτων της γλώσσας, της τεχνοπρίας και των αξιών– αξιοποίησε το γεγονός ότι είναι ένας Έλληνας δημιουργός. Οι επιρροές του από τον υπερρεαλισμό, τους Ισπανούς, τους Αγγλοσάξωνες κ.λπ. είναι κοινό –και εξομολογημένο⁶⁸– μυστικό, ο τρόπος όμως με τον οποίο διαχειρίζεται το υλικό του, ιδίως από το Άξιον εστί και πέρα, είναι ιδιαίτερα μετουσιωμένος. Προεκτείνοντας και ολοκληρώνοντας προσπάθειες που ξεκινούν από τον Κάλβο και προχωρούν με τον Παλαμά, τον Καβάφη και τον Σικελιανό, ο ποιητής δίνει σώμα στην αίσθησή του της ιστορικής ελληνικής διαχρονίας με επιλογές όπου χαρακτηριστικά το Βυζάντιο είναι παρόν όχι μόνο ιδεολογικά αλλά και καλλιτεχνικά. Το γεγονός λοιπόν ότι ο μύθος υποχωρεί ως παραπομπή έχει να κάνει με την προσπάθεια να εδραιωθεί πολλαπλά η διαχρονική/αχρονική του διάσταση και να γίνει ο Μύθος που στοχεύει να κινητοποιήσει συνολικά τον άνθρωπο.

Ο ΜΥΘΟΣ διατηρεί τη σημασία του και στον Εμπειρικό, τον Εγγονόπουλο και τον Γκάτσο. Στον πρώτο είναι ευδιάκριτη μια ρωμαλέα επανατοποθέτηση του μύθου στα πλαίσια κατ' αρχήν των υπερρεαλιστικών αναζητήσεων και των διδαγμάτων της ψυχανάλυσης, της οποίας υπήρξε πρωτοπόρος στην Ελλάδα.⁶⁹ Κάποιες φορές, η καλλιτεχνική παραμόρφωση μύθων, όπως αυτός του Οιδίποδα, βραίνει από κάποια ιδεολογική (ψυχαναλιζουσα) προκατάληψη.⁷⁰ Η έρευνα⁷¹ έχει ωστόσο εντοπίσει και κάποια άλλη –με τη μορφή της Ουτοπίας– παρουσία του μύθου στην Οκτάνα, όπου ο Εμπειρικός διαφοροποιείται αποφασιστικά από τον τρομοκρατικό μοντερνισμό και προβάλλει ρωμαλέα το θετικό του πρόταγμα.

Οι υπερρεαλιστικές καταβολές είναι επίσης αναγνωρίσιμες και στον Νίκο Εγγονόπουλο, ενώ όμως στο ζωγραφικό του έργο η παρουσία του μύθου εντοπίζεται εύκολα,⁷² η λειτουργία του στα ποιήματά του α-

κολουθεί δρόμους που ανιχνεύονται πολύ δυσχερέστερα, αφού, για παράδειγμα, οι τίτλοι που παραπέμπουν στον αρχαίο μύθο⁷³ σπάνια επαληθεύονται από την προφανή σημασία των όσων ακολουθούν. Και εδώ ο μύθος λειτουργεί σε ένα βαθύτερο επίπεδο. Έτσι, στον Μπολιβάρ, το «σφάλμα Θησέως» συναρτάται στον Αμερικανό επαναστάτη, τον Ανδρούτσο, τον Lautréamont και τους φαντάρους του Αλβανικού, σε αρμονία με τη διαχρονική σύλληψη της ελληνικής ιστορίας, την προθυμία αφομοίωσης κάθε συγγενούς ξένου στοιχείου και την προσπάθεια να ευρεθούν τα ποιητικά (γλωσσικά, υφολογικά) ισοδύναμα ενός τέτοιου οράματος.⁷⁴

Η «τύχη» που είχε ο Νίκος Γκάτσο –καθώς και ο Ελύτης, ο Ρίτσος και άλλοι– να βρουν οι στίχοι του στήριξη σε μια εκλεκτή μουσική δεν είναι καθόλου συμπτωματική. Η σχέση της δημιουργίας του με τους τρόπους μουσικής έκφρασης του λαού μας είναι τόσο εσωτερική που η ίδια η λέξη



«στήριξη» να μην έχει παρά αυστηρά ποσοτική αξία, με την έννοια ότι σαν τραγούδι η υψηλή ποίηση του Γκάτσου κατάφερε ν' αγγίζει ένα ευρύτατο κοινό.⁷⁵ Η επιτυχία του Γκάτσου, που φαίνεται, για παράδειγμα, καθαρά στα, σχετικά πρόσφατα, Παράλογα, είναι ότι οι αναφορές του στο μύθο –καθώς και άλλες πνευματικές του αποσκευές– σβήνουν μέσα στο λαϊκό ιδίωμα χωρίς να κατανοούν λαϊκισμός: αντίθετα, η στροφή του σ' αυτή την πνευματική του ανωνυμία αποτελεί ουσιαστές συστατικό του ποιητικού πρόσωπου του και τον συνδέει με τη μακρά παράδοση που φτάνει ως τους πρόσφατους σημαντικούς δημιουργούς των στίχων του ρεμπέτικου.

Με κίνδυνο να λησμονήσω άλλες σημαντικές παρουσίες, θα ανέφερα ακόμη, στα πλαίσια της σύγχρονής μας ποιητικής δια-

χείρισης του αρχαίου μύθου, τον Γιάννη Ρίτσο, στον οποίο ο Keeley αφιερώνει το τελευταίο κεφάλαιο του πρόσφατου έργου του⁷⁶ και ακόμα τον Σαχτούρη, τον Καρούζο, τον Κακναβάτο, τον Βαλαωρίτη. Ελπίζω πως, σε άλλο χώρο, θα μπορέσω να αναφερθώ στη σημαντική ιστορία του μύθου και στο δικό τους έργο.

ΜΠΟΡΕΙ Ο ΜΥΘΟΣ –όπως εμφανίζεται στη νεοελληνική ποίηση– να είναι αντικείμενο της ιστορικής έρευνας; Η απάντηση δεν μπορεί παρά να είναι διπλά καταφατική: Πρώτον, διότι η παρουσία του μύθου στο σώμα του ελληνικού ποιητικού λόγου, από την Επανάσταση και πέρα, σημαδεύει τις σχέσεις του κάθε δημιουργού με την ιστορική και την προσωπική του μνήμη, με το λαό του, με τον κόσμο. Δεύτερον, διότι η έρευνα αυτή, η συσχέτιση, παραδείγματος χάριν του μύθου με το πρόβλημα της περιοδικότητας στο έργο του Καβάφη, είναι ήδη γεγονός. Τρίτον, διότι οι μεταμορφώσεις του μύθου στην ποίησή μας εγγράφονται σαν μια διαδρομή στο χρόνο: μια προσπάθεια παράλληλης αφομοίωσης των διάφορων τρόπων διαχείρισης του μυθικού υλικού (δόκιμο ξένου/λαϊκού), που τα αποτελέσματά της είναι ευδιάκριτα σε μια πορεία που εκκινεί κυρίως από τον Κάλβο για να φτάσει ως τον Ελύτη και τους άλλους σύγχρονους.

Η διαχείριση αυτή του μύθου είναι και μια τοποθέτηση απέναντι στις διάφορες στιγμές της ελληνικής ιστορίας: έτσι, βλέπουμε να αίρεται σταδιακά η λογοκρισία απέναντι στον βυζαντινό κόσμο, σε ιδεολογικό πρώτα και μετά σε γλωσσικό/αισθητικό επίπεδο.

Στην ιστοριογραφία τώρα του μύθου (και τη φιλολογική έρευνα που τη συμπληρώνει) είναι προφανείς –όπως άλλωστε και στην ποίηση την ίδια– οι επιρροές των διάφορων θεωριών για το μύθο: της συγκριτικής μυθολογίας, των τάσεων που συνδέουν μύθο και τελετουργία, ή μύθο και ψυχανάλυση, καθώς και –πολύ λιγότερο– αυτών που μελετούν το μύθο στη σύγχρονη μας κοινωνία. Οπωσδήποτε, πρόκειται για μια εργασία που βρίσκεται –παρά τις σημαντικές συμβολές– στο ξεκίνημά της. Όμως ήδη ο ιστορικός δεν μπορεί νά αγνοεί ούτε τα επιτεύγματά της ούτε την ανάγκη να προχωρήσει σε βάθος και σε έκταση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αναφορά προφανώς στο όνομα Διονύσιος και το λαϊκό Διονύσης.
2. Εκδ. Y. Bonnefoy, Παρίσι, 1981, τόμ. 2.

3. Πρβ. Jacques Le Goff – Pierre Nora, *Το έργο της ιστορίας*, ελλ. μετ. Κ. Μητσούτση – Ν. Σαββάτη, Αθήνα, 1983 (συλλογικό έργο), το άρθρο του Μ. Detienne «Ο μύθος – Ο Ορφέας με το μέλι», σ. 173 κ.ε.
4. Πρβ. *Les enfants d' Athéna*, Παρίσι, 1981, σσ. 7-26.
5. Πρβ. το μελέτημά μου «Η μοναξιά των θεών και των ανθρώπων στον Ησίοδο. Μια συμβολή στη διερεύνηση της κοινωνικής σημασίας του μύθου στην αρχαία Ελλάδα», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 61, 1986, όπου και σχετική βιβλιογραφία.
6. 'Ο.π., και Μ. Detienne, *L' invention de la mythologie*, Παρίσι, 1981, σσ. 154-189 και 196-198. Για τη θέση του Frazer, πρβ. την εισαγωγή του στην έκδοση του Απολλόδωρου, Loeb, 1921.
7. Detienne, *ό.π.*, σ. 15 κ.ε.
8. Παραδείγματα χάριν μέσα στην έρευνα του Cassirer για τη φιλοσοφία των συμβολικών μορφών και –αρνητικά– από τον Max Müller, που θεωρούσε το μύθο προϊόν μιας ασθένειας της γλώσσας: πρβ. Detienne, *ό.π.*, σ. 91, σημ. 14 και G. S. Kirk, *Greek Myths*, Χάρμοντσγουορθ, 1974, σ. 43 κ.ε.
9. Βλ. μια συνοπτική παρουσίαση Kirk, *ό.π.*, σ. 69 κ.ε. Ακόμη Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Η ερμηνεία των μύθων από την αρχαιότητα ως σήμερα», *Ελληνική Μυθολογία*, τόμ. 1, *Εισαγωγή στο Μύθο*, εκδ. Γ. Κακρυδής, Αθήνα, 1986, σ. 288-291.
10. Η έρευνα αυτή απασχολεί ήδη τον Η. Βουτιερίδη, στην *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας από των μέσων του 18' αιώνας μέχρι των νεωτάτων χρόνων*, Αθήνα, τόμ. Α, 1924-5, και Β1 1927. Πρβ. και Richer, στο ίδιο.
11. Πρβ. K. Weitzmann, *Greek Mythology in Byzantine Art*, Πρίνστον, 1951.
12. Πρβ. το πρωτοποριακό άρθρο του Π. Φλορένσου, «Le Spectacle liturgique, synthèse des arts» (του 1918), στο *Art et poésie russe*, εκδ. T. Andersen, Παρίσι, 1979, σ. 110.
13. Για την επικροση του Frazer στην αγγλοσαξωνική δημιουργία, πρβ. το λήμμα «Litterature et mythologie. Un autre exemple: la poésie anglaise au XVIIIème siècle», στο *Dictionnaire des Mythologies*, τόμ. 2, του Μ. Edwards.
14. Βλ. πιο κάτω στο μελέτημα αυτό: εκτός από τις ενδείξεις που σημειώνω εδώ, θα χρειάζονται μια έρευνα στα αδημοσίευτα γραφτά και τα βιβλία του ποιητή.
15. *Μελέται περί του βίου και της γνώσης του ελληνικού λαού. Αι παροιμίες*, 4 τόμοι, Αθήναι, 1899-1902: *Παραδόσεις*, 2 τόμοι, Αθήναι, 1904. Πρβ. και τα σημειώματά του πριν από κάθε κόπημα στο *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Αθήνα, 1925² κ.ά.
16. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Ν. Υόρκη, 1964, με πρόλογο του Αλ. Ν. Οικονομίδη, α' εκδ. Καίμπριτζ, 1909.
17. Για την εργογραφία του Κυριακίδη, βλ. *Προσφορά εις Στίλπανα Π. Κυριακίδην*, Θεσσαλονίκη, 1953, και *Μακεδονικά*, 6 (1965) ΣΤ'-ΚΓ'. Ιδιαίτερη σημασία είχαν οι θέσεις του για την καταγωγή των παραλογών από τα χορικά του αρχαίου δράματος.

18. Πρβ. *Οι αρχαίοι Έλληνες στη νεοελληνική λαϊκή παράδοση*, Αθήνα, 1979², *Ziva Antica*, 9, 1959, 3-14.
19. Πρβ. *Ο Λαβύρινθος. Καταγωγή και εξέλιξη ενός τύπου ποιητικής μυθοπλασίας*, Αθήνα, 1973, και την ανάλυση του Χ. Μπουλιώτη στο «Ο Λαβύρινθος. Απ' το δημοτικό τραγούδι στις πανάρχαιες ιερουργίες», *Διαβάζω*, 166, 22.4.87, σ. 47 κ.ε.
20. 'Ο.π., τόμ. Α', σ. 78-79 όπου, μεταξύ άλλων, συσχέτιση του θέματος της αυτοκτονίας στον αρχαίο μύθο και τα δημοτικά, καθώς επίσης και της αναγνώρισης, της έκθεσης κ.λπ.
21. Μ. Vitti, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, ελλ. μετ. Μ. Ζορμπά, Αθήνα, 1978, σ. 23 για Αμαζόνες, σ. 27 για σχέσεις λαϊκής δημιουργίας και ελληνιστικού μυθιστορηματος, σ. 28 για τη μυθοποιημένη μορφή του Μ. Αλεξάνδρου κ.ά.
22. 'Ο.π.
23. 'Ο.π., σ. 551.
24. Πρβ. *Civilization de la Renaissance en Italie*, γαλλ. μετ. Η. Schmitt, Παρίσι, 1958, τόμ. 2, σ. 13 κ.ε.



25. Σαν ένα μόνο παράδειγμα, πρβ. τη συμβολή τους στο πρόβλημα των πηγών του Κάλβου: του Κ. Θ. Δημαρά, «Οι πηγές της έμπνευσης του Κάλβου», *Νέα Εστία* (αφιέρωμα) 68, 1960, σ. 270-300: του Μ. Vitti, «Ο Κάλβος ανάμεσα στις αντινομίες του καιρού του», *Επιθεώρηση Τέχνης*, τ. 115-6 (1964), σ. 8-26.
26. Πρβ. την ανακοίνωσή μου «Histoire ideologie et langue dans les odes de A. Kalvos» στο 13ο Διεθνές Συνέδριο Λειτουργικής Γλωσσολογίας, Κέρκυρα, 24-29 Αυγούστου, 1986, υπό έκδοσιν στα πρακτικά του Συνεδρίου.
27. Πρβ. «Απορίες διαβάζοντας τον Κάλβο», *Δοκίμης*, τόμ. 1, Αθήνα 1981¹, σ. 60 και 474.
28. Πρβ. σημ. 25 και *Ελληνικός Ρομαντισμός*, Αθήνα, 1982, σ. 76 κ.ε. και ιδιαίτερος σ. 103 κ.ε.
29. Πρβ. το μελέτημά μου «Παρατηρήσεις εις την Εις θάνατον ωδήν του Κάλβου» *Νέον Αθήναιον*, τόμ. 5, 1964-1966, σ. 40-61.
30. Πρβ. *Ιστορία* σ. 162.
31. 'Ο.π., σ. 164.

32. Πρβ. Γ. Ανδρεάδη «Histoire...».
33. Πρβ. Γ. Ανδρεάδη «Παρατηρήσεις...», σ. 59 κ.ε.
34. 'Ο.π.
35. Πρβ. Π. Δ. Μαστροδημήτηρ, *Νεοελληνικά. Μελέτες και άρθρα*, Αθήνα 1964, σ. 39 κ.ε.
36. Πρβ. Κ. Θ. Δημαρά, Κ. Παπαρηγόπουλος, Αθήνα, 1986, σ. 91-107 και 221-235.
37. Βλ. στη *Φλογέρα του βασιλιά*, Δ': «απάντερπη νύφη» για το *νύμφη ανύμφευτε*, Γ': «υπέραμαχη στρατηγίτσα» για το «υπερμάχου στρατηγώ» κ.λπ.
38. Πρβ. Richer, *ό.π.*
39. Πρβ. Γ. Δάλλα, «Ο Καβάφης και η δεύτερη σοφιστική», στο *Κύκλος Καβάφης*, Αθήνα, 1983, σ. 164.
40. «Κ. Π. Καβάφης: ένας ποιητής αναγνώστης», στο ίδιο, σ. 55 κ.ε.
41. 'Ο.π.: ο μύθος συνδέεται στο καθαφικό έργο τόσο με τη φιλοσοφική όσο και την αισθητική και την ιστορική διάσταση.
42. 'Ο.π., σ. 59.
43. 'Ο.π., σ. 74. Ακόμη Σ. Πίνσκαγια, *Οι δρόμοι προς το ρεαλισμό του 20ού αιώνα*.
44. *Τα κρυμμένα του Καβάφη σημείο εκκίνησης για ένα σχολιασμό του έργου του*, Αθήνα, 1984, και ιδιαίτερα «Οι ανέκδοτες καθαφικές εικόνες: Ανάμεσα στον βάρβαρο μύθο και μια προσανατολιστική γραφή», σ. 70 κ.ε.
45. Πρβ. *Η καθαφική Αλεξάνδρεια. Εξέλιξη ενός μύθου*, ελλ. μετ. Τ. Μαστοράκη, Αθήνα, 1979, και *Μύθος και φωνή στη σύγχρονη νεοελληνική ποίηση*, Αθήνα, 1987, το κεφ. «Η φωνή, η προοπτική και το πλαίσιο στον Καβάφη», σ. 23 κ.ε.
46. «Ο Αντώνιος του Πλουτάρχου, του Σαΐετηρ και του Καβάφης», *Νέα Εστία*, τόμ. 36, 15.8-1.9.1944, σ. 769.
47. Πρβ. Ανδρεάδη, *Τα κρυμμένα*, σ. 51 κ.ε. Το *Ιωνικό*, Α', 53, μας δίνει, λίγο πιο υπαινικτικά, μια αντίστοιχα αισθησιακή παρουσία του θεού στη γη.
48. Βλ. *Εν πόλει της Οσορηνης*, Α', 76.
49. 'Ο.π., και *Ο Καβάφης και η δεύτερη σοφιστική*, Αθήνα, 1984.
50. Για τον Γοργία, πρβ. ιδιαίτερος την κομική κατάληξη της αναμέτρησης μεταξύ του Σωκράτη και του Καλλικλή: το άκρικο κινήγι των ηδονών οδηγεί το σοφιστή πέρα από τα σύνορα της αιδούς και της πόλεως. Για τη συσχέτιση σοφιστικής, ρητορικής και υποκριτικής τέχνης, πρβ. *Ρητορική 1404α* κ.ε.
52. Πρβ. «Ενδύμα, ρούχο και γυμνό στο σώμα της καθαφικής ποίησης», στο *Κύκλος Καβάφης*, σ. 33.
53. *Καβάφης*, ελλ. μετ. Κ. Λογοθέτη-Αντεροον, Αθήνα, 1980, σ. 248 κ.ε.
54. *Μύθος και φωνή*, σ. 179 κ.ε.
55. 'Ο.π.
56. Αθήνα, 1982, σ. 273.
57. Πρβ. Τ. Λιγνάδη, *Το 'Άξιον Εστί του Ελύτη*, Β' έκδοση (με προσθήκη), Αθήνα, 1976.
58. Με μια προσέγγιση που φέρνει στο νου τη στοιχειώσιν των νεοπλατωνικών.
59. Α. Σικελιανού, *Αυτικός Βίος*, εκ. Γ. Π. Σαββίδη, α' φωτολιθογραφική έκδ., Αθήνα, 1975, τόμ. Α', σ. 10 κ.ε.
60. 'Ο.π., σ. 10: «σ' όσους ξέρουν κάπως την πορεία της ποίησής μου και σ' αυτούς που την

- αγνοούνε, σαν κεφάλαιο... στην πνευματική του ουσία απρόσωπο και ανθρωπολογικό». (Οι υπογραμμίσεις είναι του ποιητή.)
61. Πρβ. *La philosophie des formes symboliques 2. La pensée mythique*, γαλλ. μετ. J. Lacoste, Παρίσι, 1972, σ. 99 κ.ε.
 62. Πρβ. Ελύτη, *Ανοιχτά χαρτιά*, σ. 271 κ.ε.
 63. Ό.π.
 64. Πρβ. L. Mumford, *Ο Μύθος της Μηχανής*, ελλ. μετ. Ζ. Σαφίκα, Αθήνα, 1985.
 65. Πρβ. Κ. Καρυωτάκη, *Άπαντα τα ευρισκόμενα*, επιμ. Γ. Π. Σαββίδη, τόμ. Α', Αθήνα, 1979, *Δελφική Εορτή*, σ. 160.
 66. Πρβ. Keeley, *Μύθος και φωνή*, Αθήνα, 1983, σ. 113 κ.ε.
 67. Keeley, ό.π., σ. 179 κ.ε.
 68. Πρβ. *Ανοιχτά χαρτιά*, σ. 26, 308-310, 331-392 κ.ά. για υπερρεαλισμό, 99, 136, 457-464 κ.ά. για Ισπανούς, 163, 265, 277 κ.ά. για Αγγλοσάξωνες.
 69. Πρβ. *Μνήμη Α. Εμπειρικού*, εκδηλώσεις στην Άνδρο για τα δέκα χρόνια από το θάνατό του, Αθήνα, 1987. Δ. Α. Λιάρου, «Α. Εμπειρικός, ο ποιητής της Ιεράς Μανίας», σ. 51 κ.ε., Α. Σκαρπαλέζου, «Α. Εμπειρικός, πρωταρχικές φαντασιώσεις και λόγος. ένα κοινωνικό σωτήριο άνοιγμα», σ. 77 κ.ε. Ακόμη: «Η ψυχανάλυση στη ζωή μας», συζήτηση των Δ. Κουρέτα, Α. Εμπειρικού και Δ. Μυράτ. *Χάρτης*, τ. 17/18, Νοέμβριος 1985, σ. 578, και Θ. Τζαβάρα «Ο Α. Εμπειρικός και η ψυχανάλυση» II, στο ίδιο, σ. 66 κ.ε.
 70. Πρβ. στο *Μνήμη Α. Εμπειρικού*, Π. Ρηγόπουλου «Ο Εμπειρικός και η ζωγραφική».
 71. Πρβ. Γ. Γιατρομανωλάκη, *Ανδρέας Εμπειρικός, ο ποιητής των έρωτα και του νόστου*, Αθήνα, 1983, σ. 153 κ.ε., σ. 44-45.
 72. Πρβ: Ν. Λοιζίδη, *Ο υπερρεαλισμός στη νεοελληνική τέχνη*, Αθήνα, 1984, «Υπερρεαλισμός και σύγχρονες αναβιώσεις της ελληνικής Μυθολογίας», σ. 141.
 73. Έτσι, για παράδειγμα, στο *Νίκου Εγγονόπουλου, Ποιήματα*, Αθήνα, 1977, τόμ. Α', *Όσως*, σ. 33, *Αμαζόνες*, σ. 45, *Ζει ο Μέγας Αλέξανδρος*, σ. 77, *L' évasion des Centaures*, σ. 80. Από το *Στην κοιλάδα με τους ροδιώνες*, Αθήνα, 1978, τα: *Μερόπη*, σ. 44, *Το κοντί της Πανδώρας*, σ. 101, *Ο Ορφεύς*, σ. 126, *Διώνη*, σ. 145. Μια παράλληλη διερεύνηση ποιητικού και εικαστικού μύθου στον Εγγονόπουλο μένει να γίνει.
 74. Πρβ. τη διάλεξή του στο Α.Τ.Ι., στα 1963, δημοσιευμένη στην *Επιθεώρηση Τέχνης* την ίδια χρονιά.
 75. Πρβ. Τ. Λιγνάδη, *Διπλή επίσκεψη σε μια ηλικία κι ένα ποιητή, ένα βιβλίο για τον Ν. Γκάτσο*, Αθήνα, 1983.
 76. *Μύθος και φωνή*, σ. 219.