



ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΩΝ ΜΗΧΑΝΙΚΩΝ
Δ.Π.Μ.Σ. ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ-ΣΧΕΔΙΑΣΜΟΣ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ Β' ΠΟΛΕΟΔΟΜΙΑ-ΧΩΡΟΤΑΞΙΑ

**Τοπίο και Εθνική Ταυτότητα: Από το εδαφικό
«έθνος του πολίτη» στο τοπίο του ελληνισμού**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

της

ΕΛΕΝΗΣ ΔΑΛΙΠΗ

Επιβλέπουσα : Ελένη Χανιώτου
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ε.Μ.Π.

Αθήνα, Οκτώβριος 2016

Περίληψη

Στην ιστορία του νεότερου «δυτικού» κόσμου το τοπίο συνδέθηκε κυρίως με την καλλιτεχνική απόδοση μιας θέας στη ζωγραφική και με την διαμόρφωση κήπων. Η τοπιογραφία και οι ιδιωτικές ή δημόσιες τοπιακές διαμορφώσεις πρασίνου γνώρισαν ιδιαίτερα σημαντική ανάπτυξη κατά τον 17^ο-19^ο αιώνα στην Ευρώπη, οπότε και οι ιστορικο-κοινωνικές συνθήκες και καλλιτεχνικές εξελίξεις της εποχής οδήγησαν στην ανάδειξη του τοπίου ως αυτόνομου εικαστικού είδους. Η ανάπτυξη αυτή συμπίπτει συγχρόνως με την εμφάνιση ενός νέου είδους συλλογικής ταυτότητας: της εθνικής.

Ένα κρίσιμο ζήτημα που πραγματεύεται η παρούσα μεταπτυχιακή εργασία είναι το πως η ιδιότητα του να ανήκει κανείς σε έθνος εγγενώς οριοθετημένο, είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων πολιτισμικών δημιουργημάτων, μέρος των οποίων είναι η κατασκευή του δεσμού με το έδαφος και την «πάτρια» γη. Ειδικότερα, το πως η απήχηση της τοπιογραφίας ως το κύριο εικονογραφικό είδος αναπαράστασης της «πραγματικότητας» στη «δυτική» ευρωπαϊκή τέχνη και οι τοπιακές διαμορφώσεις του 15^{ου}-17^{ου} αιώνα, που στόχο είχαν να δείξουν τη δύναμη ηγεμόνων και αριστοκρατικών ελίτ της Ευρώπης, συνέπεσαν με την ιδιότητα του να ανήκει κανείς σ' ένα έθνος που φαντάζεται τον εαυτό του ως «πολιτική κοινότητα εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη». Με άλλα λόγια, το πως η τέχνη του τοπίου καθόρισε όχι μόνο μια νέα αντίληψη για τον χώρο άρρηκτα συνδεδεμένη με το πολιτικό σύστημα, αλλά και έναν τρόπο αντίληψης της φύσης, όπου κυριαρχεί η αισθητική αξιολόγηση του χώρου.

Συγχρόνως, εξετάζεται το πως η συμβολική και μυθική σημασία της πόλης των Αθηνών σε πίνακες ζωγραφικής που απεικονίζουν τοπία της ελληνικής αρχαιότητας, αποδίδει μian υπεριστορική αξία στην αρχαία Ελλάδα και το πως ο κλασικισμός ως έκφραση αρχικά του μοναρχικού ιδεώδους και έπειτα της δυτικής δημοκρατίας αποδίδουν παράλληλα έναν υπερβατικό χαρακτήρα σ' αυτήν. Αντίστροφα, το πως επηρέασαν οι ευρωπαϊκές καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις του ελληνικού τοπίου τη διαμόρφωση της ελληνικής πολιτιστικής ταυτότητας.

Λέξεις-Κλειδιά: τοπίο, τοπιογραφία, έθνος, εθνική ταυτότητα, «πάτρια γη»

Abstract

Throughout the history of modern “western” societies, landscape has been connected predominately with the artistic rendering of a view in landscape painting and gardening. Landscape painting and private or public landscape configurations entered a period of a rapid development during the 17th-19th centuries in Europe, when the historic and social conditions and artistic developments of that time resulted in the emergence of landscape as an autonomous pictorial genre. This development coincides simultaneously with the emergence of a new kind of collective identity: the national identity.

A crucial question that this dissertation discusses is that the status of being part of a nation inherently limited, is the result of specific cultural (inter alia) artefacts, part of which is the “construction” of a link with the territory and the "ancestral" land. Specifically, the way in which being part of a nation that imagines itself as “political community – and imagined as both inherently limited and sovereign" coincided with the impact of landscape painting, as the main iconographic type of the representation of "reality" in "western" European art, and landscape configurations of the 15th-17th centuries, which aimed to show the power of kings and aristocratic elite of Europe. In other words, the way in which the art of landscape established not only a new perspective of space inseparable from the political system, but also a way of perceiving nature, dominated by the aesthetic evaluation of space.

At the same time, it is examined in what way the symbolic and mythical significance of Athens in paintings depicting landscapes of Greek antiquity, has yielded a super-historical value in ancient Greece and how Classicism as an initial expression of monarchistic ideal and then of Western democracy have attributed jointly a transcendent character in it. Reversely, the extent to which the European artistic representations of Greek landscape have influenced the shaping of Greek cultural identity.

Keywords: landscape, landscape painting, nation, national identity, “ancestral land”

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	5
1. ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΔΙΑΔΡΟΜΕΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΤΟΠΙΟΥ	9
1.1. Η ετυμολογία του όρου «τοπίο» στην ιστορία του δυτικού κόσμου	9
1.2. Το τοπίο στην τέχνη	13
1.3. Το πολιτισμικό τοπίο.....	21
1.4. Το τοπίο στην επιστήμη του δικαίου.....	26
1.5. Σύγχρονες τάσεις στην ερμηνεία του τοπίου	34
1.6. Συμπερασματικές σκέψεις.....	36
2. ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΕΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟΠΙΟ.....	40
2.1. Πολιτισμικά δημιουργήματα και «έθνη του πολίτη»	41
2.2. Αντίληψη τοπίου	43
2.3. Φαντασιακές κοινότητες	51
2.4. Εθνική ταυτότητα και τοπίο	61
2.5. Συμπερασματικές σκέψεις.....	77
3. Η «ΙΔΕΟΠΟΙΗΣΗ» ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΤΟΠΙΟΥ.....	82
3.1. Η «εθνότητα» των Ελλήνων.....	82
3.2. Αθήνα και νεώτερος δυτικός πολιτισμός	86
3.3. Περιηγητές στην Ελλάδα του 19 ^{ου} αιώνα: η εξιδανίκευση του ελληνικού τοπίου και η ελληνική πραγματικότητα.....	93
3.4. Η δυσπόστατη εικόνα του ελληνικού τοπίου στο νέο-ιδρυθέν ελληνικό κράτος	101
3.5. Τοπίο και «ελληνικότητα»	112
3.6. Συμπερασματικές σκέψεις.....	126
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	131

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο αγγλοσαξονικός όρος “landscape”, ο οποίος αποδίδεται στα ελληνικά ως «τοπίο», χρησιμοποιείται όλο και πιο συχνά στις σημερινές κοινωνίες για να δηλώσει την σύνδεση ανάμεσα στους κοινωνικά κατασκευασμένους χώρους και τις «φυσικές» συνθήκες των χώρων. Με την έννοια αυτή, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η ζωή μας είναι γεμάτη από τοπία. Από τα πιο μικρά σε έκταση μέχρι τα πιο μεγάλα. Από τον κήπο μιας κατοικίας μέχρι την εδαφική επικράτεια ενός λαού, όπως το «Ελληνικό τοπίο».

Έπειτα, όταν αναφερόμαστε στο «τοπίο» καταφεύγουμε παράλληλα στη χρήση λέξεων όπως «θέα», «σκηνικό», «γη», «εξοχή», «τόπος» ή ακόμη «χώρα», «έθνος» και «εθνική ταυτότητα», οι οποίες «χρωματίζονται», φέρουν δηλαδή μια συγκεκριμένη συναισθηματική χροιά, ανάλογα με το νοητικό και ερμηνευτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσονται. Εν προκειμένω, δεν είναι εύκολο κανείς να διακρίνει το πως η χρήση μιας λέξης σε συνδυασμό με τις ιδέες και τις αξίες τις οποίες συμβολίζει οδηγεί με έναν «φυσικό» τρόπο στην χρήση μιας άλλης, λ.χ. τοπίο-θέα-εξοχή-φύση. Με άλλα λόγια, δεν είναι εύκολο κανείς να διακρίνει ποιος είναι ο συνδετικός τους κρίκος, πως συμπλέκονται τα νοήματα και οι ιδέες τους ή ακόμη ποιες είναι οι κοινές τους ρίζες.

Όσον αφορά την λέξη «τοπίο» στην ιστορία του «δυτικού» κόσμου, αυτή συνδέθηκε από την αρχική της σημασία ως μορφή και σχήμα της υπαίθρου (των αγρών) με την καλλιτεχνική απόδοση μιας θέας στη ζωγραφική μέχρι τη διαμόρφωση κήπων και την αρχιτεκτονική υπαίθριων δημοσίων χώρων σε φυσικό ή αστικό περιβάλλον, καθώς, επίσης, και με την γεωμορφολογία, το κλίμα, τα μνημεία, τους τόπους λατρείας κ.λπ. μιας χώρας, τα οποία είναι μέρος της κατασκευής της εθνικής ταυτότητας. Έτσι λοιπόν, το τοπίο φαίνεται να συσχετίζεται με την γη, το έδαφος και με τον δεσμό μιας πολιτικής κοινότητας με την «πάτριά» γη.

Σύμφωνα με τον Smith (2000), η «ιστορική» εδαφική επικράτεια είναι ένα εκ των θεμελιωδών χαρακτηριστικών της εθνικής ταυτότητας. Η ανάδειξη ποιητικών χώρων ως η διαδικασία μεταμόρφωσης των φυσικών χαρακτηριστικών της «πατρίδας» σε ιστορικά χαρακτηριστικά και αντίστροφα, η μετατροπή των ιστορικών μνημείων σε χαρακτηριστικά του φυσικού περιβάλλοντος είναι μέρος της κατασκευής της εθνικής ταυτότητας.

Εάν μάλιστα υπάρχει μια ειδοποιός διαφορά που χαρακτηρίζει τα σύγχρονα έθνη και την εθνική ταυτότητα από προηγούμενα πολιτικά μορφώματα και συλλογικές

πολιτισμικές ταυτότητες, αυτή έγκειται στο ότι πρόκειται κυρίως για εδαφικές ή χωρικές «οντότητες» με σαφώς οριοθετημένες συννοριακές γραμμές. Ο δεσμός με το έδαφος δεν είναι απλά και μόνο ιστορικός και συμβολικός, αλλά πραγματικός και υλικός. Τα έθνη «οφείλουν» όχι μόνο να κατέχουν εδάφη, αλλά η εδαφικότητα είναι βασικό στοιχείο κατηγοριοποίησης των εθνών στον πολιτικό χάρτη του σύγχρονου κόσμου.

Από πολιτική άποψη, η εθνική ταυτότητα θεωρείται αυτή που στηρίζει το κράτος. Και αυτό, διότι δημιουργεί συλλογικούς δεσμούς ανάμεσα σε μέλη, τα οποία αισθάνονται ότι συναποτελούν κοινότητα με την έννοια μιας οριζόντιας αδελφικής σχέσης, παρόλο που κανένα μέλος της δε θα συναντήσει τα περισσότερα από τα άλλα μέλη της. Εξ' ου και η έκφραση «φαντασιακές κοινότητες»¹, καθώς οι δεσμοί των μελών δεν στηρίζονται σε διαπροσωπικές σχέσεις, αλλά στη βάση ενός αισθήματος του *ανήκειν* σε μια πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη, της οποίας η ιδιότητα του μέλους είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων πολιτισμικών δημιουργημάτων.

Ένα κρίσιμο ζήτημα που πραγματεύεται η παρούσα διπλωματική εργασία είναι το πως η ιδιότητα του να ανήκει κανείς σε έθνος εγγενώς οριοθετημένο, είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων πολιτισμικών δημιουργημάτων, μέρος των οποίων είναι η κατασκευή του δεσμού με το έδαφος και την «πάτριά» γη. Συγκεκριμένα, το πως η απεικόνιση τοπίων και οι τοπιακές διαμορφώσεις του 15^{ου}-17^{ου} αιώνα, στην «δυτική» ευρωπαϊκή τέχνη συνέπεσαν με την ιδιότητα του να ανήκει κανείς σ' ένα έθνος που φαντάζεται τον εαυτό του ως «πολιτική κοινότητα εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη» (Anderson, 1997). Με άλλα λόγια, το πως η τοπιογραφία ως μια πρόιμη μορφή «εικονικής» πραγματικότητας, αλλά και οι τοπιακές διαμορφώσεις που στόχο είχαν να δείξουν την αίγλη, την ευμάθεια και τη δύναμη ηγεμόνων, βασιλιάδων και αριστοκρατικών ελίτ της Ευρώπης, συνέβαλαν στη δημιουργία μιας αίσθησης ταυτότητας ανάμεσα σε λαούς και εδάφη.

Το γιατί η παρούσα διπλωματική εργασία εστιάζει στην Ευρώπη είναι διότι το σύστημα των κρατών της είχε τεράστια επίδραση στον υπόλοιπο κόσμο, ενώ η ευρωπαϊκή επέκταση και ανάπτυξη έπαιξε σημαντικό ρόλο στο σχηματισμό του πολιτικού χάρτη του σύγχρονου κόσμου. (Held, 2003). Επίσης, διότι η τοπιογραφία

¹ Όρος του Benedict Anderson (1997) από το ομώνυμο βιβλίο του.

γνώρισε μια ιδιαίτερη και σημαντική ανάπτυξη κατά τον 17^ο-19^ο αιώνα στην Ευρώπη, αποτελώντας, μάλιστα, την «ηγετική καλλιτεχνική δημιουργία του 19^{ου} αιώνα». Έτσι, συμπορεύεται με την ανάπτυξη του σύγχρονου κράτους. Η ιστορικότητα, άλλωστε, των εθνών και του εθνικισμού είναι νεωτερικά φαινόμενα, σύμφωνα με τους Anderson, (1997), Hobsbawn, (1994), Gellner, (1992), Smith, (2000), κ.ά., ενώ η εικόνα συνιστά έναν πρωταρχικό δίαυλο επικοινωνίας με το περιβάλλον, με τη συχνή χρήση της να συνδέεται με τον όλο και πιο ισχυρό ρόλο της ως μέσο επικοινωνίας στους νεότερους χρόνους.

Στο πλαίσιο αυτό, και προκειμένου να είμαστε σαφείς σχετικά με την σημασία και την χρήση των όρων, το *πρώτο κεφάλαιο* της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι αφιερωμένο στον ορισμό του τοπίου. Εξετάζεται καταρχάς, η ετυμολογική προέλευση του όρου στα διάφορα Ευρωπαϊκά γλωσσικά συστήματα. Έπειτα, η ανάλυση επικεντρώνεται στους ορισμούς που κατά καιρούς έχουν δοθεί στην έννοιά του. Αρχικά με την θεώρηση του θέματός του στην τέχνη και μετά, μέσα από το πρίσμα της επιστήμης της γεωγραφίας και έως την πιο πρόσφατη εξέλιξη του ενδιαφέροντος της επιστήμης του δικαίου υπό μια νομική και πολιτική διάσταση.

Στη συνέχεια, στο *δεύτερο κεφάλαιο* εξετάζεται ο ρόλος της «ιδέας του τοπίου» στην πολιτισμική κατασκευή της ιδιότητας του να ανήκει κανείς σε εδαφικά «έθνη του πολίτη». Έμφαση δίνεται στη ζωτική σημασία που είχαν οι οπτικές αναπαραστάσεις του τοπίου στη διαμεσολάβηση των αντιλήψεων για τον μετασχηματισμό της εθνοτικής κοινότητας σε ενεργά πολιτικό έθνος. Έτσι λοιπόν, το έθνος και η εθνική ταυτότητα δεν εξετάζονται εδώ, τόσο ως ιδεολογία ή μορφή πολιτικής, αλλά η έμφαση δίνεται στην εξέτασή τους ως πολιτισμικά φαινόμενα.

Τέλος, το *τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο* είναι αφιερωμένο στην ελληνική περίπτωση. Ειδικότερα, ο μετασχηματισμός της εθνότητας των Ελλήνων σε ενεργά πολιτικό έθνος συνιστά μια ιδιαίτερη περίπτωση. Όντας μέλη μιας κατά βάση θρησκευτικής αυτοκρατορίας, η μεταμόρφωση της εθνότητας των Ελλήνων σε ενεργά πολιτικά έθνος, ήταν αργή και τραυματική. Εάν, σε δυτική και ηπειρωτική Ευρώπη, η μετάβαση από το θρησκευτικό ιδεώδες στο πολιτικό επήλθε βαθμιαία, και μέσω πολιτισμικών δημιουργημάτων που συνέβαλαν στον μετασχηματισμό των αντιλήψεων, στην περίπτωση της Ελλάδος, ο μετασχηματισμός αυτός έγινε με τρόπο βίαιο και επώδυνο.

Μια σημαντική παράμετρος που αφορά την εθνότητα των Ελλήνων σχετίζεται με την διασωθείσα κληρονομιά της αρχαίας Ελλάδας, η οποία δεν καταστράφηκε, αλλά διαφυλάχτηκε ή /και αναβίωσε ανά τους αιώνες. Όπως επισημαίνει η Λίλα Λεοντίδου (2007), η αρχαία ελληνική σκέψη λάμπει «σαν είδωλο, σαν αρχαία μορφή και σοφία περασμένων αιώνων που ζωντανεύει σε σύγχρονες επιστημολογίες ή τις στοιχειώνει».

Κατά συνέπεια, εξετάζεται το πως οπτικά και ακουστικά δημιουργήματα συνέβαλαν σε μια ιδεατή εικόνα ιδίως της πόλης των Αθηνών στις συνειδήσεις των «δυτικών». Ειδικά, το πως η μυθική και συμβολική απεικόνιση της αρχαίας Ελλάδας σε πολιτισμικά δημιουργήματα (τοπιογραφία, αρχιτεκτονική, τοπιακές διαμορφώσεις πράσινου) συντελεί αφενός σε μια αισθητική πρόσληψη του κλασικισμού αρχικά ως έκφραση του μοναρχικού ιδεώδους και έπειτα της σύγχρονης «δυτικής» δημοκρατίας. Αντίστροφα, το πως επηρέασε αυτή η εικόνα τον μετασχηματισμό της εθνότητας των Ελλήνων σε ενεργά πολιτικό έθνος, καθώς και το πως η διαμόρφωση εθνικής ταυτότητας βρήκε σημαντικό έρεισμα στο τοπίο εν μέσω μιας συνειδητής επιθυμίας να αφομοιωθεί η δυτική νεωτερικότητα μαζί με όλα τα δημιουργήματά της.

1. ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΔΙΑΔΡΟΜΕΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΤΟΠΙΟΥ

Για τους περισσότερους από εμάς όταν σκεφτόμαστε τη λέξη «τοπίο» συνήθως φέρνουμε στο μυαλό μας μια εικόνα ενός ειδυλλιακού φυσικού σκηνικού. Αυτός συνήθως είναι και ο κύριος τρόπος με τον οποίο μαθαίνουμε αρχικά τη λέξη «τοπίο» στο δυτικό κόσμο, ως μια θέα «ιδιαιτέρου κάλλους». Η έννοια, ωστόσο, του τοπίου έχει γνωρίσει αλλεπάλληλες εννοιολογικές μεταστροφές στο γλωσσικό επίπεδο μέσα στο χώρο και στον χρόνο και δεν έχει την ίδια σημασία για όλα τα άτομα, όλες τις κοινωνίες και όλους τους πολιτισμούς. Στις σημερινές βέβαια κοινωνίες, ο όρος έχει καταλήξει να αναφέρεται όλο και πιο συχνά στην περιγραφή των σχέσεων κοινωνίας/φύσης. Με την έννοια αυτή, η ζωή μας είναι γεμάτη από τοπία. Από τα πιο μικρά σε έκταση μέχρι τα πιο μεγάλα. Από τον κήπο μιας κατοικίας μέχρι την εδαφική επικράτεια ενός λαού, λόγου χάρη το Ελληνικό τοπίο.

Ειδικότερα, η εννοιολογική αναζήτηση του όρου «τοπίο» έχει απασχολήσει διάφορους επιστημονικούς κλάδους, ενώ συνόδευσε την ανάπτυξη της επιστήμης της γεωγραφίας στη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα. Συγκεκριμένα, το τοπίο στο δυτικό κόσμο συνδέθηκε από την αρχική του σημασία ως μορφή και σχήμα των αγρών με την καλλιτεχνική απόδοση μιας θέας στη ζωγραφική μέχρι τη διαμόρφωση κήπων και την αρχιτεκτονική χώρων ή ακόμη πιο πρόσφατα με μια κοινωνικο-πολιτική οντότητα (βλ. Ευρωπαϊκή Σύμβαση για το τοπίο).

1.1. Η ετυμολογία του όρου «τοπίο» στην ιστορία του δυτικού κόσμου

Στο πλαίσιο αυτό, προκειμένου να είμαστε σαφείς σχετικά με την σημασία και την χρήση του όρου «τοπίο», η παρούσα εργασία εξετάζει καταρχάς, την ετυμολογική προέλευση του όρου «τοπίο» στα διάφορα Ευρωπαϊκά γλωσσικά συστήματα. Στη συνέχεια, η ανάλυση επικεντρώνεται στους ορισμούς που κατά καιρούς έχουν δοθεί στην έννοιά του. Αρχικά, με την θεώρηση του θέματός του στην τέχνη και έπειτα, μέσα από το πρίσμα της επιστήμης της γεωγραφίας και, έως την πιο πρόσφατη εξέλιξη του ενδιαφέροντος της επιστήμης του δικαίου.

Εν προκειμένω, όσον αφορά, την ετυμολογία της λέξης «τοπίο», πρώτα και κύρια στην νέα ελληνική γλώσσα, αυτή φαίνεται ξεκάθαρα να προέκυψε από τη λέξη

«τόπος». Τα διάφορα λεξικά της νέας ελληνικής δίνουν κατά κανόνα έναν ορισμό για το τοπίο ως φυσική αναπαράσταση ενός σκηνικού και, της τέχνης της απεικόνισης ενός τέτοιου σκηνικού. Σύμφωνα με το λεξικό του Γεώργιου Δ. Μπαμπινιώτη (1998), το τοπίο ορίζεται ως «ο υπαίθριος, συνήθως φυσικός, χώρος ως προς τα ιδιαίτερα εκείνα χαρακτηριστικά του, που τον καθιστούν αντικείμενο αισθητικής απόλαυσης από τον άνθρωπο, ως η ζωγραφική παράσταση τέτοιου χώρου, πολλές φορές πλαισιωμένου από πρόσωπα και ως η γενικότερη κατάσταση πραγμάτων, το σκηνικό». Στην περίπτωση βέβαια της νεοελληνικής λέξης «τοπίο» γίνεται πολύς λόγος για το ότι από το αρχαίο ελληνικό λεξικό έλειπαν οι λέξεις για το τοπίο. Ο νεότερος όρος «τοπία» φαίνεται να χρονολογείται από τη ρωμαϊκή εποχή (Κοέν στο Δουκέλλη, 2005).

Στις λατινογενείς, τώρα, γλώσσες, ο αντίστοιχος όρος πηγάζει σχεδόν πάντα από το λατινικό “ragus” (=πάσσαλος) και χρησιμοποιείτο για να δηλώσει μια οριοθετημένη περιοχή, συνήθως αγροτική. Για παράδειγμα, στα Ιταλικά η αντίστοιχη λέξη είναι “paesaggio” και στα γαλλικά “paysage”. Ο αντίστοιχος αγγλικός όρος είναι “landscape” και αποτελείται από τις συστατικές λέξεις “land” («γη») και “-scape” («θέα»), οι οποίες είναι γερμανικής προέλευσης. Σύμφωνα με την Θεανώ Σ. Τερκενλή (1996) οι λέξεις εισήχθησαν στο Ηνωμένο Βασίλειο για πρώτη φορά τον 5ο μ.χ. αιώνα από διάφορα γερμανόφωνα φύλα που εγκαταστάθηκαν εκεί (Angles, Saxons, Jutes, Danes). Στα γερμανικά, το τοπίο λέγεται “landschaft” και στα ολλανδικά “landschap”. Παρόμοιες είναι και οι αντίστοιχες λέξεις στις σκανδιναβικές γλώσσες [“landslagið” (ισλανδικά), “landscap” (νορβηγικά, σουηδικά)], ενώ στα φιλανδικά είναι “maisema” από το maa=γη, έδαφος.

Εάν κανείς προσπαθήσει να δει ένα κοινό σημείο σύγκλισης στην ετυμολογία της λέξης «τοπίο» στις διάφορες ευρωπαϊκές γλώσσες, αυτό θα ήταν το πρώτο συστατικό της και σημείο αναφοράς της. Καθότι σύνθετη λέξη στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες (“landscape”, “landscap”, “maisema” κ.ο.κ.), το πρώτο συστατικό της και σημείο αναφοράς της είναι η λέξη γη (land – maa). Όσον αφορά τον αγγλικό όρο,

«το συστατικό “land” σήμαινε αρχικά στη γοτθική γλώσσα οργανωμένο (ή καλλιεργημένο) χωράφι. Στο Μεσαίωνα, σήμαινε καθορισμένο τμήμα της γήινης επιφάνειας, ενώ αργότερα ένα γενικά οριοθετημένο χώρο. Στο αμερικανικό δίκαιο “land” εξακολουθεί να σημαίνει «τόπος/θέση καθορισμένων διαστάσεων που θεωρείται τμήμα της γήινης επιφάνειας [...] Στο νότο των Η.Π.Α. και στο Ηνωμένο Βασίλειο “land” είναι ακόμη υποδιαίρεση χωραφιού ή αυλάκι οργώματος περίπου 6 πόδια φαρδύ ή άλλων διαστάσεων, ενώ στη Σκωτία σημαίνει κτήριο υποδιαίρεμένο σε σπίτια ή διαμερίσματα» (Τερκενλή, 1996).

Το δεύτερο πάλι, συστατικό της και σημείο αναφοράς της, θέτει συνήθως τον παράγοντα άνθρωπο στο επίκεντρο της ετυμολογίας της. Πρώτα και κύρια με την παρουσία ενός παρατηρητή (θέα, εικόνα, σκηνικό). Έπειτα, στον άξονα των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων και των επιπτώσεων τους στην ίδια τη γη, λόγου χάρη με την οριοθέτηση ή την καλλιέργεια των εδαφών της. Για παράδειγμα, το επίθεμα “-scape”, χρησιμοποιείται συνήθως στην αγγλική γλώσσα για τον σχηματισμό ουσιαστικών λέξεων, όπως “seascape” και “cityscape” και σημαίνει ένα τμήμα μιας έκτασης ή μιας περιοχής, που αναπαριστά την οπτική άποψη της στεριάς ή της θάλασσας από ένα συγκεκριμένο σημείο ή θέση ενός παρατηρητή. Σύμφωνα με την Τερκενλή (1996), είναι συνώνυμος με τη λέξη “-shape” (μτφ. σχήμα, μορφή) που παλιά σήμαινε «σύνθεση από παρόμοια αντικείμενα» και με την έννοια αυτή έχει χρησιμοποιηθεί ως δεύτερο συνθετικό πολλών λέξεων (ακόμα και στην παλιά αγγλική γλώσσα), με σκοπό να ορίσει συλλογικές διαστάσεις του περιβάλλοντος». Η αρχική σημασία του όρου “landscape” ήταν μορφή και σχήμα των αγρών.

Παλιά αγγλική μορφή (Old English) της λέξης “landscape” είναι η λέξη “landscipe”, που συγγενεύει με την μεσαιωνική μορφή του ολλανδικού όρου “landscap” (“land” + -scap - scipe-ship). Ο όρος, μάλιστα, “landscap” (Middle Dutch) αντιστοιχεί στην ολλανδική λέξη «τοπίο» (“landschap”), που παλιά όμως σήμαινε περιοχή. Θα επανεισαχθεί, στο αγγλικό λεξιλόγιο το 1598, σημαίνοντας «ζωγραφική αναπαράσταση ενός φυσικού σκηνικού» (πρώτη γνωστή χρήση της λέξης μ’ αυτόν τον ορισμό, σύμφωνα με το λεξικό Merriam Webster Online Dictionary), ορολογία, που χρησιμοποιούσαν οι Ολλανδοί ζωγράφοι του 16^{ου} αιώνα γι’ αυτό το είδος εικονογραφικού τύπου.

Το δεύτερο συστατικό του όρου “landscape”, το “scipe” έχει επίσης, χρησιμοποιηθεί στην παλιά αγγλική γλώσσα ως δεύτερο συνθετικό πολλών λέξεων και αναφέρεται σε ποιότητα, κατάσταση, πράξης, εξουσίας, ικανότητας. Για παράδειγμα, η παλιά αγγλική μορφή της λέξης “township” («κωμόπολη») είναι η λέξη “tunscipe” που σήμαινε αρχικά «οι κάτοικοι ή ο πληθυσμός μιας πόλης» (Online Etymology Dictionary). Εν συνεχεία, εξελίχθηκε με την έννοια της εδαφικής υποδιαίρεσης μιας οργανωμένης κοινότητας (μια έννοια που χρονολογείται γύρω στα 1530, Online Etymology Dictionary). Λόγου χάρη, μιας «ενορίας» (“parish”), δηλαδή μιας μικρής σε μέγεθος πόλης, συνήθως των εκατό κατοίκων, με τη δική της εκκλησία και, η οποία εξέφραζε μια κατάσταση πολιτικο-κοινωνικής οργάνωσης στη βάση των κανόνων του

θηρσκευτικού δικαίου. Από τον 17^ο αιώνα και έπειτα αναφέρεται κυρίως στην εδαφική-διοικητική διαίρεση μιας χώρας. Η πρώτη αναφορά αυτού του ορισμού εντοπίζεται στα 1685, στον Καναδά και στις Ηνωμένες Πολιτείες (Online Etymology Dictionary). Ενώ, στη Νότιο Αφρική η χρήση της λέξης στα 1934, σήμαινε «περιοχή από την οποία απομακρύνονταν όσοι δεν ήταν λευκοί» (Online Etymology Dictionary).

Κατ' ανάλογο τρόπο, ο αγγλικός όρος "landscape" από την αρχική του σημασία ως μορφή και σχήμα των αγρών χίλια χρόνια πριν, έφτασε να σημαίνει μέχρι και τρεις αιώνες πριν «κομμάτι στρέμματος», κατόπιν «έκταση ακίνητης περιουσίας ενός χωριού (είτε δασική, είτε λιβαδική)», ενώ κατέληξε στο τέλος να αναφέρεται και στο ίδιο το Ηνωμένο Βασίλειο.

Σύμφωνα με το [online] αγγλικό λεξικό Merriam Webster τοπίο είναι: 1.α) μια εικόνα που αντιπροσωπεύει μια προβολή του φυσικού σκηνικού της ενδοχώρας, β) η τέχνη της απεικόνισης ενός τέτοιου σκηνικού, 2.α) η γεωμορφολογία μιας περιοχής στο σύνολό της, β) ένα τμήμα της (εδαφικής/ διοικητικής) επικράτειας που μπορεί να θεαθεί «εν το συνόλω» από ένα συγκεκριμένο σημείο και γ) μια συγκεκριμένη περιοχή δραστηριότητας, σκηνή: «το πολιτικό τοπίο». Ο αγγλικός όρος αναφέρεται, δηλαδή, τόσο σε μια συγκεκριμένη (οριοθετημένη ή μη) έκταση (φυσική, αγροτική κ.λπ.), όσο και σε μια περιοχή ανθρώπινης δραστηριότητας, αλλά και στην αναπαράσταση αυτής της εικόνας μέσω της τέχνης. Σημασία που δανείστηκε από την ολλανδική χρήση του όρου.

Στα γερμανικά, ο όρος "landschaft" είναι επίσης σύνθετος και αποτελείται από τις συστατικές λέξεις "land" και "schaft". Το δεύτερο συστατικό της λέξης "-schaft" προέρχεται από την παλιά γερμανική μορφή "skaft" ή "skaf" που συγγενεύει με τον ολλανδικό όρο "-schap" (Middle Dutch "-scap", το σουηδικό "skap", τον αγγλικό "-ship" (Old English "sciepe" και "scipe") κ.ά. και αναφέρεται επίσης, σε ποιότητα, κατάσταση: πράξης, εξουσίας, ικανότητας. Λόγου χάρη, όπως στις γερμανικές λέξεις "gesellschaft" (μτφ. «συντροφιά», «παρέα», «εταιρεία»), "mannschaft" (μτφ. «ομάδα», «πλήρωμα») ή ακόμη "schwangerschaft" (μτφ. «εγκυμοσύνη»).

Κατά μια άλλη ερμηνεία, άγνωστης προελεύσεως, ο όρος σημαίνει κόβω, χωρίζω, διαιρώ. Συγκεκριμένα, η λέξη "schiff" (Proto Germanic "skipam" και Old High German "skif" ή "skiff"), η οποία συγγενεύει στην αγγλική γλώσσα με τον όρο "ship" (Old English "scip", απόδοση και ως «πλοίο»), προέρχεται ετυμολογικά από

τον όρο “-skei“ που σημαίνει κόβω ή χωρίζω και, ο οποίος αρχικά αναφερόταν σε δέντρο κομμένο ή κούφιο (Online Etymology Dictionary).

Αν και δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι ο όρος “-schaft” προέρχεται ετυμολογικά από τον όρο “-skei“ (μτφ. κόβω, διαιρώ), ωστόσο, ο όρος “landschaft” συχνά αποδίδεται στη γερμανική γλώσσα ως «μικρή διοικητική μονάδα στο χώρο» (Τερκενλή, 1996, Olwig, 2013, κ.ά.). Όπως, μάλιστα, σχολιάζει και ο Kenneth R. Olwig (2013) το τοπίο στις νεώτερες γερμανόφωνες κοινωνίες αντιμετωπίζονταν ως ένα είδος ή πλαίσιο «γραφειοκρατικής οργάνωσης του χώρου», όπου η βάση του διαχωρισμού έγκειτο στα πράγματα τα οποία είχαν σημασία (αγροί, σπίτια, δρόμοι δημόσιοι και ιδιωτικοί...) για τη διοικητική διαίρεση των οικισμών, την ανάλογη εφαρμογή των δικαϊκών κανόνων και τη πολιτική διακυβέρνηση μη αμιγών περιοχών και πληθυσμών.

Κατά συνέπεια, η λέξη «τοπίο» σήμανε αρχικά και εδώ τη μορφή και το σχήμα των αγρών και μια οριοθετημένη, συχνά, αγροτική περιοχή (λιβαδική, δασική, ορεινή, καλλιεργήσιμη). Στη συνέχεια, προσλαμβάνει περισσότερο τη σημασία της εδαφικής/διοικητικής διαίρεσης και συνδέεται, επίσης, με την απεικόνιση ενός φυσικού, συνήθως, χώρου. Πρόκειται για μια ανθρωποκεντρική έννοια, καθώς τοποθετεί τον παράγοντα άνθρωπο στον «πυρήνα» της ετυμολογίας της, είτε ως παρατηρητή (θεατής), είτε ως ενεργό υποκείμενο (καλλιεργητής, κάτοικος). Εν τέλει, αυτή η αναδρομή στην ιστορία της λέξης στο δυτικό κόσμο μας υπογραμμίζει τα κοινά νοητικά σχήματα της λέξης τοπίο στις ευρωπαϊκές γλώσσες (γη, έδαφος), τις κοινές ρίζες των ευρωπαϊκών γλωσσών, τις επιρροές ανάμεσα στα γλωσσικά συστήματα και μια μόνον ιδέα του τρόπου με τον οποίο τα νοήματά της τίθενται σε λειτουργία μέσα σε συγκεκριμένα ιστορικο-κοινωνικά πλαίσια.

1.2. Το τοπίο στην τέχνη

Σε γλωσσικό επίπεδο λοιπόν, το τοπίο, στα στενά όρια της κυριολεκτικής του σημασίας, αναφέρεται στη μορφή και το σχήμα μιας περιοχής. Επίσης, χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει, όπως είδαμε παραπάνω, μια κατάσταση πράξης, εξουσίας ή ικανότητας πάνω στη γη και στο έδαφός της. Στις σημερινές κοινωνίες, ο όρος έχει ξεπεράσει κατά πολύ τα όρια της αρχικής και κυριολεκτικής του σημασίας. Αυτή η μεταστροφή φαίνεται στο γλωσσικό επίπεδο και ιδίως στην αγγλική γλώσσα.

Σήμερα, γίνεται λόγος για “landscape of gender”, “landscape of belief” κ.ο.κ. Έτσι, η ερμηνεία του τοπίου απομακρύνεται από αυτή καθαυτή την απόδοση της πραγματικότητας και αναφέρεται σε ένα πιο συμβολικό και δι-υποκειμενικό επίπεδο. Ως εκ τούτου, οποιοδήποτε θέμα μπορεί να έχει το «τοπίο» του, δηλαδή το συνολικό πλαίσιο και τις ευρύτερες παραμέτρους του. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, το τοπίο αναδεικνύεται ως μια ευρεία και διεπιστημονική έννοια, την οποία ο κάθε επιστημονικός κλάδος μπορεί να χρησιμοποιήσει για τους δικούς του σκοπούς.

Στις μέρες μας, άλλωστε, αποτελεί κοινή διαπίστωση μεταξύ των διαφόρων επιστημονικών κλάδων που ερευνούν και μελετούν το τοπίο ότι, ο όρος είναι πολύσημος. Και αυτό, διότι οι ορισμοί που χρησιμοποιούνται ποικίλουν· από καθαρά μορφολογικές προσεγγίσεις σε άλλες που το τοπίο θεωρείται οικονομικός και περιβαλλοντικός πόρος έως αυτές που θεωρείται αντικείμενο αισθητικής αποτίμησης. Συνθετικές ή/και ολιστικές προσεγγίσεις θεωρούν τα τοπία προϊόντα της δράσης ή/και αλληλεπίδρασης φυσικών ή/και ανθρωπογενών παραγόντων.

Έπειτα, το τοπίο είναι και μια μορφή τέχνης, με την νεότερη εξέλιξη αυτού του εικονογραφικού τύπου να τοποθετείται συνήθως στην εποχή της αναγέννησης, υποδηλώνοντας την εικόνα μιας θέας ή ενός σκηνικού και την απόδοσή της από τον καλλιτέχνη ζωγράφο. Δουλειά του καλλιτέχνη - ζωγράφου ήταν να χρησιμοποιήσει τα σχήματα, τα χρώματα και τους χώρους για να δημιουργήσει ένα έργο τέχνης, πάντα, όμως, στο πλαίσιο των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων. Η σταδιακή, μάλιστα, μετατόπιση της ζωγραφικής από θρησκευτικά και μυθολογικά θέματα σε μια τουλάχιστον πιο στοχαστική και αισθητικά προδιατεθειμένη αντίληψη για τη φύση -σε σύγκριση με άλλες ιστορικές περιόδους- θα συμβάλει σε μια κυριαρχία της τοπιογραφίας από τον 16^ο αιώνα και μετά. Ενώ, η έμφαση σ’ αυτήν τη συγκεκριμένη μορφή εικονογραφικού τύπου συνδέεται κατά κύριο λόγο με μια φυσιοκρατική αντίληψη για το τοπίο. Το τοπίο, δηλαδή, ως μια θέα «ιδιαιτέρου κάλλους» που εκτιμάται ως αυτόνομη αξία, προορισμένο για την τέρψη των ματιών και την αισθητική απόλαυση του ανθρώπου.

Στο πλαίσιο αυτό, ιστορικοί μελετητές του τοπίου, της ιστορίας της τέχνης και της αρχαιολογίας έχουν βρεθεί συχνά αντιμέτωποι με τα εξής παράδοξα: 1. Τη θεώρηση του τοπίου ως σύνθεση φυσικών και ανθρωπογενών παραγόντων, παραπέμποντας ταυτόχρονα στην αναγεννησιακή απεικόνιση ενός τέτοιου χώρου, στην οποία το τοπίο εμφανίζεται ως σκηνή των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων. Και από

την άλλη στην αθεράπευτη μερικότητα ορισμένων διακηρύξεων ότι το τοπίο είναι ένας εικονογραφικός τύπος φυσιοκρατικού είδους. 2. Στην ερμηνεία του τοπίου ως ενός φυσικού, συνήθως, χώρου και της ζωγραφικής παράστασης ενός τέτοιου χώρου, όπου συγκαταλέγεται σε ένα νεότερο εικονογραφικό είδος. Την ίδια στιγμή, όπου, όπως επισημαίνει και η Άντα Κοέν (στο Δουκέλλης, 2005), τις προϊστορικές τοιχογραφίες, όπως από το Ακρωτήρι της Θήρας που δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στα στοιχεία της φύσης, οι ιστορικοί της τέχνης σπάνια να της λαμβάνουν υπ' όψιν τους όταν αναλύουν την ιστορία του τοπίου στη Δύση. 3. Την απουσία της λέξης τοπίο από το λεξιλόγιο ενός πολιτισμού ή την απουσία του τοπίου από τη ζωγραφική και την ποίηση ενός πολιτισμού ως έλλειψη ένδειξης εκτίμησης για το τοπίο.

Μέρος του προβλήματος αποτελεί το γεγονός ότι το τοπίο εκλαμβάνεται από ορισμένους κριτικούς της τέχνης όχι μόνον ως ένα είδος τέχνης, αλλά και ως ένας ιδιαίτερος τρόπος θεώρησης του κόσμου και στάση ζωής. Συγκεκριμένα, το τοπίο ως ιδιαίτερος τρόπος θεώρησης του κόσμου στην τέχνη είχε να κάνει με την ενατένιση και την περιγραφή των θελγέτρων της φύσης, αλλά και την αναζήτηση προτύπων που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ως πηγή έμπνευσης. Ως στάση ζωής, συνοψίζεται, ίσως, καλύτερα στη διαμόρφωση περίτεχνων κήπων που προορίζονται για περίπατο και τέρψη των ματιών.

Οι ελάχιστες βέβαια προϋποθέσεις που απαιτούνται για να θεωρηθεί μια εικόνα τοπίο είναι ανάλογες των εκάστοτε πολιτισμικών και ιστορικών περιόδων. Έπειτα, η γνώμη ότι το τοπίο ως εικονογραφικός τύπος ή ως ιδιαίτερος τρόπος θεώρησης του κόσμου και στάσης ζωής είναι φαινόμενο των νεώτερων κοινωνιών αποτελεί μια άποψη, η οποία αποδεικνύεται ανάλογα με τον βαθμό της έμφασης που δίνεται σε συγκεκριμένους πολιτισμούς και ιστορικές περιόδους. Σε περιπτώσεις, όμως, όπου παρατηρείται εκ πρώτης όψεως, η απουσία τέτοιων τάσεων από ένα πολιτισμό, όπως στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό, απαιτείται σχεδόν πάντα κάποιου είδους δικαιολόγηση.

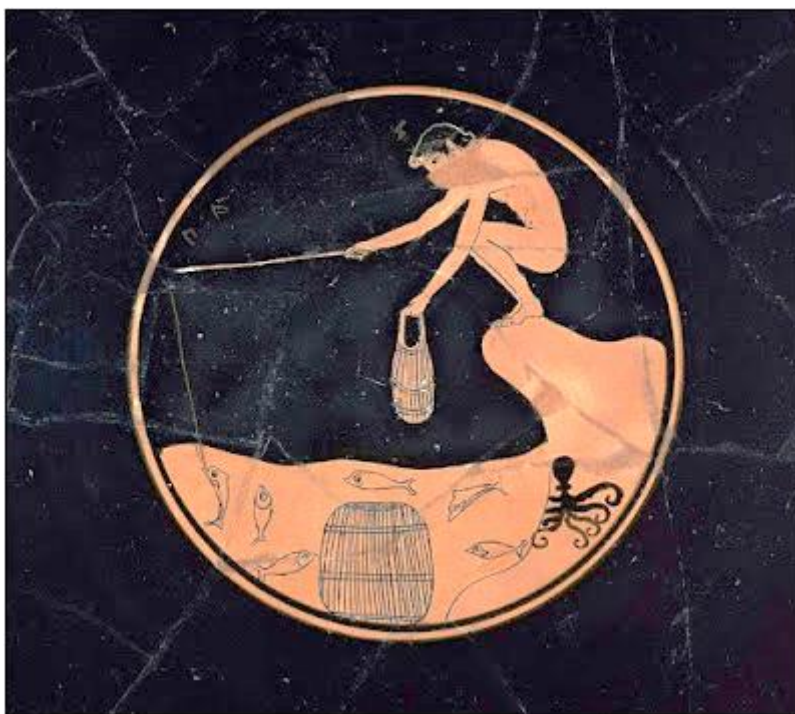
Για την Άντα Κοέν (στο Δουκέλλης, 2005), παρόλο που γίνεται πολύς λόγος για ότι στο αρχαίο ελληνικό λεξιλόγιο έλειπαν οι λέξεις για το τοπίο, αυτό δεν συνεπάγεται αυτόματα την ύπαρξη ή την απουσία εκτίμησης για το τοπίο ενός πολιτισμού, καθώς τα διάφορα προϊόντα του πνεύματος εκφράζονται επιλεκτικά και σε συγκεκριμένο πλαίσιο. Αν και οι αρχαίοι Έλληνες μας άφησαν πολύ λίγες μαρτυρίες, εικόνες ή κείμενα πάνω στα οποία κανείς θα μπορούσε να στηριχθεί είτε για μια

απόπειρα αναπαράστασης των αρχαίων αγροτικών ή αστικών τοπίων, είτε για μια συναγωγή συμπερασμάτων για το πως έβλεπαν το τοπίο, ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι «η τοποφιλία ήταν εντελώς απύσχα από την ελληνική ιδιοσυγκρασία» (Χέργουϊτ στο Κοεν, 2005).

Για να στραφούμε στην αρχαία ελληνική τέχνη, ήδη από την αρχαϊκή περίοδο κάποια αγγεία και γλυπτά επιχείρησαν να περιγράψουν τη φύση. Συνήθως με την απεικόνιση μεμονωμένων δέντρων ή απλών συστάδων βράχων. Πιο περιεκτικές απόψεις της φύσης και του χώρου είναι πολύ σπάνιες, αλλά υπάρχουν, όπως σε μια ερυθρόμορφη κύλικα, γύρω στα 500 π.χ. του Ζωγράφου του Αμβροσίου (Εικ.1). Ακολούθως, η κλασική περίοδος συνέχισε να ασχολείται με το τοπίο περιστασιακά, και, με τρόπο συμβολικό (Κοεν στο Δουκέλλης, 2005).

Για την Άντα Κοεν (2005) τα έργα που προέρχονται από την αρχαϊκή και κλασική ελληνική περίοδο σε συνδυασμό με παρόμοια στοιχεία από το χώρο των αναγλύφων δείχνουν ότι, οι μεμονωμένοι καλλιτέχνες ήταν σε θέση να τοποθετήσουν τον ανθρωποκεντρισμό του πολιτισμού τους μέσα σ' ένα ευρύτερο περιβάλλον. Σε αντίθεση, με τα περισσότερα έργα – από τη γεωμετρική μέχρι την ελληνιστική περίοδο που επιμένουν στο αδιαφοροποίητο ή το κενό φόντο.

Ωστόσο, το τοπίο στις περισσότερες αναπαραστάσεις καταλαμβάνει δευτερεύουσα θέση σε σχέση με τα σώματα που κυριαρχούν σε πρώτο πλάνο. Το γιατί συμβαίνει αυτό, είναι δύσκολο κανείς να το αιτιολογήσει. Αν, δηλαδή, στη συγκεκριμένη περίπτωση επρόκειτο για μια αδυναμία ή ανικανότητα αναπαράστασης του χώρου ή ακόμη και έλλειψη ευαισθησίας απέναντι στη φύση και στο περιβάλλον, θα ήταν όχι μόνον άδικο αλλά και παραπλανητικό να εικάσουμε κάτι τέτοιο. Η γνώση μας, άλλωστε, για τα πράγματα και την ιστορία τυγχάνει να είναι πάντοτε ατελής. Εν μέρει, διότι δεν υφίσταται πάντα η δυνατότητα επαλήθευσης των όσων κανείς ισχυρίζεται. Ενώ, υπάρχουν πάντα καινούργια πράγματα και γεγονότα για ν' ανακαλύψει κανείς και μπορεί αυτά ν' αλλάξουν την εικόνα που έχουμε για το παρελθόν. Επειδή, όμως, στη συγκεκριμένη περίπτωση κρίνεται τρόπον τινά δύσκολο κανείς να βγάλει συμπεράσματα για το τοπίο στην αρχαία ελληνική τέχνη, ίσως να είναι πιο χρήσιμο να γίνει μια μικρή νύξη στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τη θέση της φύσης και της κοινωνίας σ' αυτήν. Ειδικά στον Αριστοτέλη και στον Πλάτωνα, που άσκησαν ίσως την σημαντικότερη επιρροή στον ευρωπαϊκό πολιτισμό.



Εικ.1. Ψαράς κοντά στη Θάλασσα, π. 500 π.χ. Από το κείμενο της Άντα Κοεν, «Τοπίο και μορφή στην αρχαία Ελληνική Τέχνη», (2005), στο Δουκέλλης, Π. Ν., (Επιμ.), σελ.112).

Συγκεκριμένα, για τον Αριστοτέλη η φύση είναι κίνηση και το ίδιο συμπέρανε και για τον τόπο. Για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, κάτι που γίνεται, δεν γίνεται από το τίποτε. Για να υπάρξει γένεση, πρέπει να συμβεί κάποια αλλαγή. Και μια αλλαγή πρέπει να γίνει στη σφαίρα του όντος.

«Κάτι που υπάρχει κατά έναν τρόπο, θα υπάρξει τώρα, κατά έναν άλλον τρόπο. Αλλά γενικά δύο τρόποι ύπαρξης υπάρχουν, μόνον η ύπαρξη δυνάμει και ενεργεία. Γένεση γι' αυτό δεν μπορεί να υπάρξει παρά εκεί όπου ένα εν δυνάμει ον γίνεται ον ενεργεία. Και επειδή το δυνάμει ον είναι ύλη και το ενεργεία ον μορφή, γένεση υπάρχει παντού όπου η ύλη προσλαμβάνει μια μορφή. Γένεση είναι η μετάβαση του όντος από την δυνατότητα στην πραγματικότητα με την πρόσληψη μιας ορισμένης μορφής. Γένεση είναι ακριβώς η κίνηση» (Αριστοτέλης, «κίνηση και γένεση» στο Τσάτσος, Κ., (1962/2002), σελ.187).

Με άλλα λόγια, η ουσία υπάρχει εκεί όπου συνθέτονται ύλη και μορφή. Αλλά όπου συμβαίνει αυτή η σύνθεση έχουμε κίνηση και γένεση. Έτσι, η μορφή εμφανίζεται σαν το τέλος της γένεσης του όντος, το τέρμα, ο σκοπός και το κύριο αίτιο ύπαρξής του. Συνακόλουθα, όλη η ζωή, που την απαρτίζουν τα πραγματικά συγκεκριμένα όντα, κινείται τελολογικά προς τις μορφές. Οι λόγοι της κίνησης, της ζωής, είναι οι μορφές. «Η φύσις ένεκα του ποιεί πάντα». Τα όντα κινούνται προς το σκοπό, προς τη μορφή, προς το νοητό τους στοιχείο. Αυτή είναι η φυσική τους κίνηση.

Κατά τον ίδιο τρόπο, το κινούν αίτιο στην περίπτωση της φυσικής κίνησης του ανθρώπου είναι η φύση του σώματος εξ αιτίας της οποίας το κάθε σώμα έχει την τάση

να κινείται προς τον φυσικό του τόπο. Έτσι, ο τόπος εξαρτάται από την κίνηση των σωμάτων και κατά κάποιον τρόπο, ο σκοπός του είναι να εμπεριέχει τα σώματα. Εάν στραφούμε στην κοινωνική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, θα παρατηρήσουμε ότι ο άνθρωπος χρειάζεται, αλλά και επιδιώκει την κοινωνική ζωή· επιδιώκει να δημιουργήσει μια αυτάρκη κοινωνία, την πόλη, γιατί είναι φύσει «ζών πολιτικών» (Ηθ. Νικ. 1252 α3). Η «πόλις» τώρα, διαφέρει όχι μόνον ποσοτικά από τις μικρότερες κοινωνικές ενώσεις, αλλά και ποιοτικά. Η ποιοτική αυτή διαφορά έγκειται στην αυτάρκεια της. Μέσα στην πόλη ικανοποιούνται όλες οι ηθικές και υλικές ανάγκες του ανθρώπου. Η αυτάρκεια, όμως, είναι ο προ-τελικός σκοπός της πόλης και, του τελικού σκοπού ο αναγκαίος όρος, όπου είναι το ευ ζην της πολιτείας.

Ο Αριστοτέλης τονίζει μάλιστα ότι η πολιτεία δεν συμπίπτει με το σύνολο του αριθμού των ατόμων που την απαρτίζουν. Τα άτομα παρέρχονται και αυτή συνεχίζει αδιάπτωτα την ύπαρξή της, όπως τα ποτάμια είναι ίδια, όσο και αν αλλάζει το νερό τους (Πολ. 1276 α 37). Η πολιτεία είναι συνέχεια ζωής και αυτήν τη διασφαλίζουν όχι τα υλικά στοιχεία της, αλλά το πολίτευμά της. Το πολίτευμα είναι η μορφή της πολιτείας και, σύμφωνα με τη γενική φιλοσοφική σύλληψη του Αριστοτέλη, η μορφή αποτελεί την ουσία, την έννοια ενός αντικειμένου (Τσάτσος, 1962/2002).

Από την άλλη πλευρά, ο Πλάτωνας αντιλήφθηκε τη φύση διαφορετικά· ως μια ουδέτερη και παθητική ύλη «η οποία κινείται και παίρνει το σχήμα όλων όσων δέχεται· και αυτός είναι ο λόγος που κάθε φορά φαίνεται διαφορετική» (Τίμαιος 50c). Σε επίπεδο κοινωνικής φιλοσοφίας, ο Πλάτωνας, όπως και ο Αριστοτέλης, θεωρεί αναγκαία την πολιτεία. Ακόμη, δηλαδή, και εδώ το κινούν αίτιο της πολιτείας έγκειται στην παραδοχή ότι, το άτομο σώζεται μέσα στην ανθρώπινη κοινότητα, που στην άρτιά της μορφή, γίνεται πολιτεία.

«Ο απομονωμένος άνθρωπος δεν είναι παρά αφαίρεση της σκέψης μας. Στην πραγματικότητα ο άνθρωπος μόνος δεν έχει ύπαρξη, γιατί δεν έχει αυτάρκεια. Το άτομο είναι παροδικό· είναι ένα απόσπασμα ζωής, και ολοκληρώνεται μόνον εκεί όπου υπάρχει μια κοινωνία ανθρώπων που αμοιβαία συμπληρώνουν τις ατέλειες της φυσικής των ύπαρξης. Όπως στη γνώση το ατομικό της αίσθησης σώζεται μέσα στη γενικότητα του λόγου, έτσι και το άτομο σώζεται μέσα στη ζωή του γένους» (Πλάτωνας, «η αναγκαιότητα της πολιτείας», στο Τσάτσος, Κ., (1962/2002), σελ.131).

Γενικά, η πλατωνική πολιτεία έχει, επίσης, ως προϋπόθεση την υλική της αυτάρκεια, αλλά δεν μπορεί να θέσει στον εαυτό της σκοπούς υλικούς. Ο κύριος σκοπός της είναι η παιδεία και ειδικά η ηθική και πολιτική παιδεία των ατόμων που την απαρτίζουν. Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην αναζήτηση της ιδεατής

πλατωνικής πολιτείας είναι οι απόψεις του Πλάτωνα για το πώς βλέπει τον χώρο και το φυσικό περιβάλλον σε σχέση με τις υλικές προϋποθέσεις ίδρυσης μιας τέτοιας πολιτείας. Συγκεκριμένα, για τον Πλάτωνα μια τέτοια πολιτεία δεν θα είχε πρόβλημα χώρου και συνακόλουθα σκοπούς επεκτατικούς. Και αυτό, διότι ρυθμίζει με διάφορους τρόπους την υλική της αντοχή (λιτή διατροφή των κατοίκων της, έλεγχος των γεννήσεων κ.λπ.), ούτως ώστε το πρόβλημα του χώρου να μην εμφανίζεται. Με άλλα λόγια, προϋποτίθεται πως υπάρχει όσος χώρος χρειάζεται για την υλική της συντήρηση. Για να μπορέσει δε να ιδρυθεί μια τέτοια πολιτεία με τρόπο συγκροτημένο, χρειάζεται ένα πρόσφορο έδαφος ως προϋπόθεση. Προχωρά και διευκρινίζει πως η χώρα πρέπει να είναι μεσογειακή και όχι παραλιακή. Και αυτό, διότι «η θάλασσα στρέφει τον άνθρωπο προς το εμπόριο και την κερδοσκοπία και έτσι δυσκολεύει την ηθική και πολιτική του παιδεία» (Πλάτωνας, «υλικές προϋποθέσεις της πολιτείας», στο Τσάτσος, 1962/2002).

Αν και οι απόψεις του Πλάτωνα για τις υλικές προϋποθέσεις της ιδανικής πολιτείας εκφράζουν περισσότερο έναν προσωπικό τρόπο θεώρησης του κόσμου, όπου προσκρούει στην πολυπλοκότητα των συνθηκών της πραγματικότητας, ωστόσο, καθίσταται εμφανές ότι η φύση παίζει κάποιο ρόλο σ' αυτό το σύστημα θεώρησης. Το φυσικό, δηλαδή, περιβάλλον, αλλά και η ανθρώπινη παρέμβαση τόσο στη φύση αυτή καθαυτή, όσο και στη «φύση» του ανθρώπου, είναι δύο παράγοντες που διαδραματίζουν κάποιο ρόλο για την ίδρυση μιας ιδανικής πολιτείας και, όπως την «φαντάστηκε» ο Πλάτωνας. Όταν, μάλιστα, δεν πληρούνται αυτές οι προϋποθέσεις, τότε ο άνθρωπος αναζητά τρόπους να επεκταθεί στο χώρο, προκειμένου να καλύψει τις υλικές του ανάγκες.

Με βάση τα παραπάνω, στην αρχαία Ελλάδα, μιλάμε για ένα «κοινωνικό τοπίο». Και αυτό, γιατί η ουσία του αρχαίου ελληνικού κόσμου στηρίζεται στη δύναμη του ατόμου να συσπειρώνεται σε κοινωνικές ομάδες. Η κοινωνική ζωή είναι το κινούν αίτιο· η φύση και τα υλικά αγαθά είναι η προϋπόθεση· ο τελικός σκοπός είναι η πολιτική συσπείρωση αυτών των ομάδων, όπου οδηγεί στο ευ ζην. Επίσης, και για ένα «πολιτισμικό τοπίο», καθώς ο τρόπος θέασής του αποκρυσταλλώνει την κουλτούρα και τα πρότυπα (κοινωνικά, πολιτικά) ενός συγκεκριμένου πολιτισμού μέσα στο χώρο και στον χρόνο.

Έτσι λοιπόν, το φυσικό τοπίο θα ήταν άδικο να υποθέσουμε ότι είναι δευτερεύον. Υπάρχει όχι μόνον για να εμπεριέχει τα σώματα, αλλά αποτελεί αιτία

ύπαρξης, σκοπό και τέλος. Όλη η ζωή κινείται τελολογικά προς τις μορφές, για να φτάσει σε εκείνη την ύψιστη μορφή της που περιγράφεται στις ιδανικές πολιτείες του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Αυτό ισχύει, άλλωστε, και στην αρχαία ελληνική τέχνη. Ο κλασικός τεχνίτης στην ομορφιά του μέρους δίνει λιγότερη από κάθε άλλον τεχνίτη αυτοτέλεια και αυθυπαρξία. Δεν έχει το μέρος ομορφιά, όταν δεν υπηρετεί το όλον. Σε αυτόν τον κανόνα της τέχνης, που βέβαια είναι κανόνας κάθε τέχνης, ο κλασικός τεχνίτης είναι αμείλικτος.

Ακολουθώντας, ο ανθρωποκεντρισμός του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού συσχετίζεται και με την πρώτη προϋπόθεση της ατομικότητας ως αυτοτέλειας του ατόμου απέναντι στα φυσικά στοιχεία. Μια ατομικότητα, που είναι στην ουσία της αντίσταση σε κάθε εξωτερική επιβολή, αλλά και προσπάθεια εποπτικής κυριαρχίας του περιβάλλοντός της (Τσάτσος, 1962/2002). Η ατομικότητα και η αυτοτέλεια του ατόμου είναι και το βάθος του λογοκρατούμενου ευρωπαϊκού πολιτισμού.

Κατ' επέκταση, η ευαισθησία των αρχαίων Ελλήνων για το τοπίο δεν είχε πράγματι να κάνει τόσο με την ενατένιση και την περιγραφή των θελγέτρων της φύσης και οι καλλιτέχνες δεν αναζητούσαν σ' αυτά τα πρότυπα που θα γινόντουσαν η πηγή έμπνευσής τους. Αναλόγως, η αρχαία ελληνική κοινωνία, μέχρι τουλάχιστον τη ρωμαϊκή εποχή, αγνόησε εκείνη τη μορφή ποιητικής τέχνης, η οποία εκφράζεται μέσα από την περίτεχνη διαμόρφωση κήπων που προορίζονται για περίπατο και τέρψη των ματιών (Brunet στο Δουκέλλης, 2005). Ακόμη, όμως, και στην περίπτωση της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας, γνωρίζουμε ότι οι περίπατοι ήταν αναπόσπαστο κομμάτι της διδασκαλίας της φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης επέλεξε να ονομάσει τη σχολή του «περιπατητική», τόσο για να δηλωθεί η συμβολική διάσταση αυτής καθαυτής της φιλοσοφικής σκέψης και η κίνηση προς εκπλήρωση του σκοπού της, όσο και γιατί ο ίδιος συνήθιζε να κάνει περιπάτους με τους μαθητές του κατά την διάρκεια της διδασκαλίας του. Συνεπώς, το πως γίνεται αντιληπτός ένας τόπος μέσα από το τοπίο εξαρτάται από τα διάφορα πολιτισμικά δημιουργήματα της εκάστοτε κοινωνίας, που είναι συνυφασμένα με τις αντιλήψεις των συγκεκριμένων συνθηκών ζωής.

Αναμφίβολα, μια αντικειμενική καταγραφή πληροφοριών για τις συνθήκες ζωής και του τρόπου αντίληψης της φύσης και του τοπίου μιας κοινωνίας, είναι ένα πολύ δύσκολο εγχείρημα, αν κανείς βασιστεί αποκλειστικά και μόνο σε ζωγραφικές εικόνες. Και αυτό, διότι τα όρια μεταξύ πραγματικού, συμβολικού και ιδεατού καθίστανται ιδιαίτερα θολά. Άλλωστε, στους ιστορικούς της τέχνης είναι ιδιαίτερα

οικεία η ιδέα για το πως η τέχνη «κατασκευάζει» την πραγματικότητα. Σήμερα, μάλιστα, οι ιστορικοί της τέχνης τείνουν να προσεγγίζουν το τοπίο ιδίως ως ένα συμβολικό σύστημα αναπαράστασης του χώρου, και των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων, παρά ως μια αντικειμενική καταγραφή πληροφοριών μέσω της οποίας κανείς επιδιώκει να οδηγηθεί σε συμπεράσματα για την πραγματικότητα.

Ειδικά τώρα, για την άνθηση της τοπιογραφίας κατά τη διάρκεια του 17^{ου} -19^{ου} αιώνα, στις νεότερες κοινωνίες [και η οποία θα μας απασχολήσει εκτενώς στο επόμενο κεφάλαιο], ο ιστορικός τέχνης, William J. Thomas Mitchel, έφτασε στο σημείο να πει ότι το τοπίο δεν είναι ένα είδος τέχνης, αλλά ένα [πολιτιστικό] «μέσο» και έτσι θα έπρεπε να εξετάζεται· “landscape is not a genre of art, landscape is a medium“ (Mitchel, 1994/2002). Και αυτό, διότι θεωρεί ότι η άνθηση και η ανάπτυξη της τοπιογραφίας στις νεωτερικές κοινωνίες είναι άρρηκτα συνυφασμένα με τον ευρωπαϊκό ιμπεριαλισμό. Όπως, η μέθοδος της χρήσης νομισμάτων με βάση την αξία του υλικού από το οποίο ήταν φτιαγμένα, εξελίχθη στη μέθοδο του αντιπροσωπευτικού χρήματος, έτσι και η αισθητική φυσικοποίηση του τοπίου μέσω της τέχνης, αποκρύπτει την πραγματική βάση της υλικής αξίας του τοπίου, θέτοντας στο περιθώριο παράγοντες που συνδέονται με την ιδιοποίηση της γης.

“Landscape is not a genre of art but a medium. Landscape is a medium of exchange between the human and the natural [...] like money, landscape is a social hieroglyph that consists the actual basis of its value. It does so by naturalizing its conventions and conventionalizing its nature” (Mitchel, 1994/2002).

Κατά συνέπεια, η δυνατότητα της τέχνης να αποδώσει ακέραιη την πραγματικότητα και η συνειδητοποίηση ότι θέαση και θεατές της τέχνης διαφέρουν ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες, είναι δύο σημεία που δεν θα έπρεπε να εξιδανικεύονται. Σε τελική ανάλυση, η αντίληψη του τοπίου στην τέχνη είναι ανάλογη με τις ιστορικές συνθήκες ζωής μέσα στις οποίες συγκαταλέγονται τα πολιτισμικά δημιουργήματα της εκάστοτε κοινωνίας.

1.3. Το πολιτισμικό τοπίο

Σε αντίθεση με το τοπίο στην τέχνη, η επιστημονική παράδοση για το τοπίο είναι μια πιο πρόσφατη κατάκτηση. Παραδοσιακά, από τις αρχές του περασμένου αιώνα η επιστήμη της γεωγραφίας, τόσο σε Ευρώπη, όσο και στην Αμερική, εδραιώνει την προοπτική της στη βάση της κουλτούρας (“culture”), εμφορούμενη από την χωρική

διαφοροποίηση ανάμεσα στα διαφορετικά πολιτισμικά συστήματα. Ένας από τους γεωγράφους του περασμένου αιώνα, ο Carl O. Sauer (1889-1975), συμπορεύεται με τη γεωγραφία του τοπίου και όπως τονίζει η Θεανώ Σ. Τερκενλή (2007), «το τοπίο ταυτίζεται, τουλάχιστον κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα με την ίδια την ανθρωπογεωγραφία». Έτσι λοιπόν, στις αρχές του 20ου αιώνα, «η έμφαση από τον Carl O. Sauer και την αμερικανική γεωγραφική σχολή δίνεται στη συν-διαμόρφωση του τοπίου από πολιτισμικά συστήματα και τη φύση (Κίζος, στο Ιωσηφίδης, 2007)». Το αποτέλεσμα ήταν η σχολή του Berkeley ή σχολή του τοπίου και η κυρίαρχη έκτοτε έννοια του πολιτισμικού τοπίου (“cultural landscape”), με την οποία ταυτίστηκε ο κλάδος της πολιτισμικής γεωγραφίας.

“Culture is the agent, the natural area is the medium, the cultural landscape is the result” (Sauer, 1925 στο Τερκενλή, 1996).

Για την σχολή του Berkeley, το φυσικό περιβάλλον υφίσταται ως ανεξάρτητη οντότητα. Ειδικότερα, η φύση αποτελεί το υπόβαθρο για να ευδοκιμήσει κάθε τι ανόργανο και οργανικό, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου του ατόμου. Τα άτομα βέβαια έχουν ανταποκριθεί με διαφορετικούς τρόπους στις ευκαιρίες και τους περιορισμούς που τα φυσικά περιβάλλοντα τους προσφέρουν. Ως εκ τούτου, το φυσικό περιβάλλον αποτελεί στοιχείο διαφοροποίησης, αλλά και πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη διαφορετικών πολιτισμικών συστημάτων. Ενώ, το τοπίο παίρνει το σχήμα και τη μορφή όλων όσων δέχεται από τις ανθρώπινες υπάρξεις και από τις «φυσικές» συνθήκες των χώρων.

Πιο ειδικά, το τοπίο καταλαμβάνει πάντα μια φυσική έκταση στο χώρο (“natural area”). Στο γλωσσικό επίπεδο, η αγγλική λέξη “area” (μτφ. «περιοχή») αναφέρεται σε ένα μέρος ή τμήμα του χώρου. Κυρίως όμως σε έκταση, που ορίζεται από κάποιο ή κάποια προσδιοριστικό /ά χαρακτηριστικό /ά. Είναι λατινικής προέλευσης και σημαίνει ανοικτός χώρος. Συγγενεύει με τον όρο “arena” (αρχική σημασία άμμος), που ορίζεται ως μια περιοχή δραστηριότητας, ενδιαφέροντος, π.χ. όπως στην αρένα του Κολοσσαίου, όπου πραγματοποιούνταν αγώνες με ελεύθερη είσοδο και ολοκληρώνονταν με τις μονομαχίες μεταξύ ζώων και μονομάχων ή μόνο μεταξύ μονομάχων. Ο αγγλικός όρος “area” συμπεριλαμβάνει στη σημασία του τη θέα, το σκηνικό ή το θέατρο μιας δραστηριότητας.

Ακολούθως, η φυσική περιοχή συνιστά το «μέσο» στη βάση της συν-διαμόρφωσης του τοπίου από τα πολιτισμικά συστήματα. Η έννοια βέβαια του «μέσου»

(αγγλ. “medium”, γαλλ. “milieu”) έχει πολλαπλές χρήσεις. Αναφέρεται, μεταξύ άλλων, σε μια κατάσταση ή περιβάλλον στο οποίο δύναται να ευδοκιμήσει ένας οργανισμός ή ένα βακτήριο. Στην τέχνη, δηλώνει τις πρώτες ύλες και τα εργαλεία που χρησιμοποιεί ο καλλιτέχνης για να εκφραστεί, όπως π.χ. στη φράση «τα μέσα της καλλιτεχνικής έκφρασης».

Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η φυσική περιοχή δύναται να αποτελέσει το υπόβαθρο στο οποίο θα ευδοκιμήσει η ανθρώπινη ζωή και συγχρόνως τον «καμβά» ή το «σκηνικό» το οποίο συνιστά τη βάση για να στηθεί το «θέατρο» των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων. Σ’ αυτήν την περίπτωση, η «σύνθεση» της εικόνας του τοπίου ολοκληρώνεται μέσα από τις εκάστοτε πολιτισμικές συνθήκες ύπαρξης του ατόμου ως μέλους μιας συλλογικότητας στον χρόνο.

Για την σχολή, βέβαια, του Berkeley, η συμβολή των ατόμων στη συνδιαμόρφωση του τοπίου αναπτύσσεται στη βάση του αγγλικού όρου “culture” εξ’ ου και “cultural landscape”, που αποδίδεται στα ελληνικά ως «κουλτούρα» και «πολιτισμικό τοπίο» αντίστοιχα. Γενικά, ως προς την «κουλτούρα» (“culture”) έχουν καταγραφεί διάφοροι ορισμοί που ποικίλουν αισθητά στα διάφορα γλωσσικά συστήματα. Γεγονός που έχει συντελέσει στη πρόκληση σύγχυσης μεταξύ των θεωρητικών και των ερευνητών, όπου προσπάθησαν να ορίσουν το περιεχόμενό της.

Η σύγχυση αυτή μεταφέρεται και στη νέα ελληνική γλώσσα, καθώς ο όρος «κουλτούρα» συνιστά γλωσσικό δάνειο, που προέκυψε είτε ως αντιστοίχιση του αγγλικού ή του γαλλικού όρου “culture”, είτε του γερμανικού όρου “Kultur”. Η σύγχυση, όμως, αυτή εντάθηκε στη δική μας γλώσσα εξαιτίας του ότι η σημασία της λέξης «κουλτούρα» ταυτίστηκε τρόπον τινά με τη σημασία της λέξης «πολιτισμός» και τα παράγωγά της, «πολιτισμικός» και «πολιτιστικός».

Στην αγγλική τουλάχιστον γλώσσα, η πρώτη γνωστή χρήση του όρου “culture” εντοπίζεται στα μέσα του 15ου αιώνα (1450) και αποδίδεται στην καλλιέργεια της γης (τεχνικές, τεχνογνωσίες, κ.λπ.). Μισό αιώνα μετά, στα 1500, χρησιμοποιείται για να δηλώσει την «καλλιέργεια» ενός ανθρώπου («του πνεύματος») (Online Etymology Dictionary). Η πρώτη γνωστή χρήση του όρου “civilization” εντοπίζεται στα 1772, δηλώνοντας τον βαθμό ανάπτυξης των συνθηκών ζωής (Merriam-Webster Online Dictionary), καθώς και τους νόμους και τους κανόνες που διέπουν μια κοινωνία που έχει αποκοπεί από τους δεσμούς της «βαρβαρότητας». Συνδέεται με την συγκέντρωση ανθρώπων στις πόλεις και την υιοθέτηση του τρόπου ζωής εκεί, σε αντίθεση με τον

τρόπο ζωής στην ύπαιθρο (οι πόλεις «κοιτίδες πολιτισμού»). Αυτός, ο διαχωρισμός, περιγράφει, επίσης, την ευγένεια και την κομψότητα στους τρόπους εκείνων των ανθρώπων που κατοικούν σε πόλη, σε αντίθεση με τα ήθη και τη συμπεριφορά που χαρακτηρίζουν όσους κατοικούν στην ύπαιθρο. Δήλωνε, δηλαδή, έναν, συνήθως, εξευγενισμένο τρόπο συμπεριφοράς μέσα στο περιβάλλον της πόλης.

Στη νέα ελληνική γλώσσα, η λέξη «πολιτισμός» προέρχεται ετυμολογικά από τη λέξη πολίτης και εισήχθη στο λεξιλόγιο στα 1804, όταν ο Αδαμάντιος Κοραΐς σε μια προσπάθεια να αποδώσει στα ελληνικά τον γαλλικό όρο «civilisation», διαπίστωσε ότι δεν υπήρχε έως τότε στα νέα ελληνικά ακριβές λεκτικό αντίστοιχο, που να περιλαμβάνει συνολικά τα υλικά, πνευματικά και ηθικά επιτεύγματα μιας κοινωνίας (Βαρτζιώτη, 2005)² Μάλιστα, ενώ η λέξη πολιτισμός τυγχάνει ευρείας αποδοχής, ο ξενικός όρος «κουλτούρα» έχει εκπέσει σε δυσμένεια, αφού χρησιμοποιείται στην καθομιλουμένη γλώσσα, συνήθως, ειρωνικά, όπως στην περίπτωση του όρου «κουλτουριάρης», όπου έχει σαφώς αρνητική υποδήλωση.

Έπειτα, στην ελληνική γλώσσα, η κατάληξη «-ισμός» στη λέξη «πολιτισμός» είναι ένα παραγωγικό επίθεμα που χρησιμοποιείται κατά κύριο λόγο για το σχηματισμό ουσιαστικών που δηλώνουν, μεταξύ άλλων, μια συμπεριφορά με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, όπως ιδρυματισμός, υπερεγωισμός, ένα σύστημα ιδεών, όπως χριστιανισμός, φιλελευθερισμός, ή μια πρακτική ή πολιτική, βασισμένη στις αρχές κάποιου, όπως βενιζελισμός ή θατσερισμός. Έτσι, η λέξη πολιτισμός συνδέεται κυρίως με την πόλη, προερχόμενη από τη λέξη «πολίτης» σύμφωνα με τον Μπαμπινιώτη (1998), με μια συγκεκριμένη συμπεριφορά στην πόλη, αλλά και με ένα σύστημα ιδεών για την πόλη ως μορφή κοινωνικής και πολιτικής ζωής.

Συνεπώς, η λέξη πολιτισμικός -υπό την ευρύτερη προοπτική της - αναφέρεται σε κάτι που συνδέεται με τον πολιτισμό είτε ως το σύνολο των ηθικών, πνευματικών

² Ετυμολογικά η λέξη πολιτισμός προέρχεται από τη λέξη πολίτης. Λεξικά της νέας ελληνικής γλώσσας αναφέρουν ότι η πρώτη χρήση του όρου ανάγεται στη μεταγενέστερη αρχαιότητα, όπου χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει τη διακυβέρνηση της πολιτείας, την ενασχόληση με τα κοινά, τη δημόσια διοίκηση. Σύμφωνα με την Όλγα Βαρτζιώτη, η λέξη πολιτισμός απαντά πράγματι σε ένα μόνο χωρίο του Διογένη Λαέρτη (1ος αιώνας μ.χ.) όπου έχει αυτή τη σημασία (Διογένης Λαέρτιος, Βίοι 4.39.10) το παν δή διέτριβεν (sc. Αρκεσίλαος) εν τη ακαδημεία τον πολιτισμών εκτοπίζων. Εδώ, δηλ. ο πολιτισμός [...] προσδιορίζει τον τρόπο ζωής και δράσης ενός φιλοσόφου σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους μέσα στο περιβάλλον της αρχαίας ελληνικής πόλης [...]. Στα χρόνια που ακολουθούν, η λέξη πολιτισμός εμφανίζεται σε κείμενα εκκλησιαστικών συγγραφέων του 4ου αι. μ.χ. Στις περιπτώσεις αυτές, η λέξη περιγράφει την ευγένεια και την κομψότητα στους τρόπους εκείνων των ανθρώπων που κατοικούν σε πόλη, σε αντίθεση με τα ήθη και τη συμπεριφορά που χαρακτηρίζουν όσους κατοικούν στην ύπαιθρο, βλ. Όλγα Βαρτζιώτη, (2005), «Η λέξη πολιτισμός και η σημασία της».

και υλικών επιτευγμάτων μιας κοινωνίας, είτε ως οι συνθήκες διαβίωσης του ατόμου στο πλαίσιο μιας οργανωμένης κοινωνικής ζωής, η οποία, συνήθως, ταυτίζεται με το περιβάλλον της πόλης. Ενώ, η λέξη πολιτιστικός αναφέρεται κατά κύριο λόγο σε κάτι (δραστηριότητα, πρακτική, κ.λπ.) που συμβάλλει στις συνθήκες ανάπτυξης της πόλης. Η διαφορά τώρα ανάμεσα στις δύο αυτές λέξεις έγκειται στο ότι «ο χαρακτηρισμός «πολιτισμικός» είναι περισσότερο στατικός, ενώ ο χαρακτηρισμός «πολιτιστικός» πιο δυναμικός» (Μπαμπινιώτης, 1998).

Από την άλλη μεριά, ο αγγλικός όρος “culture” αναφέρεται περισσότερο σε κοινωνικά σύνολα, χωρίς να συνδέεται απαραίτητα με το περιβάλλον της πόλης. Συνιστά στοιχείο διαφοροποίησης ανάμεσα σε κοινωνικές ή ακόμη και εθνοτικές ομάδες και βρίσκεται σε στενή σύνδεση με το φυσικό και δομημένο περιβάλλον διαβίωσης αυτών των ομάδων, είτε είναι αστικό ή αγροτικό, είτε νησιωτικό ή ηπειρωτικό. Είναι τρόπον τινά υποσύνολο του πολιτισμού, αν η λέξη «πολιτισμός» νοηθεί με την σημασία της ανθρώπινης κοινωνίας εν γένει. Μια κοινή βέβαια παραδοχή ανάμεσα στη λέξη «κουλτούρα» και στη λέξη «πολιτισμός» συνίσταται στο ότι και στις δύο λέξεις αντικαθρεπτίζεται και η αυτοσυνειδησία μιας διαρκούς ιδιαιτερότητας και προσπάθεια αναζήτησης (και διαφύλαξης) διακριτών συνόρων (πολιτικών, κοινωνικών, ηθικών κ.λπ.) ανάμεσα σε πληθυσμιακές, κοινωνικές και εθνοτικές ομάδες.

Επειδή συνεπώς, δεν υπάρχει αντίστοιχο λεκτικό επίθετο στη νέα ελληνική γλώσσα κατ’ αντιστοιχία του όρου “culture”, η λέξη «πολιτισμικός» εμφανίζεται ως η πιο προσφιλής, αναφορικά με την σημασία «όλων όσων δημιουργεί ένα κοινωνικό σύνολο», χωρίς να ταυτίζεται με το περιβάλλον της πόλης : ήθη και έθιμα, τεχνικές, τεχνογνωσίες, λαϊκή τέχνη και ούτω καθεξής. Σε αντίθεση, με την λέξη «πολιτιστικός», όπου αναφέρεται σε κάτι που συμβάλλει στις συνθήκες ανάπτυξης της πόλης.

Ο όρος «πολιτισμικό τοπίο» χρησιμοποιείται, επομένως, για να δηλώσει τις μεταβολές που έχουν επιφέρει οι άνθρωποι πάνω στη γη μέσα από το διαφορετικό σχήμα των αγρών, τις διαφορετικές καλλιεργητικές συνήθειες (“agriculture”, “viticulture”, “floriculture”), τους διαφορετικούς αρχιτεκτονικούς ρυθμούς, τους διαφορετικούς οικισμούς τους και τα διαφορετικά κοινωνικά τους συστήματα. Περιλαμβάνει -υπό μια ευρύτερη ανθρωπολογική προοπτική- «όλα όσα δημιουργεί ένα κοινωνικό σύνολο και μεταβιβάζει από τη μια γενιά στην άλλη με διαδικασίες κοινωνικές και όχι βιολογικές (Τσαούσης, 1983 στο Τερκενλή, 1996)».

Καλύπτει όχι μόνον μεγάλες πόλεις, αλλά και μικρές περιοχές, χωριά και κωμοπόλεις που δύναται να έχουν ένα διαφορετικό σύστημα οργανωμένης κοινωνικής ζωής και που καθρεφτίζεται στο χώρο και στη φυσιογνωμία του τοπίου. Μάλιστα, εάν και το μεγαλύτερο μέρος του ανθρώπινου πληθυσμού συγκεντρώνεται στις πόλεις και ζούμε σε μια εποχή όπου τόσο η οικονομία, όσο και τα κυρίαρχα πολιτισμικά προϊόντα διαχέονται στο χώρο, αυτό, όμως, δε σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι ο χώρος έχει καταστεί πολιτισμικά ομοιογενής. Αντίθετα, τα κυρίαρχα πολιτισμικά προϊόντα «αφομοιώνονται» ή ορθότερα προσαρμόζονται κατά ένα παράδοξο τρόπο στις τοπικές κουλτούρες.

Εν τέλει, ο όρος «πολιτισμικό τοπίο» αναφέρεται σε μια περιοχή με συγκεκριμένα φυσικά χαρακτηριστικά, που χρησιμεύει ως υποδομή για την τροποποίησή της από τον ανθρώπινο παράγοντα στο πλαίσιο της συλλογικής διαβίωσης. Η εικόνα που προκύπτει γίνεται αντιληπτή ως σύνθεση των «φυσικών» συνθηκών των χώρων με τους κοινωνικά κατασκευασμένους χώρους. Πάνω απ' όλα, ο όρος έχει εξελιχθεί στη γεωγραφία, δίνοντας όλο και μεγαλύτερη έμφαση στο ανθρωπογεωγραφικό περιεχόμενο μιας περιοχής, όπως αυτή έχει διαμορφωθεί από τον άνθρωπο ως μέλος μιας ευρύτερης πολιτισμικής κοινότητας. Άλλωστε, στις σημερινές κοινωνίες δύσκολα συναντώνται χώροι που να μην είναι δεκτικοί των επιδράσεων της ανθρώπινης παρέμβασης.

1.4. Το τοπίο στην επιστήμη του δικαίου

Το ενδιαφέρον της επιστήμης του δικαίου για το τοπίο εντοπίζεται στις αρχές της δεκαετίας του 1970 και παράλληλα με το γενικότερο ενδιαφέρον της διεθνούς κοινότητας για την προστασία του περιβάλλοντος. Στο διεθνές δίκαιο, το τοπίο αρχικά γίνεται αντιληπτό ως συστατικό στοιχείο και υποσύνολο της ολότητας «περιβάλλον» και ως εκ τούτου χρήζει εξίσου προστασίας. Η πρώτη προσπάθεια εννοιολογικού προσδιορισμού του τοπίου εντοπίζεται στη Σύμβαση της UNESCO³ για την «παγκόσμια φυσική και πολιτιστική⁴ κληρονομιά», η οποία υπογράφηκε στο Παρίσι

³ Η UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) ιδρύθηκε στις 16 Νοεμβρίου του 1945 και είναι οργανισμός της κοινωνίας των Ηνωμένων Εθνών.

⁴ Στο πρωτότυπο κείμενο χρησιμοποιείται ο όρος “cultural heritage”. Στα ελληνικά αποδόθηκε ως «πολιτιστική κληρονομιά» στη μετάφραση του Κειμένου της Σύμβαση στα Ελληνικά.

(Γαλλία), το 1972. Η Σύμβαση αυτή αποτελεί το πρώτο παγκόσμιας εμβέλειας νομικό κείμενο δεσμευτικού χαρακτήρα, που αφορά την προστασία του τοπίου, έστω και αν αυτή εξειδικεύεται για τα τοπία που διαθέτουν παγκόσμια ακτινοβολία. Ειδικότερα, το τοπίο στη Σύμβαση διακρίνεται σε φυσικό και πολιτιστικό και ορίζεται ανάλογα με το τι περιέχει και γιατί χρήζει συλλογικής προστασίας⁵. Συγκεκριμένα:

«Ως φυσικά τοπία ορίζονται «ακριβώς καθορισμένες φυσικές εκτάσεις παγκόσμιας αξίας από άποψη επιστήμης, ανάγκη διατήρησης ή φυσικού κάλλους». Ως πολιτιστικά τοπία ορίζονται «τα τοπία, τα οποία είναι έργα ανθρώπου ή συνδυασμός έργων του ανθρώπου και της φύσης, καθώς και εκτάσεις συμπεριλαμβανομένων των αρχαιολογικών χώρων, οι οποίες έχουν παγκόσμια αξία από άποψη ιστορική, αισθητική, εθνολογική και ανθρωπολογική» (article 1&2, UNESCO, (1972).

Σκοπός της Σύμβασης είναι η καθιέρωση ενός συλλογικού συστήματος προστασίας για τα τοπία, που δύναται να πληρούν τα κριτήρια, τα οποία ορίζονται από το πεδίο εφαρμογής της και εξετάζονται από ειδικές ομάδες εμπειρογνομόνων. Ενώ, το πεδίο εφαρμογής οριοθετείται αυστηρά από το προσδιοριστικό κριτήριο της παγκόσμιας φυσικής ή/και πολιτιστικής αξίας του υπό ένταξη αγαθού.

Σ' ότι αφορά την εφαρμογή της Σύμβασης στην πράξη, γενικά έχει διαπιστωθεί ότι τα μέσα και εργαλεία που χρησιμοποιεί η Σύμβαση για την επίτευξη του σκοπού της, αλλά και ο τρόπος που ορίζεται το τι συνιστά κάθε φορά κοινή και αναγνωρίσιμη αξία και για ποιον, αποτελούν συχνά σημείο τριβής ανάμεσα στον οργανισμό και σε ενδιαφερόμενα μέρη. Για παράδειγμα, τυγχάνει συχνά η σύσταση και η ανάθεση των υπό προστασία τοπίων σε ειδικές ομάδες εμπειρογνομόνων να έχει ως επακόλουθο την «ταρίχευση» ή την «αλλοίωση» της εικόνας τους για τους κατοίκους και τους άμεσα ενδιαφερόμενους. Δεν είναι, δηλαδή, λίγες εκείνες οι περιπτώσεις όπου τα άμεσα ενδιαφερόμενα μέρη έχουν έρθουν σε σύγκρουση με τον οργανισμό, καθώς οι παρεμβάσεις αποκατάστασης ή συντήρησης ενός τοπίου αποτελούν σημείο τριβής ανάμεσα σε αντικρουόμενα συμφέροντα.

Από την Σύμβαση, τώρα, της UNESCO του 1972, ακολούθησε πληθώρα άλλων Διεθνών Συμβάσεων, οι οποίες αναφέρονται στο τοπίο και στην προστασία του είτε άμεσα, είτε έμμεσα, άλλοτε δεσμευτικού και άλλοτε μη αυστηρά δεσμευτικού

⁵ Συγκεκριμένα, στο άρθρο 1 της Σύμβασης διατυπώνονται οι ορισμοί των μνημείων, των συνόλων των οικοδομημάτων και των τοπίων που εντάσσονται στην κατηγορία «πολιτιστική κληρονομιά». Στο άρθρο 2 διατυπώνονται οι ορισμοί των φυσικών μνημείων, των γεωλογικών και φυσιογραφικών σχηματισμών και φυσικών τοπίων που εντάσσονται στην κατηγορία «φυσική κληρονομιά», βλ. UNESCO, "Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage", Paris, 16 November 1972.

χαρακτήρα (“soft law” κείμενα)⁶. Το σημαντικότερο βέβαια νομικό κείμενο που αφορά το τοπίο και την προστασία του είναι η Ευρωπαϊκή Σύμβαση για το τοπίο (“European Landscape Convention”, E.L.C.), την οποία υπέγραψαν τα κράτη μέλη του Συμβουλίου της Ευρώπης (“Council of Europe”, C.o.E.)⁷ στη Φλωρεντία (Ιταλία), το 2000⁸. Και αυτό, διότι το συγκεκριμένο κείμενο είναι αποκλειστικά αφιερωμένο στο τοπίο και στην προστασία του. Είναι προϊόν μιας προσπάθειας που πάει αρκετά πίσω στον χρόνο και στο έτος 1994, όταν το Συμβούλιο των τοπικών και περιφερειακών αρχών της Ευρώπης (“Congress of Local and Regional Authorities of Europe”, C.L.R.A.E.) θα εκπονήσει ένα αρχικό σχέδιο της Σύμβασης για να δοθεί για έγκριση στις ανάλογες επιτροπές⁹. Επιπλέον, συνιστά ένα κείμενο, όπου ενσωματώνει τη διαχρονική εξέλιξη στη θεώρηση του θέματος του τοπίου, πάντα, όμως, στο γενικό πλαίσιο της φιλοσοφίας και των αρχών του οργανισμού.

Εφόσον, το τοπίο αποτελεί το κατεξοχήν αντικείμενο της Σύμβασης, η πρώτη και βασική προτεραιότητα ήταν να δοθεί ένας ορισμός. Το πως ο νομοθέτης επιλέγει κάθε φορά να δώσει έναν ορισμό, είναι μια αρκετά επίπονη και χρονοβόρα διαδικασία. Ειδικά όταν πρόκειται για λέξεις που λίγο έως πολύ έχουμε μια ιδέα στο μυαλό μας του τι μπορεί να σημαίνουν ή/και οι οποίες έχουν ένα ευρύ πεδίο οριοθετήσεων, όπως η φύση, το περιβάλλον ή εν προκειμένω το τοπίο. Έπειτα, μια σημαντική πτυχή που

⁶ Ενδεικτικά αναφέρονται η Διεθνής Σύμβαση για τη φυσική κληρονομιά στη Βέρνη, το 1979, η Διεθνής Σύμβαση για την προστασία της αρχιτεκτονικής κληρονομιάς στη Γρανάδα, το 1985, η Διεθνής Σύμβαση για την προστασία της αρχαιολογικής κληρονομιάς (Λονδίνο, 1969-1992), η Σύμβαση του Φάρο για την αξία της πολιτιστικής κληρονομιάς στην κοινωνία (2005) κ.α. Για περισσότερες πληροφορίες και για μια διεξοδικότερη ανάλυση του περιεχομένου των Συμβάσεων και του τρόπου που ορίζεται το τοπίο κάθε φορά, βλ. Ευπραξία-Αίθρα Μαριά, (2010), «*Η νομική προστασία του τοπίου στο διεθνές, κοινοτικό και εθνικό δίκαιο*».

⁷ Το Συμβούλιο της Ευρώπης είναι ο παλαιότερος διεθνής διακρατικός οργανισμός στην Ευρώπη. Ιδρύεται μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου σε μια προσπάθεια ανοικοδόμησης της Ευρώπης στο πλαίσιο της διασφάλισης της ειρηνικής συνύπαρξης των λαών της. Ειδικότερα, η «Διεθνής Επιτροπή συνεργασίας των κινήσεων για την Ένωση της Ευρώπης», οργάνωσε ένα συνέδριο στη Χάγη στις 8-10 Μαΐου του 1948, κάτω, μάλιστα, από την τιμητική προεδρία του Ουίνστον Τσώρτσιλ. Οι αποφάσεις αυτού του Συνεδρίου έθεσαν τις θεμελιώδεις αρχές των μελλοντικών ευρωπαϊκών οργανισμών και εξέφρασαν την επιθυμία για μια «Ενωμένη Ευρώπη». Μεταξύ των σημαντικότερων στόχων του Συμβουλίου της Ευρώπης είναι η προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, η προώθηση των δημοκρατικών αρχών και του κράτους δικαίου, βλ. άρθρο 1 του καταστατικού του Συμβουλίου της Ευρώπης για τον σκοπό – αρχές που διέπουν την ίδρυσή του στο Νάσκου-Περράκη, (2002), σελ.258.

⁸ Η Σύμβαση τέθηκε σε ισχύ την 1η Μαρτίου 2004, μετά από επικύρωσή της από δέκα κράτη-μέλη του οργανισμού σύμφωνα με το σχετικό άρθρο 13. Η Ελλάδα υπέγραψε την Σύμβαση στις 13-12-2000. Τέθηκε σε ισχύ με τον Ν.3827/2010 με τον οποίο κυρώθηκε η Σύμβαση από την ελληνική βουλή. Έτσι, η προστασία του τοπίου πραγματώνεται πλέον μέσα από τον Ν.3827/2010 στο εθνικό μας δίκαιο.

⁹ Στην Επιτροπή Πολιτιστικής Κληρονομιάς (CCPAT) και στην Επιτροπή του Συμβουλίου της Ευρώπης για θέματα βιολογικής ποικιλότητας και ποικιλότητας τοπίου (CO-DBP). Για περισσότερες πληροφορίες για την ιστορική προέλευση της Σύμβασης βλ. ο.π. Μαριά, (2010), σ.σ. 127-130.

αφορά τον ορισμό του τοπίου σ' αυτήν την περίπτωση είναι οι διαφορετικές ερμηνείες που επιδέχεται ανάλογα με τα ιστορικά, πολιτισμικά κ.ά. συμφραζόμενα.

Αυτή, άλλωστε, είναι μια ιδιαίτερος σημαντική πτυχή, καθώς πρόκειται για έναν διεθνή οργανισμό, όπου η υπογραφή των συμβάσεων από τα κράτη-μέλη του είναι καίριας σημασίας. Και αυτό, διότι από την υπογραφή των κρατών-μελών εξαρτώνται οι συμβάσεις αυτές καθαυτές ως προς την έγκριση και την δεσμευτικότητά τους, αλλά και η σημασία της διακρατικής συνεργασίας. Ως εκ τούτου, οι ορισμοί σ' αυτές τις περιπτώσεις οφείλουν να ενσωματώσουν όσο το δυνατόν πληρέστερα τις διαφορετικές τάσεις που επικρατούν στα διάφορα δικαιοδικά συστήματα, τις εξελίξεις της διεθνούς επιστημονικής κοινότητας, τις αρχές και την φιλοσοφία του εκάστοτε οργανισμού, καθώς και τις βασικές του επιδιώξεις στη δεδομένη ιστορική συγκυρία.

Επιπρόσθετα, στη σημερινή διεθνή συγκυρία οι πολιτικές δομές (κρατικές και διακρατικές) χαρακτηρίζονται από μια πλουραλιστική αντίληψη γύρω από τα όρια του διαμοιρασμού της εξουσίας μεταξύ των χωρικών επιπέδων (υπο-εθνικό, εθνικό, υπερεθνικό) και της συναίνεσής τους σ' αυτήν την διαδικασία. Ζούμε σε μια εποχή όπου τόσο τα διεθνή δικαιοδοτικά κείμενα, όσο και η νομολογία των διεθνών δικαιοδοτικών και οιονεί δικαιοδοτικών οργάνων (του Ο.Η.Ε., του Συμβουλίου της Ευρώπης, της Ευρωπαϊκής Ένωσης κ.ά), εισέρχονται αθρόα στα εθνικά και δικαιοδοτικά συστήματα. Ο εντυπωσιακός αριθμός των διεθνών συμβάσεων αποτελεί αδιάψευστη μαρτυρία. Ενώ, η πληθώρα τους έχει ως συνέπεια να παρατηρούνται επικαλύψεις και συγχύσεις σχετικά με ορισμούς, δικαιώματα και υποχρεώσεις που απορρέουν από το περιεχόμενό τους, αλλά και ιδίως μεθοδολογικά προβλήματα εναρμονίσεως των πολλαπλών δεσμεύσεων. Έτσι, σε περιπτώσεις ορισμού μιας έννοιας είναι προϋπόθεση η σημασία της να μην έρχεται σε αντίθεση με την ερμηνεία που έχει δοθεί σε ένα νομικό κείμενο δεσμευτικού χαρακτήρα ενός άλλου διεθνούς οργανισμού, από την στιγμή που η πλειοψηφία των κρατών συναινεί στη συμμετοχή της σε περισσότερους του ενός, διεθνείς οργανισμούς.

Μια, μάλιστα, από τις σημαντικότερες δυσκολίες που αντιμετωπίζουν οι διεθνείς οργανισμοί ως προς το σκέλος της εφαρμογής των δεσμεύσεων έγκειται στο ότι καθίσταται αρκετά δυσχερές το να ελέγχουν το πως εξειδικεύονται και εφαρμόζονται οι αποφάσεις εντός της δικαιοδοσίας των εθνικών συστημάτων, αλλά και της απόστασης που χωρίζει το τοπικό από το υπερεθνικό επίπεδο σε θέματα πολιτικής συναίνεσης σ' αυτήν τη διαδικασία.

Με τον όρο, άλλωστε, διεθνής προστασία γίνεται κατανοητό ότι υπάρχουν διεθνείς κανόνες που προνοούν για την αναγνώριση συγκεκριμένων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Εντούτοις, η ύπαρξη διεθνούς προστασίας δεν σημαίνει απαραίτητα ότι αυτή είναι αυτοτελής και πλήρης. Καθώς, οι διεθνείς κανόνες ενσωματώνονται σύμφωνα με τις συνταγματικές προβλέψεις στο εσωτερικό δίκαιο, στο επίπεδο αυτό απαιτείται η συνδρομή των κρατικών οργάνων για την εφαρμογή τους. Έτσι, η προστασία είναι κατά κύριο λόγο εθνική, έστω και αν βασίζεται σε διεθνή κανόνα, αφού αυτός ο κανόνας αποκτά σε κάθε χώρα χωριστή λειτουργικότητα χάρη στα κρατικά όργανα. Από την πλευρά των οργάνων και όχι των κανόνων, η διεθνής προστασία είναι επικουρική. Με την έννοια, ότι τα διεθνή όργανα παρεμβαίνουν πάντοτε διαρθρωτικά και αφού διαπιστωθεί εσφαλμένη εφαρμογή των κανόνων, απροθυμία ή ανικανότητα των οργάνων του κράτους. Κατά συνέπεια, ένα σημαντικό ζήτημα έχει να κάνει με την ποικιλία των διοικητικών ρυθμίσεων στα διάφορα κράτη, αλλά και με τις ιδιαιτερότητες και τις πολιτιστικές διαφοροποιήσεις που παρατηρούνται τόσο σε εθνικό, όσο και σε τοπικό επίπεδο, όπου ως επί το πλείστον τα διεθνή δικαιοδοτικά όργανα δεν έχουν καμία επαφή.

Για να στραφούμε, τώρα, στον ορισμό που δίνεται στην Ευρωπαϊκή Σύμβαση για το τοπίο, οφείλουμε να λάβουμε υπ' όψιν όχι μόνον αυτόν καθαυτό τον ορισμό της Σύμβασης αυτής, αλλά και το περιεχόμενό της, όπου συναρτάται άμεσα με τον ορισμό της. Συγκεκριμένα, το τοπίο ορίζεται στην Σύμβαση:

«ως μια περιοχή, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τον λαό της, της οποίας ο χαρακτήρας είναι αποτέλεσμα της δράσης ή/και αλληλεπίδρασης φυσικών ή / και ανθρωπογενών παραγόντων» (άρθρο 1, παρ. α', E.L.C.).

Το τοπίο ορίζεται λοιπόν πρώτα και κύρια ως «περιοχή». Η επιλογή βέβαια της λέξης περιοχής (αγγλ. "area") δεν είναι τυχαία. Εμπεριέχει στη σημασία της κατ' αρχάς μια ακριβώς προσδιορισμένη έκταση με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, η οποία αφορά εμμέσως πλην σαφώς το πλαίσιο αλλά και τον χώρο δικαιοδοσίας του δικαίου και της πολιτικής διακυβέρνησης περιοχών και πληθυσμών. Ακόμη δηλαδή, και τα απλούστερα τοπογραφικά χαρακτηριστικά είναι αποτέλεσμα των πολιτικών αποφάσεων. Από τις χρήσεις γης, το μέγεθος και την διάταξη των αγροτεμαχίων, τις καλλιέργειες που αναπτύσσονται σ' αυτά, τις θέσεις των αγροκτημάτων, τις γεωργικές επιδοτήσεις και τον έλεγχο της αγοράς, όλα καθορίζονται από πολιτικές αποφάσεις. Κατά δεύτερον, συμπεριλαμβάνει στη σημασία της τη θέα, το σκηνικό και το «θέατρο» μιας δραστηριότητας. Έτσι, η επιλογή της λέξης «περιοχή» δύναται να καλύπτει τόσο

τη σημασία του τοπίου ως θέα, σκηνικό, όσο και ως το γενικό πλαίσιο των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων.

Ακολουθως, το τοπίο ορίζεται ως μια περιοχή, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τον λαό της... (“an area, as perceived by its people...”). Εδώ, η λέξη κλειδί είναι η αντίληψη, η οποία προσδίδει μια ανθρωποκεντρική αλλά και συλλογική ερμηνεία στη σημασία του όρου «τοπίο». Κάτι το οποίο διαφαίνεται και στη γραμματική διατύπωση του ορισμού και δη στη χρήση του ουσιαστικού «χαρακτήρας» προσδιοριστικού της λέξης «περιοχή».

Συνακόλουθα, το τοπίο μπορεί να είναι αποτέλεσμα της δράσης ή/και αλληλεπίδρασης φυσικών ή/και ανθρωπογενών παραγόντων. Το διαζευκτικό ή χρησιμεύει στο να δηλωθούν οι διαφορετικές τάσεις θεώρησης του θέματος του τοπίου στα διάφορα δικαιοσύνη συστήματα. Δύναται, δηλαδή, να συμπεριλάβει όλες τις δυνατές παραδοχές στην ερμηνεία του τοπίου, είτε ως φυσικό τοπίο, είτε ως ανθρωπογενές, είτε ως συνδυασμός των δύο. Συγχρόνως, το αν υφίσταται είτε απλή δράση της φύσης στο κοινωνικό περιβάλλον του ανθρώπου, είτε των ανθρώπινων παρεμβάσεων στη φύση ή αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο. Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια αρκετά εύσημη διατύπωση και «συμπληρωματική», καθώς δύναται να συμπεριλάβει κάτω από έναν ορισμό, όλους τους δυνατούς συνδυασμούς της ερμηνείας του τοπίου στην εθνική νομοθεσία των κρατών-μελών του Συμβουλίου της Ευρώπης, που υπογράφουν την Σύμβαση.

Ο ορισμός, μάλιστα, αυτός αποτελεί το θεμέλιο λίθο της Σύμβασης, αφού με το περιεχόμενό του συναρτάται άμεσα το εύρος της και το πεδίο εφαρμογής της (Μαριά, 2010). Πρόκειται, δηλαδή, για έναν ευρύ ορισμό, ο οποίος ενσωματώνει όλες τις κατηγορίες και τους τύπους τοπίου οπουδήποτε, με συνέπεια να καλύπτει το τοπίο σ’ όλες τις δυνατές του εκφάνσεις.

«Η παρούσα Σύμβαση εφαρμόζεται σε ολόκληρη την επικράτεια των Συμβαλλομένων μερών και καλύπτει φυσικές, αγροτικές, αστικές και περιαστικές περιοχές. Περιλαμβάνει χερσαίες εκτάσεις, εσωτερικά ύδατα και θαλάσσιες περιοχές. Αφορά, τόσο τοπία που μπορούν να θεωρηθούν εξαιρετικά, όσο και τοπία χωρίς ιδιαιτερότητα ή υποβαθμισμένα» (άρθρο 2, E.L.C.).

Ήδη, όμως, από το πρώτο άρθρο της Σύμβασης, όπου αναφέρεται στους ορισμούς των εννοιών που χρησιμοποιούνται στο κείμενο, μεταξύ αυτών και του τοπίου, καθίσταται σαφές ότι πρόκειται για ένα κείμενο πολιτικά προσανατολισμένο,

που ορίζει και τι σημαίνει «πολιτική τοπίου»¹⁰. Συγκεκριμένα, το κείμενο της Σύμβασης αποτελείται από το Προοίμιο της Σύμβασης και τέσσερα κεφάλαια, εκ των οποίων, το πρώτο αφορά τους ορισμούς και το τέταρτο και τελευταίο γενικές διατάξεις που αφορούν νομικές πτυχές της Σύμβασης.

Από το Προοίμιο της Σύμβασης έχει καταστεί αρκετά εύσημα ότι το τοπίο αποτελεί ένα γενικό πλαίσιο ζωής, όπου δύναται να περιλαμβάνει οικονομικούς και περιβαλλοντικούς πόρους, να συμβάλει στη δημιουργία θέσεων απασχόλησης και να αναφέρεται σε διαφορετικά πολιτισμικά και διοικητικά συστήματα με τα οποία ταυτίζονται οι Ευρωπαϊκοί πληθυσμοί. Από την στιγμή, όμως, που το τοπίο αναφέρεται σ' ένα πλαίσιο ζωής, ακουμπάει και πτυχές που αφορούν δικαιώματα και υποχρεώσεις που ρυθμίζονται από το δίκαιο και την πολιτική διαδικασία υιοθέτησης και εφαρμογής των δικαϊκών κανόνων. Καθότι, πρόκειται για ένα νομικό κείμενο ενός διεθνούς οργανισμού, σκοπός του είναι να οριοθετήσει το πως θα σκιαγραφηθεί ένα βασικό πλαίσιο για την πολιτική υιοθέτηση και την εφαρμογή κανόνων δικαίου για το τοπίο ανάμεσα στα συμβαλλόμενα κράτη-μέλη της Σύμβασης.

Επειδή, όμως, στις σύγχρονες κοινωνίες, η πολιτική διακυβέρνηση έχει εξελιχθεί σε μια υπόθεση που αφορά ένα πεδίο σχέσεων και αλληλοσυσχετίσεων ανάμεσα σε διεθνείς οργανισμούς και κράτη, η Σύμβαση επιδιώκει να αναπτύξει ή να συμπεριλάβει υπό την δικαιοδοσία της περισσότερους εμπλεκόμενους δρώντες, όπως τοπικές αυτοδιοικήσεις, δημόσιους, ιδιωτικούς, επιστημονικούς φορείς ή ακόμη και απλούς πολίτες για τα θέματα της προστασίας, της διαχείρισης και του σχεδιασμού του τοπίου, ήτοι του σκοπού της Σύμβασης (άρθρο 3, E.L.C.). Έτσι, το δεύτερο και τρίτο κεφάλαιο της αναφέρονται σε γενικά μέτρα για το τοπίο και για τις εθνικές διοικήσεις και αρμόδιες περιφερειακές και τοπικές αρχές (π.χ. νομική αναγνώριση των δικών τους τοπίων, ενσωμάτωση της έννοιας «τοπίο» στην πολεοδομική και χωροταξική πολιτική, άρθρο 5, παρ. α'-δ'), σε ειδικά μέτρα για τη δημιουργία συνείδησης για το τοπίο στους ευρωπαίους πολίτες (π.χ. ενημέρωση, κατάρτιση ειδικών επιστημόνων, άρθρο 6, παρ. α'-δ') και γενικές κατευθυντήριες αρχές για τη δημιουργία πανευρωπαϊκού δικτύου

¹⁰ Ως «πολιτική τοπίου» ορίζεται «η έκφραση των αρμοδίων δημοσίων αρχών μέσα από γενικές αρχές, στρατηγικές, κατευθυντήριες οδηγίες, που αποσκοπούν στην προστασία, τη διαχείριση και τον σχεδιασμό του τοπίου» (άρθρο 1, παρ. β', E.L.C.).

συνεργασίας για τα θέματα αυτά (αμοιβαία βοήθεια, ανταλλαγή πληροφοριών, διασυνοριακά τοπία, άρθρο 8).

Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια σύμβαση-πλαίσιο¹¹, η οποία φιλοδοξεί να εισαγάγει μια νέα φιλοσοφία για το ζήτημα του τοπίου όπου θα διαπνέεται από την ενσωμάτωσή του σε όλους τους δυνατούς τομείς της πολιτικής ζωής. Σκοπός της είναι, δηλαδή, η διαμόρφωση ενός κοινού πλαισίου αντίληψης για το τοπίο στα ευρωπαϊκά κράτη. Κάτι το οποίο ανταποκρίνεται και στην ίδια την φιλοσοφία του οργανισμού, αλλά και των στόχων του, όπου είναι η προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, η δημοκρατία και το κράτος δικαίου. Επί της ουσίας, δεν είναι ένα κείμενο, που θα διαβάσει ένας ειδικός σε θέματα σχεδιασμού του τοπίου και θα πει τι πρέπει να γίνει και πως να γίνει. Απεναντίας αυτό που υποδεικνύει είναι ένας τρόπος θεώρησης του τοπίου, που συνδέεται με θέματα που απασχολούν την διεθνή κοινωνία, όπως η προστασία του περιβάλλοντος, η οικονομία και η έλλειψη εμπιστοσύνης στους δημοκρατικούς θεσμούς.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, το τοπίο ως κατεξοχήν αντικείμενο της Σύμβασης, αναγνωρίζεται νομικά ως αγαθό *per se* που χρήζει προστασίας, όπως ο αέρας, η ατμόσφαιρα ή η βιοποικιλότητα. Έτσι λοιπόν, μπορεί κανείς να μιλήσει και για το δικαίωμα στο τοπίο κατ' αντιστοιχία τρόπον τινά με το δικαίωμα στο περιβάλλον. Με άλλα λόγια, να ερμηνευτεί το τοπίο ως μια καθολική θεωρητική έννοια, παρόμοια του τρόπου με τον οποίο τα ανθρώπινα δικαιώματα γίνονται αντιληπτά¹².

Αυτή, όμως, η συζήτηση και ο επιστημονικός διάλογος εμπεριέχει και ευρύτερες προεκτάσεις που συσχετίζονται αφενός με το τι ορίζεται ως ατομικό και κοινωνικό δικαίωμα και αφετέρου ποια είναι τα διακριτά όρια μεταξύ των δύο και σε

¹¹ Ως προς το περιεχόμενο των διατάξεων της, η Σύμβαση δεν είναι περιοριστική. Απεναντίας επιτρέπει μεγάλο βαθμό ελευθερίας, ως προς την εφαρμογή της. Ως εκ τούτου, λειτουργεί περισσότερο ως σύμβαση-πλαίσιο, εμπεριέχοντας γενικές διατάξεις και μέτρα, που έχουν κατευθυντήριο χαρακτήρα. Η δε εφαρμογή των διατάξεων της επαφίεται στη διακριτική ευχέρεια των συμβαλλομένων κρατών-μελών και σε περιπτώσεις ελλιπούς εφαρμογής δεν προβλέπονται κυρώσεις. Σύμφωνα, όμως, με το άρθρο 12, εισάγεται μια *minimum* ρήτρα προστασίας, ώστε να θεωρείται ότι σε περιπτώσεις που οι διατάξεις των εθνικών δικαίων προσκρούουν μ' αυτές τις Σύμβασης, να θεωρείται ότι είναι αντίθετες μ' αυτήν. Μάλιστα, η διάταξη του άρθρου 12 επιδιώκει να καλύψει την υπεροχή της Σύμβασης έναντι άλλων διεθνών συμβάσεων ή εθνικών πράξεων που θα εκπονηθούν σε μέλλοντα χρόνο και προβλέπουν λιγότερο αυστηρές διατάξεις για το τοπίο. Επομένως, σύμφωνα με την διάταξη του άρθρου 12, τα συμβαλλόμενα κράτη-μέλη έχουν αποδεχθεί αυτήν την ρητή υπεροχή των διατάξεων της Σύμβασης, γεγονός το οποίο την καθιστά νομικά δεσμευτική για τα συμβαλλόμενα μέρη της.

¹² Το βιβλίο των Makhzoumi, Egoz, Pungetti, (2011), "*The Right to Landscape. Contesting landscape and human rights*", αποτελεί μια τέτοια προσπάθεια να καταδειχθεί η θεώρηση του τοπίου με τα ανθρώπινα δικαιώματα και πτυχές που σχετίζονται με την κοινωνική δικαιοσύνη.

ποιο βαθμό η σύγκρουσή τους είναι αναπόφευκτη. Μια συζήτηση, που εμπεριέχει και άλλου τύπου διλήμματα που συσχετίζονται από την μια πλευρά με την έννοια των «κοινών αγαθών» και από την άλλη με την ιδιωτικοποίηση και το δικαίωμα στην ιδιοκτησία και, η οποία σε τελική ανάλυση έχει εκτός από θεσμικές, οικονομικές και κοινωνικές διαστάσεις και ιστορικές και ιδεολογικές αποχρώσεις.

1.5. Σύγχρονες τάσεις στην ερμηνεία του τοπίου

Το τοπίο -υπό μια ευρεία έννοια- αναφέρεται σε έναν χώρο, ένα από τετραδιάστατο πεδίο (μήκος, πλάτος, ύψος, χρόνος), που ο άνθρωπος επηρεάζει ή/και διαμορφώνει σύμφωνα με τις επιθυμίες και τις επιδιώξεις του, αλλά και με τα μέσα που έχει στη διάθεσή του. Επίσης, διαμορφώνει ένα γενικό πλαίσιο ζωής, σύμφωνα με την εποχή, τις κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες και τα εκάστοτε πολιτισμικά πρότυπα. Ενώ, ανάμεσα στο φυσικό περιβάλλον και στον άνθρωπο υφίσταται μια σχέση δράσης ή / και αλληλεπίδρασης.

Ειδικότερα, το φυσικό περιβάλλον αποτελεί οικονομικό και περιβαλλοντικό πόρο, καθώς εξασφαλίζει στον άνθρωπο τα απαραίτητα για την επιβίωση του. Ως βάση, υποσύνολο αλλά και στοιχείο συν-διαμόρφωσης του τοπίου, δύναται να αποδώσει τους παραπάνω χαρακτηρισμούς και στο τοπίο. Έπειτα, από την στιγμή, που ο άνθρωπος διαμορφώνει ένα γενικό πλαίσιο ζωής στο χώρο, ο όρος «τοπίο», δύναται να καλύπτει σχέσεις που σχετίζονται με την αλληλεπίδραση των ατόμων στον χώρο και στον χρόνο και μέσα από διαφορετικούς διαύλους επικοινωνίας που αφορούν: οικονομικές και εργασιακές σχέσεις, κοινωνικές σχέσεις που σχετίζονται με τη φιλία, τη συγγένεια και την οικογένεια και δράσεις που αφορούν τα μέλη μιας πολιτικής κοινότητας και συσχετίζονται με την πολιτική διακυβέρνηση περιοχών και πληθυσμιακών ομάδων. Έτσι λοιπόν, ο όρος «τοπίο» δύναται να καλύπτει ένα ευρύ φάσμα φυσικών χαρακτηριστικών και ανθρωπίνων παρεμβάσεων, δραστηριοτήτων και κοινωνικών πρακτικών που καθρεπτίζονται στο χώρο.

Καθότι, το τοπίο συν-διαμορφώνεται από τη φύση και τα πολιτισμικά συστήματα, καλύπτοντας ένα ευρύ πεδίο σχέσεων και αλληλοσυσχετίσεων, δύναται, επίσης, να προσεγγίζεται ανάλογα με τον βαθμό εστίασης σε μια συγκεκριμένη πτυχή του. Για παράδειγμα, διαμέσου του τοπίου μπορεί κανείς να εστιάσει το ενδιαφέρον του είτε στη γεωμορφολογία του εδάφους (ορεινό, πεδινό, σύσταση, υφή, ανάγλυφο

κ.λπ.), είτε στη αισθητική αποτίμηση και την συμβολική διάσταση μιας τοποθεσίας, είτε σε πιο σύνθετες προσεγγίσεις, όπου αποσκοπούν στην κατανόηση των σχέσεων κοινωνίας και φύσης. Αυτό έχει ως συνέπεια και οι ορισμοί να ποικίλουν. Για παράδειγμα, για τον Augustin Berque (1990 στο Larrue et al., 2016), το τοπίο ορίζεται ως η αισθητηριακή και συμβολική διάσταση της φυσικής και φαινομενικής σχέσης της κοινωνίας με τον χώρο και την φύση. Ή κατά μια άλλη επεξήγηση, η συνολική αντίληψη -η πραγματική συναισθηματική και ιδεολογική εικόνα - που ένας τόπος προσφέρει δεν είναι τίποτα άλλο από αυτό που ονομάζουμε τοπίο (Στεφάνου, 2001).

Σήμερα, ωστόσο, ένα από τα σημαντικότερα προβλήματα που ταλανίζει την διεθνή κοινωνία είναι η προστασία της φύσης και του φυσικού περιβάλλοντος. Καθώς ο χώρος καθίσταται ολοένα και περισσότερο πιο στατικός, τυπολογικός και πεπερασμένος (με την έννοια της χάραξης συνοριακών γραμμών αλλά και της αναλογίας ανάμεσα σε εκμεταλλεύσιμες και μη γήινες εκτάσεις), οι ανθρώπινες δραστηριότητες διαταράσσουν τη λεπτή ισορροπία της φύσης μέσα στη βιόσφαιρα.

Αυτή η εξέλιξη δεν αφήνει ανεπηρέαστη και τη θεώρηση του τοπίου. Το τοπίο στη διάρκεια του τελευταίου αιώνα προέκυψε ως μια συλλογική ανάγκη, όπου ο σχεδιασμός του βρίσκεται στην επικαιρότητα με διάφορες μορφές όπως π.χ.: σε συνδυασμό με την αειφορία των οικοσυστημάτων και των φυσικών βιοτόπων, όπου ο οικολογικός σχεδιασμός του τοπίου εστιάζει στην αποκατάσταση και στην επαναφορά αυτών των συστημάτων σε μια κατάσταση ισορροπίας: στην αρχιτεκτονική τοπίου, η οποία εστιάζει ολοένα και περισσότερο στον σχεδιασμό συλλογικών χώρων, ιδίως σε αστικοποιημένα περιβάλλοντα, χωρίς να αυτοπεριορίζεται στη διαμόρφωση κήπων και αστικών πάρκων για περίπατο και αναψυχή· αλλά και στην τέχνη του τοπίου ως «μέσο» αντίληψης του φυσικού και δομημένου περιβάλλοντος. Μια τέχνη που ποτέ δεν χάθηκε στη διάρκεια της ιστορίας, με τον άνθρωπο πάντα να προσπαθεί να προβάλλει τις αφηρημένες του ιδέες για τη φύση. Επιπλέον, η σύνδεση του τοπίου με την τέχνη συσχετίζεται, εκτός των άλλων, με τη δυνατότητα προβολής ιδεών και μηνυμάτων από το ένα μυαλό στο άλλο, για την ορατή πραγματικότητα. Ενώ, η συμβολική διάσταση του τοπίου αφορά εκφράσεις νοημάτων, σημασιών και αξιών.

Έτσι λοιπόν, το τοπίο αναγνωρίζεται ολοένα και περισσότερο ως ένα θέμα κεντρικής σημασίας για ένα ευρύ φάσμα γνωστικών αντικειμένων. Αυτή η εξέλιξη, δεν θα μπορούσε να αφήσει ανεπηρέαστη την επιστήμη του δικαίου. Άλλωστε, ένα από τα χαρακτηριστικά του σύγχρονου δικαίου είναι η τάση του να αγκαλιάζει ολόκληρη την

κοινωνική πραγματικότητα, μετατρέποντας σε νομικές το σύνολο σχεδόν των βιοτικών σχέσεων. Με άλλα λόγια, το δίκαιο διεισδύει σε κάθε χώρο της κοινωνικής δραστηριότητας του ανθρώπου και ως εκ τούτου, το τοπίο δεν θα μπορούσε να λείπει από το πεδίο ενδιαφέροντος της επιστήμης του δικαίου. Εφόσον, δηλαδή, το τοπίο αφορά τις σχέσεις κοινωνίας/φύσης, τότε αφορά και έννομα δικαιώματα και υποχρεώσεις και, κατ' επέκταση τον τρόπο ρύθμισής τους από την έννομη τάξη στη σύγχρονη δικαιοϊκή πραγματικότητα.

Το δίκαιο -στην περίπτωση του τοπίου- ακολουθεί την πορεία του επιστημονικού προβληματισμού και διαλόγου, προσανατολίζοντας κάθε φορά το ενδιαφέρον του νομοθέτη ανάλογα με τις μετατοπίσεις στην πορεία επιστημονικής του θεώρησης και ερμηνείας. Σε τελική ανάλυση, το δίκαιο δεν εμφανίζεται ως μια αυτόνομη σε σχέση με την κοινωνία πρακτική, αλλά τουναντίον, υπαγορεύεται από τις κοινωνικές επιταγές που επισημαίνονται ανάλογα με την δεδομένη ιστορική στιγμή και σε μια συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα.

1.6. Συμπερασματικές σκέψεις

Ο εννοιολογικός προσδιορισμός του τοπίου εξαρτάται από τον τρόπο πρόσληψής του στις εκάστοτε μεταβαλλόμενες κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες ζωής. Κατόπιν, η πραγματικότητα γίνεται αντιληπτή μέσα από το φίλτρο της γλώσσας. Πρόκειται για μια ικανότητα αντίληψης του κόσμου και ικανότητα επικοινωνίας. Σε γλωσσικό επίπεδο και στα διάφορα ευρωπαϊκά γλωσσικά συστήματα ένα κοινό σημείο σύγκλισης πάνω στον συγκεκριμένο όρο έγκειται στο πρώτο συστατικό και σημείο αναφοράς του, τη λέξη «γη». Και αυτό, διότι στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες πρόκειται για μια λέξη σύνθετη (“land-scape”, “mai-sema”, “land-schap” κ.ο.κ.).

Έπειτα, το δεύτερο συνθετικό της, τοποθετεί, συνήθως, τον άνθρωπο στο επίκεντρο του ορισμού της. Σ' αυτήν την περίπτωση, το άτομο αντιλαμβάνεται το τοπίο μέσα από την παρατήρησή του. Αυτό σημαίνει ότι το τοπίο γίνεται αντιληπτό ως μια συγκεκριμένη έκταση με ορισμένο σχήμα και μορφή (ορεινή, πεδινή, βραχώδης, κ.ο.κ.). Η θέαση αυτής της έκτασης είναι σαφώς πιο περιεκτική σε εκείνες τις περιπτώσεις, όπου κανείς εποπτεύει τον χώρο από ένα συγκεκριμένο σημείο ή θέση, που του προσφέρει μια πιο συνεκτική εικόνα απ' ότι περιβάλλεται. Έτσι λοιπόν, στη θέαση μιας φυσικής έκτασης που καλύπτει τον ορίζοντα, το τοπίο ορίζεται μέχρι του

σημείου που φτάνει το μάτι του παρατηρητή. Ενώ, από την στιγμή, που ο άνθρωπος παρεμβαίνει στο περιβάλλον, αυτό έχει ως συνέπεια το τοπίο να συν-διαμορφώνεται από τη φύση και τις ανθρώπινες δραστηριότητες.

Ως εκ τούτου, λαμβάνοντας υπ' όψιν τις κοινές ετυμολογικές ρίζες αλλά και την αλληλόδραση ανάμεσα στα ευρωπαϊκά γλωσσικά συστήματα, ο όρος «τοπίο» αρχικά ταυτίστηκε με το σχήμα των αγρών ή/και την οριοθέτηση μιας, συνήθως, αγροτικής περιοχής. Καθώς ο χώρος διαιρείται, οριοθετούνται χρήσεις γης και χαράσσονται συνοριακές γραμμές, η σημασία του όρου αποκτά περισσότερο το περιεχόμενο μιας εδαφικής διαίρεσης. Αυτή η εδαφική διαίρεση δεν αναφέρεται απαραίτητα σε μιαν αγροτική περιοχή, αλλά και σε περιοχές που η μορφολογία τους ποικίλει ανάλογα με το είδος και την χρήση τους (εξοχική, δασώδης, αστική κ.ο.κ.).

Ακολουθως, η ιδιοποίηση, οριοθέτηση και κυριότητα της γης από άτομα ή από κοινωνικά και ιεραρχικά οργανωμένες πληθυσμιακές ομάδες έχει να κάνει και με την πολιτική διευθέτηση του τι ανήκει και σε ποιόν. Το πως διευθετούνται τα πράγματα, τα αντικείμενα, τα αγαθά και οι κοινωνικές σχέσεις γίνεται κατ' αντιστοιχία με την εκάστοτε πολιτική διακυβέρνηση, το διοικητικό σύστημα οργάνωσής της και την εφαρμογή των ανάλογων δικαιοκάνονων. Έτσι, ο όρος τοπίο δύναται να αποδοθεί με την σημασία μιας εδαφικής, διοικητικής διαίρεσης, η οποία στην πιο ουδέτερη προοπτική της, αυτό-προσδιορίζεται από την «φύση» των πραγμάτων και των αντικειμένων τα οποία εμπεριέχει και έχουν σημασία για την πολιτική τους διευθέτηση (αγροτικό, αστικό, περι-αστικό, δασώδες ή άλλο τοπίο). Μια σημασία που απαντάται κυρίως στις νεώτερες δυτικές κοινωνίες.

Σε επίπεδο, τώρα, επιστημονικής ενασχόλησης με το τοπίο, ο όρος ορίζεται ανάλογα με το επιστημονικό πεδίο που πραγματεύεται την έννοια του. Στο **διεθνές δίκαιο** το τοπίο ορίζεται είτε ως «έκταση» (φυσική ή δομημένη), είτε ως «περιοχή». Επειδή το διεθνές δίκαιο στρέφεται προς την επίλυση διαφορών ανάμεσα κυρίως σε κράτη, αλλά και μεταξύ κρατών και διακρατικών οργάνωσεων, το τοπίο απασχολεί την επιστήμη του δικαίου στον βαθμό που ως εδαφική, διοικητική διαίρεση του χώρου εμπεριέχει δικαιώματα και υποχρεώσεις που αφορούν τις σχέσεις κοινωνίας /φύσης και που ρυθμίζονται από την σύγχρονη δικαιοπραγματικότητα. Σε περιπτώσεις, όπως της «Ευρωπαϊκής Σύμβασης για το τοπίο», ο ορισμός που δίνεται είναι αρκετά ευρύς, ούτως ώστε να καλύπτει όλες τις δυνατές ερμηνείες, συνδυασμούς και εκφάνσεις του τοπίου στην νομοθεσία των κρατών - μελών του Συμβουλίου της Ευρώπης. Το τοπίο

προκύπτει ως αγαθό *per se* που χρήζει προστασίας για την ποιότητα της ζωής του ατόμου και της κοινωνίας.

Για την **επιστήμη της οικολογίας**, η φύση, με την έννοια του ανεπηρέαστου από την ανθρώπινη παρέμβαση τοπίου, έχει προ πολλού εξαφανιστεί από κάθε περιοχή του βιομηχανοποιημένου κόσμου. Κατ' αυτόν τον τρόπο αναγνωρίζεται ότι υφίσταται αλληλεπίδραση μεταξύ του οργανισμού και του πλήθους των παραγόντων που συνιστούν το περιβαλλοντικό του πλαίσιο ως «όλον».

Στην **ανθρωπογεωγραφία**, ο όρος έχει εξελιχθεί, δίνοντας όλο και περισσότερη έμφαση στο ανθρωπογεωγραφικό περιεχόμενο μιας περιοχής. Μια τάση, που επηρεάζει και τον τρόπο σχεδιασμού του τοπίου, με την αρχιτεκτονική τοπίου να εστιάζει από τη διαμόρφωση κήπων και πάρκων σε όλο και μεγαλύτερα σύνολα – δηλαδή συνθέσεις φυσικών και ανθρωπογενών στοιχείων-. Ας θυμηθούμε εδώ ότι το τοπίο -που θεωρήθηκε ως μια από τις κυριότερες θεματικές περιοχές της επιστήμης της γεωγραφίας – σε σημείο μάλιστα που η γεωγραφία αυτοθεωρήθηκε ως η επιστήμη του τοπίου- ορίζεται κατ' αρχήν από τους γεωγράφους «ως αυτό που προσφέρεται στο βλέμμα», «συνολική άποψη μιας γεωγραφικής έκτασης» για να εξελιχθεί αργότερα (τέλη του 20^{ου} αιώνα) από τον Berque (1995) ως μια οντότητα σχετική και δυναμική, όπου φύση και κοινωνία, βλέμμα και περιβάλλον, βρίσκονται σε συνεχή αλληλεπίδραση», «προϊόν μιας αμοιβαίας σχέσης», καθώς επίσης και «διαμεσολαβητής μεταξύ του κόσμου των αντικειμένων και του κόσμου της ανθρώπινης υποκειμενικότητας».

Ένα εξίσου σημαντικό ζήτημα που επηρέασε την ερμηνεία του τοπίου στις νεώτερες κοινωνίες και που θα μας απασχολήσει κυρίως στα επόμενα κεφάλαια, συσχετίζεται με την θεώρησή του στην τέχνη και την χρησιμοποίηση του όρου για την ορολογία του συγκεκριμένου εικαστικού τύπου. Οι αναπαραστάσεις τοπίων συνέβαλαν -όπως θα δούμε στη συνέχεια -στην αναγνώριση από μέρους των πληθυσμιακών ομάδων, των δικών τους τοπίων και εκτάσεων γης. Με την έννοια αυτή, μπορεί κανείς να μιλήσει για το τοπίο ακόμη και μιας ολόκληρης χώρας, όπως το Ολλανδικό τοπίο. Έτσι, ο όρος ξεφεύγει από τα στενά όρια αναφοράς σε μια συγκεκριμένη κλίμακα, ενώ το τοπίο προσλαμβάνει περισσότερο την σημασία του πολιτιστικού προσδιορισμού του τόπου, καθώς συνδέεται στενότερα με πολιτικά συμφραζόμενα, ακολουθώντας την ανάδυση των νεότερων, αστικής κατεύθυνσης, πολιτικών μορφωμάτων (Μωραΐτης, 2015).

Συγχρόνως, η χρήση του όρου και η σύνδεσή του με μια φυσιοκρατική αντίληψη για τον χώρο, απομάκρυνε το «βλέμμα» από παράγοντες που είχαν να κάνουν με την ιδιοποίηση της γης. Και αυτό, διότι η τοπιογραφία ως ένα πρώιμο εκφραστικό μέσο «εικονικής» αναπαράστασης του κόσμου, συνδέεται ιστορικά με υλιστικές αντιλήψεις για τη φύση (Mitchell, 2000). Η δε σύνδεση αυτή επισυμβαίνει μέσα σ' ένα ιστορικό πλαίσιο, όπου η σταδιακή κυριαρχία της εικόνας ως μέσο πρόσληψης της πραγματικότητας θα καταστήσει τον όρο «τοπίο» ως το πιο προσφιλή για την χωρική θέαση του κόσμου με ότι αυτό συνεπάγεται.

Έχοντας λοιπόν εξετάσει το τι σημαίνει τοπίο ή τουλάχιστον έχοντας προσπαθήσει να εξετάσουμε μέσα από κοινωνικές, νομικές και πολιτικές διαστάσεις την έννοιά του, το επόμενο κεφάλαιο εστιάζει στην αισθητηριακή και συμβολική θεώρηση του τοπίου στην τέχνη και στις νεώτερες κοινωνίες. Συγκεκριμένα, το πως οι απεικονίσεις τοπίων συνέβαλλαν στη διαμόρφωση ενός συμβολικού δεσμού με το έδαφος και την «πάτριά» γη και το πως αυτός ο δεσμός συνέβαλλε στην ανάπτυξη εθνικών πολιτιστικών ταυτοτήτων και στην μετάβαση από την θρησκευτική (ένταξη της θρησκείας στην κεντρική διοίκηση του κράτους, «ελέω θεού» μοναρχία) στην πολιτική εξουσία (λαϊκή κυριαρχία και έθνη-κράτη).

2. ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΕΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟΠΙΟ

Στις σημερινές κοινωνίες, ο σύγχρονος πολιτισμός έχει γίνει όλο και περισσότερο εξαρτώμενος από την οπτική αισθητηριακή πρόσληψη της πραγματικότητας, ειδικά, όσον αφορά την ικανότητα να επικοινωνεί κανείς άμεσα και παγκοσμίως. Οι οπτικές εικόνες φαίνεται να είναι η κυρίαρχη μορφή επικοινωνίας. Όπως, όμως, σημειώνει ο Stuart A. Oring (2000), «ένας σοφός είπε κάποτε ότι μια εικόνα αξίζει χίλιες λέξεις. Αλλά, όταν τα οπτικά σύμβολα χρησιμοποιούνται αντί των λέξεων που εκφράζουν μια ιδέα ή που προκαλούν ένα συναίσθημα ή μια διάθεση μέσα μας, τότε είναι απαραίτητο για τον θεατή να είναι σε θέση να καταλάβει το μήνυμα». Σημειώνει ότι, προκειμένου να μπορεί να λάβει χώρα μια ουσιαστική επικοινωνία, θα πρέπει να υπάρχει μια κοινή γλώσσα ανάμεσα στον καλλιτέχνη και στο ακροατήριο του και ότι απαιτείται προσπάθεια από την πλευρά και των δύο. Μόνο μέσω της ανάγνωσης μιας εικόνας είναι δυνατόν να γνωρίζει κανείς τα διαφορετικά συναισθήματα που μπορούν να προκληθούν από την θέασή της σε διαφορετικούς θεατές. Είναι, επίσης, κατά τον Oring (2000), ο μόνος τρόπος να καταλάβει ο θεατής τι συναισθήματα μπορεί να «ξυπνήσει» μια εικόνα ή τι ιδέες δύναται να μεταφέρει.

Η σημασία βέβαια των εικόνων, ως αναπαράσταση μιας πραγματικότητας ή της ερμηνείας της, είναι προφανής καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας του ανθρώπου. Σημάδια πάνω σε πέτρες, σε βράχους ή σε σπηλιές πρωτόγονων λαών διχάζουν τους ακαδημαϊκούς ερευνητές ως προς τις κοινωνικές, θρησκευτικές ή/και ηθικές ερμηνείες των απεικονίσεων, αλλά και σε σχέση με τις κοσμοθεωρίες και τις αντιλήψεις του χώρου και του χρόνου. Επίσης, για ζητήματα γύρω από θέματα της τέχνης, της αισθητικής και της οικειοποίησης των εικόνων από έτερους θεατές. Για τους δε πρωτόγονους λαούς, οι εικόνες φαίνεται να αντιμετωπίζονται «όχι ως κάτι όμορφο που το κοιτάζεις, αλλά ως μια δύναμη που τη μεταχειρίζεσαι» (Gombrich, 2011).

Ειδικότερα, η εικόνα συνιστά έναν πρωταρχικό διάυλο επικοινωνίας με το περιβάλλον μέσω της ενεργοποίησης ερεθισμάτων στο κεντρικό νευρικό σύστημα. Είναι η απλή πράξη του ν' ανοίξεις τα μάτια και να δεις τον κόσμο γύρω σου· ένα αντικείμενο, έναν ορίζοντα, ένα τοπίο. Το πως, όμως, «φιλτράρονται» οι εικόνες από το κεντρικό νευρικό μας σύστημα συνιστά μια σύνθετη λειτουργία, όπου λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της αντιληπτικής διαδικασίας. Άλλωστε, η αντίληψη αποτελεί τη βασικότερη ίσως γνωστική μας λειτουργία, αφού ένας οργανισμός που στερείται

αντίληψης, στερείται συγχρόνως τη δυνατότητα μάθησης και μνήμης. Ενώ, ο τρόπος που τα άτομα διαμορφώνουν αντίληψη για τη γενικότερη γνώση της πραγματικότητας γύρω τους, φαίνεται να επηρεάζεται από ποικίλους παράγοντες: βιολογικούς, πολιτισμικούς, ηθικούς, κοινωνικούς κ.ά.

Για να επανέλθουμε στο θέμα μας, η αντίληψη του τοπίου συγκροτείται βασικά από εικόνες. Στο πλαίσιο αυτό, ένα κρίσιμο ζήτημα που πραγματεύεται το παρόν κεφάλαιο είναι το πως η απεικόνιση τοπίων και οι δημόσιες τοπιακές διαμορφώσεις πρασίνου του 15^{ου}-17^{ου} αιώνα, στην «δυτική» ευρωπαϊκή τέχνη και κηποτεχνία αντίστοιχα, συνέβαλαν αφενός, σε μια γενικευμένη δημιουργία αισθητικών κριτηρίων για τη συλλογική αντίληψη του τοπίου, αφετέρου συνέπεσαν με την ιδιότητα του να ανήκει κανείς σ' ένα έθνος που φαντάζεται τον εαυτό του ως «πολιτική κοινότητα εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη». (Anderson, 1997). Με άλλα λόγια, *το πως η τοπιογραφία ως μια πρόιμη μορφή εικονικής πραγματικότητας, αλλά και οι τοπιακές διαμορφώσεις πρασίνου που στόχο είχαν να δείξουν την αίγλη, την ευμάρεια και τη δύναμη ηγεμόνων, βασιλιάδων και αριστοκρατικών ελίτ της Ευρώπης, συνέβαλαν στη δημιουργία μιας αίσθησης ταυτότητας ανάμεσα σε λαούς και εδάφη.*

2.1. Πολιτισμικά δημιουργήματα και «έθνη του πολίτη»

Στο παρόν κεφάλαιο λοιπόν, εξετάζεται κατ' αρχάς το πως σχηματίζουμε αντίληψη για το τοπίο. Εν συνεχεία, η επόμενη υποενότητα εστιάζει στο σύγχρονο κράτος. Το έθνος - κράτος, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, είναι νεώτερο δημιούργημα και συγκεκριμένα η δημιουργία του τοποθετείται στον 18^ο αιώνα. Οι εξελίξεις, ωστόσο, που οδήγησαν στη δημιουργία των εθνών-κρατών της Ευρώπης, ανάγονται σε προηγούμενες περιόδους της ιστορίας της. Το γιατί η παρούσα εργασία εστιάζει στην Ευρώπη είναι διότι, το σύστημα των ευρωπαϊκών κρατών είχε τεράστια επίδραση στον υπόλοιπο κόσμο, ενώ η ευρωπαϊκή επέκταση και ανάπτυξη έπαιξε σημαντικό ρόλο στο σχηματισμό του πολιτικού χάρτη του σύγχρονου κόσμου. (Held, 2003).

Εάν υπάρχει τώρα, μια ειδοποιός διαφορά που χαρακτηρίζει τα σύγχρονα κράτη από προηγούμενα πολιτικά μορφώματα, αυτή έγκειται στο ότι πρόκειται κατά κύριο λόγο για εδαφικές ή χωρικές οντότητες με σαφώς οριοθετημένες συνοριακές γραμμές. Ο δεσμός των εθνών με το έδαφος δεν είναι μόνο ιστορικός και συμβολικός, αλλά πραγματικός και υλικός. Τα έθνη οφείλουν όχι μόνον να κατέχουν εδάφη, αλλά η

εδαφικότητα είναι βασικό στοιχείο κατηγοριοποίησης των εθνών-κρατών στο διεθνές σύστημα.

Έπειτα, μια βασική κατηγοριοποίηση της εμφάνισης των εθνών συνδέεται με την εμφάνιση του «δυτικού» εδαφικού «έθνους του πολίτη» (που θα μας απασχολήσει κυρίως εδώ) και του «ανατολικού» γενεαλογικού-εθνοτικού μοντέλου (που θα μας απασχολήσει σε σχέση με την ελληνική περίπτωση). Ακόμη, όμως, και σ' αυτήν την περίπτωση, τα όρια δεν είναι ξεκάθαρα, καθώς σε ορισμένες κοινότητες άσκησαν επιρροή και τα δύο είδη. Υπήρξε, δηλαδή, μια σύνδεση μεταξύ ισχυρών εθνοτικών-γενεαλογικών μύθων και της καλλιέργειας μιας ισχυρής αίσθησης ταύτισης με το έδαφος μιας εθνότητας.

Ομολογουμένως, η έκφραση αυτών των συνδέσεων «καθρεφτίζεται» στην κατασκευή μιας διακριτής εθνικής ταυτότητας. Η εθνική, τώρα, ταυτότητα είναι μέρος μιας προσπάθειας να συνδεθούν μεταξύ τους άγνωστα μέλη μιας κοινότητας, μέσα στο πλαίσιο μιας οριοθετημένης επικράτειας για να κερδηθεί ή να αυξηθεί η κρατική ισχύς. Από πολιτική άποψη, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η εθνική ταυτότητα είναι αυτή που στηρίζει το κράτος, καθώς δημιουργεί συλλογικούς δεσμούς ανάμεσα σε μέλη, τα οποία αισθάνονται ότι συναποτελούν κοινότητα με την έννοια μιας οριζόντιας αδελφικής σχέσης, παρόλο που κανένα μέλος της δε θα συναντήσει τα περισσότερα από τα άλλα μέλη της. Εξ' ου και χρησιμοποιούμε εδώ τον όρο του Benedict Anderson (1997) «φαντασιακές κοινότητες»¹³, καθώς οι δεσμοί των μελών, σύμφωνα με τον συγγραφέα, δεν στηρίζονται σε στενά διαπροσωπικές σχέσεις, αλλά στη βάση ενός αισθήματος του *ανήκειν* σε μια πολιτική κοινότητα, της οποίας η ιδιότητα είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων πολιτισμικών κατασκευασμάτων.

Σε αντίθεση, μάλιστα, με άλλα είδη συλλογικών πολιτισμικών ταυτοτήτων (θρησκευτικής, δυναστικής), ένα εκ των θεμελιωδών χαρακτηριστικών της εθνικής ταυτότητας είναι η ιστορική εδαφική επικράτεια. Η ανάδειξη ποιητικών χώρων ως «η διαδικασία μεταμόρφωσης των φυσικών χαρακτηριστικών της πατρίδας σε ιστορικά χαρακτηριστικά και αντίστροφα, η μετατροπή των ιστορικών μνημείων σε χαρακτηριστικά του φυσικού περιβάλλοντος», (Smith, 2000) είναι μέρος της κατασκευής της εθνικής ταυτότητας. Συνεπώς, θα ήταν, ίσως, περιοριστικό στο να

¹³ Ο όρος «φαντασιακή κοινότητα» δεν πρέπει να συγχέεται με την αντίληψη του Ernest Gellner, που θεωρεί τα έθνη ως επινοήσεις, καθώς η επινοήση συγχέεται συχνά με την πλαστότητα, υπονοώντας ότι υπάρχουν πιο αληθινές κοινότητες από τα έθνη.

αντιμετωπίσει κανείς τα έθνη ως ιδεολογία ή μορφή πολιτικής, χωρίς να τα εξετάσει, επίσης, ως πολιτισμικά φαινόμενα.

Έτσι λοιπόν, στην τελευταία υποενότητα, εξετάζεται ο ρόλος της ιδέας του τοπίου στη πολιτισμική κατασκευή της ιδιότητας του να ανήκει κανείς σε εδαφικά «έθνη του πολίτη». Συγκεκριμένα, έμφαση δίνεται στη ζωτική σημασία που είχαν οι οπτικές αναπαραστάσεις του τοπίου στη διαμεσολάβηση των αντιλήψεων για τον μετασχηματισμό της εθνοτικής κοινότητας σε ενεργά πολιτικό έθνος. Σκοπός του παρόντος κεφαλαίου είναι περισσότερο να σκιαγραφήσει το πλαίσιο μέσα από το οποίο προκύπτει η παραπάνω σχέση, χωρίς να το εξαντλήσει πλήρως.

2.2. Αντίληψη τοπίου

Η αντίληψη του τοπίου, όπως είδαμε προηγουμένως, συγκροτείται βασικά από εικόνες. Συνιστά μια σύνθετη και πολύπλοκη λειτουργία, η οποία συντελείται στο πλαίσιο της λήψης των πληροφοριών που λαμβάνει ο άνθρωπος από το περιβάλλον του και της επεξεργασίας τους. Πρόκειται για μια προσπάθεια ανεύρεσης σχέσεων ανάμεσα σε μορφές (σώματα ή αντικείμενα) και του πλαισίου τους. Είναι, επίσης, προσπάθεια ανεύρεσης λογικών κατηγοριών κατάταξης των σωμάτων, των υλικών αντικειμένων και των φυσικών σχηματισμών (λόφοι, βουνά, λίμνες, ποτάμια) μέσα στο χώρο και στον χρόνο (Τερκενλή, 1996). Αφορά την επεξεργασία τόσο γνωστικών, όσο και συναισθηματικών πληροφοριών, αφού μέσα από την ενατένιση και χρήση ενός τοπίου απορρέουν ικανοποιήσεις και δυσαρεστήσεις (Τερκενλή, 1996, Στεφάνου, 2000).

Η αντίληψη είναι ίσως η βασικότερη γνωστική μας λειτουργία, υπό την έννοια ότι αποτελεί προϋπόθεση για όλες τις υπόλοιπες διεργασίες του γνωστικού μας συστήματος. Και αυτό, διότι ένας οργανισμός που στερείται αντίληψης, δεν έχει τη δυνατότητα μάθησης, μνήμης κ.λπ. (Οικονόμου, Πόθος, 2010). Η αντίληψη δεν είναι το ίδιο πράγμα με την αίσθηση, αλλά, μάλλον, η διαδικασία φιλτραρίσματος που διενεργείται από το άτομο (Συγκολλίτου, 1997). Ποια είναι, όμως, η σχέση μεταξύ αίσθησης και αντίληψης;

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τις βασικές πέντε αισθήσεις, που αποτελούν μέχρι και σήμερα τη βασική κατηγοριοποίηση: την όραση, την ακοή, την γεύση, την αφή και την οσμή. Η κάθε αίσθηση συνεισφέρει, η κάθε μια χωριστά αλλά και συνολικά, στην

αντίληψη του περιβάλλοντα χώρου. Ωστόσο, για τα περισσότερα άτομα, ο κύριος τρόπος για να γνωρίσουν τον υλικό κόσμο είναι μέσω της όρασης, όταν αυτή δεν παρεμποδίζεται από κάποια παθολογική αιτία. Η όραση φαίνεται να αποτελεί τη σημαντικότερη ανθρώπινη αίσθηση, αφού σχεδόν το 86% των πληροφοριών συλλέγονται μ' αυτήν (Nijhuis et al., 2011). Ο άνθρωπος βλέπει θέτοντας σε κίνηση τους οπτικούς βολβούς με τη βοήθεια ειδικών μυών που ανταποκρίνονται σε ερεθίσματα που δέχεται ο ανθρώπινος οργανισμός από το περιβάλλον του. Το πεπερασμένο των δυνατοτήτων της όρασης καθορίζεται από τις κινήσεις του σώματος στο χώρο, αργά -γρήγορα, το κεφάλι κινείται δεξιά-αριστερά, πάνω ή κάτω, κατά την προσπάθεια προσήλωσης στο σώμα ή αντικείμενο παρατήρησης. Μέσω της όρασης γίνονται αντιληπτές οι διαφορές των αποχρώσεων, των τόνων, των μορφών και των κινήσεων.

Ακολούθως, η οπτική αντίληψη συντελείται από την στιγμή που τα σωματίδια (ή κύματα) του φωτός «κωδικοποιούνται» προκειμένου ο εγκέφαλος να παράγει μια σχηματοποιημένη εικόνα. Το ίδιο συμβαίνει και με τις υπόλοιπες αισθήσεις. Έτσι, η αντίληψη αναφέρεται σε εκείνη τη λειτουργία του εγκεφάλου με την οποία επιχειρούμε να ερμηνεύσουμε αυτό που λαμβάνουν οι αισθήσεις μας. Αποτελεί την κάθε πηγή πληροφορίας που διαθέτουμε για τον χώρο που μας περιβάλλει και διεγείρει τις αισθήσεις μας, προμηθευοντάς μας συνήθως με πολύ περισσότερες πληροφορίες απ' αυτές που μπορούμε να επεξεργαστούμε (Συγκολίτου, 1997). Είναι μια λειτουργία που αυτόματα -μέσω του εγκεφάλου και των νευρικών και βιοχημικών διεργασιών του- αναγνωρίζει, ερμηνεύει άμεσα και αποδίδει νόημα σε πρόσωπα, αντικείμενα και καταστάσεις, οργανώνοντάς τα σε ένα όλον ως κάτι το συγκεκριμένο. Κάτι το οποίο επιτυγχάνεται με τη βοήθεια της νόησης και του συναισθήματος. Είναι ανάλογη με την διανοητική ανάπτυξη και την εμπειρία του ατόμου στα αισθητηριακά δεδομένα, που προέρχονται είτε από εξωτερικά/περιβαλλοντικά ερεθίσματα, είτε από ερεθίσματα του κεντρικού νευρικού συστήματος. Συνεπώς, η αντίληψη είναι το προϊόν μιας γνωστικής διαδικασίας που συνδέει την εκάστοτε οργανική εμπειρία με τον εξωτερικό κόσμο ή όλες εκείνες τις εμπειρίες που δημιουργούνται από τον ερεθισμό των αισθητήριων οργάνων.

Στο πλαίσιο αυτό, η έρευνα και η μελέτη για την αντίληψη του τοπίου δανείζεται ερμηνευτικά σχήματα, σημασίες και νοήματα από επιστημονικούς κλάδους, όπως η περιβαλλοντική ψυχολογία, η εξελικτική βιολογία, η γνωστική και η κοινωνική

ψυχολογία, που διερευνούν σε βάθος την διαμόρφωση της ανθρώπινης αντίληψης, εστιάζοντας στη σχέση είτε ανάμεσα στον οργανισμό και στο περιβαλλοντικό του πλαίσιο, είτε ανάμεσα στο άτομο και στα κοινωνικά σύνολα. Έτσι, για να δει κανείς το πως διαμορφώνεται αντίληψη για το τοπίο, θα πρέπει πρώτα να εστιάσει στο πως συγκροτείται το υποκείμενο και φυσικά οι γνωστικές και ψυχικές λειτουργίες του. Σ' αυτήν την περίπτωση, το ενδιαφέρον επικεντρώνεται στην απόκτηση αντίληψης για τον χώρο, αφού το τοπίο, όπως είδαμε παραπάνω, καταλαμβάνει πάντα έναν χώρο.

Εν προκειμένω, από την στιγμή που γεννιέται ένα βρέφος πραγματώνεται ο έλεγχος των κινητικών λειτουργιών του και η είσοδός του στον ανθρώπινο κόσμο του χώρου και της κίνησης (Σιδέρης, 2006). Αμέσως μετά την γέννησή του, δεν είναι σε θέση να περπατήσει και να μιλήσει. Διαθέτει όμως, μερικό μόνο έλεγχο των κινητικών λειτουργιών του. Σύμφωνα με τον Jean Piaget θα μεσολαβήσουν αρκετές φάσεις εξέλιξης της νόησης του οργανισμού, μέχρις ότου να κατασκευαστεί η έννοια του αντικειμένου, της ύλης, του βάρους και του όγκου του και εν τέλει της απόκτησης αντίληψης για τον χώρο και τον χρόνο.

Με άλλα λόγια, κατά τον Πιαζέ, «στο πρώτο έτος της ζωής, κάθε κατοπινή υποδομή κατασκευάζεται επακριβώς, η έννοια του αντικειμένου του χώρου, του χρόνου (με τη μορφή χρονικών αλληλουχιών), της αιτιότητας (Piaget, Inhelder, 1948 στο Σιδέρης, 2006)». Κάθε τι κατασκευάζεται βαθμιαία και με κόπο και εκεί όπου ο εξωτερικός κόσμος δεν είναι παρά μόνο μια σειρά κινούμενων εικόνων που εμφανίζονται και εξαφανίζονται, «χωρίς υπόσταση και μονιμότητα και, πάνω απ' όλα, χωρίς εντοπισμό στο χώρο ("locality") (Piaget, Inhelder, 1948 στο Σιδέρης, 2006)».

Έτσι λοιπόν, το βρέφος απ' τη γέννησή του μέχρι ενάμιση-δύο χρονών περίπου -όταν αρχίζει να μεταχειρίζεται τη γλώσσα- για τον Πιαζέ (1948 στο Σιδέρης, 2006) δε διαθέτει εργαλεία σκέψης που να του επιτρέπουν να εντοπίσει αντικείμενα στο χώρο και στον χρόνο και περαιτέρω δε διαθέτει την έννοια ενός γενικού χώρου ("the notion of a general space"). Το αντικείμενο ή σώμα¹⁴ που εξαφανίζεται από το αντιληπτικό του πεδίο χάνει κάθε ύπαρξη. Δεν συγκρατείται ούτε η ιδέα του αντικειμένου (ή του σώματος), ούτε η δυνατότητα να ξαναβρεθεί. Ωστόσο, μεταξύ οχτώ και δέκα μηνών εμφανίζεται η όσιμη ιδέα ότι το αντικείμενο συνεχίζει να υπάρχει, ότι μπορεί να

¹⁴ Για παράδειγμα, όταν δεν βλέπει τη μητέρα του δεν νομίζει τίποτε, γιατί δε διαθέτει εργαλεία σκέψης. «Όμως αυτή εξαφανίστηκε, χάθηκε και δεν υπάρχει άλλο μέσο για να την κάνει να επιστρέψει, παρά να κλαίει δυνατά. Δεν έχει όμως κανένα μέσο για να την εντοπίσει μέσα στον χρόνο», βλ. Piaget στο Μπρενγκιέ, 1978, «Ελεύθερες συζητήσεις με τον Ζαν Πιαζέ», σελ.38.

ξαναβρεθεί και αυτή είναι η βάση της αναπαράστασης του υλικού κόσμου από μας κατά Πιαζέ. Τα παιδιά λοιπόν, έρχονται αντιμέτωπα με μια σειρά από ευμετάβλητες και εύπλαστες εικόνες, όπου μόνο βαθμιαία και σταδιακά μαθαίνουν να ταξινομούν τις εντυπώσεις τους σε αντικείμενα, θέσεις και σύμβολα. Ενώ, η συμπεριφορά και η προσαρμογή στο περιβάλλον είναι οι κύριοι μοχλοί ανάπτυξης της γνώσης του υλικού κόσμου, με τον Πιαζέ να υπογραμμίζει τον υποκειμενικό χαρακτήρα της διανοητικής αυτής δραστηριότητας.

Από την άλλη πλευρά, για τον Jacques Lacan (Leader & Groves, 1999) το υποκείμενο εισέρχεται στον ανθρώπινο κόσμο του χώρου και της κίνησης έχοντας υποστεί μια «αλλοτρίωση»¹⁵, βάση της οποίας αποτελεί η αρχική έλλειψη πληρότητας στο σώμα και στο νευρικό σύστημα. Ο οργανισμός σ' αυτό το επίπεδο υφίσταται μια μορφή φανταστικής αιχμαλωσίας του σε μια εξωτερική εικόνα¹⁶. Το παιδί ταυτίζεται με μια εικόνα που βρίσκεται έξω απ' αυτό, η οποία του προσφέρει έναν νέο έλεγχο πάνω στο σώμα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η σπουδαιότητα του οπτικού πεδίου και της κατοπτρικής σχέσης που υποφώσκει στην αιχμαλωσία του παιδιού στην εικόνα συνιστά μάλλον μια οργανωτική αρχή της ανάπτυξης του οργανισμού.

¹⁵ Ο Lacan καταδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο το Εγώ συγκροτείται μέσα από μια αλλοτριωτική ταύτιση, απαντώντας στο ερώτημα το πως το παιδί κατορθώνει να ελέγξει τη σχέση του με το σώμα. Η απάντηση του Lacan στο παραπάνω ερώτημα οφείλει να αναζητηθεί στη Θεωρία της Φάσης του Καθρέπτη, όπου το Εγώ μοιάζει ολοκληρωμένο και πλήρες. Πέρα από αυτό δεν υπάρχει παρά η κομματιασμένη, ασυντόνιστη κατάσταση του σώματος του παιδιού. Ο Lacan αποκαλεί αυτό το επίπεδο στο οποίο λαμβάνει χώρα αυτή η ταύτιση «φαντασιακό». Στη συνέχεια, συνδέει το φαινόμενο αυτό με μια σύγκρουση εσωτερική στον καθέναν από τους δύο χαρακτήρες : στο παιδί και σ' εκείνον που το παιδί παρατηρεί τη συμπεριφορά του. Με άλλα λόγια, αντί για μια σύγκρουση ανάμεσα σε δύο άτομα, ο Lacan δίνει έμφαση στην εσωτερική σύγκρουση που επισυμβαίνει στον καθέναν από τους δύο χαρακτήρες και αποτελεί προϊόν πλέον μιας ταύτισης του παιδιού με εκείνον που βρίσκεται απέναντι. Όσον αφορά τώρα το Εγώ αυτό συνιστά πάντοτε μια μη-αυθεντική οργάνωση της οποίας η λειτουργία αποσκοπεί στην συγκάλυψη μιας ενοχλητικής έλλειψης ενότητας, που οδηγεί στο σχηματισμό μιας ψευδούς ενότητας και ταυτότητας. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Leader & Groves, (1999), «*Ο Λακάν με εικόνες*».

¹⁶ Ο Λακάν σε μια προσπάθεια εννοιολογικών διακρίσεων που ήδη «λανθάνουν» στον πατέρα της ψυχαναλυτικής θεωρίας Σίγκμουντ Φρόυντ χρησιμοποιεί τις έννοιες του «Φαντασιακού», του «Συμβολικού» και του «Πραγματικού» προκειμένου να προσεγγίσει το δομικό μοντέλο του. Ο ίδιος ο Φρόυντ χρησιμοποιεί τις έννοιες του «Ασυνείδητου» (Ασν), του «Προ-συνείδητου» (Πσν) και του «Συνείδητου» (Σν) ή κατά την δεύτερη τοπική Εγώ-Υπερεγώ-Αυτό. Ο Λακάν αξιοποιεί μερικές από τις ιδέες του Φρόυντ για τη σύλληψη του Εγώ καταδεικνύοντας, ωστόσο, τον τρόπο με τον οποίο αυτή η αλλοτρίωση στην εικόνα αντιστοιχεί στο Εγώ. Η θέση του απαντά στο ερώτημα που θέτει ο Φρόυντ στο περίφημο κείμενο του 1914 για τον Ναρκισσισμό. «Αν το Εγώ συνιστά την έδρα του ναρκισσισμού και αν ο ναρκισσισμός δεν υπάρχει από την αρχή της ζωής, τι μεσολαβεί για την εμφάνισή του ; Κάποια καινούργια ψυχική δράση θα πρέπει να λάβει χώρα για να συγκροτηθεί το Εγώ, δεν εντόπισα, όμως, ποια είναι αυτή;», Με τη φάση του καθρέπτη ο Λακάν είχε βρει μια απάντηση, βλ. οπ.π. Leader & Groves, (1999), σελ. 27. Επίσης, σχετικά με το δομικό σύστημα του Φρόυντ βλ. Φρόυντ, (1980), «*Δοκίμια Μεταψυχολογίας*», σ.σ. 51-92. Τέλος, για περισσότερες πληροφορίες για τη θεωρία του Λακάν, βλ. Zizek, (2008), «*Λακάν*».

Στη συνέχεια, το βρέφος δένεται με την εικόνα του μέσα από λέξεις και ονόματα, μέσα από γλωσσικές αναπαραστάσεις. Ο Άλλος που βρίσκεται απέναντί του, του υποδεικνύει και επιμένει στο πως πρέπει να εντάξει το σώμα του σε ένα σύστημα που του λέει πως και πότε να κάνει συγκεκριμένα πράγματα. Άλλωστε, το βρέφος προτού αρχίζει να βλέπει, ήδη βλέπεται από αυτούς που το φροντίζουν. Αυτό, γράφει ο Leader (2005), υποδηλώνει πρώτον, ότι «το βλέμμα μας συνδέεται δυναμικά με το βλέμμα κάποιου άλλου και, δεύτερον ότι ευθύς εξαρχής κάποιος άλλος κοιτάζει εμάς». Αυτή η «δυναμική των βλεμμάτων» είναι που περιπλέκει την καθημερινή οπτική, καθώς «οι εικόνες μας διαμορφώνουν, μας καθηλώνουν, μας σαγηνεύουν και μας αλλοτριώνουν»¹⁷. Η εικόνα λοιπόν του εαυτού ως «όλου» και ενιαίου είναι κάτι που το υποκείμενο μόνο με τρόπο σταδιακό, μερικό και με μεγάλη δυσκολία μαθαίνει. Δεν αναπτύσσεται αυτόματα, αλλά διαμορφώνεται σε σχέση με τους άλλους.

Από την στιγμή, όμως, που το υποκείμενο εισέρχεται στο συνειδητό κόσμο, υποτάσσεται στις δομές εξουσίας και στους κώδικες συμπεριφοράς (κανόνες και ρυθμίσεις της κοινωνικής ζωής, ηθική, εκπαίδευση κ.λπ.). Αιτία τούτου ήταν ο Λακάν να αρχίσει να τονίζει όλο και περισσότερο τη δύναμη και τον οργανωτικό χαρακτήρα των κοινωνικών, πολιτισμικών και γλωσσικών δικτύων εντός του οποίου γεννιέται κάθε παιδί και που διασαλεύουν την αυτόματη κυκλοφορία του συμβολικού μηχανισμού (ασυνείδητο-προ-συνειδητό), καθορίζοντας τον ψυχισμό του υποκειμένου. Εξ ορισμού, βέβαια, οι ασυνείδητες διεργασίες δεν μπορούν να ειδωθούν ή να εξεταστούν εύκολα. Ενδεχομένως, η βάση τους βασίζεται στον τρόπο που δύναται να «φωλιάζουν» ασυνείδητα αισθήματα και μνήμες στο νεογέννητο του ανθρώπου μέσω των εικόνων.

Η πρωταρχική, τώρα, εμπειρία της χωρικότητας, στο νεογέννητο του ανθρώπου, «αντιστοιχεί σε μια κυμαινόμενη εμπειρία ρευστότητας του χώρου, με ένα σημείο αναφοράς : Την μητρική παρουσία¹⁸ που αντιπροσωπεύει τον κόσμο (το σύνολο όσων έχουν ψυχική σημασία και αξία για το βρέφος) με όρους μιας πλήρους ολότητας

¹⁷ Όλα τα παραπάνω αποσπάσματα προέρχονται από το βιβλίο του Leader, (2005), «*Η κλοπή της Μόνα Λίζα. Εικόνες σύμβολα της ανθρώπινης επιθυμίας*».

¹⁸ Εδώ, η μητρική παρουσία δεν ταυτίζεται απαραίτητα με τη βιολογική μητέρα του βρέφους. Ο όρος «μητέρα» περιλαμβάνει εν γένει το πρόσωπο, το οποίο έχει αναλάβει να φροντίζει το βρέφος και αποτελεί σημείο αναφοράς για το ίδιο. Για το βρέφος είναι οι δύο εστίες αναφοράς «ο τα πάντα περιέχων Άλλος (τυπικά, η μητέρα) και το σώμα ως εκάστοτε ενεργοποιούμενος τόπος εμπειριών και βιωμάτων (πρωταρχικά ευχαρίστησης ή δυσαρέσκειας), βλ. Σιδέρης, (2006), «Σημειώσεις για τη γένεση και εξέλιξη της αναπαράστασης του χώρου», σελ.10.

όπου συγχωνεύεται και το ίδιο το βρέφος» (Σιδέρης, 2006). Από την πρωταρχική εμπειρία της χωρικότητας μέχρι την κατασκευή μιας πολύπλευρης αντίληψης για τον χώρο, το παιδί θα μάθει σταδιακά να διακρίνει τα αντικείμενα, να τους αποδίδει σημασίες και νοήματα και όλα αυτά μέσα σε ένα ήδη διαμορφωμένο κοινωνικό πλαίσιο ζωής.

Συνεπώς, η εικόνα συνιστά έναν πρωταρχικό διάυλο επικοινωνίας με το περιβάλλον μέσω της ενεργοποίησης ερεθισμάτων στο κεντρικό νευρικό σύστημα. Σε συνδυασμό με την γλώσσα ως συμβολικό δίκτυο και μορφή επικοινωνίας (ομιλία), διαμορφώνουν όχι μόνον την ταυτότητα του υποκειμένου σε σχέση με τον Άλλο αλλά και τον τρόπο που σταδιακά αποκτάμε αντίληψη για την πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει ότι επηρεάζεται και το πώς αποκτάμε αντίληψη για τον χώρο, ως χωρική έκφραση της πραγματικότητας, πάντοτε, όμως, μέσα σε συγκεκριμένα κοινωνικο-πολιτισμικά δίκτυα. Εφόσον λοιπόν, οι εικόνες και η γλώσσα ασκούν σημαντική επίδραση στο πώς αποκτάμε αντίληψη για τον χώρο, συνεπάγεται ότι επηρεάζουν και το πώς μαθαίνουμε να βλέπουμε και να αντιλαμβανόμαστε το τοπίο (ως άποψη χώρου ή τόπου). Για να στραφούμε στο τοπίο, οι παράμετροι που μπορούν ν' ασκήσουν επιρροή στη διανοητική ανάπτυξη αντίληψης για το τοπίο, διακρίνονται ανάμεσα στους ερευνητές, σε βιολογικές, πολιτισμικές και ατομικές. Ο όρος «βιολογικές παράμετροι» αναφέρεται κυρίως σε έμφυτες τάσεις και ροπές του ανθρώπου που καθορίζονται από γενετικούς και εξελικτικούς παράγοντες, στη βάση της θεωρίας του Κάρολου Δαρβίνου για την εξέλιξη των ειδών (1859). Ενδεχομένως, μια από τις σημαντικότερες προσεγγίσεις για την αντίληψη του τοπίου που ενσωματώνει την εξελικτική διαδικασία σε σχέση με τη προσαρμοστική συμπεριφορά στο περιβάλλον είναι αυτή του Jay Appleton (1975).

Ο Appleton σε μια προσπάθεια να εξηγήσει τις αισθητικές προτιμήσεις για το τοπίο, προτείνει τη θεωρία «προοπτικής και καταφυγίου» (“prospect-refuge theory”). Σύμφωνα μ' αυτήν, ο σύγχρονος άνθρωπος κληρονόμησε οπτικές επιταγές από την εποχή του ανθρώπου-κυνηγού μέσα σε εχθρικά περιβάλλοντα, τις οποίες χρησιμοποιεί ασυνείδητα για την επίτευξη άλλων επιδιώξεων στις μεταβαλλόμενες συνθήκες ζωής· γι' αυτόν τότε η ικανότητα να βλέπει χωρίς να φαίνεται είχε σημασία ζωής ή θανάτου και έτσι ανέπτυξε τη διττή δυνατότητα προοπτικής (prospect, δηλαδή ανεμπόδιστη ικανότητα να βλέπει) και καταφυγίου (refuge, δηλαδή τη δυνατότητα να κρύβεται). (Τερκενλή, 1996). Σύγχρονα παραδείγματα της οπτικής ικανοποίησης από τη

δυνατότητα ανεμπόδιστης «προοπτικής» βρίσκει κανείς στην περίπτωση μιας πανοραμικής θέας, ενώ «καταφυγίου» βρίσκει κανείς στην περίπτωση στοών, αυλών κ.λπ. στον αστικό ιστό μιας πόλης για παράδειγμα.

Έπειτα, η παρουσία νερού, τροφής και ενός μέρους για να κρυφτεί ο άνθρωπος-κυνηγός μπορεί να δικαιολογήσει μια έμφυτη τάση προτίμησης για τα φυσικά τοπία. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι υφίσταται μια αποκλειστική γενετική προδιάθεση γι' αυτό το είδος τοπίων. Κάτι τέτοιο θα αναιρούσε, άλλωστε, αυτή καθαυτή την εξελικτική διαδικασία, αφού την εποχή του ανθρώπου-κυνηγού ολόκληρο το περιβάλλον ήταν φυσικό (Jacobs, 2011). Ο ρόλος λοιπόν, των μεταβαλλόμενων κοινωνικών συνθηκών και πολιτισμικών δυνατοτήτων της ζωής αποδεικνύεται καθοριστικός στη διαμόρφωση αντίληψης για το τοπίο.

Αρκετοί, τώρα, ιστορικοί έχουν μελετήσει το πως σε διαφορετικές εποχές, οι άνθρωποι αποδίδουν νόημα στη φύση, επισημαίνοντας τον μεταβαλλόμενο χαρακτήρα αυτών των αντιλήψεων. Για παράδειγμα, για τον de Groot (1999 στο Jacobs, 2011) στο Μεσαίωνα, ο ωκεανός θεωρείτο ως χαοτική περιοχή, περιοχή του διαβόλου, που εγκαταλείφθηκε από το θεό και κατοικείται από θαλάσσια τέρατα. Μια εικόνα που εμφανίζεται σε αναπαραστάσεις μεσαιωνικών χαρτών, λαϊκών κεντημάτων και υφασμάτων, όπου απειλητικές υπάρξεις κοσμούν τις περιοχές έξω από τα όρια του κόσμου. Έτσι, λαϊκοί τεχνίτες και γυναίκες υφάντρες και κεντήστρες, προσπάθησαν να αποτυπώσουν σχηματικά το τοπίο που τους περιέβαλλε ή τοπία της φαντασίας που καλλιεργούσαν μέσα από μύθους, λαϊκές δοξασίες και παραδόσεις ή παραμύθια.

Ομολογουμένως, οι αντιλήψεις δεν μεταβάλλονται τόσο εύκολα με την πάροδο του χρόνου. Σήμερα, μπορεί πράγματι ο ωκεανός να θεωρηθεί ως τόπος αναφυχής, όπως στην περίπτωση ενός επιβάτη σε ένα κρουαζιερόπλοιο. Ωστόσο, ακόμη και την εποχή της ύστερης Αναγέννησης ο «αρχέγονος» φόβος για τη φύση εξακολουθεί να υφίσταται. Κάτι το οποίο διαφαίνεται και σε αναπαραστάσεις χαρτών αυτής της περιόδου, όπως ο παρακάτω που απεικονίζει τη Βόρεια Θάλασσα (Εικ.2).



Εικ.2. Olaus Magnus, (1490-1557), “Carta Marina -16th Century Map of Scandinavia”, University of Minnesota, James Ford Bell Library στο <http://gallery.lib.umn.edu/exhibits/show/olausmagnus>

Από την στιγμή που ο άνθρωπος επικυριαρχεί πάνω στη φύση με τη χρήση καινοτόμων εργαλείων και τεχνικών και μέσω της ανακάλυψης νέων ηπείρων (14^{ος}-16^{ος} αιώνας), ο «αρχέγονος» φόβος για τη φύση αρχίζει σιγά σιγά να φθίνει. Η εμπειρία του χώρου τείνει να απομακρύνεται απ’ αυτήν την «φανταστική» απεικόνιση του κόσμου, εστιάζοντας σε μια, τρόπον τινά, πιο ρεαλιστική αντίληψη του τοπίου. Εξερευνητές, ζωγράφοι και συγγραφείς του 16^{ου}-17^{ου} αιώνα αρχίζουν να «κατασκευάζουν» μια ρομαντική εικόνα της φύσης, προϊόν της σύγχρονης δυτικής κουλτούρας. Κατ’ ανάλογο τρόπο, στις σημερινές κοινωνίες, το πως σχηματίζουμε άποψη για το τοπίο και για το πως πρέπει να μοιάζει η φύση είναι αποτέλεσμα εικόνων που εγγράφονται στη συνείδησή μας, όπου η πηγή τους μπορεί ν’ αναζητηθεί σε μια φωτογραφία, σ’ έναν πίνακα ζωγραφικής ή σ’ ένα ντοκιμαντέρ για το φυσικό περιβάλλον στην τηλεόραση.

Η αντίληψη του τοπίου επιτυγχάνεται λοιπόν, με τη βοήθεια της νόησης και του συναισθήματος. Για τον Piaget (1978), η νόηση είναι μια προσαρμογή στο εξωτερικό περιβάλλον. Αντίστοιχα, η εξω-ατομική διάσταση του συναισθήματος συσχετίζεται με ηθικές, πολιτισμικές, ιδεολογικές αντιλήψεις, καθώς και κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς που σηματοδοτούν το πέρασμα από μια «πρωτόγονη» σε μια πολιτισμένη κατάσταση. Έτσι, ο πολιτισμός υπαινίσσεται αφενός, μια αυξανόμενη περιπλοκότητα της κοινωνικής ζωής, αφετέρου ενέχει τη δυναμική να επηρεάσει το μυαλό ενός ανθρώπου, τις σκέψεις, τα συναισθήματα και τις αντιλήψεις του και να μπορεί να εξηγήσει

ορισμένες προτιμήσεις για το τοπίο. Και αυτό, δια της αέναης μεταφοράς μηνυμάτων από το ένα μυαλό στο άλλο, είτε μέσω του γραπτού και του προφορικού λόγου, είτε μέσω οπτικών και εικαστικών μέσων ή ακόμη και με τη «γλώσσα» του σώματος.

Εν τέλει, τα αισθητικά κριτήρια και η διαμόρφωση μιας συλλογικής αντίληψης για το τοπίο καθορίζονται μέσα από συγκεκριμένα πολιτισμικά πρότυπα, που εφευρίσκονται στις μεταβαλλόμενες κοινωνικές συνθήκες ζωής. Αυτό δεν σημαίνει ότι υποβαθμίζεται ο υποκειμενικός χαρακτήρας της διανοητικής δραστηριότητας του ατόμου στην αντίληψη για το τοπίο. Επειδή, όμως, σε τελική ανάλυση, το τοπίο αφορά τη συλλογική διαμόρφωση χώρων, όπου η από κοινού αντίληψή του επιδρά τόσο στην εμπειρία του χώρου, όσο και στο γενικό πλαίσιο ζωής, οι ατομικές προτιμήσεις έχουν σημασία άπαξ και συντελούν προς αυτήν την κατεύθυνση.

2.3. Φαντασιακές κοινότητες

Η αντίληψη, ως το προϊόν μιας γνωστικής διαδικασίας που συνδέει την εκάστοτε οργανική εμπειρία με τον εξωτερικό κόσμο και ως δυνατότητα μάθησης και μνήμης, δεν αφορά μόνο την αντίληψη του τοπίου, αλλά και τη γενικότερη γνώση της πραγματικότητας και του κόσμου γύρω μας. Ένα σημαντικό ζήτημα που πραγματεύεται το παρόν κεφάλαιο είναι η σχέση ανάμεσα στα συμβολικά συστήματα αναπαράστασης και της καλλιέργειας μιας αίσθησης ταυτότητας στα μέλη μιας ανθρώπινης κοινότητας. Ειδικά, το πως η τοπιογραφία ως μια πρώιμη μορφή «εικονικής» πραγματικότητας συνέβαλε στο να δημιουργηθεί μια αίσθηση ταυτότητας ανάμεσα σε λαούς και εδάφη, η οποία συνέπεσε με την ιδιότητα του να ανήκει κανείς σε ένα έθνος «που φαντάζεται τον εαυτό του ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη» (Anderson, 1983/1997). Για να καταδειχθεί, όμως, η παραπάνω σχέση θα πρέπει πρώτα να παρουσιαστεί εκείνη η μορφή πολιτικής διακυβέρνησης που δεσπόζει στις νεώτερες κοινωνίες και η οποία αντιστοιχεί στο έθνος-κράτος. Στη στενή, δηλαδή, εμφάνιση ανάμεσα σ' ένα νέο είδος πολιτικής πρακτικής (το ορθολογικό κράτος) και το νέο είδος κοινότητας (το εδαφικό κράτος), με την εθνική υπόσταση να είναι «παγκοσμίως η πλέον νομιμοποιημένη αξία στη πολιτική ζωή του καιρού μας». (Smith, 1991/2000).

Αξίζει να επισημάνουμε κατ' αρχήν ότι, στο μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας, δεν υπήρχαν κράτη. Όπως επισημαίνει και ο David Held (στο Hall, Gieben,

2003) στις κοινότητες που αποτελούνταν από κυνηγούς και τροφοσυλλέκτες ή στις μικρές γεωργικές κοινωνίες και στις περιοχές όπου έμεναν ημινομαδικοί ή νομαδικοί λαοί δεν υπήρχε κάποιο αναγνωρίσιμο κράτος ή πολιτική οργάνωση.

Ειδικότερα, τα κράτη είναι ιστορικά φαινόμενα, που οικοδομήθηκαν υπό συγκεκριμένες συνθήκες, χωρίς κάποια δεδομένη ή φυσική υπόσταση (Held στο Hall, Gieben, 2003). Ο όρος πάλι, «έθνος-κράτος» είναι νεότερο δημιούργημα και κατά μια έννοια το θεμέλιο πάνω στο οποίο οικοδομείται το σύγχρονο διεθνές σύστημα. Αν και οι όροι «έθνος» και «κράτος» συχνά χρησιμοποιούνται ο ένας στη θέση του άλλου, διαφέρουν, ωστόσο, από εννοιολογική άποψη. Σε μια πρώτη φάση, θα μπορούσαμε να ορίσουμε το έθνος ως μια υποκειμενική έννοια που υποδηλώνει μια κοινή εθνική και πολιτιστική ταυτότητα την οποία συμμερίζεται ένας λαός και το κράτος ως μια αντικειμενική έννοια που χαρακτηρίζει μια πολιτική μονάδα, που ορίζεται με βάση την εδαφική επικράτεια, τον πληθυσμό και την αυτόνομη κυβέρνηση που ασκεί αποτελεσματικό έλεγχο σε όλη την επικράτειά της και σε όλο τον πληθυσμό της, ανεξαρτήτως εθνικής ομοιογένειας ή ετερογένειας (Κουλουμπής, 1995). Στις νεωτερικές κοινωνίες, «από εννοιολογική άποψη το έθνος (όπως θα δούμε και στη συνέχεια) έχει καταλήξει να είναι ένα μείγμα δύο διαφορετικών διαστάσεων, μιας που βασίζεται στον πολίτη και το έδαφος και μιας εθνοτικής-γενεαλογικής, σε διαφορετικές κατά περίπτωση αναλογίες» (Smith, 2000).

Για τον Antony D. Smith (2000) τα «έθνη» (“nation”) διαφέρουν από τις προ-νεωτερικές εθνοτικές κοινότητες (“ethnie”). Μια ειδοποιός διαφορά έχει να κάνει με εκείνα τα χαρακτηριστικά της εθνικής ταυτότητας, που είναι αντίθετα από άλλα είδη συλλογικών πολιτισμικών ταυτοτήτων (θρησκευτικής, δεσποτικής κ.ά.). Και αυτό, διότι θεμελιώδες χαρακτηριστικό της είναι, μεταξύ άλλων, μια ιστορική εδαφική επικράτεια. Αυτό, δηλαδή, που ξεχωρίζει στην περίπτωση του δυτικού μοντέλου του έθνους-κράτους είναι ότι πρόκειται κατ’ αρχάς για μια χωρική ή εδαφική έννοια. Σύμφωνα με την δυτική αντίληψη, τα έθνη πρέπει να διαθέτουν σαφώς προσδιορισμένες εδαφικές εκτάσεις. Λαός και έδαφος πρέπει να ανήκουν το ένα στο άλλο, με τον τρόπο που οι πρώτοι Ολλανδοί, για παράδειγμα, «πίστευαν πως είχαν διαμορφωθεί από τις φουσκωμένες θάλασσες και πως μόνοι τους είχαν σμιλεύσει (κυριολεκτικά) τη γη που εξουσίαζαν και την είχαν κάνει δική τους» (Smith, 2000).

Η ταύτιση βέβαια με ένα συγκεκριμένο μέρος ή με μια ευρύτερη περιοχή είναι ευρέως διαδεδομένο φαινόμενο ακόμη και κατά την προ-νεωτερική εποχή. Ο

ευρύτερος τοπικισμός φαίνεται να διέθετε την ιδιότητα της συνεκτικότητας. Ο δεσμός, όμως, με τη γη και οι συνειρμοί που δημιουργεί, δεν συνδέονται απαραίτητα με το γεγονός της παραμονής σ' αυτήν και της κατοχής της. Μια εθνότητα μπορεί, δηλαδή, να επιβιώσει πολύ καιρό μακριά από την páτρια γη, χάρη στην ένταση του νόστου και της πνευματικής πρόσδεσης σ' αυτήν, όπως για παράδειγμα συνέβη στην περίπτωση των Εβραίων και των Αρμενίων.

Εντούτοις, στην περίπτωση των εθνών-κρατών η páτρια γη δεν μπορεί να βρίσκεται οπουδήποτε, καθώς οφείλει να είναι η «ιστορική» γη, η «πατρίδα», το λίκνο του λαού. Πρόκειται για τον τόπο, ο οποίος συχνά αντιπροσωπεύει τη γη των πατέρων, των βασιλιάδων, των ποιητών, των σοφών και των ιερέων και στον οποίο η μορφολογία του εδάφους και οι άνθρωποι έχουν ασκήσει αμοιβαία και ευεργετική επίδραση ο ένας στον άλλο επί σειρά γενεών. Έτσι, η «πατρίδα» γίνεται θησαυροφυλάκιο ιστορικών μνημών, συνειρμών, όπου τα ποτάμια, οι ακτές, οι λίμνες, τα βουνά και οι πόλεις γίνονται «ιερά» - «τόποι λατρείας και ανάτασης στα εσωτερικά νοήματα των οποίων μπορούν να εμβαθύνουν μόνο οι μνημένοι, δηλαδή τα συνειδητοποιημένα μέλη του έθνους» (Smith, 2000).

Στις νεωτερικές κοινωνίες συχνά παρουσιάζεται μια ιστορική «συνέχεια» μεταξύ εθνοτικών κοινοτήτων και εθνών. Κεντρική θέση σ' αυτήν την διατύπωση φαίνεται να καταλαμβάνει η άποψη ότι τα έθνη υπάρχουν από αμνημονεύτων χρόνων. Ωστόσο, σύμφωνα με τους περισσότερους μελετητές (ιστορικούς και μη) και παρά τις σημαντικές διαφοροποιήσεις τους, η ιστορικότητα των εθνών και του εθνικισμού είναι νεωτερικά φαινόμενα (Anderson 1997, Gellner, 1992, Hall, 2003, Held, 2003, Hobsbawn, 1994, Smith 2000, κ.ά.).

Ακόμα και στην περίπτωση της εθνοτικής κοινότητας, αυτή κάθε άλλο παρά προαιώνια είναι. Και αυτό, διότι η διατήρηση μιας εθνοτικής κοινότητας στο χώρο και στον χρόνο είναι μια σύνθετη διαδικασία, η οποία εξαρτάται από ποικίλους παράγοντες και δηλώνει μια κατάσταση προσαρμοστικότητας σε νέα δεδομένα. Εθνοτικές κοινότητες που κατάφερναν τουλάχιστον να διατηρούν μια ικανότητα να διαιωνίζονται στον χρόνο, αυτό το πετύχαιναν κατά κύριο λόγο χάρη σε συγκεκριμένα πολιτισμικά κατασκευάσματα. Άλλωστε, μια διαδεδομένη ιστορική πρακτική που χρησίμευε για τον αφανισμό μιας εθνοτικής κοινότητας στους αρχαίους χρόνους, ήταν η καταστροφή του πολιτισμού της, είτε επρόκειτο για «ιερά», μνημεία, «ιερούς τόπους», είτε κτίρια, εικόνες, είδωλα και σύμβολά της. Για τον αρχαίο κόσμο, η καταστροφή των θεών και

των ναών μιας κοινότητας ισοδυναμούσε με καταστροφή της ίδιας της κοινότητας (Smith, 2000). Δεν είναι λίγες εκείνες οι περιπτώσεις εθνοτικών κοινοτήτων που εξαφανίστηκαν κατά την πάροδο του ιστορικού χρόνου (Χετταίοι, Φιλισταίοι, Φοίνικες του Λιβάνου, Καρχηδόνιοι, Ελαμίτες κ.ά) μετά την καταστροφή του πολιτισμού τους. Εάν, μάλιστα, στις νεωτερικές κοινωνίες η γενοκτονία είναι η καταστροφή ενός έθνους, στον αρχαίο κόσμο, η «πολιτισμική εθνοκτονία» στόχο είχε την εκρίζωση του πολιτισμού μιας ομάδας και όχι την εξόντωσή της, έτσι ώστε να αφομοιωθεί από μια άλλη εθνότητα.

Οποσδήποτε, για να υπάρξει ένα έθνος πρέπει να υπάρχει έστω και μια εθνοτική κοινότητα. Τα έθνη, δηλαδή, στηρίζονται ορθότερα στη βάση εθνοτικών πυρήνων ή απαιτείται να διαθέτουν ορισμένα εθνοτικά «στοιχεία», όπως κοινή γλώσσα ή θρησκεία, έστω και αν αυτά είναι ανακατεργασμένα (Smith, 2000). Από ιστορική και εννοιολογική σκοπιά «έθνος» και «εθνοτική κοινότητα» φαίνεται να αλληλοεπικαλύπτονται. Ωστόσο, για τις «εθνότητες», όπως ήδη επισημάνθηκε, ο δεσμός με το έδαφος δύναται να είναι μόνον ιστορικός και συμβολικός. Κάτι το οποίο δεν ισχύει για τα «έθνη», όπου οφείλει να είναι υλικός και πραγματικός.

Ενδεχομένως, αυτός ο δεσμός με μια ιστορική εδαφική επικράτεια να μπορεί ν' αναζητηθεί σε συγκεκριμένα πολιτισμικά δημιουργήματα, που προέβαλαν την ταύτιση με ένα συγκεκριμένο μέρος ή τόπο ή με μια ευρύτερη εδαφική περιοχή. Άλλωστε, τα έθνη δεν μπορούν να κατανοηθούν μόνο ως ιδεολογία ή μορφή πολιτικής, αλλά όπως επισημαίνει και ο Antony D. Smith «θα πρέπει να εξετάζονται, επίσης, και ως πολιτισμικά φαινόμενα». Η κατά μια άλλη διατύπωση και άποψη, αυτή του Benedict Anderson (1997), «η ιδιότητα του να ανήκει κανείς σε έθνος είναι πολιτισμικά κατασκευάσματα μιας συγκεκριμένης μορφής».

Σύμφωνα λοιπόν, με τον Smith (2000) το έθνος αλλά και η εθνική ταυτότητα είναι σύνθετες κατασκευές που συνίστανται από έναν αριθμό διασυνδεόμενων συστατικών: Εθνοτικών, πολιτισμικών, εδαφικών, οικονομικών και νομικο-πολιτικών. Δηλώνουν δεσμούς αλληλεγγύης μεταξύ των μελών κοινοτήτων μέσα από μνήμες, μύθους και παραδόσεις, οι οποίες μπορεί (ή όχι) να βρουν έκφραση σε δικά τους κράτη, αλλά είναι εντελώς διαφορετικοί από τους αμιγώς νομικούς και γραφειοκρατικούς δεσμούς του κράτους. Από πολιτική άποψη, η εθνική ταυτότητα είναι αυτή που στηρίζει το κράτος και τα θεσμικά του όργανα – ή τα προ-πολιτικά ισοδύναμα για όσα έθνη δεν έχουν αποκτήσει δικό τους κράτος (Κούρδοι κ.ά.). Σ' αυτήν την περίπτωση,

το έθνος καλείται να παράσχει έναν κοινωνικό δεσμό που θα συνδέσει άτομα, προσφέροντάς τους ένα «ρεπερτόριο από κοινές αξίες, σύμβολα και παραδόσεις» (Smith, 2000). Αυτή καθαυτή η χρήση συμβόλων (σημαίες, νομίσματα, εθνικοί ύμνοι, στολές, μνημεία, ιστορικά τοπία, τελετές κ.λπ.) υπενθυμίζει στα μέλη την κοινή κληρονομιά και την πολιτισμική τους συγγένεια (Smith, 2000, Anderson, 1997).

Από την άλλη μεριά, το κράτος χαρακτηρίζει μια πολιτική μονάδα, που ορίζεται με βάση τα εδάφη, (χωρίς απαραίτητα στενά οριοθετημένες συνοριακές γραμμές), τον πληθυσμό και ένα σύστημα πολιτικής διακυβέρνησης (δυναστικό, αυτοκρατορικό, δημοκρατικό), που δίνει τη δυνατότητα να ασκείται κάποιου είδους αποτελεσματικός έλεγχος σε εδάφη και πληθυσμούς, ανεξαρτήτως εθνικής ομοιογένειας ή ετερογένειας.

Εάν μπορούσαμε να συμπύξουμε τις κύριες ομάδες κρατικών συστημάτων που μπορούν να διακριθούν από την πτώση της Ρώμης (476 μ.Χ.) και μετά στην Ευρώπη, αυτές θα ήταν: οι παραδοσιακές αυτοκρατορίες, τα συστήματα διττής εξουσίας που χαρακτηρίζονται από φεουδαλικές σχέσεις και συμμαχίες των πόλεων με τον παπισμό να παίζει σημαντικό ρόλο, το καθεστώς των τάξεων, τα απολυταρχικά κράτη (Γαλλία, Πρωσία, Αυστρία, Σουηδία, Ρωσία, Ισπανία) και τα σύγχρονα κράτη, που προοδευτικά εντάχθηκαν σ' ένα διεθνές σύστημα εθνικών κρατών. Στην ιταλική χερσόνησο το κράτος του Πάπα (500-1870), η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (962-1806), και η Βυζαντινή Αυτοκρατορία (330-1204/1261-1453) διεκδίκησαν το μεγαλύτερο μέρος της εδαφικής επικράτειας της Ευρώπης.

Μολονότι οι αυτοκρατορίες κυριάρχησαν επί αιώνες στη πολιτική ιστορία των κρατών -ιδιαίτερα σε μέγεθος και μεγαλείο- το γεγονός ότι αποτελούνταν από μια πληθώρα από κοινότητες και κοινωνίες, πολιτισμικά διαφορετικές -όσο ισχυρές και αν ήταν- η εξουσία τους ήταν περιορισμένη. Και αυτό, διότι οι αυτοκρατορίες «άρχονταν αλλά δεν κυβερνούσαν» (Held στο Hall, Gieben 2003). Δηλαδή, οι αυτοκράτορες κυριαρχούσαν σε ένα περιορισμένο κοινωνικό και γεωγραφικό χώρο, αλλά στερούνταν διοικητικών μέσων, θεσμών, οργάνωση, προσωπικό κ.λπ. για να παρέχουν κανονική διοίκηση σε περιοχές που ήταν δικές τους (Held στο Hall, Gieben 2003). Το σύστημα που στήριζε τον αυτοκράτορα ήταν η αξίωση εισφορών και, προπάντων, η πολεμική ετοιμότητα για να διατηρηθούν τα κεκτημένα. Έτσι λοιπόν, η δημιουργία και η ανάπτυξη συνόρων ήταν ανάλογη των εξεγέρσεων ή των εισβολών, με τα σύνορα να είναι συχνά ρευστά.

Ανάλογη είναι και η κατάσταση σε εκείνους που κυριάρχησαν στις επικράτειες εκτός αυτοκρατοριών (βασιλείς, πρίγκιπες, δούκες, επίσκοποι κ.ά.), οι οποίοι το πέτυχαν ως στρατιωτικοί νικητές ή κατακτητές. Απαιτώντας, όμως, υποτέλεια και προσόδους για τη στήριξη των προσπαθειών τους απείχαν πολύ από το να χαρακτηριστούν ως αρχηγοί κρατών που διοικούν σαφώς οριοθετημένες γεωγραφικές επικράτειες. Αν και οι «άρχοντες» τέτοιων επικρατειών παρείχαν στους υποτελείς δικαιώματα γης, που αργότερα ονομάστηκαν φέουδα, ουσιαστικά, η μεγάλη πλειονότητα του πληθυσμού δεν αποτέλεσε ποτέ το «υποκείμενο μιας πολιτικής σχέσης» (Poggi, 1978 στο Held, 2003).

Το φεουδαρχικό σύστημα που πήρε πολλές μορφές μεταξύ 8^{ου} και 14^{ου} αιώνα, ξεχώρισε γενικά χάρις σ' ένα δίκτυο από συμπλεκόμενους δεσμούς και υποχρεώσεις. Η πολιτική ισχύς έγινε περισσότερο τοπική, δημιουργώντας «ένα δίκτυο από επικαλυπτόμενες απαιτήσεις και δυνάμεις (Anderson, 1974). Ενώ, οι φεουδάρχες βρίσκονταν εγκλωβισμένοι (με συγκεκριμένες εξαιρέσεις π.χ. την Αγγλία και τη Βόρεια Γαλλία) συχνά σε εκτεταμένα συστήματα προνομίων και καθηκόντων, τα οποία τους επέβαλλαν την υποχρέωση να διαπραγματεύονται με τους περισσότερους ισχυρούς φεουδάρχες και βαρόνους.

Αυτός ο ιστός από βασιλεία, πριγκιπάτα, δουκάτα και άλλα κέντρα εξουσίας που επικρατεί στη Μεσαιωνική Ευρώπη, περιπλέχθηκε περισσότερο από την εμφάνιση άλλων δυνάμεων στις μεγάλες και τις μικρές πόλεις. Οι πόλεις και οι αστικές ομοσπονδίες που στηρίζονταν στο εμπόριο και την παραγωγή ανέπτυξαν διαφορετικές κοινωνικές και πολιτικές δομές, απολαμβάνοντας συχνά ανεξάρτητα συστήματα διοίκησης που προσδιορίζονταν από καταστατικούς χάρτες (με τις πιο γνωστές από αυτές να είναι οι ιταλικές πόλεις Φλωρεντία, Βενετία και Σιέννα). (Held στο Hall, Gieben, 2013). Τέτοια αστικά κέντρα αναπτύχθηκαν παντού στην Ευρώπη. Πουθενά, όμως, δεν όριζαν από μόνα τους το πλαίσιο διοίκησης ή την πολιτική τους ταυτότητα. Και αυτό, διότι το Μεσαίωνα «Ευρώπη» σήμαινε ακριβέστερα «χριστιανοσύνη» με τον παπισμό και την Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία να εξασφαλίζουν την ενότητά της.

Σε όλο το Μεσαίωνα, η Καθολική Εκκλησία επιζητούσε να θέσει την πνευματική πάνω από την κοσμική εξουσία. Ήταν η κύρια αντίπαλη εξουσία στα μεσαιωνικά και φεουδαλικά δίκτυα, έχοντας ενταχθεί στην κεντρική διοίκηση του κράτους. Το πρωταρχικό πολιτικό σημείο αναφοράς ήταν το θρησκευτικό δόγμα με την αναζήτηση της εξουσίας στο Θεό για την επίλυση των διαφορών και των

συγκρούσεων. Στο πλαίσιο αυτό, η ενότητα της χριστιανοσύνης βασιζόταν σε μια συλλογική θρησκευτική ταυτότητα, η οποία πηγάζει από διαφορετικές σφαίρες των ανθρωπίνων αναγκών και της ανθρώπινης δραστηριότητας σε σχέση με άλλες πολιτισμικές ή πολιτιστικές ταυτότητες, καθώς βασίζεται στην πίστη σε έναν Θεό. Με την σειρά τους, οι θρησκευτικές κοινότητες βασίζονται σε συσχετισμούς συμβόλων, μύθων και παραδόσεων, που συνήθως κωδικοποιούνται σε εκκλησιαστικά έθιμα και τελετουργικά. Χρειάστηκε να τεθεί υπό αμφισβήτηση η δυτική χριστιανοσύνη για να καλλιεργηθεί το έδαφος για την ανάπτυξη μιας νέας μορφή πολιτικής ταυτότητας και ενός πολιτικού μοντέλου: της εθνικής και του έθνους-κράτους αντίστοιχα.

Το πώς και γιατί η παρακμή των θρησκευτικών μεσαιωνικών ταυτοτήτων οδήγησε στη δημιουργία των εθνών-κρατών είναι ένα σύνθετο ερώτημα. Η πορεία διαμόρφωσης του κάθε έθνους-κράτους συνιστά από μόνης της μια ιδιαίτερη περίπτωση. Ωστόσο, εντοπίζονται συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που σχετίζονται με την εμφάνιση των εθνών στη Δυτική Ευρώπη του 17^{ου} αιώνα και συνδέονται στενά με συγκεκριμένες εξελίξεις που έλαβαν χώρα εκεί από τον 14^ο αιώνα και μετά: η εξάπλωση του εμπορίου και των σχέσεων της αγοράς, η άνθηση της κουλτούρας της Αναγέννησης με την ανανέωση του ενδιαφέροντος για τις κλασικές πολιτικές ιδέες της αθηναϊκής δημοκρατίας και του ρωμαϊκού δικαίου, οι θρησκευτικές διαμάχες με την αμφισβήτηση των οικουμενικών αξιώσεων του καθολικισμού και τη πάλη ανάμεσα σε εκκλησία και κράτος, οι διαμάχες ανάμεσα σε μονάρχες και βαρόνους στο πεδίο της εξουσίας, η εδραίωση μοναρχιών (ειδικά σε Αγγλία, Γαλλία και Ισπανία), οι αγροτικές εξεγέρσεις ως αποτέλεσμα της υπερβολικής φορολόγησης - όλα αυτά - φαίνεται να διαδραμάτισαν κάποιο ρόλο στο να αναδυθεί το έθνος-κράτος ως πρότυπη μορφή διακυβέρνησης και άσκησης πολιτικής εξουσίας σε σαφώς οριοθετημένες συνοριακές γραμμές.

Επίσης, οι συζητήσεις σχετικά με τη «φύση» του σύγχρονου κράτους σε μεγάλο βαθμό προέρχονται από τις ευρωπαϊκές πνευματικές παραδόσεις (Χομπς, Λόκ, Ρουσό, Μίλ, κ.ά.), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι καθετί σημαντικό γύρω από το κράτος εκφράστηκε και κατανοήθηκε αποκλειστικά και μόνο στην Ευρώπη. Μερικές από τις σημαντικότερες εννοιολογικές, θεσμικές και πολιτικές καινοτομίες που επηρέασαν τη νεώτερη δυτική πολιτική παράδοση έχουν τις ρίζες τους στην Ανατολή (η «πόλη-κράτος» συναντάται στη Μεσοποταμία, πολύ πριν εμφανιστεί στη Δύση).

Επιπλέον, το σύστημα των εθνών-κρατών στην Ευρώπη συνδέεται στενά με την ανάπτυξη μιας ξεχωριστής «ευρωπαϊκής» ταυτότητας. Άλλωστε, η ιστορία διαμόρφωσης του σύγχρονου κράτους είναι η ιστορία διαμόρφωσης της Ευρώπης και αντίστροφα. Για τον ιστορικό Charles Tilly (1990/2008) πριν από χίλια χρόνια δεν υπήρχε Ευρώπη. Τα τριάντα πέντε εκατομμύρια ανθρώπων που ζούσαν στην ευρωπαϊκή ήπειρο δεν αντιλαμβάνονταν τους εαυτούς τους συνδεδεμένους με κάποια κοινή ιστορία, κουλτούρα και πετρωμένο.

Συγκεκριμένα, ο ευρωπαϊκός χάρτης στα τέλη του 15^{ου} αιώνα περιείχε περίπου πεντακόσιες κοινότητες, λίγο πολύ ανεξάρτητες, πολιτικές οντότητες, συχνά με απροσδιόριστα σύνορα. Μέχρι, όμως, το 1900, ο αριθμός τους μειώθηκε σε περίπου είκοσι πέντε (Tilly, 1975 στο Held, 2003). Έτσι λοιπόν, στην ευρωπαϊκή ιστορία, η περίοδος που αρχίζει προς το τέλος του 15^{ου} αιώνα αποκαλείται ορισμένες φορές από τους ιστορικούς ως «πρώιμη νεωτερική», καθώς σηματοδοτεί την κατάρρευση των παλαιότερων δομών, προτύπων, τρόπων ζωής και την ανάδειξη νέων αντιλήψεων (Hall, 2003 στο Hall, Gieben).

«Μέχρι το 1600 μπορούμε να πούμε σίγουρα ότι οι άνθρωποι ζουν και εργάζονται στον νέο ηθικό κόσμο.[...]Υπάρχει μια νέα κοινωνική πειθαρχία που καθιερώνεται ανεξάρτητα από το θρησκευτικό ιδεώδες. [...] Υπάρχει ένας πνευματικός χαρακτήρας που γνωρίζει [...] ότι ο περιορισμός στο δικαίωμα της υπόθεσης είναι και περιορισμός στο δικαίωμα στην υλική εξουσία. Καθώς το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι επίσης νέο, χρειάζονται και νέες απαιτήσεις για την ερμηνεία τους. Ο χαρακτήρας τους είναι ήδη καθορισμένος στο πεδίο της κοινωνικής θεωρίας [...]. Αυτό το περιεχόμενο είναι υλικό [...] επεκτατικό, ωφελμιστικό με αυτοπεποίθηση. Θέτει στον εαυτό του το ιδανικό της εξουσίας πάνω στη φύση, προς χάριν της ευκολίας και της άνεσης που θα προσφέρει αυτή η εξουσία. Στην ουσία είναι η προοπτική μιας νέας τάξης που, όταν της δοθεί εξουσία, πιστεύει πως μπορεί να αναπλάσει πιο αποτελεσματικά απ' ότι στο παρελθόν, τα πεπρωμένα του ανθρώπου (Laski, 1966)».

Εάν μπορούσαμε να συνοψίσουμε τη φιλοσοφία που διαπνέει αυτή τη νέα τάξη πραγμάτων που έρχεται στο προσκήνιο στην Ευρώπη του 16^{ου} αιώνα, αυτή θα μπορούσε να εκφραστεί καλύτερα ως η υλική κυριαρχία πάνω στη φύση, στη γη και στο έδαφός της, η οποία αντικατέστησε τρόπον τινά τη θεοκρατική εξουσία. Ομολογουμένως, οι αλλαγές που συνέβαλαν στον μετασχηματισμό των μεσαιωνικών αντιλήψεων είναι περίπλοκες και δεν συνέβησαν από τη μια χρονική στιγμή στην άλλη. Ειδικά για τον μετασχηματισμό των μεσαιωνικών αντιλήψεων για την πολιτική, αφού στη Μεσαιωνική Ευρώπη δεν υπήρχε εναλλακτική πολιτική θεωρία στις θεοκρατικές θέσεις του πάπα. Μέχρι και τον Μεσαίωνα, ο κύριος τρόπος διατήρησης της θρησκευτικής εξουσίας αναγόταν (όπως θα δούμε στην επόμενη υποενότητα) σε συγκεκριμένα ακουστικά και οπτικά δημιουργήματα, που προήγαγαν την ενότητα των

χριστιανικών κοινοτήτων. Έπειτα, η γνώση γραφής και ανάγνωσης περιοριζόταν συχνά στον κλήρο και στα ανώτερα στρώματα της κοινότητας. Όπως επισημαίνει και ο Smith (2000), στις προ-νεωτερικές κοινωνίες αυτοί που αφηγούνται, επανεργοποιούν και κωδικοποιούν τις παραδόσεις είναι οι ιερείς, οι γραφείς και οι ραψωδοί – συχνά οργανωμένοι σε συντεχνίες ή κάστες, οι οποίοι κατόρθωσαν να αποκτήσουν σημαντική επιρροή και κύρος σε πολλές κοινότητες. Όντας μάλιστα, γνώστες κάποιας «ιερής γλώσσας» και συχνά το μοναδικό εγγράμματο στρώμα, ήταν όχι μόνον απαραίτητοι ως διαμεσολαβητές των θεϊκών δυνάμεων αλλά στενά συνδεδεμένοι με τις θέσεις εξουσίας.

Στο πλαίσιο αυτό, η ανάδειξη νέων αντιλήψεων, δόμων και τρόπων ζωής μπορεί να αναζητηθεί κατ' αρχάς στις ιστορικές συγκυρίες. Κατά δεύτερον, στους τρόπους με τους οποίους διαδόθηκαν και σταδιακά παγιώθηκαν στη συνείδηση του απλού λαού μέσω πολιτισμικών δημιουργημάτων. Όσον αφορά το πρώτο σκέλος, για τον Benedict Anderson (1997), η «ασυνείδητη συνοχή των θρησκευτικών κοινοτήτων που άρχισε να φθίνει κατά τον ύστερο Μεσαίωνα» φαίνεται να οφείλεται σε δύο κύριες αιτίες που είναι συνδεδεμένες μ' αυτές τις κοινότητες. Η πρώτη αιτία ήταν η επίδραση που άσκησαν οι εξερευνήσεις του μη ευρωπαϊκού κόσμου, καθώς «διεύρυναν ραγδαία τον πολιτισμικό και γεωγραφικό ορίζοντα και ως εκ τούτου την αντίληψη των ανθρώπων για ενδεχόμενες [άλλες] μορφές ανθρώπινης ζωής» (Auerbach, 1957 στο Anderson 1997). Μια αντίληψη που συνδέεται στενά και με το ουμανιστικό πνεύμα της εποχής, που στόχευε στην πολιτισμική και εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του θεοφοβικού μοντέλου που επικρατούσε ως τότε, μέσω κυρίως των τεχνών (ζωγραφική, θέατρο κ.ο.κ.).

Αυτή η προφανής συρρίκνωση του ευρωπαϊκού κόσμου σε χρόνο και χώρο, που προκλήθηκε αφενός από τις ανασκαφές των Ουμανιστών, αφετέρου από την ευρωπαϊκή «ανακάλυψη» των μεγάλων πολιτισμών που δεν είχαν αποκτήσει ακόμα τη μετέπειτα φήμη τους – Κίνα, Ιαπωνία, Νοτιοανατολική Ασία, ή των εντελώς άγνωστων – των Αζτέκων στο Μεξικό και των Ίνκας του Περού – οδήγησε κατά τον Anderson στην ανάπτυξη αυτού που αποκαλούμε «συγκριτική ιστορία» και στις απαρχές του ονείρου της συμμετοχής σ' ένα έθνος. Με άλλα λόγια, το έθνος θα ήταν αδιανόητο, χωρίς μια νέα αντίληψη του ιστορικού χρόνου και χώρου. Συγχρόνως, αυτή η αντίληψη, βρήκε την έκφρασή της, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, στην τοπιογραφία με την απεικόνιση είτε αρχαίων τοπίων, είτε τοπίων άλλων χωρών και «εξωτικών»

πολιτισμών, συμβάλλοντας σε μια χωρο-χρονική σύγκριση ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες και λαούς.

Η δεύτερη τώρα, αιτία της παρακμής κατά τον Anderson, φαίνεται να είναι η σταδιακή υποβάθμιση των «ιερών γλωσσών» (λατινικά, εβραϊκά, σανσκριτικά κ.ά) και ειδικά στην Ευρώπη της λατινικής γλώσσας. Σύμφωνα με τον Bloch, κατά την περίοδο του Μεσαίωνα, «η λατινική γλώσσα δεν ήταν μονάχα η γλώσσα στην οποία γινόταν η διδασκαλία, ήταν η μόνη γλώσσα η οποία διδασκόταν» (Bloch, 1961 στο Anderson 1997. Η σταδιακή υποβάθμιση των «ιερών γλωσσών» είναι συνέπεια της «εισόδου» του βιβλίου στη μαζική παραγωγή. Για τον Anderson το βιβλίο ήταν όχι μόνο το πρώτο (πολιτισμικό) μέσο μαζικής παραγωγής, αλλά έφερε την Αναγέννηση, αφού οδήγησε στη παγίωση των καθομιλουμένων γλωσσών και στη δημιουργία έντυπων γλωσσών. Για παράδειγμα, τα θεατρικά έργα του Σαίξπηρ γνώρισαν ιδιαίτερη απήχηση, μεταξύ άλλων, για το λόγο ότι ήταν γραμμένα στην καθομιλουμένη γλώσσα. Την ίδια στιγμή, τα σκηνικά των θεατρικών παραστάσεων και οι εικονογραφήσεις βιβλίων συνοδεύονταν συχνά από απεικονίσεις τοπίων, δημιουργώντας τις προϋποθέσεις, κάτω από τις οποίες συν-θεατές, συν-ακροατές και συν-αναγνώστες αναγνώριζαν τον εαυτό τους και συγκροτούσαν σχέσεις αλληλεγγύης και σύνδεσης με ένα συγκεκριμένο χώρο και τόπο.

Σταδιακά η ιστορική και συγκριτική αντίληψη του χρόνου και του χώρου, η οποία συνέπεσε με την άνοδο μια νέας οικονομικής και εμπορικής τάξης και με την προσπάθεια των απολυταρχικών καθεστώτων της Ευρώπης του 15^{ου}-17^{ου} αιώνα να παραμείνουν στην εξουσία, βρήκε αντίκρισμα στο τοπίο ως μέσο προβολής της υλικής και της πολιτικής εξουσίας. Έτσι λοιπόν, η τοπιογραφία, η κηποτεχνία και οι πράσινες ιδιωτικές και δημόσιες τοπιακές διαμορφώσεις παρείχαν τα μέσα για την αναπαράσταση της οικονομικής και πολιτικής εξουσίας και στη συνέχεια της «φαντασιακής κοινότητας» που είναι το έθνος.

Όπως σημειώνει ο Smith (2000), δύο είναι οι τρόποι με τους οποίους μπορούν να κατασκευαστούν «ήθη» και «χάρτες» σε ένα έθνος. Ο πρώτος τρόπος συνδέεται με την επιστροφή στη «φύση» και τους «ποιητικούς χώρους» της. Ο δεύτερος τρόπος συνδέεται με την αξιοποίηση της ιστορίας και ειδικά τη λατρεία κάποιας «χρυσής εποχής». Η φύση και οι χώροι γίνονται πολύ συγκεκριμένοι και η «πατρίδα» δεν αντιμετωπίζεται ως απλό σκηνικό, αλλά ως βασικός «πρωταγωνιστής». Τα φυσικά χαρακτηριστικά της αποκτούν ιστορική σημασία για τον λαό, καθώς λίμνες, βουνά,

ποταμοί και κοιλάδες μετατρέπονται σε σύμβολα του αυθεντικού «εθνικού» βιώματος. Αντίστροφα, τα ιστορικά γεγονότα και μνημεία μπορούν να μετατραπούν σε κομμάτι της φύσης : Φρούρια, ναοί, τύμβοι και μεγαλιθικά μνημεία ενσωματώνονται στο τοπίο και γίνονται αντιληπτά ως μέρος της ιδιαιτερότητάς του. Έτσι λοιπόν, το έθνος βασίζεται στη διαμόρφωση μιας συλλογικής ταυτότητας που συνιστά ένα μείγμα μιας εδαφικής και μιας γενεαλογικής διάστασης βασισμένης σε μύθους, δοξασίες και παραδόσεις και σε διαφορετικές κατά περίπτωση αναλογίες.

Στο πλαίσιο αυτό, εξετάζεται το πως η αναπαράσταση του τοπίου και η αισθητική διαμόρφωσή του χρησιμοποιήθηκαν στη συμβολική του λαού, αναμείχθηκαν με μύθους, μνήμες, παραδόσεις και δοξασίες, καθιστώντας το δεσμό παραμονής και κατοχής της γης αναπόσπαστο κομμάτι της ιδιαιτερότητας του λαού και της εθνικής του ταυτότητας.

2.4. Εθνική ταυτότητα και τοπίο

Δεν είναι τυχαίο ότι τα πρώτα εκπαιδευτικά και σχολικά βιβλία είναι γεμάτα από εικόνες. Άλλωστε, ο άνθρωπος είθισται να κατέχει την ικανότητα της όρασης πολύ πριν την εξωτερική του λόγου. Με την δυνατότητα της όρασης, το διάβασμα ξεκινάει πολύ πριν την κατάκτηση της ανάγνωσης από το παιδί, καθώς τα στοιχεία και τα σύμβολα της εικόνας είναι πιο προσιτά σ' αυτό. Στόχος της εικόνας είναι να εξάψει τη φαντασία του μικρού αναγνώστη και να τον παρακινήσει να αναζητήσει διάφορα στοιχεία ώστε να συμπληρώσει την ιστορία, ενόσω παρατηρεί την εικόνα. Έτσι λοιπόν, η δημιουργία νοημάτων και εννοιών μέσω των εικόνων διευκολύνει την ικανότητα μάθησης.

Τη δύναμη των εικόνων και την χρησιμότητά τους ως μέσο εκμάθησης την είχε ανακαλύψει και η Καθολική εκκλησία. Ο Πάπας Γρηγόριος ο Α' θύμιζε σε όσους διαφωνούσαν με τις ζωγραφικές αναπαραστάσεις ότι πολλά μέλη της εκκλησίας δεν ήξεραν ούτε να γράφουν, ούτε να διαβάζουν και πως οι εικόνες αυτές τους ήταν απαραίτητες, όπως είναι η εικονογράφηση στα παιδικά βιβλία (Gombrich, 2011).

Ειδικότερα, ο λατινομαθής κλήρος ολόκληρης της Ευρώπης έπαιξε πολύ σημαντικό ρόλο στη δόμηση της χριστιανικής φαντασίας. Και αυτό, μέσω της διαμεσολάβησης των αντιλήψεων της χριστιανοσύνης και της εκκλησίας με οπτικά και ακουστικά δημιουργήματα, ιδίως στις αναλφάβητες μάζες. Ταυτόχρονα, η

χριστιανοσύνη προσέλαβε τον καθολικό της χαρακτήρα μέσα από μυριάδες συγκεκριμένα και ιδιαίτερα χαρακτηριστικά: Ανάγλυφα, παράθυρα, κειμήλια, ηθικοπλαστικά δρώμενα, κήρυγμα και ούτω καθεξής. Ενώ, η Καθολική εκκλησία αναδείχθηκε ως ο κύριος χρηματοδότης έργων τέχνης τουλάχιστον μέχρι και την Αναγέννηση, θεωρώντας ότι η τέχνη μπορούσε να γίνει μέσο προώθησης των επιδιώξεών της.

Στο πλαίσιο αυτό, στη Μεσαιωνική Ευρώπη, οι περισσότερο τοπικιστικές ή αντίθετα οικουμενικές ανάγκες και οράματα, είχαν ως αποτέλεσμα ο ρόλος του χωριού και της εκκλησίας να ακυρώνει την πολιτική αναγκαιότητα του σχηματισμού έθνους, με τα σύμβολα και τις δοξασίες της χριστιανοσύνης να είναι το βασικό σημείο αναφοράς της σύνδεσης ανάμεσα σε μέλη εθνοτικών κοινοτήτων. Ως εκ τούτου, θα ήταν, ίσως, περιοριστικό να αντιμετωπίσει κανείς τα έθνη σαν να πηγάζουν απλώς από τις θρησκευτικές κοινότητες και τα δυναστικά κράτη της Ευρώπης του 15ου -18ου αιώνα, χωρίς να λάβει υπόψιν του την εξίσου σημαντική σημασία που είχαν οι οπτικές και ακουστικές αναπαραστάσεις στη διαμεσολάβηση των αντιλήψεων της χριστιανοσύνης, αλλά και στο σταδιακό μετασχηματισμό της εθνοτικής κοινότητας σε πολιτικά ενεργό έθνος.

Ενδεχομένως, ένας πρόσφορος τρόπος για να κατανοήσει κανείς αυτή τη διαμεσολάβηση, αλλά και σε σχέση με τις αντιλήψεις του χρόνου και του χώρου, είναι να παρατηρήσει τις καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις των ιερών κοινοτήτων, όπως τα ανάγλυφα και τα βιτρό των μεσαιωνικών εκκλησιών, την εκκλησιαστική ζωγραφική και εν συνεχεία τη ζωγραφική των Ιταλών και Φλαμανδών ζωγράφων και τα πρώτα τοπία. Σύμφωνα με τον Anderson (1997), ένα χαρακτηριστικό στοιχείο των μεσαιωνικών αναπαραστάσεων είναι η αποτύπωση «μεταγενέστερης ενδυμασίας».

«Οι ποιμένες που ακολούθησαν το αστέρι για να βρουν τη φάτνη όπου γεννήθηκε ο Χριστός έχουν χαρακτηριστικά αγροτών της Βουργουνδίας. Η παναγία εικονίζεται σαν κόρη Τοσκανού εμπόρου. Σε πολλούς πίνακες ζωγραφικής ο εντεταλμένος αντιπρόσωπος της Εκκλησίας, με καθαρά τοπικό ή αριστοκρατικό ένδυμα, γονατίζει ευλαβικά δίπλα στους ποιμένες. Αυτό που σήμερα φαίνεται εντελώς αταίριαστο ήταν απόλυτα φυσικό για τους πιστούς του Μεσαίωνα [...] Η απεικόνιση της Παναγίας με «σημιτικά» χαρακτηριστικά ή ενδύματα του «πρώτου αιώνα» [...] ήταν κάτι αδιανόητο, επειδή η χριστιανική σκέψη δεν αντιλαμβανόταν την ιστορία ως μια ατέλειωτη αλυσίδα αίτιας και αποτελέσματος ή ρήξεων του παρόντος με το παρελθόν» (Anderson, 1997).

Σήμερα, ωστόσο, η ιδέα της «μεταγενέστερης ενδυμασίας» αποτελεί μια έμμεση αναγνώριση του παρελθόντος από το παρόν. Για τους πιστούς, όμως, του Μεσαίωνα, η χριστιανοσύνη όσο τεράστια κι αν ήταν, ή υπήρχε η αίσθηση ότι ήταν,

παρουσιαζόταν με διαφορετικό τρόπο στις συγκεκριμένες κοινότητές της (ανδαλουσιανές, σουηβικές, κ.ά), έτσι ώστε να μοιάζει περισσότερο με «αντίγραφο» τους. Με άλλα λόγια, να ομοιάζει σε εκείνα τα ιδιαίτερα φυσικά ή πολιτισμικά χαρακτηριστικά των τοπικών κοινοτήτων, ώστε να είναι πιο άμεσο και πιο κατανοητό το κήρυγμα, αλλά και η παρουσία της εκκλησίας και της θρησκευτικής εξουσίας σ' αυτές τις κοινότητες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργούνταν αδελφικοί δεσμοί ανάμεσα σε μέλη μιας τοπικής κοινότητας, που διέπονταν από το πνεύμα της χριστιανοσύνης και τις επιδιώξεις της Καθολικής εκκλησίας, καλλιεργώντας τον «φανταστικό» δεσμό αυτών των κοινοτήτων. Κάτι το οποίο καθιστούσε πιο εύκολο ο τοπικός χαρακτήρας της μεσαιωνικής κοινωνίας.

Εντούτοις, με την σταδιακή παρακμή των «ιερών γλωσσών» και κοινοτήτων του Μεσαίωνα, όπως ήδη προαναφέρθηκε, δόθηκε ώθηση σε μια θεμελιώδη αλλαγή στον τρόπο σύλληψης του κόσμου, τόσο χρονικά, όσο και χωρικά, κάνοντας δυνατή και τη σύλληψη του έθνους. Και πάλι ένας πρόσφορος τρόπος, για να κατανοήσει κανείς αυτή την αλλαγή, είναι να παρατηρήσει τις καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις του ύστερου Μεσαίωνα, όπου ακόμη και αν διαποτίζονται από τις μεσαιωνικές αντιλήψεις, εμφανίζουν νέα στοιχεία εικονογράφησης. Τα υπόβαθρα τοπίου για διάφορους τύπους ζωγραφικής γίνονται όλο και συνηθέστερα, όπως και η απεικόνιση της κοινωνικής διαστρωμάτωσης (ιερείς, ευγενείς και χωρικοί). Έτσι λοιπόν, οι οπτικές αναπαραστάσεις απομακρύνονται σταδιακά από τη καθαρή απεικόνιση χριστιανικών θεμάτων.

Εν προκειμένω, στην πρώιμη μεσαιωνική τέχνη δεν παρατηρείται κάποιο ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την απεικόνιση τοπίων, με ελάχιστες, ίσως, εξαιρέσεις. Μια αναζωογόνηση του ενδιαφέροντος για τη φύση εμφανίζεται πρώτα σε απεικονίσεις μικρών κήπων, όπως στους «περίκλειστους κήπους» ή σε «ταπισερί», με αρκετές τοιχογραφίες να έχουν σωθεί σε επαύλεις της Ιταλίας. Συγκεκριμένα, στις αρχές του δέκατου πέμπτου αιώνα, τα τοπία έμοιαζαν πιο πολύ με σκηνικό φόντο ή με ταπισερί, παρά με την αληθινή φύση. (Gombrich, 2011). Περί το δεύτερο μισό του 15^{ου} αιώνα, όμως, η απεικόνιση τοπίων σε χώρες του Βορρά, έστω και σε δεύτερο πλάνο, γίνεται όλο και πιο επιδέξια, τόσο σε πίνακες ζωγραφικής, όσο και σε πολυτελή εικονογραφημένα χειρόγραφα.

Ένα δείγμα της τέχνης του Βορρά, αλλά ίσως και το πρώτο ζωγραφικό έργο του 15^{ου} αιώνα που αναπαριστά ένα συγκεκριμένο τοπίο είναι «το θαυμαστό ψάρεμα» του

Konrad Witz (1400-1445, Εικ.3). Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ο ζωγράφος έχει αναπαραστήσει μια άποψη των ακτών της λίμνης της Γενεύης, ένα μέρος της πόλης που φαίνεται στα δεξιά και το όρος “Saleve” στο βάθος, με τέτοια προσοχή, που μπορεί να καθοριστεί η ακριβής τοποθεσία. Παράλληλα, η «μεταγενέστερη ενδυμασία» είναι εμφανής στην αναπαράσταση των Αποστόλων, που κάθε άλλο παρά αποστόλους του «πρώτου αιώνα» θυμίζουν. Πρόκειται περισσότερο για πραγματικούς ψαράδες, ανθρώπους του λαού, ούτως ώστε να στοιχειοθετείται μια συμβατική αλληγορία που να μπορεί να προκαλέσει συγκίνηση στο θεατή για την κατανόηση της ιστορίας. Φαίνεται ότι στόχος είναι η ταύτιση με την ιστορία μέσα από την αλληγορία αναφοράς σ’ έναν υπαρκτό τόπο. Έτσι, ο συνδυασμός θρησκευτικών ιδεωδών, μοτίβων και συμβόλων με υπαρκτούς (ή /και εξιδανικευμένους) τόπους φαίνεται να προετοίμασε το έδαφος για την μετάβαση από τις θρησκευτικές σε πιο πολιτικές πρακτικές, που συσχετίζονται με το εδαφικό «έθνος του πολίτη».

Εάν το τοπίο στην ύστερη δυτική μεσαιωνική ζωγραφική λειτουργούσε πλαισιώνοντας ως σκηνικό θρησκευτικές σκηνές, ήδη στην Αναγέννηση το φυσικό τοπίο αποκτά όλο και μεγαλύτερη σημασία. Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται πως το φυσιοκρατικό τοπίο του βάθους των έργων του 15^{ου} αιώνα κατάπτε αυτούσιο το πρώτο επίπεδο κατά τον 16^ο αιώνα (Gombrich, 1966/2004). Ενώ, το θρησκευτικό ή μυθολογικό θέμα υποβαθμίστηκε σε απλό «πρόσχημα», με το τοπίο να φαίνεται να αναδύεται από την απότομη ατροφία της θρησκευτικής ζωγραφικής.

Αυτό είναι εν μέρει σωστό, αφού αλλά «είδη» ζωγραφικής, όπως η ηθογραφία, παρέμειναν ουσιαστικά προσηλωμένα στις διδακτικές αντιλήψεις της μεσαιωνικής ζωγραφικής, εικονογραφώντας μαθήματα ηθικής (Gombrich, 2004). Ακόμη, δηλαδή, και η ζωγραφική της νεκρής φύσης στηριζόταν συχνά στην αλληγορική παράδοση. Για κάποιο λόγο ή αντίθετα λόγους, η τοπιογραφία εμφανίστηκε, να είναι, μακράν, «το πιο επαναστατικό από όλα τα «είδη» τα οποία «εξειδικευμένοι» ζωγράφοι του 16^{ου} αιώνα άρχισαν να καλλιεργούν στο Βορρά» (Gombrich, 2004).



Εικ.3. Konrad Witz, (1444), “*The Miraculous Draft of Fishes*”, λάδι σε ξύλο, Μουσείο Ιστορίας και Τέχνης της Γενεύης, στο: <http://britannica.com>

Σε κάθε περίπτωση, αυτή καθαυτή η απεικόνιση τοπίων δεν είχε κάτι το επιλήψιμο, που να μπορούσε να προσβάλει τα χριστιανικά ήθη της εποχής. «Το πιο αθώο από όλα τα είδη της ζωγραφικής, στο οποίο ούτε ο ίδιος ο διάβολος θα εδianoείτο να προσάψει την κατηγορία της ειδωλολατρίας» (Norgate, 1650 στο Gombrich 2004). Το τοπίο γίνεται ένα αναγνωρίσιμο θέμα τόσο στη ζωγραφική, όσο και για τη χαρακτηριστική στις χώρες του Βορρά ή όπως περιγράφει μια φράση της εποχής, με τη δόση ίσως κάποιας υπερβολής, «δεν υπήρχε σπίτι τσαγκάρη, χωρίς γερμανικό τοπίο»¹⁹.

Το γιατί κέρδισε έδαφος η τοπιογραφία στις χώρες του Βορρά έχει να κάνει με συγκεκριμένες εξελίξεις. Εξετάζοντας το θεσμικό πλαίσιο της εμφάνισης αυτού του «νέου» εικονογραφικού τύπου, ο Ernst H. Gombrich (2004) παρατηρεί πως «η

¹⁹ Φράση από μια επιστολή του Giorgio Vasari [(1511-1574), Ιταλός ζωγράφος, αρχιτέκτονας, συγγραφέας και ιστορικός] στον Benedetto Varchi [(1502-1503-1565) Ιταλός ουμανιστής, ιστορικός και ποιητής] στο Gombrich, 2004.

τοπιογραφία όπως την γνωρίζουμε (σήμερα) δεν θα αναπτυσσόταν ποτέ χωρίς τις καλλιτεχνικές θεωρίες της ιταλικής Αναγέννησης. Κι αυτό, διότι αν στη ρεαλιστική παράδοση του Βορρά μια τέτοια ζωγραφική υπήρχε βεβαίως ήδη από ελάσσονες ζωγράφους, το πλαίσιο, όμως, που θα μπορούσαν να ενταχθούν «τα θαυμαστά προϊόντα», της βόρειας δεξιοτεχνίας και υπομονής, είχε δημιουργηθεί για τον ίδιο, στην Αναγεννησιακή Ιταλία.

Πιο ειδικά, η ανάπτυξη της τοπιογραφίας στις χώρες του Βορρά συνέπεσε με την εμφάνιση καλλιτεχνών που εμπορεύονταν την πραμάτειά τους σε μια αγορά ανώνυμων καταναλωτών που ζητούσαν πίνακες ζωγραφικής με τοπία. Για τον Gombrich, η πρώτη προϋπόθεση για να αναδυθεί μια τέτοια ζήτηση είναι «η ύπαρξη μιας λιγότερο ή περισσότερο αισθητικής στάσης ως προς τους πίνακες και τα χαρακτηριστικά, και μια τέτοια στάση που υμνεί τα έργα τέχνης περισσότερο σε σχέση με την καλλιτεχνική τους αξία και λιγότερο σε σχέση με την λειτουργία και το θέμα τους» (Gombrich, 2004).

Πράγματι, το έδαφος γι' αυτήν την αλλαγή φαίνεται να είχε προετοιμαστεί, στην Αναγεννησιακή Ιταλία, όπου αστικές ομοσπονδίες που στηρίζονταν στο εμπόριο και την παραγωγή προϊόντων αναπτύσσουν διαφορετικές κοινωνικές δομές και συγχρόνως εμπορικούς δεσμούς με διαφορετικές εθνοτικές κοινότητες. Πολλές φορές, οι αφηγήσεις των εμπόρων από τα ταξίδια τους στάθηκαν αφορμή όχι μόνο για τη φανταστική απεικόνιση τοπίων άλλων χωρών, αλλά συνάμα υπήρχε και μια αυθόρμητη τάση για τη γνώση των τόπων από όπου προέρχονταν οι έμποροι και των τόπων που επισκέπτονταν. Οι διηγήσεις αυτές στάθηκαν, επίσης, αφορμή για μια εξιδανικευμένη ανασύνθεση του τοπίου, αφού λίγα οφείλονταν στο μάτι του ζωγράφου και πολύ περισσότερα στη φαντασία του για την ανασύσταση ενός συγκεκριμένου αφηγηματικού τοπίου. Ενώ, κάποιες φορές δεν χρειαζόταν παρά μια οποιαδήποτε κοινότυπη εικόνα (λίμνη, βουνό, δάσος) ενός γραφικού τοπίου και ένα στερεότυπο στοιχείο (παλιό κάστρο, μοναστήρι κ.λπ.), προκειμένου ο θεατής να αναγνωρίσει το τοπίο που είχε δει.

Έπειτα, ο Αναγεννησιακός Ουμανισμός δημιούργησε μια «πρωτόγνωρη ιστορική προοπτική», αφού ενέτεινε το ενδιαφέρον για τη γνώση άλλων τόπων και συνθηκών ζωής, τόσο του παρελθόντος, όσο και του παρόντος. Οι ουμανιστές βλέπουν την αρχαιότητα σε βάθος, και σε αντιδιαστολή μ' αυτήν, την σκοτεινή εποχή των Μέσων Χρόνων που μεσολάβησαν. Κύριο βέβαια αίτημα των ουμανιστών είναι η

αναβίωση της ενότητας της χριστιανοσύνης. Τοποθετούμενοι, όμως, στον αντίποδα της μεσαιωνικής κοινωνίας, συνιστούν τη συγκρότηση μιας ιδεώδους πολιτείας, όπου ο άνθρωπος θα ζει σύμφωνα με τη φύση του υπό τη βασιλεία ηγεμόνων.

Η πολιτική, ωστόσο, δεν ήταν στην πρώτη γραμμή του ενδιαφέροντος των ουμανιστών. (με εξαίρεση, ίσως, το έργο του Νικολό Μακιαβέλι, «ο Ηγεμών», 1513/1532). Και αυτό, διότι οι ουμανιστές ενδιαφέρονταν περισσότερο για τις επιστήμες, την αισθητική και τη θρησκεία. Για τους ουμανιστές, όμως, «οι επιστήμες δεν θεωρούνται σε σχέση με την τέχνη, παρά ένα δευτερεύον μέσο για τη γνωριμία των μυστηρίων της φύσης» (Berstein, Milza, 1994/1997). Έτσι λοιπόν, ο Ουμανισμός δεν γεννά μια αληθινή επιστημονική κίνηση, καθώς στην πρώτη γραμμή των ενασχολήσεων των ουμανιστών είναι η λατρεία της φύσης και του Ωραίου.

Υπό το πρίσμα αυτό, καλλιεργημένοι φιλότεχνοι και καλλιτέχνες του Μιλάνου, της Φλωρεντίας και της Βενετίας δίνουν όλο και μεγαλύτερη έμφαση στην «ποιητική» του χώρου για τη γνωριμία των μυστηρίων της φύσης, εμπνευσμένοι αρχικά από τον «Χρυσό Αιώνα» της Ρώμης και από αρχαίους ποιητές, συγγραφείς και ζωγράφους εκείνης της εποχής (Βιργίλιος, Πλίνιος, Στούδιος (ή Λούδιος) κ.ά.). Μαζί βέβαια με τα κείμενα της ρωμαϊκής αρχαιότητας, μελετώνται και κείμενα της αρχαίας ελληνικής (πολιτικά, ποιητικά, συγγραφικά, κ.λπ.), από τα οποία αντλείται, επίσης, έμπνευση για αφηγηματικές και μυθολογικές απεικονίσεις στην αναγεννησιακή ζωγραφική. Στο πλαίσιο αυτό, η ιδέα ενός «ποιμενικού» είδους ζωγραφικής καλλιεργείται σε απεικονίσεις που αναπαριστούν «ιστορικά» τοπία της ρωμαϊκής αρχαιότητας, τα οποία εκφράζουν ένα «βουκολικό ιδεώδες» ή ένα συναίσθημα για μια «χαμένη Εδέμ», έναν χαμένο αρχαίο παράδεισο, όπου ο άνθρωπος ζει σύμφωνα με την «φύση» του. Κατά συνέπεια, τα θεμέλια για την καλλιέργεια της ταύτισης με ένα συγκεκριμένο χώρο και τόπο και του μύθου ότι οι ρίζες των εθνών έφταναν επί αρχαιοτάτων χρόνων, είχαν ήδη τοποθετεί για την ανάδυση της «φαντασιακής» σύνδεσης λαών και τόπων.

Αξίζει, επίσης, να επισημανθεί ότι το ιστορικό πλαίσιο μέσα από το οποίο η τέχνη γίνεται περισσότερο «ιδιωτική», με τον καλλιτέχνη να επιλέγει αυτός το θέμα της αναπαράστασής του, ανάγεται στις συγκυρίες της συγκεκριμένης περιόδου. Και αυτό, διότι η αναγνώριση του καλλιτέχνη όχι ως ενός απλού τεχνίτη, αλλά ως ενός σημαντικού προσώπου -όπως συνέβη με τους μεγάλους αναγεννησιακούς ζωγράφους (Λεονάρντο, Ραφαήλ, Ντονατέλο κ.ο.κ.)- συνδέθηκε με την απόκτηση έργων τέχνης ανάλογα με την φήμη του ζωγράφου και την εμπορική τους αξία και ανεξάρτητα από

το θέμα της αναπαράστασής τους. Έτσι, νεόπλουτοι έμποροι και τραπεζίτες ζητούν από τους καλλιτέχνες να διακοσμήσουν τα πολυτελή τους μέγαρα και δημόσια κτίσματα με βάση τις καλλιτεχνικές θεωρίες της Ιταλικής Αναγέννησης και του ουμανιστικού πνεύματος. Ενώ, κάθε αυλή της βόρειας Ιταλίας, κατά το παράδειγμα των μαικηνών του οίκου των Μεδίκων της Φλωρεντίας, προστατεύει κάποιο διάσημο καλλιτέχνη.

Ως τα τέλη του 15^{ου} αιώνα, η ιδέα ενός «ποιμενικού» είδους ζωγραφικής, εκτός Ιταλίας, είναι, μάλλον, στη Γαλλία που ήταν ισχυρότερη. Καθώς, Ιταλοί και Γάλλοι ζωγράφοι επιζητούσαν να κατατάσσονται στους ζωγράφους ιστορικών θεμάτων, η απεικόνιση τοπίων συχνά ήταν συνδεδεμένη στενά με μυθολογικά και ιστορικά θέματα της αρχαιότητας, χωρίς να λείπει και η έκφραση πολιτικών ιδεωδών (απεικονίσεις τοπίων με θέμα την αθηναϊκή δημοκρατία). Στις υπόλοιπες χώρες της Ευρώπης (Κάτω Χώρες, Γερμανία, Αγγλία, Ισπανία) η επιρροή του Ουμανισμού και της Αναγέννησης είναι ασθενέστερη. Άλλωστε, τέτοιες ριζικές αλλαγές στην τέχνη και όχι μόνον, δεν θα μπορούσαν και, πράγματι, δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν εν μία νυκτί. Τα «θαύματα», ωστόσο, της ιταλικής τέχνης έγιναν πολύ γρήγορα γνωστά στην Ευρώπη : «δεκάδες χιλιάδες προσκυνητές που πηγαίνουν στην Αιώνια Πόλη μένουν έκθαμβοι μπροστά στα κτήρια που οι πάπες ανεγείρουν στην πρωτεύουσα της Χριστιανοσύνης» (Berstein, Milza, 1997).

Κατά τη διάρκεια, τώρα, του 16^{ου} αιώνα, ο Ουμανισμός και οι Ιταλικές καλλιτεχνικές θεωρίες της Αναγέννησης φαίνεται να έχουν κερδίσει έδαφος στη βορειο-δυτική και ηπειρωτική Ευρώπη. Προς αυτήν την κατεύθυνση συντελεί η θρησκευτική Μεταρρύθμιση στις χώρες του Βορρά (1517). Είναι, συγχρόνως, η ιστορική συγκυρία, όπου η αμφισβήτηση της μεσαιωνικής κοινωνίας και οι αρετές του ουμανιστικού πνεύματος γίνονται αισθητές στο δίκαιο, στη πολιτική, στη φιλολογία και στην ιστορική κριτική.

Στην πραγματικότητα, ο Ουμανισμός αν και αναδύθηκε από την ανάγκη επαναπροσέγγισης της σχέσης του ανθρώπου προς τον Θεό, ωστόσο, ήδη από τις αρχές του 16^{ου} αιώνα, διαφαίνεται ότι αποτυγχάνει να αναδημιουργήσει μέσω της τέχνης και της κουλτούρας τη χαμένη ενότητα του χριστιανικού κόσμου. Για τους Serge Berstein και Pierre Milza (1997) πρόκειται για μια «διανοητική αποτυχία στο μέτρο που η επιστήμη των ουμανιστών συμπίεστηκε από το βάρος των αρχαίων προτύπων. Πρόκειται, επίσης, για μια πολιτική αποτυχία, αφού παρ' όλες τις διακηρύξεις περί οικουμενικότητας επιβάλλεται τελικά η ιδέα του έθνους». Σε μεγάλο βαθμό, το

ουμανιστικό πνεύμα είναι που προαναγγέλει τη θύελλα της Μεταρρύθμισης, μέσα από τον επανα-προσδιορισμό της σχέσης φύσης και ανθρώπου που βρίσκει την έκφρασή της σε πολιτισμικά δημιουργήματα και ιδίως στην απεικόνιση τοπίων.

Στο πλαίσιο αυτό, η γενικότερη ιστορική συγκυρία, προετοίμασε το έδαφος για την σταδιακή ανάδειξη του τοπίου ως κυρίαρχου εικονογραφικού τύπου στις χώρες του Βορρά, με την ουσιαστική καμπή στην τοπιογραφία να επέρχεται με την ολλανδική ζωγραφική του 17^{ου} αιώνα, όπου το τοπίο λειτουργεί πλέον ως «καθαρή και αυτοτελής τέχνη». Το γιατί κέρδισε έδαφος η τοπιογραφία στις χώρες του Βορρά έχει να κάνει, εκτός των άλλων, με συγκεκριμένες εξελίξεις που έλαβαν χώρα εκεί. Η θρησκευτική Μεταρρύθμιση μείωσε την επιρροή της Ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας, ανοίγοντας ουσιαστικά τον δρόμο για τον ιδιωτικό καπιταλισμό και θέτοντας τα θεμέλια για τη διάκριση ανάμεσα στην ιδιωτική και στη δημόσια σφαίρα. Ενώ, τα δυναστικά καθεστώτα, με πρωταγωνιστές βασιλείς, υπουργούς και γραφειοκράτες -οι μεσαιείς τάξεις έκαναν αργότερα την εμφάνισή τους- εισηγήθηκαν και επεξεργάστηκαν τις ιδέες (σύμβολα, μύθους κ.λπ.), τη γλώσσα του έθνους και την σύνδεσή του με μια συγκεκριμένη εδαφική επικράτεια, θέτοντας τα θεμέλια για μια νέου τύπου συλλογική ταυτότητα: την εθνική.

Σύμφωνα, μάλιστα, με τον Smith, το έθνος (και κυρίως το εδαφικό «έθνος του πολίτη») οφείλει πολλά στην προγενέστερη μοναρχική και αριστοκρατική κουλτούρα και πρακτική. Ειδικά στα δυναστικά καθεστώτα της Ευρώπης που επικράτησαν τον 15^ο - 17^ο αιώνα και που οδήγησαν στον σχηματισμό των ευρωπαϊκών εθνών του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα. Συγκεκριμένα, ο σχηματισμός των εθνών επηρεάστηκε βαθιά από τα παραδείγματα της Αγγλίας, της Γαλλίας και της Ισπανίας και σε μικρότερο βαθμό από αυτά της Ολλανδίας, της Ελβετίας και της Σουηδίας. Τα κράτη αυτά και ιδίως η Αγγλία και η Γαλλία αντιπροσώπευαν όχι μόνο τις ακμάζουσες δυνάμεις του 16^{ου} - 17^{ου} αιώνα, αλλά θεωρήθηκαν «από τους λιγότερο ευνοημένους ως παραδείγματα προς μίμηση και το εθνικό «σχήμα» ως κλειδί της επιτυχίας τους (Smith, 2000).

Ειδικότερα, στην Αγγλία, τη Γαλλία και την Ισπανία, η δεσπόζουσα αριστοκρατική μεσαιωνική εθνότητα, που αποτελούσε τον εθνοτικό πυρήνα του κράτους, κατόρθωσε να εντάξει σταδιακά στην κυρίαρχη κουλτούρα της αλλά στρώματα του πληθυσμού. Μέσω του στρατιωτικού, διοικητικού, οικονομικού και δικαστικού τους μηχανισμού κατόρθωσαν να συστηματοποιήσουν και να διαχύσουν το κεφάλαιο των αξιών, συμβόλων, μύθων, παραδόσεων και μνημών που απάρτιζαν την

πολιτισμική κληρονομιά του κυρίαρχου αριστοκρατικού πυρήνα. Έπειτα, τα ηγεμονικά κράτη εξαπλώθηκαν τόσο με τη διεξαγωγή πολέμων, όσο και με τις γαμήλιες στρατηγικές, με τη γραφειοκρατική ενσωμάτωση ανάμεσα σε κυρίαρχη και σε περιφερειακές εθνοτικές κουλτούρες να έχει ως επακόλουθο τη πολιτισμική σύντηξη εθνοτικών στοιχείων, που προήγαγε ο σημαντικός βαθμός κοινωνικών επαφών (επιγαμίες, γλωσσικές ανταλλαγές και ούτω καθεξής).

Ισχυρά λοιπόν μοτίβα, ιδεώδη και σύμβολα της εθνικής ταυτότητας εμφανίστηκαν για πρώτη φορά στην Ευρώπη του 16^{ου} αιώνα και των αρχών του 17ου σε Αγγλία και Ολλανδία. Στην περίπτωση της Αγγλίας και της Ολλανδίας αυτό δεν ήταν καθόλου τυχαίο, καθώς η τοπιογραφία, ιδίως στην Ολλανδία, και τα σκηνικά θεάτρου με τοπία στην Αγγλία γνώρισαν ιδιαίτερη ανάπτυξη, συμβάλλοντας στην εδραίωση φαντασιακών δεσμών ανάμεσα σε άγνωστα μέλη μιας κοινότητας. Η εθνική ταυτότητα έχει να κάνει με το έδαφος, την ιστορία και την κοινότητα. Ειδικά το «έδαφος» έχει να κάνει «τόσο με την έννοια της κυριότητας της γης, όσο και με την έννοια του «ανήκειν» στον τόπο όπου έζησαν οι «πατέρες» μας και τον οποίο η ιστορία οριοθέτησε ως «πατρίδα» μας. Κατά κανόνα, δηλαδή, οι μύθοι της εθνικής ταυτότητας θεωρούν ως βάση της πολιτικής κοινότητας είτε το έδαφος, είτε την καταγωγή, ή και τα δύο μαζί, καλλιεργώντας συμβολικούς δεσμούς ανάμεσα σε λαούς και εδάφη.

Εξετάζοντας το ιστορικό πλαίσιο των απεικονίσεων τοπίων στην Ολλανδία, η Ann Jensen Adams (στο Mitchel, 1994/2002) παρατηρεί ότι η Ολλανδία «δεν είχε το είδος ενός εκτεταμένου φεουδαρχικού συστήματος αγροτών που συνδέονταν με τη γη, υπηρετώντας ευγενείς οικογένειες και το οποίο βίωναν στην υπόλοιπη Ευρώπη· μια σχέση που απεικονίζεται έντονα σε μια σελίδα που αντιπροσωπεύει τον μήνα Μάρτιο από το (χειρόγραφο) “The Books of Hours of the Duke of Berry” (Εικ.4). Εάν και κατ’ όνομα βρίσκονταν υπό την κυριαρχία των δουκών της Βουργουνδίας από το 1428 και υπό το στέμμα του Κάρολου του Ε’, αυτοκράτορα της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, κυβερνώνταν από «απόσταση» μέσω του διορισμού ειδικών επιτρόπων. Επίσης, σε σχέση με άλλες διοικητικές επαρχίες στην Ευρώπη, ένα μεγάλο ποσοστό της γης ανήκε στους κατοίκους που έμεναν εκεί και καλλιεργούσαν τη γη. Η κατοχή της γης από τους χωρικούς ανερχόταν σε ποσοστό 100% σε ορισμένες επαρχίες της Ολλανδίας με το μέσο όρο να ανέρχεται σε 42%, στα 1514 (Adams στο Mitchell, 2002).



Fig.4. Limbourg brothers, (1413-16), "March", from *the Hours of the Duke of Berry*, Chantilly.

Ενδεχομένως, αυτή η ιδιαίτερη σχέση της εθνότητας με τη γη, η οποία οδήγησε στη καλλιέργεια μύθων, με τη δόση κάποιας υπερβολής, καθώς οι ίδιοι πίστευαν πως μόνοι τους είχαν σμιλεύσει (κυριολεκτικά) τη γη που εξουσίαζαν και την είχαν κάνει δική τους, φαίνεται να μπορεί να εξηγήσει εν μέρει μια ιδιαίτερη προτίμηση για την εικονογράφηση τοπίων στην ολλανδική ζωγραφική. Ωστόσο, η τοπιογραφία γνωρίζει ιδιαίτερα σημαντική άνθηση κατά τον 17^ο αιώνα. Γεγονός που μπορεί να εξηγηθεί από τις πολιτικές, οικονομικές και θρησκευτικές συνθήκες της περιόδου. Σε μια καταρχάς καλβινιστική κοινωνία, όπου σε μεγάλο βαθμό η θρησκευτική ζωγραφική είχε εξαφανιστεί, αλλά και σε μια κατά βάση κοινωνία εμπορών που εξελίσσεται σε μια από τις μεγαλύτερες οικονομικές και ναυτικές δυνάμεις του αιώνα αυτού, η ολλανδική τοπιογραφία «αφηγείται» τη διαμόρφωση εθνικής ταυτότητας. Η ανάπτυξή της συμπίπτει με μια ευρεία εικονογράφηση τοπίων: θαλασσινά, αγροτικά, βιομηχανικά, αστικά, εξωτικά, και ούτω καθεξής. Η δημοτικότητα, μάλιστα, των ρωμαϊκών ερειπίων της αναγεννησιακής ζωγραφικής, ωθεί πολλούς τοπιογράφους να απεικονίσουν τα «δικά τους» ερείπια, όπως από μοναστήρια και εκκλησίες. Ενώ, δημιουργούν και μικρότερους πίνακες σε μέγεθος για τα μικρότερα σπίτια εμπορών.

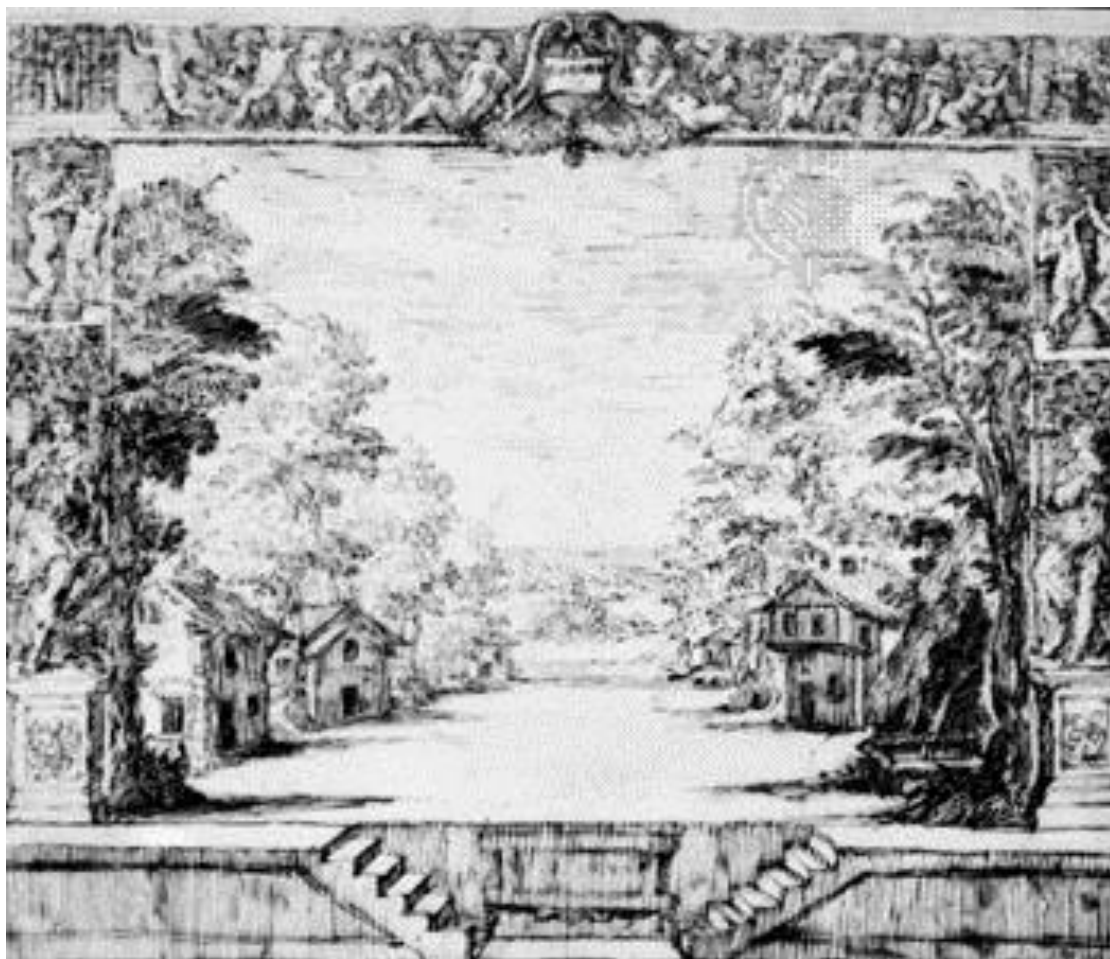
Σε μια περίοδο έντονων θρησκευτικών αλλαγών, οικονομικού, πολιτικού και γεωγραφικού κατακερματισμού στην Ευρώπη, εάν στην Ολλανδία, η τοπιογραφία γνωρίζει σημαντική ανάπτυξη, σε Αγγλία και Γαλλία, οι πράσινες δημόσιες τοπιακές διαμορφώσεις γνωρίζουν εξίσου σημαντική άνθηση. Και αυτό, διότι, κατά τη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα -για λόγους που δε χρειάζεται να μας απασχολήσουν εδώ- η δεδομένη νομιμότητα της ιερής μοναρχίας άρχισε να φθίνει σιγά σιγά στη δυτική Ευρώπη²⁰. Μια κρίση, η οποία συνδέεται με τις προσπάθειες ισχυρών κοινωνικών ομάδων, προερχόμενων από το παρελθόν (αριστοκρατία των ευγενών) ή από νέα οικονομικά ρεύματα (εμπορική αστική τάξη), τα οποία επιδιώκουν να ανέλθουν στην εξουσία. Είναι η περίοδος, όπου οι θεοκρατικές αντιλήψεις που επικρατούσαν για την πολιτική εξουσία αμφισβητήθηκαν έντονα, καθώς η φύση και τα όρια της εξουσίας γίνονται αντικείμενο ενδιαφέροντος της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης και της πολιτικής ανάλυσης.

²⁰ Ο Κάρολος Στιούαρτ αποκεφαλίστηκε στην πρώτη επανάσταση του νεότερου κόσμου, το 1649. Βέβαια, τα δυναστικά κράτη αποτελούσαν την πλειονότητα των πολιτικών συστημάτων, ακόμη και το 1914 με τη δημιουργία νέων κρατών συχνά να επισφραγίζεται από την παρουσία ενός πρίγκιπα σε νεοσύστατα έθνη, όπως για παράδειγμα στην Ελλάδα.

Σε μεγάλο βαθμό, αυτό που άλλαζε ήταν κυρίως η αμφισβήτηση της «ελέω Θεού» μοναρχίας και η αντικατάστασή της από ένα «κοινωνικό συμβόλαιο», με τον «νόμιμο» τρόπο διαδοχής της μεταβίβασης της εξουσίας στον πρωτότοκο γιο του βασιλιά, να υποκαθιστά τον θρησκευτικό. Αυτή η αλλαγή, ώθησε βασιλιάδες και ηγεμόνες της Ευρώπης να θέλουν να δείξουν και αυτοί την δύναμή τους και να ενισχύσουν την εξουσία τους στη συνείδηση του λαού μέσω πλέον τοπιακών διαμορφώσεων. Άλλωστε, οι τοπιακές διαμορφώσεις συγκεντρώνουν συχνότατα στη δυτική ιστορία, το ενδιαφέρον ηγετικών πολιτικών ανδρών, προβάλλοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την ισχύ, την αίγλη και την ευμάρειά τους και εν τέλει την διαιώνιση της μνήμης τους στην ιστορία (Μωραΐτης, 2005). Έτσι, οι μονάρχες αξιοποιούν το τοπίο για να νομιμοποιήσουν την εξουσία τους. Μια τάση που εκμεταλλεύονται και οι αριστοκρατικές ελίτ για να προβάλλουν τη δική τους. Ενώ, το κοινό ανοικτό πλέον στο κόσμο του θαυμαστού και του αισθητού, εκστασιάζεται μπροστά στην πολυτέλεια και την ισχύ των βασιλιάδων και των αριστοκρατικών ελίτ.

Στην Αγγλία αρχικά τα τοπία ήταν κυρίως υπόβαθρα σε προσωπογραφίες, δείχνοντας η υπονοώντας συνήθως τα κτήματα ενός γαιοκτήμονα, με την αγγλική παράδοση στην τοπιογραφία να δημιουργείται από καλλιτέχνες όπως ο Antony Van Dyck (1599-1641) και άλλων, κυρίως Φλαμανδών ζωγράφων που έζησαν εκεί. Πέραν, όμως, της τοπιογραφίας, το τοπίο εξυμνείται σε σκηνικά του βρετανικού θεάτρου, ενώ οι τοπιακές διαμορφώσεις είναι προνόμιο τόσο του μονάρχη, όσο και της αριστοκρατικής και αστικής ελίτ. Όπως, μάλιστα, οι μαικήνες της Φλωρεντίας, έτσι και ο βασιλιάς της Αγγλίας Ιάκωβος Α', άρχισε συστηματικά να υποστηρίζει επαγγελματικές θεατρικές ομάδες (του William Shakespeare (1564-1616), τους Lord Chamberlain's Men). Μαζί με το θέατρο, η αρχιτεκτονική διαμόρφωση κτιρίων και πράσινων τοπιακών διαμορφώσεων, «ανθεί» σε μια προσπάθεια να ενισχύσει η βασιλική οικογένεια το γόητρο της στις υπόλοιπες αριστοκρατικές ελίτ.

Ο Inigo Jones (1573-1652), προστατευόμενος αρχιτέκτονας της βασίλισσας Άννας της Δανίας, συζύγου του Ιάκωβου του Α' της Αγγλίας, είναι γνωστός όχι μόνο για τα αρχιτεκτονικά έργα σε κλασικό ρυθμό, όπως η κατοικία της βασίλισσας στο Greenwich (Queen's House), το Banqueting House στο Whitehall με τους κήπους του, και η πρώτη πλατεία του Covent Garden, αλλά και για τα κινούμενα σκηνικά τοπίου (Εικ.5), που εισήγαγε στο βρετανικό θέατρο. Ο ίδιος συνεργάστηκε με τον συγγραφέα Ben Jonson (1572-1637), στις «Μάσκες», που ήταν αυλικές παραστάσεις με χορούς,



Εικ.5. Inigo Jones, 1635, stage design for a production of “Florimene”, Devonshire Collection, Chatsworth, Eng. (<http://britannica.com>)

μουσική και φανταχτερά κουστούμια, οι οποίες σκοπό είχαν να ψυχαγωγήσουν την αριστοκρατική ελίτ. Παρόλο που αυτές οι παραστάσεις ήταν κλειστές στο κοινό, με τον καιρό, όμως, αυτά τα πρότυπα και γούστα φιλτράρονται για τις κατώτερες τάξεις.

Παράλληλα, δημόσιες τοπιακές διαμορφώσεις πρασίνου λαμβάνουν χώρα σε Ισπανία, Γαλλία και Ολλανδία. Πρόκειται, σήμερα, για ιστορικούς κήπους, που, όμως, την εποχή που κατασκευάστηκαν είχαν ως στόχο να τιμήσουν τον βασιλιά και να νομιμοποιήσουν την εξουσία του στη χώρα που αυτός εξουσίαζε. Σε αρκετές περιπτώσεις, αυτές οι τοπιακές διαμορφώσεις πρασίνου ήταν στενά συνδεδεμένες με την λατρεία κάποιας «χρυσής εποχής», ώστε να δημιουργείται η αίσθηση ότι οι βασιλείς είναι διαφορετικά πλάσματα ή μυθικά, που διακρίνονται από τους κοινούς θνητούς. Έτσι, μύθος και χώρος συνδέονται μεταξύ τους.

Η ανάγκη να επιβιβαιώσει την παντοδυναμία του, ωθεί τον Λουδοβικό ΙΔ', βασιλιά της Γαλλίας, να ευνοήσει μια αισθητική που εξασφαλίζει τον θρίαμβο του κλασικού ιδεώδους. Με το ανάκτορο των Βερσαλλιών (1661-1710), η κλασική τέχνη

ταυτισμένη με το σχέδιο εξύμνησης της μοναρχίας, φτάνει στο απόγειό της: εσωτερική διακόσμηση και κήποι σχεδιασμένοι από τον Andre Le Notre (1613-1700) προορίζονται για να δοξάσουν τον Βασιλιά-Ήλιο. Στα συντριβάνια και στα αγάλματα είναι αποτυπωμένη η ελληνική μυθολογία. Τα μεγάλα πάλι, ποτάμια της αντιπροσωπεύονται σαν αγάλματα. Για παράδειγμα, όπως το άγαλμα που αναπαριστά τον μεγαλύτερο ποταμό της Γαλλίας, τον Λίγηρα και όπου για την αναγνώρισή του, ο γλύπτης έχει προσθέσει σπαράγγια και αγκινάρες σύμβολα της γονιμότητας της περιοχής (Εικ.6). Ενώ, μπροστά από το Μεγάλο Κανάλι -ένα τεράστιο κανάλι σε σχήμα σταυρού- βρίσκεται το συντριβάνι του Απόλλωνα, το πιο μεγαλοπρεπές από όλα τα συντριβάνια των Βερσαλλιών.

«Από τα τέλη του δέκατου έβδομου αιώνα ο Άγγλος αρχιτέκτονας Κρίστοφερ Ρεν εμπνέεται από τις Βερσαλλίες για να χτίσει το ανάκτορο του Χάμπτον Κωρτ, ενώ ο Ρομπέν ντε Κοτ, περιζήτητος σε όλη την Ευρώπη, σχεδιάζει έργα που βάζει να εκτελούν οι μαθητές του. Με βάση τα σχέδια του κτίζονται το επισκοπικό ανάκτορο του Στρασβούργου, αυτό του εκλέκτορα στη Βόνη, εκείνο του εκλέκτορα της Βαυαρίας στο Σλίσχαϊμ και κατά το πρότυπο των Βερσαλλιών, το βασιλικό ανάκτορο Μπουέν Ρετίρο στην Ισπανία. Το έφιππο άγαλμα του Λουδοβίκου που φιλοτέχνησε ο Ζιραρντόν εμπνέει τον Σλύτερ να φτιάξει εκείνο του μεγάλου εκλέκτορα στο Βερολίνο. Τέλος, σ' ολόκληρη τη Βόρεια Ευρώπη, στην Κοπεγχάγη, στη Στοκχόλμη, οι Γάλλοι καλλιτέχνες ανανεώνουν τις γεωμετρικές προοπτικές, τα μνημεία, τα αγάλματα, ενώ ο γάλλος κηποτέχνης Λε μπρον, προσκεκλημένος στην Αγία Πετρούπολη από τον Πέτρο Α' τον Μέγα (1716) χαράζει μεγάλες προοπτικές στη ρυμοτομία της νέας πρωτεύουσας της Ρωσίας, εμπνευσμένες από την κλασική αισθητική» (Berstein, Milza, 1997).

Για όλους τους ηγεμόνες της Ευρώπης, οι Βερσαλλίες γίνονται πρότυπο προς μίμηση, όπως και οι πλατείες του Παρισιού, διατεταγμένες γύρω από το άγαλμα του «Βασιλιά-Ήλιου». Έτσι, τα μοναρχικά καθεστώτα χρησιμοποιούν τις τοπιακές διαμορφώσεις για να ενισχύσουν την εξουσία τους, συχνά πλαισιωμένες από μυθικές μορφές, όπως του Ηρακλή και του Απόλλωνα, και μυθολογικά θέματα της ρωμαϊκής και ελληνικής αρχαιότητας (κήποι Het Loo, Ολλανδία, Aranjuez - The Royal Palace Gardens, Ισπανία).

Η Γαλλία δίνει, επίσης, τον τόνο στους χώρους της κουλτούρας και στις αρχές του 18^{ου} αιώνα. Στην κεντρική και την ανατολική Ευρώπη, οι ηγεμόνες εξαίρουν τη λογική, τιμώντας τους Γάλλους φιλοσόφους και ασκώντας μια «πεφωτισμένη δεσποτεία», αληθινό αντικείμενο της οποίας είναι η σταθεροποίηση της εξουσίας, μετά



Εικ.6. Regnaudin, T., (1622-1706), “*The sculpture of the Loire*”, Palace of Versailles , [in:] <http://en.chateauversailles.fr/>

και τη Γαλλική επανάσταση. Όμως στη Γερμανία, την Ιταλία και την Ισπανία εκδηλώνονται εθνικές αντιδράσεις εναντίον της γαλλικής πολιτιστικής υπεροχής. Η Ευρώπη του Διαφωτισμού, είναι, συγχρόνως, εκείνη της κυνικής εδραίωσης των εθνικών συμφερόντων, που είναι ταγμένα στο δίκαιο του ισχυρότερου.

Κατά τον 18^ο αιώνα, οι τοπιακές διαμορφώσεις πρασίνου, δημόσιες ή ιδιωτικές, και, η τοπιογραφία γνωρίζουν σημαντική άνοδο εν μέσω μιας περιόδου, όπου η νέα τάξη πραγμάτων φέρνει στην εξουσία ισχυρά οικονομικά αστικές ελίτ και μια συγκεχυμένη διαδοχή συγκρούσεων, που φέρνουν τα κράτη της Ευρώπης αντιμέτωπα μεταξύ τους. Ο αναδυόμενος εθνικισμός θα αποτελέσει παράγοντα στο να εκφραστεί η ιδιαίτερη φύση του τοπίου και της πατρίδας ως ενοποιητικό στοιχείο ανάμεσα σε μεταξύ τους άγνωστα μέλη εθνοτικών κοινοτήτων. Οι διανοούμενοι με την σειρά τους θα εισηγηθούν και θα επεξεργαστούν τις ιδέες του έθνους μέσω της ανάδειξης των ιδιαίτερων «ποιητικών χώρων» της πατρίδας τους. Μια κατάσταση, η οποία διευκολύνεται από τα τεχνικά μέσα παραγωγής που συμβάλλουν στη διάδοση των ιδεών. Άλλωστε, ο 18^{ος} αιώνας, υπήρξε, συνάμα, μια σημαντική εποχή για τις τοπογραφικές εκτυπώσεις. Έτσι λοιπόν, οι τοπογραφικές εκτυπώσεις που απεικονίζουν τοπία, προορισμένες συνήθως να κορνιζαριστούν και να κρεμαστούν σε τοίχο σπιτιού,

όντας πιο οικονομικά ανεκτές σε σύγκριση με πίνακες ζωγραφικής, είναι ιδιαίτερα δημοφιλής μέχρι και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα.

Ήδη στην ηπειρωτική Ευρώπη έναν αιώνα μετά, και σύμφωνα με την άποψη του θεωρητικού John Ruskin (1819-1900) και του ιστορικού τέχνης Sir Kenneth Clark (1903-1983), η τοπιογραφία αποτελούσε την «ηγετική καλλιτεχνική δημιουργία του 19^{ου} αιώνα». Όπως οι Άγγλοι ζωγράφοι, οι οποίοι στην πλειονότητά τους ήταν αφοσιωμένοι τοπιογράφοι (J. M.W. Turner, Samuel Palmer, John Constable κ.ά.), όλα τα σύγχρονα έθνη προσπαθούν να αναπτύξουν διακριτές σχολές ζωγραφικής, αναδεικνύοντας κατά περίπτωση τα φυσικά ή/και πολιτισμικά χαρακτηριστικά της ιδιαίτερης πατρίδας τους, που συνυφαίνουν το πλέγμα της εθνικής ταυτότητας και του φαντασιακού δεσμού του έθνους. Κατά συνέπεια, η απεικόνιση της ιδιαίτερης φύσης του τοπίου της πατρίδας έγινε μια γενική τάση, η οποία υποδήλωνε μια κυριαρχία στο χώρο, τόσο σε σχέση με άλλα κράτη, όσο και εντός των κρατών, αφού απομακρύνει το βλέμμα από τις κοινωνικές ανισότητες που προκαλούνται από την κατοχή της γης από προνομιακές αστικές και κατάλοιπες αριστοκρατικές ελίτ, που δεσπόζουν στην πολιτική σκηνή.

2.5. Συμπερασματικές σκέψεις

Από τα τέλη του Μεσαίωνα, ένα αίσθημα υπαγωγής σε μια κοινότητα και στη συνέχεια πρόσδεσης σε μια δυναστεία άρχισε να αναδύεται αργά ως το προοίμιο του εθνικού συναισθήματος. Σ' αυτήν την διαδικασία μετασχηματισμού εθνοτικών κοινοτήτων σε ενεργά πολιτικά έθνη, σημαντικό ρόλο διαδραμάτισαν ακουστικά και οπτικά δημιουργήματα για τη διαμεσολάβηση των αντιλήψεων της κυρίαρχης μοναρχικής και αριστοκρατικής ελίτ και των νέων οικονομικών ρευμάτων (αστική εμπορική τάξη) στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα.

Συγκεκριμένα, το αίσθημα υπαγωγής σε μια πολιτική κοινότητα μπορεί ν' αναζητηθεί σε συγκεκριμένα πολιτισμικά δημιουργήματα (ζωγραφική, θέατρο, μουσική, ποίηση, κ.λπ.), τα οποία υποδείκνυαν ένα αίσθημα υπαγωγής σε μια συγκεκριμένη κοινότητα. Ήδη από τον Μεσαίωνα, πολιτισμικά δημιουργήματα (ζωγραφική, μουσική) άσκησαν σημαντική επιρροή στη διαμεσολάβηση των αντιλήψεων της χριστιανοσύνης και στη δόμηση του καθολικού της χαρακτήρα. Πρόθεση ήταν να καλλιεργηθεί περισσότερο η σχέση υπαγωγής των πιστών στο δόγμα

της καθολικής εκκλησίας και στη βάση του οικουμενικού χαρακτήρα της θρησκείας που δε γνωρίζει διακρίσεις. Ωστόσο, αυτή η πρακτική δε στάθηκε εμπόδιο στο να αναδυθεί σταδιακά ένα αίσθημα υπαγωγής σε μια εδαφική πολιτική κοινότητα και στη μετάβαση σ' ένα νέο είδος ταυτότητας: της εθνικής.

Αρκεί, κανείς να παρατηρήσει τις οπτικές αναπαραστάσεις του Μεσαίωνα και συγκεκριμένα τα φυσικά χαρακτηριστικά των προσώπων που απεικονίζονται, καθώς και τα πολιτισμικά στοιχεία (ενδυμασία, «θρόνοι», κοσμήματα κ.ο.κ.), τα οποία παραπέμπουν σε συγκεκριμένα εθνοτικά στοιχεία. Ομολογούμενος, αυτές οι αναπαραστάσεις έδιναν την αίσθηση ότι, αφενός η χριστιανοσύνη δε γνωρίζει σύνορα και λαούς, αφετέρου, ανάλογα με τις συνθήκες, μπορούσαν να δώσουν μια αίσθηση ενότητας ανάμεσα σε μέλη μιας εθνότητας που φαντάζονταν ότι κατείχαν σημαντική θέση στο να πραγματοποιήσουν τις ουράνιες εντολές. Για παράδειγμα, η απεικόνιση ποιμένων με χαρακτηριστικά αγροτών της Βουργουνδίας, που ακολούθησαν το αστέρι της Βηθλεέμ για να βρουν τη φάτνη, όπου γεννήθηκε ο Χριστός, δύναται να ληφθεί ως μια ένδειξη διάκρισης ενός λαού απέναντι σε άλλους. Ένα αίσθημα, το οποίο δεν ήταν εντελώς άγνωστο, όπως φαίνεται και από μια δήλωση του Πάπα Βονιφάτιου στην εθνότητα των Γάλλων, στα τέλη του 13^{ου} αιώνα: «...όπως ο λαός του Ισραήλ ...το βασίλειο της Γαλλίας [είναι] ένας ξεχωριστός λαός εκλεγμένος από τον Κύριο για να πραγματοποιήσει τις ουράνιες εντολές του»²¹.

Το αίσθημα, όμως, υπαγωγής σε ένα έθνος, εγγενώς οριοθετημένο, δεν θα ήταν δυνατό, χωρίς να υπάρξει μια νέα αντίληψη του χρόνου και του χώρου και η οποία προκλήθηκε τόσο από τις ανασκαφές των Ουμανιστών, όσο και από τις Μεγάλες Ανακαλύψεις του 14^{ου} -16^{ου} αιώνα. Το ιδιαίτερο τώρα ενδιαφέρον των Ουμανιστών για τα αρχαία κείμενα (πολιτικά, νομικά, φιλοσοφικά, ποιητικά), την τέχνη και το Ωραίο έδωσε μια νέα πνοή στη μέχρι τότε απλοϊκή αντιμετώπιση της φύσης. Η ανάδειξη «ποιητικών χώρων» βρίσκει την έκφρασή της στην απεικόνιση βουκολικών τοπίων ή ιδεατών τόπων.

Σταδιακά, η αναπαράσταση τοπίων κερδίζει έδαφος για να φτάσει στο αποκορύφωμά της, τον 17^ο αιώνα, όπου το τοπίο λειτουργεί πλέον ως «καθαρή και αυτοτελής» τέχνη στην ολλανδική τοπιογραφία, θέτοντας στο «περιθώριο» τη ζωγραφική θρησκευτικών θεμάτων. Είναι, επίσης, ο αιώνας, που στρέφει τους

²¹ Από το βιβλίο του Antony D. Smith, «*Εθνική Ταυτότητα*», σ.89.

μονάρχες δυναστικών κρατών προς την κατασκευή πράσινων τοπιακών διαμορφώσεων σε μια προσπάθεια να νομιμοποιήσουν εκ νέου την εξουσία τους στο βλέμμα του απλού λαού και σε μια περίοδο έντονων θρησκευτικών αλλαγών και οικονομικο-κοινωνικών μετασχηματισμών. Έτσι λοιπόν, ο συμβολισμός της γης και του εδάφους αποκτά μια νέα διάσταση, μέσω της τοπιογραφίας, της κηποτεχνίας και των πράσινων δημόσιων και ιδιωτικών τοπιακών διαμορφώσεων, καθώς δύναται να «νομιμοποιεί» την ιδιοποίηση της γης και, αντίστροφα να νομιμοποιείται μέσω αυτής μια αυτοδύναμη εξουσία.

Αναμφίβολα, το «δυτικό» εδαφικό «έθνος του πολίτη» οφείλει πολλά στην προγενέστερη μοναρχική και αριστοκρατική κουλτούρα και πρακτική, και στη συμβολική του χώρου που θέτει σε πρώτο πλάνο. Και αυτό, διότι σημαντική επιρροή σε αριστοκρατικές ελίτ και σε βάθος χρόνου σε νέες δυνάμεις που εμφανίζονται από την μεσαία εμπορική τάξη, με τον δεσμό με τη γη και το έδαφος να ανάγεται σε συστατικό της κυριαρχίας του κράτους του «έθνους του πολίτη», από τον 18^ο αιώνα και μετά. Από αυτές τις συνθήκες η ανάδειξη «ποιητικών χώρων», κατά τις πρώτες δεκαετίες του 18^{ου} αιώνα και της δημιουργίας «φαντασιακών» δεσμών με την «πάτριά» γη ανάμεσα σε έθνη. Ποτάμια όπως ο Δούναβης και ο Ρήνος, βουνά όπως ο Όλυμπος, λίμνες όπως της Λουκέρνης, προσωποποιήθηκαν και ιστορικοποιήθηκαν μέσω της σύνδεσής τους με τους μύθους της εθνοτικής κοινότητας. Αντίστροφα, ιστορικά μνημεία, όπως το Στόουνχετζ, τα ντολμίν της Βρετανίας, τύμβοι, ερειπωμένοι ναοί και άλλα «μετατράπηκαν σε κομμάτια του ιδιαίτερου τοπίου της εθνότητας ή της περιοχής, σε αναπόσπαστα συστατικά και αναθηματικά μνημεία παλαιότερων πολιτισμών που με το πέρασμα του χρόνου αφομοιώθηκαν στο φυσικό περιβάλλον». (Smith, 2000). Για παράδειγμα, το Στόουνχετζ αναδείχθηκε σε «φυσικό» σύμβολο της βρετανικής αρχαιότητας, τον 18^ο-19^ο αι., στο πλαίσιο αναβίωσης μιας ιστορικής ρομαντικής ταυτότητας.

Έπειτα, οι διαφορετικοί προσανατολισμοί και διαμάχες των διανοουμένων είναι ιδιαίτερα σημαντικοί στο μέτρο που αντικατοπτρίζουν και εκφράζουν θεμελιωδώς διαφορετικές κατευθύνσεις στο μετασχηματισμό της εθνοτικής κοινότητας σε πολιτικά ενεργό έθνος. Για παράδειγμα, ο ζωγράφος Joshua Reynolds (1723-1792), «διακήρυττε την ανάγκη να δημιουργηθεί μια εθνική σχολή ζωγραφικής αντάξια του έθνους» και ο Dr. James Barry, (1789/1799-1865) δήλωνε, το 1775, «πως

η ιστορική ζωγραφική και γλυπτική θα έπρεπε να είναι η κύρια φροντίδα κάθε λαού που επιθυμεί να αποκτήσει υπόληψη μέσω των τεχνών».

Αντίστοιχα, στη άλλη πλευρά της Μάγχης, ο Gabriel Daniel, (1649-1728, Γκαμπριέλ Ντανιέλ), ιστορικός που συνέδεε το μεγαλείο της Γαλλίας με τη μοναρχία της, στις αρχές του 18^{ου} αι., διακήρυττε πως «η ίδια η αρχαιότητα θα αισθανόταν θαυμασμό μπροστά στα αναρίθμητα καλλιτεχνικά δημιουργήματα και στα χίλια θαύματα που παρήγαγε η Γαλλία της εποχής μας». Ενώ, ο Etienne La Font de Saint-Yenne (1688-1771) τεχνοκρατικός με μεγάλη επιρροή, αναπολούσε στα μέσα του 18^{ου} αι. με μεγάλη υπερηφάνεια τον Χρυσό Αιώνα του Λουδοβίκου ΙΔ', του Κολμπέρ και του Λε Μπρεν²².

Αν και δεν υπάρχει πρόθεση εδώ να ερευνήσουμε τον εθνικισμό, ωστόσο, οι συγκυρίες που οδήγησαν στη δημιουργία του σύγχρονου κράτους ήταν συχνά οι ίδιες που γέννησαν και τον εθνικισμό, με την εθνική ταυτότητα να είναι αυτή που στηρίζει το έθνος-κράτος. Η κατασκευή της εθνικής ταυτότητας ήταν μέρος μιας προσπάθειας να συνδεθούν τα μέλη κοινοτήτων μέσα στο πλαίσιο μιας οριοθετημένης επικράτειας για να κερδηθεί ή να αυξηθεί η κρατική ισχύς.

Αναμφισβήτητα, η εθνική ταυτότητα είναι θεμελιωδώς πολυδιάστατη. Και αυτό, διότι το έθνος αντλεί στοιχεία και από άλλα είδη συλλογικών πολιτισμικών κατασκευασμάτων (θρησκεία, τάξεις κ.λπ.). Ωστόσο, η ταύτιση με την ιστορική γη των πατέρων, των ποιητών, των σοφών, που είναι μέρος της κατασκευής της εθνικής ταυτότητας, είναι, ίσως, από τα βασικά σημεία αναφοράς της δημιουργίας δεσμών ανάμεσα σε μέλη μιας εθνότητας και στον μετασχηματισμό της σε πολιτικό έθνος, εγγενώς οριοθετημένο και ταυτόχρονα κυρίαρχο.

Είναι και το στοιχείο που χαράσσει «σύνορα» ανάμεσα σε λαούς και εδάφη, με ότι αυτό συνεπάγεται, ενώ απομακρύνει το βλέμμα από την ιδιοποίηση και κατοχή της γης προς όφελος των δυνατών και ισχυρών. Άλλωστε, οι ίδιες οι συνθήκες που οδήγησαν στη θέαση του τοπίου ως αισθητικό αντικείμενο, αλλά και οι κοινωνικές ανισότητες που υπήρχαν σε όλη τη διάρκεια της νεωτερικής ιστορίας της δημιουργίας των εθνών-κρατών δεν εξαλείφθηκαν από τη μετάβαση στο «έθνος του πολίτη».

²² Τα αποσπάσματα σε εισαγωγικά, προέρχονται από το βιβλίο του Antony D. Smith, «Εθνική Ταυτότητα», σ.σ.127-128.

Τουναντίον, η εδαφική υπόσταση έγινε ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της εθνικής υπόστασης του κράτους στο διεθνές σύστημα, με την κατοχύρωση της αρχής της εδαφικής ακεραιότητας. Χωρίς εδαφική υπόσταση είναι δύσκολο να μιλήσει κανείς για δικαιώματα και υποχρεώσεις μιας κοινότητας σε ένα διεθνές σύστημα, που η διεθνής δικαιοπρακτική ικανότητα αναγνωρίζεται ρητά μέσω της σωρευτικής πληρότητας των συστατικών στοιχείων του κυρίαρχου κράτους, που είναι το έδαφος, ο λαός και η αυτοδύναμη εξουσία.

3. Η «ΙΔΕΟΠΟΙΗΣΗ» ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΤΟΠΙΟΥ

Η δημιουργία του ελληνικού έθνους-κράτους συνιστά μια ιδιαίτερη περίπτωση, κυρίως διότι η Ελλάδα βρισκόταν υπό Οθωμανική κυριαρχία για αρκετούς αιώνες. Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται ότι οι αλλαγές που επισυμβαίνουν στη βόρειο-δυτική και ηπειρωτική Ευρώπη σε πολιτισμικό, πολιτικό, κοινωνικό και οικονομικό επίπεδο, ήδη από τον 14^ο αιώνα, δεν επενεργούν με την ίδια ένταση ή ορθότερα η επιρροή τους είναι ασθενής στην εθνοτική κοινότητα των Ελλήνων. Εάν σε δυτική και ηπειρωτική Ευρώπη, η μετάβαση από το θρησκευτικό ιδεώδες στο πολιτικό, επήλθε βαθμιαία, μέσα από συγκρούσεις αντικρουόμενων θρησκευτικών δογμάτων και την άνοδο δυναστικών καθεστώτων στην εξουσία, στην περίπτωση του ελληνικού έθνους-κράτους, ο μετασχηματισμός αυτός έγινε με τρόπο βίαιο και επώδυνο.

3.1. Η «εθνότητα» των Ελλήνων

Η δημιουργία του ελληνικού κράτους συμπίπτει ιστορικά με την άνοδο των εθνών-κρατών της Ευρώπης του 19^{ου} αιώνα και του εθνικισμού. Σε μια Ευρώπη, όπου η ανάδειξη των εθνικών ιδιαιτεροτήτων θέτει υπό αμφισβήτηση τον οικουμενικό χαρακτήρα του πολιτισμού προς όφελος εθνικών πολιτισμών και γλωσσών, το έθνος των Ελλήνων αντιμετώπισε αρκετά προβλήματα, όπως και όλοι οι διαμορφωμένοι από την θρησκεία λαοί. Και αυτό, διότι ο μετασχηματισμός σ' αυτές τις περιπτώσεις είναι επώδυνος, καθώς οι κοινωνίες ωθούνται σε ραγδαίες αλλαγές, οι οποίες δεν συμβαδίζουν με τις ήδη υφιστάμενες δομές τους.

Συγκεκριμένα, η ελληνική κοινωνία του 19^{ου} αιώνα ήταν κατά βάση μια κοινωνία με έντονο τοπικιστικό χαρακτήρα και κουλτούρα, με τα κύρια στοιχεία σύνδεσης των μελών της εθνότητας να ανευρίσκονται στη θρησκεία και στη γλώσσα. Έπειτα, η δημιουργία του ελληνικού κράτος ήρθε σε μια συγκυρία, όπου στην Ευρώπη, είναι ήδη σχετικά παγιωμένες οι συνοριακές γραμμές, τουλάχιστον για τα «δυτικά» εδαφικά «έθνη του πολίτη». Για το ελληνικό κράτος, όμως, το οποίο ήταν το πρώτο που ανεξαρτητοποιήθηκε από τα βαλκανικά κράτη, που αποτελούσαν μέρος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ήταν αμφίβολο μέχρι ποιου σημείου εκτείνονταν οι «ιστορικές» εδαφικές κτήσεις του.

Με άλλα λόγια, αν το έθνος από εννοιολογική άποψη μπορεί να οριστεί ως ο κατονομασμένος πληθυσμός που μοιράζεται μια ιστορική εδαφική επικράτεια, κοινούς μύθους, ιστορικές μνήμες και κοινά νομικά δικαιώματα και υποχρεώσεις, το ελληνικό κράτος των αρχών του 19^{ου} αιώνα δύσκολα πληροί αυτά τα κριτήρια. Μετά από αιώνες οθωμανικής διακυβέρνησης, η οποία ακολούθησε την πτώση μιας άλλης Αυτοκρατορίας, της Βυζαντινής, είναι αμφίβολο κατά πόσο μπορεί κανείς να μιλήσει για μια ιστορική εδαφική επικράτεια ή ακόμη για δημογραφική συνέχεια του ελληνικού στοιχείου στο χώρο και στον χρόνο. Ιστορικά τουλάχιστον, είχαν μεσολαβήσει σημαντικές μετακινήσεις και ανακατατάξεις πληθυσμών για διάφορους λόγους (εισβολές, μεταναστεύσεις κ.λπ.).

Οι σύγχρονοι, βέβαια, Έλληνες διδάσκονται πως είναι κληρονόμοι και απόγονοι όχι μόνο του ελληνικού Βυζαντίου αλλά και των αρχαίων Ελλήνων και του κλασικού πολιτισμού. Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, έχουμε να κάνουμε με δύο απόψεις που βρίσκονται στο προσκήνιο από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Μια εθνότητα - όπως ήδη προαναφέρθηκε- δύσκολα διατηρείται στον χρόνο. Ενώ, αυτές που πράγματι κατάφεραν να διατηρήσουν ζωντανά, έστω και ορισμένα πολιτισμικά στοιχεία της εθνότητας, αυτό το επέτυχαν, μέσα από συνεχείς προσαρμογές και συμβιβασμούς.

Από πολιτική άποψη, γνωρίζουμε ότι στην αρχαία Ελλάδα υπήρχε ένα πλήθος πόλεων-κρατών, η καθεμιά από τις οποίες προστάτευε ζηλότυπα την αυτονομία της. Κοινά σημεία σύνδεσης μεταξύ των μελών της εθνότητας είναι η κοινή γλώσσα γραφής, ανάγνωσης και ομιλίας και η αρχαία θρησκεία. Εντούτοις, ο Χριστιανισμός, «διέσπασε» τη σχέση της εθνότητας με το αρχαίο παγανιστικό και ειδωλολατρικό παρελθόν της. Παραδόξως, μεγάλο μέρος από τη διασωθείσα κληρονομιά της αρχαίας Ελλάδας, δεν καταστράφηκε, αλλά διαφυλάχτηκε ή/και αναβίωσε ανά τους αιώνες, υποδηλώνοντας ένα βαθμό πολιτισμικής συνέχειας της εθνότητας με την ελληνική αρχαιότητα. Ακόμα και την περίοδο των σλαβικών μεταναστεύσεων στην Ιωνία και κυρίως στην Κωνσταντινούπολη, σημειώθηκε μια αυξανόμενη έμφαση στην ελληνική γλώσσα, φιλοσοφία και λογοτεχνία και μια στροφή προς τα κλασσικά μοντέλα σκέψης και μάθησης. Παρόμοιες ελληνικές «αναγεννήσεις» επανεμφανίστηκαν τον 10^ο - 12^ο αιώνα στον αραβικό κόσμο και στον ευρωπαϊκό λατινομαθή, όπου μελετώνται αρχαία ελληνικά κείμενα, προωθώντας σημαντικά την αίσθηση της πολιτισμικής συγγένειας της εθνότητας των Ελλήνων με την αρχαία Ελλάδα και την κλασσική της κληρονομιά.

Ενώ, σημαντικά πολιτισμικά κατασκευάσματα, όπως ιερά, μνημεία και τόποι λατρείας, επίσης, διαφυλάχτηκαν στο πέρασμα του χρόνου.

Εν προκειμένω, μια σημαντική παράμετρος που αφορά την αίσθηση της πολιτισμικής συνέχειας της εθνότητας των Ελλήνων στον χρόνο έχει να κάνει με τις «ιερές γλώσσες». Και αυτό, διότι οι εμπλεκόμενες παραδόσεις στην θρησκευτική τελετουργία και λειτουργική δημιουργήσαν τις προϋποθέσεις για τη χρήση των γλωσσών που ήταν γραμμένα τα ιερά κείμενα. Έτσι, μαζί με την λατινική, η ελληνιστική Κοινή, είναι οι γλώσσες που τελείτο η θεία λειτουργία, στη δυτική και ανατολική εκκλησία αντίστοιχα.

Μια εξίσου διαδεδομένη άποψη και, η οποία αφορά ειδικά τους λαούς της διασποράς, είναι πως η επιβίωσή τους εξαρτάται από την ικανότητά τους να αποτελέσουν έναν ευδιάκριτο οικονομικό θύλακα μέσα σε εχθρικές κοινωνίες, συχνά απασχολούμενοι ως μεσάζοντες, τεχνίτες, κάπου ανάμεσα στη στρατιωτική και γαιοκτητική ελίτ και τις αγροτικές μάζες (Smith, 2000). Το γεγονός ότι «οι Έλληνες της διασποράς κατάφεραν να πάρουν τέτοιες θέσεις στις ευρωπαϊκές κοινωνίες του Μεσαίωνα και των απαρχών των νεώτερων χρόνων είναι αναμφισβήτητο, όπως αναμφισβήτητος είναι και ο ρόλος που έπαιξαν αυτοί οι εργασιακοί θύλακες στη διασφάλιση της επιβίωσης και της κοινωνικής θέσης της εθνότητας» (Smith, 2000).

Συνεπώς, η διαφοροποιητική δύναμη των ιερών γλωσσών και συστημάτων γραφής, των ιερών ημερολογίων, η αδιάκοπη θρησκευτική ιδιαιτερότητα, και η ικανότητα μιας εθνότητας να αποτελεί έναν ευδιάκριτο οικονομικό θύλακα σε εχθρικά περιβάλλοντα, λύνει το μυστήριο της επιβίωσης ορισμένων κοινοτήτων στη διασπορά για χιλιάδες χρόνια, δένοντας τα μέλη με κοινά εθνοτικά αισθήματα και ένα συλλογικό πετρωμένο (λ.χ. Εβραίοι, Έλληνες).

Η εθνότητα βέβαια των Ελλήνων από τα μέσα του 15^{ου} αιώνα, βρέθηκε υπό Οθωμανική κυριαρχία. Η θρησκεία, μπορεί, να συντηρήσει την αίσθηση της κοινής εθνότητας τουλάχιστον για κάποια περίοδο, όπως, άλλωστε, έκανε η ελληνική ορθοδοξία για το αυτοδιοικούμενο ελληνορθόδοξο «millet». Έτσι, η ιδιαιτερότητα της θρησκείας και η καθομιλουμένη ελληνική γλώσσα συνέβαλαν στη διατήρηση κοινών εθνοτικών αισθημάτων κατά την περίοδο της οθωμανικής διακυβέρνησης. Ωστόσο, το αίσθημα απευθείας καταγωγής από τους αρχαίους Έλληνες όχι μόνο δεν ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένο, αλλά υπήρχε και μια περιορισμένη αντίληψη του αρχαιοελληνικού πολιτισμού.

Στο πλαίσιο αυτό, το παρόν κεφάλαιο εξετάζει καταρχάς την αναβίωση της διασωθείσας κληρονομιάς της αρχαίας Ελλάδας κατά τον 14^ο -17^ο αιώνα στη δυτική Ευρώπη, ενόσω η εθνότητα των Ελλήνων βρίσκεται υπό οθωμανική διακυβέρνηση. Συγκεκριμένα, πως το ουμανιστικό πνεύμα και οι καλλιτεχνικές ιδέες της Αναγεννησιακής Ιταλίας του 14^{ου} αιώνα, έδωσαν ώθηση σε μια «εκ νέου» ανακάλυψη του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και κυρίως πως **οπτικά και ακουστικά δημιουργήματα συνέβαλαν σε μια ιδεατή εικόνα, ιδίως της πόλης της Αθήνας, στις συνειδήσεις των δυτικών Ευρωπαίων.**

Στη συνέχεια, το πως στα τέλη του 17^{ου} αιώνα, όπου συντελείται η τελική στροφή του ενδιαφέροντος των απαρχών του δυτικού πολιτισμού στην αναζήτηση της ελληνικής αρχαιότητας, αναβίωσε το αίσθημα μιας πολιτισμικής συνέχειας της εθνότητας των Ελλήνων με την πολιτισμική κληρονομιά του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, **μέσω της τοπιογραφίας** και του κλασικισμού ως έκφραση αρχικά του μοναρχικού ιδεώδους και έπειτα της «δυτικής» δημοκρατίας. Ειδικά, το πως η μυθική και συμβολική απεικόνιση της αρχαίας Ελλάδας σε «δυτικά» πολιτισμικά δημιουργήματα συντελεί στην κατασκευή ενός ιδιαίτερα ακτινοβόλου και έντονα παγανιστικού αρχαιοελληνικού πολιτισμού, που έστω και ανακατεργασμένος, θα συμβάλει αισθητά στη δημιουργία ενός μύθου γύρω από την πόλη των Αθηνών.

Αντίστροφα, το πως εγγράμματοι Έλληνες της διασποράς απέκτησαν πρόσβαση σ' αυτό το παρελθόν και πως, στη συνέχεια, επηρεάστηκε η δημιουργία του νέου ελληνικού κράτους υπό το πρίσμα αυτό, κατά τις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα. Άλλωστε, λεξικογράφοι, φιλόλογοι και λαογράφοι έπαιξαν πρωταγωνιστικό ρόλο στους πρώτους εθνικισμούς της Ανατολικής Ευρώπης και Ασίας (Smith, 2000). Ενώ, οι διαφορετικοί προσανατολισμοί και διαμάχες τους είναι ιδιαίτερα σημαντικοί στο μέτρο που εκφράζουν θεμελιωδώς διαφορετικές κατευθύνσεις στο μετασχηματισμό της εθνοτικής κοινότητας σε πολιτικά ενεργό έθνος, με την ελληνική περίπτωση να αποτελεί ένα τέτοιο παράδειγμα.

Επιπλέον, εξετάζεται η διαφορετική οπτική της Ελλάδας στις συνειδήσεις των δυτικών και δη ο βαθμός σύγκρισης, ανάμεσα σ' αυτό που κυριαρχούσε στη φαντασία των Ευρωπαίων για το πως έμοιαζε να είναι η Ελλάδα και το πως αυτή είναι, όταν επισκέπτονται για πρώτη φορά τη χώρα. Τέλος, εξετάζεται το **πως η διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας βρήκε εν τέλει σημαντικό έρεισμα στο τοπίο** κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα, σε μια περίοδο αναζωπύρωσης του εθνικισμού στην Ευρώπη

και, εν μέσω μιας συνειδητής, νεωτερικής επιστροφής της ελληνικής καλλιτεχνικής και πνευματικής διανόησης στην παράδοση και μιας μεσσιανικής επιθυμίας να αφομοιωθεί η δυτική νεωτερικότητα μαζί με όλα τα δημιουργήματά της.

3.2. Αθήνα και νεώτερος δυτικός πολιτισμός

Η Αθήνα είναι ένα από τα σημαντικότερα «τοπωνύμια» του δυτικού πολιτισμού. Ένα βαθιά ριζωμένο παράδειγμα προς μίμηση και μέτρο σύγκρισης για τις δυτικές κοινωνίες, οι οποίες καλλιέργησαν έναν αρχετυπικό μύθο γύρω από την πόλη των Αθηνών για το τι μπορεί να κατακτήσει μια κοινωνία ελεύθερων πολιτών στην τέχνη, τον λόγο και τον στοχασμό (Τσόλιας, 2011). Όπως συμβαίνει, όμως, με τους περισσότερους μύθους, έτσι και ο αρχετυπικός μύθος της Αθήνας είναι προϊόν επεξεργασίας των νεώτερων δυτικών κοινωνιών. Για τον λόγο αυτό, θα επιχειρηθεί να περιγραφεί το ιστορικό πετρωμένο της Αθήνας στις συνειδήσεις Ελλήνων και «δυτικών».

Σ' αυτήν την περίπτωση, η παρούσα υπο-ενότητα εστιάζει το ενδιαφέρον της σε ζητήματα που συνδέονται με την επεξεργασία του αρχετυπικού μύθου της Αθήνας, τα οποία αφορούν την περίοδο της πρώιμης νεωτερικότητας και που οδήγησαν στη δημιουργία ιστορικής συνείδησης του ελληνικού έθνους-κράτους συνδεδεμένης με τις ρίζες του αρχαιοελληνικού πολιτισμού. Αν, μάλιστα, την τοποθετήσουμε ανάμεσα σε δύο σημεία αναφοράς αυτά θα ήταν· ο Ουμανισμός στα μέσα του 14^{ου} αιώνα και η απαρχή της ωρίμανσης της ιδέας μιας Ευρώπης ως οντότητας πολιτιστικής που αναζητά τις ρίζες της στα τέλη του 17^{ου} αιώνα. Πρώτον, διότι ο *Ουμανισμός συνδέεται με την ανανέωση του ενδιαφέροντος για την αρχαιότητα και με την αναγεννησιακή αισθητική και συμβολική θεώρηση του τοπίου*. Δεύτερον, διότι στα τέλη του 17^{ου} αιώνα συντελείται η τελική στροφή του ενδιαφέροντος των απαρχών του δυτικού πολιτισμού στην αναζήτηση της ελληνικής αρχαιότητας αλλά και η σταδιακή σφυρηλάτηση της δημιουργίας του ελληνικού έθνους-κράτους.

Ειδικότερα, ο Ουμανισμός, όπως έχει ήδη προαναφερθεί-είχε σαν στόχο την ανανέωση των αρχαίων μορφών ζωής και έκφρασης. Χαρακτηριστική εκδήλωση του ουμανιστικού πνεύματος θεωρείται το έντονο ενδιαφέρον για την ανεύρεση, τη φύλαξη και την μετάφραση της αρχαίας γραμματείας (λατινικής, ελληνικής, εβραϊκής). Σε

συνδυασμό με τις ανασκαφές των Ουμανιστών, τα αναγεννησιακά κέντρα θα αποκτήσουν την γενεαλογία τους και θα συνδεθούν με το ρωμαϊκό ή κέλτικο παρελθόν τους. Καθώς η αναγεννησιακή πόλη, οι θεσμοί της και ο πολιτισμός της παίζουν νέους, καθοριστικούς ρόλους, δημιουργείται μια ψευδαίσθηση συγγένειας με τις πόλεις του αρχαίου κόσμου, ιδίως την Αθήνα, την Ρώμη και την Αλεξάνδρεια, πράγμα που επισημαίνεται από τους ιστορικούς της εποχής (Τσόλιας, 2011). Κάτι το οποίο δεν συμβαίνει στην πραγματικότητα, αφού η αναγεννησιακή πόλη είναι ένα πολιτικό μόρφωμα της νεωτερικότητας και έχει ως πυρήνα της την ηγεμονική αυλή, πράγμα που δεν έχει αρχαίο αντίστοιχο.

Στο πλαίσιο του ουμανιστικού πνεύματος, αρχικά, πολλά ελληνικά χριστιανικά συγγράμματα μεταξύ αυτών και η Καινή Διαθήκη στα Ελληνικά, ταξίδεψαν από το Βυζάντιο στη Δυτική Ευρώπη, απασχολώντας τους λόγιους για πρώτη φορά μετά την όψιμη αρχαιότητα. Αρχαία ελληνικά κείμενα για τα μαθηματικά και την φιλοσοφία ήδη μελετώνταν από τα τέλη του Μεσαίωνα τόσο στη Δυτική Ευρώπη, όσο και στον αραβικό κόσμο. Ωστόσο, τα ελληνικά λογοτεχνικά, ρητορικά και ιστορικά έργα (Όμηρος, Δημοσθένης, Θουκυδίδης κ.ά.) δεν αποτέλεσαν αντικείμενο μελέτης μέχρι και τις αρχές του 15^{ου} αιώνα. Θα χρειαστεί να ανακαλυφθεί ο κύριος όγκος των λατινικών κειμένων της αρχαιότητας για να δρομολογηθεί η ελληνική φάση του Αναγεννησιακού Ουμανισμού από τους λόγιους της εποχής.

Στη συγκεκριμένη ιστορική εποχή, οι άμεσες γραπτές αναφορές στην πόλη της Αθήνας και της ιστορίας της είναι μικρές σε αριθμό. Γεγονός που μπορεί να δικαιολογηθεί από την εξαιρετικά περιορισμένη προσέλευση επισκεπτών σ' αυτήν και την απουσία ενδιαφέροντος μετά από την οθωμανική της κατάκτηση, το 1458. Η αθηναϊκή, ωστόσο, θεματολογία δεν απουσιάζει από την πνευματική και καλλιτεχνική διάνοξη της εποχής, αλλά και από τις αναγεννησιακές ηγεμονικές αυλές, με τα παραδείγματα των συμβολικών αναπαραστάσεων να είναι πολλά: από εικονογραφίες της αναπαράστασης του ιδρυτικού μύθου της Αθήνας με την διαμάχη Αθηνάς και Ποσειδώνα λ.χ. στο ανάκτορο των Μεδίκων Ρικάρντι, στη Φλωρεντία, φιλοτεχνημένο στα μέσα του 15^{ου} αιώνα, πιθανότατα από τον Ντονατέλο, μέχρι την περίφημη «Σχολή των Αθηνών», που ζωγράφησε ο Ραφαήλ και που αναπαριστά την αρμονική σύζευξη της φιλοσοφίας του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη με τη χριστιανική θεολογία. Έτσι λοιπόν, οπτικές αναπαραστάσεις συνδέουν την αναγεννησιακή Δύση με ένα παράρτημά της στην ελληνική Ανατολή.

Η οθωμανική βέβαια κατάκτηση θα κλείσει βίαια την πόρτα που είχε ανοίξει ο ουμανισμός ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο κόσμους. Από την μια πλευρά, στη Δύση διαμορφωνόταν μια ιστορική συνείδηση που ήθελε την οθωμανική κατάκτηση ως «θεία τιμωρία» των Ελλήνων με το σταδιακό διαχωρισμό του υπαρκτού γεωγραφικού τόπου από το αρχαίο παρελθόν του. Από την άλλη πλευρά, Έλληνες λόγιοι προσπαθούν να συντηρήσουν τη συνείδηση του ιστορικού ρόλου της Αθήνας, όπως ο Νικόλαος Σοφιανός με τον μεγάλο χάρτη της Ελλάδος που πρωτοεκδόθηκε στο Βατικανό, στα 1540 ή ο Μητροπολίτης Αθηνών Μελέτιος με το τετράτομο γεωγραφικό έργο του «Γεωγραφία Παλαιά και Νέα» που εκδόθηκε στη Βενετία το 1728 και αφιερώνει δεκατρείς σελίδες στην Αττική (Τσολιας, 2011).

Η προσπάθεια, όμως, των Ελλήνων λογίων κατά τη διάρκεια του 16^{ου}, 17^{ου} και στις αρχές του 18^{ου} αι. δεν ήταν ιδιαίτερα εποικοδομητική στο να εντυπώσει στον ελληνικό λαό κάποιου είδους συλλογική ιστορική συνείδηση συνδεδεμένη με το αρχαίο παρελθόν. Αντίθετα, το παράδειγμα σημαντικού αριθμού απλών ορθοδόξων χριστιανών που παρέμενε ακλόνητος στην πίστη του, παρ' όλες τις οθωμανικές πιέσεις να αποστατήσουν, στερέωνε την πίστη πολλών περισσοτέρων, με πολλούς Έλληνες να παίρνουν κουράγιο και παρηγοριά από έναν κύκλο τραγουδιών και μεσαιωνικών δοξασιών που προφήτευαν την τελική απελευθέρωση της Πόλης από τους Οθωμανούς. Οι μύθοι και οι μεσσιανικές δοξασίες ήταν ατέλειωτοι με την Άλωση της Πόλης και την επιστροφή του Μαρμάρινου Βασιλιά (του τελευταίου αυτοκράτορα του Βυζαντίου, του Κωνσταντίνου XI, του Παλαιολόγου) να αποτελούν τις κύριες ακουστικές και οπτικές αναπαραστάσεις σύνδεσης του ελληνικού λαού με τον τόπο και με το βυζαντινό παρελθόν του.

Κατά τους ίδιους αιώνες, στη Δύση, η ελληνική φάση του αναγεννησιακού ουμανισμού που είχε ήδη δρομολογηθεί από τον 15^ο αιώνα, θα γνωρίσει μια ιδιαίτερα ανθηρή περίοδο, καθώς καλλιεργείται μια επιστροφή στην αρχαία ελληνική κουλτούρα και στις πρώτες αρχές του πολιτισμού. Η αθηναϊκή δημοκρατία προβάλλει ως το πρότυπο της ιδανικής πολιτείας, ενώ η ηθική και τα ιδανικά του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού προβάλλουν μέσω της αγάπης για τη φύση, το ωραίο και την απλότητα. Όπως ο ρωμαϊκός πολιτισμός, έτσι και ο ελληνικός θα αποτελέσει πηγή έμπνευσης για τα ευρωπαϊκά καλλιτεχνικά και πνευματικά ρεύματα του 17^{ου}- 18^{ου} αιώνα.

Προς αυτήν την κατεύθυνση συντελεί η απήχηση της τοπιογραφίας ως το κύριο εικονογραφικό είδος αναπαράστασης της «πραγματικότητας», η οποία γνωρίζει

σημαντική ανάπτυξη στην ολλανδική και φλαμανδική ζωγραφική του 17^{ου} αιώνα, αλλά και στο «κλασικό γραφικό στυλ» που είχαν τα έργα του Claude Lorain (1600-1682, Εικ.7) και του Nicolas Poussin (1615-1675, Εικ.8), Γάλλων ζωγράφων που επηρέασαν την τοπογραφία αυτής της περιόδου και ιδιαίτερα την αγγλική κηποτεχνία του 18^{ου} αιώνα.

Σ' αυτήν την περίπτωση, η εικονογράφηση του ελληνικού τοπίου συμπυκνώνεται σε τοπία και σκηνικά επηρεασμένα από την κλασική ελληνική αρχαιότητα, τη μυθολογία αλλά και την χριστιανοσύνη. Αυτά τα τοπία προσπάθησαν να απεικονίσουν ένα ιδανικό τοπίο και έναν επίγειο κλασικό παράδεισο, όπως φάνταζε να είναι λόγου χάρη η αρχαία Αρκαδία, την οποία ο Ρωμαίος ποιητής Βιργίλιος είχε περιγράψει ως τον τόπο της ποιμαντικής απλότητας και της ήσυχης ομορφιάς. Συγχρόνως, η δημοτικότητα των ρωμαϊκών ερειπίων ωθεί καλλιτέχνες -ζωγράφους να απεικονίζουν ερείπια και ναούς της κλασικής αρχαιότητας στις εικονογραφήσεις των ελληνικών τοπίων, με την Ρώμη να είναι το βασικό σημείο αναφοράς για την μελέτη και την απόδοση των αρχαίων οικοδομημάτων και ερειπίων (σπασμένοι κίονες, κολόνες κ.λπ.), τόσο για την κλασική ρωμαϊκή αρχαιότητα, όσο και την ελληνική. Έτσι λοιπόν, κατασκευάζεται μια εικόνα ενός αρχαίου ελληνικού πολιτισμού ιδιαίτερα παγανιστικού και ακτινοβόλου με την ερειπιολογία να γνωρίζει σημαντική ανάπτυξη σ' αυτές τις περιπτώσεις.

Τέτοιες εικόνες διαπλάθουν τη συνείδηση των δυτικών ευρωπαίων για την Ελλάδα, για το πως φαντάζει να είναι και πως πρέπει να είναι. Ενώ, δημιουργούν κοινά συναισθήματα μεταξύ καλλιτεχνών και των πελατών τους, ικανοποιώντας το αίσθημα ενός ανικανοποίητου πόθου για μια ιδανική κατάσταση και για ένα ιδανικό, ειδυλλιακό τοπίο. Καθώς, τον 18^ο αιώνα ιδρύονται τα πρώτα μουσεία ανοικτά στο κοινό, σηματοδοτώντας τη μετάβαση από τις ιδιωτικές συλλογές στο δημόσιο κτήριο, η πρόσβαση σε τέτοιες εικόνες διαπλάθει μια ιδεατή εικόνα της Ελλάδος, η οποία χαίρει καθολικού θαυμασμού στις συνειδήσεις των δυτικών. Μόνο που αυτή η εικόνα αντιστοιχεί και σ' έναν υπαρκτό γεωγραφικό χώρο.

Συγχρόνως, το 18^ο αιώνα έφτασαν στο αποκορύφωμά τους πολλές από τις εξελίξεις που ξεκίνησαν την εποχή της πρώιμης Αναγέννησης. Μια από τις σημαντικότερες αφορά το πως το βιβλίο και οι εφημερίδες εδραιώνονται στην αγορά ως μαζικά παραγόμενα προϊόντα. Υπολογίζεται ότι στα σαράντα και πλέον χρόνια που μεσολάβησαν μεταξύ της έκδοσης της γουτεμβέργειας Βίβλου και του τέλους του 15^{ου}



Εικ.7. Claude Lorrain, (1652), "*Landscape with Apollo and the Muses*", oil on canvas, National Galleries of Scotland, Edinburgh.



Εικ.8. Nicolas Poussin, (1640), "*Landscape with Saint John on Patmos*", oil on canvas, The Art Institute of Chicago.

αιώνα τυπώθηκαν περισσότεροι από είκοσι εκατομμύρια τόμοι στην Ευρώπη. Μεταξύ του 1500 και του 1600, η παραγωγή τους κυμαινόταν μεταξύ εκατόν πενήντα εκατομμυρίων και διακοσίων εκατομμυρίων (Anderson, 1997). Ενώ, οι βιβλιοθήκες αποτελούσαν ήδη ένα οικείο θέαμα τον 16^ο αιώνα σε πόλεις όπως το Παρίσι, με τα έργα κλασικών συγγραφέων της ελληνικής αρχαιότητας να κοσμούν τα ράφια τους.

Ωστόσο, η πρόσβαση σ' αυτήν την πηγή μάθησης παρέμεινε για ένα πολύ μεγάλο διάστημα στην ευρωπαϊκή ιστορία προνόμιο των λογίων και των αρχουσών αστικών τάξεων. Όπως επισημαίνει και ο Anderson, «ας σημειώσουμε ότι το 1840, ακόμα και στη Βρετανία και στη Γαλλία, τα πιο προηγμένα κράτη της Ευρώπης, σχεδόν το μισό του πληθυσμού ήταν αναλφάβητοι (στην καθυστερημένη Ρωσία σχεδόν το 98%), «αναγνωστικά στρώματα» σήμαινε ανθρώπους με κάποια εξουσία» (Anderson, 1997). Ως εκ τούτου, οι λόγιοι και οι άρχουσες αστικές τάξεις διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο στην θεώρηση της ελληνικής αρχαιότητας στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα με τις απεικονίσεις του ελληνικού τοπίου να συμβάλλουν ως βάση οπτικής επαφής με την εικόνα της αρχαίας Ελλάδας.

Στα τέλη, μάλιστα, του 18^{ου} αιώνα, ο τεράστιος μόχθος των Γερμανών, Γάλλων και Άγγλων λογίων κατέστησε διαθέσιμο σε εύχρηστη έντυπη μορφή ουσιαστικά το πλήρες σώμα των διασωζόμενων έργων των Ελλήνων κλασικών, μαζί με τις απαραίτητες φιλολογικές και λεξικογραφικές προσθήκες. Έφερε εις πέρας το έργο που είχαν ξεκινήσει οι Ουμανιστές της πρώιμης αναγεννησιακής περιόδου. Αναπαρήγαγε, όμως, σε δεκάδες βιβλία έναν ακτινοβόλο, και έντονα παγανιστικό αρχαιοελληνικό πολιτισμό, συνέπεια εν μέρει της επικοινωνιακής ικανότητας των **εικονογραφήσεων του ελληνικού τοπίου**.

Την ίδια στιγμή, το τελευταίο τέταρτο του αιώνα, ένας μικρός αριθμός νέων ελληνόφωνων χριστιανών οι περισσότεροι από τους οποίους είχαν σπουδάσει ή ταξιδέψει έξω από τα όρια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας απέκτησαν πρόσβαση σ' αυτό το παρελθόν (Anderson, 1997). Έτσι, η απαρχή της γένεσης του ελληνικού εθνικισμού συνδεδεμένου με τις αρχαίες ρίζες του συμπίπτει χρονικά με την τελική στροφή της ευρωπαϊκής διανοήσης προς την αρχαία ελληνική γραμματεία.

Καθώς, η ανάγκη για εγγράμματους Έλληνες με γνώση ξένων γλωσσών σημειώνει σημαντική ζήτηση για την ανάπτυξη του ελληνικού εμπορίου, πλούσιοι Έλληνες αστοί, που είχαν αποκτήσει τις περιουσίες τους στο εξωτερικό και Έλληνες της διασποράς χρηματοδοτούν σχολεία, σχολές, βιβλιοθήκες και διαθέτουν υποτροφίες

στις τοπικές τους κοινότητες. Άλλωστε, ο τοπικός πατριωτισμός ήταν πολύ ισχυρά αναπτυγμένος μεταξύ των Ελλήνων, αφού η έννοια της πατρίδας ήταν περισσότερο συνδεδεμένη με τον τόπο γέννησης παρά με την ευρύτερη έννοια της πατρικής γης (Glogg, 1995).

Σ' αυτά τα εκπαιδευτικά ιδρύματα, παρατηρείται μια προσπάθεια να δοθεί μεγαλύτερη έμφαση στους Έλληνες κλασικούς συγγραφείς με πολλούς από τους διδασκάλους να έχουν φοιτήσει σε πανεπιστήμια της Δυτικής Ευρώπης και κυρίως της Ιταλίας και με πολλούς από τους σπουδαστές να συνεχίζουν τις σπουδές τους στο εξωτερικό με τις επιχορηγήσεις των εμπόρων. Όπως χαρακτηριστικά σχολιάζει και ο Richard Glogg:

«Κατά τη διάρκεια παλαιότερων αιώνων υπήρχε μια περιορισμένη συνείδηση του αρχαίου κόσμου, αλλά η νεογέννητη ελληνική διανόηση, αγκάλιασε τη μελέτη του κλασικού ελληνικού παρελθόντος με μια ένταση που πλησίαζε το πάθος κατά τη διάρκεια των πενήντα χρόνων πριν την έκρηξη της Ελληνικής Επανάστασης. Στα σχολεία και τις ακαδημίες δόθηκε νέα έμφαση στη μελέτη των Αρχαίων Ελληνικών, νέες εκδόσεις των κλασικών είδαν το φως και οι Έλληνες βρήκαν στους περσικούς πολέμους αναλογίες με την τωρινή τους κατάσταση» (Glogg, 1995).

Στο πλαίσιο αυτό, η εκ «νέου» ανακάλυψη του αρχαίου παρελθόντος, συνέπεια των δυτικών ζωγραφικών απεικονίσεων του ελληνικού τοπίου και της έντυπης παραγωγής των σωζόμενων έργων των αρχαίων κλασικών, δημιούργησε στην ελληνική διανόηση μια νέα αυτοπεποίθηση με σκοπό την έκφραση των επιδιώξεων του εθνικού κινήματος στη Δύση. Ηγετικό ρόλο σ' αυτό θα διαδραματίσει ο γιος ενός εμπόρου της Σμύρνης, ο Αδαμάντιος Κοραής (1748-1833), ένας από τους σημαντικότερους πνευματικούς εκπροσώπους του ελληνικού έθνους του 18^{ου} αιώνα. Σαν άνθρωπος του Διαφωτισμού δε θα ενδιαφερθεί για τον χριστιανικό πολιτισμό του Βυζαντίου, που συνδεόταν με τις παραδοσιακές αντιλήψεις του ορθόδοξου κόσμου. Απεναντίας, θα συνδεθεί με τις πολιτιστικές ρίζες που «γαλουχήθηκε» ο δυτικός πολιτισμός εν μέσω της αναβίωσης των αρχαίων μορφών έκφρασης. Ενδεικτικά της αλλαγής στη συνείδηση είναι τα ακόλουθα λόγια που απευθύνει σ' έναν λόγο προς το γαλλικό κοινό στο Παρίσι, το 1803, που έδειχνε συμπάθεια στην ελληνική υπόθεση:

«Για πρώτη φορά το έθνος παρατηρεί την απεχθή εικόνα της αμάθειάς του και φρικιά μετρώντας με το μάτι την απόσταση που το χωρίζει από τους δοξασμένους προγόνους του. Αυτή η οδυνηρή ανακάλυψη, όμως, δε γεμίζει τους Έλληνες απελπισία: είμαστε απόγονοι Ελλήνων, έλεγαν μέσα τους, πρέπει να προσπαθήσουμε να φανούμε ξανά άξιοι του ονόματος, αλλιώς δε μας ανήκει πλέον» (Anderson, 1997).

Σε αυτό το απόσπασμα από τον λόγο του Κοραή, φαίνεται περίφημα η παράδοξη συνάντηση ανάμεσα σε δύο χρόνους και σε δύο τόπους, την Ελλάδα του χτες

και την Ελλάδα της εποχής του Κοραή. Όμως, το βλέμμα του Κοραή δεν είναι στραμμένο μπροστά προς το μέλλον, αλλά πίσω στο παρελθόν και στις προγονικές ρίζες. Έτσι, Έλληνες της διασποράς, πλούσιοι Έλληνες αστοί και σπουδασμένοι στη Δύση, χάρη στο φιλελληνισμό που επικρατεί στα κέντρα του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού αναλαμβάνουν από κοινού «τον «από-βαρβαρισμό» των νεώτερων Ελλήνων, δηλαδή τον μετασχηματισμό τους σε όντα αντάξια του Περικλή και του Σωκράτη» (Anderson, 1997). Ουσιαστικά, επρόκειτο για την απαρχή μιας «συνεχούς» αφύπνισης από μια λανθάνουσα χρονολογική κατάσταση που είχε οριστεί στο μ.Χ. αλλά με την επιστροφή σε μια προγονική ουσία π.Χ., και η οποία θα επιδράσει στη διαμόρφωση του νέο-ιδρυθέντος ελληνικού κράτους.

Κατά συνέπεια, η δυτική ενασχόληση των ζωγράφων-τοπιογράφων με το ελληνικό τοπίο και το Ουμανιστικό πνεύμα που ώθησε στη διαφύλαξη, μελέτη, μετάφραση παραγωγή της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, θα δημιουργήσουν τις προϋποθέσεις για την φαντασιακή σύνδεση του λαού των Ελλήνων με το αρχαίο παρελθόν του και του μύθου της πόλης των Αθηνών, ως η ιδανική πολιτεία. Η Ελλάδα θα συνδεθεί με τις ρίζες της και τις απαρχές του ονείρου της συμμετοχής σ' ένα έθνος. Η σύνδεση αυτή έχει ήδη αρχίσει να εισέρχεται στις συνειδήσεις των Ελλήνων κατά τα πρώτα επαναστατικά χρόνια. Είναι παράλληλα και η χρονική στιγμή που η Δύση διαχωρίζει την νέα Ελλάδα από τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό.

3.3. Περιηγητές στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα: η εξιδανίκευση του ελληνικού τοπίου και η ελληνική πραγματικότητα

Τα πρώτα χρόνια μετά τον πόλεμο της Ανεξαρτησίας, το ελληνικό τοπίο φέρει σημάδια διάλυσης και πληθυσμιακού μαρασμού. Όπως ήταν αναμενόμενο, τα δέκα χρόνια περιοδικής πάλης ενάντια στον εξωτερικό εχθρό σε συνδυασμό με μια ακατάπαυστη εσωτερική διχόνοια, είχαν αφήσει τα ίχνη τους στον τόπο, με τα εικονογραφικά τεκμήρια πολλών ξένων περιηγητών να μαρτυρούν αυτήν την πραγματικότητα. Η οικονομία είχε εξασθενήσει, ενώ κανένα από τα μεγάλα κέντρα του ελληνικού εμπορίου δεν περιλαμβανόταν στα όρια του νέου κράτους (Σμύρνη, Θεσσαλονίκη, Αλεξάνδρεια και Κωνσταντινούπολη). Το νέο κράτος περιλάμβανε μέσα στα σύνορά του μόνο τρία

τέταρτα του εκατομμυρίου υπηκόους, ενώ πάνω από δύο εκατομμύρια αριθμούσαν οι Έλληνες κάτω από οθωμανική διακυβέρνηση ή κάτω από το Βρετανικό προτεκτοράτο των Ιονίων Νησιών (Glogg, 1995).

Με την διεθνή αναγνώριση του νέο-ιδρυθέντος κράτους, το 1830 (3 Φεβρουαρίου του 1830, Πρωτόκολλο του Λονδίνου), οι μεγάλες δυνάμεις της εποχής (Βρετανία, Ρωσία, Γαλλία), προσπάθησαν να λύσουν το ελληνικό «πρόβλημα» διακυβέρνησης, που είχε προκαλέσει σημαντικές απώλειες εσόδων λόγω του αποκλεισμού των οδών του διεθνούς εμπορίου, αποφασίζοντας την εγκαθίδρυση μοναρχίας. Με την έλευση του πρίγκιπα Όθωνα της Βαυαρίας, το 1833, ορίζεται ως πρωτεύουσα του νέο-ιδρυθέντος κράτους η Αθήνα, το ευρωπαϊκό λίκνο του αρχαίου πολιτισμού.

Η ύπαρξη μιας ξενόφερτης αυλής και περισσοτέρων από 6.000 Βαυαρών (στρατιωτικό προσωπικό και δημόσιοι υπάλληλοι) στην Ελλάδα, και ειδικά στην Αθήνα, κατά τη διάρκεια της πρώτης δεκαετίας (1833-1843) της οθωμανικής περιόδου, προκάλεσε την ενεργό συμμετοχή ξένων λογίων και καθηγητών (π.χ. L. Ross, G. Muller, H. Ulrichs, A. Brandis, G. Finlay, N.L. Fraas, κ.ά.) στην κοινωνική ζωή της νεοσύστατης αθηναϊκής κοινωνίας, συμβάλλοντας αποφασιστικά στην προσέγγιση της Ελλάδας προς την οικογένεια των ευρωπαϊκών κρατών (Παπαγεωργίου-Βενετάς, 2010). Μέσα σ' αυτό το κλίμα, η επίσκεψη των αθηναϊκών μνημείων από ξένους περιηγητές και περιηγήτριες αυξάνεται αργά αλλά σταθερά στα πρώτα πενήντα χρόνια της εθνικής ανεξαρτησίας.

Ξένοι σπανίως επισκέπτονταν την Ελλάδα κατά την περίοδο της οθωμανικής διακυβέρνησης. Όσο η Ελλάδα παρέμενε υποταγμένη στην Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν ήταν για τους δυτικούς παρά ένας βουβός και επικίνδυνος τόπος. Με την εικόνα της αίγλης της αρχαίας Ελλάδας να έχει ήδη παγιωθεί στις αντιλήψεις των δυτικών, οι περιγραφές αυτών που επισκέπτονται για πρώτη φορά την Ελλάδα, μετά την ανεξαρτησία της από τους Οθωμανούς, συχνά εμφανίζουν προκατειλημμένες αναφορές στην χώρα. Κάτι που ενισχύεται από την αδιαμφισβήτητα ηγεμονική θέση των χωρών τους, αφού οι περισσότεροι εξ' αυτών είχαν ως χώρα προέλευσης μια εκ των Μεγάλων Δυνάμεων της εποχής. Παρουσιάζουν συχνά μιαν υπεροπτική και συγκαταβατική οπτική προς την Ελλάδα, που ενίοτε μόνο μετριάζεται από τον φιλελληνισμό τους.

Σε μια εποχή που η φυλετική καθαρότητα θεωρούνταν και δυνατή, και σημαντική και μετρήσιμη, η πρόσμιξη με το ανατολίτικο στοιχείο θεωρήθηκε ως στοιχείο αλλοίωσης της φυλετικής καθαρότητας των Ελλήνων. Η ιδιαίτερα, όμως, συμβολική και ιδεολογική σημασία της Ελλάδας ως λίκνο του δυτικού πολιτισμού, αποδίδει σ' αυτήν μιαν υπερϊστορική αξία και παράλληλα έναν υπερβατικό και εσχατολογικό χαρακτήρα· η Ελλάς, η αρχαία Ελλάδα όφειλε να είναι ορατή, έστω και υπαινικτικά, για να είναι ισχυρή (Σκαρπέλος, 2005). Κατ' αυτόν τον τρόπο, κατασκευάζεται ένα παράδοξο ιστορικο-χρονικό δίπολο, που θέλει την Ελλάδα άλλοτε να ανήκει στη Δύση και άλλοτε στην Ανατολή.

Ήδη από τον 18^ο αιώνα, οι ελάχιστοι ξένοι επισκέπτες, διπλωμάτες στην οθωμανική αυλή, περιηγητές ή ερασιτέχνες καλλιτέχνες, που περιηγήθηκαν την Ελλάδα έρχονται αντιμέτωποι μ' αυτήν την δυσπόστατη εικόνα. Σε δύο επιστολές μιας βρετανίδας περιηγήτριας, της λαίδης Μαίρης Γουόρτλεϋ Μονταγκιού (1869-1962), συζύγου του πρέσβη της Αγγλίας στην Κωνσταντινούπολη, η μια προς τον Αλεξάντερ Πόουπ (1688-1744, διάσημο ποιητή και μεταφραστή του Όμηρου) και η άλλη προς τον Αντόνιο Κόντι (1677-1749, Ιταλό διανοούμενο, δραματουργό και μεταφραστή, μεταξύ άλλων, των ποιημάτων του Πόουπ) συναντά κανείς αυτήν την παράδοξη διαπραγμάτευση του τόπου ανάμεσα σε δύο χρόνους. Αυτό που συμβαίνει είναι η επανατοποθέτηση της αρχαίας Ελλάδας στη φαντασία και της σύγχρονης ανατολίτικης Ελλάδας στην πραγματικότητα, με τις δύο αυτές εικόνες να συνομιλούν μεταξύ τους, πάντα, όμως, υπό το πρίσμα της σύγκρισης:

Επιστολή στον κύριο Πόουπ (Ανδριανούπολη, 1 Απριλίου 1717):

«Τολμώ να πω ότι περιμένετε κάτι πολύ καινούργιο σ' αυτή την επιστολή, αφού έχω κάνει ένα ταξίδι τέτοιο που δεν έχει γίνει από κανένα χριστιανό εδώ και εκατό περίπου χρόνια. Το πιο αξιοσημείωτο ατύχημα που μου συνέβη ήταν η παραλίγο ανατροπή της βάρκας μου στον Έβρο... Ξαναδιάβασα εδώ τον Όμηρό σας με άπειρη ευχαρίστηση και κατανόηση για πρώτη φορά ορισμένα αποσπάσματα των οποίων την ομορφιά δεν είχα καταλάβει προηγουμένως. Πολλά από τα έθιμα που συνηθίζονταν εκείνη την εποχή εξακολουθούν να διατηρούνται ακόμη και σήμερα. Δεν εκπλήσσομαι που ανακαλύπτω εδώ τόσα απομεινάρια της μακρινής εκείνης εποχής όσα σε καμία άλλη χώρα, αφού οι Τούρκοι δεν μπαίνουν στον κόπο να επιβάλουν τα δικά τους έθιμα, όπως συνήθως άλλοι λαοί που θεωρούν τους εαυτούς τους πιο προηγμένους».

Επιστολή προς τον αβά Κόντι (Τύνις, 31 Ιουλίου 1718):

«...Σίγουρα έχω εισπνεύσει τον ποιητικό αέρα στα μέρη απ' όπου πέρασα... Καθώς ατένιζα τις αφηρημένες πεδιάδες και τα ένδοξα ποτάμια, θαύμασα την ακριβή γεωγραφία του Ομήρου, που είχα ανά χείρας... Όπως φαντάζεστε είχα κατά νου να αποβιβαστώ στη φημισμένη Πελοπόννησο, έστω και μόνο για να δω τους ποταμούς της, τον Αίσωπο, τον Πηνειό, τον Ίναχο και τον Ευρώτα, τα λιβάδια της Αρκαδίας και άλλες σκηνές τις αρχαίας ελληνικής μυθολογίας.

Αλλά, όπως με πληροφορούν, αντί για ημίθεους και ήρωες, ο τόπος είναι πια όλο ληστές και θα διέτρεχα μεγάλο κίνδυνο να πέσω στα χέρια τους... είμαι θυμωμένη με τον εαυτό μου που θα περάσω από τα νησιά με αυτήν την σκέψη, ότι δηλαδή είναι αδύνατο να φανταστώ πόσο ευχάριστο είναι το ταξίδι δύο ή τρεις χιλιάδες χρόνια πριν, όταν ύστερα από ένα τσάι με τη Σαπφώ, το ίδιο απόγευμα θα επισκεπτόμουν το ναό του Ομήρου στη Χίο και κατά το ίδιο απόγευμα θα σχεδίαζα μεγαλειώδη μνημεία, θα σκιαγραφούσα θαυμαστά αγάλματα και θα συζητούσα με τους ευγενείς και πιο εύθυμους ανθρώπους»²³.

Εάν η λαίδη Μονταγκιού κάνει ένα ταξίδι τέτοιο που δεν έχει γίνει από κανένα χριστιανό «εδώ και εκατό περίπου χρόνια», μισό αιώνα μετά ο αριθμός αυτών που κάνουν «γραφικά» ή «περιηγητικά» ταξίδια στην Ελλάδα υπήρξε αξιοσημείωτος. Καθώς, καθίσταται διαθέσιμο σε εύχρηστη έντυπη μορφή ουσιαστικά το πλήρες σώμα των Ελλήνων κλασικών στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, ο Όλιβερ Τάπλιν παρατηρεί «πως η περίοδος ανάμεσα στο 1770 και το 1830 περίπου - η «ρομαντική» ή «επαναστατική» εποχή – ήταν στην πραγματικότητα μια δεύτερη Αναγέννηση και άντλησε την έμπνευσή της από τη νέα, άμεση ανακάλυψη της Ελλάδος. Επιπλέον, η προσδοκία της απελευθέρωσης της χώρας από τον Τούρκο ενέπνευσε την εικόνα της Ελλάδος ως πηγής της ελευθερίας και των τεχνών. Ο Βύρων πέθανε γι' αυτήν την εικόνα». (Τάπλιν, 1992 στο Σκαρπέλος 2005).

Σ' αυτήν την μεταστροφή στην αύξηση του αριθμού συντελεί, όπως ήδη προαναφέρθηκε, η ύπαρξη μιας δυτικοευρωπαϊκής αυλής από το 1833 και έπειτα, αλλά και το φαινόμενο του τουρισμού· λησμονημένη και απρόσιτη, όπως ήταν για τους περισσότερους η Ελλάδα (ως κομμάτι της Ανατολής) -φάνταζε σαν ένας εξωτικός τόπος ή σαν ένας Νέος Κόσμος. Πράκτορες του Τόμας Κουκ βρίσκονται στην Αθήνα ήδη στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, προκειμένου να εξυπηρετήσουν τους επισκέπτες. Γράφονται για πρώτη φορά ταξιδιωτικοί οδηγοί για την Ελλάδα²⁴. Ενώ, συχνά οι ταξιδιώτες στις εκδόσεις των αφηγήσεών τους περιλαμβάνουν σχέδια με τοπία. Αφορμή γι' αυτήν την εικονογράφηση του ελληνικού τοπίου στάθηκαν αρχικά οι αρχαιολογικοί χώροι. Στη συνέχεια, τα σχέδια τοπίων διανθίζονται από σκηνές της καθημερινής ζωής. Καθώς, η εικονογράφηση των ταξιδιωτικών αφηγήσεων γίνεται σιγά σιγά «υποχρεωτική», όσοι ταξιδιώτες δεν διακρίνονταν για το ταλέντο τους

²³ Και τα δύο αποσπάσματα προέρχονται από το βιβλίο των Βασιλική Κολοκοτρώνη -Ευτέρπη Μήτση (2005), «Στη χώρα του Φεγγαριού. Βρετανίδες περιηγήτριες στην Ελλάδα (1718-1932)», σ.σ.21-31.

²⁴ Ο πρώτος οδηγός με αντικείμενο αποκλειστικά την Ελλάδα ήταν του John Murray, "A Hand-Book for Travellers in Greece" (London: Murray, 1854), ο οποίος γνώρισε πολλές νέες εκδόσεις κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, όπως το 1872, το 1884 και το 1900, βλ. ο.π. Κολοκοτρώνη - Μήτση, σελ.13.

προσελάμβαναν ζωγράφους, οι οποίοι τους συνόδευαν στο ταξίδι και αποτύπωναν τα «αξιοθέατα» (Σκαρπέλος, 2005), προβάλλοντας προς τα έξω μια ιδιαίτερα ακτινοβόλα και ειδυλλιακή εικόνα του ελληνικού τοπίου.

Ειδικότερα, οι ευρωπαίοι Άγγλοι, Γάλλοι και Γερμανοί καλλιτέχνες που επισκέφτηκαν τη χώρα μας κατά τον αιώνα του Διαφωτισμού, ενδιαφέρονταν κυρίως για την καταγραφή των αρχαίων ναών, κάποιου «επώνυμου» οικοδομήματος ή ιερού. Αναφορικά με την αγγλική αισθητική του 18^{ου} αιώνα για την φυσική τοπιογραφία και την αγγλική κηποτεχνία, η αξιολόγηση του ελληνικού τοπίου έστρεψε το αισθητικό και περιηγητικό ενδιαφέρον των Ευρωπαίων καλλιτεχνών και προς την ελληνική φύση. Έτσι, κατασκευάζεται μια εικόνα με κύριο χαρακτηριστικό την πρόσμιξη αρχαιοτήτων με το φυσικό και ανθρωπογενές περιβάλλον, που συνδέεται με την ομορφιά της φύσης, τη μαγεία του φωτός, αλλά και την ηρεμία ή ένταση της θάλασσας.

Προς το γύρισμα του αιώνα και κατά τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, ζωγράφοι, μεταξύ αυτών, ο ιρλανδός Edward Dodwell (1767-1832) και ιδίως ο Σκωτσέζος Hugh William Williams (1773-1829), αναπλάθουν ένα σκηνικό που ικανοποιούσε το αίσθημα της νοσταλγικής αναζήτησης του αρχαίου κόσμου, αποθανατίζοντας συγχρόνως την ελληνική φύση γύρω από τα ερείπια. Μια εικονογραφική, όμως, ψευδαίσθηση της ζωντανής αρχαιότητας, την οποία υποβοηθούσε η απλότητα και η ανεπιτήδευτη εικόνα του φυσικού περιβάλλοντος. Συνθέτουν έτσι έναν επίγειο παράδεισο ή μια χαμένη «Εδέμ».

Σύμφωνα με την Φανή-Μαρία Τσιγκάκου (2005), οι περισσότερες «ελληνικές απόψεις» των αρχών του 19^{ου} αιώνα «αρκούνται σε μια απλώς ικανοποιητική παράσταση κάποιου «επώνυμου» οικοδομήματος ή ιερού που παισιώνεται από ένα ταιριαστό αλλά ακαθόριστο τοπίο, όπου επικρατεί μια αρκούντως αρχαιοπρεπής ατμόσφαιρα. Το πραγματικό περιβάλλον έχει αντικατασταθεί ή τροποποιηθεί ανάλογα με το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα».

Σ' αυτές τις περιπτώσεις, η ουσία ήταν το κατά πόσο αυτή η εικόνα ανταποκρινόταν στα συναισθηματικά δεδομένα των Ευρωπαίων καλλιτεχνών και των πελατών τους, τα οποία ήταν κοινά ανάμεσά τους. Για τον Hugh W. Williams (Εικ.9) «το τοπίο στην Αθήνα απαιτεί μια πιο προσεκτική μελέτη μας ... Η φύση δεν θα παρουσιάσει ηλεκτρισμένες αλήθειες ... εκτός αν [εμείς] της μελετήσουμε όχι μόνο όπως είναι, αλλά όπως φαίνεται μέσω των έργων των ιδιοφυϊών ... ο Poussin και ο Claude συμφωνούν με το χαρακτήρα της Αθήνας ... η απλή αξιοπρέπεια της μορφής

και του χρώματος, αισθητή σ' αυτά τα έργα αυτών των μεγάλων ανδρών, μπαίνει στο πνεύμα της ιστορίας της, και καλεί εμπρός για αντίστοιχα συναισθήματα» (Hugh William Williams, 1820). Η έκθεση, μάλιστα, των έργων του στο Εδιμβούργο, το 1822, θα σχολιασθεί από τον συγγραφέα και κριτικό τέχνης William Hazlitt (1778-1830) ως «σχέδια ακουαρέλας που αξίζουν πολύ υψηλό έπαινο. Έχουμε ταυτόχρονα μια εντυπωσιακή και ικανοποιητική ιδέα της χώρας για την οποία έχουμε ακούσει τόσα πολλά» (Hazlitt, 1873). Πράγματι, αυτές οι εικονογραφήσεις κινούνται σ' ένα εξιδανικευμένο πλαίσιο αναφοράς, παρουσιάζοντας μια εντυπωσιακή και ανεπιτήδευτη εικόνα του ελληνικού τοπίου.



Εικ.9. Hugh William Williams, (1822), “An extensive view of the Acropolis and Athens, Greece, with the Herodeion Atticon below”, Ιδιωτική συλλογή, στο: <http://www.christies.com/>

Η εικόνα, ωστόσο, που θα καταργήσει τον πρωταγωνιστικό ρόλο που επί αιώνες κρατούσε η αρχαία Ελλάδα στην τοπιογραφία, είναι αυτή της Ελληνικής Επανάστασης. Διαιωνίζει [όμως] ένα πάγιο πλαίσιο για τη θέαση της ελληνικής πραγματικότητας (Τσιγκάκου, 2005). Η ελληνική επανάσταση, που χαιρετίστηκε από τις φιλελεύθερες συνειδήσεις της εποχής, ενεργοποίησε τις δυνάμεις του ρομαντισμού, δεδομένου ότι εμπεριείχε το κλασικό, το ηρωικό και το χριστιανικό θρησκευτικό στοιχείο. Σπασμένες κολόνες και αρχαία ερείπια προβάλλουν σε αναπαραστάσεις που πλαισιώνουν την ηρωική διάθεση των πρωταγωνιστών τους. Ενώ, εξαιρετικό

ενδιαφέρον έχει η παρουσία της θάλασσας, που είναι συνδεδεμένη τόσο με την πορεία του ελληνισμού, όσο και με τον απόηχο των κατορθωμάτων του ελληνικού ναυτικού στην Ευρώπη.

Τέτοιες εικόνες του ελληνικού χώρου ενέτειναν το ενδιαφέρον για την τύχη της Ελλάδας κατά τα πρώτα χρόνια της επανάστασης, «στρατολογώντας» οπαδούς για την ελληνική υπόθεση. Ωστόσο, η επίσκεψη των ξένων ζωγράφων στην ελληνική γη παρέμεινε περισσότερο διανοητική απ' ότι οπτική. Και αυτό, διότι η Ελλάδα υπήρξε περισσότερο ένα όραμα, μια ιδέα, παρά ένας συγκεκριμένος και υπαρκτός γεωγραφικός χώρος (Τσιγκάκου, 2005). Ικανοποιούσε ένα αίσθημα νοσταλγικής αναζήτησης μιας μακάριας προ-πολιτισμικής αρχαιότητας και ενός βουκολικού τοπίου, που θα έκανε και τους ίδιους τους ζωγράφους να αναφωνήσουν “*et in Arcadia ego*” (μτφ. «*Ημουν και εγώ στην Αρκαδία*»), από το γνωστό πίνακα του Nicolas Poussin (1637-38).

Σε αντίθεση με την εικονική πραγματικότητα των αναπαραστάσεων, οι γραπτές αφηγήσεις περιηγητών και περιηγητριών, αν και συγκαταλέγονται στο ίδιο ως άνω ιδεολογικό πλαίσιο, προσφέρουν, ωστόσο, περισσότερες «αντικειμενικές» καταγραφές της κατάστασης που επικρατούσε στην Ελλάδα τις πρώτες δεκαετίες της οθωνικής διακυβέρνησης, χωρίς να λείπουν τα ειρωνικά σχόλια. Για παράδειγμα, στο έργο του Γάλλου μυθιστοριογράφου Edmond Francois Valentin About (1828-1885), κανείς ανευρίσκει περιγραφές της οικονομικής και κοινωνικής κατάστασης που επικρατεί στην Ελλάδα εκείνης της εποχής, όπως στην ακόλουθη κατά το έτος 1852, όπου περιγράφονται σκηνές για το τι θα συναντήσουν μοναχικοί ταξιδιώτες στην πόλη των Αθηνών. Πάντα, όμως, υπό το υπεροπτικό βλέμμα του συγγραφέα, που του δίνει η ηγεμονική θέση της χώρας του:

«Τα ξενοδοχεία της Αθήνας είναι ακριβά και άθλια, γιατί οι περιηγητές είναι λίγοι...Οι Έλληνες μέσης οικονομικής καταστάσεως ταξιδεύουν έχοντας μαζί το κρεβάτι τους, που τις περισσότερες φορές αποτελείται από μια κουβέρτα. Επομένως από τους πανδοχείς δεν ζητάνε παρά έξι πόδια χώρο για να ξεκουράσουν το κορμί τους. Υπάρχουν τριάντα χάνια μέσα στην Αθήνα που μπορούν να τους τον προσφέρουν. Αλλά, επειδή δεν φαντάζομαι τους αναγνώστες μου να έχουν την περιέργεια να κοιμηθούν κατάχαμα ανάμεσα σε τέσσερις Έλληνες, είναι ανώφελο να επιμένω περισσότερο στα βρώμικα κονάκια, όπου ποτέ δεν θα φύτρωναν κρίνα... Τα αμάξια στην Αθήνα δεν είναι σπάνια, και βρίσκει κανείς άφθονα για μετάβαση από την πόλη ή την εξοχή...[Μόνο που] Η εξοχή εκτείνεται τέσσερις λεύγες γύρω από την πόλη...Ο ναύλος στο λεωφορείο δεν μπορούσε να στοιχίζει λιγότερο από 50 λεπτά για δύο λεύγες κούρσα. Οι Έλληνες όμως βρήκανε τρόπο να πηγαίνουν στον Πειραιά με 25 λεπτά: ο πρώτος που θέλει να πάει στον Πειραιά παίρνει ένα αμάξι στην πιάτσα, θρονιάζεται μέσα και περιμένει: φθάνει δεύτερος, τον καλεί ο πρώτος, κάθεται κι αυτός: έρχεται τρίτος: οχτώ νοματέοι,

άγνωστοι μεταξύ τους, στοιβάζονται στο ίδιο όχημα, που εκ των πραγμάτων γίνεται λεωφορείο»²⁵.

Η εικόνα, ωστόσο, της σύγκρισης ανάμεσα στην αρχαία και στη σημερινή Ελλάδα είναι αυτή που αποτελεί το βασικό σημείο αναφοράς για τους ξένους Ευρωπαίους περιηγητές και περιηγήτριες. Ακόμη και στα 1900, δύο σχεδόν αιώνες μετά την επίσκεψη της Λαίδης Μαίρης Μόνταγκιου στην Ελλάδα, οι ταξιδιώτες εξακολουθούν να αναζητούν το αρχαίο ελληνικό όραμα. Στο πρώτο της ελληνικό ταξίδι, στα 1906, η Αγγλίδα μυθιστοριογράφος Virginia Woolf (1882-1941) περιγράφει αυστηρά τους σημερινούς Έλληνες, με την περιγραφή να μετριάζεται εκεί όπου η εικόνα του Παρθενώνα, των ναών, των ιερών και των ερειπίων επανέρχεται σε πρώτο πλάνο, υπενθυμίζοντας της το χαμένο παράδεισο:

«Σαν άμμος από κόσκινο είναι απλωμένες σε όλη την Ελλάδα αυτές οι φυλές των πολλών διαφορετικών λαών με τη χαλαρή τους σύσταση. Αποκαλούν πράγματι τους εαυτούς τους Έλληνες, αλλά με τον αρχαίο Έλληνα έχουν όση σχέση έχει η γλώσσα τους με τη δική του. Γιατί η γλώσσα που μιλάνε διαφέρει τόσο πολύ από τη γλώσσα που λίγοι από αυτούς μπορούν να γράψουν, όσο και αυτή η τελευταία διαφέρει επίσης από το λόγο του Πλάτωνα. Η καθομιλουμένη, επειδή δεν έχει σταθεροποιηθεί στη γραμματική ή το συλλαβισμό, στρεβλώνεται κάθε φορά εκ νέου στη γλώσσα καθενός... Έτσι πρέπει να θεωρείς τα νέα ελληνικά ως την ακάθαρτη διάλεκτο ενός έθνους χωρικών, όπως ακριβώς πρέπει να θεωρείς τους Νεοέλληνες ως έθνος μπασταρδεμένο και χοντροκομμένο σε σύγκριση με την κλασική ομιλία καθαρόαιμων λαών. Τέτοιες είναι αναγκαστικά οι απόψεις σου όταν ο Παρθενώνας είναι εκτός του οπτικού σου πεδίου... Είχα λόγους να μη θεωρώ την Αθήνα παρά μόνο ως μια σύγχρονη πόλη που μιλά βάρβαρη γλώσσα και κατοικείται από ψεύτες και απατεώνες. Σαν για να σβήσει αυτή την εντύπωση, να ξανακερδίσει έναν αναποφάσιστο, αν και ασήμαντο εραστή, ο τόπος έμοιαζε, γι' άλλη μια φορά, να λάμπει ντυμένος την παλιά του φορεσιά. Τα φώτα τρεμουλιάζανε στους λόφους και μονάχα η Ακρόπολη φαινόταν, να στέκει ψηλά πάνω από την πόλη. Ακλόνητη και κόκκινη και όλο νόημα, μοναχική και ξέχωρη από όλο τον σύγχρονο κόσμο. Τότε, λοιπόν, αυτό και τους καλλίγραμμους, αδάμαστους λόφους μπορούσα να τα αποχαιρετίσω, γιατί όλα αυτά είναι η Ελλάδα, κι έτσι τα γνώρισα και πάντα θα τα γνωρίζω» (Woolf, 1906 στο Κολοκοτρώνη – Μήτση, 2007).

Έτσι λοιπόν, ο αρχαίος Έλληνας φαίνεται να πήρε το καλύτερο, με όλους αυτούς τους περιηγητές και περιηγήτριες να καταφτάνουν καθυστερημένοι σε μια αφιλόξενη Ανατολή. Για τους ευρωπαίους περιηγητές και περιηγήτριες, η εικόνα που προκύπτει είναι συνέπεια μιας εσωτερικής και μιας εξωτερικής σύγκρουσης, ανάμεσα στη φαντασία και στην πραγματικότητα.

Ομολογουμένως, πολλά θα μπορούσε κανείς να πει γι' αυτούς τους αρχετυπικούς συμβολισμούς, που αποτυπώθηκαν στη συλλογική συνείδηση των

²⁵ Το απόσπασμα προέρχεται από το βιβλίο του Αλέξανδρου Παπαγεωργίου-Βενετά, (2010), «Ο αθηναϊκός περίπατος και το ιστορικό τοπίο των Αθηνών», σ.σ.187-8.

Ευρωπαίων για την Ελλάδα. Σίγουρα, όμως, αυτή η νέα διαπραγμάτευση της Ελλάδας αφήνει να φανούν καινούργια πράγματα για πρώτη φορά ιδωμένα, ως εκδοχές ενός πράγματος που προηγουμένως δεν ήταν γνωστό (Said, 1996). Μέσα από τα σημεία προσέγγισης των Ευρωπαίων με την σύγχρονη Ελλάδα, ο τόπος και τα κτίρια του που έχουν μετατραπεί σε μνημεία, σε συμπυκνώσεις της μνήμης, υλοποιούν ένα ιστορικό φαντασιακό με το οποίο έρχονται αντιμέτωποι για πρώτη φορά οι Ευρωπαίοι. **Όλους αυτούς τους αιώνες ο υπαρκτός γεωγραφικός τόπος παρέμενε μακρινός και βουβός στις συνειδήσεις των Ευρωπαϊκών.** Σ' αυτήν την περίπτωση, από την μεριά των Ευρωπαίων, αυτό το ιστορικό φαντασιακό δεν ανταποκρίνεται τόσο σε μια αλήθεια, όσο τελικά σε μια ανάγκη ικανοποίησης του αισθήματος της «δικής» τους ιστορίας. Επειδή, όμως, αυτή η αναζήτηση δεν είναι μονομερής, μένει να δούμε το πως οι Έλληνες συλλαμβάνουν αυτή την διαπραγμάτευση, αφού θα φανεί ότι συνυφαίνει και τη δική μας πολιτιστική ταυτότητα.

3.4. Η δυσπόστατη εικόνα του ελληνικού τοπίου στο νέο-ιδρυθέν ελληνικό κράτος

Η ίδρυση του ελληνικού κράτους με την εγκαθίδρυση βαυαρικής μοναρχίας σηματοδότησαν για την Ελλάδα την έναρξη μιας πορείας προσανατολισμένης στην Ευρώπη και στις αρχές και τις αξίες του δυτικού πολιτισμού. Έτσι, η επανασύνδεση της Ελλάδας με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό αποτέλεσε την ιδεολογική αφετηρία ύπαρξης και συγκρότησης του νέου ελληνικού κράτους καθ' όλη τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα. Ενώ, το βυζαντινό παρελθόν και η ζωντανή λαϊκή παράδοση εξακολουθούσαν να συνδέονται άρρηκτα με το μεγαλύτερο μέρος του λαού και τα καθημερινά βιώματά του.

Ειδικότερα, από τις πρώτες δεκαετίες της ίδρυσης του ελληνικού κράτους διαμορφώνεται μια δυσπόστατη εικόνα θέασης του ελληνικού τοπίου. Από την μια πλευρά, ο βασιλιάς, η ύπαρξη μιας ξενόφερτης αυλής (στρατιωτικό προσωπικό και δημόσιοι υπάλληλοι), οι Έλληνες αστοί και αστοί της διασποράς συμβάλουν στο να διαμορφωθεί το νέο-ιδρυθέν κράτος σύμφωνα με τις αξίες και τα πρότυπα του δυτικού πολιτισμού. Αυτό σήμαινε πρώτον ότι το Αθηναϊκό τοπίο έπρεπε να αποκτήσει μια ευρωπαϊκή όψη δυτικής πρωτεύουσας και συγχρόνως να δοθεί έμφαση σε πολιτισμικά

κατασκευάσματα (κτίρια, μουσεία, γλώσσα, κ.λπ.) που θα συντηρούσαν την ιστορική μνήμη του ελληνικού έθνους με τα πεπρωμένα του αρχαιοελληνικού πολιτισμού. Δεύτερον, να οργανωθεί μια κρατική δομή με βάση τα δυτικά πρότυπα. Σ' αυτήν την περίπτωση, σημείο αναφοράς στις αρχές του 19^{ου} αιώνα είναι ο νεοκλασικισμός και το νεωτερικό δόγμα του αφηρημένου και «απρόσωπου» κράτους.

Από την άλλη πλευρά, η μεγάλη μάζα του λαού επιδίωκε στο να βρει διέξοδο για να επιβιώσει. Η οικονομία είχε υποστεί σοβαρές ζημιές, υπήρχε έλλειψη γης για την πλειοψηφία των αγροτών, ενώ μεγάλο μέρος αυτών που συμμετείχαν στον Πόλεμο της Ανεξαρτησίας ήταν δυσαρεστημένοι εξαιτίας του αποκλεισμού τους από την πολιτική και διοικητική διακυβέρνηση του τόπου. Έπειτα, τα μνημεία, τα ερείπια και τα ιερά που τόσο προκαλούσαν δέος στους Ευρωπαίους περιηγητές, για τον ελληνικό λαό δεν ήταν παρά σημάδια που έφερε ο τόπος από ένα μακρινό παρελθόν. Ήταν κομμάτι μιας οικείας πραγματικότητας με τους ίδιους να σεργιανίζουν ανάμεσά τους. Ακόμη και στην Ακρόπολη, «κάθονται ένα γύρω επάνω στα αρχαία μάρμαρα, κουβεντιάζουν και πλέκουν, χωρίς να εκχυδαίζουν το μέρος» (Woolf, 1906 στο Κολοκοτρώνη – Μήτση, 2007). Ενώ, όλη αυτή η προσήλωση των Ευρωπαίων περιηγητών να ξεθάβουν με το φτυάρι το χώμα σε μια προσπάθεια ανεύρεσης αρχαίων θησαυρών, προκαλούσε τα απορημένα βλέμματα του απλού λαού, που έβλεπε τη γη ως πηγή ζωής και διαβίωσης.

Καθώς, οι πολιτιστικές υποδομές του ελληνικού κράτους βρίσκονται ακόμη υπό διαμόρφωση, η αναζήτηση διακριτής νέο-ελληνικής ταυτότητας, αλλά και η διαμόρφωση συλλογικής ιστορικής συνείδησης του έθνους θα είναι πάγια πηγή προβληματισμού. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, ο λαϊκός βυζαντινός πολιτισμός, η γλώσσα και η πορεία συσπείρωσης του κράτους γύρω από τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό θα αποτελέσουν για μακρό χρονικό διάστημα αντικείμενο πολιτικών, ιδεολογικών και φιλολογικών συζητήσεων και διαμαχών.

Ομολογουμένως, η ελληνική κοινωνία στις αρχές του 19^{ου} αιώνα ήταν βαθιά προσηλωμένη στη λαϊκή βυζαντινή παράδοση και στα ήθη και τα έθιμα της χριστιανοσύνης. Επιπλέον, η οθωμανική διακυβέρνηση συνιστούσε ένα ιδιαίτερο μάρφωμα πολιτικής και διοικητικής οργάνωσης, που είχε αφήσει το αποτύπωμά του στον τρόπο αντίληψης και οργάνωσης του ελληνικού χώρου. Συγκεκριμένα, η Οθωμανική διακυβέρνηση συνιστούσε ένα πολιτικό μάρφωμα θεοκεντρικού προτύπου. Η θρησκευτική διαίρεση είχε ιδιαίτερη σημασία, αφού η Αυτοκρατορία

διοικούνταν τουλάχιστον θεωρητικά, με βάση τον θρησκευτικό νόμο. Στην πράξη, ωστόσο, οι χριστιανικές και εβραϊκές ομάδες είχαν ενσωματωθεί στην κοινωνία με το καθεστώς του ζιμμί, (τουρκ. “zimmi”) που έχει συχνά περιγραφεί ως σύστημα μιλλέτ (τουρκ. “millet”= έθνος, κοινότητα) (Zurcher, 2004). Αυτό σήμαινε ότι, με αντάλλαγμα την πληρωμή ενός ειδικού φόρου, τους επιτρέπεται να ζουν μέσα στο μουσουλμανικό κράτος, χωρίς να υποστούν βίαιο προσηλυτισμό, αλλά πάντα ως πολίτες δεύτερης κατηγορίας. Αντιπροσωπεύονταν από τους θρησκευτικούς αξιωματούχους τους στις συναλλαγές τους με το κράτος, ενώ απολάμβαναν ένα βαθμό αυτονομίας στη διαχείριση των υποθέσεών τους.

Στην ουσία, το σύστημα αυτό δεν αποτελούνταν από «εθνικά» αυτόνομα σώματα που διοικούνταν, για παράδειγμα απ’ τον Έλληνα Πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης, αλλά από «τοπικές κοινότητες με έναν ορισμένο βαθμό αυτονομίας ως προς τους τοπικούς εκπροσώπους της κυβέρνησης» (Zurcher, 2004). Με τον διαχωρισμό να φαίνεται πολύ χαλαρότερος απ’ ό,τι είχε θεωρηθεί παλαιότερα. Γι’ αυτό, άλλωστε, ο τοπικισμός ήταν ιδιαίτερα έντονος ανάμεσα στους Έλληνες, που θεωρούσαν ως πατρίδα τους τον τόπο τον οποίο είχαν γεννηθεί με τη θρησκεία να είναι το βασικό σημείο αναφοράς για τον προσδιορισμό του έθνους.

«Όσοι αυτόχθονες κάτοικοι της Επικράτειας της Ελλάδος πιστεύουσιν εις Χριστόν, εισίν Έλληνες, και απολαμβάνουσιν άνευ τινός διαφοράς όλων των πολιτικών δικαιωμάτων» (Βουλή των Ελλήνων, «*Προσωρινόν Πολίτευμα της Ελλάδος*», τμήμα Β’, περί των γενικών δικαιωμάτων των κατοίκων της Επικράτειας της Ελλάδος, Επίδαυρος, 1822).

Το βάρος, όμως, του κλασικού παρελθόντος άρρηκτα συνδεδεμένου με τις πολιτιστικές ρίζες της δημιουργίας των εθνών-κρατών στην Ευρώπη, θα επηρεάσει και στην ουσία θα παραποιήσει την πολιτιστική κατεύθυνση του νέου ελληνικού κράτους. Η δυτικοευρωπαϊκή αυλή θα θελήσει να δώσει εξαρχής στην εικόνα του ελληνικού τοπίου και στις θεσμικές δομές του νεοσύστατου κράτους μια συντηρητική Ευρωπαϊκή μορφή. Σ’ αυτήν την προσπάθεια υπερκέρασε κάπως απότομα τις παραδοσιακές αντιλήψεις και τις μορφές κοινοτικής εξουσίας, που είχαν αναπτυχθεί επί Οθωμανών. Συγχρόνως, οι ποινικοί και αστικοί κώδικες βασισμένοι στην κληρονομιά του Ρωμαϊκού Δικαίου πολύ λίγο έπαιρναν υπόψη τους τη γερά εδραιωμένη παράδοση του εθιμικού δικαίου.

Ένα εξίσου άτυχο αποτέλεσμα αυτής της ψύχωσης για την κλασική κληρονομιά της Ελλάδος, συνέπεια των ζωγραφικών αναπαραστάσεων του ελληνικού τοπίου και της έντυπης αναπαραγωγής των έργων της ελληνικής αρχαιότητας, ήταν η

όλο και πιο πικρή διαμάχη που δημιουργήθηκε με θέμα την ελληνική γλώσσα. Μερικοί υποστήριζαν ότι εάν οι Έλληνες επρόκειτο να γίνουν πραγματικά άξιοι του λαμπρού παρελθόντος τους έπρεπε να εκκαθαρίσουν την γλώσσα τους από όλες εκείνες τις τουρκικές, σλαβικές και ιταλικές προσμίξεις που της στερούσαν την παρθενική αττική αγνότητά της. Άλλοι, υποστήριζαν ότι η ομιλουμένη ή δημοτική γλώσσα έπρεπε να γίνει η βάση της γραπτής γλώσσας. Στην πραγματικότητα, το «γλωσσικό ζήτημα» θα δυσχεράνει την πολιτισμική ανάπτυξη της χώρας για ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα της σύγχρονης ιστορίας της.

Αρχικά το αποτέλεσμα αυτής της επανασύνδεσης θα γίνει αισθητό στην εικόνα της Αθήνας ως πολιτιστικής πρωτεύουσας. Ο επαναπροσδιορισμός της οπτικής σε μια τρόπον τινά αρχαιοελληνική εικόνα του παρελθόντος συντελείται μέσα από την ευρωπαϊκή αρχιτεκτονική διαμόρφωση της όψης της πόλης των Αθηνών και των άλλων μεγάλων αστικών κέντρων. Το μεγαλύτερο μέρος των δημόσιων και ιδιωτικών κτηρίων διαμορφώθηκε με βάση τα πρότυπα του νεοκλασικισμού, χωρίς να λείπουν και δείγματα επιστροφής σε αναγεννησιακά πρότυπα ή και βυζαντινά στοιχεία. Ένα από τα σημαντικότερα νεοκλασικά κτίρια, που κατασκευάζονται στην πρώτη δεκαετία της οθωνικής διακυβέρνησης ήταν το Πανεπιστήμιο Αθηνών, το 1837. Σχεδιασμένο από τον Δανό αρχιτέκτονα Hans Christian Hansen (1803-1883) θα αποτελέσει το αισθητικό πρότυπο του αθηναϊκού κλασικισμού μαζί με το νεοκλασικό μέγαρο της Ακαδημίας των Αθηνών (1859) και της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος (1888), έργα του αδερφού του, Theophilus Hansen (1813-1891).

Κατά τη διάρκεια αυτού του αιώνα, το πανεπιστήμιο και άλλοι εκπαιδευτικοί οργανισμοί χρηματοδοτούνται πλουσιοπάροχα, κυρίως από απόδημους Έλληνες, οι οποίοι χρηματοδότησαν και τις κατασκευές πολλών εξ' αυτών των κτιρίων. Ενώ, σύμφωνα με την όλη εκπαιδευτική κατεύθυνση του νέου κράτους, έμφαση δίνεται στη μελέτη των κλασικών της αρχαίας ελληνικής φιλολογίας και στην εκμάθηση της καθαρεύουσας, μιας γλωσσικής γραπτής κατασκευής, πολύ απομακρυσμένης από τη δημοτική ή την καθομιλουμένη γλώσσα.

Είναι αξιοσημείωτο με πόση ένταση επικεντρώθηκε το νεοσύστατο κράτος στην αποκατάσταση των επιβλητικών μνημείων. Ήδη, από το 1833 λαμβάνεται ιδιαίτερη μέριμνα για την αποκατάσταση της Ακρόπολης και του Παρθενώνα. Ενώ, το πρώτο μουσείο που ιδρύεται στην Ελλάδα ήταν το Αρχαιολογικό από τον Κυβερνήτη Ιωάννη Καποδίστρια, το 1829, στην Αίγινα, άρρηκτα συνδεδεμένο με την

απελευθέρωση της χώρας και με την προβολή των αρχαιοτήτων ως ένα σταθερό σημείο αναφοράς του νεοσυσταθέντος κράτους. Από τότε η αρχαιολογική συλλογή εκτέθηκε σε διάφορα μέρη μέχρις ότου να στεγαστεί στο επιβλητικό νεοκλασικό κτήριο, που οικοδομήθηκε στα τέλη του 19^{ου} αιώνα (1888) σε σχέδια του L. Lange και τελικά διαμορφώθηκε από τον Ernst Ziller.

Σύμφωνα με τον Anderson (1997), τα πολιτισμικά κατασκευάσματα (χάρτες, μουσεία και η μουσειοποιητική φαντασία, μνημεία, γραμματόσημα, πινακίδες κ.λπ.) έχουν έντονα πολιτική χροιά, αφού μαρτυρούν μια διαδικασία πολιτικής κληρονομιάς. Και αυτό, διότι δίνεται η δυνατότητα στο κράτος να μνημονεύεται μέσω της οπτικής αναπαράστασης και να αναπαράγεται σε κάθε κατεύθυνση. Αυτή η παράδοξη κατάσταση λαμβάνει σταδιακά τη μορφή ενός ολιστικού ταξινομικού πλέγματος, το οποίο μπορεί με απεριόριστη ελαστικότητα να εφαρμοστεί σε οτιδήποτε βρίσκεται κάτω από τον πραγματικό ή τον πλασματικό έλεγχο του κράτους: άνθρωποι, περιοχές, μνημεία, κτίρια και ούτω καθ' εξής. Μια κατάσταση που διευκολύνεται από την τυπογραφία, την τοπογραφία, τη φωτογραφία και τη εν γένει μηχανική αναπαραγωγή συμβόλων του κράτους. Επί της ουσίας, μαρτυρεί μια δυνατότητα ολικής επισκόπησης επί του εδάφους και του λαού. Είναι εκείνη η παράδοξη κατάσταση που καθιερώνει το «απρόσωπο» κράτος ως το κυρίαρχο σύστημα οργάνωσης του σύγχρονου κόσμου στις συνειδήσεις λαών, συνδέοντας μεταξύ τους άγνωστους ανθρώπους υπό τον έλεγχο ενός κεντρικού συστήματος.

Στο πλαίσιο αυτό, η αρχιτεκτονική διαμόρφωση του ελληνικού τοπίου, η κατασκευή μουσείων και η μνημειακή αρχαιολογία, η οποία όλο και περισσότερο συνδεόταν με τον τουρισμό, έδωσε τη δυνατότητα στο κράτος να εμφανιστεί ως «φύλακας» μιας αρχαιοελληνικής παράδοσης, που συμπίπτει με την γενική εκπαιδευτική πολιτική του και το αρχαίο γόητρο που ήθελε να αναβιώσει. Σε συνδυασμό με μια πρώιμη γενικευμένη δημιουργία λογοτύπων (γραμματόσημα²⁶, επεξηγηματικές πινακίδες κ.λπ.) και σχολικών εγχειριδίων επιχειρείται ένα είδος νεκρολογικής απογραφής εν τη γενέσει για την διαπαιδαγώγηση του ελληνικού λαού σε οπτικά σύμβολα και εικόνες του αρχαιοελληνικού πολιτισμού.

²⁶ Το πρώτο γραμματόσημο που κυκλοφόρησε στην Ελλάδα τυπώθηκε στο Παρίσι, το 1861, στο τυπογραφείο Ernest Meyer και απεικόνιζε την κεφαλή του Ερμή.

Όπως, όμως, συνέβη και αλλού, το ελληνικό πολιτικό σύστημα του 19^{ου} αιώνα επιχείρησε με μιας να καρπωθεί τη συνολική εμπειρία του σύγχρονου «δυτικού» κράτους, η οποία χρειάστηκε αιώνες προκειμένου να εξελιχθεί. Επειδή, πιστή επανάληψη και μίμηση σπάνια είναι ποτέ δυνατή, το ελληνικό πολιτικό σύστημα επιχείρησε να διαμορφωθεί πάνω σ' αυτό το νεωτερικό δόγμα, χωρίς, όμως, να ληφθούν υπόψη η ιδιαίτερη ψυχοσύνθεση του λαού και οι συνθήκες της ελληνικής πραγματικότητας. Έτσι, η προσπάθεια συγκρότησης ενός «απρόσωπου» πολιτικού σώματος συνδεδεμένου με τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό ως στοιχείο προσδιορισμού της ιστορικότητας του έθνους, παραποιείται από τις γερά εδραιωμένες αντιλήψεις του λαού γύρω από τον οθωμανικό τρόπο διακυβέρνησης, τη χριστιανική παράδοση και τις τοπικιστικές αντιλήψεις.

Καθώς ολόκληρα χωριά αποτελούνταν από συγγενικές οικογένειες με τον τοπικισμό να είναι ιδιαίτερα έντονος μεταξύ των Ελλήνων, η διαμόρφωση μιας συγκεντρωτικής και αυστηρής θεσμικής μορφής επηρέασε φυσικά με άμεσο τρόπο το πολιτικό σύστημα της χώρας. Πάνω στην ήδη μεγάλη δυσαρέσκεια που επικρατούσε από την επιβολή μοναρχίας, τον αποκλεισμό των αγωνιστών της Ανεξαρτησίας από την πολιτική ζωή του τόπου και με το μεγαλύτερο μέρος του λαού να ζει σε συνθήκες ανέχειας, το δημόσιο λειτούργημα εμφανίστηκε ως ευχής έργον, καθώς συμβόλιζε τον δρόμο της κοινωνικής ανόδου. Σε συνδυασμό με την κυριαρχία καθαρά πολιτικών κριτηρίων και συντεταγμένων έναντι των λοιπών δημοσίων θεσμών (διοίκηση, δικαιοσύνη κ.λπ.), που δεν είχαν προλάβει να αναπτυχθούν, εκδηλώνεται ένας τύπος πελατειακών σχέσεων που διευκολύνεται από τις ήδη υφιστάμενες τοπικιστικές δομές.

Επιπρόσθετα, η έμφαση που δόθηκε στην πόλη της Αθήνας ως λίκνο του δυτικού πολιτισμού σε συνδυασμό με την επισκεψιμότητά της από ξένους περιηγητές και τον συγκεντρωτισμό των πολιτιστικών και διοικητικών δομών, οδήγησε αφενός σε μια ταχεία ανάπτυξη της με έναν εξαιρετικά γοργό ρυθμό αστικοποίησης, αφετέρου σε μια άνιση ανάπτυξη του ελληνικού γεωγραφικού χώρου. Γι' αυτούς πάλι που βρίσκονται στην ελληνική ύπαιθρο, η πορεία συσπείρωσης γύρω από μια εθνική ταυτότητα με βασικό σημείο αναφοράς την αρχαιότητα, προσκρούει ακριβώς σ' αυτά τα υπαρκτά εμπόδια που συσχετίζονται με τον πολιτιστικό και πολιτικό συγκεντρωτισμό αλλά και με το «γλωσσικό ζήτημα». Αν η γλώσσα της «ατομικής ιδιοκτησίας» είναι κατεξοχήν στοιχείο προσδιορισμού ενός έθνους, η καθαρεύουσα ως γραπτή κυρίως κατασκευή, απομακρυσμένη από την δημοτική και ομιλούμενη

γλώσσα, εμποδίζει το έθνος να εκφραστεί στη δική του γλώσσα και να εγκαινιάσει μια νέα περίοδο πολιτισμού.

Μάλιστα, παρά το γεγονός ότι η δημοτική εκπαίδευση ήταν υποχρεωτική από το 1834, το μεταφυτευμένο εκπαιδευτικό σύστημα με μόνιμα χαρακτηριστικά του την προσήλωση στις κλασικές σπουδές και με παράλληλη υποτίμηση κάθε χειρωνακτικής εργασίας, καλλιεργεί ένα κλίμα ενός εν δυνάμει αντιπαραγωγικού αστικού πληθυσμού. Και αυτό, σε μια χώρα που ήταν καθαρά γεωργική και υστερούσε σε μεθόδους, μέσα και εργαλεία με μεγάλες ελλείψεις σε εξειδικευμένους «τεχνικούς άνδρες» και υποδομές. Σύμφωνα με την απογραφή του 1879, το 69% των ανδρών είναι αγράμματοι με το ποσοστό των γυναικών να αγγίζει το 93% - με ολόκληρα χωριά να εντοπίζονται χωρίς ούτε μια γυναίκα εγγράμματη - και με τα επικρατέστερα επαγγέλματα να είναι αυτά του γεωργού και του ποιμένου (ΕΛΣΤΑΤ, 1879). Ενώ, η έλλειψη τεχνικής εκπαίδευσης είχε ως αποτέλεσμα να κατασκευάζονται δημόσια ή ιδιωτικά έργα και να μετακαλούνται καταρτισμένοι τεχνικοί από την αλλοδαπή, διαμορφώνοντας το τοπίο με βάση γενικευμένα αισθητικά κριτήρια, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι ιδιαίτερες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες της ελληνικής κοινωνίας και του τοπίου της.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, **οι οπτικές και ακουστικές αναπαραστάσεις είναι το βασικό μέσο εκμάθησης και, αντίστροφα αντίληψης της υπό διαμόρφωση ελληνικής κοινωνίας.** Εάν στη δυτική Ευρώπη, οι οπτικές αναπαραστάσεις του τοπίου είναι ένα από τα κύρια σημεία αναφοράς για την ανάδυση των εθνικών πολιτιστικών ταυτοτήτων, στην Ελλάδα η ενασχόληση των ζωγράφων με την τοπιογραφία είναι περιστασιακή. Εν προκειμένω, ως ζωγραφική τέχνη που απευθύνει το βλέμμα στις αναπαραστάσεις του χώρου, η τοπιογραφία, όπως ήδη προαναφέρθηκε, υπήρξε κυριολεκτικά μια πρόωμη «εικονική» πραγματικότητα. Ήδη από την αναγεννησιακή περίοδο επιδίωξε να δώσει στον θεατή την ψευδαίσθηση ότι αυτός είναι το κέντρο του κόσμου, ταυτίζοντας μεταξύ τους άγνωστους ανθρώπους με έναν συγκεκριμένο τόπο, χώρο και ιστορικό χρόνο. Ειδικά, η ολλανδική και η αγγλική τοπιογραφία του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα συμπορεύτηκαν με την ανάδυση ενός πρότυπου πολιτικού συστήματος με τα κύρια μετρήσιμα χαρακτηριστικά της ισχύος του να είναι: το έδαφος και ο πληθυσμός.

Έτσι λοιπόν, η τέχνη του τοπίου συνέβαλε στην αναγνώριση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών ενός τόπου και της ταύτισης ενός λαού με το έδαφός του. Καθόρισε όχι μόνο μια νέα αντίληψη για τον χώρο άρρηκτα συνδεδεμένη με

το πολιτικό σύστημα, αλλά και έναν τρόπο αντίληψης της φύσης, όπου κυριαρχεί η αισθητική αξιολόγηση του χώρου. Το ευρωπαϊκό κοινό διαπαιδαγωγήθηκε στην ευαισθητοποίηση σε θέματα περιβαλλοντικής αισθητικής, συγχρόνως, όμως, απομάκρυνε το βλέμμα του από την «ιδιοποίηση» της γης και τον τρόπο που εδραιωνόταν το πολιτικό σύστημα στη συλλογική συνείδηση.

Σε αντίθεση με την εξέλιξη της τοπιογραφίας στη «Δύση», το παρελθόν της ελληνικής ζωγραφικής, υστεροβυζαντινό ή ιταλίζον, είναι πλούσιο σε έργα αγιογραφίας και κοσμικής τέχνης, όπου διαφαίνονται επιδράσεις της ύστερης αναγέννησης. Με την ίδρυση του νέου ελληνικού κράτους, η ελληνική τέχνη διακόπτει φυσικά με το βυζαντινό παρελθόν της και στρέφεται στην Ευρώπη. Η στροφή προς την Ευρώπη είναι άμεση συνέπεια της διείσδυσης των γερμανικών ρευμάτων στην Ελλάδα και συμπίπτει με την ίδρυση του Σχολείου των Τεχνών (1837), που στρέφει τους Έλληνες καλλιτέχνες προς το Μόναχο. Το Μόναχο δεν ήταν ο μόνος πόλος έλξης των Ελλήνων ζωγράφων, αλλά μάλλον ο ισχυρότερος, καθώς είναι η πόλη που φιλοξένησε τους περισσότερους σπουδαστές της τέχνης, προσανατολίζοντάς τους σε μια ουσιαστική γνωριμία με τις κατακτήσεις του ευρωπαϊκού καλλιτεχνικού παρελθόντος.

Μέσα σ' αυτό το κλίμα, η ζωγραφική ως τέχνη που απευθύνει το βλέμμα στις αναπαραστάσεις κινήθηκε υποχρεωτικά μέσα σ' αυτό το πλαίσιο αναφοράς, που χαρακτηρίζει τη δημιουργία του ελληνικού κράτους. Ενώ, η επανεκτίμηση του λαϊκού πολιτισμού και η θεώρηση του παρελθόντος ως πηγή έμπνευσης και ως αναζήτηση της ελληνικής ταυτότητας επανέρχεται αργότερα κατά το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα.

Ειδικότερα, η ελληνική ζωγραφική των πρώτων μεταναστευτικών χρόνων έχει ως θέμα πρόσφατα γεγονότα του ηρωικού παρελθόντος με πολεμικές σκηνές κατά του αγώνα εναντίον των Τούρκων και προσωπογραφίες αγωνιστών. Αυτό που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι, τα έργα της πρώτης αυτής περιόδου με κύριους εκπρόσωπους τον Θεόδωρο Βρυζάκη (1814-1878) και τον Διονύσιο Τσόκο (1820-1862) δεν είναι ιδιαίτερος άφθονα ούτε απεικονίζουν βίαιες σκηνές εντόνου πολεμικού πάθους ή ακραίας βιαιότητας, όπως μαρτυρούνται σε έργα ξένων φιλελλήνων ζωγράφων (Βλάχος, 2003). Για παράδειγμα, όπως στη σφαγή της Χίου (1824) του Eugene Delacroix (1798-1863). Οι επιχειρήσεις, ωστόσο, των Ελλήνων εναντίον των Τούρκων περιγράφονται προπάντων στη θαλασσογραφία της επόμενης περιόδου με κύριους εκπροσώπους τον Κωνσταντίνο Βολανάκη (1837-1907) και τον Ιωάννη Αλταμούρα (1852-1878) (Βλάχος, 2003).

Συγκεκριμένα, η θεματογραφία που καλλιεργείται στην Ελλάδα κατά το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα δε διαφέρει αισθητά από εκείνη των κεντρικών ευρωπαϊκών χωρών με τους Έλληνες ζωγράφους που συνιστούν το καίριο σημείο αναφοράς ως ζωγράφοι του Μονάχου να είναι οι: Νικηφόρος Λύτρας (1832-1902), ο Νικόλαος Γύζης (1824-1901), ο Γεώργιος Ιακωβίδης (1853-1907) και ο προαναφερόμενος Κωνσταντίνος Βολανάκης. Σ' αυτήν την περίπτωση, **η κύρια θεματογραφία που προέχει είναι η ηθογραφία και η απεικόνιση του βίου των αστικών κέντρων και, προπάντων, της υπαίθρου.** Ακολουθεί η προσωπογραφία, ενώ η ενασχόληση των Ελλήνων ζωγράφων της μετεπαναστατικής περιόδου με την τοπιογραφία είναι περιστασιακή.

Σποραδικά καλλιεργείται από διάφορους καλλιτέχνες, ζωγράφους και χαράκτες η ερειπιογραφία, με τις πιο γνωστές αυτές του Ραφαέλο Τσεκόλι (που έδρασε στα μέσα του 19^{ου} αιώνα) και του Βικέντιου και Στέφανου Λάντσα (1822-1902 και 1861-1933 αντίστοιχα). Συνεχιστές -τεχνοτροπικά και θεματογραφικά- των ξένων ομότεχνών τους, οι περισσότεροι επαναλαμβάνουν τους τύπους των ιστορικών και ιδεολογικών απόψεων, που είχαν καθιερώσει οι ξένοι ζωγράφοι περιηγητές (Τσιγκάκου, 2005).

Έγινε ήδη λόγος για τον Κωνσταντίνο Βολανάκη και τη ναυτική πολεμική θεματογραφία του. Κορυφαίος θαλασσογράφος του 19^{ου} αιώνα, ο Βολανάκης αποδίδει με ευαισθησία τις διακυμάνσεις της θαλασσινής ατμόσφαιρας. Στο έργο του αναγνωρίζεται η ευρωπαϊκή θαλασσογραφία της ολλανδικής σχολής του 17^{ου} αιώνα και της γαλλικής του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα (Εικ.10). Έτσι, εμφανίζεται ως ο εισηγητής της τοπιογραφίας στην ελληνική ζωγραφική (Βλάχος, 2003). Τα έργα του όχι μόνο συμπυκνώνουν την ποιητική ατμόσφαιρα του ελληνικού θαλασσινού τοπίου, αλλά το αναδεικνύουν ως το καίριο σημείο αναφοράς της σύνδεσης των Ελλήνων με τον ελλαδικό χώρο του 19^{ου} αιώνα.

Παρόλα όλα αυτά, η νεώτερη ελληνική ζωγραφική αυτής της περιόδου δεν στρέφει το βλέμμα της σε αμιγείς αναπαραστάσεις του τοπίου και της ελληνικής φύσης. **Οι αναπαραστάσεις φυσικών τοπίων που απεικονίζουν δάση, ποτάμια, πεδιάδες και ορεινές εκτάσεις είναι σπάνιες.** Αν και το ¼ της σημερινής χώρας αποτελείται από δάση με το έδαφος της να είναι ορεινό και ημιορεινό σε ποσοστό μεγαλύτερο από ¾, στα τότε όρια του κράτους δεν περιλαμβάνονταν σημαντικές χερσαίες εκτάσεις (Θεσσαλία, Μακεδονία, Θράκη, Κρήτη), με εξαίρεση την Πελοπόννησο. **Έτσι λοιπόν,**

η ελληνική ζωγραφική τοπιογραφία αναπτύσσεται γύρω από την θάλασσα, τα νησιά και ενίοτε την ερειπιογραφία.

Με την επανεκτίμηση του λαϊκού πολιτισμού να επανέρχεται στο προσκήνιο κατά το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, έμφαση στη νεώτερη ελληνική ζωγραφική δίνεται στην ηθογραφία και στην περιγραφή της αγροτικής και ποιμενικής ζωής, των καθημερινών εργασιών, των εορτών και του πένθους (Εικ.11). Ενώ, η ηθογραφία κυριαρχεί και στην πεζογραφία ασκώντας ιδιαίτερα σημαντική επίδραση, με κύριους εκφραστές τους μεγάλους ηθογράφους Γεώργιο Βιζυηνό (1849-1896) και Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη (1851-1911).



Εικ.10. Βολανάκης Κωνσταντίνος (1837-1907), *Σε ήρεμα νερά*, Λάδι σε μουσαμά, Ιδιωτική συλλογή, στο: <http://sotheby's.com>

Ομολογουμένως, τα πνευματικά και καλλιτεχνικά ρεύματα στην Ελλάδα διαμορφώνονται μέσα από δύο όψεις θέασης της ελληνικής πραγματικότητας του 19^{ου} αιώνα. Από την μια πλευρά, το βλέμμα στρέφεται **σε αναπαραστάσεις που συνδέονται με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και τις πολιτιστικές ρίζες των εθνών-κρατών στην Ευρώπη. Σ' αυτήν την περίπτωση, η εικόνα της Αθήνας ως πολιτιστικής πρωτεύουσας του νεοσύστατου κράτους αποτελεί βασικό σημείο προσέγγισης της αναζήτησης διακριτής εθνικής ταυτότητας προς τα έξω**, στη σχέση διαπραγμάτευσης με υπόλοιπα κράτη της Ευρώπης. Μέσα από την ευρωπαϊκή αρχιτεκτονική του διαμόρφωση, το αθηναϊκό τοπίο προσανατολίζεται στα πρότυπα του δυτικού πολιτισμού. **Η αττική γη αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία, καθώς κτίρια και ερείπια του αρχαιοελληνικού πολιτισμού μετατρέπονται σε μνημεία, υλοποιώντας**

ένα ιστορικό φαντασιακό, που επισκιάζει τη μέχρι τότε ψυχρότητα της ελληνικής κοινωνίας. Είναι από τις σπάνιες φορές που ένα έθνος στρέφεται προς τα πίσω, στην αρχαιότητα, χαράσσοντας μια αντίστροφη πορεία (με εξαίρεση ίσως, τη δημιουργία του κράτους του Ισραήλ). Από την άλλη πλευρά, το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού ήταν ουσιαστικά προσδεμένο στο βυζαντινό πολιτισμό και στη χριστιανική παράδοση, με τον λαό να έχει διαγράψει μια σημαντική ιστορική πορεία στο χώρο και με την λαϊκή τέχνη να είναι ακμαιότατη ακόμη κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα.



Εικ.11. Γύζης Νικόλαος (1877), *Παιδικοί αρραβώνες*, Λάδι σε μουσαμά, Εθνική Πινακοθήκη, Μουσείο Αλεξάνδρου Σούτσου, Ίδρυμα Ευριπίδη Κουτλίδη.

Για να είναι ισχυρή, όμως, αυτή η εικόνα του νέο-ιδρυθέντος κράτους προς τα έξω, έπρεπε και το έθνος να διαπαιδαγωγηθεί με βάση αυτά τα πρότυπα. Και αυτό, για τη δημιουργία μιας ιστορικής συλλογικής συνείδησης συνδεδεμένης με τις ρίζες της πολιτιστικής αρχαιότητας του κράτους. Έτσι, η κυριαρχία του κράτους ως προς την εδαφική του ακεραιότητα, θα ήταν αδιαμφισβήτητη. **Συνεπώς, η πολιτισμική κληρονομιά της ελληνικής αρχαιότητας έδωσε τη δυνατότητα στο κράτος να εδραιωθεί στη συνείδηση των δυτικών μέσω της ταύτισής του με τις προγονικές**

του ρίζες. Μια σύνδεση αποκομμένη, όμως, από το τότε υφιστάμενο πλαίσιο αντίληψης του λαού.

3.5. Τοπίο και «ελληνικότητα»

Με την χώρα να έχει κάνει σημαντικά βήματα συνειδητοποίησης της διακριτής της ταυτότητας, πάντα, όμως, σε σχέση με τη συν-διαμόρφωσή της από δυτικά πρότυπα, ο 20^{ος} αιώνας θέτει όχι μόνον υπό αμφισβήτηση αυτήν την πορεία, αλλά, συγχρόνως, σηματοδοτεί εκ νέου την προσπάθεια πολιτικής συγκρότησης του κράτους των Ελλήνων με βάση τα νέα δεδομένα της εδαφικής πραγματικότητας και της ελληνικής κοινωνίας. Ειδικότερα, η χώρα εισέρχεται στο κατώφλι του 20^{ου} αιώνα με τα εδαφικά της όρια ελαφρώς διευρυμένα, καθώς είχε ενσωματωθεί σ' αυτήν η Θεσσαλία και η Άρτα, το 1881, μετά το πέρας των εχθροπραξιών του Ρωσο-τουρκικού πολέμου. Η Βρετανία είχε παραχωρήσει στο ελληνικό βασίλειο, ήδη από το 1864, τα Επτάνησα²⁷.

Έπειτα, η εμπλοκή της χώρας στους Βαλκανικούς Πολέμους (1912-1913) είχε ως συνέπεια τον διπλασιασμό της έκτασής της (Ηπειρος, Κρήτη και μεγάλο τμήμα της Μακεδονίας), αλλά και του πληθυσμού της. Εάν, όμως, η χώρα κατάφερε να βγει νικήτρια με μικρές απώλειες από τους Βαλκανικούς πολέμους, η Μικρασιατική καταστροφή του 1922, δημιούργησε ένα εξαιρετικά βαθύ ψυχολογικό αλλά και υλικό τραύμα. Γιατί σήμανε όχι μόνο το τέλος της «Μεγάλης Ιδέας», αλλά η καταστροφή είχε σαν αποτέλεσμα να έρθουν στην Ελλάδα πάνω από ένα εκατομμύριο Έλληνες. Ο πληθυσμός αυτός αποτελείτο κατά το μεγαλύτερο ποσοστό από φτωχούς, που σπάνια έφερναν μαζί τους κάτι περισσότερο από τις ιερές τους εικόνες και άλλα θρησκευτικά

²⁷ Ειδικά τα Επτάνησα, έδωσαν στην Ελλάδα σημαντικούς πνευματικούς και καλλιτεχνικούς εκπροσώπους, οι οποίοι συνέβαλαν στην πνευματική ζύμωση της χώρας ανάμεσά τους, ο εθνικός ποιητής Διονύσιος Σολωμός (1798-1857) και ο ποιητής Ανδρέας Κάλβος (1792-1869), αλλά και ο γλύπτης Γιαννούλης Χαλεπάς (1851-1938). Μάλιστα, ο Διονύσιος Σολωμός θεωρήθηκε και θεωρείται ο εθνικός ποιητής των Ελλήνων, όχι μόνον επειδή έγραψε το ποίημα «Ύμνος εις την Ελευθερία» (1823), τμήμα του οποίου αποτελεί τον Εθνικό Ύμνο της Ελλάδος από το 1865, αλλά επειδή αξιοποίησε την προγενέστερη ποιητική παράδοση (κρητική λογοτεχνία, δημοτικό τραγούδι), όντας ο πρώτος που καλλιέργησε συστηματικά τη δημοτική γλώσσα, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο για τη χρησιμοποίησή της στην νεοελληνική λογοτεχνία.

κειμήλια, και, όπου πολλοί από αυτούς δεν ήξεραν άλλη γλώσσα από την τουρκική (Glogg, 1999).

Μαζί με τους Έλληνες της Μικράς Ασίας, η Ελλάδα είχε να αντιμετωπίσει και τους πληθυσμούς που απέσπασε από την Μακεδονία. Η ιστορική περιοχή της Βαλκανικής χερσονήσου ήταν ένα μοναδικό μείγμα εθνοτήτων με σκληρούς ανταγωνισμούς μεταξύ Ελλάδας, Βουλγαρίας και Σερβίας. Η Ελλάδα ήταν το πρώτο ανεξάρτητο κράτος της Βαλκανικής χερσονήσου. Η ελληνική, ωστόσο, ανεξαρτησία συνεισέφερε στην άνοδο αντίπαλων βαλκανικών εθνικισμών, οι οποίοι τελικά υπονόμισαν την επιρροή της ελληνικής πολιτισμικής παράδοσης στα Βαλκάνια (Βερέμης, 2005).

Τα γεγονότα αυτά είχαν αναπόφευκτα βαθιές επιδράσεις στα εσωτερικά της Ελλάδος. Καθώς, όμως, οι φωνές του εθνικισμού πληθαίνουν στην Ευρώπη του Μεσοπολέμου, για να καταφέρει η χώρα να διατηρήσει τις νέες αυτές κτήσεις και για να υπάρξει μια σταθεροποίηση της κοινωνικής κατάστασης, έπρεπε τρόπον τινά να προβάλλει μια ισχυρή εθνική ταυτότητα προς τα έξω. Σε έναν κόσμο, που είναι επίπονο να διατηρείς μια εθνική ταυτότητα, που βρίσκεται υπό εξέλιξη, παίρνοντας ταυτόχρονα επιρροές από το διεθνές πολιτιστικό, κοινωνικό και πολιτικό γίγνεσθαι με συνέπεια να ανανεώνεται ή να μεταλλάσσεται, το να προβάλλεις μια ελληνική ιδιαιτερότητα εκφραζόμενη στη νοοτροπία του λαού υπό το πρίσμα της ιστορικής συνέχειας του, ήταν ένα σημαντικό ζήτημα επιβίωσης του νεοελληνικού κράτους και εν τέλει του ίδιου του λαού του.

Ήδη από την αρχή του 20^{ου} αιώνα, υπήρχε έντονο πολιτικό, ιδεολογικό και φιλολογικό ενδιαφέρον για το ποιο είναι το «αληθινό» πρόσωπο της Ελλάδας. Κύριο χαρακτηριστικό του 19^{ου} αιώνα ήταν η διάσταση ανάμεσα στο αρχαίο παρελθόν και το παρόν, με τη συνακόλουθη υποτίμηση του μεσαιωνικού (βυζαντινού) παρελθόντος. Η διάσταση, ωστόσο, αρχαίου παρελθόντος και παρόντος γεφυρώθηκε εν μέρει μέσω της αισθητικής, συμβολικής και αρχαιολογικής διαδικασίας αναβίωσης του κλασσικού παρελθόντος, η οποία εκφράστηκε με την αναστήλωση των αρχαίων μνημείων, τη δημιουργία μιας τεχνητής γλώσσας -της καθαρεύουσας- την αρχιτεκτονική νεοκλασική διαμόρφωση της πόλης των Αθηνών και ούτω καθεξής.

Προς το τέλος του 19^{ου} αιώνα, όμως, η επανεκτίμηση της λαϊκής κουλτούρας, η οποία συνοδεύεται από μια νοσταλγική αναζήτηση του βυζαντινού παρελθόντος, αναζητεί την αυθεντικότητα του μεσαιωνικού παρελθόντος στο παρόν. Όπως για

παράδειγμα στην περίπτωση του ζωγράφου Φώτη Κόντογλου (1895/1896-1965), καταγόμενου από το Αϊβαλί της Μικράς Ασίας, τις αρχαίες Κυδωνίες, ο οποίος υποστήριξε «με δύναμη την απόρριψη της δυτικής τέχνης και την επιστροφή στη βυζαντινή παράδοση» (Βλάχος, 2003).

Στο πλαίσιο αυτό, και κατά τα πρώτα σαράντα χρόνια του 20^{ου} αιώνα - εν μέσω μιας περιόδου όπου η ενθάρρυνση του εθνικού συναισθήματος ήταν το κύριο πολιτικό μέλημα για τις αναπάντεχες δυσκολίες που βρήκαν τον ελληνικό λαό, η προσπάθεια να γεφυρωθεί η διάσταση ανάμεσα στην εθνική ταυτότητα που πρόβαλε το κράτος προς τα «έξω» και στη συνείδηση του ελληνικού λαού βρήκε σημαντικούς υποστηρικτές. Είναι το διάστημα που έδωσε στη χώρα σημαντικούς στοχαστές του ελληνικού τοπίου ως μέσο έκφρασης της πολιτισμικής και πολιτιστικής σταθερότητας του έθνους στο γεωγραφικό του χώρο.

Με μια άλλη οπτική από αυτήν του ιδανικού τοπίου που προηγήθηκε στις συνειδήσεις των δυτικών, η πνευματική και καλλιτεχνική διάνοηση του τόπου στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα βλέπει τον τόπο με ένα «βλέμμα», το οποίο συνίστατο στο πάντρεμα δύο διαφορετικών τάσεων θεώρησης του τοπίου. Από την μια πλευρά, συνίστατο στην κατά βάσιν αισθητικοποίηση της φύσης, νοούμενης ως αισθητικό αντικείμενο, ως «τοπίο». Από την άλλη πλευρά, το τοπίο γίνεται αντιληπτό μέσω της έκφρασης «της ψυχής ενός λαού επάνω στον υλικό κόσμο». Με την έννοια της ανθρώπινης παρέμβασης επάνω στο φυσικό περιβάλλον. Ενώ, η σχέση ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν δεν εκλαμβάνεται μόνον υλικά, ιστορικά ή γλωσσικά, αλλά αισθητικά και συμβολικά.

Ούτως ή άλλως, η συζήτηση στην Ελλάδα εκείνης της περιόδου για το ρόλο της αισθητικής στη ζωή του ανθρώπου, για τη φύση και τον τρόπο που ο άνθρωπος λειτουργεί σε σχέση μ' αυτήν, για τη σημασία αλλά και για την αξία του τόπου, είναι έντονα επηρεασμένη από τη βαθύτερη ευρωπαϊκή αναζήτηση της σχέσης φύσης και ανθρώπου, η οποία είναι εμποτισμένη από τα αρνητικά αποτελέσματα της βιομηχανικής επανάστασης και της αστικοποίησης.

Εν προκειμένω, ποιητές, συγγραφείς και εικαστικοί που γεννήθηκαν κατά την καμπή του αιώνα και την πρώτη δεκαετία του 20ού αι., γνωστοί και ως η «Γενιά του '30»²⁸, οι οποίοι βίωσαν τις επιπτώσεις του Α' Παγκοσμίου Πολέμου (1914-1918) και

²⁸ Η «Γενιά του '30» έχει καθιερωθεί ως όρος στο χώρο της λογοτεχνίας και αναφέρεται σε μια ομάδα νέων λογοτεχνών, κυρίως ποιητών, οι οποίοι συνδέονται με την εισαγωγή των πρωτοποριακών

τη Μικρασιατική Καταστροφή (1922), προσπάθησαν να διαπραγματευτούν τη θεματική του ελληνικού χώρου με τις κύριες προθέσεις τους να μπορούν να συνοψισθούν στο εξής: επιστροφή στην ελληνική παράδοση και ερμηνεία της παραδόσεως όχι μόνο απέναντι σε ό,τι πρότεινε η πραγματικότητα, αλλά και απέναντι στις διάφορες ευρωπαϊκές τάσεις. «Εγώ και η γενιά μου», γράφει ο ποιητής Οδυσσέας Ελύτης (1911-1996), «πασχίσαμε να βρούμε το αληθινό πρόσωπο της Ελλάδος. Αυτό ήταν αναγκαίο γιατί μέχρι τότε σαν αληθινό πρόσωπο της Ελλάδος εμφανιζόταν εκείνο που οι Ευρωπαίοι έβλεπαν σαν Ελλάδα» (Τζιόβας, 2008).

Αυτό που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι η σπουδαιότητα αυτών των πρώτων δεκαετιών έγκειται στο γεγονός ότι έδωσε τη δυνατότητα να αναδειχθεί ο βίος του ελληνισμού στη λόγια και λαϊκή παράδοση και να συνδιαλλαγεί ταυτόχρονα με τις σύγχρονες ευρωπαϊκές τάσεις (συμβολισμός, εξπρεσιονισμός, σουρεαλισμός κ.ά.). Επίσης, αυτό που είναι ιδιαίτερα αξιόλογο είναι ο βαθμός διαφοροποίησης που παρουσιάζεται σε ποιητικά, λογοτεχνικά και καλλιτεχνικά έργα αυτής της περιόδου, μέσα από την προσωπική κατάκτηση του κάθε δημιουργού και με πολλούς εξ αυτών να προέρχονται από τα νέα διευρυμένα σύνορα της Ελλάδας. Ενώ, σημαντική είναι η διεθνής αναγνώριση που επήλθε σε αρκετούς εκ των δημιουργών αυτής της περιόδου (Οδυσσέας Ελύτης, Γιώργος Σεφέρης (1900-1971), Γιάννη Ρίτσος (1909-1990), Νίκος Καζαντζάκης (1893-1957), κ.ά.).

Χωρίς τη «Μεγάλη Ιδέα» και με μειωμένη εξάρτηση από το μεγαλείο του αρχαίου παρελθόντος, ποιητές, συγγραφείς και εικαστικοί καλλιτέχνες βλέπουν το ελληνικό τοπίο και τη φύση ως σύμβολο του «ελληνισμού» και προσπαθούν μέσα από μια συνειδητή προσπάθεια να το εντάξουν ως στοιχείο της σύνδεσης του λαού με τον τόπο του. Ένα από τα έργα αυτής της περιόδου που πραγματεύεται ειδικά τη σχέση φύσης και ανθρώπου, είναι η «Ασκητική» (1923/1928) του Νίκου Καζαντζάκη. Ο Καζαντζάκης σ' αυτό το φιλοσοφικό δοκίμιο προσπάθησε να εισάγει τον αναγνώστη του στην άσκηση και την ασκητεία για τα γύρω του. «Να λες», γράφει ο συγγραφέας «Εγώ, εγώ μονάχος μου έχω χρέος να σώσω της γης. Αν δεν σωθεί, εγώ φταίω». Συγκεκριμένα, η «ασκητική» εμπεριέχει τις ιδέες, τις σκέψεις, τα αξιώματα και τα θεωρήματα που αποτελούν την ανθρώπινη «βιοθεωρία» του συγγραφέα. Αυτή η

ρευμάτων στην Ελλάδα (Σεφέρης, Ελύτης, Εγγονόπουλος, Εμπειρικός, Παπαλουκάς, Χατζηκυριάκος-Γκίκας, κ.ά.)

θεωρία περιστρέφεται γύρω από το τρίπτυχο άνθρωπος-φύση-Θεός και εκφράζει τον αέναο αγώνα των ψυχικών δυνάμεων του ανθρώπου στην προσπάθειά του να μετουσιωθεί η ύλη σε πνεύμα (Μαθιουδάκης, 2014). Για τον συγγραφέα αυτό πραγματώνεται μέσα από την αγάπη του ανθρώπου για το σύμπαν γύρω του: τη φύση, τη γη, τον τόπο και τον άνθρωπο, όπου μέσω του «σύμπαντός» του πραγματώνεται και η σχέση του με το Θεό. Έτσι, η γη και η φύση αναδεικνύονται ως βασικό συστατικό του σκοπού πραγμάτωσης της ανθρώπινης ύπαρξης.

«Αγάπα τον άνθρωπο γιατί είσαι συ. Αγάπα τα ζώα, τα φυτά, γιατί ήσουνα συ... αγάπα το σώμα σου· μονάχα με αυτό στη γης ετούτη μπορείς να παλέψεις και να ενσωματώσεις την ύλη. Αγάπα την ύλη· απάνω της πιάνεται ο θεός και πολεμάει. Πολέμα μαζί του (Σχέση Ανθρώπου-Θεού, Β')... Η πέτρα σώζεται αν τη σηκώσουμε από τη λάσπη και τη κτίσουμε πάνω σ' ένα σπίτι ή αν σκαλίσουμε απάνω της το πνεύμα (Σχέση Ανθρώπου-Φύσης, Γ'). (Καζαντζάκης, 2014).

Φαίνεται ότι ο αέναος αγώνας των ψυχικών δυνάμεων του ανθρώπου και η μετουσίωση της ύλης σε πνεύμα, που πραγματεύεται ο Καζαντζάκης στο παραπάνω φιλοσοφικό δοκίμιο, αποτελεί βασικό σημείο αναφοράς για την σχέση φύσης και ανθρώπου σε αρκετούς εκ των δημιουργών αυτής της περιόδου. Η έκφραση των ψυχικών δυνάμεων του ανθρώπου επάνω στην ύλη, σηματοδοτεί τον τρόπο με τον οποίο ο ποιητής Οδυσσέας Ελύτης προσδιορίζει και αντιλαμβάνεται το τοπίο:

«[...] το τοπίο δεν είναι, όπως το αντιλαμβάνονται μερικοί, κάποιο απλό σύνολο της γης, φυτών και υδάτων, είναι η προβολή της ψυχής ενός λαού επάνω στην ύλη [...] ο λαός με επεμβάσεις του στο χώρο και το τοπίο καθιέρωσε μian ορθογραφία όπου το κάθε ωμέγα, το κάθε ύψιλον, η κάθε οξεία, η κάθε υπογεγραμμένη, δεν είναι παρά έναν κολπίσκος, μια κατωφέρεια, μια κάθετη βράχου πάνω σε μια καμπύλη πρύμνης πλεούμενου, κυματιστοί αμπελώνες, υπέρυθρα εκκλησιών, ασπράκια ή κοκκινάκια, εδώ ή εκεί, από περιστεριώνες και γλάστρες με γεράνια» (Ελύτης, 1990).

Αναμφίβολα, το τοπίο αποτελεί πηγή έμπνευσης για τους περισσότερους εκ των δημιουργών αυτής της περιόδου με τα κύρια στοιχεία που συνθέτουν την εικόνα του ελληνικού τοπίου να είναι: το ξερικό αμπέλι, το ξωκκλήσι, το πεύκο, τα κυπαρίσσια, τα λευκά ασβεστωμένα σπιτάκια, οι γλάστρες με τα γεράνια και φυσικά το μπλε του Αιγαίου. Έτσι, κατασκευάζεται μια εικόνα του τοπίου που παραπέμπει σε αναγνωρίσιμα φυσικά στοιχεία του ελλαδικού χώρου, αλλά και πολιτισμικά στοιχεία που σχετίζονται με την ορθόδοξη εκκλησιαστική και αρχιτεκτονική παράδοση του τόπου.

«Τρεις βράχοι λίγα καμένα πεύκα κι ένα ρημοκλίση
και παραπάνω
το ίδιο τοπίο αντιγραμμένο ξαναρχίζει
τρεις βράχοι σε σχήμα πύλης, σκουριασμένοι
λίγα καμένα πεύκα, μαύρα και κίτρινα

κι ένα τετράγωνο σπιτάκι στον ασβέστη
και παραπάνω ακόμη πολλές φορές
το ίδιο τοπίο ξαναρχίζει κλιμακωτά
έως τον ορίζοντα που βασιλεύει»
(Σεφέρης, Γ., (1935), «Μυθιστόρημα»)

Συγχρόνως, η εστίαση στο ελληνικό τοπίο και στην ελληνική γη συνοδεύεται συχνά και ειδικά στην ελληνική ποίηση αυτής της περιόδου, από αναφορές στις κακουχίες και τα βάσανα του ελληνικού λαού της υπαίθρου, αλλά και της γενικότερης κατάστασης της ελληνικής κοινωνίας. Το τοπίο αποκτά έναν συμβολικό χαρακτήρα που παραπέμπει στις δυσκολίες της αγροτικής ζωής της υπαίθρου και την εξαθλίωση του ελληνικού λαού. Για τον ποιητή Γιάννη Ρίτσο, το ελληνικό τοπίο είναι «σκληρό σαν τη σιωπή»:

«Τούτο το τοπίο είναι σκληρό σαν τη σιωπή,
σφίγγει στον κόρφο του τα πυρωμένα του λιθάρια,
σφίγγει στο φως τις ορφανές ελιές του και τα αμπέλια του,
σφίγγει τα δόντια. Δεν υπάρχει νερό. Μονάχα φως.
Ο δρόμος χάνεται στο φως και ο ίσκιος της μάνδρας είναι σίδερο.
Μαρμάρωσαν τα δέντρα, τα ποτάμια και οι φωνές μες στον ασβέστη του ήλιου.
Η ρίζα σκοντάφτει στο μάρμαρο. Τα σκονισμένα σχοινιά.
Το μουλάρι και ο βράχος. Λαχανιάζουν. Δεν υπάρχει νερό.
Όλοι διψάνε. Χρόνια τώρα. Όλοι μασάνε μια μπουκιά ουρανό πάνου απ' την πίκρα τους.
Τα μάτια τους είναι κόκκινα απ' την αγρύπνια,
μια βαθειά χαρακιά σφηνωμένη ανάμεσα στα φρύδια τους
σαν ένα κυπαρίσσι ανάμεσα σε δύο βουνά το λιόγεμα.»
(Ρίτσος, Γ., (1945-1947), «Ρωμιοσύνη»)

Στην προκειμένη περίπτωση, το τοπίο εκλαμβάνεται κυρίως μέσα από την συναισθηματική ταύτιση του λαού με τον τόπο του. Μια συναισθηματική ταύτιση, όπου τα στοιχεία της φύσης είναι συνοδοιπόροι και αρωγοί στα βάσανα και τις κακουχίες του ελληνικού λαού. Έτσι, η αισθητική και συμβολική οπτική, που εναπόκειται στην ενατένιση του ελληνικού τοπίου υπό το βλέμμα της πνευματικής διάνοησης αυτής της περιόδου, εκλαμβάνει το τοπίο πάντα σε συνάρτηση με το κοινωνικό και οικονομικό πλαίσιο. Για τον ελληνικό λαό, ο τόπος παραμένει πηγή μόχθου, οικονομικών δυσκολιών και δυστυχίας.

Είναι αξιοσημείωτο ότι, η ποίηση στην Ελλάδα καταφέρει να δώσει μια πολύ ισχυρή εικόνα θέασης του ελληνικού τοπίου. Φαίνεται ότι παράγοντες που συνέβαλλαν σ' αυτήν την κατεύθυνση ήταν η χρήση της καθομιλουμένης γλώσσας, η διεθνής καταξίωση, αλλά και η μελοποίηση ποιημάτων, όπως το «Μυθιστόρημα» του Σεφέρη, ο «Επιτάφιος» του Ρίτσου ή το «Άξιον Εστί» του Ελύτη κατά τη δεκαετία του 1960

από τον συνθέτη Μίκη Θεοδωράκη (1925-). Ως εκ τούτου, η ακουστική αναπαράσταση αυτών των εικόνων φαίνεται να «συνομιλεί» περισσότερο με τον λαό και με τα βιώματά του. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι η σύγχρονη Ελλάδα προβάλλεται ως η «χώρα των ποιητών», με την ποιητική παράδοση να συναντά τις ρίζες της στον Όμηρο.

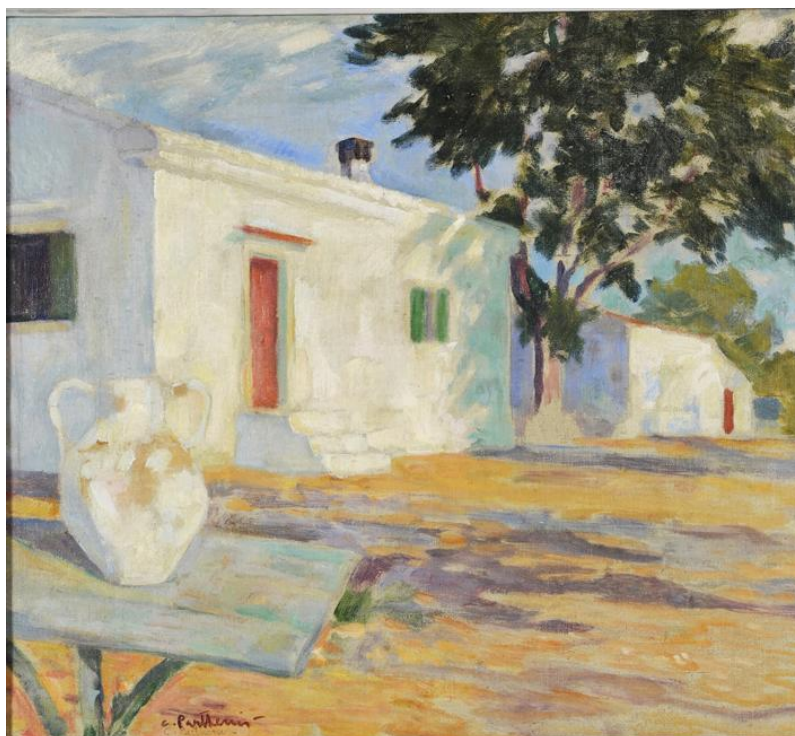
Συμβολίζει, όμως, και το τοπίο από το οποίο ο λαός θέλει να «ξεφύγει», προς αναζήτηση μιας καλύτερης ζωής. Ιδιαίτερα κατά το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα, παρατηρείται μια αντίστροφη τάση που συνδέεται με την υποτίμηση του λαϊκού πολιτισμού, αφού είναι συνδεδεμένος με τη φτώχεια, τις δυσκολίες και τις αναμνήσεις μιας ζωής περιτριγυρισμένης από κακουχίες και αρρώστιες. Μια στροφή που επηρεάζει άμεσα και τη μετέπειτα εικόνα θέασης του τοπίου.

Σε αντίθεση, τώρα, με τον γραπτό και ποιητικό λόγο, όπου αποτυπώνεται ο δύσκολος βίος του ελληνικού λαού, οι εικαστικές αναπαραστάσεις αν και ανασυνθέτουν το τοπίο δίνοντας, επίσης, έμφαση σε συγκεκριμένα φυσικά και πολιτισμικά στοιχεία, ωστόσο απουσιάζει αυτή η «συνομιλία» με το πραγματικό πλαίσιο ζωής του λαού. Εδώ, η θάλασσα, άμεσα συνδεδεμένη με τον ελληνικό βίο και την ιστορική μνήμη του λαού από τα πολεμικά του κατορθώματα, εξακολουθεί να αποτελεί κεντρικό σύμβολο. Αν η ελληνική θαλασσογραφία του 19^{ου} αιώνα εστίασε σε σκηνές από την ανοικτή θάλασσα, το ακρογιάλι και ανέπτυξε ηρωικές σκηνές των ναυτικών συγκρούσεων, η ελληνική τοπιογραφία του 20^{ου} αιώνα εστιάζει στα χρώματα, στο φως και στην ελληνική φύση, χωρίς να λείπουν πολιτισμικά στοιχεία που συνδέονται με τον τόπο, όπως το ξωκκλήσι και τα λευκά σπιτάκια.

Προσανατολισμένοι στη «νέα» καλλιτεχνική πρωτεύουσα, το Παρίσι, εικαστικοί όπως ο Κωνσταντίνος Μαλέας (1879-1928, Εικ.12), ο Κωνσταντίνος Παρθένης (1878-1967, Εικ.13), ο Νίκος Χατζηκυριάκος Γκίκας (1906-1994), ο Νικόλαος Λύτρας (1883-1927) κ.ά., μορφοποιούν σύμβολα του ελληνικού τοπίου, τα οποία συνθέτουν μια εικόνα απλότητας και λιτότητας. Στοιχεία που προσδιορίζουν το ελληνικό τοπίο είναι και εδώ, το ξωκκλήσι, η ελιά, το μπλε του Αιγαίου, το πεύκο, το κυπαρίσσι, η φραγκοσουκιά, αλλά και το αρχαίο μνημείο. Έτσι λοιπόν, η τοπιογραφία αυτής της περιόδου εμφανίζει κοινά αισθητικά κριτήρια πρόσληψης του τόπου, που συνδέονται με το φυσικό περιβάλλον της Ελλάδος και την πολιτισμική και πολιτιστική της παράδοση (κυκλαδίτικη και εκκλησιαστική αρχιτεκτονική).



Εικ.12. Μαλέας, Κ., (1924-1928), «Σαντορίνη», λάδι σε μουσαμά, Εθνική Πινακοθήκη, Μουσείο Αλεξάνδρου Σούτσου, Ίδρυμα Ευριπίδη Κουτλίδη.



Εικ.13. Παρθένης, Κ., (1905-1909), «Τοπίο (στην Καισαριανή)», λάδι σε μουσαμά, Εθνική Πινακοθήκη, Μουσείο Αλεξάνδρου Σούτσου, Ίδρυμα Ευριπίδη Κουτλίδη.

Μέσα, όμως, σ' αυτό το κλίμα που χαρακτηρίζει το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα, η πολιτική αστάθεια εντός της χώρας αλλά και η γενικότερη αστάθεια που κλυδωνίζει την Ευρώπη, δε δίνει τη δυνατότητα στον ελληνικό λαό να σκεφτεί οτιδήποτε άλλο εκτός από την επιβίωσή του. Παρόλες τις προσπάθειες που καταβάλλονται να χαράξει ο ελληνικός λαός μια δική του πορεία στον ιστορικό χρόνο και να εκφραστεί με τη δική του «γλώσσα» (εικαστική, ποιητική κ.λπ.), πολύ γρήγορα αυτή η προσπάθεια φαλκιδεύεται από τις πολιτικές εθνικιστικές ηγεσίες που βρίσκονται στην εξουσία στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου. Είναι φανερό ότι το ελληνικό κράτος έχει μπει όπως όλα τα σύγχρονα κράτη σε μια διαδικασία αρίθμησης, τυποποίησης, στρατολόγησης, συντονισμού οτιδήποτε υπόκειται στην εξουσία της κυριαρχίας του. Έτσι, το ελληνικό τοπίο από σύμβολο του λαού συνδέεται με την απόδοση πολιτιστικής ταυτότητας στο κράτος και στο έθνος.

Συγκεκριμένα, η αναζήτηση της ελληνικής πολιτιστικής ταυτότητας κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, θα συνδεθεί στενά με την καθιέρωση της εικόνας του ελληνικού τοπίου ως στοιχείο της «ελληνικότητας» του τόπου. Είναι το διάστημα που παρατηρείται μια μετατόπιση από την έννοια του «ελληνισμού» στην έννοια της «ελληνικότητας», η οποία δεσπόζει στον πολιτικό εθνικιστικό λόγο του Μεσοπολέμου. Είναι από τις λέξεις που έχουν καταχρηστικά χρησιμοποιηθεί, εθνικά φορτιστεί και ιδεολογικά βαρυνθεί, χωρίς τελικά να έχει ξεκαθαριστεί το τι σημαίνει ή σε τι παραπέμπει (Τζιόβας, 2011).²⁹ Σύμφωνα με τον Δημήτρη Τζιόβα, ο όρος

²⁹ Ανάλογη είναι και η συζήτηση στο Ηνωμένο Βασίλειο για την «Αγγλικότητα» ή «Βρετανικότητα» (“Englishness” or “Britishness”), καθώς και εκεί δεν είναι ξεκάθαρο σε τι αναφέρεται και σε τι παραπέμπει. «Είναι μια ενστικτώδης [συμπεριφορά] ή μια εννοιολογική κατασκευή; Και εάν είναι εννοιολογικό «κατασκευάσμα», είναι φανταστικό, ιδεολογικό ή πολιτιστικό; Ή μια κατάσταση του μυαλού; Υπάρχει ένα τέτοιο πράγμα όπως μια εθνική ιδιοσυγκρασία, ένας χαρακτήρας ή μια ταυτότητα που να μπορεί να ισχυριστεί [κανείς] ότι είναι ειδικά αγγλική. Είναι πλέον παραδεκτό ότι ο ορισμός που δίνει κανείς για την «αγγλικότητα» εξαρτάται από τη δική του ή δικής της εθνικότητα: αν είναι ενδογενής ή εξωγενής, ο ορισμός θα είναι αναγκαστικά πολύ διαφορετικός» (Reviron-Piegay, F., (2009), p.11). Ειδικότερα, το ερώτημα έχει ήδη διερευνηθεί στο παρελθόν από μια πληθώρα μελετών, ενώ εξακολουθεί να συνεχίζει να συναρπάζει και να απασχολεί τους θεωρητικούς, αλλά και πολιτικούς. Ο κύριος όγκος αυτών των μελετών τοποθετεί τη συζήτηση περί «αγγλικότητας» από το δέκατο όγδοο αιώνα και μετά. Σύμφωνα με την Floriane Reviron-Piegay (2009), οι Άγγλοι ήταν πάντα πρόθυμοι να παράσχουν έναν δικό τους ορισμό για την «αγγλικότητα», ωστόσο, το ερώτημα δεν είχε σχεδόν καμιά σημασία για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα στην ιστορία της Αγγλίας. Και αυτό, διότι κατά τη διάρκεια του δέκατου όγδου, δέκατου ένατου και εικοστού αιώνα, οι Άγγλοι δεν αισθάνονταν την ανάγκη να διακρίνουν τους εαυτούς τους από το Αρχιπέλαγος των Βρετανικών Νήσων. Έπειτα, ο όρος «Βρετανικότητα» δεν παράπεμπε απλά σε ένα πολιτιστικό και θρησκευτικό φαινόμενο, αλλά και σε μια πολιτισμική, κοινωνική και οικονομική πραγματικότητα. Η βιομηχανική επανάσταση ήταν ένα παν-Βρετανικό επίτευγμα. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο όρος «αγγλικότητα» δεν υπήρχε ως πολιτιστικό φαινόμενο, αλλά απλώς ότι δεν είχε πολιτικό λόγο ύπαρξης. Κατά τη διάρκεια, ωστόσο, του εικοστού αιώνα, η Μεγάλη Βρετανία, δέχτηκε αρκετά πλήγματα. Το πιο βίαιο ήταν η κατάρρευση της Αυτοκρατορίας μαζί με την αποβιομηχάνιση, και τώρα η αναβίωση του εθνικισμού στη Σκωτία (και σε μικρότερο βαθμό στην

εμφανίζεται σποραδικά κατά το 19^ο αιώνα, χωρίς να καταφέρει να επιβληθεί ως ιδεολόγημα με επίσημο κύρος. Αν και η εμφάνιση του όρου γίνεται όλο πιο συχνή στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, οι κυριότεροι εκφραστές μιας εθνοκεντρικής ελληνολατρίας, όπως ο διανοητής Περικλής Γιαννόπουλος (1869-1910) εξακολουθούν να προτιμούν την έννοια «ελληνισμός».

Αυτό εξηγείται από το γεγονός ότι ο «ελληνισμός» στις αρχές του αιώνα παρέπεμπε στη «Μεγάλη Ιδέα» και τα όνειρα του ελληνικού λαού για μια μεγάλη Ελλάδα. Συγχρόνως, αντιπροσώπευε ένα κοινό συναίσθημα για τους αλύτρωτους αδερφούς, που προσέδιδε περισσότερο στο χαρακτήρα μιας συλλογικής ιστορικής συνείδησης. Ενώ, λειτουργούσε ως αντιστάθμισμα απέναντι στον ευρωπαϊσμό. Μετά, όμως, από την ήττα και την καταστροφή στη Μικρά Ασία προέκυψε η ανάγκη να αναζητηθεί μια ταυτότητα που θα μπορούσε να συνδιαλλαγεί πολιτικά, πολιτιστικά και πολιτισμικά με τη Δύση, καθώς και να λειτουργήσει ως «γέφυρα» ανάμεσα στη πολιτιστική ταυτότητα του κράτους και στη συνείδηση του λαού. Ο όρος λοιπόν «ελληνικότητα» εμφανίστηκε αρχικά ως ο πιο προσφιλής για την απόδοση αυτής της πολιτιστικής αλλαγής στο πολιτικό γίνεσθαι και που συνοδεύτηκε από το ψυχολογικό τραύμα της Μικρασιατικής Καταστροφής και τα ποικίλα προβλήματα που εμφανίζονται με οξύτητα αυτή την περίοδο: οικονομική κρίση, προσφυγικό, κοινωνική εξαθλίωση και πολιτική αστάθεια.

Έπειτα, ο όρος «ελληνικότητα» συνδέεται ακόμη και σήμερα συχνά με τη «Γενιά του '30». Κι αυτό, διότι εμφανίζεται ιδιαίτερα σε κείμενα λογοτεχνικής κριτικής αυτής της δεκαετίας. Αυτό δε σημαίνει, όμως, ότι συμερίστηκε την έννοια αυτή στο σύνολό της, η καλλιτεχνική και πνευματική διάνοηση του τόπου. Για παράδειγμα, για τον ποιητή Γ. Σεφέρη σταθερό σημείο αναφοράς του τόπου και του λαού παρέμεινε η ιδέα του «ελληνικού ελληνισμού», η οποία αντιπροσώπευε την ιστορική και πνευματική παράδοση και κληρονομιά: «Η Ελλάδα γίνεται δευτερεύουσα υπόθεση,

Ουαλία), που μαζί με την Ευρωπαϊκή Ένωση και τη μετανάστευση φαίνεται να «απειλούν» την εθνική ακεραιότητα του Ηνωμένου Βασιλείου. Αυτό έχει ως συνέπεια να έχει ενταθεί ο σχετικός διάλογος στην Αγγλία και σε μια προσπάθεια να περιοριστεί, μεταξύ άλλων, ο επιθετικός εθνικισμός που προβάλλει το Βρετανικό Εθνικό κόμμα. Αξιοσημείωτο είναι και το γεγονός ότι κατά καιρούς αυτή η συζήτηση που σε μεγάλο βαθμό έχει μια συντηρητική και φιλελεύθερη απόχρωση, περιστρέφεται και γύρω από τους τρόπους με τους οποίους ενδεχομένως θα μπορούσε να διδαχθεί αυτή η ιδιαίτερη αγγλική ιδιοσυγκρασία στο σχολείο.

όταν συλλογίζεται κανείς τον ελληνισμό. Ό,τι από την Ελλάδα μ' εμποδίζει να σκεφτώ τον ελληνισμό ας καταστραφεί»³⁰.

Στην προκειμένη περίπτωση, ο όρος, συνδέθηκε, προπάντων, με πολιτικούς και διανοούμενους που διακρίνονταν για τις φιλελεύθερες, συντηρητικές και ενίοτε ακραίες εθνικιστικές τους τάσεις. Μάλιστα, δεν αποτελεί σύμπτωση το γεγονός ότι κατά την περίοδο αυτή κάνουν την εμφάνισή τους στην Ελλάδα και αναπτύσσονται οι απόψεις της γερμανικής Σχολής της Γεωπολιτικής (“Geopolitik”). Βασική θέση της γερμανικής “Geopolitik” ήταν ότι το κράτος είναι ένας οργανισμός όπως οι οργανισμοί του φυσικού κόσμου, και ότι μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή η συμπεριφορά του αν τη θεωρήσουμε ως συμπεριφορά ενός οργανικού όλου. Ενώ, χωρικοί παράγοντες όπως η θέση, η μορφολογία του εδάφους, οι φυσικοί πόροι, ο πληθυσμός, έχουν θεμελιώδη σημασία προκειμένου να γίνει κατανοητό το κράτος και η συμπεριφορά του.

Οι ιδέες αυτές που διατυπώθηκαν στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα διαδόθηκαν ευρύτατα στη δυτική Ευρώπη και συμπυκνώνονται σε μια προσπάθεια να χρησιμοποιηθούν περιβαλλοντικά κριτήρια (όπως το κλίμα, το έδαφος, η φύση, το τοπίο) για την ερμηνεία κοινωνικών φαινομένων, αλλά και εθνικών και φυλετικών διαφορών. Αν και οι διανοούμενοι που θα διατυπώσουν τέτοιες ερμηνείες κινούνται σ' ένα ευρύτατο φάσμα, από το χώρο της φιλελεύθερης διάνοησης μέχρι και τους υποστηρικτές των φασιστικών ιδεών, απώτερος σκοπός των επιδιώξεών τους φαίνεται να ήταν η συστηματική «ανανέωση» της εθνικής θεωρίας ως αντιστάθμισμα στη γενικότερη κριτική που ασκείται στην αστική ιδεολογία από μαρξιστές διανοούμενους που προσπαθούν να αποκαλύψουν τον κοινωνικό και ιστορικό χαρακτήρα της έννοιας «έθνος».

Στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου αυτές οι απόψεις βρήκαν σημαντικό αντίκρισμα στο ελληνικό τοπίο και σε μια προσπάθεια να εξηγηθεί το έθνος. Έτσι, το

³⁰ Τετάρτη, 5 Ιανουαρίου [1938]. Αθήνα: «Ο τόπος αυτός που μας πληγώνει, που μας εξευτελίζει. Η Ελλάδα γίνεται δευτερεύουσα υπόθεση, όταν συλλογίζεται κανείς τον Ελληνισμό. Ό,τι από την Ελλάδα μ' εμποδίζει να σκεφτώ τον Ελληνισμό, ας καταστραφεί. Αν ήταν δίκαιο να μεγαλώσει ο τόπος αυτός, δεν ήταν για να έχουμε περισσότερους βουλευτές, νομάρχες ή χωροφύλακες· ήταν για να μπορέσει ν' αναπτυχθεί σε μια γωνιά της γης ο Ελληνισμός — αυτή η ιδέα της ανθρώπινης αξιοσύνης και της ελευθερίας, όχι αυτή η αρχαιολογική ιδέα. Δεν πιστεύω σ' αυτούς τους ανθρώπους που φλυαρούν, ή στους άλλους που δεν ξέρουν τι κάνουν· δεν εννώ να βουλιάζω μέσα στην απερίγραπτη μιζέρια των χαρακτήρων — πιστεύω σε δυο-τρεις ιδέες που προχωρούν, και τώρα ακόμη, ύστερ' από χιλιάδες χρόνια, σ' αυτή τη γλώσσα. Γι' αυτές τις δυο-τρεις ιδέες που πρέπει να ζήσουν εδώ, και μονάχα εδώ θα μπορούσαν να ζήσουν καθώς τις σκέπτομαι, υπομένω αυτή την αθλιότητα» [πηγή: Γιώργος Σεφέρης, Μέρες Γ'. 16 Απρίλη 1934 - 14 Δεκέμβρη 1940, Ίκαρος, Αθήνα 1984, σ. 95], στο: <http://ebooks.edu.gr/>

ελληνικό τοπίο ανάγεται σε συστατικό της ελληνικής μοναδικότητας και ιδιοσυγκρασίας του έθνους, η οποία εκφράζει αυτή τη διακριτή εθνική πολιτιστική ταυτότητα που προσπάθησε να συνοψιστεί με τον όρο «ελληνικότητα». Συγχρόνως, η φύση αυτή καθαυτή «πνευματικοποιείται», γίνεται άυλη και αφηρημένη δύναμη.

Από τις παρατεταμένες συζητήσεις και τα εμπλεκόμενα πρόσωπα αυτής της περιόδου, ενδεχομένως μια ενδιαφέρουσα θέση να είναι αυτή του Κωνσταντίνου Τσάτσου (1899-1987), νομικού, φιλοσόφου και πολιτικού, για πως βλέπει την ελληνική γη και φύση αλλά και το πως συλλαμβάνει και ερμηνεύει τον όρο «ελληνικότητα». Και αυτό, τόσο λόγω του έργου του πάνω στην ελληνική φιλοσοφία και του ενεργού ρόλου του στην πολιτική, όσο και των διαλόγων του με σημαντικούς πνευματικούς εκπροσώπους αυτής της περιόδου. Για τον ίδιο, η συνείδηση της ελληνικής γης και φύσης ισοδυναμεί με μια βαθύτερη γνωριμία με το ελληνικό πνεύμα, καθώς αντικειμενικά κριτήρια που σχετίζονται με τη γεωγραφία του χώρου συνέβαλαν στο να γεννηθεί συνειδητά σ' αυτή τη χώρα η κοινωνική φιλοσοφία και να καλλιεργηθεί η αγάπη για το μέτρο.

«[...] μονάχα σε μια γωνιά της γης γεννήθηκε συνειδητά, πρώτα του απόλυτα ωραίου ο έρωτας και ύστερα του απόλυτα αληθινού. Και αυτή η χώρα είναι η δική μας. Μα έπρεπε για να γίνει αυτό να συντρέξουν πολλοί λόγοι. Έπρεπε η γη να προσφέρει τις πιο πρόσφορες γεωγραφικές συνθήκες· χώρα μικρή, τεμαχισμένη, με άπειρη μεταβλητότητα και άπειρες ποικιλίες μορφής. Έπρεπε και η φυλή να προσφέρει τις πιο πρόσφορες ψυχολογικές συνθήκες. Φυλή όχι ασιατική, μοιρολατρική και υπάκουη, μα ατίθαση, με ένα ισχυρότατο ένστικτο ζωής, με μιαν αγάπη του πραγματικού και του μετρημένου, με δυνατότητες λογικής σκέψης και προπάντων με ατομικότητα πολύ έντονη... Η ίδια η ελληνική γη είναι κιόλας μια πρόκληση σε πνευματική ζωή. Η γραμμή κυριαρχεί το περιεχόμενο, η μορφή την ύλη, το πνεύμα τη φύση. Γι' αυτό η φύση είναι εδώ τόσο κοντά μας... τίποτα το χαώδες, το άμετρα άγριο, το ακαταμέτρητο σε μέγεθος. Όλες οι εκφάνσεις της είτε στο μέγεθος, είτε στη δύναμη, είτε στο χρώμα έχουν μέτρο και τάξη· μια που η τάξη ταιριάζει το κάθε στοιχείο μέσα στο σύνολο. Και κάθε στοιχείο, ακριβώς γιατί είναι και «μεμετρημένο», υπηρετεί το σύνολο, εντάσσεται στο σύνολο· και το σύνολο γίνεται αρμονία» (Τσάτσος, 1962/2002).

Στο ίδιο ως άνω ιδεολογικό πλαίσιο κινούνται και οι απόψεις του σχετικά με τη σύλληψη και την ερμηνεία του όρου «ελληνικότητα». Σ' αυτήν την περίπτωση, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ο διάλογος που προέκυψε με τον ποιητή Γ. Σεφέρη με αφορμή ένα δοκίμιο του Κ. Τσάτσου, στο οποίο επέκρινε αρχικά την «πρωτοποριακή» ποίηση των ποιητών της «Γενιάς του '30». Στο διάλογο αυτό, που είναι δοκίμια δημοσιευμένα στα 1938-1939 στα περιοδικά της εποχής, παρατηρεί κανείς σημαντικές διαφοροποιήσεις σχετικά με την χρήση και την απόδοση νοήματος στον όρο «ελληνικότητα».

Από την μια πλευρά, ο Κ. Τσάτσος κινούμενος στο ίδιο ως άνω πλαίσιο, ξεκινά από την αφετηρία ότι υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια που ορίζουν την ελληνικότητα στην τέχνη και αυτά είναι η περιρρέουσα ατμόσφαιρα, το γεωγραφικό περιβάλλον, η πνευματική παράδοση και η γλωσσική παιδεία του δημιουργού για να καταλήξει στο ότι : «Δεν θέλω τη γνησιότητα για να είναι το έργο ελληνικό, θέλω την ελληνικότητα για να είναι το έργο γνήσιο». (Τσάτσος & Σεφέρης, 1975/1988). Από την άλλη πλευρά, ο Γ. Σεφέρης, αν και όπως δηλώνει, είναι ταγμένος εκτός ποιητικής σχολής, απαντά προασπίζοντας τη «νέα» ποίηση, υποστηρίζοντας ότι η «ελληνικότητα» δεν μπορεί να θεωρηθεί αισθητικό κριτήριο και ότι κάθε έργο γραμμένο από Έλληνα θα διαθέτει οπωσδήποτε ελληνικότητα (Τσάτσος & Σεφέρης, 1975/1988).

«Είναι μεγάλος λόγος να μιλάει κανείς για την «ελληνικότητα» ενός έργου. Μεγάλος και ωραίος. Όταν θελήσουμε όμως να καθορίσουμε τί πράγμα είναι αυτή η «ελληνικότητα», θα ιδούμε πως είναι και δύσκολος και επικίνδυνος. Οι καθαρευουσιάνοι δε γύρευαν τίποτε άλλο· «ελληνικότητα» ζητούσαν. Με επιμονή, με το πάθος, με τον κόπο και το μόχθο, προσπαθούσαν να καθαρίσουν το έθνος από τα στίγματα του βαρβαρισμού και ελπίζανε πως σιγά-σιγά θα φτάσουμε στη γλώσσα και στην τέχνη του Σοφοκλή και του Πλάτωνα. Άξιος ο μισθός τους! Χαλάσανε και στερέψανε τις καλύτερες πηγές του ελληνισμού. Σταματώ σε τούτο το παράδειγμα, για να μην αναφέρω τα άπειρα άλλα, τις άπειρες και πολύ βλαβερές ακρισίες που ειπώθηκαν για χάρη της «ελληνικότητας». Γι' αυτό λέω: επικίνδυνος· γιατί μπορεί να μας συμβεί, όπως το δείχνει η περίπτωση των λογιότατων, να καταστρέψουμε αξίες καθαρά ελληνικές, πιστεύοντας ότι υποστηρίζουμε την ελληνική τέχνη. Αλλά μπορεί να μας συμβεί και το αντίθετο, γι' αυτό χρησιμοποίησα τη λέξη δύσκολος: να υποταχθούμε δηλαδή σε αξίες διόλου ή ελάχιστα ελληνικές, θαρρώντας πως ελληνίζουμε» (Σεφέρης & Τσάτσος, 1988).

Ομολογουμένως, απόψεις σαν και αυτές του Σεφέρη είχαν μεγαλύτερη απήχηση στους κόλπους της «Γενιάς του '30». Και αυτό, διότι η εμφάνιση της έννοιας της «ελληνικότητας» συνδέεται με την προσπάθεια και την πολιτική απαίτηση να δοθεί ένα στατικό περιεχόμενο στην έννοιά της. Να εκληφθεί, δηλαδή, η «ελληνικότητα» ως μια ιδιαίτερη ιδιοσυγκρασία εκφρασμένη στη νοοτροπία του λαού, πράγμα το οποίο είναι και δύσκολο και επικίνδυνο. Γι' αυτό, ίσως, συνειδητά αποφεύγεται η χρήση αυτού του όρου από ορισμένους εκπρόσωπους αυτής της περιόδου. Παρόλα αυτά, η ιδέα της «ελληνικότητας» βρήκε σημαντικό έρεισμα στο ελληνικό τοπίο, εμποτισμένη από τη γενικότερη αναζήτηση περιβαλλοντικών κριτηρίων που να μπορούν να εξηγήσουν το έθνος.

Επίσης, η συζήτηση περί «ελληνικότητας», η οποία εκφράζεται με παρόμοιες έννοιες και σε άλλες χώρες της Δύσης (Englishness or Britishness, Italianita, Hispanidad κ.ά.) και όπου ακόμα και εκεί δύσκολα προσδιορίζεται, συσχετίζεται και με μια άλλη αλλαγή που υφίσταται σε διεθνές επίπεδο και στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου. Μετά κυρίως από το 1936, όπου εγκαθιδρύεται η δικτατορία του

Ιωάννη Μεταξά (1871-1941) παρατηρείται και μια σταδιακή μετατόπιση στο περιεχόμενο της έννοιας του έθνους. Από εκεί που το έθνος ταυτιζόταν με το λαό, σταδιακά αποκτά ολοένα και περισσότερο μια πιο αφηρημένη ερμηνεία, εξαιτίας του ανερχόμενου διεθνιστικού μαρξισμού στη χώρα.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο και με την ελληνικότητα να μην είναι ξεκάθαρο το τι σημαίνει ή σε τι παραπέμπει, ο Μεταξάς θα προσπαθήσει να εμπεδώσει το σχήμα του «Τρίτου Ελληνικού Πολιτισμού», προκειμένου να διαχωρίσει τη θέση του απέναντι σε απόψεις που προέρχονταν από τη σφαίρα του φιλελευθερισμού, του κομμουνισμού και του κοινοβουλευτισμού³¹. Η ιδέα που έφερε στο προσκήνιο του «Τρίτου Ελληνικού Πολιτισμού» είχε ως απώτερο σκοπό την αναμόρφωση του ελληνικού χαρακτήρα, καθώς συνέκρινε τον υπερβολικό ατομικισμό των Ελλήνων με την έλλειψη κάθε αντίληψης συλλογικής νομιμοφροσύνης.

Ο «Τρίτος Ελληνικός Πολιτισμός» που θα δημιουργούνταν κάτω από τη δική του ηγεσία, θα συνδύαζε τις αρετές του πρώτου ελληνικού πολιτισμού, ήτοι της αρχαίας Ελλάδας και του δεύτερου, ήτοι του Βυζαντίου. Θεωρούσε ότι, υπάρχουν δύο προϋποθέσεις προκειμένου να πραγματοποιηθεί αυτή η «εκπολιτιστική πορεία του Ελληνισμού», που οραματιζόταν. Η πρώτη ήταν η επιστροφή «εις τας πηγάς εκείνος από τας οποίας έρρευσε το νερό του [πρώτου] Ελληνικού Πολιτισμού καθαρό και αγνό» και η δεύτερη είναι η «ανύψωση του εθνικού φρονήματος...η εμπέδωση της πίστεως του ελληνικού λαού στον υψηλόν εκπολιτιστικόν προορισμόν του»³². Έτσι λοιπόν, το ιδεολογικό αυτό σχήμα του «Τρίτου Ελληνικού Πολιτισμού» προσπάθησε ουσιαστικά να δώσει μια συνέχεια σε βάθος χρόνου της ελληνικής σταθερότητας του έθνους στο χώρο του.

Στην πραγματικότητα, σ' ένα ιδεολογικό κλίμα που σφραγίζεται από την κατάρρευση της «Μεγάλης Ιδέας» και τη διάψευση των προσδοκιών, γεννιώνται συζητήσεις, εκφράζονται αναζητήσεις, διατυπώνονται προτάσεις, νέες ή αναπαλαιωμένες και προκαλούνται αντιπαραθέσεις σε μια προσπάθεια να υλοποιηθεί ένα «εθνικό όραμα» για τη χώρα. Ενδεχομένως, θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε

³¹ Ο Μεταξάς όχι μόνο συνάντησε πολύ μικρή αντίσταση στην επιβολή της δικτατορίας του, αλλά και πολύ μικρό ενθουσιασμό. Η αντίδραση του λαού ήταν μια κουρασμένη ανοχή, αφού το γενικό αίσθημα ήταν ότι, «οι πολιτικοί με τις ατέλειωτες φατριαστικές τους ενέργειες δεν είχαν υπηρετήσει σωστά την χώρα», βλ. Glogg, R., (1999), σελ.197.

³² Μεταξάς, Ι., (1969), «Λόγοι και Σκέψεις 1936-1941», Αθήνα: Γκοβόστης, σ.49.

καλύτερα αυτή την περίοδο ως μια παρατεταμένη πολιτική συζήτηση για το ποια είναι η κατεύθυνση και η θέση του ελληνικού έθνους-κράτους σε σχέση και σε σύγκριση με τα υπόλοιπα έθνη-κράτη. Μια συζήτηση, η οποία φαίνεται αφενός να αιτιολογεί μια παρατεταμένη προσπάθεια ιστορικής σύνδεσης του λαού με τον τόπο, αφετέρου εκφράζεται μέσα από ετερόκλητα στοιχεία με τη μεσολάβηση δυτικο-ευρωπαϊκών προτύπων, που βρίσκουν διέξοδο σε πολιτικές έριδες και πολιτικά αδιέξοδα. Ενώ, η εξαθλίωση του λαού συνέπεια της παρατεταμένης συσσώρευσης δυσκολιών, δε διευκολύνει στο να δημιουργηθεί ένα κλίμα για μια σε βάθος ανάλυση και συνδιαλλαγή των δυτικών προτύπων σε συνάρτηση με τα ιστορικά συμφραζόμενα της ελληνικής κοινωνίας. Πόσο μάλλον, σε μια κοινωνία, που δε γνώρισε τον Προτεσταντισμό και τη διάκριση ανάμεσα στην ιδιωτική και στη δημόσια σφαίρα με τις υφιστάμενες δομές της είναι κατά βάση εδραιωμένες γύρω από τις στενές διαπροσωπικές σχέσεις, με έντονο το στοιχείο των τοπικιστικών δομών εξουσίας.

Αυτό που φαίνεται, ωστόσο, να επετεύχθη ήταν η ολοένα αυξανόμενη προβολή της εικόνας του ελληνικού τοπίου προς τα έξω με τα κύρια αναγνωρίσιμα στοιχεία του να συνθέτουν μια εικόνα απλότητας, λιτότητας και «άγριας» φυσικής ομορφιάς· μια πολιτιστική ταυτότητα που προσιδιάζει περισσότερο σε μια ιδέα περί «ελληνικότητας» του τόπου. Μια εικόνα, όμως, που έμελλε να αποτελέσει παράγοντα αφενός οικονομικής ανάπτυξης της χώρας μέσω της αυξανόμενης τουριστικής κίνησης κατά το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα και διέξοδο από τον οικονομικό και κοινωνικό μαρασμό του λαού, αφετέρου αλλοίωσης και καταστροφής του τόπου εξαιτίας των παρατεταμένων παρεμβάσεων στο τοπίο, ελλείψει κρατικού σχεδιασμού.

«Εγώ ήμουν εκστασιασμένος από τα γυμνά βουνά, τη σκόνη, τα βράχια, τον εκτυφλωτικό ήλιο. Με κοιτάζει σαν να είμαι τρελός. Ναι αγαπητή μου κυρία, μου αρέσει η Ελλάδα ακριβώς γιατί είναι Ελλάδα και όχι Γαλλία. Αυτό που μου αρέσει στην Ελλάδα είναι η ελληνικότητά της. Τι, τρελός; Εσύ, κράτα τον γαλλικό σου κήπο, τη μάντρα στο γύρω από το σπίτι, τα φωτογραφικά σου αρνητικά, τις υποκειμενικές σου κρίσεις, τη λογική σου, τα δικά σου ψιλά. Το καλό της Ελλάδας είναι ότι δεν είναι λογική, αλλά παράδοξη, από τη μια άκρη μέχρι την άλλη» (Henri Miller, (1939), σ.σ.335-336).

3.6. Συμπερασματικές σκέψεις

Ευρισκόμενη στο «όριο» (γεωγραφικό, ιστορικό, πολιτισμικό, ιδεολογικό) ανάμεσα σε Δύση και Ανατολή, η Ελλάδα χρειάστηκε να αιτιολογήσει πολλαπλώς αυτήν την

οριακή της διάσταση. Καθώς το όριο αυτό δεν είναι φυσικό, η ιδιαίτερη και περίπλοκη γεωγραφική, ιστορική και πολιτισμική της πραγματικότητα, της απέδωσε μια διπλή ονομασία και μια παράλληλη κατάτμηση του ιστορικού χώρου και χρόνου: Από την μια πλευρά, **η Ελλάδα των αρχών του 19^{ου} αιώνα, είναι μια κοινωνία που φέρει «ανατολίτικα» στοιχεία, συνέπεια της επί μακρόν οθωμανικής διακυβέρνησης και της επακόλουθης ανάμειξης πολιτισμικών και πολιτιστικών στοιχείων.** Είναι, επίσης, μια κοινωνία με έντονα τοπικιστικές δομές και με κύριο στοιχείο τις στενού τύπου διαπροσωπικές σχέσεις.

Από την άλλη πλευρά, **η Ελλάδα είναι ταυτόχρονα η χώρα του πολιτισμού και των αρχαίων Ελλήνων, που «κληρονόμησε» η Δύση ως κομμάτι της «δικής» της ιστορίας.** Καθώς μεγάλο μέρος από τη διασωθείσα κληρονομιά της αρχαίας Ελλάδας αναβίωσε ανά τους αιώνες, σημαντικές ελληνικές «αναγεννήσεις» επανεμφανίζονται ανά ιστορικές περιόδους, υποδηλώνοντας έναν βαθμό πολιτισμικής συνέχειας της εθνότητας των Ελλήνων με την ελληνική αρχαιότητα. Στη νεώτερη ιστορία της Ευρώπης, σημαντικές ελληνικές αναγεννήσεις εμφανίζονται κατά την διάρκεια του 14^{ου}-17^{ου} αι. Η στροφή προς τα κλασικά μοντέλα σκέψης, μάθησης και τρόπου ζωής δίνει ώθηση σε μια εκ «νέου» ανακάλυψη του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Ειδικά, η πόλη της Αθήνας προβάλλει ως μια ιδεατή πολιτεία, ενώ εμφανίζεται στη φαντασία των ρομαντικών Ευρωπαίων ως η προσδοκία για το μέλλον της Ευρώπης. Έτσι λοιπόν, η Ελλάδα των αρχών του 19^{ου} αιώνα, στις συνειδήσεις των Ευρωπαίων, προβάλλει άλλοτε ως ο φαντασιακός τόπος της ποιμαντικής απλότητας και ήσυχης ομορφιάς και άλλοτε ως ο υπαρκτός τόπος μιας αφιλόξενης Ανατολής.

Αυτή η αμφίσημη αντιμετώπιση της Ελλάδας στις συνειδήσεις των δυτικών δεν ήταν εξαιρετική ή ασυνήθιστη. Ανάλογη είναι και η στάση τους απέναντι σε άλλους αρχαίους πολιτισμούς και λαούς, όπως οι Ινδοί, οι Αιγύπτιοι, οι Κινέζοι και ούτω καθεξής. Ωστόσο, σε αντίθεση με αυτούς, ο αρχαιοελληνικός θεωρήθηκε (και θεωρείται) το λίκνο του δυτικού πολιτισμού. Στον βαθμό, μάλιστα, που ο λαός, ο οποίος κατοικούσε στην Ελλάδα, «δεν πίστευε πια στην Αθηνά και στον Ποσειδώνα, δεν φορούσε χλαμύδες, μιλούσε μια γλώσσα διαφορετική από τους προγόνους του, και κυρίως είχε απωλέσει τη φυλετική του καθαρότητα... ο χώρος ήταν το μόνο πεδίο το οποίο επέτρεψε την υπόμνηση, την υποδήλωση της αρχαίας Ελλάδας» (Σκαρπέλος, 2005).

Αυτή βέβαια η παρωχημένη εικόνα της ελληνικής αρχαιότητας, που καλλιεργήθηκε στις συνειδήσεις των Ευρωπαίων είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων πολιτισμικών δημιουργημάτων και ιδίως των ζωγραφικών αναπαραστάσεων του ελληνικού τοπίου. Η συμβολική και μυθική σημασία της πόλης των Αθηνών σε ταπισερί και πίνακες ζωγραφικής που απεικονίζουν τοπία της ελληνικής αρχαιότητας, αποδίδει μιαν υπεριστορική αξία στην αρχαία Ελλάδα. Στη συνέχεια, ο κλασικισμός ως έκφραση αρχικά του μοναρχικού ιδεώδους και έπειτα της δυτικής δημοκρατίας αποδίδουν παράλληλα έναν υπερβατικό χαρακτήρα σ' αυτήν.

Όλους αυτούς τους αιώνες που ο υπαρκτός τόπος παρέμενε βουβός στις συνειδήσεις των Ευρωπαίων, η διασωθείσα πολιτισμική κληρονομιά της ελληνικής αρχαιότητας αναβίωσε στις συνειδήσεις των δυτικών Ευρωπαίων, υποδηλώνοντας μια πολιτισμική συνέχεια της εθνότητας των Ελλήνων στο χώρο, και παράλληλα ένα αίσθημα ικανοποίησης της «δικής» τους ιστορίας. Ως εκ τούτου, η Ελλάδα - ο υπαρκτός τόπος και χώρος, «όφειλε» να αποτελεί μέρος (γεωγραφικά, ιδεολογικά και πολιτισμικά) της ευρωπαϊκής πολιτιστικής ταυτότητας και ιστορίας, ώστε να είναι «ορατή» η υπόμνηση του παρελθόντος.

Έτσι λοιπόν, το ελληνικό κράτος βρέθηκε να είναι προσανατολισμένο προς την οικογένεια των ευρωπαϊκών κρατών. Η εγκαθίδρυση βαυαρικής μοναρχίας και η ύπαρξη μιας δυτικοευρωπαϊκής αυλής σηματοδότησαν για την Ελλάδα την έναρξη μιας πορείας προσανατολισμένης στην Ευρώπη και στις αρχές και τις αξίες του δυτικού πολιτισμού. Η επανασύνδεση αυτή αποτέλεσε την ιδεολογική αφετηρία ύπαρξης του νέου ελληνικού κράτους. Αυτό σήμαινε ότι η Αθήνα έπρεπε να αποκτήσει μια όψη ευρωπαϊκής πρωτεύουσας, δίνοντας έμφαση σε πολιτισμικά και πολιτιστικά δημιουργήματα (κτίρια, γλώσσα, εκπαίδευση, μουσεία) που θα συντηρούσαν την ιστορική μνήμη του έθνους με τα πεπρωμένα του αρχαιο-ελληνικού πολιτισμού.

Το βάρος του κλασικού πολιτισμού, όμως, άρρηκτα συνδεδεμένο με τις πολιτιστικές ρίζες της δημιουργίας των δυτικών εδαφικών «εθνών του πολίτη», είχε ως αποτέλεσμα μια διάσταση ανάμεσα στο κράτος και τους διοικητικούς μηχανισμούς του και στον λαό του. Και αυτό, διότι η δημιουργία ενός συγκεντρωτικού θεσμού υπερκέρασε κάπως απότομα τις παραδοσιακές μορφές κοινοτικής εξουσίας που είχαν αναπτυχθεί επί Οθωμανών και τη γερά εδραιωμένη παράδοση του εθιμικού δικαίου.

Με άλλα λόγια, όπως συνέβη με όλους τους διαμορφωμένους από την θρησκεία λαούς, η εθνότητα των Ελλήνων συνάντησε αρκετές δυσκολίες στον μετασχηματισμό

της σε ενεργά πολιτικό έθνος. Σε μια Ευρώπη που οι συνθήκες για την μετάβαση σε ένα νέο είδος συλλογικής ταυτότητας, της εθνικής, αναπτύχθηκαν σταδιακά και συμπορεύτηκαν για μακρό χρονικό διάστημα με την αλλαγή των υφιστάμενων δομών και αντιλήψεων, στην Ελλάδα αυτή η μετάβαση έγινε με τρόπο βίαιο, χωρίς να υπάρχει η δυνατότητα επεξεργασίας των όσων επισυνέβαιναν.

Στο πλαίσιο αυτό, στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα, η πολιτισμική εικόνα της ελληνικής αρχαιότητας αποτέλεσε εξ αρχής το υπόβαθρο για την κατασκευή της εθνικής ταυτότητας. Συγχρόνως, η «Μεγάλη Ιδέα» αποτέλεσε έναν σημαντικό παράγοντα σύνδεσης μεταξύ των μελών της εθνότητας με το βυζαντινό παρελθόν και τα μεγάλα κέντρα του ελληνικού εμπορίου της διασποράς (Κωνσταντινούπολη, Μικρά Ασία κ.λπ.). Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με την έκφραση ιδεολογικών και αντιληπτικών σχέσεων για μια «ιστορική» εδαφική επικράτεια των Ελλήνων, η οποία βρίσκει έκφραση σε συγκεκριμένα πολιτισμικά και πολιτιστικά δημιουργήματα, όπως κτήρια, μνημεία του τόπου, ιστορικά τοπία, χάρτες και ούτω καθεξής. Έτσι λοιπόν, αναπαραστάσεις, εικονογραφήσεις, μύθοι, δοξασίες και ιστορία συμπλέκονται και γίνονται μέρος της εθνικής ταυτότητας, εκφράζοντας ταυτόχρονα εθνικιστικές επιδιώξεις ως προς τα «ιστορικά» εδαφικά κερτημένα του έθνους.

Κατά την διάρκεια βέβαια του 20^{ου} αιώνα, η αναζωπύρωση του εθνικισμού στην Ευρώπη, θα στρέψει τους πνευματικούς και καλλιτεχνικούς κύκλους στην Ελλάδα προς το ελληνικό τοπίο σε μια προσπάθεια να αιτιολογηθεί η σχέση του έθνους με την «πάτριά» γη. Η στροφή αυτή επισυμβαίνει σε μια εποχή που νέα δεδομένα (εδαφικά, κοινωνικά, πληθυσμιακά) επιβάλλουν μια «εκ νέου» προσέγγιση της σχέσης λαού και εδάφους. Χωρίς τη «Μεγάλη Ιδέα» και με μειωμένη εξάρτηση από το μεγαλείο του αρχαίου παρελθόντος, ποιητές, συγγραφείς και εικαστικοί καλλιτέχνες βλέπουν το ελληνικό τοπίο και τη φύση ως σύμβολο του «ελληνισμού» και προσπαθούν μέσα από μια συνειδητή προσπάθεια να το εντάξουν ως στοιχείο της σύνδεσης του λαού με τον τόπο του.

Το τοπίο νοείται ως αισθητικό αντικείμενο και γίνεται αντιληπτό μέσω της έκφρασης της ψυχής ενός λαού επάνω στην ύλη. Με την έννοια, δηλαδή, της παρέμβασης επάνω στο φυσικό περιβάλλον. Από την μια πλευρά, η ποίηση στην Ελλάδα καταφέρνει να δώσει μια πολύ ισχυρή εικόνα θέασης του ελληνικού τοπίου. Η ακουστική αναπαράσταση αυτών των εικόνων φαίνεται να «συνομιλεί» περισσότερο με τον λαό και με τα βιώματά του. Έτσι, η αισθητική και συμβολική οπτική, που

εναπόκειται στην ενατένιση του ελληνικού τοπίου υπό το βλέμμα της πνευματικής διανόησης αυτής της περιόδου, εκλαμβάνει το τοπίο σε συνάρτηση με το ιστορικό πλαίσιο. Από την άλλη πλευρά, οι οπτικές αναπαραστάσεις του τοπίου εστιάζουν σε στοιχεία (φυσικά ή/και πολιτισμικά), όπου και παραπέμπουν σε αναγνωρίσιμα σύμβολα του τόπου.

Ομολογουμένως, οι παρατεταμένες δυσκολίες δε συμβάλουν στο να δημιουργηθεί ένα κλίμα για μια σε βάθος ανάλυση της νεωτερικότητας με όλα τα δημιουργήματά της. Σε μια χώρα, που εξ ορισμού η φτώχεια, οι δυσκολίες και οι συνθήκες ανέχειας έπλητταν σημαντικό μέρος του πληθυσμού, η γη και το έδαφος της είναι ο κύριος παράγοντας οικονομικής ανάπτυξης. Ενώ, η έλλειψη γνώσεων και η πολιτική αστάθεια που επικρατεί στην χώρα ακόμη και τις πρώτες δεκαετίες του δεύτερου μισού του 20^{ου} αιώνα οδηγεί σε σημαντικές παρεμβάσεις στο ελληνικό τοπίο και στη φυσιογνωμία του.

Αυτό που φαίνεται να επετεύχθη είναι η κυρίαρχη πολιτισμική εικόνα του ελληνικού τοπίου προς τα έξω, που παραπέμπει σε αναγνωρίσιμα φυσικά και πολιτισμικά στοιχεία του τόπου (ιστορικοί τόποι, μνημεία, κυκλαδική και εκκλησιαστικά αρχιτεκτονική και φυσικά στοιχεία, όπως η ελιά, το κυπαρίσσι, το μπλε του Αιγαίου, το αμπέλι κ.λπ.), τα οποία είναι μέρος της εθνικής ταυτότητας, προσιδιάζοντας σε μια ιδέα περί «ελληνικότητας» του τόπου.

Εν τέλει, στο βαθμό που οι ίδιοι οι Έλληνες -τωρινοί και παλαιότεροι- νιώθουν πως η «ελληνικότητά» τους είναι προϊόν της καταγωγής τους από τους αρχαίους (ή τους βυζαντινούς) και πως αυτή η σχέση είναι που τους κάνει αφενός να αισθάνονται μέλη της μεγάλης «υπερ-οικογένειας» των Ελλήνων, αφετέρου βρίσκει έκφραση σε ιστορικά, φυσικά ή πολιτισμικά τοπία, προάγοντας τον δεσμό με την «πάτριά» γη, τα κοινά αισθήματα της συνέχειας και του «ανήκειν» σε έναν συγκεκριμένο τόπο, έχουν ουσιώδη σημασία για να υπάρξει μια ζωντανή αίσθηση της ταυτότητας. Στον βαθμό, όμως, που ο δεσμός με το έδαφος και την «πάτριά γη» δεν καταδυναστεύει λαούς και πληθυσμούς, δημιουργώντας φράκτες, σύνορα, νομικά κατοχυρωμένα δικαιώματα πάνω σε γη και εδάφη και προπάντων άνιση και άδικη μεταχείριση μεταξύ ατόμων και συλλογικοτήτων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Άντερσον, Μπ., (1997), *Φαντασιακές κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Αθήνα: Νεφέλη.

Βαρτζιώτη, Ο., (2005), Η λέξη πολιτισμός και η σημασία της, *Ελληνικά*, τεύχος 55.2, σελ. 261-273.

Βλάχος, Μ., (2003), *Η γένεση της νεότερης ελληνικής ζωγραφικής 1830-1930. Από τη Συλλογή της Τράπεζας της Ελλάδος*, Αθήνα: Εκδόσεις Τράπεζα της Ελλάδος, στο : http://www.bankofgreece.gr/BoGDocuments/%CE%B5%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%B1%CE%B5%CF%84%CE%AF%CE%B1_1830-1930.pdf

Βερέμης, Μ., Θ., (2005), *Βαλκάνια από τον 19^ο έως τον 21^ο αιώνα. Δόμηση και αποδόμηση κρατών*, Αθήνα: Πατάκης

Berstein, S., Milza, P., (1997), *Ιστορία της Ευρώπης (Πρώτος τόμος). Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά κράτη (5^{ος}-18^{ος} αιώνες)*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Βουλή των Ελλήνων, *Προσωρινόν Πολίτευμα της Ελλάδος*, (Επίδουρος, 1822), ψηφιακή μορφή των συνταγματικών κειμένων της περιόδου τέλη 18^{ου} αι. -αρχές 20^{ου} αι. στο: <http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/syn06.pdf>

ΕΕΤΑΑ (Ελληνική Εταιρεία Τοπικής Ανάπτυξης και Αυτοδιοίκησης), Απογραφή 1899, στο: http://web3.eetaa.gr/metaboles/apografes/apografi_1879.pdf

Ελύτης, Ο., (1990), *Τα δημόσια και τα ιδιωτικά*, Αθήνα: Ίκαρος.

Gellner, E., (1992), *Έθνη και Εθνικισμός*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Glogg, R., (1999), *Σύντομη Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα

Gombrich, H., E., (2011), *Το χρονικό της τέχνης*, Αθήνα: ΜΙΕΤ (Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης).

Held, D., (2003), Η εξέλιξη του σύγχρονου κράτους, στο Hall, S., Gieben, B., (Επιμ.), *Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας. Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*, Αθήνα: Σαββάλας, σ.σ.115-191.

Hobsbawm, E.J., (1994), *Έθνη και Εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, Μύθος, Πραγματικότητα*, Αθήνα: Καρδαμίτσα.

- Κίζος Θ., (2007), Τοπίο: μια κεντρική εννοιολογική μονάδα της γεωγραφίας, Έκθεμα 1, στο: Τερκενλή, Θ.Σ., Ιωσηφίδης, Θ., Χωριανόπουλος Ι. (Επιμ.), *Ανθρωπογεωγραφία: Άνθρωπος, Κοινωνία και Χώρος (Συλλογικό)*, Αθήνα: Κριτική.
- Κοεν, Α., (2005), Τοπίο και μορφή στην αρχαία ελληνική τέχνη, στο Δουκέλλης, Π., Ν., (Επιμ.), *Το ελληνικό τοπίο. Μελέτες ιστορικής γεωγραφίας και πρόσληψης του τόπου*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σ.σ. 105-129.
- Κολοκοτρώνη, Β., Μήτση, Ευ, (Επιμ.), (2007), *Στη χώρα του φεγγαριού. Βρετανίδες περιηγήτριες στην Ελλάδα (1718-1932)*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Κουλουμπής, Γ., (1995), *Διεθνείς Σχέσεις. Εξουσία και Δικαιοσύνη*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Leader, D., (2005), *Η κλοπή της Μόνα Λίζα. Εικόνες σύμβολα της ανθρώπινης επιθυμίας*, Αθήνα: Κέρδος.
- Leader, D. & Groves, J., (1999), *Ο Λακάν με εικόνες*, Αθήνα: Διάυλος.
- Λεοντίδου, Λ., (2007), *Αγεωγράφητος χώρα. Ελληνικά είδωλα στις Επιστημολογικές Διαδρομές της Ευρωπαϊκής Γεωγραφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Μαριά, Ε.-Α., (2010), *Η νομική προστασία του τοπίου στο διεθνές, κοινοτικό και εθνικό δίκαιο*, Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα.
- Μεταξάς, Ι., (1969), *Λόγοι και Σκέψεις 1936-1941*, Αθήνα: Γκοβόστης,
- Miller, H., (2014), *Ο κολοσσός του Μαρουσίου και Πρώτες Εντυπώσεις από την Ελλάδα*, Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Μπαμπινιώτης, Γ., Δ., (1998), *Λεξικό της νέας ελληνικής*, Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε.
- Μπρενγκιέ, Ζ.-Κ., (1978), *Ελεύθερες συζητήσεις με τον Ζαν Πιαζέ*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Μωραΐτης, Κ., (2015), *Το τοπίο πολιτιστικός προσδιορισμός του τόπου*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Μωραΐτης, Κ., (2005), *Το τοπίο πολιτιστικός προσδιορισμός του τόπου*, Αθήνα: ΕΜΠ
- Νάσκου-Περράκη, Π., (2002), *Το Δίκαιο των Διεθνών Οργανισμών. Η θεσμική διάσταση*, Αθήνα – Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα.
- Οικονόμου, Η., Πόθος, Ε., 2010, *Θέματα γνωσιακής ψυχολογίας*, Αθήνα: Gutenberg.
- Παπαγεωργίου-Βενετάς, (2010), *Ο αθηναϊκός περίπατος και το ιστορικό τοπίο των Αθηνών*, Αθήνα: Καπόν.
- Parker, J., (1998), *Γεωπολιτική. Παρελθόν, Παρόν και Μέλλον*, Αθήνα: ΡΟΕΣ

- Σεφέρης, Γ., (1984), *Μέρες Γ'. 16 Απρίλη 1934 - 14 Δεκέμβρη 1940*, Αθήνα: Ίκαρος, στο <http://ebooks.edu.gr/>
- Σιδέρης, Ν., (2006), Σημειώσεις για τη γένεση και εξέλιξη της αναπαράστασης του χώρου, Ιανουάριος 2006, στο <http://courses.arch.ntua.gr//113353.html>
- Simmel, G., Ritter, J., Gombrich, H., E., (2004), *Το τοπίο*, Αθήνα: Ποταμός.
- Σκαρπέλος, Γ., (2005), Η Ελλάδα του τοπίου και το βλέμμα των περιηγητών, στο Δουκέλλης, Ν., Π., (Επιμ.), *Το ελληνικό τοπίο. Μελέτες ιστορικής γεωγραφίας και πρόσληψης του τόπου*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σ.σ. 225-236.
- Στεφάνου, Ι., (2001), Περί φυσιογνωμίας της πόλης», στο Στεφάνου, Ι., (Επιμ.), «*Η φυσιογνωμία ενός τόπου. Ο χαρακτήρας της ελληνικής πόλης τον 21^ο αιώνα*, Αθήνα: Ε.Μ.Π.
- Smith, D., A., (2000), *Εθνική Ταυτότητα*, Αθήνα: Οδυσσέας
- Συμβούλιο της Ευρώπης, (2000), Ευρωπαϊκή Σύμβαση για το τοπίο, στο: <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=09000016802f3fae>
- Τερκενλή, Σ., Θ., (2007), Πολιτισμική Γεωγραφία, στο Ιωσηφίδης, Θ., Τερκενλή, Σ., Θ., Χωριανόπουλος, Ι., (Επιμ.), *Ανθρωπογεωγραφία. Άνθρωπος, Κοινωνία και Χώρος*, Αθήνα: Κριτική, σ.σ.124-153.
- Τερκενλή, Σ., Θ., (1996), *Το πολιτισμικό τοπίο. Γεωγραφικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Τζιόβας, Δ., (2011), *Ο μύθος της γενιάς του '30. Νεότερικότητα, ελληνικότητα και πολιτισμική ιδεολογία*, Αθήνα: Πόλις.
- Τζιόβας, Δ., (2008), Ελληνικότητα: συνείδηση ή ταυτότητα;, *Το Βήμα*, 6-4-2008.
- Tilly, C., (1990/2008), *Εξαναγκασμός, Κεφάλαιο και Ευρωπαϊκά Κράτη 990-1992 μ.χ.*, Αθήνα: Κυρομανος.
- Τσάτσος, Κ., (1962/2002), *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Τσάτσος, Κ.-Σεφέρης, Γ., (1988), Ένας διάλογος για την ποίηση, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Τσιγκάκου, Χ.Φ.Μ., (2005), Το ελληνικό τοπίο του 19^{ου} αιώνα, στο Δουκέλλης, Ν., Π., (Επιμ.), *Το ελληνικό τοπίο. Μελέτες ιστορικής γεωγραφίας και πρόσληψης του τόπου*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σ.σ. 205-224.

- Τσολιας, Γ., (2011), Η επιρροή του μύθου της Αθήνας στον νεώτερο Δυτικό πολιτισμό, *Θέματα ελληνικής ιστορίας*, 30-4-2011, στο:
http://www.istorikathemata.com/2011/04/blog-post_30.html
- Φρόυντ, Σ., (1980), *Δοκίμια μεταψυχολογίας*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Zizek, S., (2008), *Λακάν*, Αθήνα: Πατάκης.
- Zurcher, E., J., (2004), *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Ξενόγλωσση

- Adams, A. J., (2002), Competing communities in the “Great Bog of Europe”: Identity and Seventeen-Century Dutch Landscape Painting, in: Mitchel, W.T.J., (Eds), *Landscape and Power*, Chicago: The University of Chicago Press, p.35-76.
- Berque A., (1995), *Les raisons du paysage de la Chine antique aux environnements de synthese*, Editions Hazan.
- Hazlitt W.C., (ed.), (1873), *W. Hazlitt: Essays on the Fine Arts*, London: Reeves & Turner, 1873 [in:] <http://onlinebooks.library.upenn.edu>
- Jacobs, M., (2011), Psychology of the visual landscape, *Research in Urbanism Series*, Sep. 2011, p.41-54.
- Laski, H., (1966), *The rise of European Liberalism*, London: Unwin books
- Larrue, C., Bonnefond, M., Gerber, J.D. and Knoepfel, P., (2016), “Landscape Resources and Place: Is regulation necessary;”, in: Luginbuhl, Y., Howard, P. and Terrasson, D., *Landscape and Sustainable Development: The French Perspective*, New York: Ashgate, pp. 109-121.
- Mitchel, W.T.J., (1994/2002), *Landscape and Power*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Olwig, K., R., (2013), The law of landscape and the landscape of law. The things that matter, Howard, P., Thompson, I. and Waterton E., (Eds), *The Routledge Companion to Landscape Studies*, London and New York: Routledge, p. 253-263.
- Olwig, K., R., (2002), *Landscape, Nature and the Body Politic: From Britain's renaissance to America's New World*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press
- Oring, S. A., (2000), A call for visual literacy, *School Arts*, April, 58-59.
- Reviron-Piegay, F., (2009), Introduction: The dilemma of Englishness, [in:] Reviron-Piegay, F., (Eds), *Englishness Revisited*, UK: Cambridge Scholars Publishing.

UNESCO, (1972), Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage, Paris, 16 November 1972, in:

<http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>

Williams H. W., (2012), *Travels in Italy, Greece and the Ionian Islands*, Edinb. 1820, Vol. (1), U.S.: Rarebooksclub.com