

Για μια σημειωτική της νεοελληνικής κουλτούρας

Ερ.Καψωμένος, Καθηγητής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Θα ξεκινήσουμε με ένα θεώρημα κοινής αποδοχής: Η κουλτούρα δεν είναι μια περιθωριακή και επουσιώδης πλευρά της ζωής μας. Είναι το πεδίο διαρθρωτικής και σημασιοδοτικής δραστηριότητας που ορίζει τη θέση και τη σχέση του ανθρώπου με τον Κόσμο και του ατόμου με την κοινωνία, δηλαδή τις διαπροσωπικές και διαταξικές σχέσεις, τους κανόνες και τις αξίες που ρυθμίζουν την ατομική και συλλογική ζωή. Σύμφωνα με τους θεωρητικούς της σχολής της Μόσχας-Tartu, η κουλτούρα δημιουργεί και οργανώνει μια κοινωνική σφαίρα γύρω από τον άνθρωπο, η οποία είναι τόσο απαραίτητη για την ύπαρξη κοινωνικής ζωής, όσο απαραίτητη είναι η βιόσφαιρα για την ύπαρξη οργανικής ζωής.¹ Η κουλτούρα είναι λοιπόν ο συνεκτικός παράγοντας μέσω του οποίου μια ανθρώπινη κοινότητα ορίζεται ως υπόσταση με συγκεκριμένα πολιτισμικά γνωρίσματα και με αδιάλειπτη αυτοσυνειδησία. Ειδικότερα:

α. Η κουλτούρα δεν είναι ποτέ ένα οικουμενικό σύνολο, αλλά πάντοτε ένα υποσύνολο, οργανωμένο μ'έναν ιδιαίτερο τρόπο, που συναρτάται με τους όρους υλικής ύπαρξης και κοινωνικής οργάνωσης της ομάδας. Σχηματίζει μια κλειστή περιοχή, οριοθετημένη από ορισμένα διακριτικά γνωρίσματα τόσο απέναντι σ' ένα ευρύτερο σύνολο όσο και απέναντι στη μη-κουλτούρα, που ορίζεται από ό,τι δε μετέχει σ' έναν τύπο ζωής ή συμπεριφοράς (Lotman - Ouspenski, 1984:104).

Ο ορισμός αυτός θέτει πρώτα απ' όλα υπό αμφισβήτηση την ιδέα της ύπαρξης ενός οικουμενικού πολιτισμού, που να αντιστοιχεί όχι σε μία, ομοιογενή και ομόγλωσση κοινότητα, αλλά σε πολλούς λαούς και πολλαπλάσιες κοινότητες, με διαφορετικούς όρους υλικής ύπαρξης, διάφορες γλώσσες, διαφορετικές παραδόσεις. Κι αυτό γίνεται σαφέστερο από δυο άλλους ουσιώδεις προσδιορισμούς της κουλτούρας.

β. Η κουλτούρα εμφανίζεται ως σύστημα σημείων. Από δω απορρέει ο δομιστικός και σημασιοδοτικός χαρακτήρας της. Οι ιδιαίτερες σημειωτικές νόρμες μιας ορισμένης κουλτούρας συνιστούν τα τυπολογικά της γνωρίσματα.

γ. Τα πολιτισμικά φαινόμενα ορίζονται ως δευτερογενή πρότυπα συστήματα, που σημαίνει πως είναι παράγωγα της φυσικής γλώσσας. Καμία κουλτούρα δεν μπορεί να υπάρξει, αν δεν έχει στο κέντρο της τη δομή της φυσικής γλώσσας. Και καμιά γλώσσα δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν είναι βαθύτατα ενταγμένη σ' ένα πολιτισμικό περιβάλλον.² Γλώσσα και κουλτούρα συνιστούν μια υποχρεωτική συνάρτηση.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, είναι δύσκολο να νοηθεί μια κουλτούρα ως ενιαίο συνεκτικό σύστημα, που -κατά παράβαση του ιστορικού κανόνα- να αντιστοιχεί σε μια πολυγλωσσική και πολυεθνική κοινωνία, δηλ. περισσότερες φυσικές γλώσσες και συνεπώς διάφορα κοινωνικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα. Δεν υπάρχει συνεπώς ένας ενιαίος οικουμενικός πολιτισμός ή τελοσπάντων, ένα κοινό πολιτισμικό πρότυπο παγκόσμιας αποδοχής, που να νομιμοποιεί οποιοδήποτε εγχείρημα “εκπολιτισμού” ή “εκσυγχρονισμού”. Και όπου εμφανίζεται κάτι τέτοιο, δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά το ιδεολογικό πρόσχημα για την επέκταση μιας κουλτούρας εις βάρος των άλλων. Ο μόνος αδιαμφισβήτητος πολιτισμός είναι το δικαίωμα όλων των πολιτισμών, εθνικών και τοπικών, να συνυπάρχουν με τα κυρίαρχα μοντέλα, όσο κι αν αποκλίνουν απ' αυτά. Και ο κυριότερος λόγος που δικαιώνει την ανάπτυξη των πολιτισμικών σπουδών είναι η ανάγκη να διασωθούν οι γλώσσες και οι πολιτισμοί που μας κληροδότησαν οι αιώνες. Σ' αυτή την προβληματική εντάσσεται και η παρούσα εργασία.

Όταν μιλούμε λοιπόν για νεοελληνική κουλτούρα εννοούμε την κουλτούρα που έχει ως γλωσσική έκφραση την ελληνική γλώσσα. Όπως λέει ο ποιητής: “Πολλές ρήσεις έχουμε δει ν’

¹Βλ. λ.χ. J. Lotman-B. Ouspenski, “Για το σημειωτικό μηχανισμό της κουλτούρας”, μτφρ. Άρη Μπερλή, *Σπείρα* (Β'περ.), αρ. 1(1984):105 (=Lotman-Ouspenski,1984). Πρβλ. Umberto Eco, “Social Life as a Sign-System”, στο: D. Robey (ed.), *Structuralism*, Oxford: Clarendon Press, 1973 και Umb. Eco, 1976. A.J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris: Seuil, (κεφ. “La dimension sémiotique de la société” = A.J. Greimas, 1976: 49-50).

² Lotman-Ouspenski, 1984:105-106. Πρβλ. Bakhtine, 1977: 25-34 και αλλού.

ανατρέπονται, ποτέ όμως την αποφθεγματική εκδοχή: *Όπου γλώσσα πατρίς*³. Η κουλτούρα βρίσκεται βέβαια σε όλα τα συστήματα επικοινωνίας που έχει αναπτύξει η συγκεκριμένη κοινότητα (κοινωνική οργάνωση, οικονομικές σχέσεις, συστήματα συγγένειας, εθιμική ζωή, τελετουργίες κλπ). Αλλά την πληρέστερη έκφρασή της θα τη βρούμε στα γλωσσικά συστήματα επικοινωνίας, δηλ. στα προφορικά και γραπτά κείμενα. Η επισήμανση αυτή έχει μεθοδολογική αξία, γιατί συνδέεται με ένα θεμελιώδες θεωρητικό πρόβλημα, που είναι το πρόβλημα των πηγών. Για να μελετήσεις συστηματικά ένα φαινόμενο όπως η κουλτούρα, που είναι διάχυτο σε όλες τις εκφράσεις υλικής και πνευματικής δραστηριότητας μιας κοινωνίας, θα πρέπει να αναζητήσεις ένα πεδίο ανιχνεύσιμο και ταυτόχρονα έγκυρο και χαρακτηριστικό. Θα επανέλθουμε σ' αυτά τα ζητήματα.

Υπάρχει κι ένα άλλο πρόβλημα, που συνδέεται τόσο με τη θεωρία όσο και με τη μέθοδο προσέγγισης. Η έρευνα της κουλτούρας μπορεί να βασισθεί σε μια ενιαία μεθοδολογία; Οι υφιστάμενες διαφορές ανάμεσα σε πολιτισμικά συστήματα διαφορετικού προσανατολισμού είναι τέτοιες που να επιβάλλουν ουσιώδεις διαφοροποιήσεις στο επίπεδο των μεθόδων και των πρακτικών ανάλυσης;

Σύμφωνα με τον Jouri Lotman, υπάρχουν δυο βασικοί τρόποι να προσεγγίσουμε το χαρακτήρα και το περιεχόμενο μιας κουλτούρας: α) από την οπτική γωνία των ίδιων των φορέων της, δηλ. από μια εσωτερική σκοπιά, με κύριο κριτήριο την *αυτοσυνειδησία* της κουλτούρας: πώς η ίδια αντιλαμβάνεται τον εαυτό της· β) από μια εξωτερική σκοπιά, αυτήν του ξένου παρατηρητή που εξετάζει την κουλτούρα με εξωγενή θεωρητικά και τυπολογικά κριτήρια.⁴

Το πρόβλημα είναι πιο σύνθετο απ' ό,τι φαίνεται, εξαιτίας της ιδιομορφίας του πεδίου. Η κουλτούρα, σε κάθε εποχή, παράγει το δικό της ιδιαίτερο και χαρακτηριστικό πρότυπο για το τί είναι κουλτούρα (και τί δεν είναι). Πολιτισμικά στοιχεία και φαινόμενα που δεν ανήκουν στη συγκεκριμένη κουλτούρα είναι δυνατό να μην μπορούν να γίνουν αντιληπτά ως πολιτισμικές εκφράσεις και να εντάσσονται στην περιοχή της μη-κουλτούρας.⁵ Και αυτό ισχύει φυσικά και για τον εξωτερικό ερευνητή, ο οποίος, στο μέτρο που είναι φορέας μιας κουλτούρας διαφορετικού προσανατολισμού απ' αυτήν που επιχειρεί να μελετήσει, είναι θεωρητικά πιθανό να μην είναι σε θέση να αναγνωρίσει ορισμένα συστατικά στοιχεία του υπό μελέτη συστήματος.

Ο εξωτερικός ερευνητής προσλαμβάνει την κουλτούρα ως ένα καθορισμένο *σύστημα εντολών και απαγορεύσεων*. Οι ίδιοι οι φορείς της κουλτούρας την αντιλαμβάνονται ως ένα αυθύπαρκτο *σύστημα αξιών* με τα δικά του *ιδιαίτερα χαρακτηριστικά*. Η κουλτούρα, όπως είδαμε, δεν παρουσιάζεται ποτέ ως ένα οικουμενικό σύνολο που να τα περιλαμβάνει όλα. Αντίθετα, νοείται πάντα ως υποσύνολο, οργανωμένο με τρόπο που να ορίζεται κατ' αντιδιαστολή προς άλλα υποσυστήματα. Αυτή η ανάγκη αυτοκαθορισμού της κουλτούρας οδηγεί τους φορείς της να την περιγράφουν ως συνεκτική ολότητα από δομές και αξίες, να την οριοθετούν απέναντι σε ό,τι αλλότριο, να δημιουργούν δηλ. ένα κανονιστικό μοντέλο, το οποίο τελικά επηρεάζει τη διαδικασία αυτοοργάνωσης του συστήματος και μ' αυτό τον τρόπο ενσωματώνεται και γίνεται κι αυτό το ίδιο μέρος της κουλτούρας⁶.

Ένα δικό μας χαρακτηριστικό παράδειγμα: οι ατέρμονες και περιοδικά επανερχόμενες συζητήσεις για την ελληνικότητα, την "ιθαγένεια", την εντοπιότητα ή την ελληνική πολιτισμική ταυτότητα έχουν γίνει τμήμα της πολιτισμικής μας ιστορίας και βέβαια, στοιχείο χαρακτηριστικό της νεοελληνικής κουλτούρας. Από τη "*nationalità*" του Σολωμού ως την "*ελληνική γραμμή*" του Περικλή Γιαννόπουλου και ως τη "*ρωμιοσύνη*" του Σεφέρη –αλλά και του Ρίτσου– ή την "*ελληνική αλήθεια*" του Ελύτη⁷, για να σταθούμε σε ορισμένα μόνο ορόσημα, διαπιστώνουμε την αμετακίνητη βούληση του ελληνισμού να διατηρήσει την πολιτισμική του φυσιογνωμία σε ό,τι πιο ιδιαίτερο και χαρακτηριστικό έχει: την "ειδική διαφορά" σε σχέση με τα δυτικοευρωπαϊκά πρότυπα.

Έτσι, η κουλτούρα μιας συγκεκριμένης κοινωνίας ή εθνοφυλετικής ομάδας ορίζεται από τη συλλογική συνείδηση και τη συλλογική μνήμη των φορέων της κι επομένως δεν μπορεί να μελετηθεί ερήμην της εσωτερικής οπτικής γωνίας, δηλαδή της αυτοσυνειδησίας της.

³ Ο. Ελύτης, *Ο κήπος με τις ανταπάτες*, Αθήνα, Ύψιλον, 1995: 63. Προβλ. Lotman-Ouspenski, 1984: 106.

⁴ Jouri Lotman-Boris Ouspenski 1990. *Sémiotique de la culture russe*, trad. par Fr. Lhoest. Lausanne: L'Age d' Homme (=Lotman-Ouspenski: 1990: 21-22).

⁵ Lotman-Ouspenski 1984:104.

⁶ Lotman-Ouspenski, 1990: 21-22.

⁷ Καψωμένος (1992: 47-48, 1993:10-13, 1990α:110-111, 1991: 63-78, 1996α:19-36).

– Πού μπορεί ο ερευνητής να βρει και να μελετήσει αξιόπιστες εκφράσεις αυτής της αυτοσυνειδησίας;

Κατά την άποψή μας, μια από τις πιο αξιόπιστες πηγές είναι η λογοτεχνία. Και οι λόγοι είναι πολλοί. Πρώτα απ' όλα, η λογοτεχνία ανήκει, μ' όλες τις ιδιαιτερότητες που τη χαρακτηρίζουν, στα γλωσσικά επικοινωνιακά συστήματα: είναι μια γλώσσα μέσα στη γλώσσα, που, παρ' ότι "σημαίνει διαφορετικά" από το γλωσσικό σύστημα, ενσωματώνει επιπλέον όλο το εύρος των σημειωτικών και σημασιοδοτικών δυνατοτήτων της γλώσσας. Είναι, λοιπόν, κοντά στη γλώσσα, ένα από τα πληρέστερα σύνθετα συστήματα επικοινωνίας.

Δεύτερον, η λογοτεχνία, στο μέτρο που συνδέεται με τη γλώσσα, αντιπροσωπεύει ένα ομόλογο προς την κουλτούρα πεδίο. Γιατί είναι και τα δυο *δευτερογενή πρότυπα συστήματα*, βασισμένα στη φυσική γλώσσα. Είναι ακόμη *συστήματα σημείων*, που θα πει, πεδία σημειωτικής δραστηριότητας, παραγωγής και αναπαραγωγής κωδίκων και συστημάτων αξιών.⁸ Αυτό σημαίνει ότι σε μεθοδολογικό επίπεδο δεν είναι ασύμβατα. Δομές, κώδικες και αξιολογίες της μιας μπορούν να ανιχνευθούν και να αναγνωρισθούν στην άλλη.

Είναι τέλος υποσύνολα μιας υπερδομής, που συνδέονται μεταξύ τους με μια ειδική σχέση υπαλληλίας (η κουλτούρα είναι κατηγορία γενικότερη από τη λογοτεχνία), διαμεσολαβημένη από ποικίλους παράγοντες. Ένας απ' αυτούς είναι ο συγγραφέας. Μέσω του συγγραφέα, η λογοτεχνία ενσωματώνει στους σημασιοδοτικούς της μηχανισμούς και άλλους, εξωλογοτεχνικούς κώδικες από το κοινωνικό και πολιτισμικό της περιβάλλον (μυθολογικούς, φιλοσοφικούς, κοινωνικούς, ιδεολογικούς κ.λ.π.), οι οποίοι είναι φορείς της κουλτούρας της αντίστοιχης κοινωνίας.⁹

Η σχέση λογοτεχνίας - κουλτούρας παρουσιάζει αναλογία και σημαντική επικάλυψη με τη σχέση *λογοτεχνίας - ιδεολογίας*.¹⁰ Για να χρησιμοποιήσουμε τα σχετικά εννοιολογήματα του Lucien Goldmann¹¹, ο συγγραφέας, όταν δημιουργεί, λειτουργεί όχι ως άτομο αλλά ως συλλογικό υποκείμενο, μεταφέροντας στο φανταστικό κόσμο του έργου τη συνείδηση της τάξης του. Ο συγγραφέας, με την αυξημένη εποπτεία και ευαισθησία του, φορέας "της δυνάμει κοινωνικής συνείδησης", συνθέτει τις διάχυτες δομές ιδεών, αξιών, προθέσεων, που χαρακτηρίζουν την κοινωνική του τάξη, σε ένα συνεκτικό σύστημα με μεγάλη εννοιολογική σαφήνεια και ευκρίνεια. Το σύστημα αυτό αντιπροσωπεύει μια κοσμοθεώρηση (*vision du monde*), η οποία, μεταφερμένη στη λογοτεχνία, αποβαίνει ο βασικός δομιστικός παράγοντας, που εξασφαλίζει την ενότητα του έργου και επικαθορίζει το σημασιοδοτικό του σύστημα, τους κώδικες και τα αξιακά του πρότυπα. Οι διαπιστώσεις αυτές του Goldmann αναδείχνουν το πεδίο της λογοτεχνίας ως ένα από τα πιο αξιόπιστα και χαρακτηριστικά για τη μελέτη της κουλτούρας. Κι αυτό, με τη σειρά του, παρέχει μια ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα της μεθοδολογίας, που απαιτεί ένα συγκεκριμένο και εποπτεύσιμο πεδίο έρευνας που να επιδέχεται συστηματική ανάλυση.

Ένα πρώτο συμπέρασμα που μας επιτρέπουν αυτοί οι συσχετισμοί είναι ότι το λογοτεχνικό κείμενο αντιπροσωπεύει μια από τις πληρέστερες εκφράσεις του αντίστοιχου πολιτισμικού προτύπου και παρέχει έτσι τη δυνατότητα στον αναγνώστη να αναγνωρίζει χωρίς δυσκολία τον εαυτό του σ' αυτό το πρότυπο και να καταχτά την πολιτισμική αυτοσυνειδησία του, φθάνοντας, με τη διαμεσολάβηση του λογοτεχνικού έργου, στο όριο μιας "δυνάμει πολιτισμικής συνείδησης", για να επινοήσουμε ένα εννοιολόγημα αντίστοιχο προς αυτό του Goldmann.

Μ' αυτή την έννοια, η λογοτεχνία αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο άσκησης αυτοσυνειδησίας της κουλτούρας και, κατά συνέπεια, ένα προνομιακό πεδίο ανίχνευσης πολιτισμικών κωδίκων και μοντέλων. Για ν' ακούσουμε την ίδια τη φωνή αυτής της αυτοσυνειδησίας: "Ο, τι το άνθος προς το φυτόν, ό,τι το άρωμα προς το άνθος τούτο δη και προς την πολιτείαν ο ποιητής. Η μεγάλη ποίησις απαρτίζει και συγκεφαλαιεί την πολιτείαν".¹²

⁸ Bakhtine: 1977: 25-34, Mukarovsky: 1974. Eco 1973. Greimas 1976: 49-50. Lotman 1973. Lotman - Ouspenski, 1984:104-105. Kapsomenos, 1992: 499-506.

⁹ Greimas, 1976: 49-50, 56-60. Bakhtine 1977: 40-43, 124, 137. Lotman-Ouspenski 1976. Καψωμένος, 1992α:49-59 (ιδίως σελ.53) και Kapsomenos 1986:83-119, 1996β: 597-617.

¹⁰ Macherey-Balibar 1978. Boklund-Lagopoulou—Lagopoulos, (eds.) 1986. Zinna 1978. Τη σχέση αυτή εξετάζουμε αναλυτικά στις εργασίες μας: Kapsomenos 1986: 281-301, καθώς και Kapsomenos 1992: 499-506, 1993: 85-91, 1996: 453-482 (βλ. βιβλιογραφία).

¹¹ Goldmann 1956:*Le dieu caché*, Paris, Gallimard (1956: 23-31). Πρβλ. Goldmann (1948, 1952, 1959, 1970, 1971) και Hamon, 1984.

¹² Οδυσσεάς Ελύτης, 1995:67.

Μέσα από την ίδια προβληματική αντιμετωπίζουμε και το ειδικότερο πρόβλημα της μεθόδου. Ξεκινούμε από τη θεωρητική αρχή ότι η κουλτούρα είναι ένα οργανωμένο σύστημα. Και ως *οργανωμένο σύστημα* είναι ταυτόχρονα και *σύστημα σημείων* και *σύστημα σημασιοδότησης*: είναι συνεπώς και *σύστημα επικοινωνίας*. Από την άλλη, η επιστήμη που μελετά τα δομικά, σημασιακά και επικοινωνιακά συστήματα είναι η *σημειωτική*. Η σημειωτική λοιπόν είναι η κατεξοχήν επιστήμη των πολιτισμικών φαινομένων. Πολύ πριν από τη δεκαετία του '80, οπότε αρχίζουν να συγκροτούνται οι πολιτισμικές σπουδές ως αυτόνομο γνωστικό πεδίο, τα πολιτισμικά φαινόμενα έχουν γίνει αντικείμενο συστηματικής ανάλυσης από τους δομιστές και σημειολόγους της δεκαετίας του '60. Οι πολιτισμικές σπουδές θεμελιώνονται, στην ουσία τους, από τις μελέτες του Claude Lévi-Strauss για τους πολιτισμούς των “πρωτόγονων” λεγόμενων λαών της Αμερικής¹³, από τις ιδεολογικές αναλύσεις του Roland Barthes πάνω στα συστήματα της μόδας, της διαφήμισης, της μαγειρικής, των τρόπων συμπεριφοράς κ.λπ.¹⁴ από τη *Δομική Σημαντική* του A.J.Greimas και τη διεύρυνσή της προς τις κοινωνικές επιστήμες.¹⁵ Οι αφετηρίες αυτής της προβληματικής ανάγονται στην ώριμη φάση του ρώσικου φορμαλισμού και στον πολιτισμικό προσανατολισμό της αισθητικής του Mukarovsky (Σχολή της Πράγας), ενώ την ολοκλήρωσή της αναγνωρίζουμε στη θεωρία των πολιτισμικών συστημάτων του Jouri Lotman.¹⁶

Σ' αυτήν επομένως την περιοχή ταιριάζει να αναζητήσουμε τα αναλυτικά εργαλεία για τη μελέτη της κουλτούρας και την κωδικοποίηση των διακριτικών της γνωρισμάτων.

Ανάμεσα στα κριτήρια που έχει αναπτύξει η σημειωτική (αλλά και η σημειολογική αντίληψη του πολιτισμού) ξεχωρίζουμε ορισμένες δυαδικές συναρτήσεις, που έχουν αποδειχθεί εξαιρετικής λειτουργικότητας για τη μελέτη των πολιτισμικών φαινομένων γενικά. Ο τρόπος με τον οποίο γίνονται αντιληπτές, σε μια δεδομένη κοινωνία, οι σχέσεις ανάμεσα στους δύο πόλους αυτών των αντιθέσεων (ποιος έχει προτεραιότητα έναντι του άλλου, ποιος σημασιοδοτείται θετικά και ποιος αρνητικά, πόσο ισχυρή είναι η μεταξύ τους αντίθεση, πώς συναρτώνται με άλλες δυαδικές αντιθέσεις) είναι αποκαλυπτικός για τα τυπολογικά χαρακτηριστικά μιας κουλτούρας και μπορεί να αξιοποιηθεί για μια σημειωτική διατύπωση του αξιακού της συστήματος.

1.1. Το πρώτο κριτήριο που προτείνουμε είναι η συνάρτηση *φύση vs κουλτούρα*. Στην περιοχή των επιστημών του ανθρώπου υπάρχει ήδη μια πλούσια ερευνητική εμπειρία, που έχει καθιερώσει τη σχέση αυτή ως ένα μεθοδολογικό εργαλείο πρωταρχικής σημασίας για τη μελέτη των πολιτισμικών φαινομένων.

Από τον καιρό που ο Claude Lévi-Strauss εφάρμοσε παραγωγικά τη σχέση *φύση-κουλτούρα* στις εργασίες που αναφέραμε, το κριτήριο αυτό αξιοποιήθηκε σε διάφορα γνωστικά πεδία, που επιβεβαίωσαν τη μεθοδολογική του αξία¹⁸. Η κοινή αλλά και η προσωπική μας ερευνητική εμπειρία μας επέτρεψε να προτείνουμε, σε παλαιότερο συνέδριό μας, ως ταξινομικό κριτήριο τον τρόπο που σημασιοδοτείται αυτή η συνάρτηση για να διακρίνουμε τις εθνικές και τοπικές κουλτούρες σε ευρύτερες πολιτισμικές οικογένειες και να επιχειρήσουμε μια γενική τυπολόγηση των πολιτισμικών συστημάτων¹⁹.

Στις δικές μας έρευνες, που αφορούν κυρίως το πεδίο της νεοελληνικής λογοτεχνίας και, κατά δεύτερο λόγο, του λαϊκού πολιτισμού, η σχέση φύσης-κουλτούρας εμφανίζεται πάντοτε ως ουσιαστικός παράγοντας μέσα στο σημασιακό σύστημα των κειμένων. Η σημασιοδοτική της λειτουργία καλύπτει πολλαπλές ομόλογες σχέσεις (άτομο-φύση, κοινωνία-κουλτούρα, ανθρώπινο-

¹³ Lévi-Strauss (1949,1955,1962,1962α,1964, 1973).

¹⁴ Barthes, (1957, 1964, 1967).

¹⁵ Greimas (1966, 1970, 1976).

¹⁶ Tynianov-Jakobson στο: Todorov (ed.) 1965: 138-140, Mukarovsky (1931, 1974), Wellek 1981: 249-260, Lotman (1973, 1982), Lotman-Ouspenski (ed.)1976, Lotman-Ouspenski (1984,1990).

¹⁸ Το παγκόσμιο συνέδριο της Διεθνούς Σημειωτικής Εταιρείας, που έγινε, στο μεταξύ, στο Μεξικό (Guadalajara, 13-18.7.97) με αποκλειστικό θέμα τις συναρτήσεις του ζεύγους *φύση-κουλτούρα* (“*Semiotics Bridging Nature and Culture / La sémiotique: Carrefour de la nature et de la culture*”), δικαίωσε με τον πιο αναμφίλεκτο τρόπο τις δικές μας -προγενέστερες- επιλογές. Το θέμα της ανακοίνωσής μας: “La relation entre nature et culture comme critère typologique des systèmes culturels”. Στα Πρακτικά του Συνεδρίου ο αναγνώστης θα βρει όλη την σχετική βιβλιογραφία.

¹⁹ “Η αντίθεση φύσης-κουλτούρας στο ελληνικό δημοτικό τραγούδι” (Α΄ Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής Σημειωτικής Εταιρείας: «*Σημειωτική και Κοινωνία*», Θεσσαλονίκη, 22-23.6.1979): Καψωμένος, 1980: 227-232 (=1995: 213-219). Έκτοτε το πρόβλημα απασχολεί σταθερά τις μελέτες μας: Καψωμένος (1984, 1989α, 1990, 1990α, 1991, 1993, 1993β, 1993γ, 1994, 1995), Kapsomenos (1991, 1997).

θεϊκό κ.λπ.), που ανάγονται σε μια κοσμολογική ισοτοπία, μέσω της οποίας εκφράζεται ο κοσμοθεωρητικός προσανατολισμός της κουλτούρας.

Στη νεοελληνική λογοτεχνία το ζεύγος *φύση-κουλτούρα* σημασιοδοτείται μ' έναν ορισμένο τρόπο, που είναι κοινός στο δημοτικό τραγούδι και σε όλους τους μεγάλους νεοέλληνες ποιητές (Σολωμό, Παλαμά, Σικελιανό, Σεφέρη, Ελύτη, Ρίτσο, κ.α., ως την πρώτη και δεύτερη Μεταπολεμική γενιά). Σε αντιδιαστολή προς το κοσμοθεωρητικό πρότυπο του δυτικού αστικού πολιτισμού, που ορίζεται από τη θετική σημασιοδότηση της κουλτούρας και την αρνητική σημασιοδότηση της φύσης –(μιλούμε πάντοτε για τον χαρακτηριστικό του συστήματος κανόνα και όχι για τις αμφισβητησιακές εκφράσεις των εναλλακτικών ιδεολογιών) –, σε αντιδιαστολή επίσης προς το πρότυπο της παραδοσιακής Ανατολής, όπου η φύση εμφανίζεται σε απόλυτη προτεραιότητα έναντι της κουλτούρας, το κοσμοθεωρητικό πρότυπο που επανέρχεται στο σύνολο της νεοελληνικής ποίησης χαρακτηρίζεται από μια σχέση ισοδυναμίας ή ταυτότητας μεταξύ των δύο μελών. Στη δομή βάθους που προκύπτει από την ανάλυση των κειμένων, *φύση* και *κουλτούρα* δε γίνονται ποτέ σχεδόν αντιληπτές ως έννοιες αντίθετες· και όπου αυτό συμβαίνει, ο πρώτος όρος καλύπτει τον αρνητικό πόλο μιας σύγκρουσης (Δοκιμασίας), μέσω της οποίας τα αρνητικά (αντεστραμμένα) περιεχόμενα μετασηματιάζονται σε θετικά: αίρεται δηλ. η αντίθεση και αποκαθίσταται η ισορροπία. Σε όλες τις περιπτώσεις, αυτό που σημασιοδοτείται θετικά είναι η σχέση ισοδυναμίας, ισορροπίας, αρμονίας μέσα στην οποία καταφάσκονται και τα δύο σκέλη. Η σημασιοδότηση αυτή εκφράζεται σε όλα τα επίπεδα, του μύθου, της εικονοπλασίας, της αφηγηματικής δράσης, αλλά και στην ίδια την ιδιοσυστασία του ήρωα, που ενσαρκώνει μια σύνθεση των δύο πόλων²⁰. Εκφράζεται επίσης ως ισοτιμία φυσικών και ηθικών αξιών, που από ορισμένους ποιητές εκλογικεύεται, στα δοκιμαϊκά τους κείμενα, σε μια “θεωρία των αναλογιών”: καθετί που υπάρχει στη φύση έχει το ανάλογό του στο πνεύμα, στον ανθρώπινο πολιτισμό²¹. Έτσι, στοιχεία της φύσης, όπως το φως και η φυσική ένδεια (η “*λιγοςύνη*” του Ελύτη) αποχτούν μέσα στην ελληνική ποιητική παράδοση (από το Σολωμό, τον Παλαμά και το Σικελιανό ως το Σεφέρη, και τη γενιά του '30) μια δύναμη ανθρωποπλαστική, που βασίζεται σε αξίες φυσικές, τη *διάγνεια*, τη *λιτότητα*, το *ουσιώδες*, μετατρέψιμες σε αξίες πολιτισμικές (Ελύτης, 1992: 31). Απ'όλες τις εκδοχές αυτής της σχέσης προκύπτει μια δεσπόζουσα ισοτοπία, που συνιστά θεμελιώδες τυπολογικό γνώρισμα της νεοελληνικής κουλτούρας: “*η φύση είναι η πηγή όλων των αξιών*”.

Αυτό συνεπάγεται μια σχέση αρμονίας ανάμεσα στον άνθρωπο και στη φύση, αφού προϋποθέτει τη σύμμετρη βίωση του ανθρώπου προς τη φύση και τα αιτήματά της. Και αποκλείει κάθε ανταγωνιστική, κατακτητική ή εκμεταλλευτική σχέση, αποκλίνοντας χαρακτηριστικά από το δυτικό βιομηχανικό και τεχνοκρατικό μοντέλο, που έχει αυτά ακριβώς τα γνωρίσματα.

Η αρμονική σχέση ανθρώπου-φύσης, εκφράζεται σ'ένα κυρίαρχο βίωμα αυτάρκειας, ευδαιμονίας και πληρότητας, που αντιπροσωπεύει τη χαρακτηριστική υπαρξιακή κατάσταση του όντος στη νεοελληνική ποίηση. Η κατάσταση αυτή εκφράζεται με το νεολογισμό του Σολωμού “*ευτυχισμός*”, που υιοθετεί και επαναλαμβάνει ο Ελύτης,²² επιβεβαιώνοντας την καθολικότητα του βιώματος.

Το βίωμα αυτό συναρτάται με την κοινή στο έργο των περισσότερων ποιητών ιδέα της φύσης ως ενός επίγειου παραδείσου, που είναι η περιοχή ολοκλήρωσης των όντων:

“μόνον ας ζήσει ο άνθρωπος,
ότι είναι η γη παράδεισος
και η ζωή μία”

(Κάλβος, Ωδές, XII, β')²³

²⁰ Βλ. αναλυτικά Καψωμένος (1992, 1995, 1996).

²¹ Σεφέρης, «Μια σκηνοθεσία για την “Κίχλη”», *Δοκίμες*, τ.2, 1974: 55, Ελύτης, *Εκλογή 1935-1977*, 1979:190-191, 197. Καψωμένος, 1990: 269-271 (Δημοτικό Τραγούδι), 1992:39-44 (Σολωμός), 1993: 10-13 (: Παλαμάς), 1993β: 21-30 (Σικελιανός), 1991: 79-83 (Καζαντζάκης, Εμπειρικός, Ρίτσος, Α'Μεταπολεμική γενιά).

²² Σολωμός, *Αυτόγραφα Έργα*, (ΑΕ 1964: 504: 7-9, 506: 1-4, 508: 20-22), Ελύτης, *Ο κήπος με τις αυταπάτες*, 1995:13-14, 39.

²³ Τον όρο “*η παράδεισο της γης*” χρησιμοποιεί και ο Σολωμός (ΑΕ 387 Β18), ενώ μέσα στη μυθολογία του Αιγαίου, η παράδεισος είναι η δεύτερη διάσταση του ορατού κόσμου (Ελύτης, 1979:199,200). Πρβλ. Καψωμένος 1992:51-65, 92-105, 117-130, 1996: 97, 182, 232-234.

Μ' αυτούς τους όρους, η φύση συνιστά μια διαρκή πρόκληση στη χαρά της ζωής²⁴, εμπνέει την πίστη στην αντικειμενικότητα του κόσμου και στην αξία της ζωής ως πρώτιστου αγαθού²⁵ και τροφοδοτεί ένα βίωμα εγκόσμιας αθανασίας, ενώ απουσιάζει εντελώς μια “θεωρία θανάτου”, που να κάνει, σε κάποιο επίπεδο, κατανοητό και αποδεκτό το θάνατο.²⁶

1.2. Ένα συναφές κριτήριο είναι η συνάρτηση του *κάλλους* με το *αγαθό*. Οι εναλλακτικές πιθανότητες σημασιοδότησης των δύο όρων και της μεταξύ τους σχέσης παρέχουν έδαφος για διαφοροποιήσεις που συναρτώνται με το γενικό προσανατολισμό μιας κουλτούρας.

Στην ιδεαλιστική παράδοση λ.χ. το *αγαθό*, ως ιδιότητα της ψυχής, συνδέεται με την πνευματική υπόσταση του ανθρώπου και ανάγεται στη μεταφυσική πηγή, δηλ. στο θεό. Αντίθετα, το *κάλλος*, στο μέτρο που νοείται ως ιδιότητα του σώματος και των αισθητών, συνδέεται με την υλική υπόσταση του ανθρώπου και ανάγεται στη φύση, δηλ. ως αξία ταξινομείται σε κατηγορία υποδεέστερη, που –κατά περίπτωση–, μπορεί να θεωρείται “παραπλανητική” και επικίνδυνη, δηλ. να παραπέμπει στο κακό. Στην περίπτωση αυτή οι δύο όροι νοούνται ως μέλη μιας αντίθεσης, εφόσον ταξινομούνται σε αντίπαλες υπαρκτικές κατηγορίες: *υλικό vs πνευματικό, κατώτερο vs ανώτερο, (κακό) vs αγαθό, φύση vs θείο*.

Μια άλλη εκδοχή σημασιοδότησης αντιπροσωπεύει ο φιλοσοφικός ιδεαλισμός, όπου το ωραίο στη φύση νοείται ως μερική μορφή της Απόλυτης ιδέας, ανάγεται δηλ. και αυτό στη μεταφυσική πηγή κι επομένως ταξινομείται στην ίδια υπαρκτική κατηγορία με το αγαθό. Αυτό δεν αποκλείει ωστόσο την μεταξύ τους αντιθετική σχέση, καθώς η αντίληψη του τραγικού (“υψηλού”) στον Schiller λ.χ. προκύπτει από τη σύγκρουση του *κάλλους* (που τείνει να μας κρατήσει μέσα στα όρια του αισθητού) προς το αγαθό (που μας θυμίζει την πνευματική μας φύση, δηλ., την αξίωση της επιβολής του πνευματικού πάνω στο υλικό).

Σε σύγκριση με τα παραπάνω κριτήρια, η αντίληψη για τη σχέση *κάλλους-αγαθού* που διαπιστώνουμε στη νεοελληνική λογοτεχνία παρουσιάζεται πολύ διαφορετική. Πρώτα πρώτα, τόσο το *κάλλος* όσο και το *αγαθό* ανάγονται στην κατηγορία *φύση*, είναι ιδιότητες του υλικού κόσμου. Ύστερα, συνδέονται μεταξύ τους με μια υποχρεωτική αλληλοσυνάρτηση. Δε νοείται αγαθό αποχωρισμένο από την ιδιότητα του *κάλλους* ούτε *κάλλος* χωρίς την ιδιότητα του αγαθού. Αγαθό και *κάλλος* αποτελούν μια ταυτότητα, το ένα συνεπάγεται το άλλο.

Δύο χαρακτηριστικές εκδοχές αυτής της ταυτότητας είναι ο σολωμικός “*κόσμος ομορφιάς, χαράς και καλοσύνης*”²⁷ και ο ποιητικός κόσμος του Ελύτη, που ορίζεται από την ταύτιση ηθικού και αισθητικού, ή αλλιώς από τις “*συντεταγμένες του γυμνού σώματος και της δικαιοσύνης, της αλκής και της ιερότητας, του παρθενικού και του ηδυπαθούς*”²⁸. Μέσα σ’ αυτό το πλαίσιο γίνονται κατανοητές οι διακηρύξεις του Ελύτη για την ισοτιμία ηθικών και φυσικών αξιών, για την αγιότητα των αισθήσεων, για την πνευματική διάσταση του υλικού κόσμου, που ολοκληρώνεται, όπως θα δούμε, μέσα από τον τρόπο που γίνεται κατανοητή η σχέση φύσης-θείου.

2.1. Ένα κατάλληλο τυπολογικό κριτήριο, για να διερευνήσουμε αυτή τη σχέση είναι το ζεύγος: *μυστικισμός vs ορθολογισμός*. Ο μυστικισμός δίνει προτεραιότητα στη μυστική εμπειρία, στην ενόραση, ως εργαλείο γνώσης του κόσμου και συνδέεται με τους θεοκρατικούς πολιτισμούς

²⁴ “*που λες και λέει μες της καρδιάς τα φύλλα*

“*Γλυκιά η ζωή κι ο θάνατος μαυρίλα*”

(Σολωμός, *Ο Λάμπρος*, ΑΕ 15 Α 8-9)

με χίλιες βρύσες χύνεται με χίλιες γλώσσες κρένει:

“*Όποιος πεθάνει σήμερα χίλιες φορές πεθαίνει.*

(Σολωμός, *Ελεύθεροι Πολιορκημένοι*, ΑΕ 427.17-28)

το καθετί προσάναμμα χαράς

το κάθετι χέρι του Χάιρε!”.

(Ελύτης, *Προσανατολισμοί*)

²⁵ “*Δεν τό ’λπιζα να ’ν ’η ζωή μέγα καλό και πρώτο*”.

(Σολωμός, ΑΕ 502 Β13)

²⁶ Ο θάνατος μόνο ως άρνηση της ζωής μπορεί να νοηθεί. Στα δημοτικά τραγούδια του Χάρου το βίωμα αυτό εκφράζεται ως άρνηση του ήρωα να δεχτεί τη θνητή μοίρα του θανάτου (βλ. Καψωμένος, 1996: 161-182, 234-247).

²⁷ Σολωμός (ΑΕ 507. 17, 508 Α3, 461. 27-28 κ.α.)

²⁸ Ελύτης, *Ανοιχτά Χαρτιά*, 1987: 37-38, *Εν Λευκώ*, 1992: 20, 81, 345. Πρβλ. Καψωμένος 1990: 269-282, 1996α: 19-36 και Καψωμένος 1991: 76-84.

ανατολικού τύπου. Ο ορθολογισμός, αντίθετα, δίνει την προτεραιότητα στον “ορθό λόγο” ως εργαλείο κατανόησης του κόσμου και συνδέεται με τη νεώτερη δυτική κουλτούρα και την ανάπτυξη των επιστημών, όπως προκύπτει από την εποχή του Διαφωτισμού και εξής. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, συμπληρώνοντας τα τυπολογικά κριτήρια, ότι ο μυστικισμός παραπέμπει στη μεταφυσική και ο ορθολογισμός στην εμπειριοκρατία, αλλά χωρίς να ξεχνούμε ότι υπάρχει μεταφυσική του “λόγου” και “μυστικισμός” του υλικού κόσμου.

Σε σχέση μ’ αυτό το σύνθετο κριτήριο, η εικόνα που μας δίνει η νεοελληνική λογοτεχνία είναι, πρώτα απ’ όλα, εμπιστοσύνη στην εμπειρία των αισθήσεων και πίστη στην αντικειμενικότητα του αισθητού κόσμου, χαρακτηριστικά που συνδέονται ως ένα βαθμό με τον ορθολογισμό.

Από την άλλη, διαπιστώνουμε μια διάχυτη αντίληψη για τη μυστηριακή διάσταση της φύσης —που στο Σεφέρη και τον Ελύτη ιδιαίτερα είναι ένας μυστικισμός του φωτός (όχι του σκοταδιού)— και που συνδέεται με την παρουσία του θεού μέσα στη φύση (Καψωμένος 1990: 276-278, 1991: 63-78, 1996α: 19-36). Μέσα στη νεοελληνική ποιητική κοσμολογία, η φύση αποτελεί, όπως είδαμε, έναν επίγειο παράδεισο, χώρο του κάλλους και του αγαθού, πεδίο ευδαιμονίας και ολοκλήρωσης των όντων. Συνεπώς προς αυτό το όραμα ενός εγκόσμιου παράδεισου που συγκεντρώνει όλες τις αξίες, είναι και η αντίληψη ότι η φύση είναι η περιοχή του μυστηρίου και του θαύματος, όπου πραγματοποιείται “*Θεία Επιφάνεια*” (*Θεοφάνεια*), δηλ. η εμφάνιση του θεού μέσα στη φύση. Η “Θεοφάνεια”, κοινός τόπος στα μυθικά σύμπαντα τόσο της λαϊκής όσο και της λόγιας παράδοσης, είναι μια “εξαίφνης” αποκάλυψη του θείου μπρος στα έκθαμβα μάτια ενός “αλαφροϊσκιωτού”. Στη λαϊκή μυθολογία ο αλαφροϊσκιωτός είναι ένα “αποκλίνον” από τον τύπο του πρακτικού ανθρώπου άτομο, που έχει την ικανότητα να βλέπει τα μυστήρια: φυσικά δαιμόνια της λαϊκής μυθολογίας (νεράιδες, ξωτικά κ.λπ.) και τοπικούς χριστιανικούς αγίους, αζεχώριστα. Ο αλαφροϊσκιωτός έγινε “δρώσα δύναμη” της λόγιας ποίησης με το Σολωμό πρώτα (“*αλαφροϊσκιωτε καλέ, για πες απόψε τί ’δες;*”: Σολωμός, *Ελεύθεροι Πολιορκημένοι*, Σχεδ. Γ’, ΑΕ 467 Α3) και το Σικελιανό ύστερα (“*Αλαφροϊσκιωτός*”: *Λυρικός Βίος*, τ. Α’, 1965: 83-169). Ο αλαφροϊσκιωτός της λόγιας ποίησης αντικρίζει με θάμβος -ποτέ με τρόμο- τη (θηλυκή συνήθως) θεότητα (Αφροδίτη, Φεγγαροντυμένη, θεά-Μάνα, Παναγία κ.λπ.), που συνθέτει σε μια ενότητα τα χαρακτηριστικά της παγανιστικής και της χριστιανικής θεότητας: ως προς τον τρόπο της εμφάνισης και τη σχέση της με τη φύση, παρουσιάζεται ως ένα φυσικό δαιμόνιο, ως προς τους ηθικοπνευματικούς προσδιορισμούς έχει απορροφήσει τις ιδιότητες των χριστιανικών αγίων: “*κι έδειξε πάσαν ομορφιά και πάσαν αγιοσύνη*” (*Σολωμός*, ΑΕ 372 Β3)²⁹. Με την εμφάνιση του θεού μέσα στη φύση πραγματοποιείται μια εγκοσμίωση των μεταφυσικών αξιών και αποκαθίσταται η σύζευξη υλικού και πνευματικού κόσμου μέσα σ’ ένα ενιαίο Σύμπαν, που απορρίπτει το δυισμό και προβάλλει την αρχή του παγκόσμιου Μονισμού, χαρακτηριστική της ελληνικής παράδοσης από την εποχή των Προσωκρατικών (“*Εν το παν*”: Ηράκλειτος). Έτσι “η μεταφυσική έγινε φυσική”, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Σολωμού (και του Ελύτη).³⁰

2.2. Συμπληρωματικό προς το προηγούμενο είναι ένα κριτήριο που συνδέεται με την εικονοπλασία: *μυστικιστική μεταφορά vs ανιμιστική μεταφορά*. Η *μυστικιστική μεταφορά* υποδηλώνει διάσταση μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού κόσμου. Ο εξωτερικός κόσμος, η φύση, σημασιοδοτείται ως “αλλότριος” και η αποξένωση απ’ αυτόν θεωρείται προϋπόθεση για την ανάπτυξη του εσωτερικού κόσμου (δυιστική αντίληψη). Αντίστροφα, η *ανιμιστική μεταφορά* υποδηλώνει την ταύτιση μεταξύ του υποκειμενικού και του αντικειμενικού κόσμου. Η ταύτιση αυτή σημασιοδοτείται θετικά και παραπέμπει στην ενότητα του μυθικού σύμπαντος (μονιστική αντίληψη)³¹.

Όπως έχουμε εξηγήσει αλλού (Καψωμένος 1992: 229-230), η θεία Επιφάνεια, τόσο στο Σολωμό που την καθιερώνει ως λογοτεχνικό θέμα όσο και στους μεταγενέστερους (κατεξοχήν στον Παλαμά, το Σικελιανό, το Σεφέρη, τον Ελύτη), έχει πάντοτε τα χαρακτηριστικά της ανιμιστικής μεταφοράς και συνιστά θεμελιώδες συστατικό μιας κοσμολογικής ισοτοπίας που προβάλλει ένα μυθικό Σύμπαν αδιαίρετο, όπου η φύση (-ναός) είναι ο χώρος της θεότητας.

3.1. Ένα άλλο θεμελιώδες τυπολογικό κριτήριο είναι η συνάρτηση *άτομο-κοινωνία*, η οποία αποτελεί, μαζί με τη σχέση φύσης-κουλτούρας έναν δεύτερο ουσιώδη παράγοντα στο σύστημα σημασιοδότησης. Με το ζεύγος *άτομο-κοινωνία* συνδέονται άλλες ομόλογες συναρτήσεις, όπως

²⁹ Πρβλ. Καψωμένος 1990α: 117-135, 1992: 55-65, 81-85, 130-144, 1993: 10-13, 1996β: 19-36.

³⁰ Σολωμός, *Άπαντα* 1, 1961: 209, Ελύτης, *Εν Λευκώ*, 1992: 206.

³¹ R. Wellek-Aust. Warren, [1976], ελλην. μετάφρ: 259-261.

ανταγωνισμός-συλλογικότητα, ανεξαρτησία-υποταγή κ.τ.ό., που σχηματίζουν μαζί του μια ισοτοπία κοινωνική, που παραπέμπει στο πεδίο της ιδεολογίας. Η προτεραιότητα (θετική σημασιολογία) του ενός ή του άλλου σκέλους αυτών των συναρτήσεων έχει ευδιάκριτη ιδεολογική σημασία. Η προτεραιότητα λ.χ. του ατομικού συμφέροντος έναντι του συλλογικού αποτελεί μια βασική αρχή του αστικού καπιταλιστικού μοντέλου (βλ. “ελεύθερος ανταγωνισμός”, “ιδιωτικοποίηση”, “κοινωνία της αγοράς” κ.τ.ό), και η προτεραιότητα του κοινωνικού συμφέροντος έναντι του ατομικού αποτελεί, αντίστροφα, μια βασική αρχή του σοσιαλιστικού μοντέλου.

Ένα σημαντικό, επίσης, δευτερογενές κριτήριο για την τυπολόγηση μιας κουλτούρας είναι οι πιθανές συναρτήσεις ανάμεσα στον ιδεολογικό πόλο (συνάρτηση *άτομο-κοινωνία*) και στον κοσμοθεωρητικό πόλο (*φύση-κουλτούρα*): το πώς συσχετίζονται οι τέσσερις όροι μεταξύ τους (*άτομο-φύση-κοινωνία-κουλτούρα*), είναι αποκαλυπτικό για τον προσανατολισμό του συστήματος. Όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε σε παλαιότερες εργασίες μας (Kapsomenos, 1986: 281-301, 1993: 61-73), η τροπή από τη βυζαντινή στη νεοελληνική πολιτισμική φάση αρχίζει με την εμφάνιση στο δημοτικό ακριτικό τραγούδι του 11ου και 12ου αιώνα ενός ήρωα που υλοποιεί τη συνάρτηση *άτομο=φύση* σε αντιπαράθεση προς τη συνάρτηση *κοινωνία=κουλτούρα*. Συγκεκριμένα, απέναντι στην προτεραιότητα του ζεύγους *κοινωνία=κουλτούρα*, που ορίζει το δεσπόζον αξιακό σύστημα του βυζαντινού πολιτισμού, ο ήρωας ενός ορισμένου θεματικού κύκλου προβάλλει -μέσω της ηρωικής δράσης- την προτεραιότητα των αξιών που αντιπροσωπεύει η ταυτότητα *άτομο=φύση* και επιχειρεί να τις επιβάλει ανατρέποντας το κυρίαρχο μοντέλο. Η τάση αυτή, που εμφανίζεται πρώτα στη λαϊκή λογοτεχνία, βρίσκει το ιστορικό της αντίστοιχο στο φαινόμενο του “βυζαντινού επαρχιωτισμού” (Kapsomenos 1986: 296-297). Η πολιτισμική στροφή που αρχίζει με το παλαιότερο ηρωικό τραγούδι, το ακριτικό, ολοκληρώνεται στο κλέφτικο τραγούδι του 18ου αι. Εκεί διαπιστώνουμε μια σημαδιακή μετάβαση από την αντίληψη του ατόμου (ακριτικό τραγούδι) στην *αντίληψη του προσώπου*, που, κατά την άποψή μας, αντιπροσωπεύει ένα από τα διακριτικά γνωρίσματα του νεοελληνικού ανθρωπισμού. Η αντίληψη αυτή κωδικοποιείται στη συνάρτηση : *άτομο=φύση+κοινωνία*, που αντιστοιχεί στο περιεχόμενο της υπερτροφικής ατομικότητας του ήρωα, η οποία εκδηλώνεται μέσα στα τραγούδια με ένα αγέρωχο “*εγώ*”. Αυτό το “*εγώ*” αντιπροσωπεύει τη σύνθεση ενός ισχυρότατου ατομικού ενστίκτου, αξίας καθαρά ζωικής (*άτομο=φύση*), με την κοινωνική διάσταση της προσωπικότητας του ήρωα, “το όνομά του”, τη φήμη του, την αναγνώριση που απολαμβάνει από την πλευρά της περιφερειακής κοινότητας στην οποία ανήκει. Έχουμε λοιπόν μια πρωτογενή σύνθεση του ατομικού με το κοινωνικό, μια *κοινωνικοποίηση των φυσικών αξιών*, που υλοποιείται στην ισχυρή ατομικότητα του ήρωα (*φύση=κοινωνία*). Η σύνθεση αυτή εξειδικεύεται σε ένα σύστημα αξιών που ορίζεται από τη συνάρτηση: *λευτεριά=ζωή vs σκλαβιά=θάνατος*. Σύμφωνα μ’ αυτό το σχήμα η σκλαβιά ισοδυναμεί με το θάνατο (αρνητικός πόλος) και η λευτεριά με τη ζωή (θετικός πόλος). Το κλειδί αυτού του μοντέλου είναι η απόλυτη ταύτιση της ζωής με τη λευτεριά και ο απόλυτος διαχωρισμός της από την κατάσταση της σκλαβιάς. Που θα πει πως ζωή και σκλαβιά είναι κατηγορίες ασυμβίβαστες, όσο ασυμβίβαστες είναι οι κατηγορίες *ζωή —θάνατος*. Η συνάρτηση αυτή μεταφράζεται σε μια αλύγιστη ιεράρχηση αξιών, που βασίζεται στην αρχή ότι τη ζωή δεν αξίζει να τη ζεις αν δεν είναι αντάξια της ανθρωπίνης σου ιδιότητας· και συνεπάγεται τη θυσία της ατομικής ζωής στο όνομα της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας και ανεξαρτησίας. Θυσιάζοντας λοιπόν τη ζωή του, ο ήρωας στην ουσία καταφάσκει τη ακεραιότητα της ζωής, που ταυτίζεται με την πληρότητα της ύπαρξης. Η διάσταση αυτή είναι ένα πέρασμα από τη συνείδηση του ατομικού *Εγώ* στη συνείδηση του “*ανθρώπινου προσώπου*”, τη συνείδηση δηλαδή της ταύτισης του *Εγώ* με την αξία “*άνθρωπος*”.³²

3.2. Μια ομόλογη εκδοχή αυτής της αντίληψης διαπιστώνουμε, ως δεσπόζον χαρακτηριστικό, σε όλη την προσωπική λογοτεχνία, από το Σολωμό (που μεταφέρει την αντίληψη του “προσώπου” του κλέφτικου τραγουδιού στη φιλοσοφική ποίηση των *Ελεύθερων Πολιορκημένων*) ως τον Ελύτη (που ασχολείται και θεωρητικά με το θέμα στα δοκίμιά του)³³, και ως το Γιάννη Ρίτσο, το Βρεττάκο και τους λεγόμενους “πολιτικούς ποιητές” της Πρώτης μεταπολεμικής γενιάς (Τάσο Λειβαδίτη, Μανόλη Αναγνωστάκη, Άρη Αλεξάνδρου, Τίτο Πατρίκιο, Μιχάλη Κατσαρό), στους οποίους κορυφώνεται αυτή η προβληματική και γίνεται πρώτο λογοτεχνικό θέμα. Το κοινό στοιχείο στη

³² Βλ. Καψωμένος, 1996: 189-206 και Kapsomenos 1995: 47-82.

³³ Ελύτης, “Τα δημόσια και τα ιδιωτικά”: *Εν Λευκώ*, 1992: 339-356 (σ. 341: “Το καίριο στη ζωή αυτή κείται πέραν το ατόμου. Με τη διαφορά ότι, αν δεν ολοκληρωθεί κανείς σαν άτομο, αδυνατεί να το υπερβεί”). Ο Ελύτης στα δοκιμιακά του κείμενα, αναπτύσσει μια συγκροτημένη θεωρία του νεοελληνικού πολιτισμού.

θεματική αυτή είναι η τάση για υπέρβαση της αντίθεσης στη σχέση ατόμου-κοινωνίας και η εναρμόνιση των ατομικών με τις συλλογικές αξίες (*άτομο=κοινωνία*).

Στα κείμενα που μεταγράφουν αυτή την τάση σε ποιητικό μύθο και σημασιακό σύστημα, η κοινωνία δεν ορίζεται ως μια έννοια αυθύπαρκτη και ανεξάρτητη από το άτομο, που να αντιστοιχεί σε διαφορετικό υποκείμενο, συλλογικό (π.χ. λαός) ή απρόσωπο και συμβολικό (π.χ. κράτος). Περιγράφεται μέσα από τις έννοιες *άνθρωπος*, *συλλογικότητα*, *συντροφικότητα*, και σε αντιπαράθεση προς τις έννοιες *ατομισμός*, *ανταγωνισμός*, *μη-άνθρωπος*. Μ' άλλα λόγια, δεν είναι η έννοια *άτομο* που αποκλείεται, αλλά η ανταγωνιστική και κυριαρχική εκδήλωση του ατομισμού, συμπεριφορά που σημασιοδοτείται ως μη ανθρώπινη. Αντίστροφα, η έννοια *κοινωνία* δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από την έννοια *άτομο*, εφόσον ορίζεται αποκλειστικά ως συνάρτηση μιας ορισμένης ποιότητας και συμπεριφοράς του ατόμου. Δεν υποστασιοποιείται παρά μέσω της υπέρβασης του ατομιστικού ενστίκτου, δηλ. μέσω της συντροφικότητας, η οποία συνθέτει τα επιμέρους άτομα σε οργανικό σύνολο, σε κοινωνία ανθρώπων. Για να υπάρξει η κοινωνία προϋποτίθεται η έκθυμη, άρα ελεύθερη ενεργοποίηση των συστατικών της μονάδων, των ατόμων, και όχι κάποιος έξωθεν ή άνωθεν καταναγκασμός. Η αρχή της συντροφικότητας ορίζει ειδικότερα την κοινωνία ως συνεκτική ενότητα ατόμων, που πραγματώνεται μέσω μιας ενεργητικής αλληλεγγύης, στη βάση της αμοιβαιότητας, που συνεπάγεται την ισοτιμία των μελών του όλου. Στην ηρωική του εκδοχή, αυτό το μοντέλο εκφράζεται ως αυτόβουλη στράτευση στην υπηρεσία των άλλων, ως αυτοπροσφορά στο *συνάνθρωπο* (Ηρώας-Πρόμαχος), που σε ορισμένους ποιητές, όπως ο Βρεττάκος, υποκαθιστά τον απόντα θεό ("άνθρωπος-θεός"). Σ' αυτή την αυτοπροσφορά, ακόμη περισσότερο, στην αυτοθυσία, βρίσκει το άτομο την πλήρωσή του· ενώ παράλληλα επιβεβαιώνεται και δικαιώνεται ως ενεργητικός κοινωνικός παράγων (Καψωμένος 1985: 11-27[τώρα: 1999: 290-310], 1990α: 55-59, 1996α: 32-33, 1996β: 340-346).

4. Οι Jouri Lotman και Boris Ouspenski³⁴ διακρίνουν τις κουλτούρες σ' εκείνες που στρέφονται κυρίως προς το *περιεχόμενο* και σε εκείνες που στρέφονται κυρίως προς την *έκφραση*.

Μια κουλτούρα που στρέφεται προς το περιεχόμενο, έχει ως κύρια αντίθεση τη σχέση: *οργανωμένο vs ανοργανωτο*. Καταφάσκει το σκέλος "οργανωμένο", που αντιστοιχεί στον "*κόσμο*" (με την αρχαία έννοια, δηλ. στην αρμονία), και αντιτίθεται στην "*εντροπία*" (δηλ. στη ροπή που οδηγεί στο χάος). Αντιλαμβάνεται πάντα εαυτήν ως ενεργητική αρχή που πρέπει να επεκταθεί και θεωρεί τη μη-κουλτούρα ως τη σφαίρα της δυνάμει επέκτασής της.

Από την άλλη, μια κουλτούρα που στρέφεται κυρίως προς την έκφραση, έχει ως βασική αντίθεση τη σχέση: *ορθό vs λανθασμένο*. Εδώ, μπορεί να μην υπάρχει καμιά απόπειρα επέκτασης. Αντίθετα, είναι πιθανό η κουλτούρα να τείνει να περιορισθεί στα όριά της, να διαχωρίσει εαυτήν από καθετί προς το οποίο αντιτίθεται. Η *μη-κουλτούρα* ταυτίζεται εδώ προς την *αντι-κουλτούρα* κι έτσι δεν προσφέρεται ως χώρος για την επέκτασή της κουλτούρας.

Η εφαρμογή αυτής της τυπολογίας στα τοπικά και εθνικά πολιτισμικά συστήματα θα μπορούσε να μας δείξει ποια απ' αυτά έχουν επεκτατικές και ποια απομονωτικές τάσεις κι επομένως ποια κινδυνεύει να επιβληθούν εις βάρος των άλλων.

Ποιό είναι το ιδιαίτερο στίγμα της νεοελληνικής κουλτούρας σε σχέση μ' αυτή την τυπολογία; είναι επεκτατική ή απομονωτική; είναι στατική ή δυναμική; είναι προσανατολισμένη προς το περιεχόμενο, (σύστημα κανόνων) ή προς την έκφραση, (σύνολο κειμένων); Η απάντηση δεν είναι εύκολη, γιατί τα διακριτικά γνωρίσματα που αναδείχνει η ποιητική παράδοση δεν επιτρέπουν ένα μονοσήμαντο συσχετισμό με τον έναν από τους δύο πόλους· δεν επιτρέπει καν τη διχοτομική αντίληψη αυτών των σχέσεων.

4.1. Θ' αρχίσουμε από τη διαπίστωση ότι η αντίληψη που προσιδιάζει στη διαχρονική ελληνική παράδοση είναι η απόρριψη του δυναμοκεντρικού μοντέλου που χαρακτηρίζει το νεώτερο αστικό πολιτισμό· της αντίληψης δηλ. ότι ο άνθρωπος, η κοινωνία, ο κόσμος βαδίζει νομοτελειακά προς μια τελείωση και ότι ολόκληρη η ανθρώπινη ιστορία δεν είναι παρά η ανοδική εξελικτική πορεία προς ολοένα τελειότερες μορφές με κατεύθυνση το ιδεατό τέρμα αυτής της τελείωσης. Η παραδοσιακή ελληνική αντίληψη, που ανάγεται στην αρχαιότητα, είναι η *κυκλική* (ή *σπειροειδής*, για ορισμένους) πορεία της ιστορίας, με ανατάσεις και πτώσεις, οπισθοδρομήσεις και κορυφώσεις, που παρουσιάζουν ισχυρές αναλογίες από εποχή σε εποχή. Η αντίληψη αυτή είναι ευδιάκριτη μέσα στη νεοελληνική λογοτεχνία, σε διάφορα επίπεδα, αλλά κατεξοχήν στην ιστορική αίσθηση του Καβάφη και του Σεφέρη, που εκφράζεται με την ποιητική τεχνική της "αντικειμενικής συστοιχίας"

³⁴ Lotman-Ouspenski, 1984: 110-117, 1990: 21-74.

των εποχών (παρόντος-παρελθόντος).³⁵ Μ' αυτό το κριτήριο, η νεοελληνική κουλτούρα δεν είναι ασφαλώς δυναμοκεντρική.

4.2. Διαφωτιστική πάνω σ' αυτό είναι μια χαρακτηριστική ιδιότητα του αντιπροσωπευτικού ήρωα της λογοτεχνικής μας παράδοσης, η *αυτάρκεια* και η *πληρότητα* που τον διακρίνει. Αυτό σημαίνει ότι η δράση του ήρωα δεν ορίζεται από την επιθυμία για κατάκτηση ενός πολύτιμου αντικειμένου ή αγαθού, σύμφωνα με το πρότυπο σχήμα: *στέρση vs επιθυμία πλήρωσης*. Στην περίπτωση μας, το κίνητρο της δράσης και της ηρωικής σύγκρουσης (δοκιμασία) είναι η επιθυμία του αντίμαχου να αρπάξει ή να κατακτήσει τις αξίες που κατέχει ο ήρωας. Έτσι, η χαρακτηριστική στάση του ήρωα είναι η στάση – όχι της επίθεσης αλλά – της *αντίστασης* ενάντια στην απειλή της φυσικής του πληρότητας ή μια διαδικασία αποκατάστασής της, ύστερα από την αδικοπραγία του αντίμαχου. Ωστε, το μοντέλο δρωσών δυνάμεων που χαρακτηρίζει τη νεοελληνική κουλτούρα, στο πεδίο της ηρωικής δράσης, είναι αυτό που ονομάσαμε *αμυντικό ή αντιστασιακό μοντέλο*, που απορρίπτει την επιθετικότητα ως πρότυπο διαπροσωπικών ή κοινωνικών σχέσεων (Καψωμένος, 1990: 270-271). Αυτό συνδυάζεται με μια χαρακτηριστική τάση ανυποταγής και ανταρσίας απέναντι σε εξωγενή, αυστηρά συγκροτημένα, πρότυπα οργάνωσης. Θα λέγαμε λοιπόν ότι σε σχέση με τη διχοτομία *οργανωμένο vs ανοργανωτο* η νεοελληνική κουλτούρα απορρίπτει το σκέλος *οργανωμένο*, τουλάχιστον ως αυταξία· μολοντούτο, σε άλλα επίπεδα, ρέπει χαρακτηριστικά προς την αρμονία και τον “κόσμο”, χωρίς όμως να αποστρέφεται την “εντροπία”. Ως εκδήλωση της ροπής αυτής θεωρούμε το φαινόμενο που ονομάστηκε “νεοελληνικός διονυσιασμός” (αρχές 20ού αι.), με χαρακτηριστικούς εκπροσώπους στο πεδίο της ποίησης το Σικελιανό, τον Καζαντζάκη, το Βάρναλη, τη λεγόμενη “γενιά του '10”³⁶. Ως προς τη διχοτομία *ορθό vs λανθασμένο*, καταφάσκει το σκέλος *ορθό*, αλλά όχι ως απόλυτη και αδιαμφισβήτητη αξία. Η αρχή της *επιείκειας* δεν επιτρέπει λ.χ. να οικοδομηθεί πάνω στην αντίληψη του ορθού ένα αυστηρό και ανελαστικό σύστημα κανόνων συμπεριφοράς, που να απονέμει προτεραιότητα στο σημείο «οργανωμένο». Σ' αυτό λοιπόν το επίπεδο, η νεοελληνική κουλτούρα δεν αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως ενεργητική αρχή που πρέπει να επεκταθεί. Αυτό, ωστόσο, καθόλου δε σημαίνει ότι χαρακτηρίζεται από τάση συρρίκνωσης ή απομόνωσης. Μια εύγλωττη απάντηση σ' αυτό το σημείο αποτελεί η αντίληψη του Ήρωα-Προμάχου, πολύ χαρακτηριστική στη λογοτεχνική μας παράδοση, λαϊκή και λόγια.³⁷ Η ατομικότητα του ήρωα εμφανίζεται ταυτόσημη με το ρόλο του Προμάχου, ο οποίος βρίσκεται σε διαρκή ετοιμότητα να προμαχεί για την προστασία του συνόλου. Στο επίπεδο της δομής κατά κανόνα δεν υπάρχει Πομπός που να δίνει εντολή στον Ήρωα να αναλάβει τον άθλο. Η ίδια η συνείδηση του Ήρωα είναι Πομπός και Δέκτης στην ηρωική δοκιμασία. Όταν εμφανίζεται ένας κίνδυνος για την κοινότητα, για τη φύση, για τον Κόσμο, ο Ήρωας αντιδρά σαν να πρόκειται για προσωπική πρόκληση στην παλικαριά του. Σε πολλές περιπτώσεις, ο ήρωας εκδηλώνεται ως μια συνείδηση που αισθάνεται υπεύθυνη για όλο το Σύμπαν. Αυτή η εγρήγορση, η ετοιμότητα, η ενεργητική αντίσταση απέναντι σε κάθε απειλή, αυτή η δυναμική του ήρωα-προμάχου συνιστά ένα παράγοντα που ακυρώνει τον εκβιασμό της βίας· και αποκαλύπτει ένα πνεύμα που δεν είναι διόλου χειραγωγήσιμο. Οι δρώσεις δυνάμεις που εκφράζουν, στο μυθικό επίπεδο, το δυναμισμό της νεοελληνικής κουλτούρας, υπερασπίζονται αποτελεσματικά τις αξίες και συνεπώς δεν παρέχουν ενδείξεις ότι το σύστημα έχει τάσεις συρρίκνωσης.

4.3. Ένα πολύ ευδιάκριτο γνώρισμα της νεοελληνικής κουλτούρας είναι ότι παρουσιάζεται σε κατάσταση διαρκούς διαθεσιμότητας, που εκφράζεται με την απουσία κλειστών και ανελαστικών δομών. Στο σημειωτικό επίπεδο διαπιστώνουμε φαινόμενα όπως η συνύπαρξη των αντιθέτων, που συνιστά εννοϊκή προϋπόθεση για μετασχηματισμούς μέσω μιας διαλεκτικής των αντιθέσεων (θέση vs άρση σύνθεση). Αυτή η διαλεκτική των αντιθέσεων συνιστά τον κεντρικό κωδικοποιό μηχανισμό της νεοελληνικής κουλτούρας. Σ' αυτό το μηχανισμό βασίζεται η σημασιοδοτική ευφορία των νεοελλήνων ποιητών, οι οποίοι χρησιμοποιούν ως κύριο όργανο κατανόησης και ερμηνείας του κόσμου— δηλ. της “νεοελληνικής εμπειρίας”, φυσικής, ιστορικής, κοινωνικής, πολιτισμικής— τη διαλεκτική των αντιθέτων. Η ευφορία αυτή αντιπροσωπεύει ό,τι ο Lotman ονομάζει “*υψηλό δυναμικό παραγωγής προτύπων*” (Lotman-Ouspenski, 1984: 117), παράγοντα που αποτρέπει την αυτοματοποίηση και τη στατικότητα του συστήματος. Σ' αυτό το πλαίσιο, η δυαδική

³⁵ Καψωμένος, 1991 (Σεφέρης), 1993 (Καβάφης).

³⁶ Καψωμένος (1990: 272-274, 1990α: 115-127, 129-130).

³⁷ Καψωμένος (1990: 267-284, 1996: 269-271, 340-346, 1992: 105-107, 158-165, 1990α: 112-113, 124-125, 131-135, 1993: 10-13, 1996α: 19-36).

συνάρτηση: *έκφραση-περιεχόμενο* δε νοείται και δε λειτουργεί ως διχοτομία, αλλά ως διαλεκτική ενότητα. Δεν πρόκειται λοιπόν ούτε για ένα μοντέλο επεκτατικό ούτε για ένα μοντέλο απομονωτικό. Πρόκειται για ένα μοντέλο που θα ονομάζαμε *διαλεκτικό*.

Στο σημασιακό (και μυθικό) επίπεδο αυτή η *συνύπαρξη των αντιθέτων* αναδειχγεται επίσης σε χαρακτηριστική αρχή του συστήματος (αρχή του μη αποκλεισμού των αντιθέτων). Η αρχή αυτή συνδέεται με τη φύση των πραγμάτων με τη βαθύτερη δομή του Κόσμου και τροφοδοτεί την αντίληψη του *νεοελληνικού Τραγικού*, που παραπέμπει στο αρχέτυπο του *κύκλου*, ως επαναλαμβανόμενη διαδικασία, ως “κοινότητα” ατόμων-συνόλου αλλά και ως αδιέξοδη μοίρα.

Βασικές εκδοχές του τραγικού, που έχει ως πηγή την συνύπαρξη των αντιθέτων, είναι τα ομόλογα σχήματα: *θετικές αξίες vs αρνητική λειτουργία* (το αγαθό της ζωής αντίμαχος στην ηθική ελευθερία: Κλέφτικο τραγούδι-Σολωμός), *θετική πρόθεση vs αρνητική συνέπεια* (προσπάθεια πραγμάτωσης ενός ιδεώδους αλλοτρίωση: Σεφέρης), *δυσαρμονία μεταξύ των τροπικοτήτων θέλω-γνωρίζω -μπορώ: βούληση+δυνατότητα vs άγνοια, βούληση+γνώση vs αδυναμία* (Καβάφης-Σεφέρης), *υλική ήττα vs ηθικός θρίαμβος* (καταστροφή του τραγικού ήρωα-διάσωση της αξιοπρέπειας του προσώπου: Σολωμός-Καβάφης-Σεφέρης).³⁸

Συνοψίζουμε: Από την ανίχνευση και ανάλυση των πολιτισμικών δομών μέσα στη λογοτεχνία μας, προκύπτουν ορισμένες δεσπύζουσες τάσεις που συνθέτουν τα ιδιαίτερα τυπολογικά γνωρίσματα της νεοελληνικής κουλτούρας. Τα γνωρίσματα αυτά είναι:

α. η σχέση ισοδυναμίας μεταξύ φύσης και κουλτούρας, φυσικών και ηθικών αξιών (*φύση=κουλτούρα*).

β. η σχέση ταυτότητας ανάμεσα στο κάλλος και στο αγαθό (*κάλλος=αγαθό*).

γ. η συνύπαρξη ορθολογισμού και μυστικισμού (*ορθολογισμός+μυστικισμός*).

δ. η σύνθεση ατομικού και κοινωνικού (*άτομο+κοινωνία*: “αντίληψη του προσώπου”).

Η γενική ισοτοπία που προκύπτει από τα παραπάνω είναι μια δεσπύζουσα τάση για σύνθεση και εναρμόνιση των αντιθέτων. Το κοσμολογικό μοντέλο που αντιστοιχεί σ’ αυτή την ισοτοπία είναι η ενότητα υλικού και πνευματικού κόσμου σ’ ένα ενιαίο Σύμπαν (*παγκόσμιος Μονισμός*).

Από την άλλη μεριά, διαπιστώνουμε σε μια σειρά περιπτώσεις τη συνύπαρξη αντίθετων ή και αντιφατικών στοιχείων, που δεν ολοκληρώνονται σε μια διαλεκτική σύνθεση: *θετικές αξίες vs αρνητική λειτουργία, θετική πρόθεση vs αρνητική συνέπεια, βούληση+γνώση vs αδυναμία, βούληση+δυνατότητα vs άγνοια* κ.λπ. Απ’ αυτές τις εκδοχές προκύπτει μια άλλη γενική ισοτοπία, που μετακωδικοποιείται στην αρχή του μη αποκλεισμού (δηλ. της συνύπαρξης) των αντιθέτων, φαινόμενο που —σύμφωνα με τους νεοέλληνες “τραγικούς”, το Σολωμό, τον Καβάφη, το Σεφέρη— ανάγεται στη δομή του Κόσμου και αποτελεί την αιώνια πηγή του τραγικού.

Στο μέτρο που το σημερινό στάδιο των πολιτισμικών σπουδών επιτρέπει συσχετισμούς και συμπεράσματα, θα καταλήγαμε ότι η υπόθεση εργασίας που διατύπωσαμε το 1979, στο πρώτο διεθνές συνέδριο της Ελληνικής Σημειωτικής Εταιρείας, ότι η νεοελληνική κουλτούρα αντιπροσωπεύει ένα μεσογειακό πολιτισμικό πρότυπο, που διακρίνεται σαφώς τόσο από το δυτικό αστικό μοντέλο όσο και από αυτό της παραδοσιακής Ανατολής, βρίσκει πλέον μια επαρκή θεμελίωση.

Βιβλιογραφία

Bakhtine, Mikhail (1977), *Le marxisme et la philosophie du langage*, trad. M.Yaguello. Paris: Minuit (α’ έκδ. με το όνομα του Volochinov, Leningrad 1929).

Barthes, Roland (1957), *Mythologies*, Paris: Seuil (1970. Paris: Points).

Barthes, Roland (1964), *Essais critiques*, Paris: Gallimard.

Barthes, Roland (1967), *Système de la mode*, Paris: Seuil.

Boklund-Lagopoulou K. —Lagopoulos A.-Ph. (eds.) (1986), «Signs of the Past: Semiotics and History»: *Semiotica* 59-3/4 (Special Issue).

Eco, Umb. (1973), «Social Life as a Sign-System»: *Structuralism*, D. Robey (ed). Oxford: Clarendon Press.

Eco, Umb. (1976), *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press.

³⁸ Κατωμένος (1984, 1989, 1990, 1993, 1993α, 1993β, 1995, 1999).

- Ελύτης, Οδυσσέας (1979), *Εκλογή 1935-1977*, Αθήνα: Άκμων.
- Ελύτης, Οδυσσέας (1987), *Ανοιχτά Χαρτιά*, Αθήνα: Ίκαρος.
- Ελύτης, Οδυσσέας (1992), *Εν Λευκώ*, Αθήνα: Ίκαρος.
- Ελύτης, Οδυσσέας (1995), *Ο κήπος με τις αυταπάτες*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Goldmann, Lucien (1948), «Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie»: *Revue Philosophique de France et de l'Étranger*, 46.
- Goldmann, Lucien (1952), *Sciences humaines et Philosophie*, Paris: P.U.F.
- Goldmann, Lucien (1956), *Le Dieu caché*, Paris: Gallimard.
- Goldmann, Lucien (1959), *Recherches dialectiques*, Paris: Gallimard.
- Goldmann, Lucien (1970), *Structures mentales et création culturelle*, Paris: Anthropos.
- Goldmann, Lucien (1971), *La création culturelle dans la société moderne*, Paris: Denoël/Gonthier.
- Greimas, Algirdas Julien (1966), *Sémantique structurale*, Paris: Larousse.
- Goldmann, Lucien (1970), *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris: Seuil.
- Goldmann, Lucien (1976), *Sémiotique et sciences sociales*, Paris: Seuil.
- Hamon, P.(1984), *Texte et ideologie*, Paris: P.U.F.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1980), «Η αντίθεση φύσης-κουλτούρας στο ελληνικό δημοτικό τραγούδι»: *Σημειωτική και Κοινωνία*. Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής Σημειωτικής Εταιρείας, (Θεσσαλονίκη, 22-23 Ιουνίου 1979), Αθήνα: Οδυσσέας (1980: 227-232).
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1984), «Η διχοτομία “φύση-πολιτισμός” ως κριτήριο οριοθέτησης της πρώτης μεταπολεμικής ποιητικής γενιάς», Συμπόσιο για τη Μεταπολεμική Ποίηση, Ρέθυμνο 29.10.-2.11.1983): *Σπείρα* 2-3 (Φθiv.-Χειμ. '84):113-132.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1985), «Οδυσσέα Ελύτη “Λακωνικόν”. Μια σημειολογική ανάλυση»: *Διάλογος* (Ηράκλειο), 5: 3-29[= Εισαγωγή στην ποίηση του Ελύτη. *Εκλογή κριτικών κειμένων*, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1999: 83-131].
- Kapsomenos E.G. (1986), «The relationship of hero-authority-God in the actantial model of heroic folk song»: *Semiotica* (Amsterdam-Berlin-New York) 59-3/4: 281-301.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1989), “Το σοσιαλιστικό πολιτισμικό μοντέλο και η νεοελληνική λογοτεχνία”: *Σύγχρονα Θέματα*, 38: 43-52.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1989α), «“Αυτό το αστέρι είναι για όλους μας”. Ζωικές και κοινωνικές αξίες στο Τάσο Λειβαδίτη»: *Διαβάζω. Αφιέρωμα Τάσος Λειβαδίτης*, 228:26-32.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1990), «Ζητήματα μιας θεωρίας του πολιτισμού. Λογοτεχνικοί μύθοι και πολιτισμικά μοντέλα»: *ΔΩΔΩΝΗ-Φιλολογία* ΙΘ':267-284.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1990α), *Κώδικες και σημασίες*, Αθήνα: Αρσενίδης.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1991), «Η μυθολογία του φωτός στην ποίηση του Σεφέρη»: *Πρακτικά Συμποσίου Σεφέρη*, Λευκωσία: Μορφωτική Υπηρεσία Υπουργείου Παιδείας: 63-78.
- Kapsomenos, E.G. (1991), «`A la recherche de la culture européenne perdue. Mythes littéraires et modèles culturels»: *Revue d'Esthétique. No Special: «Grèce. Art-Culture»* (Paris) 20: 74-86.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1992), “*Καλή είναι η μαύρη πέτρα σου*”: *Ερμηνευτικά κλειδιά στο Σολωμό*. Αθήνα: Εστία, Ι.Δ. Κολλάρος.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1992α), *Ποιητική. Πανεπιστημιακές παραδόσεις*. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Kapsomenos, E.G. (1992), «Problèmes d'une approche socio-sémiotique de la littérature»: *L'homme et ses signes. Actes du IVe Congrès Mondial de l'Association Internationale de Sémiotique*. Berlin: Mouton de Gruyter. Vol. I, 499-506.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1993), «Ο Κωστής Παλαμάς, η εθνική ιδεολογία και η πολιτισμική μας παράδοση»: *Φιλολογική. Αφιέρωμα στον Κωστή Παλαμά*, 45:10-13.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1993α), «Σχήματα “πολιορκίας” στην ποίηση του Καβάφη. Μια σημειωτική του τραγικού»: *Ελλωτία*. Ετήσια Έκδοση Δήμου Χανίων, περ. Β', 2: 11-21.

- Καψωμένος, Ε.Γ. (1993β), «Άγγελου Σικελιανού, “Μήτηρ Θεού”: Ο μηχανισμός της μυθοπλασίας». *Πόρφυρας*, 66 (Κέρκυρα): 21-30.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1993γ), «Από τη βυζαντινή στη νεοελληνική πολιτισμική φάση. Αξιολογικά πρότυπα στα λαϊκότερα μεταβυζαντινά κείμενα». *Αρχές της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*. Πρακτικά του Δεύτερου Διεθνούς Συνεδρίου «Neogreca Medii Aevi», Βενετία, τόμ. Α', 61-73.
- Kapsomenos, E.G. (1995), «La révolution primitive dans la chanson populaire grecque. Le cas de la chanson klerhtique. Une approche socio-sémiotique». *Revue des Etudes Néo-Helléniques* (Paris, 1993) Π/1-2 (δημοσ.: 1995): 39-88.
- Καψωμένος, Ε.Γ.(1995), «Η ρητορική της αντίθεσης στην Κρητική λογοτεχνία της Ακμής»: *Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. Β1.: Ρέθυμνο: Νέα Χριστιανική Κρήτη, έτη ΣΤ'-Ζ', 11-14: 313-325.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1996), *Δημοτικό τραγούδι. Μια διαφορετική προσέγγιση*. Νέα έκδοση αναθεωρημένη και συμπληρωμένη, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη (α' έκδ. Αθήνα, Αρσενίδης, 1990).
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1996α). «Η ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη και το τοπικό πολιτισμικό σύστημα»: *Θέματα Λογοτεχνίας*, 1(Αθήνα, Νοέμ. 1995-Φεβρ. 1996): 19-36.
- Kapsomenos, E.G. (1996β), «Le texte surréaliste. Problèmes de théorie et de méthode», revue «S». *Europäische Zeitschrift für Semiotische Studien: Semiotics in Greece*, Wien-Budapest-Madrid-Perpignan, Vol. 8-4: 597-617.
- Kapsomenos, E.G. (1997), «Interdipendenza tra lingua e cultura nel dialetto greco della Bovesia Calabrese»: *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ*. Rivista di cultura greco-moderna, IV (Napoli 1991-93 -έκδ. 1997):227-244.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1998), «Τυπολογικά κριτήρια στην έρευνα της σύγχρονης λογοτεχνικής παραγωγής»: Πρακτικά Συμποσίου: *20 χρόνια νεοελληνικής λογοτεχνίας. Τα Τετράδια της Πανελληνίας Πολιτιστικής Κίνησης*, 6: 116-119.
- Καψωμένος, Ε.Γ. (1998α), «Η σχέση φύσης-πολιτισμού στην ποίηση του Ελύτη»: *Φιλοσοφία, Επιστήμες και Πολιτική. Συγκομιδή προς τιμήν του ομότ. καθηγητή Ευτύχη Μπιτσάκη*. Αθήνα: Δαρδανός/Τυπωθήτω, 117-127.
- Lévi-Strauss Claude, (1949), *Structures élémentaires de la parenté*, Paris: P.U.F.
- Lévi-Strauss Claude, (1955), *Tristes Tropiques*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss Claude, (1962), *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss Claude, (1962α), *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss Claude, (1964), *Mythologiques: Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss Claude, (1973), *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- Lotman, Juri (1973), *La structure du texte artistique*. Paris: Gallimard.
- Lotman, J.(1975), “On the Metalanguage of a Typological Description of Culture”: *Semiotica* 14(1975): 97-123.
- Lévi-Strauss Claude, (1982), *Αισθητική και σημειωτική του κινηματογράφου*, μετάφρ. Π. Ζαχαροπούλου - Βλάχου. Αθήνα: Θεωρία.
- Lotman, J.—Ouspenski, Boris (éd.) (1976), *Travaux sur les systèmes de signes. École de Tartu*. Bruxelles: Éditions Complexe.
- Lotman, J.—Ouspenski, B. (1984), “Για το σημειωτικό μηχανισμό της κουλτούρας”, μετάφρ. Άρη Μπερλή: *Σπειρά* (Β' περ.), 1: 103-127 [από την αγγλ. μεταφρ. “On the Semieic Mechaotanism of Culture”: *New Literary History*, vol. IX, no 2(Winter 1978:213 κ.ε.)
- Lotman, J.—Ouspenski, B. (1990), *Sémiotique de la culture russe*, traduit et annoté par Fr. Lhoest. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Macherey, P.—Balibar, E. (1978), “On Literature as an Ideological Form: Some Marxist Propositions”, *Oxford Literary Review* 3, no 1.
- Mukarousky, Jan (1931), “La phonologie et la poétique”: *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, 4: 278-288.

Mukarovsky, Jan (1974), *Studien zur structuralistischen Asthetik und Poetik München*: Hanser.

Σεφέρης, Γ. (1974), *Δοκιμές*, τ. Α', Β'. Αθήνα: Ίκαρος.

Σολωμός, Διονύσιος (1961), *Άπαντα*. Τόμος πρώτος *Ποιήματα*, επιμ.-σημ. Λ.Πολίτη. Αθήνα: Ίκαρος (β'έκδ.).

Todorov Tzv. (ed.), (1965), *Théorie de la littérature. Textes des Formalistes russes*, Paris: Seuil/Tel Quel.

Tynianov J.—Jakobson,R. (1965), “Les problèmes des études littéraires e linguistiques”:

Todorov, Tzv. (ed.), (1965), *Théorie de la littérature. Textes des Formalistes russes*, Paris: Seuil/Tel Quel,138-140.

Wellek R. (1981), “Θεωρία της λογοτεχνίας και αισθητική της Σχολής της Πράγας”: *Εποπτεία*, 55:249-260.

Wellek, R.-Warren, Aust. (1976), *Theory of Literature*, N.Y.: Penguin [ελλην. μετάφρ. Γ. Δεληγιώργη, Αθήνα, χ.χ.]

Zima, Pierre (1978), *Pour une sociologie du texte littéraire*, Paris: 10/18.

