

ΑΝΤΩΝΗΣ ΛΙΑΚΟΣ

Πώς το παρελθόν
γίνεται ιστορία;



ΠΟΛΙΣ
HISTORIA

82

ΠΩΣ ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΓΙΝΕΤΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ;

✍

Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία;

✂

© 2007, Αντώνης Λιάκος

ISBN: 978-960-435-153-4

ΑΝΤΩΝΗΣ ΛΙΑΚΟΣ

ΠΩΣ ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ
ΓΙΝΕΤΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ;

✂

εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ



ΠΡΟΛΟΓΟΣ

(11-28)

1. ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΤΟ ΛΕΝΕ ΙΣΤΟΡΙΑ;

Μπορεί να δοθεί ένας ορισμός; 31 • Μορφές ιστορικότητας 33
• Η κινέζικη παραδειγματική ιστορία 37 • Ιστορία και κοινωνική
ιεραρχία 42 • Η ελληνική παράδοση 45 • Από τον μύθο στην
ιστορία 47 • Η λέξη *ιστορία* 51 • Ποιο παρελθόν ενδιέφερε
τους Έλληνες; 53 • Ανάμεσα στην ιατρική και στη ρητορεία 59
• Χριστιανισμός και ιστορία 67 • Η ιστορία ως *ζωγραφία* 70 •
Περιεχόμενα της ιστορίας 75 • Ιστορία ή σύστημα; 78 • Ιστορία
και νεωτερικότητα 81 • Ιστορισμός 85

(29-89)

2. ΔΙΑΔΟΧΙΚΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ

Επιλογή και προ-σημείωση 94 • Η συγχρονική διάσταση της
ιστορίας 102 • Οι διαδοχικές αναγνώσεις 111 • Η αμοιβαία
σημασιοδότηση παρόντος-παρελθόντος 117 • Η αναπλαισίωση
του παρελθόντος 124 • Η ιστορία ως αλληλοαναγνώριση 127 •
Ο ορίζοντας προσδοκιών από το ιστορικό κείμενο 128

(91-131)

3. ΠΟΙΗΣΙΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

Ιστορία και θεωρία 139 • Η μεταβολή της ιστορικής γραφής 143
• Ιστορία ως δημόσιο βλέμμα 151 • Αληθινό ή πραγματικό; 155

(133-160)

4. ΟΙ ΠΑΡΕΕΣ ΓΡΑΦΟΥΝ ΙΣΤΟΡΙΑ

Πώς παράγονται οι νέες σημασίες; 169 • Νέοι τύποι δικτύωσης 174 • Γιατί αλλάζει η ιστορία; 178 • Η αλλαγή των ερμηνευτικών πλαισίων 183

(161-187)

5. ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ

Αιώνια επιστροφή 190 • Αναβίωση και νοσταλγία 192 • Υποδειγματικές αναλογίες 195 • Γενεαλογική ιστορία 197 • Η προτεραιότητα του παρόντος 201 • Εκσυγχρονισμός και ιστορία 203 • Πολλαπλότητα χρονικοτήτων 207

(189-210)

6. ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ ΚΑΙ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗ ΜΕ ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ

Πενθείν και ιστορείν 219 • Αποξένωση και τραύμα 223 • Πώς τα συντρίμια γίνονται αγάλματα 228 • Η ιστορική επεξεργασία ως συμφιλίωση 234 • Οι ιστορικοί δεν είναι ψυχροί ανατόμοι 239 • Η απο-αποστασιοποίηση 241 • Εκταφή και αναμνησιακή αλληλεγγύη 243

(211-246)

7. ΝΑ ΡΩΤΑΜΕ Ή ΝΑ ΑΦΟΥΓΚΡΑΖΟΜΑΣΤΕ;

Οι γενικές ιδέες 248 • Διαβάζοντας ενάντια στο ρεύμα 253 • Μεταβαλλόμενα παρελθόντα 256 • Πολιτισμική κληρονομιά 258 • Η αντιστροφή της οπτικής 260 • Περιθώρια απορίας 267 • Η κατάσταση προ-εγκλεισμού 269 • Ιστορία, μνήμη, λήθη 274 • Η μνήμη στο πολιτισμικό στερέωμα 277

(247-282)

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΩΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

(283-286)

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

(287-306)

Στον κύκλο του Ιστορείν

ΠΡΟΛΟΓΟΣ



Τα τελευταία χρόνια πληθαίνουν στην Ελλάδα οι διαμάχες για την ιστορία. Μερικές έχουν να κάνουν με τα εγχειρίδια της ιστορίας που διδάσκονται στο σχολείο, όπως η πρόσφατη για το βιβλίο της Στ' Δημοτικού. Άλλες με συγκεκριμένα θέματα όπως ο Εμφύλιος Πόλεμος και η μνήμη του, ο σχηματισμός του έθνους, ή η αναγνώριση της Μικρασιατικής Καταστροφής ως γενοκτονίας. Μερικές φορές οι κρίσεις αυτές προκαλούνται από πολιτικά ζητήματα, όπως η διαμάχη για τις «ταυτότητες» ή για το όνομα της Μακεδονίας, αν θα έπρεπε ή όχι να καούν οι «φάκελοι» φρονημάτων κλπ. Υπάρχουν στο υπόστρωμα κρίσεων όπως το Κυπριακό και οι ελληνοτουρκικές διαφορές. Πρόκειται για κρίσεις που μερικές φορές αντιπαραθέτουν την ιστορική κοινότητα σε μια διάχυτη στο κοινό ιστορική κουλτούρα και άλλες που αφορούν διαμάχες ανάμεσα σε ιστορικούς, όπως η συζήτηση για τον μεταμοντερνισμό στην ιστοριογραφία

και τον εμφύλιο. Καμιά φορά οι κατηγορίες είναι βαριές: η προδοσία των διανοουμένων, οι ιστορικοί που θέλουν να αποδομήσουν την ιστορία και το έθνος. Κάποιοι φτάνουν ακόμη και στο σημείο να επικαλεστούν συνωμοσία, να αναφερθούν στην παγκοσμιοποίηση και στην ισοπέδωση των ταυτοτήτων, άρα και της ιστορίας, και στην επιβολή μιας γλώσσας πολιτικής ορθότητας.

Είναι μοναδικό στην Ελλάδα αυτό το φαινόμενο; Κατηγορηματικά όχι. Πόλεμοι μνήμης και διαμάχες για την ιστορία γίνονται σχεδόν παντού στον κόσμο. Στις Ηνωμένες Πολιτείες ο πόλεμος μαίνεται τόσο στο μαζικό επίπεδο, για την ενίσχυση των αμερικανικών αξιών στη διδασκαλία της ιστορίας, όσο και ανάμεσα στους ιστορικούς: η διάσπαση της American Historical Association, της πανίσχυρης Ένωσης Αμερικανών Ιστορικών, σε μεταμοντερνιστική και αντι-μεταμοντερνιστική τάση είναι ένα μόνο από τα πιο γνωστά παραδείγματα. Στην Ολλανδία, το υπουργείο Παιδείας συγκρότησε κανόνα ιστορίας για την εκπαίδευση τόσο των Ολλανδών, όσο και των παιδιών των μεταναστών στις πατριωτικές αξίες της χώρας. Ανάλογες διαμάχες υπήρξαν και στην Ιταλία, όταν η κυβέρνηση Μπερλουσκόνι εγγάλισε τα σχολικά βιβλία ως μαρξιστικά. Αλλά και ανάμεσα στους ιστορικούς ξέσπασε εκεί καβγάς, και μάλιστα μέσω εφημερίδων. Ήταν η Αντίσταση στα 1943-44, εμφύλιος πόλεμος; Έγιναν έκτροπα και ακόμη και σφαγές εκδίκησης από τους παρτιζάνους; Στις κρίσιμες στιγμές, η μνήμη εγκαταστάθηκε ως κεντρικό

ζήτημα σε κοινωνίες διαφορετικές και για διαφορετικούς λόγους. Στη Σοβιετική Ένωση και στην πρώην Ανατολική Ευρώπη το 1989 προκάλεσε εκτεταμένες συζητήσεις για την αναθεώρηση της επιβεβλημένης εκδοχής της μνήμης και της ιστορίας. Αναδύθηκαν οι καταπιεσμένες μνήμες, αλλά μαζί μ' αυτές και οι επικίνδυνες μνήμες, μέσα από τα αρχεία των υπηρεσιών ασφαλείας. Στη Νότια Αφρική, η κατάργηση του Απαρτχάιντ και η ανάγκη συμφιλίωσης, αλλά και δικαιοσύνης, προκάλεσε τη δημιουργία των Επιτροπών Συμφιλίωσης. Σ' όλη την Ευρώπη απλώθηκε μια συζήτηση για την επαναδιαπραγμάτευση του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, και τη θέση του Ολοκαυτώματος, όχι μόνο στο πλαίσιο του πολέμου, αλλά και στο πλαίσιο της δυτικής νεωτερικότητας. Ανάλογες συζητήσεις για την αναγνώριση της μνήμης των γενοκτονιών αγχάλιασαν σχεδόν ολόκληρο τον κόσμο. Θα μπορούσε κανείς να γράψει ένα πολυσέλιδο βιβλίο με αναφορές στις διαμάχες αυτές, μια πραγματική εγκυκλοπαίδεια ιστορικών πολέμων. Η ιστορία είναι μέρος της κουλτούρας και καθώς αυτή αλλάζει, αλλάζουν και οι τρόποι με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε το παρελθόν, το μετατρέπουμε σε ιστορία. Αλλάζει όμως και η θέση που κάθε κοινωνία, σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα, επιφυλάσσει στην ιστορία. Οι διαμάχες γύρω από την ιστορία δεν μπορούν να κατανοηθούν χωρίς τις συγκεκριμένες συνθήκες μέσα στις οποίες διεξάγονται, χωρίς τα κοινωνικά, πολιτικά και πολιτισμικά συμφραζόμενά τους.

Αλλά οι διαμάχες για την ιστορία αποτελούν μόνο μια πλευρά της έντονης παρουσίας της ιστορίας στο πολιτισμικό μας στερέωμα. Στην αυγή του 21ου αι., συγκεκριμένα το φθινόπωρο του 2003, βρεθήκαμε μπροστά σε μια «έκρηξη ιστορίας στα ΜΜΕ». Η αρχή έγινε με *Τα Νέα*, και την επίσημη έναρξη της *Ιστορίας του Νέου Ελληνισμού*, με την επιστημονική διεύθυνση του Βασίλη Παναγιωτόπουλου, η οποία διαφημίστηκε ως το «ξαναγράψιμο της ιστορίας». Αμέσως η *Καθημερινή* σε ολοσέλιδη διαφήμισή της πρόσφερε την *Ιστορία του 20ού αιώνα* με επιμέλεια του Χρήστου Χατζηιωσήφ. Δυο εβδομάδες αργότερα μπήκε στο παιχνίδι η *Ελευθεροτυπία*, με την *Ιστορία των Ολυμπιακών Αγώνων*. Ακόμη και η ΕΤ1 άρχισε να διαφημίζει συνεργασία με το βρετανικό History Channel. Πού οφείλεται αυτή η «έκρηξη»; Ο όρος «έκρηξη», βέβαια, έχει κάτι το ξαφνικό. Ωστόσο, στην περίπτωση της ιστορίας στον Τύπο τα πράγματα δεν ήταν καθόλου ξαφνικά. Είχε προηγηθεί, κάθε βδομάδα, η *Ελευθεροτυπία* μαζί με τα «Ιστορικά»· η *Καθημερινή* με τις «Επτά ημέρες», οι περισσότερες με θέματα ιστορικά· η *Αυγή* με τα «Ενθέματα», όπου ολόκληρες ανακοινώσεις από ιστορικά συνέδρια· το *Βήμα* με ένθετα για ιστορικά πρόσωπα και γεγονότα καθώς και ιστορικές ανατυπώσεις του *National Geographic*. Ο *Πολεμικός Τύπος* με αναδημοσιεύσεις παλαιών εφημερίδων, αλλά και ιστορικές αναλύσεις. Αναδημοσιεύσεις παλαιών φύλλων σε πολλές εφημερίδες,

όπως στην *Αυγή*, για ορισμένες επετείους ή στα *Νέα*, καθημερινά, για τη Μικρασιατική Καταστροφή. Ιστορικά έργα, όπως τα *Απομνημονεύματα των Αγωνιστών του 1821*, η *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* του Κωνσταντίνου Παπαρηγόπουλου, οι *Βιογραφίες του 20ού αιώνα* και η *Ιστορία του Εμφυλίου Πολέμου* του Γιώργου Μαργαρίτη, μοιράζονταν με κουπόνια στους αναγνώστες των εφημερίδων. Στις παραμονές του νέου αιώνα η ιστορία έγινε αντικείμενο δημοσκοπήσεων-bingo για τη δημοφιλέστερη προσωπικότητα. Ήταν άραγε οι αναπόφευκτοι απολογισμοί του τέλους του αιώνα υπεύθυνοι γι' αυτά τα σωρευτικά αποτελέσματα ή η πλημμυρίδα των «ενθέτων» οφείλεται στον ανταγωνισμό των εφημερίδων ή του γραπτού και του ηλεκτρονικού Τύπου; Αλλά γιατί η ιστορία; Μια απάντηση έδωσε ο Σεραφείμ Φυντανίδης, μιλώντας για τα πέντε χρόνια από την κυκλοφορία των *Ιστορικών* της Ελευθεροτυπίας, στις 20 Οκτωβρίου 2004. «Αντικαταστήσαμε τη στρεβλή ιστορία», είπε, εννοώντας την παραδοσιακή ιστορία. Βεβαίως, το πίστευε, πλην όμως στην εκδήλωση οι ομιλητές ήταν κατανεμημένοι κατά το παπαρηγοπούλειο σχήμα της τρισχιλιετούς ελληνικής ιστορίας. Η προβολή μιας «άλλης» ιστορίας, πέραν εκείνης η οποία διδασκόταν στο σχολείο, η αυτογνωσία, η μνήμη, ο μορφωτικός ρόλος του Τύπου κλπ. αποτελούσαν τα κλισέ που συνόδευαν τις διαφημίσεις των εγχειρημάτων αυτών ή τις δημόσιες παρουσιάσεις τους σε όλες τις εφημερίδες. Μπο-

ρούμε να κατανοήσουμε την εξήγηση αυτή ως μέρος ενός λόγου αυτοπροβολής, ο οποίος δεν μας είναι αδιάφορος διότι προβάλλεται στον βαθμό που γνωρίζει ότι θα βρει ανταπόκριση, και τη βρίσκει στον βαθμό που καθρεφτίζει ιδέες οι οποίες έχουν ήδη καλλιεργηθεί για τον ρόλο της ιστορίας. Τότε, βέβαια, κυριαρχούσαν οι προσδοκίες να αλλάξει επιτέλους η ιστορία. Τώρα το άγχος να μην αλλάξει η ιστορία!

Αλλά και στη λογοτεχνία, ήδη από τη δεκαετία του '90, σημειώθηκε μια στροφή προς την ιστορία. Με γοργά και σταθερά βήματα, η «επιστροφή στην ιστορία», πρόσφατη και παλαιότερη, έλαβε τις επιβλητικές διαστάσεις ενός ευρύτερου πολιτισμικού (και όχι μόνο λογοτεχνικού) φαινομένου. Από τις «χαμένες πατρίδες», τις «προδομένες επαναστάσεις» και τους «ασυμβίβαστους ήρωες» μέχρι τις πιο ριζοσπαστικές χρήσεις του παρελθόντος, την κριτική των εθνικών μύθων και τις υβριδικές ταυτότητες, η ιστορία έγινε καθημερινό ανάγνωσμα. Άλλαξε, δηλαδή, ο ρόλος της ιστορικής κουλτούρας μέσα στη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα. Οι επαγγελματίες ιστορικοί δεν έμειναν εκτός. Αν στη συζήτηση για το Μακεδονικό είδαμε μια ιστορία χωρίς ιστορικούς, γύρω στο 2000 άρχισε η επέλαση των ιστορικών. «Οι ιστορικοί αντεπιτίθενται» ήταν ο ολοσέλιδος τίτλος στα Νέα (3/4 Ιανουαρίου 2004) με υπέρτιτλο «Τα γεγονότα αποκτούν τις πραγματικές τους διαστάσεις». Τόσο τα ιστορικά ένθετα όσο και οι πολύτομες ιστορίες

που μοίραζαν οι εφημερίδες, γράφονταν κυρίως από ιστορικούς και μερικές φορές τα ίδια άρθρα είχαν προηγουμένως δημοσιευτεί στα ιστορικά περιοδικά της επιστημονικής κοινότητας. Μερικά χρόνια αργότερα, δηλαδή τη φετινή χρονιά, είδαμε την επέλαση εναντίον των ιστορικών.

Αλλά η ιστορία βρίσκεται επίσης στις ηλεκτρονικές πλατείες, καθώς με το διαδίκτυο οι ιστορικοί κόμβοι ξεπηδούν συνεχώς σαν τις φυσαλίδες στο νερό που κοχλάζει. Αμέτρητοι κόμβοι εκτείνονται σε όλο το φάσμα των ιστορικών κειμένων. Κόμβοι με αρχεία. Κόμβοι με εκατοντάδες ιστορικά περιοδικά και μονογραφίες. Κόμβοι ερασιτεχνικοί και κόμβοι προπαγανδιστικοί. Μηχανές αναζήτησης για ιστορικές πληροφορίες, για έννοιες, για λέξεις-κλειδιά, βιβλιογραφίες, εικόνες, χάρτες, και οτιδήποτε άλλο σκεφτεί κανείς. Εκατομμύρια σελίδες που αφορούν την ιστορία στο διαδίκτυο. Υπερπληθώρα πληροφορίας. Οι ιστορικοί εκπαιδεύτηκαν μέσα στο παράδειγμα μιας επιστήμης που αναζητεί ίχνη. Η ίδια η έννοια του ίχνους εμπεριέχει την έννοια της σπανιότητας, και ο εντοπισμός του τη διαχείριση αυτής της σπανιότητας. Τι συμβαίνει, όμως, όταν το πρόβλημα είναι η υπερπληροφόρηση; Ποια νέα ζητήματα θέτει η διαχείρισή της; Ποιες νέες μεθοδολογικές αρχές, δεξιότητες και τεχνικές χρειάζονται; Τι σημαίνει στην εκπαίδευση των ιστορικών η μεταβολή του ερευνητικού παραδείγματος από τη σπανιότητα στην αφθονία; Αλλά και για το κοι-

νό που καταναλώνει ιστορία, πώς διασφαλίζεται η εγκυρότητά της; Ποια είναι τα διαπιστευτήρια του ιστορικού υλικού το οποίο διακινείται στο διαδίκτυο; Οι ιστορικοί στο αρχείο και στη βιβλιοθήκη είχαν τον έλεγχο της πιστότητας και της αυθεντικότητας. Φρουρούσαν τον χώρο. Στον κυβερνοχώρο, όμως, τα σύνορα διαλύθηκαν. Πολλοί κόμβοι είναι δημιουργήματα ερασιτεχνών ιστορικών. Οι μηχανές αναζήτησης εξάλλου, οι οποίες παίζουν τον ρόλο του παλαιού βιβλιοθηκάρου ή αρχειονόμου, εφαρμόζουν συγκεκριμένες πολιτικές προβολής, που καθορίζονται από εμπορικά ή πολιτικά κριτήρια συν το τυχαίο. Η προσφυγή στο star system του πεδίου, δηλαδή σε γνωστά ονόματα, σε μεγάλους εκδοτικούς οίκους, σε μεγάλα ερευνητικά κέντρα, φαίνεται ασφαλές, αλλά παίρνει κανείς το ρίσκο της συμμόρφωσης σε προτεραιότητες που καθορίζονται με ένα πολύ πιο πολύπλοκο, αλλά και πιο αποτελεσματικό τρόπο και σε διεθνές επίπεδο, από ό,τι οι προτεραιότητες και οι απαγορεύσεις που εμφανίζονταν στο πλαίσιο των κρατικών επιλογών τις οποίες γνωρίζαμε έως τώρα.

Η αφθονία των ιατρικών και φαρμακευτικών κόμβων στο διαδίκτυο έχει ανατρέψει την παραδοσιακή σχέση γιατρού και ασθενούς. Ο διαδικτυακός ασθενής προβάλλεται ως ο γιατρός του εαυτού του, αμφισβητώντας ή διαπραγματευόμενος με τον γιατρό του. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με την ιστορία στο διαδίκτυο. Ο καθένας μπορεί να συγκροτήσει τον δικό του κανόνα ιστορίας,

μαζεύοντας στοιχεία από κόμβο σε κόμβο, κάνοντας συμπιλήματα και δημοσιεύοντάς τα στο ξανά στο διαδίκτυο. Κάποτε, τον καιρό του χειρόγραφου, υπήρχαν λίγοι συγγραφείς και λίγοι αναγνώστες. Τον καιρό του έντυπου βιβλίου, λίγοι συγγραφείς και πολλοί αναγνώστες. Τώρα, στη διαδικτυακή εποχή, υπάρχουν ταυτόχρονα πολλοί συγγραφείς και πολλοί αναγνώστες. Οι εξελίξεις αυτές θέτουν σε αμφισβήτηση την αυθεντία των ιστορικών ενώ, ταυτόχρονα, η κατανάλωση ιστορίας βασίζεται και χρησιμοποιεί ακριβώς την παραδοσιακή εικόνα της αυθεντίας του ιστορικού: «135 πρυτάνεις, καθηγητές, ιστορικοί, κοινωνιολόγοι, γράφουν την ιστορία από την αρχή», δήλωνε το διαφημιστικό της *Ιστορίας του Νέου Ελληνισμού των Νέων* τον Οκτώβριο του 2003.

Πώς εξηγείται αυτή η αμφιθυμία; Η ιστορία στα ΜΜΕ, στις δημόσιες συζητήσεις και αντιπαραθέσεις και στο διαδίκτυο δεν μείωσε αλλά αύξησε τη λατρεία του ντοκουμέντου, και μάλιστα του αδιαμεσολάβητου ντοκουμέντου. Αυτή η λατρεία φαίνεται, άλλωστε, και στη μηχανική αναπαραγωγή του ντοκουμέντου στο διαδίκτυο, με τα προγράμματα ψηφιοποιήσεων, στον Τύπο και στα ιστορικά ένθετα. Πρόκειται για μια λατρεία η οποία αναδιαρθρώνει την εικόνα του παρελθόντος πάνω σε ορατά στοιχεία. Η ιστορική αφήγηση, δηλαδή, πλέκεται γύρω από στοιχεία εμφανή (π.χ. εικόνες) ενώ ό,τι δεν παράγει εικόνες, λ.χ. ανάλυση, συναντά τη δυσπιστία και τείνει να εξαφανιστεί. Πρόκειται για μια εκτεταμένη

εικονοποίηση της ιστορικής αφήγησης η οποία αναπαράγει μεγεθυμένες μερικές από τις πιο αρχαϊκές μορφές ιστορίας, εξαναγκάζοντας και τους ιστορικούς να παίξουν παραδοσιακό ρόλο. Ο ιστορικός κλήθηκε να επιβεβαιώσει την εικόνα που είχε ήδη σχηματίσει γι' αυτόν η κοινή γνώμη. Με την έννοια αυτή, η έκρηξη ιστορίας δεν συνοδεύτηκε και από μια μεθοδολογική και θεωρητική εξέλιξη, τουλάχιστον ορατή στα μάτια της κοινωνίας.

Τι θα μπορούσαμε να σκεφτούμε για την αμφίσημη παρουσία της ιστορίας, όπως την εκθέσαμε; Πώς να τη χαρτογραφήσουμε; Τι να επιδιώξουμε να μάθουμε; Βέβαια, το βάρος της ιστορίας στη νεοελληνική ιδεολογία δεν χρειάζεται ιδιαίτερη τεκμηρίωση για να υποστηριχτεί. Ωστόσο, αποτελεί ζητούμενο η ιχνηλάτηση της πορείας μετά το τέλος της δικτατορίας. Αυτή η πορεία εκφράστηκε με το πολιτικό αίτημα μιας αναθεώρησης της ελληνικής ιστορίας, το οποίο οδήγησε στη συγκρότηση μιας νέας ιστορικής κοινότητας κατά τις επόμενες δεκαετίες. Οδήγησε, όμως, ταυτόχρονα, και σε ιδεολογικά ρεύματα όπως «η επιστροφή στις ρίζες», τα οποία συμβάδιζαν με μια στροφή στη σφαίρα της πολιτικής και στην έννοια του λαού. Στις δεκαετίες του '80 και του '90 βάδισαν, κατά κάποιον τρόπο, παράλληλα, δυο κυρίως κατευθύνσεις ιστορικού ενδιαφέροντος. Η μία προσανατολισμένη προς την ακαδημαϊκή ιστοριογραφία, η οποία ιδεολογικά συμπορευόταν με την πορεία εξευρω-

παΐσμού της ελληνικής κοινωνίας. Η άλλη τρεφόταν από μια έκδηλη νοσταλγία είτε προς «των Ελλήνων τις κοινότητες» και την ορθοδοξία, είτε προς την Ελλάδα της Αντίστασης. Η ισχυρότερη τάση, πάντως, ήταν το ρεύμα εθνικισμού που διαπέρασε σαν ηλεκτρισμός τη ραχοκοκκαλιά της ελληνικής κοινωνίας στις αρχές του '90, με αφορμή το Μακεδονικό. Τα ρεύματα αυτά και οι αντιπαραθέσεις που τα συνόδευσαν καλλιέργησαν μια γενικευμένη ευαισθησία για το ιστορικό παρελθόν, είτε με τη μορφή αναζήτησης ταυτότητας, είτε με τη μορφή αμφισβήτησής της. Δημιούργησαν, επομένως, στην κοινωνία ένα εκτεταμένο δίκτυο ενδιαφερόντων για την ιστορία και συσώρευσαν αρκετά εύφλεκτα υλικά για τις μεταγενέστερες αντιπαραθέσεις.

Σήμερα, και μετά την τελευταία σύγκρουση για την ιστορία, φαίνεται ότι είναι καιρός, ίσως και επιβεβλημένο, να συζητήσουμε για την ίδια την ιστορία. Όχι για το τι συνέβη στο παρελθόν, αλλά για την ίδια την ιστορία ως διανοητικό και πολιτισμικό εγχείρημα. Να συζητήσουμε πώς μετασχηματίζουμε το παρελθόν σε ιστορία. Δεν είναι ούτε αυτονόητο, ούτε υπόθεση απλώς ιστορικής μεθοδολογίας. Οι διαμάχες για ζητήματα ιστορίας δείχνουν στάσεις απέναντι στην ίδια την ιστορία, στον τρόπο που μια κοινωνία χειρίζεται τις σχέσεις της με τον χρόνο. Δεν είναι αυτό στο επίκεντρο των αξιακών συστημάτων που ορίζουν τις πολιτισμικές πρακτικές μας; Επομένως, όσο πυκνώνουν οι συζητήσεις για την

ιστορία τόσο περισσότερο αναγκαίο γίνεται να συζητήσουμε για τον τρόπο με τον οποίο ποιείται η ιστορία.

Η έννοια του ποιώ και της ποιητικής της ιστορίας προκαλεί πολλές φορές ρίγος γιατί ταυτίζεται με την έννοια της επινόησης, της διαστρέβλωσης, της δημιουργίας μιας ιστορίας καμωμένης από αλήθειες και ψέματα. Αλλά οι αντιδράσεις οφείλονται σε συγχύσεις όρων και σημασιών. Πολλοί λ.χ. δεν διακρίνουν ανάμεσα στην ποιητική και στην κατασκευή (construction) και, κυρίως, μπερδεύουν το συγκεκριμένο επιστημολογικό νόημα της έννοιας της κατασκευής με τη «χάλκευση». Χαλκεύω γεγονότα, σημαίνει επινοώ ψεύτικα γεγονότα ή εντάσσω ψευδή και συνήθως ενοχοποιητικά στοιχεία σε αληθινά γεγονότα. Η έννοια της κατασκευής είναι επιστημολογική, και σημαίνει πως αυτό που διηγούμαστε ως ιστορία, υπόκειται σε ορισμένες συμβάσεις, κυρίως γλωσσικές. Άλλη σύμβαση προεξαγγέλλει η φράση «έλα να σου πω μια ιστορία», και άλλη η φράση «γράφω ιστορία». Κάπως έτσι είναι τα πράγματα και με την έννοια της αποδόμησης (*deconstruction*). Δεν σημαίνει καταστροφή, ξεθεμελίωμα, αλλά έρευνα της ιστορικότητας των εννοιών και των ιδεών, αυτοψία στα δομικά υλικά, στη συνδεσμολογία, στο αρχιτεκτονικό σχέδιο. Η αποδόμηση είναι ένα μεγάλο θεωρητικό ρεύμα, που διέτρεξε όλες τις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες στις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, θέτοντας εν αμφιβόλω συμβάσεις οι οποίες κάλυπταν βεβαιότητες και αγκυλώσεις.

Το βιβλίο αυτό δοκιμάζει να διερευνήσει όχι μόνο, και όχι τόσο, τις γλωσσικές συμβάσεις, αλλά και τις πολιτισμικές συνθήκες που κάνουν δυνατή την έννοια της ιστορίας. Δεν είναι ούτε δεδομένες, ούτε αυτονόητες. Κυρίως επιχειρεί το βιβλίο μια αλλαγή οπτικής: από το εξιστορούμενο αντικείμενο στο ιστορούν υποκείμενο. Δεν βλέπει, όμως, το ένα ξεχωριστά από το άλλο. Δεν πρέπει να φανταζόμαστε την ιστορία σαν ποτάμι που κυλάει στον χρόνο, και τους ιστορικούς σαν επισκέπτες οι οποίοι το παρατηρούν. Το ιστορούν υποκείμενο, οι προθέσεις του και η ματιά του προσδιορίζονται ιστορικά. Προσδιορίζεται το τι θέλει να δει, το τι μπορεί να δει και το πώς μπορεί να το εξιστορήσει. Η ιστορία ποιείται γιατί περνά μέσα από τη διαμεσολάβηση όχι απλώς των ιστορικών, αλλά του ιστορείν. Περνά, δηλαδή, μέσα από τους τρόπους που οι κοινωνίες εγκαθιδρύουν για να εξιστορίσουν τον εαυτό τους· από πρακτικές που εγκαθιδρύονται για να ρυθμίζουν τις σχέσεις τους με το παρελθόν τους. Το κείμενο που ακολουθεί αναφέρεται σ' αυτό το ιστορείν ως μια σύγκρουση πολιτισμικών πρακτικών, που αποτελούνται από ιδέες, θεσμούς, γλωσσικούς τρόπους, διαθέσεις, συναισθήματα μέσα από τα οποία σκεπτόμαστε, μιλάμε και γράφουμε για το παρελθόν. Πολλοί από αυτούς τους τρόπους μάς είναι φανεροί, άλλους μέλλει να τους μάθουμε. Κυρίως οι τρόποι αυτοί αλλάζουν. Πρέπει, επομένως, να κατανοήσουμε την ιστορικότητα του ιστορείν. Το πώς, δηλαδή, αυτά τα

φαινόμενα μας οδηγούν στο να θέσουμε θεμελιώδη ζητήματα που αφορούν τη μετατροπή του παρελθόντος σε ιστορία: τις νοητικές προϋποθέσεις και διαδικασίες μέσα από τις οποίες το παρελθόν μετατρέπεται σε ιστορική αίσθηση και γνώση: το πώς η ιστορία και η μνήμη γίνονται μια αναπαράσταση της εμπειρίας που συνδέει το παρελθόν με το παρόν και το μέλλον, δηλαδή μια μετωπία του χρόνου. Και καθώς ο χρόνος στις βαθιές νοοτροπιακές του διαστάσεις έχει μια αρχιτεκτονική, το πώς η αρχιτεκτονική του χρόνου διαμορφώνει τους αντιληπτικούς τρόπους της ιστορίας.

Η ιστορία, σήμερα προπαντός, δεν είναι κάτι που αφορά το παρελθόν, αλλά το παρόν, γιατί η ιστορική διάσταση αποτελεί στοιχείο της σύγχρονης κουλτούρας. Για να το πω παραστατικότερα, δεν πρέπει να σκεπτόμαστε την ιστορία σαν ένα παράθυρο μέσα από το οποίο βλέπουμε το παρελθόν, αλλά σαν ένα παράθυρο του χιτριού το οποίο ενοικούμε. Όχι από μέσα προς τα έξω, αλλά από έξω προς τα μέσα. Η προσέγγιση αυτή δεν πρέπει να ανησυχεί όσους και όσες πιστεύουν στην επιστημονικότητα της ιστορίας. Η ίδια η επιστήμη είναι μια πολιτισμική πρακτική, είναι μέρος του φέροντος οργανισμού και της λειτουργίας του σπιτιού που μένουμε. Ακυρώνει αυτό την ευθύνη των ιστορικών; Όχι. Γιατί οι λειτουργίες και οι ρόλοι των ιστορικών είναι να βοηθήσουν την κοινωνία να θυμάται, να την προφυλάξουν από τα φαντάσματα, από τις υπερβολές της μνήμης, να τη

βοηθήσουν να διαχειριστεί τις διχασμένες μνήμες. Οι ιστορικοί πράγματι δημιουργούν την ιστορία: δεν την αποτυπώνουν απλώς. Δεν τη δημιουργούν, όμως, αυθαίρετα, αλλά μέσα από τους τρόπους με τους οποίους οι κοινωνίες εξιστορούν το παρελθόν τους και αντιλαμβάνονται τη σχέση τους μαζί του. Επιγραμματικά: οι ιστορικοί κάνουν την ιστορία, αλλά το ιστορείν κάνει τους ιστορικούς. Αυτή τη σχέση θα διατρέξουμε σε όσα ακολουθούν. Και θα χρησιμοποιήσουμε πολλούς δρόμους. Κάθε κεφάλαιο αποτελεί πλευρά μιας πολυπρισματικής προσέγγισης.

Το βιβλίο αυτό δεν γράφηκε τώρα. Αποτελεί εκδοχή ενός virtual κειμένου που γράφεται και ξαναγράφεται, εμπλουτίζεται και τροποποιείται από τα μέσα της δεκαετίας του '90, και το οποίο είναι πολύ ευρύτερο και από την παρούσα του μορφή. Το κείμενο αυτό άρχισε να συγχροτείται με σημειώσεις στο περιθώριο. Σημειώσεις, δηλαδή, για τους γρίφους ιστορικοποίησης και εξιστόρησης του παρελθόντος που αντιμετωπίζει ο ιστορικός στις έρευνες και στα διαβάσματά του, για τα ερωτήματα που ανακύπτουν στη διδασκαλία της ιστορίας στα αμφιθέατρα και στα σεμινάρια, για τις ασυμβατότητες στις οπτικές ανάγνωσης του παρελθόντος τόσο στην επικοινωνία με το ευρύτερο κοινό όσο και στα ιστορικά συνέδρια. Το υλικό αυτό αποτελείται επίσης από σημειώσεις πάνω στις δικές μου αμφιβολίες για τον τρόπο που σκέπτομαι και εξιστορώ τον εαυτό. Στη συνέχεια,

οι σημειώσεις έγιναν εμπρόθετη έρευνα μέσα από τη συνειδητοποίηση των αλλαγών που συνέβαιναν στη διεθνή ιστοριογραφία αφενός, αλλά και από τις μνημονικές κρίσεις που συγκλόνιζαν την ελληνική κοινωνία αφετέρου. Έτσι τα σχόλια έγιναν πραγματεύσεις προβλημάτων και κατέληξαν στο κείμενο αυτό, που στις διαδοχικές του μορφές χρησίμευσε ως το σκεπτικό ενός σχεδίου έρευνας πάνω στη θεωρία της ιστορίας, στην ιστορία της ιστοριογραφίας, στην παρουσία της ιστορίας στη δημόσια σφαίρα. Το σχέδιο αυτό χρησίμευσε ως πλαίσιο μεταπτυχιακών σεμιναρίων, διδακτορικών διατριβών, μικρών και μεγάλων συνεδρίων, ανακοινώσεων, συζητήσεων, δημοσιεύσεων επί μέρους σημείων σε προγενέστερη από τη σημερινή μορφή. Η βασική επιχειρηματολογία δημοσιεύτηκε ως «Δοκίμιο για την ποιητική της ιστορίας» [*Τα Ιστορικά*, 31, 1999, σ. 259-290]. Μέρος του κεφ. 3, η ενότητα «Η μεταβολή της ιστορικής γραφής», δημοσιεύτηκε με τον τίτλο «The transformation of historical writing. From syntagmatic to paradigmatic syntax» [*Historiein*, 2, 2000, σ. 47-54 και *Nyhedsbrev. Netvaerk for Historieteorii & Historiografi*, 8, 2000, σ. 10-17]. Προγενέστερη και συντομότερη μορφή του κεφ. 6, δημοσιεύτηκε με τον τίτλο «Τα αγάλματα δεν είναι πια συντρίμια. Τα αγάλματα είναι στο Μουσείο» [*Τετράδια Μουσειολογίας*, 1, 2004, σ. 14-18]. Πρόδρομη μορφή του κεφ. 7 δημοσιεύτηκε με τον τίτλο «Να ρωτάμε ή να αφουγκραζόμαστε; Οι πολιτικές της πολιτισμικής κλη-

ρονομιάς» [*Enhancement and Promotion of Cultural Heritage, Proceedings*, Αθήνα, Υπουργείο Πολιτισμού, 2006, σ. 195-202, και στο περιοδικό *Cogito*, 1, 2004, σ. 58-61]. Μερικά από τα κείμενα αυτά, όπως το «Δοκίμιο για την ποιητική της ιστορίας», προκάλεσαν έντονες αντιπαραθέσεις, έγιναν όμως και αντικείμενο σεμιναρίων, μπήκαν στις βιβλιογραφίες για τους φοιτητές σε διάφορα πανεπιστήμια και όμορους χώρους. Αν η υποδοχή ήταν ακύμαντη θα ανησυχούσα. Η τωρινή έντυπη μορφή αποκρυσταλλώνει μια φάση. Έπονται, ελπίζω, άλλες δύο δημοσιεύσεις. Η πρώτη αφορά το τρίπτυχο *Αποκάλυψη, Ουτοπία και Ιστορία* και η δεύτερη τον *Ευρωπαϊκό κανόνα της ιστορίας και τις αντι-κανονικές ιστορίες*.

Για τη σύνταξη παρόμοιων κειμένων, όπως και για να γίνουν έρευνες-εξερευνήσεις, έχει ανάγκη κανείς μεγάλες βιβλιοθήκες. Την ευκαιρία αυτή μου την πρόσφερε το Programme in Hellenic Studies του Πανεπιστημίου Princeton το 1996 και το 2006. Στον διευθυντή του, τον Δημήτρη Γόντικα, αξίζουν παραπάνω από ευχαριστίες. Για τη συνδρομή τους στην ιστοριογραφία της αρχαιότητας, ευχαριστώ τους συναδέλφους Δημήτριο Λυπουρλή, Πολύμνια Αθανασιάδη και Γιώργο Σουρή. Για τα ψυχαναλυτικά, τον Θανάση Τζαβάρα. Τη σημειολογική περιπέτεια αρχίσαμε με τη Luisa Passerini, και από αυτήν προέκυψαν δύο άρθρα, το 1999, το δικό της «History and Semiotics» (*Historein*, 1, 13-20) και το δικό μου «Δοκίμιο για την ποιητική της ιστορίας» (*Τα Ιστορικά*). Για τη γνωριμία με

την ιστοριογραφία της Άπω Ανατολής, ευχαριστώ τον Masayuki Sato, στο Πανεπιστήμιο Γιαμανάσι της Ιαπωνίας. Με έναν από τους επιβιώσαντες φιλοσόφους, τον Αλέξανδρο Νεχαμά, είχα την τύχη να συζητήσω το κείμενο αυτό. Ο Σπύρος Ασδραχάς υπήρξε πάντοτε πηγή αναστοχασμού. Μερικοί φίλοι απουσιάζουν: Ο Φίλιππος Ηλιού με τον αντίλογό του, η Έλλη Σκοπετέα με την ειρωνεία της, ο Τάσος Χρηστίδης με τον σαρκασμό του. Ωστόσο η παρουσία τους είναι ανιχνεύσιμη.

Τέλος, το βιβλίο αφιερώνεται στον κύκλο του *Ιστορείν*, και σε όσους και όσες ξεκινήσαμε μαζί το ταξίδι, με βάρκα κάποτε τα σεμινάρια στην Αθήνα και στη Σύρο, τώρα στο ομώνυμο περιοδικό. Ελπίζω το ταξίδι να συνεχιστεί. Κι ένας χαιρετισμός: Σε όλες και όλους με τους οποίους δώσαμε την τελευταία μάχη για την ιστορία.

1

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΤΟ ΛΕΝΕ ΙΣΤΟΡΙΑ;



Η ιστορία είναι, βέβαια, αρχαιοελληνική λέξη, αλλά δεν έχει το ίδιο νόημα από την αρχαιότητα έως σήμερα. Εξάλλου ούτε στην αρχαιότητα συμφωνούσαν όλοι για το περιεχόμενό της. Απέκτησε σιγά-σιγά τις σημασίες που την αποτελούν και οι οποίες ενοποιήθηκαν με διάφορες διαδικασίες. Ιστορία σήμαινε έρευνα, αλλά και το παρελθόν: την εξύμνηση των κατορθωμάτων, την καταγραφή σε καταλόγους όσων κατά καιρούς θεωρούνταν σημαντικά γεγονότα, αλλά και το πνεύμα μιας δύναμης κοινωνικής ενδελεχίας: «Η Ιστορία θα κρίνει», λέμε. Ταυτόχρονα, άλλες έννοιες μας φέρνουν σε μια λαϊκή χρήση του όρου: «Ιστορία μου, αμαρτία μου», σημαίνει «λάθος μου μεγάλο», κατά το πασίγνωστο λαϊκό άσμα της Ρίτας Σακελλαρίου. «Έχω ιστορίες» σημαίνει πως είμαι μπλεγμένος σε «φασαρίες». Και στις δυο περιπτώσεις η ιστορία εγγράφεται ως κάτι αρνητικό και ενοχλητικό. Στην ευτυχία δεν χωράει ιστορία. Αν οι άνθρωποι ήταν ευτυχισμέ-

νοι, οι σελίδες της ιστορίας θα ήταν λευκές. Μια παραδοχή από τον Πλάτωνα και τους ουτοπιστές ως τον Χέγκελ. Η πιο γνωστή pop χρήση του όρου περιέχεται στη διάκριση μεταξύ ιστορίας και story. Τελικά, μιλώντας για ιστορία, πρέπει να έχουμε στον νου μας όχι έναν ιδεότυπο *πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν*, αλλά ένα σμήνος εννοιών.¹ Αν αναζητούμε μια έννοια η οποία να καλύπτει αυτό το σμήνος, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ιστορία, ως όρος και έννοια, είναι ένας γλωσσικός και πολιτισμικός δείκτης διαφορετικών τρόπων κατανόησης της κοινωνικής χρονικότητας. Οι τρόποι αυτοί διαφέρουν τόσο ως προς τις διάφορες ιστορικές εποχές, όσο και αναμεταξύ τους. Η αντίληψη περί ιστορίας και η νοηματοδότηση του όρου «ιστορία» εξαρτάται από την ιστορικότητα την οποία παράγει κάθε κουλτούρα. Δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο βλέπει κάθε κοινωνία τον εαυτό της, καθορίζει και το ιστορικό της βλέμμα· και αντίστροφα: η κουλτούρα είναι ιστορικά προσδιορισμένη όχι μόνο εξαιτίας της διαμόρφωσής της στον χρόνο, αλλά και διότι οι αντιλήψεις για τον χρόνο αποτελούν ένα υφάδι της κουλτούρας. Αν αποπειραθούμε να δούμε την ιστορία πέραν των ευρωπαϊκών διανοητικών ορίων, θα αντιληφθούμε αφενός τη μεγάλη διαφοροποίηση των αντιλήψεων περί ιστορίας, αφετέρου τη σύνδεσή τους με τις πολιτισμικές πρακτικές.

Μπορεί να δοθεί ένας ορισμός;

Ένας από τους ανανεωτές των ιστορικών σπουδών, ο Johan Huizinga (Ολλανδία, 1872-1945), επιχείρησε στον μεσοπόλεμο να συζητήσει έναν ορισμό της ιστορίας για τις διαφορετικές μορφές ιστορικής γραφής και συνείδησης οι οποίες είναι ανεξάρτητες από το ευρωκεντρικό μοντέλο.² Άσκησε κριτική στους ορισμούς που θεωρώντας την ιστορία επιστήμη, την έβλεπαν ως διαδοχικές φάσεις μιας εξέλιξης: απλή περιγραφή – διδακτική ιστορία – γενετικο-εξελικτική επιστήμη. Είναι σαφές ότι το σχήμα αυτό δεν κάλυπτε τις μορφές που πήρε η ιστορία σε διαφορετικούς πολιτισμούς. Καθώς η ιστορία αποδίδει ορισμένες πλευρές του παρελθόντος μέσα από ιδιαίτερες μορφές αναπαράστασης, αυτές εξαρτώνται από τους αντιληπτικούς τρόπους τους οποίους έχει αναπτύξει κάθε πολιτισμός. Επομένως, οι μορφές κατανόησης δεν είναι κοινές για όλους· εξαρτώνται από τις πολιτισμικές διαφορές. Αυτό σημαίνει πως οι πολιτισμοί δεν είναι το αντικείμενο, αλλά το υποκείμενο γραφής της ιστορίας. Αυτό ισχύει και για τις επί μέρους πολιτισμικές ομάδες. Κάθε πολιτισμός έχει το παρελθόν που του αξίζει, γι' αυτό και οι πολιτισμοί αναπτύσσουν ιδιαίτερες μορφές αναπαράστασης του παρελθόντος. Και αντίστροφα, κάθε παρελθόν μπορεί να αποτελέσει ιστορικό παρελθόν αν έχει νόημα για κάποιο πολιτισμό. Αν υπάρχει μια ιδιαιτερότητα του σύγχρονου δυτικού πολιτι-

σμού είναι ότι θεωρεί ως παρελθόν του όχι ένα ιδιαίτερο παρελθόν, αλλά το παρελθόν του κόσμου· ότι έχει αναπτύξει μια παγκόσμια ιστορία. Ο Huizinga κατέληγε στο συμπέρασμα ότι η ιστορία είναι μια διανοητική πρακτική με την οποία μια κοινωνία κάνει απολογισμό του παρελθόντος. Ο ορισμός αυτός καλύπτει σίγουρα διαφορετικές εποχές και ταυτόχρονα τις ανάγκες για αυθεντικότητα και αξιοπιστία της γνώσης. Το ζήτημα, όμως, είναι να δούμε τι ενδιαφέρει κάθε πολιτισμό ως προς την ιστορία. Γιατί αν κάθε πολιτισμός δημιουργεί μια δική του διανοητική μορφή αντίληψης του παρελθόντος, τότε θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η κριτική επιστημονική μέθοδος είναι όχι μια γενική, όχι η τελική, αλλά μια μορφή σκέψης για το παρελθόν που έχει αναπτύξει ο σημερινός πολιτισμός. Είναι μια διανοητική μορφή ανάμεσα στις άλλες. Αλλά είναι και η μορφή, διαμέσου της οποίας βλέπουμε τις άλλες. Ωστόσο, στην προσέγγιση του Ολλανδού ιστορικού υπάρχουν δύο αδύνατα σημεία. Το πρώτο αφορά τον ιστορικό χρόνο. Η διάκριση παρελθόντος-παρόντος είναι αποτέλεσμα μιας πολιτισμικής επεξεργασίας η οποία είναι διαφορετική σε κάθε κουλτούρα. Υπάρχουν μορφές ιστορίας που αφορούν την εξερεύνηση όχι μόνο του παρελθόντος αλλά και του μέλλοντος. Κι αν λογαριάσουμε τη σύγχρονη ιστοριογραφία που καταπιάνεται με σύνθετους τρόπους αντίληψης του χρόνου, τότε καταλήγουμε ότι συνδέεται με τον ιστορικό χρόνο και όχι με μία μόνο διάστασή του, την παρελ-

θούσα. Το δεύτερο σημείο αφορά το αν η ιστορία περιορίζεται στο να είναι απλώς και μόνο ένας τρόπος αντίληψης του παρελθόντος. Γιατί η ιστορία έχει συγκεκριμένα πολιτισμική σημασία και ιδιαίτερο νόημα για κάθε κοινωνία. Από αυτό το νόημα εξαρτάται το περιεχόμενό της. Η ιστορία, δηλαδή, δεν παράγεται απλώς από την κουλτούρα μιας κοινωνίας ή μιας εποχής· είναι συστατικό μέρος της, αλλά μπορεί να κάθεται σε θρόνο ή σε σκαμνάκι. Το περιεχόμενο και οι τρόποι που το εκφράζει, εξαρτώνται από αυτή τη θέση. Ας τα δούμε αυτά πιο αναλυτικά.

Μορφές ιστορικότητας

Υπήρξαν πολιτισμοί που αρνούνταν οποιαδήποτε αναφορά στο παρελθόν. Άλλοι στους οποίους η αναφορά στο παρελθόν της κοινότητας επιτρεπόταν μόνο στα όρια της κοινότητας και απαγορευόταν έξω από αυτή.³ Υπήρχαν περιπτώσεις όπου το παρελθόν μπορούσε να ενσωματώνεται μόνο σε ιστορίες βιωμένες. Ιστορίες παλαιότερες από τη ζωή της γενιάς που τις διηγείται δεν είχαν νόημα, και, βεβαίως, δεν λειτουργούσαν παραδειγματικά όπως σε άλλες κουλτούρες.⁴ Στις αφρικανικές κοινότητες η ενασχόληση με την ιστορία είχε τη μορφή προφορικών απαγγελιών από μνήμονες εντεταλμένους ως προς αυτό. Απήγγελλαν γενεαλογίες, ζητήματα που είχαν να κάνουν με την απονομή δικαιοσύνης στο

παρελθόν, ραψωδίες.⁵ Ο Jan Vansina, ο γνωστότερος μελετητής της εθνοϊστορίας, περιγράφει ένα πλήθος τρόπων με τους οποίους μεταβιβαζόταν η μνήμη στις φυλετικές κοινωνίες της Κεντρικής Αφρικής. Με παραδόσεις διατυπωμένες με ρίμα, κλειστές, που δεν άλλαζαν και ελέγχονταν από το ακροατήριο όταν έστω και μια λέξη απέκλινε· με παραδόσεις σε πεζό λόγο, ανοιχτές σε μεταβολές. Μεταδίδονταν με μνημονικά τεχνάσματα: τα άξια να απομνημονευτούν συμβάντα παριστάνονταν με μια συμβολική γεωγραφία από πλέξεις και κόμπους. Ύπήρχαν διαφορετικές αντιλήψεις για την ιστορική αλήθεια. Για μερικές φυλές ήταν ό,τι είχαν πει οι πρόγονοι. Για άλλες ό,τι αποδεχόταν η κοινότητα. Οι παραδόσεις αυτές κουβαλούσαν αξίες. Αρχικά εκείνες που εκφράζονταν από την επιλογή των μνημονεύσιμων γεγονότων. Ύστερα εκείνες που προέκυπταν από τη συμμόρφωση της αφήγησης στις αντιλήψεις του χώρου και του χρόνου της κοινότητας, πράγμα που τις άλλαζε αισθητά και τις στυλιζάριζε. Τέλος, εκείνες οι οποίες συμμετείχαν στα ιδεώδη της κοινότητας, πράγμα που τις έκανε παραδειγματικές παραβολές. Πάντως οι μεταβιβάσεις του παρελθόντος στο παρόν γίνονταν μόνο για όσον καιρό είχαν νόημα. Όταν χάνονταν τα συμφραζόμενά τους έχανε και η κοινωνία το ενδιαφέρον γι' αυτές.⁶

Στην Πολυνησία η ιστορικότητα εκδηλωνόταν με μια αέναη επανάληψη της ίδιας εμπειρίας η οποία αναγόταν στην αντίληψη περί οντογένεσης, που ανακεφαλαίωνε

την κοσμολογία πάνω στην οποία δομούνταν οι πολιτισμοί της περιοχής.⁷ Σε πολλούς πολιτισμούς το αντίστοιχο της ιστορίας ήταν η διατήρηση στη μνήμη προσδιοριστικών για την κοινότητα γεγονότων. Στις βορειοαμερικανικές φυλές, κάθε χρονιά προσδιοριζόταν από ένα σημαντικό γεγονός που μπορούσε να κυμαίνεται από φυσική καταστροφή έως εισβολή του ομοσπονδιακού στρατού. Το γεγονός μετατρέποταν σε εικαστικό σύμβολο, που έπαιρνε τη σειρά του σε μια σαλιγκαροειδή αναπαράσταση της ροής του χρόνου, στο verso ενός τεντωμένου δέρματος. Μερικά από αυτά τα σύμβολα μπορεί κανείς να τα δει στο Smithsonian Ανθρωπολογικό Μουσείο στην Ουάσιγκτον. Στη Νότια Αμερική, οι Ίνκας, επειδή δεν διέθεταν σύστημα γραφής, διέθεταν ειδικούς κληρονομικούς απομνημονευτές. Διηγούνταν την ιστορία και τη γεωγραφία της περιοχής, ποιοι βασιλιάδες, ποιες μάχες, ποιες φυλές κ.ά. Η πιστότητα της διήγησης διασφαλιζόταν με δημόσιους όρκους. Το επάγγελμα ήταν οικογενειακό. Διέθεταν και ένα σύστημα με κορδόνια και κόμπους, με διαφορετικό μήκος και χρώματα, το «κιπού» ως υποστηρικτικό της μνήμης τόσο για τα στατιστικά στοιχεία όσο και για την ιστορία. Ο ένατος βασιλιάς, ο Pachacuti Inca Yupanqui, συγκέντρωσε όλους τους μνήμονες της επικράτειας και αφού τους συνεξέτασε ώστε να διακριβώσει τα γεγονότα στα οποία όλοι συμφωνούσαν, τα αποτύπωσε σε παραστάσεις τις οποίες αποθήκευσε στον ναό του Ήλιου στο

Κούσκο, αλλά τις οποίες απαγορευόταν να δει οποιοσδήποτε κοινός υπήκοος.⁸

Η επινόηση και η υιοθέτηση της γραφής υπήρξε προϋπόθεση για την ανάπτυξη ιστορικής αίσθησης, αλλά όχι και κατ' ανάγκην όρος για τη γέννησή της. Π.χ. υπήρξαν πολιτισμοί, οι οποίοι παρά το γεγονός ότι διέθεταν συστήματα γραφής, δεν διέθεταν αντίστοιχους της ιστορίας όρους. Στις ινδονησιακές διαλέκτους, πριν από την εισβολή των Ολλανδών, ούτε η έννοια ιστορία υπήρχε, ούτε καν η χρονική σύνδεση των προτάσεων.⁹ Η έννοια της ιστορίας και, γενικότερα, η αντίληψη της χρονικότητας, του ρόλου των ιστορητών και του κύρους της καταγραφής του παρελθόντος στη Νοτιοανατολική Ασία παρουσιάζει μια μεγάλη ποικιλία και πολυπλοκότητα, η οποία εξαρτάται από τις θρησκευτικές παραδόσεις, την πολιτική οργάνωση και τον βαθμό εγγραμματοσύνης.¹⁰ Έως και τον 19ο αι., η γραφή της ιστορίας στην Ιάβα ήταν έμμετρη, σε μορφή *cantos* τα οποία απήγγελλαν μελωδικά (όπως λ.χ. τον *Ερωτόκριτο* στα καθ' ημάς). Ακόμη και η στάση ανάγνωσης ήταν διαφορετική. Βλέπουμε στην εικονογραφία άνδρες να διαβάζουν οκλαδόν ή ξαπλωμένοι μπρούμυτα, ενώ μια γυναίκα τούς κάνει μασάζ στην πλάτη. Ως προς το περιεχόμενο, τα γεγονότα αναμειγνύονταν με μύθους, οι οποίοι συνδέονταν με τους τρεις μεγάλους πολιτισμούς που διασταυρώθηκαν στην περιοχή, δηλαδή τον ισλαμισμό, την ινδική μυθολογία και την κινέζικη αυτοκρατορία.¹¹

Αλλά και στους μεγάλους ιστορικούς πολιτισμούς, η έννοια της ιστορίας είναι ριζικά διαφορετική από αυτή που έχουμε εμείς σήμερα. Στην Ινδία η ιστορία αποδόθηκε με τη λέξη *Itihāsa*. Αλλά η λέξη *Itihāsa* αναφέρεται σε ένα είδος αφηγήματος το οποίο έχει ως αντικείμενό του το παρελθόν. Η μετάφρασή του, όμως, σε ιστορία και ιστοριογραφία είναι αποτέλεσμα των διανοητικών διαδικασιών που πυροδότησε η αποικιοκρατία και των φιλοδοξιών της εθνικιστικής ινδουιστικής διανόησης να αποδείξει ότι και η Ινδία διαθέτει ένα διανοητικό είδος τόσο παλαιό όσο και η ευρωπαϊκή ιστοριογραφία, εφάμιλλο της *Mahabharata* και της *Ramauana*. Αλλά η *Itihāsa* δεν περιλαμβάνει την κατηγορία συμβάντων της ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας. Αποτελείται από το είδος των παλαιών ιστοριών που αφορούν κοινότητες, θεικές παρεμβάσεις κλπ, καθόλου, δηλαδή, το είδος συμβάντων που σχετίζεται με το κράτος και την πολιτική σφαίρα, όπως ήταν το υλικό της αντίστοιχης ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας στο διάστημα 1870-1920, όταν περίπου συντελέστηκε η ταύτιση της *Itihāsa* με την ιστορία.¹²

Η κινέζικη παραδειγματική ιστορία

Η πιο αναπτυγμένη και σύνθετη ιστορική κουλτούρα, και με βάθος χρόνου παρόμοιο με την ευρωπαϊκή, είναι η κινεζική. Στην Κίνα, η λέξη που χρησιμοποιείται για την ιστορία είναι η αντίστοιχη, στα ελληνικά, της γραφής

(shi). Ιστορία είναι η καταγραφή. Αλλά για ποιον λόγο; Για να δώσει υπόδειγμα και οδηγό, άλλοτε θετικό και άλλοτε αρνητικό, στον βίο, δημόσιο και ιδιωτικό. Η ιστορία δεν αποτελεί εδώ παράδειγμα με την έννοια της επιλογής επεισοδίων. Το παρελθόν χρησιμεύει για να δείξει αξίες και απαξίες για το μέλλον. Έχει διδακτικό χαρακτήρα. Οι Κινέζοι ιστορικοί πηγαينوέρχονται ανάμεσα στο παρόν και στο παρελθόν. Πηγαίνουν στο παρελθόν για πληροφορίες, μετά έρχονται στο παρόν με διδάγματα, στη συνέχεια ξαναπηγαίνουν στο παρελθόν για να αποδώσουν νόημα στα συγκεκριμένα γεγονότα, και επανέρχονται στο παρόν, δείχνοντας το παρελθόν ως πηγή έμπνευσης. Αυτός ο εμπεδωμένος παραδειγματισμός λειτουργεί ως το υλικό της διακυβέρνησης και της ηθικής διδασκαλίας. Οι αυτοκράτορες και οι αξιωματούχοι χρησιμοποιούσαν το ιστορικό παρελθόν όπως οι ηθοποιοί τη σκηνογραφία, και κάθε έκφραση ηθικών αξιών όφειλε να διατυπωθεί με παραδείγματα. Ταυτόχρονα η ιστορία λειτουργούσε και συνεχίζει να λειτουργεί ως μεταφορική γλώσσα. Οι αναφορές σε γεγονότα της επικαιρότητας, που περιλαμβάνουν επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία, γίνονται μέσω της αναδρομής σε ιστορικά γεγονότα των οποίων η αντίστοιχη αξιολόγηση είναι εμπεδωμένη στην κοινή γνώση. Ταυτόχρονα, μειζονες στροφές στην πολιτική, περνούν μέσα από ανα-αξιολογήσεις του παρελθόντος.¹³

Στην Κίνα, κατά την περίοδο πριν τη δυναστεία των

Χαν (206 π.Χ. - 8 μ.Χ.), υφίσταται η αντίληψη μιας κανονιστικής τάξης, που περικλείει στα πλαίσιά της τον ανθρώπινο πολιτισμό ολόκληρης της οικουμένης, κι έχει ως βασικές αρχές της τις κομφουκιανικές έννοιες της ομορφιάς, της ειρήνης και της αρμονίας. Στην κομφουκιανική λογική, αυτή η κανονιστική τάξη βρίσκει εφαρμογή στις τρεις δυναστείες της κινεζικής αυτοκρατορίας. Οι πνευματικές και διανοητικές δυνάμεις της κανονιστικής τάξης της κινεζικής κουλτούρας πηγάζουν από μια ουράνια βούληση, το *dao*, το οποίο είναι ο βασικός παράγοντας μιας ουράνιας συμπαντικής πρόνοιας της ιστορικής εξέλιξης, στην οποίας τις επιταγές συμμορφώνονται οι ήρωες- υποδείγματα της κινεζικής ιστορίας. Η κινεζική ιστορία αποτελεί μια εξελικτική διαδικασία που προκύπτει ως αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης ουράνιας πρόνοιας και ανθρώπινης βούλησης. Κάτι ανάλογο, βέβαια, της «προνοιακής» ιστορίας στην Ευρώπη, αλλά χωρίς τον προσωποποιημένο χαρακτήρα της Πρόνοιας. Μέσα στα πλαίσια της κινεζικής κουλτούρας, το σύστημα περιοδολόγησης καθορίζεται από διάφορες εκφάνσεις του *dao*. Η κοσμολογική σκέψη βάσει της οποίας χωρίζονται οι χρονικές περίοδοι, κατά την πρώτη περίοδο των Χαν, αποτελεί συνδυασμό των κυκλικών διαδικασιών της φύσης και μιας ιστορικής διαδικασίας η οποία εμφορείται από την ιδέα μιας απρόσωπης, ντετερμινιστικού χαρακτήρα αρχής. Αυτή η πανανθρώπινη αρχή, η οποία καθορίζει τις εναλλαγές των

ιστορικών περιόδων, παραμένει σταθερή καθ' όλη τη διάρκεια της αυτοκρατορικής Κίνας, ακόμη κι αν σε κάθε δυναστεία αλλάζει περιεχόμενο. Στη δυναστεία των Xia, για παράδειγμα, η υπέρτατη αυτή αρχή έχει το νόημα της πίστης (*zhong*), στη δυναστεία των Shang, το νόημα της θρησκευτικής τελετουργίας (*jing*), ενώ στη δυναστεία των Zhou, το νόημα ενός συνδυασμού θεσμών και τελετουργιών (*wen*). Η περιοδολόγηση υπακούει σε χρονικά διαστήματα τάξης κι αταξίας ή ευτυχίας και δυστυχίας, που χαρακτηρίζονται ως εναλλαγή φθινοπώρου-άνοιξης. Γι' αυτό και το χρονολογικό σύστημα στην κινεζική αντίληψη θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι χαρακτηρίζεται από μια ιδέα ανιστορικότητας. Ακόμα και αιώνες αργότερα, η κυρίαρχη αρχή ήταν η μυστικιστική εξέλιξη του *dao* καθ' αυτό.¹⁴

Επί δύο χιλιετίες στην Κίνα υπήρχε μια επίσημη ιστορία την οποία κάθε δυναστεία δημιουργούσε ως κρατική επιχείρηση. Αντικείμενό της ήταν μια συνολική καταγραφή όλων των όψεων της ζωής. Εφόσον στην Ανατολική Ασία δεν υπήρχαν θρησκευτικά συστήματα με ιερά κείμενα, όπως στο δυτικότερο μέρος της Ευρασίας, η μόνη βάση βεβαιότητας ήταν η ιστορία. Επομένως, αναπτύχθηκε μια λατρεία της ιστορίας. Η ιστορία ήταν το συγκεκριμένο. Το παρελθόν ήταν πηγή βεβαιότητας γιατί δεν μπορούσε να αλλάξει. Επομένως, η ιστορία δεν μπορούσε να αναθεωρηθεί, γι' αυτό, άλλωστε, κατέστρεφαν τις πηγές μετά τη χρήση τους.

Ο πατέρας της κινέζικης ιστοριογραφίας είναι ο Κομφούκιος (552/1 π.Χ. - 479 π.Χ.). Ωστόσο, δεν πρέπει να τον φανταζόμαστε σαν τον Κινέζο Ηρόδοτο, αλλά μάλλον σαν τον Αριστοτέλη της κινεζικής κουλτούρας, που την άρθρωσε εννοιολογικά έως τις αρχές του 20ού αι. Έγραψε πέντε σημαντικά βιβλία: το *Βιβλίο των Αλλαγών* (*Yijing*), το *Βιβλίο των Τεκμηρίων* (*Shujing*), το *Βιβλίο της ποίησης* (*Shijing*), το *Βιβλίο των τελετουργιών* (*Liji*) και τα *Χρονικά του Φθινοπώρου και της Άνοιξης* (*Chunqiu*). Από αυτά, το *Βιβλίο των Τεκμηρίων* και τα *Χρονικά* έχουν τη μεγαλύτερη σημασία για την ιστοριογραφία. Ανταποκρίνονται στην παράδοση των δυο ιστορικών που συνόδευαν τον αυτοκράτορα. Ο εκ δεξιών κατέγραφε τις «πράξεις» του και ο εξ ευωνύμων τα «λόγια» του. Τόσο τα μεν όσο και τα δε είχαν κανονιστική σημασία. Τα «λόγια» αποτυπώνοντας ρητά και παροιμίες, τα «έργα» περιγράφοντας καλά και κακά παραδείγματα. Με την έννοια αυτή η ιστοριογραφία στην Κίνα είχε ηθικό και κανονιστικό χαρακτήρα, ανάλογο με αυτόν των τριών θρησκειών του ιουδαϊσμού, του χριστιανισμού και του ισλάμ. Ιδιαίτερα τα χρονικά αποτελούνται από σύντομες, ασύνδετες μεταξύ τους ιστορίες που σκιαγραφούν ανθρώπινους χαρακτήρες οι οποίοι διατυπώνουν ηθικές και πολιτικές κρίσεις. Η σχέση τους με τη χρονικότητα είναι διαφορετική από αυτή που μπορούμε εμείς να φανταστούμε. Διαβάζοντάς τα έχουμε την αίσθηση του άχρονου. Το κύρος τους, όμως,

οφείλεται στο γεγονός ότι ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, σε κάτι που αναντίρρητα συνέβη. Δεν είναι λόγια θεόπνευστα, όπως στα ιερά βιβλία των μονοθεϊστικών θρησκειών. Αφήνουν τα γεγονότα να μιλήσουν από μόνα τους, όπως έλεγε η ευρωπαϊκή θετικιστική ιστοριογραφία του 19ου αι. Πρόκειται για μια αντικειμενικότητα της ιστορίας θεοποιημένη, ελλείπει θεού.¹⁵

Ιστορία και κοινωνική ιεραρχία

Οι διαφορές στην ιστορική συνείδηση και στον τρόπο που εκφράστηκε προκάλεσαν το ερώτημα: γιατί μερικοί λαοί έγραφαν ιστορία και μερικοί άλλοι όχι; Γιατί οι Κινέζοι είχαν ιστοριογραφία ενώ οι Ινδοί όχι, τουλάχιστον έως την κατάκτησή τους από τους μουσουλμάνους; Γιατί εμφανίζεται τόσο μεγάλη απόκλιση αναφορικά με την ιστορική συνείδηση ακόμη και σε πολιτισμούς που είχαν αναπτύξει γραφή; Επιχειρώντας μια απάντηση, ο Donald Brown, υποστήριξε ότι ανάμεσα στον μύθο και στην ιστορία δεν πρέπει να βλέπουμε απλώς τη διαφορά, αλλά επίσης και το συνεχές. Υπάρχουν πολιτισμικές εκδοχές, όπου ο μύθος υπερिशύει τόσο πολύ έναντι της ιστορίας ώστε δεν είναι δυνατή η αποκατάσταση των ιστορικών γεγονότων. Σε άλλες εκδοχές ο μύθος είναι μεν παρών στην εξιστόρηση, αλλά αν αφαιρεθεί, δεν αποδιρθρώνεται το αφήγημα συνολικά και επομένως επιτρέπει την αναφορικότητα προς την παρελθούσα

πραγματικότητα. Αν δούμε την κατάκτηση του Μεξικού μέσω της εκδοχής των κατοίκων αφενός και των Ισπανών αφετέρου, βλέπουμε πώς το ίδιο γεγονός εγγράφεται σε δυο διαφορετικούς πολιτισμικούς κώδικες. Στις ιστορίες των Ισπανών αναμειγνύονται άγιοι και θαύματα. Αλλά βρίσκει κανείς άκρη για το τι έγινε. Αντίθετα, στις ιστορίες των Μεξικανών, το μυθικό στοιχείο υπερισχύει, με αποτέλεσμα να είναι εξαιρετικά δύσκολο να ανασυγκροτηθούν τα γεγονότα και η χρονική τους σειρά. Ο αντίλογος εδώ θα ήταν ότι τους ηττημένους, στους οποίους διαλύθηκαν συθέμελα οι πολιτισμικοί τους κώδικες, τους ενδιέφερε το νόημα που περικλείεται στον μύθο, ενώ τους νικητές, των οποίων οι πολιτισμικοί κώδικες κυριάρχησαν με τη βοήθεια των αγίων, δηλαδή των μοναχικών ταγμάτων, τους ενδιέφεραν τα γεγονότα γιατί το νόημα ήταν εξασφαλισμένο από τη νίκη και με τα όπλα. Ωστόσο, παραμένει το ερώτημα: μπορούν να διατυπωθούν κάποιες σκέψεις γιατί μερικές κοινωνίες παραμένουν στον μύθο και αδιαφορούν για την ιστορία, ενώ κάποιες άλλες αναπτύσσουν ιστορική συνείδηση; Το κεντρικό σημείο της εξήγησης του Brown αφορά τον συσχετισμό κοινωνικής ιεραρχίας και ιστορίας. Στις εξισωτικές αγροτικές κοινωνίες η εμπειρία καταναλώνεται από κοινού, ως παράδοση και ως μύθος συμμετοχής στην κοινότητα. Αν οι κοινωνίες είναι ιεραρχημένες κληρονομικά σε κλειστές κάστες, οι άνθρωποι παίζουν ρόλο προκαθορισμένο. Επομένως δεν

κρίνονται. Άρα ούτε εκεί χρειάζονται ιστορία. Αν, αντίθετα, οι ιεραρχίες είναι ανοικτές, το άτομο είναι διακριτό και έχει σημασία, επομένως κρίνεται, άρα χρειάζεται ιστορία. Επομένως, υπάρχει μια στενή σχέση ανάμεσα στην κοινωνική διαστρωμάτωση και στην ιστοριογραφία. Το συμπέρασμα είναι ότι η ιστοριογραφία είναι υπόθεση λίγο-πολύ των ανοικτών κοινωνιών. Χρησιμοποιείται εκεί δεοντολογικά και κανονιστικά επειδή στις κοινωνίες αυτές η παράδοση είναι περισσότερο αδύναμη από ό,τι στις κλειστές κοινωνίες και λιγότερο αναγκαία από ό,τι στις εξισωτικές κοινωνίες. Η ιστοριογραφία, δηλαδή, λειτουργεί ως συντηρητικό αντίβαρο στη μεταβολή και την αποδιάρθρωση. Εκεί, όμως, όπου η παράδοση είναι καθεστώς, απλώς περισσεύει η ιστοριογραφία.

Είναι ο ατομικισμός μια παράμετρος της ιστορικής συνείδησης; Η σύγκριση ανάμεσα στην Ινδία και στην Κίνα δείχνει πως όχι, γιατί και οι δυο ήταν ολιστικές κοινωνίες. Αλλά στην Ινδία, και στην αντίληψη των Ινδών, ένα πρόσωπο ήταν γεννημένο και προκαθορισμένο για τον ρόλο του, ενώ στην Κίνα μπορούσε να αποκτήσει έναν ρόλο. Αυτή η δεύτερη συνθήκη περιέχει περισσότερες δυνατότητες απελευθέρωσης του ατόμου από την πρώτη. Άρα, η ανοιχτή κοινωνική διαστρωμάτωση λειτούργησε ως ένα κίνητρο για την ιστορία, ενώ η κλειστή ως φράγμα. Βέβαια, όλες οι κοινωνίες που ανέπτυξαν συστήματα κωδικοποίησης του παρελθόντος ήταν ιεραρχημένες κοινωνίες. Από τις ιεραρχημένες κοινωνίες, πά-

λι, οι σχετικά ανοιχτές κοινωνίες ανέπτυξαν ιστοριογραφία. Αντίθετα, οι κοινωνίες με κλειστό σύστημα κάστας συνοδεύονταν παντού από έλλειψη ιστοριογραφίας. Δηλαδή, η χρησιμότητα της ιστοριογραφίας εμφανίζεται σε κοινωνίες ανοιχτές, στις οποίες οι αποφάσεις δεν είναι προεπιλημμένες και όπου η ιστορία πράγματι λειτουργεί, ή φιλοδοξεί να λειτουργήσει, ως οδηγός ζωής.¹⁶

Η ελληνική παράδοση

Η ιστορία είναι ελληνική λέξη και ανήκει στο εννοιολογικό σύμπαν που δημιουργήσαν οι Έλληνες (εννοείται οι αρχαίοι). Όπως στα τραγούδια ροκ οι στίχοι γράφονται αγγλικά ακόμη και από μη αγγλόφωνα συγκροτήματα, έτσι και στην αρχαιότητα, ακόμη και η ιστορία αλλόγλωσσων λαών (Εβραίοι, Αιγύπτιοι) δεν μπορούσε να γραφεί παρά ελληνικά, επειδή η ορολογία και η σύνταξη ανήκαν σε ένα τρόπο σκέψης. Οι Ρωμαίοι στην αρχή έγραφαν ιστορία στα ελληνικά και στη συνέχεια στα λατινικά. Δεν δημιούργησαν, όμως, έναν άλλο τύπο ιστορίας.¹⁷

Οι αναφορές εδώ στους Έλληνες δεν έχουν εθνολογικό χαρακτήρα. Δεν σημαίνουν δηλαδή τους προγόνους που διεκδικούν οι Νεοέλληνες, αλλά τον πολιτισμό που αναπτύχθηκε γύρω από τη Μεσόγειο με άξονα την ελληνική γλώσσα, ένα πλαίσιο εννοιών και έναν τρόπο ζωής. Τα εθνολογικά ζητήματα στην αρχαιότητα, τόσο ως

προς τους Έλληνες όσο και ως προς τους Ρωμαίους, δεν τίθενται με τους σημερινούς όρους. Θα ήταν, επομένως, πλήρης αναχρονισμός αν δοκιμάζαμε να επεκτείνουμε τις σύγχρονες έννοιες περί έθνους στην εποχή εκείνη.¹⁸ Εξάλλου δεν πρέπει να συρρικνώνουμε την ελληνική εμπειρία σε μια ευθύγραμμη εξελικτική ιστορία. Υπάρχουν τρεις τουλάχιστον μεγάλοι κύκλοι. Ο πρώτος αφορά την έκρηξη από πόλεις-κράτη στα παράλια της Μεσογείου, που περιλαμβάνει τα αρχαϊκά και τα κλασικά χρόνια. Ο δεύτερος την εποχή των αυτοκρατοριών και αφορά την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή περίοδο σε μια γεωγραφική έκταση κατά πολύ μεγαλύτερη της προηγούμενης. Τέλος, ο τρίτος αφορά τη δημιουργία ενός πολιτισμού που επέζησε της ελληνοφωνίας και της κουλτούρας της ελληνικής πόλης. Ο ελληνισμός, ευρύς σε γεωγραφικό φάσμα, χωρούσε πολλούς λαούς, υπέστη μεγάλους μετασχηματισμούς, χώρεσε νέα στοιχεία και δημιούργησε έναν κώδικα, επίκαιρο παρά τις τοπικές και χρονικές διαφοροποιήσεις, στους ελληνόφωνους, λατινόφωνους και αραβόφωνους πληθυσμούς της Μέσης Ανατολής, της Μεσογείου και της Ευρώπης. Με τους κώδικες αυτούς εκφράστηκαν οι χριστιανοί, οι Εβραίοι της Διασποράς και η μουσουλμανική λογισύνη της Βόρειας Αφρικής και της Μέσης Ανατολής, οι Σλάβοι διά μέσου του εκχριστιανισμού τους, και, βεβαίως, οι Ευρωπαίοι της μεσαιωνικής και της πρώιμης νεώτερης εποχής. Ιδωμένος ο πολιτισμός αυτός μέσα από μακροσκο-

πική οπτική, φαίνεται σαν το πολιτισμικό ισοδύναμο στη Δυτική Ευρασία αυτού το οποίο στην Ανατολική περιλαμβάνει τον κινέζικο πολιτισμό ως μητρικό του ιαπωνικού και του κορεατικού πολιτισμού και των απολήξεών τους στην Νοτιο-ανατολική Ασία. Καταλαβαίνω τις ενστάσεις, βέβαια, αλλά η πολιτισμική κατανομή των μορφών συνείδησης της ιστορικότητας και της αναπαραστατικής γλώσσας της ιστορίας μάς οδηγεί σε μια περισσότερο διασταλτική παρά συσταλτική αντίληψη του ελληνισμού. Συνειδητοποιεί κανείς τις οφειλές του στον Αριστοτέλη και στο ελληνικό εννοιολογικό σύστημα περισσότερο στο Τόκιο και στη Σαγκάη, παρά στην Αθήνα, στη Νέα Υόρκη ή στο Κάιρο. Βέβαια, συνειδητοποιεί τα διαφορετικά υποστρώματα, γιατί αυτό που πλέον είναι ο νέος κοινός κώδικας σε Δύση και Ανατολή είναι ο ρευστός, αλλά δυναμικός μοντερνισμός. Η σύγχρονη ιστορική συνείδηση είναι σημείο αυτού του μοντερνισμού. Εδώ, όμως, μας απασχολεί η πολύπλοκη ιστορική διαδρομή της.

Από τον μύθο στην ιστορία

Στους Έλληνες αποδίδεται η μετάβαση από τον μύθο στον λόγο. Σωστά. Αλλά η ιστορία, που βρίσκεται από την πλευρά του λόγου, δεν έχασε τους δεσμούς της με τον μύθο. Τον μύθο δεν πρέπει να τον αντιλαμβανόμαστε μόνο ως προς το τι αντιπροσωπεύει, αλλά, επίσης,

και ως προς το πώς λειτουργεί. Ο μύθος επιβίωσε στην ιστορία. Πώς; Χρειάζεται να διακρίνουμε ανάμεσα στις παλαιότερες και στις νεότερες μορφές με τις οποίες ο μύθος παρεισφρεί στην ιστορία και επιβιώνει ως ιδεολογία, ως εθνικός ή πολιτικός μύθος, αλλά, ακόμη, και τις μορφές με τις οποίες η ίδια η ιστορία αποκτά μυθοποιητικές διαστάσεις και λειτουργίες μύθου στις σύγχρονες κοινωνίες.¹⁹

Πριν, όμως, από οποιαδήποτε συζήτηση πρέπει να αποσαφηνίσουμε τη σχέση των ιστορικών με τον μύθο. Διέφερε σε κάθε εποχή. Υπήρχαν περίοδοι στις οποίες δεν ετίθετο καν ζήτημα σχέσης μύθου και ιστορίας γιατί η διαφορά δεν αναδεικνυόταν. Δεν ήταν σαφές τι θα μπορούσε να θεωρηθεί μύθος και τι ιστορία, πού ήταν τα όρια. Δεν ενδιέφερε κιόλας. Μόνο από τον Διαφωτισμό και πέρα οι ιστορικοί διακηρύσσουν ότι σκοπός τους είναι η απομυθοποίηση. Η ανάλυση του μύθου από την κοινωνική ανθρωπολογία και η επανεκτίμησή του στη φιλολογία και στην τέχνη, στις αρχές του 20ού αι., προσκάλεσε τους ιστορικούς στην ιστορικοποίηση του μύθου, στην ανάλυση των νοοτροπιών και των προτύπων σκέψης που αντανακλά και αναπαράγει. Πώς ο μύθος κατασκευάστηκε, σε ποιες ανάγκες ανταποκρίνεται ή δεν ανταποκρίνεται πλέον, σε ποιο πραγματολογικό πλαίσιο και σε ποιο συμβολικό σύμπαν ανήκει; Οι πρόσφατες τάσεις, πάντως, ξανασυζητούν τη διαπλοκή μύθου και ιστορίας. Μήπως η διάκριση δεν ήταν τόσο σαφής όσο πα-

ρουσιάστηκε; Μήπως, δηλαδή, ο μύθος αποτελεί ένα από τα νήματα με τα οποία πλέχτηκε η ιστοριογραφία;²⁰ Κι ακόμη περισσότερο: τελικά ποιος ήταν ο ρόλος των ιστορικών; Απομυθοποιητικός ή μυθοποιητικός;

Ο μύθος έχει, συνήθως, μεγαλύτερη ενδοχώρα από την ιστορία γιατί ενσωματώνεται σε θεσμούς και πρακτικές ευρύτερες από τις λογοκεντρικές, στις οποίες ενσωματώνεται η ιστορία. Μύθος και ιστορία έχουν ένα κοινό ακροατήριο και μια κοινή λειτουργία: δημιουργούν ταυτότητες, χαράζουν, δηλαδή, ένα γνωσιακό και συναισθηματικό χάρτη στον οποίο εγγράφονται τα άτομα και οι ομάδες, χαράζουν σύνορα ανάμεσα σε ανθρώπινες ομάδες. Ο μύθος δεν πρέπει να εξισώνεται με προκαταλήψεις και δεισιδαιμονίες, αλλά ούτε όλοι οι μύθοι μπορούν να σταθμιστούν με τον ίδιο τρόπο. Η απομυθοποιητική διαδικασία λειτουργεί ως μύθος της επιστημονικότητας ή της επιστημονοφάνειας, αλλά κινήματα και τάσεις επανασυμφιλίωσης με τον μύθο, χρήσης και επανεισαγωγής του μύθου, λειτουργούν ως προπομποί ιρασιοναλιστικών τάσεων στην πολιτική και στην κοινωνία, όπως συνέβη, άλλωστε, με τη ναζιστική και φασιστική λατρεία των μύθων και των συμβόλων.

Ο μύθος είναι, κυρίως, αφήγημα που χαράζει τον χάρτη του κόσμου με έναν τρόπο διαφορετικό από την ιστορία. Η σημαντικότερη διαφορά βρίσκεται στην υπερχρονικότητά του. Ο μύθος μπορεί να επιβάλλει δεσμεύσεις στο παρόν. Αλλά παρόμοιες δεσμεύσεις μπο-

ρεί να επιβάλλει και η ιστορία, όταν μετατρέπεται σε μύθο. Στον βαθμό που η ιστορία χρησιμοποιείται ή προσφέρεται να χρησιμοποιηθεί για να δημιουργήσει ταυτότητες (εθνικές, ταξικές, θρησκευτικές κ.ά.) και διαχωριστικές γραμμές, στον βαθμό που διηγείται τις δικές μας ηρωικές πράξεις, αλλά και τις ατιμωτικές πράξεις των άλλων, στον βαθμό αυτό λειτουργεί ως σύγχρονος μύθος.²¹ Από την άποψη αυτή η επιστημονικότητα της ιστορίας συνεισφέρει στον μύθο. Ο μύθος με επιστημονικό pedigree είναι πειστικότερος από τον μυθικό μύθο. Γενικότερα, ο δεοντολογικός χαρακτήρας της ιστορίας, είτε της τον εμπιστεύεται το κράτος, είτε αναλαμβάνει μόνη της να τον παίξει, είναι ένας από τους τρόπους της μετάβασης από τον μύθο στην ιστορία. Η ιστορία, δηλαδή, παρά την όποια τεκμηριωτική της βάση, επιτελείται ως μύθος.²²

Ο μύθος ως αφήγημα είναι δυνατό να αποτελείται από ένα *ιζήμα* γνώσης το οποίο μπορεί να μη βρίσκει το ακριβές ισοδύναμό του στην πραγματικότητα ως συμβάν, αλλά μπορεί να έχει, σε δεδομένη στιγμή, μια επαφή με την πραγματικότητα μεγαλύτερη από εκείνη της ιστορίας αφού ανταποκρίνεται σε διαστάσεις συναισθηματικές, που αφορούν το καλό και το κακό, το δίκιο και το άδικο. Πρόκειται για την περίπτωση του μύθου της τραγωδίας, της ποίησης, της τέχνης, όπου κατά τον Αριστοτέλη (*Ποιητική*, IX, 2-4) *συμβαίνει λέγειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον*. Το ζήτημα, άρα, δεν είναι να διεκ-

δικούμε τον λόγο, επομένως την ιστορία, από τον μύθο, ούτε να διεκδικούμε την αλήθεια του μύθου σε σχέση με την ιστορία. Εκείνο που πρέπει να μας απασχολεί είναι πώς διαχειριζόμαστε τον μύθο, την ιστορία και τη σχέση τους. Εφόσον η σύγχρονη ιστορία δεν σταματά στις εξηγήσεις, αλλά την ενδιαφέρουν οι ερμηνείες και τα νοήματα, τότε είναι συνεχώς αναγκασμένη να καταπιάνεται, να κατανοεί και να ερμηνεύει το πώς γίνεται και το πώς ξεγίνεται συνεχώς ο μύθος.

Η λέξη ιστορία

Στην ελληνική παράδοση, οι εννοιολογικοί μετασχηματισμοί του όρου *ιστορία*, όπως απεικονίζονται στη γλώσσα, κατέληξαν σε έναν αστερισμό σημασιών, γύρω από τις οποίες εξελίχτηκε ο λόγος περί ιστορίας και ο ίδιος ο ιστορικός λόγος. Ως γνωστόν, η λέξη «ιστορία» προκύπτει από το ουσιαστικό *ἴστωρ*, το οποίο σχηματίζεται από το ινδοευρωπαϊκό θέμα *vid* (από το οποίο προκύπτει και το γερμανικό *wissen* = γνωρίζω). Στον Όμηρο (*Ιλιάδα*, Σ 501, Ψ 485, *Οδύσσεια*, φ 26), *ἴστωρ* σημαίνει δικαστής, κριτής, αυτός που μπορεί να δώσει μια αξιόπιστη μαρτυρία. Στους τραγικούς ποιητές το *ιστορεῖν* έχει την έννοια του γιγνώσκειν, μαθαίνειν, εξετάζειν. Με αυτή τη σημασία, άλλωστε, χρησιμοποιείται και από τον Ηρόδοτο. Από τον *ἴστορα* προκύπτει η *ιστορία*.²³ Επομένως, αυτός που άκουγε τον όρο «ιστο-

ρία» καταλάβαινε ότι μπορούσε να έχει τρεις βασικές σημασίες:

1. τη γνώση γεγονότων και συμβάντων βάσει προσωπικής εμπειρίας
2. τη γενικότερη γνώση που σχηματίζεται με βάση προσωπική έρευνα και
3. την ίδια την έρευνα, τη σπουδή, την επιστήμη.

Είναι συζητήσιμο, βέβαια, αν ο όρος «ιστορία» χρησιμοποιούνταν με τόσο αυστηρό τρόπο στην αρχαιότητα (π.χ. ο Ηρόδοτος πρόσθεσε ένα σωρό μη επαληθευμένα στοιχεία) και κυρίως αν κάλυπτε τον τρόπο με τον οποίο οι Έλληνες αντιλαμβάνονταν το παρελθόν τους. Πάντως, η έννοια της έρευνας και της επισταμένης γνώσης κυριαρχούσε. Με αυτό τον τρόπο τη χρησιμοποιεί ο Διογένης ο Λαέρτιος γράφοντας για τον Πυθαγόρα ότι *ιστορίας ἤσκησεν*, δηλαδή ότι καταγινόταν με την έρευνα.²⁴ Ο Πυθαγόρας, πάλι, κατά τον Ιάμβλιχο, «ιστορία» ονόμαζε τη γεωμετρία.²⁵ Αυτό δεν είναι παράξενο, γιατί η χρησιμοποίηση του όρου «ιστορία» για τις πράξεις των ανθρώπων είναι εξειδίκευση της γενικότερης χρήσης του όρου για την συστηματική γνώση και έρευνα των φαινομένων. Εκείνοι που τελικά καθιέρωσαν τον όρο με την τρέχουσα σημασία του ήταν οι ιστορικοί των χρόνων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ο Πολύβιος, ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς και ο Διόδωρος Σικελιώτης. Αλλά και πάλι, όπως θα δούμε παρακάτω, το νόημα συ-

νεχώς ξέφευγε. Πάντως, το γεγονός ότι ο σημερινός όρος «ιστορία» χρησιμοποιεί τη λέξη αυτή, που σήμαινε έρευνα και επισταμένη γνώση, δείχνει τον ορίζοντα προσδοκιών από το περιεχόμενο του όρου.

Ποιο παρελθόν ενδιέφερε τους Έλληνες;

Μύθος και λόγος αποτελούσαν τις δυο όψεις του τρόπου με τον οποίο οι Έλληνες αντιλαμβάνονταν το παρελθόν, και μάλιστα όχι το απόμακρο κοσμολογικό παρελθόν της τιτανομαχίας, αλλά το σχετικά κοντινό τους, το παρελθόν της ηρωικής εποχής, που με τα σύγχρονα δεδομένα της αρχαιολογίας θα λέγαμε ότι αφορούσε την εποχή πριν από το 1000 π.Χ., δηλαδή την εποχή του Χαλκού. Αυτή ήταν η εποχή του Τρωικού Πολέμου, της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*, καθώς και του πλέγματος των μύθων που αποτελούσαν το παρελθοντικό υπόβαθρο της ελληνικής σκέψης. Το παρελθόν της ηρωικής εποχής δεν ήταν ούτε εντελώς ξένο, ώστε να το προσπεράσουν οι Έλληνες αδιάφορα, ούτε εντελώς οικείο, ώστε να μην το θεωρήσουν αντικείμενο απορίας και να το ενσωματώσουν ως κανονικότητα, χωρίς έκπληξη, χωρίς, δηλαδή, τη γνώση που δημιουργεί το παραξένεμα, ο θαυμασμός.²⁶

Αυτό το παρελθόν μπορούσαν να το αντιλαμβάνονται και να το αναπαριστούν με δύο τρόπους. Αφενός με τη μορφή των επεξεργασμένων εννοιολογικά και ση-

μειολογικά μύθων, όπως οι μύθοι οι οποίοι ενσωματώνονταν στην τραγωδία· αφετέρου με τη μορφή σκέψεων που αναζητούσαν να εντοπίσουν τον λογικό πυρήνα των μύθων και να τους δώσουν μια λογικοφανή εξήγηση. Συνήθως έκαναν ταυτόχρονα και τα δύο, δηλαδή χρησιμοποιούσαν, εναλλάσσοντάς τα, δυο προγράμματα αλήθειας.²⁷ Πάντως, η μυθολογία αποτελούσε κάτι σαν τον σκελετό των γεγονότων του παρελθόντος. Τη χρησιμοποιούσαν οι ρήτορες, και ο Ισοκράτης και ο Δημοσθένης, για να υποστηρίξουν την επιχειρηματολογία τους. Αλλά και φιλόσοφοι, όπως ο Σπεύσιππος, διάδοχος του Πλάτωνα, ο οποίος χρησιμοποιώντας το παρελθόν ως επιχειρήματα έναντι των Μακεδόνων, καταφεύγει στον μύθο του Ηρακλή. Αλλά και ο ιστορικός του 4ου αι. Έφορος παρουσιάζει ένα συνεχές ανάμεσα στο μυθολογικό και στο ιστορικό παρελθόν.²⁸

Για το απώτερο παρελθόν τους οι Έλληνες χρησιμοποιούσαν όχι τη λέξη «ιστορία», αλλά «αρχαιολογία». Ο Πλάτων τη χρησιμοποιεί για να περιγράψει παλιές ιστορίες που αναφέρονται σε ήρωες και ανθρώπους, ως ένα είδος μυθιστορίας ενός αδιευκρίνιστου παρελθόντος.²⁹ Ο Θουκυδίδης, όταν αναφέρεται στην αρχαιολογία της Ελλάδας, δηλαδή σε όσα συνέβησαν πριν από τον Πελοποννησιακό Πόλεμο, αφού επισημαίνει ότι για τα παλαιά πράγματα είναι αδύνατο να μάθει κανείς γιατί πέρασε πολύς χρόνος, ακολουθεί μια γραμμή αφήγησης δεδομένη από τα ομηρικά έπη, που συνόψιζαν τη μυθιστορία της

Ελλάδας. Δεν μένει, όμως, εκεί, αλλά αναζητεί λογικές ή λογικοφανείς εξηγήσεις για τα γεγονότα στα οποία αναφέρονται. Τὰ μὲν οὖν παλαιὰ τοιαῦτα ἡῶρον, χαλεπὰ ὄντα παντὶ ἐξῆς τεκμηρίῳ πιστεῦσαι (Θουκ. Α, 20).

Η αρχαιολογία, βέβαια, σε μας είναι συνδεδεμένη με τις ανασκαφές. Καμιά παρόμοια ἔγνοια, όμως, δεν είχαν οι αρχαίοι, αν και θα μπορούσαν να ανασκάψουν, λ.χ. τους τύμβους που ήταν ορατοί στην κλασική εποχή. Οι μόνες ανασκαφές που επιχειρούσαν ήταν όταν αναζητούσαν οστά ηρώων, για ανακομιδή σε ηρώα της πόλης ή όταν δημιουργούσαν μνημεία με παλαιά νεκροταφεία, ως μνημονικούς και λατρευτικούς τόπους των πόλεων. Ο υπόγειος μουσειακός χώρος κάτω από την πλατεία της Μητρόπολης της Νάξου, που δημιούργησε ο Β. Λαμπρινουδάκης, δείχνει μια παρόμοια μνημειακή χρήση του παρελθόντος. Η μνήμη ήταν συνδεδεμένη με την πόλη και αποτελούσε συστατικό μέρος της κουλτούρας της. Δεν είχε μετατραπεί, όμως, ακόμα σε ιστορία. Πολλές φορές αναφέρονται δυο περιπτώσεις, στον Θουκυδίδη, οι οποίες δείχνουν ἔλλογο αρχαιολογικό ενδιαφέρον. Η πρώτη αφορά την εκταφή για τον καθαρισμό της Δήλου και τις παρατηρήσεις για την προέλευση των παλαιών κατοίκων του νησιού με βάση το είδος της πανοπλίας τους. Τι απέγιναν, όμως, τα παλαιά όπλα; Δεν μετατράπηκαν σε αρχαιολογικά ευρήματα. Δεν μετασηματίστηκαν, δηλαδή, σε σημεία του χαμένου παρελθόντος, όπως θα γινόταν σήμερα, μέσα στο δικό μας αναπαρα-

στασιακό πλαίσιο του παρελθόντος. Δεν είχε εγκαθιδρυθεί τότε μια σχέση όπου το παρελθόν αντιπροσωπεύεται στο παρόν με ορατά σημεία (αρχαία, υλικά κατάλοιπα, ερείπια κλπ.) και η οποία αποτελεί το κατώφλι της σύγχρονης ιστορικής αντίληψης. Η δεύτερη περίπτωση αφορά μια παρατήρηση του Θουκυδίδη που έχει σχέση με τη λειτουργία των καταλοίπων ως ιστορικών τεκμηρίων. Σχολιάζοντας την ασυμμετρία ανάμεσα στη μυθική εικόνα ισχύος των Μυκηνών και στην πενιχρότητα των ερειπίων, τα συνέκρινε με την ορατή στην εποχή του ασυμμετρία ανάμεσα στα κτίρια της Σπάρτης και στο μέγεθος της ισχύος της. Στην περίπτωση αυτή τα κατάλοιπα λειτουργούν μετωνυμικά, και αυτή είναι μια από τις βασικές παραμέτρους της μετατροπής του μη ακόμη γνωστού παρελθόντος σε ιστορία. Αλλά και σ' αυτή την περίπτωση, η ιδέα μιας ανασκαφής στους τύμβους των Μυκηνών ήταν εξίσου αδιανόητη για την εποχή. Η αναλογική σκέψη χρειαζόταν την αυτοψία, όχι, όμως, την έρευνα στο μη εμφανές. Ο κύκλος του ενδιαφέροντος για το παρελθόν περιλάμβανε το εμφανές παρελθόν, αλλά τελείωνε εκεί. Αλλά δεν ήταν αυτό το παρελθόν εκείνο το οποίο μετασχηματίστηκε στον δυναμικό όρο «ιστορία» κατά την κλασική περίοδο.

Η ιστορία του Ηρόδοτου, του Θουκυδίδη και του Ξενοφώντα αφορούσε το πολύ πρόσφατο παρελθόν. Εκείνο το οποίο είχαν ζήσει και παρατηρήσει, εκείνο στο οποίο είχαν πάρει μέρος. Και όχι οποιοδήποτε παρελ-

θόν, αλλά τους μεγάλους πολέμους, τους ελληνοπερσικούς και τον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Η υπόλοιπη ιστορία, δηλαδή η παλαιά ιστορία της Ελλάδας, δεν αφορούσε παρά τα προηγούμενα των πολέμων, το σκηνικό στο οποίο εκτυλίχθηκε η δράση. Το γεγονός ότι δεν χρειαζόταν να αναδιατυπωθεί, δείχνει ότι αποτελούσε μέρος της κοινής διάχυτης γνώσης, μιας διάχυτης μυθιστορίας. Εξάλλου, γιατί να ενδιαφέρει τους «πολίτες» ένα παρελθόν κομμένο και ραμμένο στα μέτρα των αριστοκρατών, προορισμένο να δοξάσει τα γένη τους και τους ίδιους ως απόγονους των ηρώων; Αυτός είναι, ίσως, ένας από τους λόγους που το απώτερο παρελθόν έμεινε στην αρμοδιότητα της «αρχαιολογίας» και όχι της ιστορίας, δηλαδή της επισταμένης γνώσης. Γιατί επισταμένη γνώση; Γιατί εκείνο που είναι κεντρικό, και κάνει τη διαφορά σ' αυτό το νέο είδος, δηλαδή στην ιστορία, είναι η αναζήτηση συναφειών.

Ο Ηρόδοτος ανατρέχει στο παρελθόν αναζητώντας τις αιτίες της ελληνο-περσικής σύρραξης ενώ σύνθετους συλλογισμούς για την ήττα της Αθήνας κάνει και ο Θουκυδίδης. Για να καταλάβουμε γιατί αυτό είναι σημαντικό θα πρέπει να συγκρίνουμε ένα σύστημα σκέψης που μοιάζει με αλυσίδα, όπου η μια αιτία λειτουργεί ως αποτέλεσμα της προηγούμενης, με το κοσμολογικό μοντέλο, στο οποίο κάθε τι που συμβαίνει έχει ήδη προαναγγελθεί σε ένα πρωταρχικό κείμενο, όπως το DNA, που περιέχει την εξέλιξη του κόσμου. Κατά έναν παράδοξο τρόπο, η

δυνατότητα να αναπτυχθεί η αλυσιδωτή αιτιολογία σημαίνει την απουσία της κοσμολογικής σκέψης. Σημαίνει, δηλαδή, την απουσία οργανωμένων και ιεραρχημένων θρησκευτικών συστημάτων στα οποία η εξέλιξη του κόσμου αποτελεί μέρος της εξήγησης του κόσμου. Τέτοια συστήματα απουσίαζαν στον ελληνικό κόσμο για αρκετούς αιώνες, έως και τον 4ο μ.Χ. αιώνα. Το γεγονός μάλιστα ότι η ιστοριογραφία αναπτύχθηκε στον ελληνικό κόσμο πριν καταφτάσει ο χριστιανισμός, και επιβάλει το σύστημα της προδιαγεγραμμένης εξέλιξης Δημιουργία-Σωτηρία-Δευτέρα Παρουσία, επέτρεψε σ' αυτό το είδος ιστορίας να επιβιώσει παράλληλα με την εσχατολογική εξήγηση και τα ιστορικοαποκαλυπτικά κείμενα και να φτάσει ως την εποχή της νεωτερικότητας.

Η δυναμική της προτεραιότητας της ιστορίας ως αιτιολογίας σε σχέση με την προτεραιότητα της ιστορίας ως προκαθορισμού συνδέθηκε, βέβαια, με την ανάδυση της έννοιας και της ιδιότητας του πολίτη. Και οι δύο όροι, «ιστορία» και «πολίτης», ήταν το αποτέλεσμα μιας συνείδησης για τη μεταβαλλόμενη φύση της κοινωνίας και, κυρίως, για τον ενεργητικό ρόλο του ανθρώπινου υποκειμένου στη διαδικασία αυτή. Η συνείδηση αφορούσε την τύχη της πόλης και όχι την τύχη του κόσμου.³⁰ Και στην αρχαιότητα, όπως, άλλωστε, και στην Αναγέννηση, το αντίδοτο στην εσχατολογική ιστορία, που είχε ως αντικείμενο την τύχη του κόσμου, ήταν η ιστορία της πόλης, δηλαδή η τύχη της κοινότητας στην οποία η δρά-

ση των υποκειμένων μπορεί να είναι ορατή και να μην εκμηδενίζεται από το βάρος του χρόνου και το μέγεθος της οικουμένης.

Ανάμεσα στην ιατρική και στη ρητορεία

Η ιστορία είναι έρευνα ή αφήγηση; Πρόκειται για μια μεγάλη συζήτηση η οποία μας βοηθάει να χαρτογραφήσουμε τα νοήματα στην ελληνική αντίληψη για την ιστορία. Θα ξεκινήσουμε από την επισήμανση που έκανε αρχικά ο Arnaldo Momigliano, και στη συνέχεια επανέλαβε ο Carlo Ginzburg, με κάπως πολεμικό χαρακτήρα, ότι, δηλαδή, η ιστορία τοποθετείται ανάμεσα στην ιατρική και στη ρητορική. Στο σταυροδρόμι, δηλαδή, δύο σημειωτικών συστημάτων, εκείνο της έρευνας και το άλλο της αναπαράστασης.³¹ Η χρήση του όρου «ιστορία», με την έννοια της εξερεύνησης, της έρευνας, συνδέεται με την ιπποκρατική σημειωτική.³²

Στον Θουκυδίδη οφείλεται η σύνδεση ιστορίας και ιπποκρατικής ιατρικής. Ο Δημήτριος Λυπουρλής, ειδικός στα ιπποκρατικά κείμενα, γράφει ότι «οι ιδέες του Θουκυδίδη για την ιστορία και το έργο της διαμορφώθηκαν στην πραγματικότητα κάτω από την επίδραση της ιπποκρατικής ιατρικής». Ο Αθηναίος ιστορικός, όχι μόνο χρησιμοποιεί το ειδικό λεξιλόγιο της ιπποκρατικής ιατρικής, όπως «πρόφασις», που σημαίνει τις αιτίες οι οποίες προκαλούν την αρρώστια, και «ελπίσας», με την έννοια της

πρόγνωσης, αλλά στην περιγραφή του λοιμού καταφεύγει στην ορολογία που βρίσκεται στα έργα της *Ιπποκρατικής Συλλογής*. Αποδίδει στην ιστορία έναν ρόλο ανάλογο με της ιατρικής: τον ρόλο να καταστήσει ικανούς τους ανθρώπους να αναγνωρίζουν και να ερμηνεύουν σωστά τα ιστορικά φαινόμενα, όπως οι γιατροί αναγνωρίζουν και ερμηνεύουν τα συμπτώματα του σώματος, γιατί αυτά επιστρέφουν. Ο ιστορικός, όπως και ο γιατρός, οφείλουν, ως εκ τούτου, στηριγμένοι στη διάγνωση (*σαφῶς εὔρειν*), και προϋποθέτοντας ότι η κοινωνία, όπως και το ανθρώπινο σώμα, αποτελούν αμετάβλητες σταθερές, να είναι ικανοί να προοιωνίζονται. Από τη σωστή διάγνωση στην ακριβή πρόγνωση. Πρόγνωση δεν είναι το μάντεμα ή η προφητεία του μέλλοντος, παρά το γεγονός ότι αυτές ήταν κοινές και κεντρικές πρακτικές στην αρχαιότητα. Βλέπε λ.χ. τη σημασία των μεγάλων μαντείων. Πρόγνωση ήταν η πορεία της αρρώστιας, η έκβασή της και η πρόληψη επιπλοκών ή ενδεχόμενης επιστροφής της. Επομένως, η γνώση των κοινωνικών συμπτωμάτων θεωρούνταν ασφαλής οδηγός για τη γνώση του μέλλοντος. Και όχι μόνο· όπως ο γιατρός από τα συμπτώματα συγκροτεί το ιστορικό του ασθενούς, έτσι και ο ιστορικός: εκκινώντας από τα παρόντα, όπως ο Θουκυδίδης από τον Πελοποννησιακό Πόλεμο, μπορεί να αναχθεί στην εκτίμηση του βάρους των παλαιότερων, στην περίπτωση αυτή των παλαιότερων πολέμων, της συγκρότησης της αθηναϊκής ηγεμο-

νίας και του διπολισμού που προκάλεσε στον ελληνικό κόσμο. Κατά συνέπεια, όπως με ακριβείς παρατηρήσεις μπορεί να υπάρξει πρόγνωσης των μελλόντων, έτσι και το ίδιο το παρόν μπορεί να θεωρηθεί η λογική συνέπεια μιας σειράς συγκεκριμένων γεγονότων και αιτιών που συνέβησαν στο παρελθόν, και στα οποία το *παρά λόγον*, δηλαδή το απρόβλεπτο, έχει οριακό ρόλο.³³

Κατά τον Θουκυδίδη, από την ιστορία αναμενόταν όχι να αναπαραστήσει κάτι το οποίο βρισκόταν στα όρια του μύθου, αλλά να εξερευνήσει, ξεκινώντας από τα ορατά συμπτώματα, την αθέατη πραγματικότητα. Ο Ginzburg χρησιμοποίησε την ιδέα αυτή στην πολεμική του εναντίον του Hayden White, ο οποίος στο βιβλίο του *Metahistory* (1973) υπογράμμισε τους ρητορικούς τρόπους με τους οποίους γράφεται η ιστορία, και έδειξε πώς αυτοί οι τρόποι επηρεάζουν το μήνυμα που μεταδίδει, δημιουργώντας ισχυρές αποκλίσεις από τον ένα συγγραφέα στον άλλο.³⁴ Για να δούμε, επομένως, τι σημαίνει η ιστορία ως μέρος της ρητορικής. Πώς είχε αυτή η σχέση στην αρχαιότητα;

Θα σταθούμε σε ένα διάσημο αρχαίο ρήτορα: τον Κικέρωνα (106 π.Χ. -43 π.Χ.). Ισχυριζόταν ότι η συγγραφή της ιστορίας ανήκε στις αρμοδιότητες των ρητόρων που διέθεταν τις σχετικές δεξιότητες. Μια καλή ιστορία χαρακτηρίζεται από συντομία και σαφήνεια και πρέπει να ευχαριστεί τον αναγνώστη με την ομορφιά της έκφρασης. Να έχει την ικανότητα μεθοδικής έκθεσης των

γεγονότων που απαιτούν η χρονολογική τάξη και η γεωγραφική τους κατάταξη. Ο ρήτορας να χρησιμοποιεί τις τεχνικές που θα ελκύσουν τον ακροατή/αναγνώστη όταν του μιλάει για σημαντικά και αξιομνημόνευτα γεγονότα. Να του υποκινεί αναμονές, αλλά όχι υπερβολικές. Ο αναγνώστης να βρίσκει αυτό που περιμένει: αρχικά την προετοιμασία, μετά την εκτέλεση, τέλος το αποτέλεσμα των γεγονότων. Η μαρτυρία του Κικέρωνα είναι πολλαπλά χρήσιμη. Η έννοια της έρευνας και της ερμηνείας είναι έξω από τον ορίζοντά του. Η έγνοια του είναι για την αναπαράσταση γεγονότων που, μάλλον, είναι κοινώς αποδεκτά. Αλλά διακρίνει την ιστορία από άλλα αφηγήματα – το *argumentum* και τη *fabula*– γιατί δίνει έμφαση στην αλήθεια. Το *argumentum* μπορεί να είναι αληθές, η *fabula* είναι επινοημένη. Σε αντίθεση με τον Θουκυδίδη, για τον οποίο το στοιχείο της αλήθειας είναι απαραίτητο, ο ίδιος ο Κικέρωνας παραβαίνει στην πράξη τα όρια της αλήθειας, όταν αυτό ωφελεί την ομορφιά του λόγου. Η ιστορία ανήκει στον τομέα της ρητορικής, και ο Κικέρωνας την εγκωμιάζει ως *testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis* (μάρτυρα του χρόνου, φως αληθείας, ζωή της μνήμης, δασκάλα της ζωής, αγγελιαφόρο της αρχαιότητας).³⁵ Ας προσέξουμε, όμως, και κάτι άλλο στον Κικέρωνα: αποτρέπει τους ιστορικούς από την έκφραση βίαιων παθών, από το τραχύ και καυστικό ύφος, που ταιριάζει στην αγορά και προορίζεται για τα μαζικά ακροατήρια. Η ιστορία δεν

διαβάζεται σε ομηγύρεις, είναι υπόθεση των καλλιεργημένων στρωμάτων, τα οποία συγκρατούν τα συναισθήματά τους, αφορά, με δυο λόγια, τις ανώτερες τάξεις, είναι μέρος τη λόγιας κουλτούρας. Δεν πρόκειται για είδος μαζικής κατανάλωσης. Βρισκόμαστε μακριά από την πολιτική αντίληψη του ελληνισμού της κλασικής εποχής, που ήθελε τον Ηρόδοτο να πηγαίνει στα πανηγύρια και να απαγγέλλει αποσπάσματα από την ιστορία του, και πάντως σε άλλο κλίμα από τον Θουκυδίδη, στον οποίο ο κραδασμός του πολιτικού προβληματισμού είναι έκδηλος στο ύφος του. Αλλά αυτή ήταν η μεταμόρφωση του ελληνισμού, ο οποίος από τρόπος ζωής στην πόλη εξελίχθηκε σε πολιτισμικό κώδικα των μορφωμένων τάξεων.³⁶

Ο Λουκιανός (120 μ.Χ. - 180 μ.Χ.) που έγραψε ένα σαρκαστικό κείμενο για το πώς πρέπει να γράφεται η ιστορία, διαχωρίζει ρητά το ιστορικό ύφος από το εγκώμιο και την ποίηση. Οι ιστορικοί πρέπει να περιγράφουν τα πράγματα όπως έγιναν, χωρίς ωραιοποιήσεις. Θα πρέπει να είναι οι ίδιοι αυτόπτες ή να ρωτούν αξιόπιστους αυτόπτες μάρτυρες, να επιλέγουν από τα γεγονότα τα πιθανότερα, στην περίπτωση πολέμων η κρίση τους να μη γέρνει από καμιά πλευρά. Ο ιστορικός οφείλει να είναι άπολις. Ο Λουκιανός παρομοιάζει τον ιστορικό με γλύπτη. Οι γλύπτες έχουν να πλάσουν αγάλματα από μάρμαρο, χαλκό ή χρυσό. Αυτή είναι η ύλη τους, που είναι δεδομένη. Κατ' αναλογία για τον ιστορικό η ύλη είναι τα γεγονότα, αλλά αυτά αποτελούν ένα ακα-

τέργαστο υλικό αν δεν τα πλάσει όπως ο γλύπτης το δικό του υλικό. Η έμφαση, επομένως, είναι όχι στην ανεύρεση της πρώτης ύλης, αλλά στο πλάσιμό της. Οι ιστορικοί μπορεί να μη μοιάζουν με τους ρήτορες που εγκωμιάζουν, αλλά η γραφή της ιστορίας είναι μια ρητορική τέχνη. Γι' αυτό τους συμβουλεύει πώς θα γράψουν το προοίμιο, τι λέξεις και ποιες έννοιες θα χρησιμοποιήσουν, τι ύφος, ώστε οι πολλοί να κατανοούν και οι μορφωμένοι να επιδοκιμάζουν.³⁷

Στα αυτοκρατορικά χρόνια η ιστορία μπορεί να έχασε την άμεσα πολιτική της λειτουργία, εγκαθιδρύθηκε, όμως, ως διακριτό είδος λόγου και πήρε τη θέση της δίπλα στη φιλοσοφία και την ποίηση. Η λειτουργία της ιστορίας ως είδους λόγου, στο πολιτισμικό πλαίσιο του ελληνισμού, όπως κυρίως κωδικοποιήθηκε στα ελληνιστικά και ρωμαϊκά χρόνια, σήμαινε τη συμπερίληψή της στον κανόνα της ρητορικής. Ο Ηρόδοτος, ο Θουκυδίδης και ο Ξενοφώντας αποτελούσαν κλασικά κείμενα ιστορικού λόγου. Θεωρούνταν αριστουργήματα ιστορικής σκέψης και έκφρασης, και εκεί σταματούσε η αναφορικότητά τους. Δεν τους διάβαζαν για να μάθουν τι έγινε, αλλά για να διαπιστώσουν το πώς μπορούσε να περιγραφεί η πραγματικότητα, για να μιμηθούν το ύφος τους. Αυτή η έννοια της περιγραφής, δηλαδή της απόδοσης στη γραφή αυτού που έχει υπάρξει, υπήρξε μια ιδιότητα της ιστορίας η οποία θα τη συνοδεύσει στο εξής. Ιστορία είναι πρωτίστως η καταγραφή.

Περιέχει η συμπερίληψη της ιστορίας στη ρητορική μια αδιαφορία για το παρελθόν αυτό καθεαυτό; Στην ελληνική αρχαιότητα κάθε πόλη είχε την ιστορία της και το δικό της σύστημα χρονολόγησης. Δεν αναπτύχθηκε ένα ενδιαφέρον για μια κοινή ιστορία της ελληνικής αρχαιότητας, ούτε για συγχρονισμό των γεγονότων. Η συμπερίληψη του παρελθόντος ως ολότητας στην ιστορία υπήρξε συνέπεια της ρωμαϊκής επέκτασης στο σύνολο του τότε γνωστού κόσμου. Ήταν, δηλαδή, προέκταση στο παρελθόν της ρωμαϊκής οικουμένης. Αυτή η ιστορία γράφηκε στα ελληνικά και από Έλληνες ιστορικούς για το μορφωμένο αριστοκρατικό κοινό των ρωμαϊκών και των ελληνικών πόλεων.

Η ιστορία στην αρχαιότητα ανήκε στις ανώτερες τάξεις, όχι μόνο τον καιρό της ελληνιστικής και ρωμαϊκής αριστοκρατίας, αλλά και προηγουμένως, στην εποχή της δημοκρατίας. Όχι μόνο γιατί αυτές οι τάξεις ήταν εγγράμματες και τη διακονούσαν, αλλά επίσης γιατί ο πεζός λόγος ήταν ανίκανος να αναπαραστήσει την καθημερινή ζωή με σοβαρότητα. Οι Έλληνες και Ρωμαίοι συγγραφείς, μας λέει ο Erich Auerbach στο κλασικό βιβλίο *Μίμησις*,³⁸ δεν μπορούσαν να περιγράψουν τις κατώτερες τάξεις, το πλήθος, παρά μόνο χρησιμοποιώντας το «χαμηλό ύφος» (σε σχέση με το «υψηλό ύφος» της ποιήσης και της τραγωδίας). Τις περιέγραφαν κωμικά ή στο ειδύλλιο, στατικά και ανιστορικά, σαν όγλο ο οποίος αντιδρά στις αποφάσεις και στις πρωτοβουλίες που

παίρνουν οι από πάνω. Αυτή η αδυναμία δεν δείχνει μόνο τα όρια του ρεαλισμού της αρχαιότητας, αλλά και της ιστορικής συνείδησης επίσης. Γιατί, μέσα από την περιγραφή αυτών των βαθιών αλλαγών στην καθημερινή ζωή, μπορούν να διαγνωστούν τα μεγάλα ιστορικά κινήματα. Η ιστοριογραφία της αρχαιότητας παρέμενε στο υψηλό ύψος που απαιτούσε μεγάλους λόγους και δραματοποίηση. Στη ρεαλιστική λογοτεχνία της αρχαιότητας η κοινωνία δεν έθετε τα προβλήματα ιστορικά, αλλά με όρους ατομικής ηθικής. Η κριτική ποτέ δεν αναζητούσε κινητήριες δυνάμεις στην κοινωνία. Έβλεπε μόνο ατομικές αρετές και ελαττώματα, επιτυχίες και λάθη· όχι εξελίξεις και μεταβολές, αλλά ηθικές κρίσεις. Ήταν άγνωστο στην αρχαιότητα το είδος της ιστοριογραφίας που ερευνά την ιστορική ανάπτυξη των κοινωνικών και των διανοητικών τάσεων μέσα στην κοινωνία. Γι' αυτό και η ιστοριογραφία της δεν μας έδωσε ούτε οικονομική, ούτε κοινωνική ιστορία. Γιατί έβλεπε από τα πάνω προς τα κάτω. Όχι αντίστροφα, όπως η ιστοριογραφία σήμερα. Αλλά η μεγάλη τομή γίνεται με τον χριστιανισμό. Στο Ευαγγέλιο, μας λέει ο Auerbach, το βλέμμα μας έχει αντίστροφη φορά στην κοινωνική πυραμίδα. Κατευθύνεται από τα κάτω προς τα πάνω. Συναντούμε σκηνές της καθημερινής ζωής με απλούς, τυχαίους ανθρώπους, που κάνουν πολύ απλά και καθημερινά πράγματα. Αλλά μέσα από αυτές τις περιγραφές καταλαβαίνουμε τις βαθιές μετατοπίσεις απόψεων και αντιλήψεων που συντελούνται κάτω από

τα μάτια μας. Εισάγονται καινούργιες έννοιες, όπως αγάπη, πίστη, δικαιοσύνη. Αυτές οι έννοιες περιγράφουν μια αλλαγή, μια ιστορική αλλαγή με εσωτερικό χαρακτήρα, έναν μετασχηματισμό στην υφή της κοινωνίας. Η ιστοριογραφία της καθημερινότητας, αυτό που εμείς αποκαλούμε ιστορία εκ των κάτω, ή ιστορία των νοοτροπιών και των νοητικών στάσεων, συνδέεται με την ιστορία των μεγάλων αλλαγών. Γιατί οι μεγάλες αλλαγές είναι εκείνες οι οποίες επηρεάζουν την καθημερινή ζωή. Η διάδοση και η επικράτηση του χριστιανισμού ήταν μια τέτοια αλλαγή. Συνοδεύτηκε και από μια αλλαγή ύφους το οποίο ήταν περισσότερο λαϊκό και στην προέλευση, αλλά και στην εμβέλεια του.

Χριστιανισμός και ιστορία

Οι χριστιανοί ιστορικοί είχαν πολύ μεγάλη επίδραση στην εξέλιξη των ιστορικών σπουδών. Ομογενοποίησαν τον χρόνο της ιστορίας, από τις κατεσπαρμένες ιστορίες των πόλεων και των βασιλείων σε έναν ενιαίο κορμό ο οποίος είχε αρχή και τέλος. Η αναγνώριση του χριστιανισμού έφερε μαζί της μια πολύ σημαντική αλλαγή στην ιστοριογραφία. Αυτή ήταν η *Εκκλησιαστική Ιστορία* του Ευσέβιου η οποία εμφανίστηκε το 312 μ.Χ., τη χρονιά ακριβώς της νομιμοποίησης της Εκκλησίας. Είχε γραφεί ασφαλώς πριν. Ο μεσογειακός κόσμος χρειαζόταν ένα νέο είδος ιστορίας, επειδή απέκτησε μια νέα θρησκεία.

Γιατί η εμμονή των χριστιανών στην χρονολογία; Ήθελαν να αποδείξουν ότι η χριστιανική θρησκεία είναι μέρος του ευρύτερου σχεδίου της θείας πρόνοιας στην ιστορία. Γι' αυτό και η έμφαση που έδωσαν στη χρονολογία και στην κατάρτιση συγχρονικών πινάκων, γι' αυτό και μετρούσαν από Δημιουργίας Κόσμου και όχι από κάποια άλλη σημαντική χρονολογία, όπως οι Ολυμπιάδες ή η Κτίση της Ρώμης. Η χρονολογία στη χριστιανική ιστοριογραφία δεν ήταν εργαλείο, όπως σήμερα, αλλά υποβάσταζε μια φιλοσοφία της ιστορίας. Αυτή τη φιλοσοφία της ιστορίας εκθέτουν τα χρονικά και οι χρονογραφίες τόσο του ελληνόφωνου, όσο και του λατινόφωνου χριστιανικού κόσμου. Η χριστιανική χρονογραφία αναδύθηκε μέσα από το αλεξανδρινό περιβάλλον των πολιτισμικών ανταγωνισμών. Η Αλεξάνδρεια παρουσίαζε το πλεονέκτημα της συμβίωσης τριών κοινοτήτων (ελληνικής, εβραϊκής και αιγυπτιακής) με μεγάλες ιστοριογραφικές παραδόσεις, αλλά και με ανταγωνισμούς για την ηγεμονία, που αποτυπώνονταν στις απόπειρες συγχρονισμού των τριών ιστοριών. Θεωρώντας ότι η αρχαιότητα ήταν επιχείρημα πρωτοκαθεδρίας, οι έριδες των αλεξανδρινών διανοουμένων των τριών κοινοτήτων στρέφονταν γύρω από τα ερωτήματα ποιος ήταν ο παλαιότερος πολιτισμός, ποιος προηγήθηκε και ποιον αντέγραψαν οι άλλοι. Αλλά οι χριστιανοί εμφανίζονταν ως ένα καινούργιο έθνος, διαφορετικό από τα άλλα, και επέμεναν σ' αυτό. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, ο Ιούλιος

Αφρικανός, ο Ιππόλυτος της Ρώμης μεταμόρφωσαν την ελληνιστική χρονογραφία σε χριστιανική επιστήμη. Μεταμόρφωσαν την ιστορία με τέτοιο τρόπο ώστε να αρθρωθεί γύρω από τον άξονα της Δημιουργίας και της Παλαιάς Διαθήκης, της ενσάρκωσης του Χριστού και της Δευτέρας Παρουσίας. Έτσι η χρονολόγηση του κόσμου στη χριστιανική της έννοια ήταν υποχρεωμένη να παίρνει υπόψη της όχι μόνο το παρελθόν και την αρχή του κόσμου, αλλά και το μέλλον και το τέλος του κόσμου. Χρονολογία και εσχατολογία συναιρέθησαν.³⁹ Επομένως, δεν ήταν μόνο το παρελθόν που απασχολούσε την ιστορία, αλλά ταυτόχρονα και το μέλλον. Η ιστοριογραφία προσαρμόστηκε στη μεγάλη νοοτροπιακή αλλαγή της χρονικότητας που συνέβη με τον χριστιανισμό.

Το Χρονικόν του Ευσέβιου υπήρξε ένα από τα βιβλία με τη μεγαλύτερη επιρροή. Έγινε το πρότυπο για τις παγκόσμιες ιστορίες που γράφτηκαν έκτοτε και έδωσε το ιστοριογραφικό σχήμα μέσω του οποίου η κάθε ιστορία εγγραφόταν στο σχέδιο του Θεού για την ανθρωπότητα, στην προνοιακή, δηλαδή, ιστορία. Το Χρονικόν αντιγράφηκε, προσαρμόστηκε και μεταφράστηκε κατ' επανάληψη τόσο στην ελληνική Ανατολή και στη λατινική Δύση όσο και στη συριακή, αρμενική, σλαβική και κελτική παράδοση. Ο εκχριστιανισμός του ρωμαϊκού κόσμου έκανε επιτακτικότερη την ανάγκη της αλλαγής στην αναπαράσταση και στην ερμηνεία του αρχαίου κόσμου. Αυτό το νέο είδος είχε έναν ιστοριογραφικό σκοπό δια-

φορετικό από την αφηγηματική ιστορική γραφή· δεν ήταν υποκατάστατό της και είχε ανεξάρτητη ζωή. Πολλοί μιμήθηκαν τον Ευσέβιο και έγραψαν παράλληλα με την αφηγηματική ιστορία και χρονικά.⁴⁰

Η ιστορία ως ζωγραφία

Στους επόμενους αιώνες του διχασμού της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και του γλωσσικού εξελληνισμού της ανατολικής επικράτειας η ιστορία ενσωματώθηκε σε δύο διαφορετικούς τύπους γραφής. Συνεχίστηκε η παράδοση της εξιστόρησης σύντομων περιόδων του πρόσφατου και βιωμένου από τον συγγραφέα παρελθόντος (Αγαθίας, Άννα Κομνηνή, Νικηφόρος Γρηγοράς). Αυτές οι ιστορίες γράφονταν από λόγιους για λόγιους και είχαν ελάχιστη απήχηση έξω από τα περιβάλλοντα εξουσίας. Αλλά η πλέον διαδεδομένη μορφή ιστορίας ήταν η χρονογραφία (Μαλάλας κ.ά.). Στόχος αυτής της μορφής ιστορικής εξιστόρησης ήταν να δείξει την εκδίπλωση της Πρόνοιας. Στο είδος αυτό απουσίαζε κάθε διάσταση εξερεύνησης. Η χρησιμοποίηση του όρου *χρονογραφία* δείχνει τη συρρίκνωση της ιστορικής γραφής στη χρονική διαδοχή των γεγονότων. Η απουσία της έννοιας της εξερεύνησης και η ταύτιση της ιστορίας με την αναπαράσταση εκφράζονται και από την αλλαγή της έννοιας του ρήματος «ιστορώ», το οποίο απέκτησε τη σημασία της οπτικής αναπαράστασης.

Στα βυζαντινά χρόνια υπάρχει μια εντυπωσιακή σημασιολογική μετάπτωση της έννοιας «ιστορία». Η ιστορία αναφέρεται στη θεά και στην οπτική αναπαράσταση. Π.χ. στο βυζαντινό Λεξικό της Σούδας θησαυρίζονται πέντε σημασίες του όρου «ιστορία» και των παραγών του, από τις οποίες η πρώτη αναφέρεται στην ιστορήση των εικόνων: «Οὕτω γὰρ ἤσαν ιστορημένοι μόνον, ὡς ζωγραφοῦσιν οἱ γραφεῖς τὰς εἰκόνας». Συνολικά οι τρεις από τις πέντε σημασίες αναφέρονται στη θεά:

Ἰστορημένοι= πρὸς θεάν ιστάμενοι·

Ἰστορῆσαι= θεάσασθαι·

Ἰστορι= μάρτυρι ἢ κριτῇ·

Ἰστορία= ἡ θεά·

Ἰστορος= Ἐπιστήμονος.⁴¹

Από την αξιοπιστία του ματιού έναντι του ακούσματος, που είχε θέσει ο Ηρόδοτος ως θεμέλιο της αξιοπιστίας της *Ἱστορίας* του,⁴² έως την εμπλοκή της ιστορίας στη σημασιολογική εναλλαγή θεάς και αναπαράστασης υπάρχει όχι απλώς μεγάλη απόσταση, αλλά αλλαγή γνωσιοτροπίας. Ο μίτος, φυσικά, αυτής της πορείας μάς πηγαίνει στις θεολογικές συζητήσεις με αντικείμενο τη θεά (που σημαίνει γνώση) και την αναπαράσταση, που εκκινεί από την οντολογική διάκριση ανάμεσα στο αναπαριστών και στο αναπαριστώμενο.⁴³ Η σημασία αυτή διατηρείται, στις ελληνικές χώρες, ως τις πρώτες δεκαετίες του 18ου αιώνα.

Ο Διονύσιος ο εκ Φουρνά, στην *Ερμηνεία της Ζωγραφικής Τέχνης* (έργο που γράφηκε στα χρόνια 1701-1733, κυκλοφορούσε ως χειρόγραφο και εκδόθηκε στην Πετρούπολη το 1909), χρησιμοποιεί το απαρέμφατο «ιστορίζειν» με την έννοια του «απεικονίζω» και «ζωγραφίζω» ή «αγιογραφώ». Π.χ. στο βιβλίο του, το οποίο είναι ένα σπουδαίο εγχειρίδιο βυζαντινής (ή καλύτερα ύστερης βυζαντινής) ζωγραφικής υπάρχουν κεφάλαια με τίτλο «Πῶς παραλάβομεν ιστορίζειν εἰκόνας», «Πῶς ἱστορίζεται ἡ εὐλογοῦσα χεῖρ», «Πῶς ἱστορίζεται νάρθηξ» κλπ. Ο ίδιος υπογράφει ως Διονύσιος Ιερομόναχος ο Ιστοριογράφος ἢ Ιστοριοτεχνίτης.⁴⁴ Πράγματι ο Διονύσιος ἔγραψε ἱστορία. Οργάνωσε την ιστορική μνήμη της Εκκλησίας, δίνοντας οδηγίες για το πῶς θα ζωγραφίζονται οι εἰκόνες ὥστε να ανταποκρίνονται στη μεταφορά της μνήμης. Ο κανόνας της αναπαράστασης ἦταν η κωδικοποίηση μνήμης. Ωστόσο, ο Διονύσιος θα υπέγραφε ως ἱστοριογράφος ἀκόμη κι αν δεν ἔγραφε το βιβλίο. Η λέξη ἦταν συνώνυμη αὐτοῦ που σήμερα ἀποκαλούμε ἀγιογράφο. Δεν εἶναι περίεργο ὅτι στο ἴδιο διανοητικό κλίμα ο Πατριάρχης Ἱεροσολύμων Δοσίθεος, συγγραφέας μια πολύτομης ἱστορίας με τίτλο *Δωδεκάβιβλος* (συνάχθηκε μεταξύ 1680-1705) γράφει ὅτι *ἡ ἱστορία ἐστὶν ὡς μία ζωγραφία καὶ εἰκῶν τῶν γεγονότων, πραγμάτων καὶ λαληθέντων λόγων καὶ τη χαρακτηρίζει ὡς ὠφέλιμον ζωγραφία*.⁴⁵ Ἄν, λοιπόν, η ζωγραφία λεγόταν ἱστορία, γιατί να μὴ λέγεται καὶ η ἱστορία ζωγραφία; Καὶ στις δυο περιπτώσεις πρόκειται για ἀναπαράσταση.

Η σύνδεση ιστορίας και αγιογραφίας δεν είναι τυχαία και διήρκεσε πάνω από δέκα αιώνες. Ο Πάπας Γρηγόριος ο Μέγας (590 μ.Χ.- 604 μ.Χ.) έγραψε ότι «εκθέτουμε τις εικόνες μέσα στις εκκλησίες, για να μπορούν οι αναλφάβητοι, κοιτάζοντας τους τοίχους, να διαβάσουν αυτά που αδυνατούν να διαβάσουν μέσα στα βιβλία (...) Ό,τι είναι οι γραφές γι' αυτούς που ξέρουν να διαβάζουν, το ίδιο είναι και οι εικόνες γι' αυτούς που δεν ξέρουν. Είναι η ανάγνωση των αγραμμάτων».⁴⁶ Για τον λόγο αυτό οι εικόνες από αιώνα σε αιώνα και από τόπο σε τόπο έπρεπε να παρουσιάζουν πιστότητα και ακρίβεια ως προς τα πρότυπά τους και η «πενθέκτη» Σύνοδος της Εκκλησίας (Κωνσταντινούπολη, 692 μ.Χ.) καθόρισε λεπτομερείς κανόνες αναπαράστασης ώστε να εξασφαλίσει την αναγνωρισιμότητα σε έναν κόσμο όπου δεν υπήρχε φωτογραφία και ούτε άλλο μέσο πιστής αναπαράστασης. Η ιστορία με την έννοια της εικονικής αληθοφάνους αναπαράστασης ήταν δυνατό, επομένως, να έχει όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που μπορούσαν να μεταφέρουν το παρελθόν στο παρόν. Ήταν μια ιστορία με εικόνες. Πριν από την εποχή της τέχνης, δηλαδή πριν από τη νεώτερη εποχή στη Δύση –στην οποία η τέχνη θεματοποιήθηκε ως έννοια, πρακτική, αισθητική, και έγινε συστατικό μέρος της υψηλής κουλτούρας–, η εξεικόνιση έχει ως άξονα την ομοιότητα και την παρουσία. Και οι δυο έννοιες συγκροτούν τη μνήμη ως ανάκληση. Η μνήμη ως «ανάκληση της παρουσίας» ήταν (και είναι) πυρηνικό

στοιχείο του χριστιανισμού. Επομένως, η εικονική αναπαράσταση της εκκλησίας ήταν *ιστόρηση* με την έννοια της εξεικόνισης της μνήμης.⁴⁷ Η σημασία αυτή διατηρήθηκε για πολλά χρόνια στην ελληνόφωνη παράδοση. Η επιμονή της εκκλησίας στην *ιστόρηση* ως αναπαράσταση είχε και μια σημασία η οποία μας ταλαιπωρεί ακόμη και σήμερα. Η Εκκλησία, θεωρώντας την αλήθεια δεδομένη και την ιστορία εργαλείο της αναπαραγωγής της, αντιτίθεται σε οποιοδήποτε καινούργιο ιστορικό στοιχείο ή σε οποιαδήποτε καινούργια ερμηνεία παρεκκλίνει από το δόγμα. Η ιστορία στον εκκλησιαστικό λόγο ακόμη και τώρα ιεροποιείται και ταυτίζεται με την παράδοση. Θεωρείται, δηλαδή, ως παρακολούθημα της θρησκείας.

Αλλά η σήμανση της ιστορίας ως εικόνας δεν περιορίστηκε στον εκκλησιαστικό λόγο. Στον *Ερωτόκριτο* η λέξη «*στόρηση*» χρησιμοποιείται με την έννοια της όψης: «*μακραίνου γένια και μαλλιά, αλλάσσει ή στόρησή του*» (IV 841) ή με την έννοια του σχεδίασματος, του πορτρέτου: «*σγουραφιστή ηῦρηκεν ἐκεῖ κ' εἶδε τὴ στόρησή τση*» (I 491). Στην Ιταλία, οι παλαιές κασέλες με ανάγλυφες ή ζωγραφιστές παραστάσεις ονομάζονται *storimeno/a*. Έτσι η ιστορία, από το νόημά της ως εξερεύνησης της αθέατης πραγματικότητας στην ιπποκρατική παράδοση, έφτασε στο νόημα της οπτικής αναπαράστασης. Η διπλή αυτή σημασία διατηρήθηκε ως τον 16ο αι. στη Δύση, ως τον 18ο αι. στην Ανατολή.

Περιεχόμενα της ιστορίας

Τι περιλάμβαναν, όμως, στους αιώνες από την ύστερη αρχαιότητα έως την αυγή της νεωτερικότητας στον όρο ιστορία; Έχουμε πει ότι ο κύκλος της ιστορικής συνείδησης που εμπνέεται από τον ελληνικό τρόπο ιστορίας, όπως τροποποιήθηκε στην εποχή των αυτοκρατοριών και από τον χριστιανισμό, και με όλα τα στοιχεία που συναποκόμισε στην πορεία, ήταν κοινός σε έναν κύκλο που περιλάμβανε εκτός από τον ελληνόφωνο και τον λατινόφωνο κόσμο, επίσης το Ισλάμ και τον αραβόφωνο κόσμο, καθώς επίσης και τον κόσμο των νεώτερων γλωσσών της Ευρώπης.

Ο Ibn Farīghūn, πιθανόν Πέρσης, στα μέσα του 10ου αι. έγραψε ένα ιστορικό έργο με τίτλο *Jawāmi' al-ulūm* (το οποίο από μετέπειτα μελετητές αποδόθηκε ως *Αραβο-ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*). Σ' αυτό έλεγε τι θα έπρεπε να περιλαμβάνει η ιστορία: τα θαυμαστά συμβάντα που έγιναν στο παρελθόν ή κράτησαν πολλά χρόνια, όπως τους καταστροφικούς κατακλυσμούς, τους φονικούς σεισμούς, τους λιμούς και τους λοιμούς που εκμηδένισαν λαούς, τα ονόματα των σπουδαίων ηγεμόνων, τους τόπους και τη χρονική διάρκεια που εξουσίασαν, τη μεταφορά της βασιλείας από τη μια δυναστεία στην άλλη, τη δημιουργία του κόσμου και το τι θα συμβεί στο τέλος των καιρών. Θα 'πρεπε να διηγείται τη γέννηση του Προφήτη, την αποστολή του, να λέει για τις

μάχες που έδωσε και για τις συνθήκες του θανάτου του, πράγματα χρήσιμα για την πολιτική και τους πολέμους εναντίον των εχθρών. Θα 'πρεπε επίσης να περιλαμβάνει γνώσεις για τη ζωή των πρώτων χαλίφηδων, για τις κατακτήσεις τους, τη διοίκηση και τους εμφύλιους, και για τον καιρό της μεταφοράς της εξουσίας από τους Ουμμάγιαδες στους Χασιμίτες, έτσι που να περιέχονται χρήσιμα μαθήματα για τα πάθη των καιρών. Να περιέχει την ιστορία των Βεδουίνων, περσικά βιβλία και βιογραφίες και λόγους ηγεμόνων και σοφών, τέλος ιστορίες ευγενών, ποιητών, συγγραφέων, δικαίων κλπ. Προειδοποιούσε μάλιστα ότι επειδή όλες αυτές οι πληροφορίες ήταν παλιές, και υποκείμενες στη φθορά, καλό θα ήταν να βασίζεται κανείς μόνο σε βιβλία και σε αξιόπιστες περιγραφές, παρά σε προφορικές παραδόσεις και φήμες.⁴⁸

Μερικούς αιώνες αργότερα, στη χριστιανική Ισπανία, όπου σώζονταν χειρόγραφα του Πέρση σοφού, ο Ισπανός ανθρωπιστής Juan Luis Vives (1492-1546) συμβούλευε ότι όποιος επιχειρούσε να αναλάβει τη συγγραφή ιστορίας θα έπρεπε να διαβάσει τους αρχαίους συγγραφείς, τη Βίβλο, τους πατέρες της εκκλησίας, τους βίους των αγίων, τους μεσαιωνικούς χρονικογράφους και να φτάσει έως τα ταξιδιωτικά κείμενα για την ανακάλυψη της Αμερικής.⁴⁹ Όλα αυτά τα κείμενα, αδιακρίτως, αποτελούσαν το σώμα της ιστορίας. Αλλά και στην οθωμανική αυτοκρατορία, σε ένα χρονικό διάστημα που απείχε από τον Ισπανό ουμανιστή όχι μεγαλύτερο από εκεί-

νο από το οποίο απείχε ο ίδιος από τον Πέρση ιστοριογράφο, ένας Έλληνας λόγιος, ο Καισάριος Δαπόντες, έγραφε ότι στην ιστορία περιλαμβάνονται το Ευαγγέλιο, η Παλαιά Διαθήκη, η προφητεία του Δανιήλ για τις τέσσερις αυτοκρατορίες, οι βίοι των αγίων κλπ.

Δὲν εἶναι ἀρχαιότερον ἀπὸ τὴν Ἱστορίαν, καὶ μάρτυς ἡ γραφικὴ ἱστορία τῆς ἀρχαιοτάτης ποιήσεως τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς. Δὲν εἶναι ἀδελφοὶ ἀναγκαιότερον ἀπὸ τὴν Ἱστορίαν, καὶ μάρτυς ἡ εὐαγγελικὴ ἱστορία τῆς ἀναγκαιοτάτης ἐνανθρωπίσεως τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Δὲν εἶναι ἀκροαταὶ γλυκύτερον ἀπὸ τὴν ἱστορίαν, καὶ μάρτυς ἡ τῶν Προπατόρων καὶ προφητῶν καὶ Ἀποστόλων καὶ μαρτύρων καὶ Ἱεραρχῶν καὶ ἀσκητῶν πολυποίκιλος καὶ γλυκυτάτη ἱστορία. Δὲν εἶναι μαθηματικώτερον ἀπὸ τὴν ἱστορίαν, καὶ μάρτυς ἡ τῶν Ἀσσυρίων καὶ Αἰγυπτίων καὶ Περσῶν καὶ Ἑλλήνων καὶ Ρωμαίων καὶ τῶν ἄλλων βασιλειῶν καὶ τοπαρχιῶν πολυειδῆς καὶ πολυμαθῆς ἱστορία. Δὲν εἶναι στερεώτερον ἀπὸ τὴν ἱστορίαν, καὶ μάρτυρες τὸ στέρεον αὐτῆς, ὁ θάνατος καὶ τὸ τέλος ὅλων τῶν εἰρημένων βασιλειῶν καὶ Ἀγίων ἡ δὲ ἱστορία ἐὼς τῆς σήμερον ζῆ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.⁵⁰

Ἡ διάκριση τῆς ἱστορίας σε *ιερά ἱστορία*, *φυσικὴ ἱστορία* καὶ *ἱστορία τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων* (*historia divina*, *historia naturalis*, *historia humana*) ἐγένε κανόνας στὴν αὐγὴ τῶν νέων χρόνων. Αὐτὸ σήμαινε ὅτι ἡ ἱστορία εἶχε τὴ μορφή μιᾶς βιβλιοθήκης περὶ παντός τοῦ ἐπιστητού. Σύμφωνα με τὸν Jean Bodin (1530-1596), ποὺ ἐγρα-

φε ένα περίεργο βιβλίο, αντάξιο ενός οδηγού στα περιεχόμενα μιας βιβλιοθήκης, και με τεράστια επιρροή, τη *Μέθοδο για την Κατανόηση της Ιστορίας*, αυτά τα τρία είδη δεν ήταν ασύνδετα μεταξύ τους. Αποτελούσαν μέρος ενός συστήματος και αντιστοιχούσαν σε τρεις αρετές, ο συνδυασμός των οποίων οδηγούσε στη σοφία: η ανθρώπινη ιστορία στη σωφροσύνη (*prudentia*), η φυσική ιστορία στη γνώση, η ιερά ιστορία στην πίστη. Ανάμεσα στα είδη αυτά υπήρχε και διαβάθμιση γνώσης. Η ιερά ιστορία θεωρούνταν η πλέον βέβαιη γνώση. Ακολουθούσαν τα μαθηματικά, η φυσική, ως βέβαιη γνώση αλλά όχι με συνέπεια, και, τέλος, η ανθρώπινη γνώση ως η πλέον αβέβαιη.⁵¹

Ιστορία ή σύστημα;

Το σκαμνάκι που καθόταν η ιστορία στην ακαδημία ήταν χαμηλότερο από εκείνο της φιλοσοφίας. Η σχολαστική φιλοσοφία, αλλά και ο νέο-αριστοτελισμός θεωρούσαν την ιστορία γνώση περιγραφική, ατελή, προπαρασκευαστική της φιλοσοφίας. Τη θεωρούσαν, δηλαδή, γνώση που προηγείται της συστηματικής ανάλυσης των δυνάμεων και των αιτιών που συγκροτούν ένα φαινόμενο.⁵² Ωστόσο, η περιγραφή έγινε το δυναμικό πλεονέκτημα της ιστορίας σε μιαν εποχή απομάκρυνσης από τον σχολαστικισμό και προσέγγισης στον εμπειρισμό. Στον 16ο αι. η ιστορία δεν ταυτίζεται τόσο με το περιεχόμενό της

όσο με τη μέθοδό της, δηλαδή με την τέχνη και τους κανόνες της περιγραφής. Με την ιδιότητα αυτή παίρνει ενεργό μέρος στη διαμόρφωση της μεθόδου και για άλλους γνωστικούς κλάδους, όπως η φυσική ιστορία, η αστρονομία, ακόμη και η ανατομία. Η ιστορία γίνεται γλωσσικός δείκτης της ακριβούς γνώσης. Αλλά επρόκειτο για γνώση από τα βιβλία, όχι γνώση της άμεσης παρατήρησης. Αυτή την ιστορική γνώση την είχαν ανάγκη όλες οι επιστήμες. Π.χ. οι φυσιολόγοι χρειάζονταν λεπτομερείς ιστορικές γνώσεις και ιδίως των πηγών, γιατί κάθε τι όφειλε να στοιχειοθετείται σε σχέση με την αρχαία γνώση και κάθε τι καινούργιο όφειλε να προσκομίσει πιστοποιητικά ότι δεν είχε υπάρξει στα αρχαία κείμενα. Ο κόσμος αυτής της γνώσης ήταν το σώμα των αρχαίων κειμένων. Αλλά η ιστορία ως περιγραφή δεν αφορούσε μόνο τη διαχρονία, αλλά και τη συγχρονία. Η αναβάθμιση της εμπειρικής γνώσης στην αυγή της νεωτερικής οφειλόταν στο τεράστιο απόθεμα πληροφοριών που σωρεύτηκε από τις εξερευνήσεις και τις ανακαλύψεις νέων κόσμων για τους Ευρωπαίους.⁵³ Αυτή η επέκταση πλάτυνε τον ορίζοντα της ιστορίας. Εμφανίστηκε η καθολική ιστορία (*historia universalis*). Ο κορμός της συνέχιζε να είναι μια σύνθεση και σύνοψη της βιβλικής και της ελληνορωμαϊκής ιστορίας, αλλά άρχισε να διαμορφώνεται ένα αφήγημα το οποίο εμπεριείχε ένα πολιτισμικό κανόνα: όλοι οι δρόμοι οδηγούσαν στη Δυτική Ευρώπη. Αλλά η ιστορία αντιμετώπιζε ισχυρές προκλήσεις

από τη φιλοσοφική σκέψη. Πώς κατατάσσουμε τη γνώση, κατά τη χρονολογία ή κατά το λογικό σύστημα, και πώς την εκθέτουμε, κατά το τυχαίο της χρονικότητας ή κατά τη σειρά της απόδειξης και τις βαθμίδες της γνώσης; Από τη μια πλευρά οι ιδέες ως καρπός μιας λογικής σκέψης ανεξάρτητα από τον χρόνο (Descartes), από την άλλη, οι ιδέες δεμένες με την ιστορία και ιστορικά προσδιορισμένες (Vico). Η ιστορία φαινόταν περισσότερο ως μια βιβλιοθήκη καθολικών γνώσεων, τοποθετημένων σε χρονολογική σειρά, παρά ως συστηματική γνώση.⁵⁴ Η αντίθεση αυτή ιστορίας και συστήματος δοκιμάστηκε πολλές φορές να γεφυρωθεί. Ο Leibnitz λ.χ. συγκρίνει την ιστορία με την ανατομία: ο σκελετός είναι η χρονολογία, τα νεύρα είναι η γενεαλογία, το αίμα είναι τα κίνητρα και, τέλος, η σάρκα, τα γεγονότα.⁵⁵

Οι Σκώτοι και οι Γάλλοι Διαφωτιστές συνδύασαν τη συστηματική και την ιστορική μέθοδο επιχειρώντας μια ιστορία της κοινωνίας που θα εξηγούσε όχι τα γεγονότα, αλλά τα στάδια ανάπτυξης της κοινωνίας έως το σύγχρονό τους πολιτικό κράτος. Επιχείρησαν μια αρχαιολογία του παρελθόντος γύρω από τις τρεις έννοιες του νόμου, της πίστης και της γλώσσας (la langue, la loi et la foi).⁵⁶ Στην παράδοση αυτή συγκερασμού συστηματικής και ιστορικής γνώσης εγγράφονται τα συστήματα ερμηνείας της εξέλιξης της κοινωνίας που επεξεργάστηκαν ο Άνταμ Σμιθ, ο Χέγκελ και ο Μαρξ. Θα τοποθετούσα και τον Γίββωνα εδώ: η πολύτομη *Ιστορία της παρακμής και*

της πτώσης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, που έγγραφε το 1776-1788, σκοπό έχει να εξηγήσει πώς αναδύθηκε μια καινούργια κοινωνία από την παρακμή της θρησκείας και την ανωριμότητα της βαρβαρότητας. Παρόμοιο συγκερασμό επιχείρησε ο δομισμός τον 20ό αι. και στην τροχιά αυτή κινήθηκαν οι Γάλλοι ιστορικοί Bloch, Febvre, Braudel. Η ιστορία και το σύστημα αποτελούν διαφορετικούς τρόπους αντιληπτικότητας, αλλά συχνά καταλήγουν σε συγκερασμούς.

Το ερώτημα που υπόκειται στην αντίθεση ιστορίας και συστήματος δεν αφορά μόνο τη μέθοδο της γνώσης, αλλά και το τι θέλουμε να μάθουμε. Αν θέλουμε να εξηγήσουμε με βάση την ανθρώπινη φύση, ηθικές ή φιλοσοφικές κατηγορίες, με βάση τον πολιτισμό, τη δομή της κοινωνίας, τότε αναζητούμε τη συστημική εξήγηση. Αν, όμως, αναζητούμε όχι το γενικό, αλλά το ιδιαίτερο και το διαφορετικό, όχι κατηγορίες αμετάβλητες, αλλά το τυχαίο και το προσωρινό, όχι τη δομή, αλλά τη χρονικότητα, όχι το σταθερό στην εξήγηση, αλλά το μεταβαλλόμενο, τότε αναζητούμε μια ιστορική εξήγηση. Στις διαφορετικές απαντήσεις του ερωτήματος τι θέλουμε να μάθουμε, αντιστοιχούν διαφορετικές πραγματικότητες.

Ιστορία και νεωτερικότητα

Η απάντηση των διαφωτιστών στο ερώτημα ιστορία ή σύστημα ήταν ανενδοίαστη: σύστημα. Τους ενδιέφερε

μια γενική εξήγηση του κόσμου και όχι μια ειδική. Το λήμμα «ιστορία» στην *Εγκυκλοπαίδεια* το έγραψε ο Βολταίρος.⁵⁷ Δυσπιστούσε στην ιστορία όχι με τον εκ των προτέρων τρόπο των ρασιοναλιστών φιλοσόφων του 17ου αι., αλλά επειδή θεωρούσε προβληματική τη συλλογή και την αξιοπιστία των στοιχείων της, καθώς και τη χρήση της. Θεωρούσε δηλαδή ότι η χρήση της ιστορίας ενίσχυε τις προκαταλήψεις και όχι τον ορθό λόγο. Το παρελθόν για το οποίο ενδιαφερόταν ο Βολταίρος δεν ήταν τα γεγονότα αλλά το «πνεύμα της εποχής», που διαπερνούσε κάθε εκδήλωση του πολιτισμού. Η αξία της ιστορίας βρισκόταν στη χρησιμότητά της. Συγκρίνοντας κανείς τους νόμους και τα ήθη της χώρας και της εποχής του με τα ήθη άλλων εποχών ή άλλων λαών θα μπορούσε να αποφύγει παραλογισμούς που γέννησαν διαμάχες. Επομένως, η ιστορία είχε στόχο την πολιτική διαμόρφωση της κοινωνίας. Αναγνώριζε, εντούτοις, πως δεν θα μπορούσε να υπάρξει βεβαιότητα στην ιστορία, γιατί κάθε βεβαιότητα που δεν αποδεικνύεται μαθηματικά δεν είναι παρά πιθανότητα. Ωστόσο, σε σύγκριση με προηγούμενες εποχές, απαιτούσε μεγαλύτερη ακρίβεια, πληρέστερη περιγραφή και, ακόμη, ενδιαφέρον για τους θεσμούς, την οικονομία, τη δημογραφία, για ζητήματα, δηλαδή, για τα οποία αδιαφορούσε η ιστοριογραφία.

Οι απόψεις της *Εγκυκλοπαίδειας* για την ιστορία βρίσκονται ανάμεσα στη νεωτερικότητα και στην προ-νεωτερικότητα. Το νεωτερικό στοιχείο είναι ότι η ιστορία

ξεκολλάει από το σώμα των γραπτών πηγών που παραδόθηκαν από την αρχαιότητα. Για πρώτη φορά οι έννοιες της κοινωνίας και του πολιτισμού γίνονται αντικείμενα ιστορίας. Οι ίδιες, άλλωστε, έννοιες επινοούνται ως ολοποιητικές κατηγορίες στην εποχή του Διαφωτισμού.⁵⁸ Η ιστορία του Βολταίρου ενδιαφέρεται για την εξέλιξη τους και μάλιστα δεν τη βλέπει αδιάφορα, αλλά με κατεύθυνση. Όλοι οι δρόμοι οδηγούν στο Παρίσι του Λουδοβίκου 14ου! Υπάρχουν, όμως, και σημεία προ-νεωτερικά. Έως και τον 18ο αι., η ιστορία αναφερόταν πάντα σε σχέση με ένα αντικείμενο του οποίου προσδιόριζε τη χρονικότητα ή προσδιοριζόταν από ένα επίθετο που καθόριζε το αντικείμενό της. Ήταν ιστορία μιας πόλης, ενός βασιλιά, ενός πολέμου, ονομαζόταν φυσική ιστορία, ιερά ιστορία, βοτανική ιστορία κλπ. Δεν ήταν ακόμη, όμως, η Ιστορία.⁵⁹ Η έννοια της οικουμενικής ιστορίας δημιούργησε τους όρους ενοποίησης του αντικειμένου της. Αλλά η ίδια η ιστορία αυτονομήθηκε ως υποκείμενο μέσω της έννοιας της προόδου, μέσω της αντίληψης ότι έχει κατεύθυνση, ότι συγκροτεί μια πορεία η οποία έχει τη δική της δυναμική και ενδεδέχεται. Η ιστορία, δηλαδή, υποστασιοποιήθηκε. Με αυτή την έννοια «η ιστορία κρίνει», «δικαιώνει» ή «καταδικάζει». Στον Χέγκελ η ιστορία γίνεται η συνείδηση του κόσμου και στον Μαρξ αποκτά την υλικότητα που την κάνει δύναμη αλλαγής. Από τον διαφωτισμό έως τον μαρξισμό, η ιστορία αποκτά νομοτέλεια.

Αν διαβάσουμε το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* ως Μανιφέστο του Μοντερνισμού,⁶⁰ τότε θα καταλάβουμε ότι ο μοντερνισμός δεν ακυρώνει την ιστορία, αλλά, αντίθετα, την προϋποθέτει ως διαφορά από το παρελθόν και ως τρόπο υπέρβασής του. Ο μοντερνισμός γυρεύει τις αλλαγές. Επιβεβαιώνει, όμως, και την έννοια της Ευρώπης. Η ευρωπαϊκή κουλτούρα χαρακτηρίζεται από μια αίσθηση ιστορίας, και μάλιστα από μια αίσθηση ότι έχει ιστορία με ρυθμό. Αυτή η αίσθηση του ρυθμού περιέχεται στη δημιουργία των τριών περιόδων της ιστορίας, που εντέλει καθρεφτίζουν την ευρωπαϊκή ιστορία: η αρχαία εποχή, τα ερείπια και η εξαφάνισή της και, στη συνέχεια, η αναβίωση και η αναγέννησή της. Η ιστορικότητα μπολιάστηκε στην ευρωπαϊκή κουλτούρα, έμαθε ότι είναι ιστορική, ότι ζει εν ιστορία, ότι η ίδια έχει μέλλον.⁶¹ Οι μοντέρνες επαγγελματικές ιστορικές σπουδές, δηλαδή αυτό που αποκαλούμε επιστημονική ιστορία, γεννήθηκαν τον 19ο αι. με την επαγγελία να απαλλάξουν την αντίληψη του παρελθόντος από τις ιδεολογικές και μεταφυσικές προκαταλήψεις, και να προμηθεύσουν μια στέρεη γνώση. Γεννήθηκαν, όμως, ως χαρακτηριστικό της μοντερνικότητας. Η ενασχόληση με την ιστορία, η αίσθηση ιστορικότητας σημαίνει μια κοινωνία που έχει την αίσθηση ότι αλλάζει, ότι αφήνει πίσω της μορφές ζωής και αγκαλιάζει καινούργιες, ότι υφίσταται τομές και ρήξεις με το παρελθόν. Χωρίς αυτή την αίσθηση, το παρόν και το παρελθόν δεν θα μπορούσαν να δια-

χωριστούν. Ακόμη περισσότερο, η έννοια της ιστορίας γίνεται ένα εργαλείο νεωτερικότητας. Διαχωρίζει το παρδοσιακό από το μοντέρνο. Άλλωστε, η έννοια της παράδοσης, της αρχαιότητας, παράγεται μέσα από τη συνάντησή της με το μοντέρνο. Η νεωτερικότητα παρήγαγε την ιστορία, γι' αυτό και επιδόθηκε στο να την ξαναγράψει.⁶² Ακόμη περισσότερο: η αίσθηση ενός κόσμου που αλλάζει είναι εκείνη που δημιουργεί την ιστορική συνείδηση. Γιατί η ιστορική συνείδηση προϋποθέτει τη συνείδηση της αλλαγής, έστω και αν στο λεκτικό επίπεδο εκφράζεται με την αίσθηση της ταυτότητας, τη συνείδηση ότι αλλάζουμε όχι για να πάμε στο άγνωστο αλλά για να είμαστε καλύτεροι από το παρελθόν μας. Η αίσθηση και η θέληση της αλλαγής που συνοδεύονται από τη συνείδηση της ιστορικότητας υπήρξαν το συνειδησιακό μοντέλο το οποίο διαμόρφωσε την ιδεολογία του έθνους.⁶³

Ιστορισμός

Οι φιλόσοφοι του 17ου αι. δεν αρνούνταν τη σημασία της ιστορίας, αλλά επειδή ενδιαφέρονταν για αδιαμφισβήτητες αλήθειες, αμφέβαλλαν για την ικανότητα των ιστορικών, αλλά και της ίδιας της ιστορίας να τις διατυπώσουν. Η ιστορία το πολύ-πολύ να έφτανε ως την ακριβή περιγραφή των γεγονότων, αλλά δεν θα μπορούσε να φτάσει στην αλήθεια τους. Αυτό σήμαινε ότι ανα-

ζητούσαν μιαν αλήθεια αναλλοίωτη, σταθερή στον χρόνο, πέραν της περιγραφής, την οποία πράγματι η ιστορία δεν μπορούσε να προσφέρει. Γι' αυτό και τη θεωρούσαν κατώτερη επιστήμη και δεν της έδιναν θέση στα πανεπιστήμια. Η αντεπίθεση των ιστορικών; Όχι καθολικοί και αιώνιοι νόμοι, αλλά ιδιαιτερότητες και αλλαγές. Όχι αφαιρετική και ταξινομητική λογική, αλλά συγκεκριμένη και τοπικά προσδιορισμένη μνήμη. Όχι μηχανικά και μαθηματικά μοντέλα, αλλά γλώσσα και κουλτούρα. Όχι γενικοί νόμοι, αλλά εθνικές πραγματικότητες, όχι ο κόσμος όπως θα έπρεπε να είναι, αλλά ο κόσμος όπως πράγματι είναι. Ο Χέρντερ, ο πρόδρομος του ιστορισμού, απέριπτε την κριτική του καθαρού λόγου του Καντ, γιατί δεν πίστευε ότι η λογική θα μπορούσε να αποσπαστεί από τις άλλες ανθρώπινες ιδιότητες οι οποίες αναπτύσσονται μέσα στην κοινωνία και, κυρίως, γιατί δεν πίστευε ότι η λογική λειτουργεί ανεξάρτητα από τη γλώσσα.⁶⁴

Ο ιστορισμός μπορεί να είχε μέτωπο προς τη φιλοσοφία, αλλά δεν αμφισβητούσε την ανάγκη μιας γνώσης που να δημιουργεί εμπιστοσύνη και ασφάλεια και να χρησιμεύει ως γωνία υποστηρικτική της αναζήτησης νοήματος στη ζωή (τουλάχιστον για τις ανώτερες τάξεις), λειτουργία την οποία προηγουμένως είχε η φιλοσοφία και πριν από αυτή η θρησκεία. Με τον ιστορισμό αυτή η αναζήτηση νοήματος στην ιστορία (και εδώ συμπεριλαμβάνεται το ιστορικό μυθιστόρημα) γινόταν δυ-

νατή γιατί, πρώτον, το νέο εθνικό πνεύμα αναβάθμιζε την έννοια της ιδιαιτερότητας και, δεύτερον, το ακροατήριο γινόταν πιο μαζικό. Για να κάνουν την γνώση έγκυρη, οι ιστοριστές παραιτήθηκαν από τα μεγάλα ερωτήματα, π.χ. ποια είναι η αρχή του κόσμου και του πολιτισμού, και περιορίστηκαν σε αυτά που μπορούσαν να απαντηθούν επειδή υπήρχαν τεκμήρια. Τεκμήρια, βέβαια, ήταν και τα μεγαλιθικά μνημεία, αλλά οι ιστοριστές αναζητούσαν ένα άλλο είδος μνημείου. Όχι εκείνο που είναι ανοιχτό σε ερμηνείες, αλλά εκείνο που τις περιορίζει κατά το δυνατόν περισσότερο. Και αυτά τα μνημεία ήταν τα γραπτά: από τις επιγραφές έως τα έγγραφα των αρχείων. Επομένως, η ιστοριογραφία θα έπρεπε να περιοριστεί στις εποχές για τις οποίες υπήρχαν διαθέσιμες γραπτές πηγές. Όλα τα προηγούμενα απωθούνταν στην προ-ιστορία, σε έναν χώρο λίγο-πολύ αδιάφορο για τους ιστορικούς.⁶⁵

Ιστορισμός σημαίνει φετιχοποίηση του αρχείου. Γιατί, όμως, του αρχείου; Δεν βασιζόταν σε γραπτές πηγές η ιστοριογραφία πριν από τον 19ο αι.; Όπως έχουμε δει, και στα μεσαιωνικά και στα νεώτερα χρόνια ο ιστορικός υποτίθεται ότι βασιζόταν κατά το δυνατό στο σύνολο της γραπτής παρακαταθήκης, η οποία εξάλλου έως και τον 17ο αι. δεν ήταν αχανής όπως σήμερα. Εκείνο, όμως, που αναζητούσαν τον 19ο αι. ήταν η αδιαμεσολάβητη γνώση. Δηλαδή, πληροφορίες που δεν είχαν περάσει προηγουμένως από επιλογή και ερμηνεία, οι οποίες थे-

ωρούνταν ότι μεταβίβαζαν την αυθεντική πληροφορία. Άλλωστε, η αναζήτηση της αύρας του αυθεντικού δεν διατρέχει την εποχή του ρομαντισμού; Σήμερα λέμε ότι ο διάβολος κρύβεται στις λεπτομέρειες. Για τους ιστορικούς, όμως, στις λεπτομέρειες κρυβόταν ο Θεός. Κατά τον Λέοπολντ φον Ράνκε, ψαύοντάς τις θαρρούσαν ή έλπίζαν πως περιέγραφαν το αδιόρατο πρόσωπο του Θεού που βρίσκεται στα σημεία από τα οποία αποτελείται ο κόσμος.⁶⁶

Ο ιστορισμός κατέχει για τους ιστορικούς τη θέση που κατέχει ο 17ος αι. για τους φυσικούς επιστήμονες. Ήταν το αντίστοιχο της επιστημονικής επανάστασης. Αλλά πώς ο ιστορισμός έγινε ιστορική συνείδηση; Μαζί του δεν συνδέεται μόνο η επαγγελματοποίηση των ιστορικών, αλλά, επίσης, και η διδασκαλία της ιστορίας στην εκπαίδευση. Πού βρισκόταν το μυστικό; Στη σύνδεση της ιστορίας με το έθνος-κράτος και στην καθολικότητα του συστήματος των εθνών-κρατών. Καθώς όλος ο κόσμος, από τις αρχές του 19ου αι. έως τα μέσα του 20ού αι. μεταμορφώνεται σε ένα σύστημα εθνικών κρατών, η ιστορία μπαίνει δυναμικά στο truth game, το οποίο είναι η άλλη όψη του power game που χαρακτηρίζει αυτό το ανταγωνιστικό σύστημα. Τα εθνικά κράτη πρέπει να εγκαθιδρύσουν το καθένα την αλήθεια τους τόσο στις αμφισβητούμενες περιοχές όσο και στη συνείδηση των υπηκόων τους. Με τον ιστορισμό η ιστορία εγκαταλείπει τα μεγάλα ερωτήματα και τα αναπεπταμένα πεδία. Γι-

νεται λαϊκό είδος, μαζικοποιείται, μπαίνει στα σχολεία. Από την παγκόσμια ιστορία περνά στις επί μέρους ιστορίες των εθνών, από τις μακρές διάρκειες περνά στους χρόνους των γεγονότων, εφόσον σ' αυτό τον μέσο και τον μικρό χωροχρόνο κερδίζονται ή χάνονται οι μάχες για την ψυχή του λαού.⁶⁷

Αλλά προκειμένου να γίνει η ιστορία μια καθώς πρέπει επιστήμη, όφειλε να αποκτήσει θεωρία, ορισμένες βασικές αρχές. Ποιες ήταν αυτές; Ότι το παρελθόν έχει φύγει ανεπιστρεπτί, αλλά μπορεί να γίνει αντικείμενο έρευνας μέσω των καταλοίπων του, τα οποία παρήχθησαν από συγκεκριμένους ανθρώπους, σε συγκεκριμένες συνθήκες με συγκεκριμένους στόχους, και ότι τα κατάλοιπα αυτά πρέπει να ερμηνευθούν στο πλαίσιο του χρόνου και του τόπου που τα παρήγαγαν.⁶⁸ Αυτές οι αρχές σήμερα μας φαίνονται αυτονόητες. Δεν ήταν πριν από την εποχή του ιστορισμού. Ο αναχρονισμός και η αντιμετώπιση της ιστορίας κατά την έννοια ενός αδιαφοροποίητου πεδίου όπου τα χωροχρονικά πλαίσια δεν αλλάζουν το νόημα των πραγμάτων και των λέξεων ήταν κοινός τόπος.

ΔΙΑΔΟΧΙΚΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ



Το παρελθόν δεν υπάρχει, δεν είναι δεδομένο. Το παρελθόν δεν είναι μια συλλογή πτωμάτων, ούτε δουλειά του ιστορικού είναι να τα βρει, να τα ταξινομήσει, να τα περιγράψει και να ανακαλύψει την ταυτότητα του καθενός τους. Δεν παράγει το παρελθόν τον ιστορικό, αλλά ο ιστορικός το παρελθόν. Ο ιστορικός γεννά την ιστορία. (...) Η ιστορία, όπως και η ποίηση, είναι τέκνο του αιώνα και της ανθρωπότητας. Η ιστορία δεν υπάρχει· μόνο οι ιστορικοί.¹

Αυτή η παράγραφος, που μπορεί να προκαλέσει φρικιά-ση ως ακραία μετα-μοντέρνα, γράφηκε το 1948 από τον Lucien Febvre, τον ένα από τους δύο ιδρυτές των *Annales*, του γαλλικού ιστορικού περιοδικού που άλλαξε το παράδειγμα ιστορίας τον 20ό αι. Τι εννοούσε;

Έως τώρα διατρέξαμε την πορεία της ιστορίας από την επινόηση του όρου έως την εποχή που ο ιστορισμός λειτούργησε ως το κατώφλι της επιστημονικής και επαγ-

γελματικής ιστορίας, κάτι ισοδύναμο, δηλαδή, της επιστημονικής επανάστασης η οποία μετέτρεψε όλη την προηγούμενη γνώση σε προ-επιστήμη. Τι διαπιστώνουμε; Ότι κάθε φορά το περιεχόμενο της ιστορίας εξαρτιόταν από την αντίληψη περί ιστορίας. Η αντίληψη περί ιστορίας διαμόρφωνε τα ζητούμενα, τις δεξιότητες, τον λόγο των ιστορικών. Με αυτή την έννοια, πράγματι οι ιστορικοί δημιουργούσαν ή κατά τον Febvre παρήγαγαν ιστορία. Ακόμη, διαπιστώνουμε ότι η αμφισημία του όρου, που εμφανίζεται με διπλό νόημα, με το νόημα του όσα συνέβησαν (*res gesta*), αλλά και με το νόημα της εξιστόρησης των όσων συνέβησαν (*historia rerum gestarum*), συγκρότησε τη σημειολογία της ιστορίας επί τη βάση μιας αρχής αίσθησης της πραγματικότητας (*realistic effect*). Η δέσμευση στην πραγματικότητα, στην αλήθεια, έχει αναλυθεί βέβαια ως στρατηγική αληθοφάνειας από τον Roland Barthes.² Μέσα από αυτή την αναδρομή στη σημαντική του όρου, μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο όρος ιστορία ως πεπραγμένα είναι παράγωγος του όρου ιστορία ως εξιστόρηση. Εξιστόρηση ως έρευνα και ως αναπαράσταση, ως παραλαβή μηνυμάτων και ως εκπομπή τους. Αν εξιστόρηση σημαίνει έρευνα των συμβεβηκότων και απόδοση σε αυτά αφηγηματικού σχήματος, τότε η ιστορία βρίσκεται ανάμεσα στην έρευνα και στην αφήγηση. Η έρευνα δεν είναι απλώς μια πρακτική των ιστορικών, αλλά αποτελείται από μια ολόκληρη σειρά θεσμών, συνηθειών, πρα-

κτικών, ανθρώπων. Είναι τα «αόρατα χέρια της Κλειώς», που περιλαμβάνουν βιβλιοθήκες και βιβλιοθηκάριους, συλλογές και συλλέκτες, αρχεία και αρχειονόμους, μουσεία, καταλογογραφήσεις, ψηφιοποιήσεις, όλα εκείνα που κάνουν δυνατή την ιστορική έρευνα.³ Η αφήγηση, πάλι, στην ευρεία της έννοια, δεν αποτελείται μόνο από λέξεις, αλλά από πολλές μορφές αναπαραστάσεων (λεκτικών, εικονικών ή ηχητικών), όχι μόνο από τον αφηγητή, αλλά και από τον εκδότη, τον αναμεταδότη, τον κριτικό, το αναγνωστικό κοινό και τις ερμηνευτικές κοινότητες εντός του κοινού αυτού. Στην πιο απλή μορφή τους οι λειτουργίες αυτές συνοψίζονται στην ιστορία η οποία ακούει και λέει γι' αυτά που ακούει, στην ιστορία η οποία βλέπει και γράφει για αυτά που βλέπει. Ωστόσο, η ιστορία δεν κάνει απλώς αναμεταδόσεις. Και οι δυο λειτουργίες της ιστορίας, ως πομπού και ως δέκτη, έχουν λογικές και τεχνολογικές συντεταγμένες και παραδόσεις, οι οποίες θέτουν τάξη στο άμορφο, προσπαθώντας να το κάνουν κατανοητό. Το συμμορφώνουν λ.χ. με τις αρχές της χρονικότητας (χρονική διαδοχή και υποκειμενική αίσθηση του χρόνου) και με τις αρχές της αλληλουχίας και της αιτιότητας. Δεν πρόκειται όμως για αρχές σταθερές όπως οι καντιανές κατηγορίες. Τόσο οι αρχές της χρονικότητας, όσο και οι αρχές της αιτιότητας, αλλάζουν στο πέρασμα του χρόνου.⁴

Επιλογή και προ-σημείωση

Όπως είδαμε από την αναδρομή που προηγήθηκε, το τι περιλαμβάνει το παρελθόν εξαρτάται από το ποια αντίληψη για την ιστορία έχουμε. Το παρελθόν, δηλαδή, αποτελείται από άπειρους θορύβους, από αμέτρητες πράξεις ατομικές και συλλογικές. Δεν γίνεται να τις περιλάβουμε ή να τις αναπαραστήσουμε όλες σε ένα κείμενο. Είμαστε υποχρεωμένοι να επιλέξουμε. Με έναν άλλο τρόπο, την ιδέα αυτή τη διατύπωσε και ο Thomas Mann: «Πολύ βαθύ είναι το πηγάδι του παρελθόντος, απύθμενο». ⁵ Άρα τα γεγονότα δεν σώνονται γιατί εξαρτώνται από το τι θα θεωρήσουμε εμείς ότι αποτελεί γεγονός. Ούτε υπάρχει κάποιος γενικά αποδεκτός ορισμός τού τι είναι γεγονός, ούτε μπορεί να υπάρξει. Μετά τη διάλυση της παλαιάς αφηγηματικής ιστορίας του ιστορισμού από την παράδοση των *Annales*, η τακτοποιημένη αντίληψη για το τι είναι και το τι δεν είναι γεγονός αντικαταστάθηκε με την έννοια του τι είναι δυνατό να νοηθεί. «Η ιστορική αφήγηση πεθαίνει γιατί το σημείο της Ιστορίας δεν είναι πλέον το “πραγματικό” αλλά “εκείνο που μπορεί να γίνει νοητό”» (*intelligible*), γράφει ο Barthes. ⁶ Στον ιστορικό, επομένως, έγκειται το τι θα αντλήσει από το πηγάδι του παρελθόντος του Thomas Mann. Η αντίληψη ότι η ιστορία μπορεί να περιλάβει το δυνατό να νοηθεί τής ανοίγει άπειρες πιθανότητες ως προς το τι είναι δυνατό να ιστορηθεί. Ζητήματα που τώ-

ρα ούτε καν περνούν από το μυαλό μας ως ζητούμενα ιστορίας, μπορούν να βρουν μια θέση στα μελλοντικά κείμενα ιστορίας, εκτοπίζοντας άλλα που τώρα κυριαρχούν. Εξαρτάται, επομένως, από την εποχή το τι μπορεί να διανοηθεί ως αντικείμενο ιστορίας. Με λίγα λόγια, ο πολιτισμός κάθε εποχής αποφασίζει το τι είναι και το τι δεν είναι ιστορία. Δεν είναι δεδομένο.

Αρα η αντίληψη ότι η πρακτική της εξιστόρησης ή το καθεστώς της εξιστόρησης προηγούνται της ιστορίας-ως-πράξης σημαίνει ότι η ιστορία θέτει τάξη στο άμορφο συνεχές του παρελθόντος. Η ιστορία που βάζει τάξη στο χάος είναι μια από τις βασικές ιδέες στην κομφουκιανή αντίληψη της ιστορίας, και εξαιτίας αυτής της ιδιότητάς της η ιστοριογραφία απέκτησε εξέχοντα δεοντολογικό ρόλο στις κοινωνίες της Ανατολικής Ασίας.⁷ Αλλά στην προσέγγιση αυτή υπάρχει ένας διχασμός, σύμφωνα με τον οποίο λειτουργούν δύο πόλοι αυστηρά ξεχωρισμένοι: η ιστορία και το παρελθόν. Η έννοια του άμορφου συνεχούς σημαίνει ότι το παρελθόν αποτελείται από ένα άπειρο σύνολο συμβάντων (πραγματικών ή φαντασιακών), από το οποίο η ιστορία επιλέγει και σημειοδοτεί, και στη συνέχεια αφηγηματοποιεί (δηλαδή τους δίνει χρονική συνοχή και αφηγηματική συνάφεια), δημιουργώντας ό,τι εμείς (ή κάθε εποχή) αναγνωρίζουμε ως ιστορία. Η συνειδητοποίηση αυτής της πράξης της αφηγηματοποίησης δημιουργεί τον σκεπτικισμό ως προς την αναφορικότητα του ιστορικού λόγου. Έχει, δηλαδή,

η ιστορία σχέση με το παρελθόν ή αποτελεί αυθαίρετη κατασκευή; Μήπως η σχέση της με την πραγματικότητα που επικαλείται είναι τόσο αυθαίρετη όσο και άλλα είδη λόγου όπως η ποίηση και το μυθιστόρημα; Η ιστορία, βέβαια, διαφέρει από το μυθιστόρημα γιατί στηρίζεται σε παρατηρήσιμα φαινόμενα, όπως οι τρόποι του χρόνου ή τα ίχνη του παρελθόντος (τόποι, μνημεία, χειρόγραφα). Αυτά τα ίχνη αποτελούν την πραγματικότητα του παρελθόντος· ως υλική παρουσία είναι φύση και κουλτούρα, άρα υπόκεινται σε αιτιολογία και ερμηνεία. Ποιος είπε, όμως, ότι και το ιστορικό μυθιστόρημα δεν υπόκειται σε παρόμοιες δεσμεύσεις; Δεν διαθέτει, βέβαια, υποσημειώσεις, αλλά η δέσμευση εξαρτάται από την αίσθηση πραγματικότητας που θα προκαλέσει ο συγγραφέας στο αναγνωστικό κοινό.

Η ιστορία δεν κατεβαίνει ως ρομφαιοφόρος αρχάγγελος από τον ουρανό, ξαφνικά, για να παρεμβληθεί ανάμεσα σε ζώντες και νεκρούς, δηλαδή ανάμεσα σε μας και στο παρελθόν. Πρώτα-πρώτα γιατί η έννοια παρελθόν δεν είναι κάτι δεδομένο. Δεν είναι, επίσης, αυτονόητο ότι η ιστορία ενδιαφέρεται μόνο για το παρελθόν, ούτε ότι εμείς και το παρελθόν αποτελούμε δύο ξεχωριστούς πόλους αναφοράς, ούτε για ποιο παρελθόν πρόκειται. Υπήρχαν εποχές που αντικείμενο του ιστορικού ενδιαφέροντος ήταν η εξερεύνηση τόσο του παρελθόντος όσο και του μέλλοντος ως μερών ενός συνολικού πλαισίου εκδίπλωσης της ιστορίας. Γιατί; Δεν ήταν τα

μεν γνωστά τα δε άγνωστα; Πριν αποκτήσει τα νεωτερικά της χαρακτηριστικά η ιστορία αρθρωνόταν πάνω σε ένα διαφορετικό μοντέλο χρόνου και αιτιότητας, κοσμολογικό ή θρησκευτικό. Η υιοθέτηση της νεωτερικής αντίληψης για τη χρονικότητα αντιστοιχεί και στην υιοθέτηση ενός αντίστοιχου μοντέλου ιστορικότητας.

Επομένως, πριν από τους ιστορικούς, το κείμενο των συμβάντων του παρελθόντος διαβάζεται από την ίδια την κοινωνία, σε κάθε διαδοχική χρονική βαθμίδα. Αυτή η ανάγνωση σημαίνει ότι ανάμεσα στο άμορφο συνεχές και στον ιστορικό παρεμβαίνουν οι κοινωνικοί μηχανισμοί της αναπαραγωγής της μνήμης, οι οποίοι συνίστανται, ταυτόχρονα, από τη συλλογική μνήμη και λήθη. Η μνήμη και η λήθη κάνουν από κοινού την επιλογή και τη σημασιοδότηση των συμβεβηκότων. Συχνά αναφερόμαστε με σεβασμό στη μνήμη και απαξιωτικά στη λήθη. Αλλά μνήμη χωρίς λήθη δεν υπάρχει. Και η λήθη δεν είναι απλώς ξεχνώ, αλλά, επίσης, αποσιωπώ ενώ θυμάμαι, απωθώ από τη μνήμη μου ή ξεμαθαίνω να θυμάμαι ή ακόμη αποφασίζω να μη θυμάμαι (αμνηστία). Η λήθη, όπως και η μνήμη, άλλωστε, δεν είναι μια μονοσήμαντη κατηγορία. Μνήμη συλλογική δεν γίνεται χωρίς μνήμη θεσμική, αλλά ανάμεσα στις δυο δεν υπάρχουν μόνο σχέσεις συνεργασίας, αλλά και ανταγωνισμού. Υπάρχει μνήμη θεσμική χωρίς μνήμη συλλογική, και επίσης μνήμη συλλογική που δεν είναι θεσμική. Παράδειγμα, η σχέση της νεοελληνικής κοινωνίας με τους αρχαίους,

τους οποίους έμαθε να τους θυμάται στον 19ο αι., μέσω των θεσμών, δηλαδή μέσω της εκπαίδευσης, της αρχαιολογίας, της επίσημης υψηλής κουλτούρας. Η ίδια κοινωνία, όμως, στην ίδια περίοδο, ξέμαθε τη μνήμη των προεπαναστατικών χρόνων γιατί τα θεωρούσε ντροπιασμένα χρόνια σκλαβιάς. Τα παραδείγματα θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν. Μνήμη, λήθη και οι ενδιάμεσες παραλλαγές τους αποτελούν δομικά υλικά με τα οποία κατασκευάζονται θεσμοί, κοινωνίες, νοοτροπίες, ιδεολογίες.⁸

Αν, λοιπόν, η επιλογή των γεγονότων αποτελεί *sine qua non* όρο για τον ιστορικό, η επιλογή αυτή γίνεται δυνατή χάρη στην προ-του-ιστορικού σημείωση του κόσμου.

Παράδειγμα: η χρήση των τουριστικών οδηγών στην ανάγνωση μιας νέας πόλης ή ενός μνημείου. Δεν χρειαζόμαστε τους οδηγούς αυτούς για τη γειτονιά μας ή τη μικρή μας πόλη γιατί οι κοινωνικοί μηχανισμοί μέσα στους οποίους έχουμε ζήσει την έχουν προσημειώσει. Έχουμε, δηλαδή, στον νου μας ένα συμβολικό, κοινωνικό και ακόμη συναισθηματικό χάρτη του τόπου μας. Τους οδηγούς τους χρειαζόμαστε για την επίσκεψη σε άγνωστα μέρη.

Με τον ίδιο τρόπο και η ιστορία λειτουργεί ως οδηγός για την επίσκεψη των μη οικείων σε μας χρόνων. Από αυτή την άποψη η ιστοριογραφία προ-σημειώνει τον κόσμο για μας. Τον βρίσκει, όμως, και η ίδια προσημειωμένο τό-

σο από τους κοινωνικούς μηχανισμούς, όσο και από το έργο των προηγούμενων ιστορικών. Φυσικά, όπως θα δούμε παρακάτω, η προσημείωση αυτή δεν είναι οριστική. Ο αναγνώστης έχει αυτονομία στην ανάγνωση της ιστορίας και στη σημασιολόγηση των γεγονότων, όπως και ο τουρίστας έχει τη δυνατότητα επιλογής των διαδρομών του παρά τις υποδείξεις των οδηγών.⁹ Είπαμε, βέβαια, ότι χρειαζόμαστε την ιστορία όπως τον χάρτη, για να ταξιδέψουμε σε άγνωστα μέρη, σε περιόδους, δηλαδή, για τις οποίες δεν διαθέτουμε εμπειρία, γιατί τα δικά μας τα γνωρίζουμε. Σωστό εν μέρει μόνο. Γιατί και τη δική μας ιστορία, ακόμη και την ατομική, την εγγράφουμε στο γενικότερο ιστοριογραφικό πλαίσιο που διαμορφώνεται.

Γράφοντας ο Μακρυγιάννης τα απομνημονεύματά του μετά την επανάσταση, προσαρμόζει τις εμπειρίες του στο καινούργιο νοηματικό και αξιολογικό πλαίσιο που έχει δημιουργηθεί κατά τη διαδικασία παγίωσης του νέου κράτους.¹⁰ Το ίδιο συμβαίνει και με τα απομνημονεύματα των αντιστασιακών του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Ακολουθούν λίγο πολύ τις αλλαγές του γενικού ιστορικού αφηγήματος για τη δεκαετία 1940-50, αλλαγές οι οποίες συμβαίνουν στην περίοδο της μεταπολίτευσης ή επηρεάζονται από τις μετέπειτα ιστορικές συζητήσεις.¹¹

Μέσω της προ-σημείωσης ένα μέρος του νοήματος χάνεται. Άλλες φορές το ξαναβρίσκουμε, άλλες όχι, για-

τί η απώλεια είναι οριστική. Το νόημα για τους ανθρώπους που έζησαν την ιστορία ως βιωμένη εμπειρία δεν ταυτίζεται με το νόημα αυτών που μαθαίνουν την ιστορία ως αλλότρια εμπειρία.

Η προ-σημείωση του παρελθόντος ώστε να γίνει ιστορία είναι αποτέλεσμα κοινωνικών διαδικασιών, στις οποίες, φυσικά, συμμετέχουν και οι ιστορικοί. Υπάρχουν, λοιπόν, κοινωνικοί μηχανισμοί προ-σημείωσης; Η διαδικασία και οι μηχανισμοί της πολιτικής, ο τρόπος με τον οποίο ασκείται η πολιτική σε μια κοινωνία, καθορίζει τι θεωρείται πολιτικό και τι όχι, τι, δηλαδή, εμπίπτει στη δικαιοδοσία της πολιτικής ιστορίας.

Πριν εμφανιστεί το φεμινιστικό κίνημα και εγγραφεί στην ιστοριογραφία νέα ζητούμενα, δεν απασχολούσαν η σχέση φύλου και πολιτικής, η διεύρυνση της ιδιότητας του πολίτη κλπ.¹² Αντίστοιχοι μηχανισμοί προ-σημείωσης λειτουργούν και στην περίπτωση της θρησκευτικής, της οικονομικής, της λογοτεχνικής ιστορίας, της ιστορίας της τέχνης κλπ. Σ' όλα αυτά τα πεδία προηγείται η ιστορία που σχετίζεται με τους θεσμούς και ακολουθεί η ιστορία που εξερευνά νέες πτυχές, επειδή οι θεσμοί προηγούνται στην προ-σημείωση του πεδίου του ενδιαφέροντος. Στη λογοτεχνική ιστορία, το τι θα περιλάβει και το τι θα αποκλείσει, σε μεγάλο βαθμό έχει προσημειωθεί από τη λογοτεχνική κριτική, τα περιοδικά, τους εκδοτικούς οίκους, τους λογοτεχνικούς διαγωνισμούς κλπ. Αλλά αυτοί οι θεσμοί έχουν λειτουργήσει προση-

μειώνοντας ορισμένα έργα και αποκλείοντας άλλα με βάση το τι ορίζεται ως λογοτεχνικότητα από την εποχή. Επομένως, οι λογοτεχνικοί ιστορικοί δεν βρίσκονται αντιμέτωποι με μια θάλασσα εντύπων, αλλά με μια προσημειωμένη δομή. Αναλόγως έχει προσημειωθεί το τι ορίζεται ως θρησκευτικό γεγονός, οικονομικό, κοινωνικό κ.ο.κ.

Η προ-σημείωση οδηγεί στην κατηγοριοποίηση, στην άρθρωση, στην αφηγηματοποίηση του άμορφου συνεχούς που αποτελεί το παρελθόν. Επομένως, το παρελθόν συγκροτείται ήδη σε σώμα γνώσης πριν από την παρέμβαση του ιστορικού. Οι κοινωνίες αποτελούν αυτοερμηνευτικές κοινότητες. Αυτή η διαδικασία αυτο-ερμηνείας μιας κοινωνίας εξασφαλίζει τη συνοχή και τη διατήρησή της.

Από την άποψη της προ-σημείωσης, η ιστορία αποτελεί μια κοινωνική λειτουργία. Αποτελεί μια λειτουργία επικοινωνίας τόσο διαχρονική, όσο και συγχρονική. Δηλαδή, μια κοινωνία δεν διαβάζει μόνο το παρελθόν με συγχρονικούς όρους, σύμφωνα με τις ανάγκες της και τις αξίες της, αλλά διαβάζει και το παρόν, τα νέα ερεθίσματα που έρχονται στο παρόν, με ιστορικούς όρους: με τον κώδικα, δηλαδή, με τον οποίο έχει μάθει να διαβάζει το παρελθόν. Ανάλογες λειτουργίες στην ιστορία της τέχνης έχει αναλύσει ο Έρβιν Πανόφσκι. Κάθε εποχή επιβάλλει τύπους αντίληψης μέσω των οποίων οι δημιουργοί συνδιαλέγονται με το παρελθόν. Οι τύποι αυτοί πα-

ρουσιάζουν γενικότερη διάδοση και δεν αφορούν μόνο ένα πεδίο. Ο ίδιος έχει αναλύσει τη σχέση ανάμεσα στον νεοπλατωνισμό και στην απεικόνιση της αρχαιότητας στην ιταλική τέχνη του 15ου αι.¹³

Η συγχρονική διάσταση της ιστορίας

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η ιστορία είναι μέρος μιας ευρύτερης επικοινωνιακής διαδικασίας, ενός επικοινωνιακού δικτύου. Αν υιοθετήσουμε την επικοινωνιακή οπτική του Clifford Geertz για την κουλτούρα, «ως δίκτυο σημασιών το οποίο υφάινεται από τον άνθρωπο»,¹⁴ τότε τα εννοιολογικά και συμβολικά πλαίσια που δημιουργεί κάθε κουλτούρα προσδιορίζουν αυτό το οποίο συλλαμβάνεται ως ιστορία. Η κουλτούρα, δηλαδή, λειτουργεί ως φίλτρο το οποίο επιτρέπει ή δεν επιτρέπει σε ορισμένες πλευρές του παρελθόντος να μεταφερθούν στο παρόν. Αποδίδει, επίσης, σημασίες και σχήμα στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε το παρελθόν και τις διαφορετικές του χρήσεις. Μέσα από την κουλτούρα το παρελθόν ενσωματώνεται στις τωρινές δομές της γνώσης μας και στις επικρατούσες αντιλήψεις για τον χρόνο και τη χρονικότητα. Η αντίληψη, δηλαδή, του παρελθόντος εξαρτάται από τις πολιτισμικές διαθεσιμότητες του παρόντος. Από τα αναρίθμητα στοιχεία του παρελθόντος μερικά βρίσκουν μια θέση στη μνήμη, άλλα όχι. Αυτή η πράξη μπορεί να ονομαστεί *πολιτισμική ση-*

μείωση του ιστορικού παρελθόντος. Αυτό, δηλαδή, το οποίο επιλέγεται προς απομνημόνευση αποκτά ένα μήνυμα στο πολιτισμικό σύστημα, υπάρχει μέσω αυτού του μηνύματος και λειτουργεί ως φορέας σημασίας στο παρόν. Με αυτή την έννοια, η ιστορία ως διάλογος υποστηρίζει την ιστορική θεμελίωση και την πολυμορφία της κουλτούρας. Η κουλτούρα και η ιστορία αντιπαρατίθενται ως σημαίνον και σημαινόμενο, ως αναπαριστών και αναπαριστώμενο και αντίστροφα. Η κουλτούρα επομένως είναι το πλαίσιο, το κειμενικό περιβάλλον (*context*) μέσα από το οποίο αναδύεται το μήνυμα της ιστορίας. Το ιστορικό νόημα είναι απότοκο του πολιτισμικού κώδικα και η ιστορία αποκτά μέσω αυτού μήνυμα. Από την άλλη μεριά, η ιστορία είναι το περιεχόμενο με το οποίο δομούνται τα νοήματα που αποτελούν την κουλτούρα. Το ιστορικό παρελθόν χρησιμοποιείται ως το αναφορικό πλαίσιο για την κουλτούρα. Ο σκληρός πυρήνας κάθε κουλτούρας περιλαμβάνει μια ειδική αντίληψη ιστορικότητας και ταυτόχρονα το παρελθόν ενσωματώνεται περισσότερο έκδηλα σε μερικές μορφές της κουλτούρας από ό,τι σε άλλες.

Αυτή η πλευρά της ιστορικότητας στην καθημερινή κουλτούρα φαίνεται και στο γεγονός ότι η δυνατότητα προσφυγής στην κοινωνική μνήμη εξασφαλίζει την επικοινωνία και την αμοιβαία αναγνώριση των ανθρώπων. Στην τραγωδία, όταν κάθε φορά ένα νέο πρόσωπο εμφανίζεται στη σκηνή, το ρωτούν για τη γενιά και την πό-

λη του. Το ίδιο κάνουμε και εμείς στην καθημερινή μας ζωή. Όταν δυο άνθρωποι γνωρίζονται για πρώτη φορά εξερευνούν αναγνωριστικά την όποια κοινότητα, τις όποιες κοινές εμπειρίες έχουν στο παρελθόν, υπολογίζοντας ότι θα τους επιτρέψει μεγαλύτερη αμοιβαία αναγνωρισιμότητα. Η ιστορικότητα, επίσης, της κουλτούρας εκφράζεται και καλλιεργείται από τη διαγενεακή επικοινωνία, η οποία ήταν διαφορετική σε κάθε εποχή. Διαφορετική, επομένως, ιστορικότητα στην εποχή του προφορικού πολιτισμού, διαφορετική στην εποχή του έντυπου, εντελώς άλλη στην εποχή της εισβολής των ηλεκτρονικών μέσων.

Είναι η κουλτούρα ένα «αυθαίρετο» σύστημα σημείων; Η θέση αυτή του πατέρα της σύγχρονης γλωσσολογίας Ferdinand de Saussure δεν αντιφάσκει με την έννοια της ιστορικότητας και δεν θα πρέπει να διαβάζεται σε αντίθεση μ' αυτήν. Η «αυθαιρεσία» της κουλτούρας οφείλεται στη μη αντικειμενική αποτύπωση του φυσικού κόσμου και στη διάζευξή της από αυτόν. Ο κόσμος των σημείων, δηλαδή, θεωρείται αυθαίρετος επειδή δεν αντιστοιχεί και δεν αναπαράγει τον φυσικό κόσμο.¹⁵ Όμως, η έννοια της κουλτούρας ως δικτύου σημασιών δομείται και εμπεδώνεται μέσω του χρόνου και με αυτή την έννοια παράγεται και προσδιορίζεται ιστορικά. Οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται την εμπειρική πραγματικότητα μέσα από τις κατηγορίες και τις σημασίες που τους παρέχει η κουλτούρα τους και μέσα από αυτές την οικειοποι-

ούνται. Η διαδικασία, όμως, της οικειοποίησης σημαίνει μια δοκιμασία των πολιτισμικών κατηγοριών και σημασιών στην πράξη. Αυτή η δοκιμασία μπορεί να ενισχύει ορισμένα στοιχεία της κουλτούρας γιατί ωθούνται οι άνθρωποι να δράσουν με τέτοιο τρόπο ώστε το αποτέλεσμα της δράσης τους να επαναβεβαιώσει τις προϋποθέσεις της. Όλα τα μεγάλα ρεύματα, από τον χριστιανισμό έως την εθνική κουλτούρα και τον σοσιαλισμό, διαθέτουν, άλλο λιγότερο άλλο περισσότερο, παρόμοιους μηχανισμούς και σ' αυτό οφείλεται η διάρκειά τους.

Στον άλλο πόλο τώρα, όπου η εμπειρία διαψεύδει και ανατρέπεται αμετάκλητα τις πολιτισμικές προδιαθέσεις και προϋποθέσεις της δράσης, βρίσκεται εκείνος ο φτωχός φύλαρχος από τα νησιά Φίτζι που το 1866 απάντησε στον ιεραπόστολο, φορέα μιας παντοδύναμης κουλτούρας: *Αληθινό είναι οτιδήποτε προέρχεται από τη χώρα των λευκών, τα μουσκέτα και το μπαρούτι είναι αληθινά και η θρησκεία σας θα 'ναι αληθινή.*¹⁶ Εδώ υπάρχουν οι προϋποθέσεις της πολιτισμικής διάρρηξης και, επομένως, της διάρρηξης της ιστορικότητας. Στις περιπτώσεις της αποικιοκρατίας και του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού το δυτικοευρωπαϊκό παρελθόν γίνεται βίαια και καταναγκαστικά το παρελθόν όλου του κόσμου. Επιβάλλεται, δηλαδή, ένας κανόνας ιστορίας ο οποίος δεν αναφέρεται μόνο στο πώς γράφεται και στο τι περιλαμβάνει η ιστορία κατά τα ευρωπαϊκά πρότυπα, αλλά ορίζει και αξιολογικά πρότυπα διαφοράς. Οι τοπικές κοινωνίες κρίνονται ως

προς τις αποκλίσεις τους από το κανονιστικό πρότυπο. Αυτή την πολιτιστική διάρρηξη δεν την επιβάλλουν μόνο η αποικιοκρατία, αλλά και οι διαδικασίες δημιουργίας εθνικών κρατών. Τα εθνικά κράτη θεματοποιούν και αναδεικνύουν τη διαφορά, αλλά για να το κάνουν αυτό πρέπει να χρησιμοποιήσουν μια γλώσσα, έναν κώδικα ο οποίος εμπεριέχει τον κανόνα. Με λίγα λόγια, τόσο οι ιστορικοί της αποικιακής μητρόπολης, όσο και οι αντι-αποικιοκράτες εθνικοί ιστορικοί έγγραφαν το παρελθόν των εξω-ευρωπαϊκών κοινωνιών μέσα από τα ευρωπαϊκά μάτια και με τα ευρωπαϊκά κριτήρια.¹⁷

Επομένως, ολόκληρο το πολιτισμικό σύστημα πρέπει να ιδωθεί ως ένα συμβολικό σύστημα ιστορικά προσδιορισμένο, καρπός εξελίξεων, αλλά και τομών και ρήξεων. Η αντίληψη του παρελθόντος και η μεταβιβάσιμη ιστορική εμπειρία δημιουργούν το σημειωτικό πλαίσιο μέσα από το οποίο εμείς σημαδεύουμε την παρούσα πραγματικότητα. Πρόκειται για μια αμφίδρομη διαδικασία μεταξύ της κουλτούρας, η οποία σημειώνει ό,τι εμείς αντιλαμβανόμαστε ως ιστορία, και της ιστορίας στην πραγματική ή τη φαντασιακή της διάσταση, η οποία δημιουργεί τις κατηγορίες και τις σημασίες τις οποίες εμείς αντιλαμβανόμαστε ως κουλτούρα. Με αυτή την έννοια κάθε κουλτούρα συνεπάγεται και διαφορετική ιστορικότητα, διαφορετική αντίληψη όχι μόνο του σχήματος της ιστορίας, αλλά και της θέσης την οποία κατέχει το παρελθόν, φιλτραρισμένο ή αφιλτράριστο από την ιστορία.

Στη Βρετανία η έννοια της εξέλιξης των κοινοβουλευτικών θεσμών χωρίς ρήξεις, έδωσε μια αντίληψη της πολιτισμικής κληρονομιάς (*heritage*) η οποία επιφυλάσσει μια διαφορετική θέση στο παρελθόν από αυτή που θα συναντήσουμε στη Γαλλία, χώρα των αποφασιστικών ρήξεων με οικουμενική σημασία (Διαφωτισμός, Επανάσταση), όπου η ιστορία ως μέρος των κοινωνικών επιστημών γίνεται οργανικό μέρος του δημόσιου λόγου από τον 19ο αι. και εξής. Στις Ηνωμένες Πολιτείες η εθνική μνήμη και ιστορία (Αφροαμερικανών, Λατινοαμερικανών, μεταναστευτικών ομάδων) είναι ισχυρότερη της ομοσπονδιακής. Το αντίθετο συμβαίνει στην Ελλάδα και στην Τουρκία, όπου η ιστορία θεωρείται εγγυητής της εθνικής συνείδησης.¹⁸

Ας εξετάσουμε τώρα αυτές τις αλλαγές. Η κουλτούρα συνιστά μια γλώσσα μέσα από την οποία τα μέλη μιας κοινότητας μπορούν να επικοινωνούν και να καταλαβαίνουν τι λένε και τι πράττουν. Επομένως, η κουλτούρα ως γλώσσα καθιερώνεται μέσα από την επανάληψη, την εμπειρία, την επιβολή. Αυτή η χρονικότητα λειτουργεί ως μηχανισμός μάθησης. Η κουλτούρα αποκτά περιεχόμενο και σημασία για τους συγχρόνους της μέσα από την ιστορική εμπειρία, είτε αυτή που ζούμε οι ίδιοι, είτε αυτή που μαθαίνουμε. Η ιστορία και η κουλτούρα σχηματίζουν ένα δίκτυο από δομικές σχέσεις, ένα κύκλωμα αμοιβαίας σημείωσης. Καθώς, όμως, οι άνθρωποι δοκιμάζουν τις πολιτισμικές σημασίες και πρακτικές, διαπιστώνουν

την ασυμμετρία τους με τον κόσμο. Η ασυμμετρία προέρχεται από το απρόβλεπτο που εμπεριέχεται σε κάθε ιστορική πράξη. Ακόμη και αυτή η ασυμμετρία μπορεί να χωρέσει και να αφομοιωθεί από τις πολιτισμικές προδιαγραφές. Ωστόσο, τους αποδίδει διαφορετική αξία, αναδιατάσσει τη θέση τους μέσα στο πολιτισμικό σύστημα και, τελικά, αλλάζει την κουλτούρα συνολικά. Αυτή την αλλαγή περιέγραφε εύγλωττα ο Κ.Θ. Δημαράς όταν μιλούσε για *γλίστρημα* των σημασιών. Ή, όπως έλεγε ο Marc Bloch, οι παλιές λέξεις συνεχίζουν να βρίσκονται στα χείλη των ανθρώπων, αλλά αποκτούν σημασία που απομακρύνεται ολοένα και περισσότερο από την αρχική. Αυτές οι αλλαγές αποτελούν την πολιτισμική αναπαραγωγή, αναπαράγουν, δηλαδή, μια δομή σημασιών με την οποία οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τον κόσμο, και η οποία αλλάζει από τη δοκιμασία τους στον κόσμο. Αλλάζουν, επομένως, οι ίδιοι οι άνθρωποι, ως συλλογικοί φορείς κουλτούρας, αλλά και η ίδια η κουλτούρα, γιατί η κουλτούρα δεν υπάρχει ως ανεξάρτητη ουσία, αλλά ενσωματώνεται στις συλλογικές ταυτότητες, στις συνειδήσεις και στις συμπεριφορές. Με αυτή την έννοια οι άνθρωποι γίνονται δημιουργοί των εννοιών που χρησιμοποιούν. Συν-συγγραφείς της ιστορίας τους. Η κουλτούρα δεν κληροδοτείται μόνο, αλλά *ποιείται*. Μπορούμε να μιλήσουμε για *ποιητική της κουλτούρας*¹⁹ και κατ' επέκταση για *ποιητική της ιστορίας*.

Αν οι συλλογικές ταυτότητες δεν αποτελούνται από

αναλλοιώτες ουσίες, αλλά από κώδικες αντίληψης που σχηματίζονται, όπως είπαμε παραπάνω, μέσα από τη συνέργεια κουλτούρας και ιστορίας, τότε η αλλαγή τους θα μπορούσε να περιγραφεί με μια μεταφορά από το θέατρο: *εναλλασσόμενο ρεπερτόριο*. Και όπως στο θέατρο αυτή η εναλλαγή δεν σημαίνει επανάληψη εσαεί, έτσι και στην περίπτωση αυτή, μέσα από την εναλλαγή, το ρεπερτόριο μεταβάλλεται. Ορισμένες απαντήσεις χάνονται και άλλες, καινούργιες, εισέρχονται συνεχώς στο ρεπερτόριο. Εδώ, όμως, ανακύπτει ένα ερώτημα. Σ' αυτή την αλλαγή, υπάρχει κάποια σταθερή δομή ή όλα μεταβάλλονται; Καθορίζεται, δηλαδή, η αντίληψη της ιστορίας από κάποιες δομές που προσδιορίζουν τις αλλαγές ή όλα αλλάζουν χωρίς κανένα ειρμό; Υπάρχει μια γραμματική η οποία προσδιορίζει τη δομή των αλλαγών, και η οποία μεταβάλλεται κατά τον τρόπο με τον οποίο μεταβάλλεται και στη γλώσσα, αλλά με ρυθμούς βραδύτερους από τον λεκτικό ρυθμό; Ας αφήσουμε προς το παρόν ανοιχτό αυτό το ερώτημα: θα το αντιμετωπίσουμε, άλλωστε, στη συνέχεια είτε με τη γενική του, είτε με την ειδική του μορφή.

Ας επιστρέψουμε τώρα στην ιστορική σημείωση. Όπως είπαμε και προηγουμένως, η ιστορική σημείωση πραγματοποιείται και στερεώνεται μέσα από μια πληθώρα μηχανισμών και διαδικασιών. Ο χώρος και ο χρόνος είναι τα κύρια αντικείμενα της ιστορικής σημείωσης. Ο χώρος αποκτά χαρακτηριστικά τα οποία προκύπτουν

από τον χρόνο (γίνεται δηλαδή ένα θέατρο μνήμης – όρος του R. Samuel²⁰). Τα εθνικά σύνορα και το γεωγραφικό σχήμα της χώρας, οι ιδιαιτερότητες του εθνικού τοπίου, η ονομασία και η μετονομασία των πόλεων και των περιοχών (ιδιαίτερα στην Ανατολική και Νοτιοανατολική Ευρώπη όπου διαφορετικοί λαοί διεκδικούν τα ίδια εδάφη), η ονοματοδοσία των δρόμων, τα μνημεία, το στυλ της αρχιτεκτονικής, η πολεοδομία, η αναστήλωση και η αναπαλαίωση των παλαιών κτιρίων και η διακόσμηση των πόλεων, η επένδυση των τόπων με μύθους και ιστορικές σημασίες, όλα αυτά αποτελούν μηχανισμούς ιστορικής σημείωσης του περιβάλλοντος. Αλλά και ο χρόνος είναι αντικείμενο ιστορικής σημείωσης. Τοπογραφείται διά μέσου της ιστορίας, γίνεται *χρονοτόπος* (όρος του Bachtin²¹). Η λειτουργία της χρονολογίας και του ημερολογίου στη χριστιανική, την εβραϊκή και τη μουσουλμανική παράδοση δείχνουν την επιθυμία της ιστορικής σημείωσης του χρόνου στους μακρούς αιώνες κυριαρχίας της θρησκευτικής κουλτούρας. Την ίδια επιθυμία έδειξαν και οι πολιτικές κουλτούρες. Η Γαλλική Επανάσταση αλλά και ο ιταλικός φασισμός δοκίμασαν να αλλάξουν τη λειτουργία της χρονολογίας για να σημειώσουν κατάλληλα τον χρόνο. Απέτυχαν, όμως, γιατί τους έλειπε η παγκοσμιότητα που είχαν με το μέρος τους οι θρησκείες. Ωστόσο, οι εθνικές εορτές και οι πολιτικές τελετουργίες περιοδικεύουν τον χρόνο της εθνικής ιστορίας και επιβάλλουν τον τρόπο σκέψης που

υπαγορεύει η ίδια σχετικά με το παρελθόν. Πέραν του χώρου και του χρόνου, η ιστορική σημείωση αποκτά πολλές μορφές. Η ονοματοδοσία των ανθρώπων είναι μία από αυτές. Η ονοματοδοσία των παιδιών σχετίζεται αφενός με τη θρησκευτική και την εθνική παράδοση, εκδηλώνει, όμως, και την οικογενειακή παράδοση και τη συγγένεια. Τα επώνυμα επίσης, ιδιαίτερα στις καταλήξεις, σχετίζονται με την εθνοτική καταγωγή και παίζουν ανάμεσα στις διαφορετικές εντάξεις των προσώπων (λ.χ. εξελληνισμός των ονομάτων των προσφύγων από τη Μικρά Ασία ή των σλαβόφωνων πληθυσμών). Επομένως, οι πολιτισμικές μετακινήσεις (*cultural shiftings*) έχουν ως αποτέλεσμα τις αλλαγές των ονομάτων. Αυτή η διαδικασία της ιστορικής σημείωσης περιλαμβάνει μια ποικιλία μηχανισμών. Υπολειμματικές και εγκατεσπαρμένες πολιτισμικές μορφές τείνουν να ιστορικοποιηθούν και να επανερμηνευτούν ως ιστορικές εκδηλώσεις. Με αυτή την έννοια οι παραδόσεις «επινοούνται». ²² Έτσι, η διαδικασία της συγκρότησης της εθνικής κουλτούρας είναι αυστηρά ιστορική.

Οι διαδοχικές αναγνώσεις

Αλλά από ποιους, πότε και πώς σημειώνεται το παρελθόν; Ο Boris Uspenskij,²³ Ρώσος θεωρητικός της σημειωτικής, ξεκινά από μια απλή ιδέα. Οι αντιδράσεις και η συμπεριφορά ενός συλλογικού σώματος είναι ανάλογες

με τα ερεθίσματα τα οποία δέχεται. Στη συνέχεια μεταγράφει αυτή τη φράση. Τα ερεθίσματα είναι μηνύματα που διαβάζονται από το συλλογικό σώμα. Η συλλογική συμπεριφορά, όμως, εξαρτάται όχι τόσο από τα μηνύματα αυτά καθεαυτά, όσο από τον κώδικα μέσω του οποίου διαβάζονται. Από τον τρόπο που οι συλλογικότητες τα συσχετίζουν με τις πεποιθήσεις τους. Στις πεποιθήσεις αυτές βρίσκεται ο κώδικας ανάγνωσης που διαθέτει μια συγκεκριμένη κοινωνία. Ο ιστορικός πρέπει να αποδομήσει αυτόν τον κώδικα. Να βρει, δηλαδή, πώς από τη συγκεκριμένη κοινωνία εξηγούνται τα γεγονότα, ποιο νόημα τους αποδίδεται. Οι αντιδράσεις μιας συλλογικότητας στα γεγονότα, στα μηνύματα που δέχεται, συγκροτούν «φράσεις» που γενικεύονται σε μια «γλώσσα» (με τη μεταφορική και σημειωτική έννοια του όρου). Η «γλώσσα» αυτή ενοποιεί τη συλλογικότητα και τη συγκροτεί σε υποκειμενικότητα. Με την παρέλευση του χρόνου η «γλώσσα» της κοινωνίας αλλάζει, αλλά σε κάθε συγχρονικό πεδίο μπορεί να περιγραφεί ως κώδικας και ως σύστημα. Έτσι, τα ίδια τα γεγονότα ερμηνεύονται διαφορετικά σε διαφορετικές «γλώσσες». Η διαφορετική ερμηνεία συνίσταται στον κατακερματισμό του κειμένου και στην επιλεκτικότητα, στον διαφορετικό προσδιορισμό αιτιών και αποτελεσμάτων. Το ιστορικό μοιάζει της Πηνελόπης: πλέκει και ξεπλέκει συνεχώς το κείμενο του παρελθόντος. Έτσι, ένα γεγονός που έχει σημασία για μιαν εποχή, μπορεί να μην έχει καμιά θέση, και επο-

μένως καμιά σημασία, στο αντιληπτικό σύστημα μιας άλλης εποχής. Από την άλλη μεριά, το σύστημα των αναπαραστάσεων, από τους κοινωνικούς αποδέκτες επιστρέφει και προσδιορίζει τον μηχανισμό ανάπτυξης των συμβάντων και την ιστορική διαδικασία. Η διαδικασία που περιγράφηκε έως τώρα αποτελεί το επικοινωνιακό μοντέλο της ιστορικής διαδικασίας και βρίσκεται σε αναλογία με τη γλωσσική δραστηριότητα.

Σε τι μας χρησιμεύει αυτή η ανάλυση; Στο να τοποθετήσουμε τον ιστορικό και τη διαδικασία εξιστόρησης μέσα στην κοινωνική διαδικασία. Γιατί ο ιστορικός δεν έρχεται αντιμέτωπος με ένα σωρό γεγονότων ατάκτως ως οι κέραμοι ερριμμένων. Έρχεται σε επαφή με το παρελθόν μέσα από τις διαδοχικές προσεγγίσεις του εκάστοτε παρόντος προς το παρελθόν του, όπως αυτές είναι ενσωματωμένες στη μνημονική και την ιστορική παράδοση. Χωρίς αυτή τη διαμεσολάβηση καμιά ιστορική σύνθεση δεν θα ήταν δυνατή. Μελετώντας τις πηγές μας δεν ανακαλύπτουμε γυμνές πληροφορίες. Οι πληροφορίες είναι ενταγμένες σε ερμηνευτικά πλαίσια από τη στιγμή της αποδέσμευσής τους.²⁴ Τα γεγονότα δεν είναι «εκεί» και απλώς συμβαίνουν. Συμβαίνουν ακριβώς επειδή έχουν νόημα. Δηλαδή, ένα γεγονός είναι μια σχέση ανάμεσα σε κάτι που συμβαίνει και σε ένα δεδομένο συμβολικό σύστημα που το αναγνωρίζει και το μεταδίδει ως γεγονός.

Τα γεγονότα δεν υπάρχουν από μόνα τους. Η ανακά-

λυψη της αφρικανικής τέχνης από την γαλλική πρωτοπορία στις αρχές του 20ού αι., που τόσο την επηρέασε, δεν είχε καμιά σημασία, ήταν μη γεγονός για τους ίδιους τους Αφρικανούς, επειδή οι ίδιοι βρίσκονταν εκτός του συμβολικού συστήματος της ευρωπαϊκής και της δυτικής τέχνης. Η καθιέρωση του οκτάωρου από τη διεθνή συνδιάσκεψη του Παρισιού το 1920 είχε κομβική σημασία εντός του πλαισίου της εργατικής νομοθεσίας, του συνδικαλισμού και της κοινωνικής ιστορίας. Πόσα χειρίδια εθνικής ή πολιτικής ιστορίας αναφέρονται στο γεγονός αυτό; Τα παραδείγματα μπορούν να πολλαπλασιαστούν και να γίνουν άπειρα. Γιατί και τα γεγονότα είναι άπειρα. Αντίθετα, τα συμβολικά συστήματα με τα οποία τα συλλαμβάνουμε είναι πεπερασμένα. Ωστόσο, καινούργια συμβολικά συστήματα μας προσθέτουν καινούργια γεγονότα ή επανατοποθετούν παλαιότερα. Αν η Αναγέννηση είναι σημαντικό γεγονός στην ιστορία της τέχνης, περνά απαρατήρητη στην ιστορία των γυναικών. Επομένως, δεν υπάρχει κανόνας ιστορικών γεγονότων όπως κανόνας της πίστεως με καθορισμένα άρθρα.

Από τις πηγές (που αποχρυσταλλώνονται εντός ορισμένου συμβολικού συστήματος) ως το σύγχρονο ιστορούν υποκείμενο υπάρχει ένα συνεχές αναγνώσεων και ερμηνειών του παρελθόντος. Ένα συνεχές, ασφαλώς, με κόμβους, κενά και αντιφάσεις. Όπου κάποιες αναγνώσεις υπερτερούν ή και περιθωριοποιούν άλλες. Παρ' όλα αυτά, όμως, πρόκειται για συνεχές. Επομένως, η αφη-

γνηματοποίηση της ιστορίας αποτελείται από άπειρες αναγνωστικές πράξεις και όχι από μία και μοναδική, που αντιπαραθέτει τον ιστορικό προς το αντικείμενο του στο παρελθόν. Αυτές ακριβώς οι πολλαπλές αναγνωστικές πράξεις συγκροτούν μια κοινωνική διαδικασία η οποία με τη σειρά της ελαχιστοποιεί την καταστατική αυθαιρεσία της ιστορίκευσης του παρελθόντος που περιγράφει η μεταμοντέρνα θεωρία. Ελαχιστοποιεί, βέβαια, δεν σημαίνει ότι αναιρεί.

Ας έλθουμε τώρα στο επίμαχο σημείο. Αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα αν η ιστοριογραφία προηγείται της ιστορίας, θα πρέπει να καταλήξουμε όχι σε έναν απόλυτο διχασμό ανάμεσα στις δύο, αλλά στη σχετικότητα της διαφοροποίησης. Και οι δυο αποτελούν πόλους μιας διαρκούς επικοινωνίας. Η ιστορία, δηλαδή, αποτελεί μια επικοινωνιακή διαδικασία, που περιλαμβάνει το ιστορούν υποκείμενο, τη διαδικασία εξιστόρησης και το ιστορούμενο αντικείμενο. Και ως επικοινωνιακή διαδικασία δεν είναι ξεχωριστή από την κοινωνία. Αποτελεί μέρος της, μια κοινωνική λειτουργία.

Η κατανόηση της ιστορίας ως κοινωνικής λειτουργίας σημαίνει ότι δεν αντιμετωπίζουμε το παρελθόν ως αντικειμενοποιημένη ολότητα, αλλά ως επικοινωνιακή διαδικασία. Όχι ως αποχρυσταλλωμένη οντότητα, αλλά ως γλώσσα επικοινωνίας. Αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι ανάμεσα στο ιστορούν υποκείμενο και στο προς εξιστόρηση αντικείμενο δεν υψώνεται ένα αδιαπέραστο στη

γνώση φράγμα. Η προσέγγιση αυτή προτείνει μια επαναδιαπραγμάτευση του ενδιάμεσου πεδίου ανάμεσα στον αντικειμενισμό και στον σχετικισμό. Ο διάλογος, δηλαδή, ανάμεσα στο ιστορουν παρόν και στο εξιστορούμενο παρελθόν αποτελεί μια μορφή ευρύτερης πολιτισμικής επικοινωνίας. Διαδικασία και μήνυμα υπόκεινται και διαμορφώνονται ιστορικά και, ταυτόχρονα, αυτή η ίδια η έννοια της ιστορίας εμπεριέχει τον χαρακτήρα μιας συνεχούς αμφίδρομης κίνησης, η οποία αποτυπώνεται τόσο στις κοινωνικές δομές όσο και στις νοοτροπίες και στην κουλτούρα.

Στη διαδικασία των διαδοχικών αναγνώσεων μερικά νοήματα αναπόφευκτα χάνονται. Κάθε κοινότητα, σε κάθε εποχή, είναι υποχρεωμένη να αναπαράγει μια εικόνα του εαυτού της στο παρελθόν, ενταγμένη στα καινούργια πλαίσια. Αυτή η διαδικασία εμπεριέχει απώλειες. Μια από τις πιο δραματικές διαδικασίες απώλειας νοημάτων, που σήμαινε επίσης και καταστροφές ή απώλειες έργων, ήταν η δημιουργία της χριστιανικής κοινωνίας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο κατά την ύστερη αρχαιότητα. Η χριστιανική ιστοριογραφία ενδιαφέρεται επιλεκτικά για τις φιλοσοφικές παραδόσεις της αρχαιότητας, αλλά αδιαφορεί για την ιστορία και την ιστοριογραφία της.²⁵ Στους βυζαντινούς χρονογράφους η κλασική αρχαιότητα, η δημοκρατία και η ιστορία της, χάνονται.²⁶ Η δημιουργία, επίσης, των εθνικών κοινοτήτων σημαίνει την απώλεια νοήματος των προηγούμενων

μορφών ζωής. Όλες οι εθνικές ιστοριογραφίες έχουν μικρούς ή μεγάλους θαλάμους απολεσθέντων νοημάτων και γεγονότων που δεν χωρούσαν στο νέο σχήμα.²⁷ Επομένως, η διαδοχική ανάγνωση δεν σημαίνει μόνο αναμετάδοση· περιέχει, επίσης, δημιουργία νέων και απώλεια παλαιών νοημάτων. Μια μεταφορά για τη διαδικασία αυτή είναι η μετάφραση. Εάν το κείμενο που μεταφράζουμε βρίσκεται στα ίδια πολιτισμικά πλαίσια με τα δικά μας, τότε ο κίνδυνος απώλειας και δημιουργίας νέων μηνυμάτων είναι πολύ μικρότερος από ό,τι αν το κείμενο ανήκει σε διαφορετικές πολιτισμικές συντεταγμένες. Λιγότερες απώλειες συνεπάγεται η μετάφραση της Virginia Woolf από ό,τι ο Όμηρος. Επομένως, οι διαδοχικές αναγνώσεις συνδέονται με διαφορετικούς κώδικες ανάγνωσης.

Η αμοιβαία σημασιολόγηση παρόντος-παρελθόντος

Αν η ανάγνωση του παρελθόντος είναι μια διαδικασία όπου κάθε εποχή ξαναδιαβάζει όλες τις προηγούμενες, τότε η ιστορία δεν μπορεί να περιοριστεί σε μια σκόπιμη διανοητική δραστηριότητα, στην ιστορία των ιστορικών. Αποτελεί μια θεμελιακή λειτουργία της κοινωνίας, τη μνήμη της με την ευρύτερη δυνατή σημασία του όρου. Η ιστορία τροφοδοτεί τις συλλογικές αναπαραστάσεις και το κοινωνικό φαντασιακό, αποδίδει ταυτότητες στις κοινωνικές ομάδες και δημιουργεί έναν κώδι-

κα μέσω του οποίου η κοινωνία αντιλαμβάνεται και αντιδρά στα νέα ερεθίσματα.

Η συζήτηση π.χ. για την παγκοσμιοποίηση, τις καινοτομίες, τον εκσυγχρονισμό και οι φόβοι της αποσταθεροποίησης της εθνικής ταυτότητας είναι ενδεικτική. Η αντίδραση στα νέα ερεθίσματα εξαρτάται από τον κώδικα ανάγνωσής τους. Ο κώδικας αυτός σχηματίζεται από τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνία διαβάζει το παρελθόν.

Μορφές αυτής της γνώσης του παρελθόντος ενσωματώνονται σε θεσμούς όπως το κράτος, η εκπαίδευση, η εκκλησία, η δικαιοσύνη κλπ. και σε δραστηριότητες όπως η λογοτεχνία, το θέατρο, ο κινηματογράφος, η αρχιτεκτονική και η πολεοδομία, στις συνήθειες και τις τελετουργίες, στη μαζική πληροφόρηση και διασκέδαση, στην προσωπική, οικογενειακή και κοινοτική ζωή.²⁸

Η ελληνική κοινωνία, όπως αντίστοιχα και η τουρκική, αντιλαμβάνονται ζητήματα που αφορούν τις αμοιβαίες τους σχέσεις μέσω εικόνων και στερεοτύπων του άλλου, εικόνων που δημιουργεί η εθνική τους ιστορία και λογοτεχνία, αλλά και μέσω εμπειριών, μακρινών και μαθημένων, όπως η τουρκοκρατία, ή κοντινών και βιωμένων, όπως η Μικρασιατική Καταστροφή, και από τον τρόπο, βέβαια, που αυτές οι εμπειρίες ενσωματώνονται ανα-επεξεργασμένες στις καθημερινές μορφές κουλτούρας.²⁹

Αυτή η διάχυση των σχέσεων, τις οποίες δομεί το παρόν με το παρελθόν σε ποικίλες κοινωνικές και πολιτι-

σμικές πρακτικές, δεν είναι μονόπλευρη. Με τις ίδιες πρακτικές το παρόν στέλνει μηνύματα προς το παρελθόν, με τη μορφή ερωτημάτων, εξερευνήσεων, ανακλήσεων, που επανασυλλαμβάνει ως απαντήσεις εμβλαπτισμένες στο παρελθόν.

Η ανησυχία για το περιβάλλον και το φαινόμενο της υπερθέρμανσης του πλανήτη έχει αντίκτυπο στους ιστορικούς. Στο τελευταίο παγκόσμιο συνέδριο ιστορικών σπουδών στο Σύδνεϋ, τον Ιούλιο του 2004, ένα από τα κεντρικά ζητήματα ήταν η οικο-ιστορία, η οποία επανεξετάζει το παρελθόν με βάση καινούργια ερωτήματα, που αφορούν τη διάδραση του ανθρώπινου είδους με τη φύση. Αυτό σημαίνει ανάσυρση, ανακάλυψη και επινώση νέων πηγών τεκμηρίωσης, καθώς και δημιουργία νέων μεθόδων ή νέων πεδίων έρευνας ανάμεσα στην ιστορία και στις φυσικές επιστήμες. Σημαίνει, επίσης, συγκρότηση νέων επιχειρημάτων, εμπλουτισμό της πολιτικής ατζέντας και, ενδεχομένως, τη δημιουργία νέων ταυτοτήτων.

Η ενθύμιση και η εξιστόρηση του παρελθόντος σημαίνει να θέτει κανείς σε τάξη και να συνδυάζει ό,τι θεωρείται ότι ανήκει στο παρελθόν, δίνοντάς του λογικές και σημαντικές συνδέσεις. Το παρελθόν, για να γίνει αντικείμενο μνήμης και ιστορίας, χρειάζεται να εννοιοποιηθεί, να κειμενοποιηθεί και να αποκτήσει διάρθρωση. Με τον τρόπο αυτό, το παρελθόν συνεχώς αλλάζει. Αλλάζει στο εκάστοτε παρόν και συνυφαίνεται με το μέλλον, γιατί κάθε πράξη του παρόντος έχει προθετικό-

τητα η οποία βασίζεται στην παροντική αντίληψη του μέλλοντος.³⁰

Ένα παράδειγμα για αυτό το εμβάπτισμα στο παρελθόν, αλλά και για την αμφίπλευρη ανασηματοδότηση παρόντος-παρελθόντος, αποτελεί ο τρόπος που χρησιμοποιήθηκε το 1821 από την Αριστερά στην ηρωική της περίοδο και είχε ως αποτέλεσμα όχι μόνο την αναδρομική προβολή του 1821 στην Αντίσταση 1941-44, αλλά και την προικοδότηση των κλεφταρματολών με τα κοινωνικά νοήματα και τις προσδοκίες των ανταρτών.³¹

Η ανταλλαγή πληροφοριών ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν μπορεί να περιγραφεί ως μια αμφίδρομη επικοινωνία. Πρώτον, ανάμεσα στο παρόν-παρελθόν-παρόν, όπου ο πομπός και ο αποδέκτης είναι το παρόν. Δεύτερον, ανάμεσα στο παρελθόν-παρόν-παρελθόν, όπου το παρελθόν σχηματίζει το παρόν και σχηματίζεται από το παρόν ως το φανταστικό του παρελθόν. Στην πραγματικότητα, και οι δυο αυτές μορφές επικοινωνίας συνέχονται. Οι ιστορικές ερωτήσεις αποκτούν σημασία από τα συγχρονικά ενδιαφέροντα για το παρελθόν, ενώ οι απαντήσεις ερμηνεύονται μέσα στο πλαίσιο των σημασιών οι οποίες κυριαρχούν στο παρόν. Ούτε το παρόν, ούτε το παρελθόν είναι παθητικοί παράγοντες αδιάφοροι γι' αυτή την ανταλλαγή πληροφοριών.

Ακόμα και αν ό,τι συνέβη στο παρελθόν δεν μπορεί να αλλάξει από το ό,τι σκεφτόμαστε για το παρελθόν, εντούτοις, η εικόνα του παρελθόντος μεταβάλλεται συ-

νεχώς από τον τρόπο με τον οποίο μεταχειριζόμαστε το παρελθόν, από τη θέση του και τον ρόλο του στη συνείδησή μας.

Για τη νεοελληνική κοινωνία ένα σημαντικό (με την έννοια της σήμανσης) παρελθόν είναι η περίοδος της οθωμανικής αυτοκρατορίας, η οποία ονομάστηκε, μέσα στο συνεχές αφήγημα της ελληνικής ιστορίας, «τουρκοκρατία». Στον 19ο αι. υπήρχε μια απαξιωτική αντίληψη για την περίοδο αυτή και ο Σπυρίδων Λάμπρος, ένας επιφανής ιστορικός, θα την ονομάσει «ράκη της δουλείας». Η έμφαση στην ίδια περίοδο δινόταν στα ένοπλα κινήματα που εντάχθηκαν αναδρομικά στην κατηγορία της προπαρασκευής του '21. Η γενιά του '30, μέσα σε ένα άλλο πλαίσιο αντίληψης της νεοελληνικής κοινωνίας, είχε διαφορετικά ζητούμενα από τα ηρωικά. Επανεντίμησε τον πολιτισμό της περιόδου, και κυρίως τη διανοητική της παραγωγή, την εκπαίδευση, τις αστικές δραστηριότητες και το εμπόριο. Έτσι άρχισε σιγά-σιγά να αλλάζει η θέση της περιόδου στη σύγχρονη ιστορική συνείδηση.³²

Η αλλαγή της εικόνας του παρελθόντος στη συνείδησή μας γίνεται πολλές φορές ανεπαίσθητα, μέσα από τη συσσώρευση άρθρων, βιβλίων, ερευνών. Άλλες φορές γίνεται εμφαντικά, όπως με τα τρία άρθρα που έγραψε ο Σεφέρης για τον Μακρυγιάννη, τον Θεόφιλο και τον *Ερωτόκριτο*. Μερικές φορές, όπως μας έδειξε και η πρόσφατη διαμάχη για το βιβλίο ιστορίας της Στ' Δημοτικού, γίνεται με σκληρές πολιτισμικές συγκρούσεις.

Η ένταση εξαρτάται από το διακύβευμα. Όταν αυτό έχει να κάνει με ζητήματα ταυτότητας, εθνικής (1821, 1922) ή πολιτικής (Κατοχή-Εμφύλιος), η σύγκρουση είναι σφοδρότερη από ό,τι λ.χ. είναι όταν αλλάζει η εικόνα για τη γεωμετρική περίοδο της αρχαιότητας ή και για την ύστερη αρχαιότητα. Συναφές είναι και το ζήτημα της διάδοσης της σύγκρουσης. Όσο μαζικότερη, τόσο πιο δυναμική.

Ο κώδικας ο οποίος κάνει προσβάσιμη τη γνώση του παρελθόντος συντίθεται από ένα σύστημα σημείων και δομών αναπαράστασης. Η γλώσσα της αναπαράστασης περιλαμβάνει έννοιες, ονόματα, λεκτικούς τρόπους (tropes of discourse) κτλ. που έχουν αναλυθεί κυρίως από τον Hayden White. Μπορούμε να διακρίνουμε εύκολα αυτή τη γλώσσα αν συγκρίνουμε ιστορικά έργα διαφορετικών περιόδων πάνω στο ίδιο αντικείμενο.

Η ιστορία της αρχαίας Ελλάδας προσφέρεται ως παράδειγμα. Στον 19ο αι., ενώ οι Γερμανοί ιστορικοί έβλεπαν πολέμους φυλών (Δωριείς, Ίωνες κλπ.), οι Άγγλοι ομότεχνοί τους περιέγραφαν διαφορές κομμμάτων, αντιλήψεων, έβλεπαν φιλελευθερισμό και αγορά. Αλλά και η χρονική αλλαγή των προσεγγίσεων έχει ενδιαφέρον. Πώς λ.χ. στον αιώνα της συγκρότησης των ευρωπαϊκών εθνοτήτων οι αρχαίοι ιδώθηκαν ως έθνος το οποίο δεν είχε ακόμη συγκροτήσει ενιαίο εθνικό κράτος, όπως οι Γερμανοί με τον Μπίσμαρκ. Η διαφορά ανάμεσα στους Άγγλους και στους Γερμανούς ιστορικούς δεν ήταν στη

μεγαλύτερη ή μικρότερη ακρίβεια των ιστορικών στοιχείων, αλλά στην επιλογή τους, στη διαφορετική σημασιοδότησή τους, στο διαφορετικό πλέξιμο της ιστορίας.³³ Ακόμη και σε μη λεκτικά ευρήματα, όπως τα αρχαιολογικά, η διαφορά ερμηνείας και αξιολόγησης μπορεί να αποκλίνει αρκετά, όπως π.χ. ανάμεσα στη διαδικαστική και μεταδιαδικαστική αρχαιολογία.³⁴

Ωστόσο το παρελθόν, τα διαδοχικά παρελθόντα, υπόκειται σε μια ανάκριση προκειμένου να μπορούν να απαντήσουν σε ερωτήματα τα οποία προκύπτουν από το παρόν. Οι απαντήσεις του παρελθόντος με τη σειρά τους χρειάζεται να αποκωδικοποιηθούν και να μεταφραστούν στον κώδικα του αποδέκτη με σκοπό να μεταδοθούν. Η προσβασιμότητα στο παρελθόν εξαρτάται από τον τρόπο οργάνωσης της γνώσης, από τα μοντέλα απομνημόνευσης και γνώσης και, προπαντός, από την ικανότητα εννοιολογικής αφαίρεσης. Μόνο όταν είναι δυνατή η διάζευξη του σημαίνοντος από το σημαϊνόμενο, του συμβόλου από το αναφερόμενο, μπορούν να ομαδοποιηθούν τα γεγονότα και να αποκτήσουν το status του φαινομένου. Παράδειγμα: πώς μπορεί κανείς να αναφερθεί στη χριστιανική θεία κοινωνία και στην ανθρωποφαγία των Αζτέκων και να τις κατανοήσει ως συγκλίνουσες μορφές επικοινωνίας με το θείο, χωρίς τη διαδικασία της νοητικής αφαίρεσης;³⁵ Αυτή η διάζευξη σημαίνοντος-σημαινομένου είναι απαραίτητη για οποιαδήποτε απόπειρα συγκριτικής ιστορίας.

Η αναπαράσταση του παρελθόντος προϋποθέτει τη διάκριση του σημείου από το νόημά του, τη διάκριση των σχέσεων χώρου και χρόνου από τη ροή των γεγονότων. Ωστόσο, προκειμένου να γίνει δυνατή η επικοινωνία και η μετάφραση των μηνυμάτων, είναι αναγκαία η σύντηξη του γνωστικού ορίζοντα του παρελθόντος με τον γνωστικό ορίζοντα του παρόντος.³⁶ Αυτή η σύντηξη των οριζόντων είναι η προϋπόθεση για τη συγκρότηση ενός συστήματος αναπαραστάσεων και μιας αναφορικής γλώσσας. Μέσω αυτής της γλώσσας, στοιχεία του παρελθόντος μεταμορφώνονται σε ορατά σημεία ενός ολόκληρου αόρατου κόσμου και μετατρέπονται σε «ενδείξεις».³⁷

Η αναπλαισίωση του παρελθόντος

Ένα ιστορικό γεγονός είτε προέρχεται από την άμεση εμπειρία, είτε από την ιστοριογραφία, χρειάζεται, για να γίνει κατανοητό, να μεταγραφεί στις γνωστικές προϋποθέσεις της εποχής και του κοινού. Χρειάζεται, δηλαδή, η εμπειρία να έχει συστηματοποιηθεί σε έννοιες. Έννοιες όπως αρχαιότητα, αναγέννηση, διαφωτισμός, ρομαντισμός, καπιταλισμός κ.ά. χαρακτηρίζουν εποχές, αλλά αποτελούν, επίσης, συνθέσεις χαρακτηριστικών δεδομένων. Δεν πρόκειται για στατικές έννοιες, γιατί σ'αυτές η ιδέα της εξέλιξης είναι μέρος του περιεχομένου τους. Οι έννοιες αυτές αποτελούν μέρος του γνωστικού ορίζοντα της εποχής και με τον τρόπο αυτό αποτε-

λούν το πλαίσιο το οποίο κάνει ορατά τα μηνύματα που μας έρχονται από το παρελθόν ως σημεία που συγκροτούν αυτό το παρελθόν.

Αλλά πώς σχηματίζονται οι προϋποθέσεις εγγραφής του παρελθόντος στον γνωστικό μας ορίζοντα; Γιατί, με λίγα λόγια, είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε το παρελθόν ως παρελθόν; Πώς συγκροτείται η ιστορική συνείδηση στην εποχή μας; Όχι μόνο από τις ιστορικές σπουδές και τους μηχανισμούς διάδοσης της ιστορικής γνώσης. Βασικό ρόλο παίζει η καλλιέργεια της ιστορικότητας μέσα από την παιδεία συνολικά, και ιδιαίτερα μέσα από τη λογοτεχνία και τις τέχνες. Η δυνατότητα που επιτρέπει την ιστορική συνείδηση είναι ιστορικά θεμελιωμένη στον τρόπο και στα υλικά με τα οποία συστάθηκε η μοντερνικότητα. Το μοντέρνο, ως έννοια, προϋποθέτει την ιστορικότητα. Αυτό δεν σημαίνει καθόλου, βέβαια, πως η μοντερνικότητα είναι μονοσήμαντη ιστορικά. Είναι ταυτόχρονα και αντι-ιστορική. Ο Τζαίημς Τζούς έγραψε στον *Οδυσσέα*: «Η ιστορία είναι ένας εφιάλτης απ' όπου προσπαθώ να ξυπνήσω».³⁸

Η ερμηνεία δεν είναι παρά η μεταγραφή του κειμένου στα νέα συμφραζόμενα. Αλλά το παρελθόν δεν μπορεί να εγγραφεί ανεξαρτήτως της ερμηνείας του.

Μπορούν να εγγραφούν στην αφήγηση του 20ού αι. οι γενοκτονίες χωρίς τη συζήτηση και την προβληματική περί γενοκτονιών; Αν όχι, τότε χάνεται η αναγνωρισιμότητά τους. Αν το ερμηνευτικό πλαίσιο αποδίδει αναγνω-

ρισιμότητα, η έλλειψή του απειλεί με τη λήθη γεγονότα μαζικής θεαματικότητας. Η εποποιία του διαστήματος κοντεύει να ξεχαστεί γιατί ενώ είχε νόημα στα πλαίσια του αμερικανο-σοβιετικού ανταγωνισμού, το έχασε με το τέλος του Ψυχρού Πολέμου, και εφόσον δεν βρήκε νέα και κατάλληλα ερμηνευτικά συμφοραζόμενα. Οι ιστορικοί στις έρευνές τους βρίσκονται καθημερινά μπροστά σε πλήθος ορφανών γεγονότων, που δεν ξέρουν τι να τα κάνουν και πώς να τα αναδείξουν σε αξιοπρεπή και εμφανίσιμα ιστορικά στοιχεία. Βέβαια, κανείς δεν ξέρει πότε θα εμφανιστούν γονείς, δηλαδή ερμηνείες, να αναζητήσουν παιδιά προς υιοθεσία και τεκμηρίωση.

Αυτό το σύστημα ορατών σημείων ενός αόρατου κόσμου ο οποίος συγκροτεί την εικόνα μας για το παρελθόν δεν είναι ανεξάρτητο από ό,τι αναπαριστά και βρίσκεται την ίδια στιγμή σε στενή σχέση μαζί του. Η αναπαράσταση, δηλαδή, επικοινωνεί με την παράσταση εξαιτίας των ερμηνειών οι οποίες εμπεριέχονται στο μεταδιδόμενο μήνυμα. Γιατί τα ορατά σημάδια του παρελθόντος οργανώνονται σε κείμενα, αρχεία, βιβλιοθήκες, μουσεία κτλ., τα οποία –όλα– αποτελούν οχήματα νοημάτων που ταξιδεύουν στο παρόν. Στην κατάληξη αυτής της επικοινωνιακής διαδικασίας, η ανάγνωση των μηνυμάτων είναι μια δυναμική και δι-υποκειμενική εισαγωγή της τρέχουσας εμπειρίας και οπτικής.³⁹

Η ιστορία ως αλληλοαναγνώριση

Η κυκλοφορία μηνυμάτων δεν περιορίζεται μόνο στον άξονα του χρόνου. Παίρνει επίσης τη μορφή της διάδοσης μηνυμάτων ανάμεσα στους συγχρόνους. Οι άνθρωποι, δηλαδή, αλληλοαναγνωρίζονται επικαλούμενοι κοινές εμπειρίες, κοινό παρελθόν, κοινές παραδόσεις. Το αν είναι επινοημένες ή βιωμένες είναι δευτερεύον. Σημασία σε αυτή τη δράση της οριζόντιας επικοινωνίας έχει η επίκληση στο κοινό παρελθόν, η αίσθηση ότι κάποιιοι το μοιράζονται. Με τον τρόπο αυτό το παρελθόν λειτουργεί ταυτοτικά, δημιουργώντας ταυτότητες. Αυτή, άλλωστε, είναι και η λειτουργία της διδασκαλίας της ιστορίας ως στοιχείου ταυτότητας. Να χρησιμεύσει ως μια κοινή γλώσσα, όχι μόνο συνεννόησης, αλλά και διάκρισης από τους άλλους. Αυτό δεν συμβαίνει μόνο στις εθνικές ταυτότητες, αλλά, επίσης, και στις πολιτικές ταυτότητες. Ποιος δεν θυμάται την έμφαση που έδινε η Αριστερά στην ιστορία, στα ιστορικά σύμβολα και στις ιστορικές γιορτές; Αλλά η λειτουργία της ιστορίας ως συγχρονικής επικοινωνίας δεν αφορά μόνο τις σταθερές ταυτότητες, αλλά και τις εφήμερες. Το βλέπουμε στις ταξιδιωτικές μας εμπειρίες, στις αθλητικές, αλλά και στις μουσικές συζητήσεις ή στη διαφήμιση. Ένα μεγάλο μέρος της βιομηχανίας ιστορίας και ιστορικής κληρονομιάς (*heritage*) βασίζεται στη χρήση της ιστορίας ως μιας δραστηριότητας ελεύθερου χρόνου,

ως στοιχείου εφήμερης επικοινωνίας και, ακόμη, ως κοινωνικής διάκρισης.⁴⁰

Ποιο είναι το κοινό στοιχείο ανάμεσα στη διαχρονική και τη συγχρονική διάσταση της επικοινωνιακής διαδικασίας της ιστορίας; Κοινά στοιχεία και στις δύο διαστάσεις είναι η παραγωγή, ο εγκλεισμός και η υποδοχή της ιστορικής πληροφορίας. Σε αυτή την πορεία, διαδοχικοί πομποί και αποδέκτες της ιστορικής πληροφορίας μετασχηματίζονται σε συγγραφείς και αναγνώστες σε εναλλασσόμενες θέσεις. Οι αναγνώστες των ιστορικών κειμένων γίνονται συγγραφείς της δικής τους εκδοχής ιστορίας, οι ιστορικοί συγγραφείς είναι αναγνώστες των ιστορικών πηγών, τις οποίες οι αρχειακοί αξιοποιούν, συλλέγουν και οργανώνουν σύμφωνα με τη δική τους, πάλι, συλλογική ανάγνωση της ιστορίας.⁴¹

Ο ορίζοντας προσδοκιών από το ιστορικό κείμενο

Η αντιμετάθεση των θέσεων ανάμεσα σε δημιουργούς και χρήστες έχει ως συνέπεια το ότι η σημειοδότηση της ιστορικής πληροφορίας είναι επίσης αμφίδρομη. Η ιστορική πληροφορία δεν ταξιδεύει μόνο από τις πηγές στους ιστορικούς και από κει στους αναγνώστες της ιστορίας. Κάνει και την αντίστροφη διαδρομή: από τους αναγνώστες, διά μέσου των ιστορικών κειμένων και των πηγών, σ' αυτό που κατανοείται ως ιστορική πραγματικότητα. Αυτή η πορεία μπορεί να καταγραφεί ως δια-

δοχή οριζόντων προσδοκιών. Ο όρος «ορίζοντας προσδοκιών» έχει χρησιμοποιηθεί στη θεωρία της λογοτεχνίας από τον Jauss.⁴² Ωστόσο, το στοιχείο που διαφοροποιεί τις προσδοκίες από την ιστορική γραφή, σε σχέση με τη λογοτεχνία, είναι ότι από την ιστορική γραφή το αιτούμενο είναι η εξασφάλιση της μεταδοσιμότητας του παρελθόντος στο παρόν.

Μιλώντας για διαδοχικούς ορίζοντες προσδοκιών οδηγούμαστε στη στιγμή κατά την οποία η ιστορική πληροφορία παίρνει κειμενική μορφή ή στη μεταφορά του ιστορείν από την προφορική μορφή στη γραπτή, και στην απόκτηση γραπτής ιστορίας. Αυτή είναι, άλλωστε, η περισσότερο διαδεδομένη μορφή ιστορίας. Βασική παράμετρος του προβλήματος αυτού είναι ο ρόλος που αποδίδεται στη γραφή και στο πολιτισμικό status το οποίο αποκτούν τα κείμενα μέσα από το κύρος και την εξουσία της γραφής. Π.χ. στην κινεζική και ιδιαίτερα στην κομφουκιανή παράδοση, όπου η γραφή έχει ιερατικό χαρακτήρα, η ιστορία τίθεται υπό αυστηρότατους περιορισμούς στο σύστημα της φιλοσοφικής σκέψης, και ιδιαίτερα στο σύστημα της κομφουκιανής ορθοδοξίας. Επομένως, δεν υφίσταται ή ελαχιστοποιείται η ελευθερία πραγμάτευσης.⁴³

Το αίτημα της μεταδοσιμότητας του παρελθόντος στο παρόν αποδίδει μια αίσθηση συνέχειας στην κοινωνία και δημιουργεί ένα ειδικό σύστημα σημειοδότησης των ιστορικών κειμένων μέσω του οποίου η ιστορική

γνώση αποκτά το κύρος να αντιπροσωπεύει το παρελθόν. Ποιος έχει δικαίωμα να μιλάει για το παρελθόν; Πώς στοιχειοθετείται ο ρόλος τού να μιλάει κανείς έγκυρα για παρελθόν; Η έννοια της μεταδοσιμότητας, όπως επίσης και το κύρος που εξασφαλίζει αυτή τη μεταδοσιμότητα, έχει ένα διαφορετικό περιεχόμενο όχι μόνο στη διαχρονία, αλλά και στη συγχρονία.

Οι προσδοκίες από το ιστορικό κείμενο ανακύπτουν από εμπειρίες και πρακτικές στις οποίες σχηματίζονται οι ατομικές και συλλογικές ταυτότητες. Καθώς η ταυτότητα συνεπάγεται μια διαδικασία ταυτίσεων και διαφοροποιήσεων, δηλαδή έναν διαρκή μετασχηματισμό του ίδιου, η ιστορία αποτελεί το έδαφος πάνω στο οποίο οι μοντέρνες ταυτότητες σχηματίζονται και αποκτούν αυτοσυνείδηση μέσα από την αντιπαραβολή των σημασιών που προσδοκούν και δέχονται. Ο κατακερματισμός της παγκόσμιας ιστορίας σε εθνικές ιστορίες, η θεσμοποίηση της ιστορίας και η δημόσια χρήση της για τη νομιμοποίηση των πολιτικών αποφάσεων, η διάδοση της μαζικής εκπαίδευσης και η έκθεση (*display*) της ιστορίας στα μνημεία και στα μουσεία, η εξοικείωση με την ιστορία μέσα από τα μαζικά μέσα ενημέρωσης προκάλεσαν ευρύτατες διεκδικήσεις ιδιοποίησης του παρελθόντος.⁴⁴

Η έκθεση του παρελθόντος στη βουλμία της ζήτησης κατέληξε στον εμπλουτισμό των ιστορικών σπουδών με νέα αντικείμενα, νέες ερμηνείες και οπτικές. Η επέκταση κατέληξε σε μια μεγάλη διαφοροποίηση των ιστορι-

κών σπουδών. Δεν υπάρχει πλέον πρωτοκαθεδρία στην ιστορία, όπως παλαιότερα η πολιτική ή εθνική ιστορία ή, στις δεκαετίες του '70 και του '80, η οικονομική ιστορία. Βέβαια, ο εκδημοκρατισμός των ιστορικών σπουδών έγινε με συγκρούσεις, γνωστές και ως *history wars*, γύρω από το ερώτημα ποιος κατέχει την ιστορία, ποιος έχει το δικαίωμα να μιλάει εξ ονόματός της.⁴⁵ Στο τέλος, βέβαια, επικράτησε πολυφωνία. Αλλά η αλλαγή αυτή έθεσε μερίζονα μεθοδολογικά προβλήματα. Η ιστορία του φύλου, οι ιστορίες των μη λευκών πληθυσμών (*black studies*), των μεταποικιακών σπουδών, η άνοδος των περιφερειακών σπουδών, των μειονοτικών σπουδών κλπ. έδειξαν τα όρια της αξιακής ουδετερότητας, αλλά και της γνωσιμότητας του παρελθόντος. Η αποδοχή της πολυφωνίας εισήγαγε διαφορετικές οπτικές στο παρελθόν. Οι οπτικές αυτές συνδέονται με διαφορετικά αξιακά συστήματα. Με τη σειρά της, η εξάρτηση της ιστορικής γνώσης από διαφορετικά αξιακά συστήματα, περιορίζει τις βεβαιότητες να γνωρίσουμε το παρελθόν. Περιορίζει, δηλαδή, τη θετικιστική βεβαιότητα της γνώσης του παρελθόντος. Το πρόβλημα των γνωστικών ορίων της ιστοριογραφίας μπορεί να περιγραφεί με το ερώτημα: ποιο είναι το είδος και η φύση της πραγματικότητας για την οποία ενδιαφέρεται ο ιστορικός;

ΠΟΙΗΣΙΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ



Υπάρχει μια παράγραφος στον Αριστοτέλη που καθόλου δεν αρέσει στους ιστορικούς. Γράφει ότι η ποίηση είναι ανώτερη από την ιστορία, επειδή η τελευταία ενδιαφέρεται για τα καθ' ἑκαστον, σε αντίθεση με την ποίηση η οποία ενδιαφέρεται για τα καθ' ὅλου. Ας δούμε την παράγραφο αυτή από την *Ποιητική* (IX, 2-4), σε πρωτότυπο και σε μετάφραση:

Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. Ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῶ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι, καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων), ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῶ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθ' ὅλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἑκαστον λέγει.

Ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν καὶ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὐ στοχάζεται ἢ ποιήσις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη· τὸ δὲ καθ' ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.

[Εἶναι φανερό ἀπὸ ὅσα εἶπαμε ὅτι καθήκον του ποιητῆ δεν εἶναι νὰ περιγράφει ὅσα ἐγίναν, ἀλλὰ ὅσα θὰ μπορούσαν νὰ γίνουν ὅπως ἐπρεπε καὶ ὅπως θὰ ἦταν ἀνάγκη νὰ γίνουν. Γιατί ο ἱστορικός καὶ ο ποιητῆς δεν διαφέρουν ἐπειδὴ ο ἕνας χρησιμοποιοεῖ ἔμμετρο καὶ ο ἄλλος πεζὸ λόγο (γιατί καὶ του Ἡρόδοτου τὸ ἔργο ἀν γίνεῖ ἔμμετρο πάλι ἱστορία θὰ εἶναι). Σε ἐκεῖνο που διαφέρουν εἶναι ὅτι ο πρῶτος περιγράφει ὅσα ἐγίναν, ἐνῶ ο ἄλλος περιγράφει ὅσα θὰ μπορούσαν ἢ θὰ ταίριαζε νὰ γίνουν. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ποίηση εἶναι στοχαστικότερη καὶ σπουδαιότερη τῆς ἱστορίας. Γιατί ἡ ποίηση μας μιλάει γιὰ τὸ καθολικό, ἐνῶ ἡ ἱστορία γιὰ τὸ ατομικό, τὸ μερικό. Τὸ καθολικό εἶναι τι θὰ ἔκανε καὶ τι θὰ ἔλεγε κανεῖς σύμφωνα με αὐτὸ που θὰ ταίριαζε καὶ θὰ ἦταν ἀναγκαῖο. Γι' αὐτὰ σκέπτεται ἡ ποίηση, καὶ γιὰ αὐτὰ ἐπινοεῖ πρόσωπα ἢ τοὺς τὰ ἀποδίδει. Ὅσο γιὰ τὸ ατομικό καὶ τὸ μερικό, εἶναι σαν νὰ περιγράφεις τι ἔκανε καὶ τι ἔπαθε ο Ἀλκιβιάδης. (μτφρ. Α.Λ.)]

Τὸ πρόβλημα εἶναι σε ποια μορφή ἱστορίας ἀναφερόταν ο Ἀριστοτέλης, ποίους ἱστορικούς καὶ ποια ἱστορικά ἔργα σκεπτόταν. Διαβάζοντας λ.χ. αὐτὴ τὴν παράγραφο, τὸν Θουκυδίδη θὰ τὸν ἐβάζε κανεῖς με τοὺς ποιητές. Τι ἄλλο εἶναι οἱ δημηγορίες καὶ ὁ τρόπος που τις κατασκεύασε ἐκτὸς ἀπὸ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον; Ἀπὸ τὰ

καθ' ἕκαστον προχωρεί, και εκεί αποσκοπεί, στην παθολογία της δημοκρατίας και ταυτόχρονα στη θεωρία του εμφυλίου πολέμου. Δεν είναι αυτή μια μορφή του καθ' ὅλου; Προφανώς ο Αριστοτέλης αναφέρεται στους περισσότερους ιστορικούς που έγραφαν ιστορία πόλεων και από τους οποίους μόνο σπαράγματα έμειναν. Αυτοί, πράγματι, αναφέρονταν στα καθ' ἕκαστον. Μια άλλη προσέγγιση στο πρόβλημα είναι η χρήση της ιστορίας στον Αριστοτέλη. Τη χρησιμοποιεί για να αποδείξει τις θεωρητικές του προτάσεις, όπως στην *Αθηναίων Πολιτεία*. Επομένως, αν ο ίδιος τα καθ' ὅλου λέγει, ό,τι μένει στην ιστορία είναι να λέγει τα καθ' ἕκαστον. Λεόντεια κατανομή αρμοδιοτήτων! Αλλά τόσο ο Θουκυδίδης όσο και ο Αριστοτέλης προϋποθέτουν μια ανθρώπινη φύση η οποία λειτουργεί με κανόνες που δεν επηρεάζονται από την ιστορικότητα. Επομένως ως προτεραιότητα τίθεται η ανίχνευση αυτών των νόμων. Ο Θουκυδίδης τούς ανιχνεύει εφαρμόζοντας την ιπποκρατική μέθοδο στην ιστορική ανάλυση. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την ιστορία για να αποδείξει τη θεωρία που συγκροτεί εκτός ιστορίας, διά της λογικής επιχειρηματολογίας.¹

Η σχέση ποίησης και ιστορίας ή φιλοσοφίας και ιστορίας προκάλεσε μια μεγάλη συζήτηση για τη θέση της ιστορίας στον ασταρισμό των διανοητικών δραστηριοτήτων: μια συζήτηση που αφορά τον λόγο περί ιστορίας. Κατ' αρχάς, η διαφοροποίηση ανάμεσα στην ποίηση (έπος) και στην ιστορία δεν ήταν καθόλου σαφής πριν

από τον Αριστοτέλη. Όπως είδαμε, ο Θουκυδίδης χρησιμοποίησε τα ομηρικά έπη ως αξιόπιστη πηγή, συγκρίνοντας τα δεδομένα του Τρωικού και του Πελοποννησιακού Πολέμου. Οι άνθρωποι της κλασικής εποχής ξεχώριζαν, βέβαια, το έπος από την ιστορία, αλλά σε ό,τι αφορούσε τα σύγχρονά τους γεγονότα. Για τους προηγούμενους από αυτούς χρόνους, το έπος κατείχε τη θέση της ιστορίας. Ακόμη και η φιλοσοφία δεν ξεχώριζε καθάρα. Η ιστορία θα μπορούσε να παίζει ρόλο φιλοσοφικό, τον ρόλο οδηγού στη ζωή των ανθρώπων. Η φράση του Διονύσιου Αλικαρνασσία (1ος αι. π.Χ.) «η ιστορία είναι φιλοσοφία που διδάσκει με παραδείγματα» (*Περί των αρχαίων ρητόρων*, XI, 2) απέδωσε στην ιστορία χαρακτηριστήρα εικονογράφησης αρχών που διέπουν τον ορθό βίο. Η άποψη αυτή αναφάνηκε και στους ιστορικούς του ιταλικού ουμανισμού. Από τον Leonardo Bruni (1370-1444) έως τον Νικολό Μακιαβέλι (1469-1527) η ιστορία ήταν προπαρασκευή διακυβέρνησης της πόλης. Ωστόσο, η αρχόμενη επιστημονική επανάσταση αναποδογύρισε το επιχείρημα. Όχι η ποίηση, αλλά η ιστορία έχει κατά τον Francis Bacon (1561-1626) την πρωτοκαθεδρία. Εφόσον η ιστορία είναι η τέχνη της ακριβούς περιγραφής, τότε τι χρειαζόμαστε τους καλλωπισμούς και τις ηθικολογίες της ποίησης; Η ποίηση χρειάζεται φαντασία, η ιστορία λογική. Αλλά, επίσης, η ποίηση είναι για τους πολλούς, η ιστορία για τους λίγους.²

Ο εκτενέστερος σχολιασμός της θέσης του Αριστοτέλη

για την ποίηση και την ιστορία έγινε από τον Wilhelm von Humboldt (1767-1835), στην καταστατική διάλεξή του «Για το καθήκον του ιστορικού», που εκφώνησε στο Βερολίνο το 1821.³ Εκεί υποστήριξε ότι το καθήκον του ιστορικού είναι να παρουσιάσει αυτό που πραγματικά συμβαίνει με τη μεγαλύτερη ακρίβεια. Αλλά ένα γεγονός ή ένα φαινόμενο μόνο εν μέρει είναι ορατό. Ο σκελετός του, οι αιτίες του, η βαθύτερη αλήθεια δεν φαίνονται. Επομένως, ο ιστορικός πρέπει να κάνει ό,τι και ο ποιητής. Να χρησιμοποιήσει τη φαντασία του για να βρει εκείνο που ολοκληρώνει το φαινόμενο. Να αναζητήσει την αναγκαιότητα και τους νόμους που το διέπουν. Δεν μπορεί, παρ' όλα αυτά, να φτάσει στην αλήθεια ούτε διά της λογικής μεθόδου, ούτε διά της φαντασίας αν δεν περάσει προηγουμένως από την ακριβή, αμερόληπτη και κριτική έρευνα των γεγονότων. Δεν φτάνει, όμως, ούτε αυτό. Δεν είναι κανείς ολοκληρωμένος ιστορικός αν δεν παρουσιάσει το καθ' ἑκάστων ως μέρος του καθ' ὅλου. Ο Humboldt δεν κρατάει αυτά τα δύο ως χωριστές και αγεφύρωτες κατηγορίες εγγράφοντας τα μεν στην ιστορία και τα δε στη φιλοσοφία, αλλά τα μετατρέπει σε σταθμούς μιας ενιαίας πορείας, η οποία για να είναι ολοκληρωμένη πρέπει να έχει περάσει και από τα δύο. Με τον Humboldt αντιλαμβανόμαστε τη φιλοσοφική θεμελίωση του ιστορισμού και τη σχέση του με τον Διαφωτισμό. Πρώτα-πρώτα ο Humboldt μιλάει ακόμη για παγκόσμια ιστορία και όχι για εθνική ιστορία, όπως οι μεταγενέστεροι συμπα-

τριώτες του. Η διαφορά του από τους Διαφωτιστές βρίσκεται στο γεγονός ότι θεωρεί ότι οι ιδέες, οι μεγάλες ιδέες οι οποίες εννοημάτων την ανθρώπινη ιστορία και καθοδηγούν την πορεία της, ξεδιπλώνονται ιστορικά και φανερώνονται μέσω των ιστορικών γεγονότων και καταστάσεων. Καθήκον, επομένως, των ιστορικών είναι να δείξουν τους τρόπους, και ακόμη τους αγώνες, μέσα από τους οποίους κάθε μεγάλη ιδέα εμπεδώνεται και εξασφαλίζει την πρόοδο της ανθρωπότητας. Απ' αυτή την άποψη, η ιστοριογραφία δεν βρίσκεται στον αντίποδα της τέχνης και της φιλοσοφίας: σκοπεύει και αυτή στις καθολικές αλήθειες, αλλά με διαφορετικό τρόπο. Ακόμη και ο Ράνκε, τον οποίο έχουμε ταυτίσει με έναν στενό εμπειρισμό, θεωρούσε ότι η ιστορία κατά ένα μέρος είναι τέχνη. Το δοκίμιό του «Για τον χαρακτήρα της ιστορικής επιστήμης» (1833) άρχιζε ως εξής:

Η ιστορία διακρίνεται από όλες τις άλλες επιστήμες γιατί δεν είναι μόνο επιστήμη, αλλά και τέχνη. Η ιστορία είναι επιστήμη στη συλλογή στοιχείων, στο πώς να τα βρίσκει και να διεισδύει σ' αυτά. Αλλά είναι τέχνη γιατί ξαναδημιουργεί και μορφοποιεί αυτό που βρήκε και αναγνώρισε. Οι άλλες επιστήμες ικανοποιούνται με τα ευρήματά τους. Η ιστορία χρειάζεται την ικανότητα να τα ξαναδημιουργήσει.⁴

Ιστορία και θεωρία

Τη θεωρία του Αριστοτέλη για την ποίηση και την ιστορία τη σχολίασαν δύο από τους στοχαστικότερους ιστορικούς της αρχαιότητας, ο Arnaldo Momigliano και ο Moses Finlay. Σύμφωνα με τον πρώτο, η αντιπαραβολή, ποίησης και ιστορίας, στη μοντέρνα εκδοχή της, αναφέρεται στη σχέση ανάμεσα στην ιστορία και τη φιλοσοφία, τις νομοθετικές και τις ιδιογραφικές επιστήμες.⁵ Για τον δεύτερο, το ζήτημα συνοψίζεται στον τρόπο με τον οποίο οι ιστορικοί προσπορίζονται την αλήθεια, εφόσον το αντικείμενό τους, δηλαδή τα γεγονότα, έχει αναγκαστικά μερικό χαρακτήρα.⁶ Η ιστορία και η φιλοσοφία διαχωρίστηκαν αυστηρά τον 19ο αι. εξαιτίας των αμφιθυμιών του Ράνκε, και κυρίως εξαιτίας των μαθητών του και του τρόπου με τον οποίο ερμήνευσαν στον αγγλοσαξωνικό κόσμο. Κυριάρχησαν ο εμπειρισμός και η δυσπιστία των ιστορικών απέναντι στη θεωρία και τους φιλοσόφους. Για να γίνει η ιστορία μια αξιόπιστη επιστήμη, όπως οι φυσικές, όφειλε να περιορίσει τις φιλοδοξίες της στη μερικότητα των πηγών της και των πορισμάτων της.⁷

Η στροφή προς την ιστορία της κοινωνίας, στη θέση της ιστορίας της πολιτικής, έφερε μια νέα προσέγγιση θεωρίας και ιστορίας. Ο Karl Lamprecht, που έγραψε μια πολύτομη κοινωνική ιστορία της Γερμανίας και βρέθηκε στο επίκεντρο μιας ιστορικής διαμάχης η οποία πήρε το όνομά του, στη στροφή του 19ου προς τον 20ό αι. ζητούσε από

τους ιστορικούς να αντλήσουν και από άλλες επιστήμες τις έννοιες που θα χρησιμοποιούσαν, κυρίως από την κοινωνιολογία και την ψυχολογία. Η κύρια μορφή αυτής της σύνθεσης υπήρξε ο Max Weber: το έργο του *Προτεσταντισμός και καπιταλιστική ηθική* άσκησε τεράστια επιρροή, αν και όχι την αναμενόμενη στους ομοεθνείς του ιστορικούς, οι οποίοι κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου συσπειρώθηκαν σε πατριωτικές θέσεις. Να μάθουν οι ιστορικοί από τις διπλανές επιστήμες ήταν και η θέση του Marc Bloch, ο οποίος μαζί με τον Lucien Febvre δημιούργησαν ένα νέο παραδειγματικό είδος ιστορίας στη Γαλλία, με το περιοδικό *Annales d'histoire économique et sociale*, το 1929. Το περιοδικό ευνοούσε τη συνεργασία των ιστορικών με τους γλωσσολόγους, τους ανθρωπολόγους και τους κοινωνιολόγους. Στο εκδοτικό του επιτελείο ανήκε ο Maurice Halbwachs, που έγραψε μια μελέτη για «τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης», έργο αφετηριακό και κλασικό για τις σπουδές της μνήμης.⁸ Ο Johan Huizinga, στον οποίο αναφερθήκαμε ήδη, χρησιμοποίησε το 1919 την κοινωνική ανθρωπολογία σε ένα πρωτοποριακό έργο για την εποχή, τη *Δύση του Μεσαίωνα*, η οποία μαζί με τη μελέτη του Norbert Elias *Η διαδικασία του πολιτισμού*⁹ αποτέλεσαν τους προάγγελους της νέας κοινωνικής και πολιτισμικής ιστορίας που θα αναπτυσσόταν στον δυτικό κόσμο μετά το 1960. Στη μεταπολεμική εποχή η σύνθεση ιστορίας και θεωρίας πραγματοποιήθηκε στο πεδίο της ιστορικής κοινωνιολογίας το οποίο ήταν μακροσκοπικό, εξέταζε, δη-

λαδή, κοινωνίες ή κοινωνικά μοντέλα σε μακρά διάρκεια και συγκριτικά προκειμένου να προσποριστεί θεωρητικές εξηγήσεις με εμβέλεια στο σύνολο της περιόδου της νεωτερικότητας (S.N. Eisenstadt, S.M. Lipset, Charles Tilly, Barrington Moore, Eric Wolf, Immanuel Wallerstein).¹⁰ Οι όροι «ιστορική κοινωνιολογία», «ιστορική ανθρωπολογία», «ιστορική γεωγραφία», «οικονομική ιστορία» εκφράζουν την ενσωμάτωση των επιστημών αυτών στην ιστορία και αντίστοιχα της ιστορίας σ' αυτές. Έτσι, το σύγχρονο τοπίο των σπουδών ιστορίας προετοιμάστηκε από μια διπλή στροφή. Θεωρητική στροφή των ιστορικών επιστημών και ιστορική στροφή των κοινωνικών επιστημών.¹¹ Σταθμός σ' αυτή τη νέα συνεύρεση ήταν η έκδοση του περιοδικού *History and Theory*, το 1961, το οποίο είχε επιστημολογικό χαρακτήρα έως το 1973, όταν ο Hayden White άλλαξε τους προσανατολισμούς των συζητήσεων.

Η νέα συνεύρεση ανάμεσα στην ιστορία και τη φιλοσοφία της ιστορίας σήμαινε ότι και οι δυο είχαν αλλάξει. Οι θεωρητικές αναφορές των ιστορικών στη νέα περίοδο ήταν ο T.H. Kuhn και το βιβλίο του *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, ο Μισέλ Φουκώ, με την *Αρχαιολογία της Γνώσης*, την *Ιστορία της Τρέλας* και το *Φυλακή και Επιτήρηση*, και ο White με το έργο του *Metahistory*. Αυτό σημαίνει ότι η συνάντηση δεν γίνεται με μια φιλοσοφία που εξετάζει οντολογικά την εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας, αλλά με την αναλυτική φιλοσοφία και την επιστημολογία.¹² Αυτόν τον μετασχηματισμό της φιλοσοφίας της

ιστορίας από την εποχή που εξετάζει το αντικείμενό της στην εποχή που εξετάζει τη φύση της γνώσης για το αντικείμενό της, μπορούμε να τον δούμε παρακολουθώντας το έργο δυο φιλοσόφων της ιστορίας με σχέσεις πνευματικής διαδοχής. Ο λόγος είναι για τον Benedetto Croce και τη *Θεωρία και ιστορία της ιστοριογραφίας* (1916) και για τον R.G. Collingwood και την *Ιδέα της ιστορίας* (1946).

Μέρος, όμως, της συνάντησης των ιστορικών με τη θεωρία ήταν και η συνάντηση με παραδειγματικές μελέτες σε άλλα επιστημονικά πεδία, τα οποία άσκησαν γενικότερη επιρροή στη δέσμη των κοινωνικών επιστημών. Μερικοί θεωρητικοί συγγραφείς ανακαλύφθηκαν όταν μεταφράστηκαν στις αγγλοσαξωνικές γλώσσες, όπως ο Αντόνιο Γκράμσι (έννοια της ηγεμονίας), ο Μιχαήλ Μπαχτίν (διαλογική φαντασία), ο Walter Benjamin (*Θέσεις για την ιστορία, Το έργο στην εποχή της μηχανικής αναπαραγωγής*). Άλλοι παρήγαγαν αυτήν ακριβώς την περίοδο, όπως ο Clifford Geertz (πυκνή περιγραφή, η κουλτούρα ως δίκτυο σημασιών) ο Paul Ricœur (αφήγηση και ιστορία), ο Pierre Bourdieu (habitus, πολιτισμικό κεφάλαιο, θεωρία της διάκρισης), ο Benedict Anderson (φαντασιακές κοινότητες), ο Edward Said (οριενταλισμός) ο Eric Hobsbawm (επινοήση των παραδόσεων), η Joan Scott (ιστορία φύλου και ιστορική κατασκευή). Τα ονόματα και οι έννοιες αυτές αποτελούν λίγο πολύ τον κανόνα της εκπαίδευσης των νέων ιστορικών τα τελευταία 30 χρόνια.¹³

Η μεταβολή της ιστορικής γραφής

Σήμερα πολλοί κατηγορούν τους ιστορικούς ότι διέσπασαν το ενιαίο αντικείμενο της ιστορίας και ακόμη ότι η ιστορία έχει κατακερματιστεί σε μερικότερες ιστορίες, οι οποίες δεν μπορούν να εξηγήσουν τη συνολική πορεία της κοινωνίας. Μήπως, λοιπόν, το ερώτημα του Αριστοτέλη πρέπει να τεθεί εκ νέου; Για ποια ενδιαφέρεται η ιστορία, για τα καθ' ἑκαστα ή για τα καθ' ὅλου;

Αυτό το ερώτημα, *sub speciaie semioticae* μπορεί να περιγραφεί ως η μετάβαση από τη *συνταγματική* στην *παραδειγματική σύνταξη της ιστορικής γραφής*. Συνταγματική σύνταξη της ιστορικής γραφής σημαίνει ότι από το γεγονός Α μεταβαίνουμε στο γεγονός Β, σύμφωνα με τη χρονική διαδοχή τους. Από τη Μικρασιατική Εκστρατεία μέχρι την ήττα και το ξεριζώμα των πληθυσμών υπάρχει μια χρονική ακολουθία. Η παραδειγματική σύνταξη συμβαίνει όταν επιλέγουμε τα γεγονότα όχι με βάση τη διαδοχικότητά τους, αλλά με βάση ένα πρόβλημα ή μια υπόθεση. Επομένως, με άλλες ιδιότητες, ανεξάρτητα από τη θέση τους στη χρονική αλυσίδα. (Εδώ ο όρος δεν χρησιμοποιείται με την έννοια της φρονηματιστικής ιστορίας, που διδάσκει μέσω παραδειγμάτων, αλλά με σημειωτική σημασία.)

Η συνταγματική σύνταξη της ιστορικής γραφής συμβαίνει όταν το αντικείμενό της συμπίπτει με τον στόχο της μελέτης. Αυτή είναι η περίπτωση των μεγάλων ιστο-

ρικών αφηγημάτων τα οποία παρήχθησαν υπό την επιρροή του ιστορισμού. Το αντικείμενο της ιστορικής έρευνας και γραφής ταυτιζόταν με τον στόχο του ιστορικού ενδιαφέροντος. Οι ιστορικοί αποσκοπούσαν στο να αναδομήσουν το παρελθόν συγκεκριμένων οντοτήτων όπως τα κράτη και τα έθνη ή οι θεσμοί, οι ιδέες και οι προσωπικότητες (π.χ. η *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* του Κ. Παπαρρηγόπουλου). Τα ιστορικά αφηγήματα ήταν συμπαγή και βασιζόνταν στην αναπαραστατική συμμετρία ανάμεσα στα δεδομένα και στις αλήθειες, στη μετωνυμική χρήση των ενδείξεων. Από την άλλη μεριά, στην παραδειγματική σύνταξη, το αντικείμενο της μελέτης διαφορίζεται από τον στόχο της μελέτης.¹⁴ Στην περίπτωση αυτή, το αντικείμενο της μελέτης αναφέρεται σε έναν θεωρητικό διάλογο, ο οποίος διεξάγεται σε διαφορετικά πεδία αφαίρεσης.

Ας πάρουμε για παράδειγμα δυο έργα με το ίδιο αντικείμενο. Πρώτο, το δίτομο έργο του ζεύγους των Βρετανών ιστορικών J.L. και B. Hammonds *Οι χειρώνακτες των πόλεων και Οι χειρώνακτες του χωριού 1760-1832* (1920) και την πολύ γνωστή μελέτη του E.P. Thompson *Η δημιουργία της αγγλικής εργατικής τάξης* (1963).¹⁵ Τα δύο αυτά έργα αναφέρονται στο ίδιο αντικείμενο κατά την ίδια χρονική περίοδο, αλλά έχουν διαφορετικούς στόχους. Στο πρώτο, το αντικείμενο συμπίπτει με τον στόχο της μελέτης. Στο δεύτερο, ο στόχος διαφοροποιείται από το αντικείμενο και αφορά τη μελέ-

τη της συνείδησης σε σχέση με το κοινωνικό είναι, τον τρόπο συγκρότησης της κοινωνικής τάξης, τον χειρισμό εμπειρίας, κουλτούρας και κοινωνικής θέσης. Ζητήματα, δηλαδή, καθολικότερου ενδιαφέροντος. Πολύ γνωστά δείγματα παραδειγματικής σύνταξης είναι δυο μελέτες μικροϊστορίας: Η πρώτη ανήκει στον Carlo Ginzburg, έχει τίτλο *Το τυρί και τα σκουλήκια* (1976) και αναφέρεται στην κοσμολογία ενός μυλωνά από το Φριούλι, που συνέλαβε ως αιρετικό η Ιερά Εξέταση. Δείχνει πώς οι ιδέες της επιστημονικής επανάστασης είχαν διεισδύσει στα λαϊκά στρώματα τα οποία επιχειρούσαν τις δικές τους ιδιαίτερες συνθέσεις με μεταφορές παρμένες από τον κόσμο των δικών τους αναπαραστάσεων, και οι οποίες αμφισβητούσαν τα δόγματα της εκκλησίας. Η δεύτερη είναι η μελέτη του Robert Danton *Η μεγάλη γατοσφαγή* (1984), που περιγράφει ένα επεισόδιο σφαγής των γάτων του αφεντικού από τους εργάτες του τυπογραφείου του – δείχνει το σημείο βιαιότητας στο οποίο είχαν φτάσει οι κοινωνικές σχέσεις στο Παρίσι λίγο πριν ξεσπάσει η μεγάλη επανάσταση του 1789.¹⁶ Και στα δύο αυτά έργα είναι έκδηλη η επιρροή της κοινωνικής ανθρωπολογίας ως προς την πυκνή περιγραφή. Με τα μέτρα της συνταγματικής ιστορίας και τα δύο αναφέρονται σε ασήμαντα γεγονότα, τα οποία θα απασχολούσαν το πολύ μια τοπική ιστορία. Ωστόσο, στον ίδιο πάντα χωροχρόνο, αλλά στο πλαίσιο της παραδειγματικής ιστορίας, μπορεί να μετατραπούν σε γεγονότα-κλειδιά για την

εξήγηση ευρύτερων φαινομένων. Αποφασιστική σε έναν τέτοιο μετασχηματισμό υπήρξε η επίδραση της ανθρωπολογίας με πρότυπο το κείμενο του Clifford Geertz «Οι κοκορομαχίες στο Μπαλί» (1973).¹⁷ Εκεί ο αμερικανός ανθρωπολόγος περιγράφει και εφαρμόζει τη μέθοδό του, καθιστώντας την κοκορομαχία μια τελετή όπου μπαίνουν σε δοκιμασία οι αλεπάλληλοι κώδικες της μπαλινέζικης κοινωνίας. Στην περίπτωση αυτή, το αντικείμενο της μελέτης αναφέρεται σε έναν θεωρητικό διάλογο, ο οποίος διεξάγεται σε διαφορετικά πεδία αφαίρεσης. Αν οι κοκορομαχίες διαβάζονται στα πέρατα του κόσμου από τους φοιτητές δεν είναι επειδή τους έπιασε ξαφνικό ενδιαφέρον για το Μπαλί – πολλοί δεν θα ξέρουν καν πού είναι. Ούτε για τα κοκόρια. Είναι η πυκνή περιγραφή που τους ενδιαφέρει. Όχι το αντικείμενο, αλλά ο στόχος του κειμένου. Οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι, έχει πει ο Geertz, *δεν μελετούν τα χωριά, αλλά μελετούν σε χωριά.*

Στην παραδειγματική σύνταξη οι ενδείξεις υπόκεινται σε μια συνεκδοχική σύλληψη της μεταφοράς. Σ' ένα πυρηνικό γεγονός αντικατοπτρίζονται τα χαρακτηριστικά μιας ολόκληρης κοινωνίας ή μιας εποχής. Αλλάζει έτσι η σημασία του *καθ'έκαστον*. Παύει να είναι μέρος του *καθ'όλου*. Γίνεται μεταφορά του *εν σμικρώ*.

Αυτή η μετάβαση από τη συνταγματική στην παραδειγματική σύνταξη της ιστορικής γραφής δεν είναι, βέβαια, απότομη. Μορφές της μιας υπάρχουν στην άλλη. Και στα μεγάλα συνταγματικά έργα υπάρχουν παρα-

δειγματικές πλευρές, αλλά δεν είναι η παραδειγματικότητα ο στόχος. Εξάλλου μια μετάβαση συγκροτεί το παράδειγμα ιστοριογραφίας που συμβατικά αποκαλείται Σχολή των Annales, σχολή η οποία εγκαταλείπει την κλασική αφήγηση με βάση τη ροή του χρόνου και εισάγει την «ιστορία-πρόβλημα» (Bloch).¹⁸ Εγκαταλείπει την αφήγηση γύρω από χρονικές ακολουθίες και την οργανώνει στο πρότυπο της χρονικότητας, κατατάσσοντας τα πεδία παρατήρησης στη μεγάλη, μικρή και μεσαία διάρκεια (Fernand Braudel).¹⁹ Πώς σχηματίζεται, όμως, το πρόβλημα; Από μια συν-κρίση θεωρητικών προκείμενων και εμπειρικών δεδομένων. Αυτή η σύγκριση παραμένει και μετά την επεξεργασία του προβλήματος, επανασυνδέοντας τα συμπεράσματα με τις θεωρητικές προκείμενες οι οποίες χρησίμευσαν ως αφετηρία.

Από την άλλη μεριά και στα κατ' εξοχήν παραδειγματικά έργα μπορεί να διατηρείται η συνταγματική σύνταξη, αλλά υποταγμένη στην παραδειγματικότητα του έργου.

Παράδειγμα, τα δύο έργα της Natalie Zemon Davis *Η επιστροφή του Μαρτίνου Γκερ* (1983), που έγινε ταινία με πρωταγωνιστή τον Ζεράρ Ντεπαρτιέ, και *Γυναίκες στα περιθώρια* (1995).²⁰ Και στα δύο η συγγραφέας διηγείται βιογραφίες, δηλαδή χρονική ακολουθία, άρα συνταγματική σύνταξη. Στο πρώτο ανασυγκροτεί τη ζωή ενός αγρότη στη Γαλλία του 16ου αι. και στο δεύτερο αναφέρεται στην αυτοβιογραφία τριών πολύ διαφορετικών γυναικών του 17ου αι., που έζησαν σε διαφορετικές

χώρες, σε πολύ διαφορετικά περιβάλλοντα και έκαναν πολύ διαφορετικά πράγματα. Και στα δύο έργα η συνταγματική σύνταξη είναι υποταγμένη στην παραδειγματική. Η ζωή των ηρώων και των ηρωίδων της Davis είναι ζήτημα αν θα αξιωνόταν μια υποσημείωση σε μια συνταγματική ιστορία της πρώιμης Ευρώπης ή της Βόρειας Αμερικής. Είναι η παραδειγματικότητα αυτών των ιστοριών που τις αναδεικνύει σε σχέση με τα προβλήματα με τα οποία καταπιάνονταν. Αυτό τις κάνει σημαντικές ιστορίες. Το πρώτο βιβλίο είναι μέσα σε μια προβληματική που αφορά την αγροτική ιστορία της πρώιμης Ευρώπης, τις νοοτροπίες και τον τρόπο με τον οποίο σχηματίστηκαν οι ταυτότητες, και επίσης τη σχέση ανάμεσα στην ιστορική πραγματικότητα και στην ιστορική αναπαράστασή της – θέμα καυτό στα χρόνια της γλωσσικής στροφής (*linguistic turn*) κατά τη διάρκεια της οποίας γράφτηκε το έργο. Το δεύτερο βιβλίο έχει ένα πεδίο αναφοράς στην ιστορία των γυναικών και στην εξέλιξη από τη φεμινιστική ιστορία στην ιστορία του φύλου. Αναδεικνύει τη δημιουργικότητα στη θέση της παθητικότητας, ακόμη και σε συνθήκες περιθωριοποίησης του φύλου. Περιέχει, επίσης, μια πρόταση για την παγκόσμια ιστορία. Δεν χρειάζεται να γραφεί μια βαριά (συνταγματική) διήγηση, που να περιλαμβάνει τα καθέκαστα όλου του κόσμου. Μια παρόμοια ιστορία θα έβλεπε τον κόσμο από τα πάνω. Οι άνθρωποι όπου γης, μας λέει η συγγραφέας, αντιμετωπίζουν μερικά προ-

βλήματα που είναι κοινά στη ζωή όλων. Πώς τα λύνουν; Πώς οι γυναίκες, πώς οι άντρες; Το βιβλίο σκοπεύει σε μιαν άλλη συζήτηση, αυτή που αφορά την transnational ιστορία.

Ιστορίες που αντλούνται από μια μεγάλη γκάμα δυνατοτήτων έχουν τη δυνατότητα της διασποράς στον χρόνο και στον χώρο, μπορούν να μας φωτίσουν πολύ καλύτερα την ανθρώπινη εμπειρία. Με τον τρόπο αυτό η παραδειγματική σύνταξη δεν δηλώνει αδιαφορία για τις γενικότερες θεωρήσεις, αλλά απέχθεια για τα ιεραρχικά εκείνα σχήματα εξηγήσεων που καταβροχθίζουν τα επί μέρους νοήματα. Δηλώνει, δηλαδή, την προτίμησή της σε μια μεγαλύτερη ευελιξία και δικτύωση των νοημάτων.

Η πορεία από τη συνταγματική στην παραδειγματική σύνταξη είναι παράλληλη και ανάλογη με εκείνη που ακολούθησε η λογοτεχνική γραφή στη δόμηση του χρόνου του μυθιστορήματος. Από το ρεαλιστικό μυθιστόρημα του 19ου αι. με την εξαντλητική παρακολούθηση της ιστορίας των λογοτεχνικών προσώπων ή καταστάσεων, στο οποίο ανταποκρίνονται τα μεγάλα και συνταγματικά αφηγήματα του ιστορισμού, περάσαμε στη νεωτερική λογοτεχνική γραφή (Proust, Joyce, Virginia Woolf), η οποία αποσύνδεσε και κατακερμάτισε τη χρονική συνέχεια και διαδοχή. Το αποτέλεσμα ήταν μια πολυμορφία χρονικών δομών, των οποίων κοινός παρονομαστής είναι η ανατροπή της εξωτερικής ροής του χρόνου.

Ο Erich Auerbach, εξηγώντας πώς συντάξε το βιβλίο

του *Μίμησις* χρησιμοποιώντας παραδειγματική γραφή (αν και δεν την ονομάζει έτσι, ωστόσο την περιγράφει πολύ ωραία), λέει:

Οι μοντέρνοι συγγραφείς προτιμούν τη χρησιμοποίηση διάσπαρτων καθημερινών γεγονότων, τα οποία περιλαμβάνονται μέσα σε λίγες ώρες και μέρες, από την πλήρη και χρονολογική αναπαράσταση ενός συνολικού εξωτερικού συνεχούς.²¹

Αυτή η ανατροπή στη λογοτεχνία δεν ήταν μόνο συνέπεια υφολογικών μεταβολών, αλλά και μια πρόταση αναδιάταξης των σχέσεων της υποκειμενικής εμπειρίας με την ιστορία. Αν στο ιστορικό και ρεαλιστικό μυθιστόρημα ο στόχος είναι να δοθεί η υποκειμενική αίσθηση της ιστορίας, στο νεωτερικό μυθιστόρημα ο στόχος είναι η απελευθέρωση της υποκειμενικής εμπειρίας από την ιστορία. Με αυτή την έννοια μπορούμε να ξανασκεφτούμε τη φράση του Τζόυς ότι η ιστορία είναι ένας εφιάλτης από τον οποίο προσπαθούμε να ξυπνήσουμε. Ας σημειωθεί, βέβαια, η ιδιαίτερη χρήση του όρου «ιστορία». Σημαίνει την ιστορία ως λόγο που κανοναρχείται από βασικές ιδέες, από νομοτέλειες, ως λόγο που ενσαρκώνει την πρόοδο, τα εθνικά πεπρωμένα, αλλά και ως λόγο που δημιουργεί μια επιβεβλημένη αντίληψη πορείας της κοινωνίας. Σ' αυτή την αντίληψη ιστορίας εξανίσταται η παραδειγματική γραφή της ιστορίας.²²

Η μετάβαση της ιστορικής γραφής από τη συνταγμα-

τική στην παραδειγματική σύνταξη άνοιξε τις δυνατότητες της επικοινωνίας ανάμεσα σε ιστορικούς που εξερευνούσαν διαφορετικά αντικείμενα, διάσπαρτα στον χρόνο και στον χώρο, και, επίσης, ανάμεσα σε ιστορικούς διαφορετικών ειδικεύσεων και προσανατολισμών. Άνοιξε, επιπλέον, τα κανάλια της επικοινωνίας ανάμεσα σε ποικίλα επιστημονικά πεδία και προκάλεσε έναν τεράστιο πολλαπλασιασμό των εστιών έρευνας, διατηρώντας, όμως, ταυτόχρονα, ένα ενοποιημένο πεδίο θεωρητικής συζήτησης.²³ Αυτό το πεδίο εξασφαλίζει τους όρους της επικοινωνίας ανάμεσα στο καθ'όλου και τα καθ'έκαστον.

Συνοψίζοντας: διά μέσου της μετάβασης από τη συνταγματική στην παραδειγματική σύνταξη της ιστορικής γραφής άλλαξε το συνολικό τοπίο της ιστορικής επικοινωνίας στον ακαδημαϊκό χώρο.

Ιστορία ως δημόσιο βλέμμα

Ο μεγάλος Ινδός λογοτέχνης Ραμπιντρανάθ Ταγκόρ, που διαβαζόταν πολύ στη δεκαετία του '70, έγραψε την τελευταία χρονιά της ζωής του, το 1941, ένα άρθρο, στη γλώσσα της Βεγγάλης, το οποίο μεταφράστηκε με τίτλο «Historicality in Literature».²⁴ Κράτησα επίτηδες αμετάφραστο το historicality. Υποστήριζε σ' αυτό το άρθρο ο Ταγκόρ ότι η παγκόσμια ιστορία έχει τον χαρακτήρα μιας κρατικής ιστορίας, δηλαδή ενδιαφέρεται μόνο για

δημόσια πράγματα. Επομένως, δεν μπορεί να δει ούτε το προσωπικό, ούτε εκείνο το οποίο βρίσκεται εκτός δημόσιου χώρου, μακριά από τα κέντρα του πολιτισμού· εκείνο που δεν έχει ακριβείς ημερομηνίες, αλλά ανήκει στον επαναλαμβανόμενο χρόνο. Αντίθετα, η λογοτεχνία «πιάνει» ευκολότερα αυτή την εμπειρία. Ο Ταγκόρ αντιπαραθέτει, επομένως, το βλέμμα του ποιητή στο βλέμμα του ιστορικού. Το βλέμμα του ποιητή αντικρίζει τα πράγματα σαν να τα βλέπει για πρώτη φορά, ο ιστορικός είναι το δημόσιο μάτι. Η ιστορία εκπτώχευει την ατομική εμπειρία αναπαριστώντας την, δεν μπορεί να αποδώσει την υποκειμενική αίσθηση. Εδώ, λοιπόν, υπάρχει μια άλλη πλευρά της σχέσης μεταξύ ποίησης και ιστορίας, η οποία συγκροτείται γύρω από το ερώτημα *ποια είναι η φύση της πραγματικότητας για την οποία ενδιαφέρεται η ιστορία, αλλά και πόσο πραγματική είναι αυτή η πραγματικότητα; Πόσο πλήρης και πόσο ολοκληρωμένη είναι αλλά και ποιους ακριβώς ενδιαφέρει αυτή η πραγματικότητα; Τίνος ζητούμενο είναι;*

Τόσο ο Auerbach, όσο και ο Hayden White έχουν δείξει ότι η αναπαράσταση της πραγματικότητας ή η αίσθηση της αναπαράστασης μιας πραγματικότητας αποτελείται από σύνθετα γλωσσικά πρωτόκολλα. Δεν βλέπουμε, δηλαδή, κάτι και το περιγράφουμε με λόγια. Πρέπει να διαθέτουμε τον τρόπο να το δούμε και τον τρόπο να το περιγράψουμε. Χρειαζόμαστε εννοιολόγηση της εμπειρίας και προπαντός του χρόνου. Ο ιστορι-

κός χρόνος δεν ταυτίζεται με τον φυσικό χρόνο, αλλά ούτε και με τον προσωπικό χρόνο. Αυτοί οι τρόποι δεν επινοούνται αυθόρμητα αλλά αποτελούν διυποκειμενικά πολιτισμικά προϊόντα. Ο ιστορισμός επέβαλε παρόμοια πρωτόκολλα. Το κριτήριο της αληθοφάνειας ήταν η ακριβής περιγραφή των γεγονότων, την οποία συναντούμε σε άλλες περιγραφές, οι οποίες, όμως, είναι αρχιακές, δηλαδή είναι συγκαιριανές των γεγονότων και έχουν συλλεχθεί από αρχές εξουσίας, από το δημόσιο μάτι. Η έκθεση απαιτεί καθαρότητα, αλληλουχία, ορθολογικότητα των υποκειμένων, αλλά βασίζεται σε μια αδιαπραγμάτευτη αρχή. Το θεσμικό βλέμμα. Το βλέμμα της αρχής που παράγει τεκμήρια. Αυτή η αρχή παράγει και την εμπειρία και τον λόγο της περιγραφής της. Μέσω της ιστορίας η εξουσία γράφει τον εαυτό της. Εδώ ταιριάζει η μέση ρηματική φωνή, όπου η ενέργεια του υποκειμένου επιστρέφει εις εαυτόν. Η εξουσία γράφεται μέσω της ιστορίας. Παράγει, δηλαδή, έναν λόγο που έχει ως αντικείμενο τον εαυτό του.

Κανένα άλλο είδος λόγου, ούτε η ποίηση ούτε η λογοτεχνία, δεν μπορεί να αποτελέσει λόγο εξουσίας, γιατί επιδέχεται πολλαπλές αναγνώσεις. Η ιστορία και οι πολιτικές και οι κοινωνικές επιστήμες που αποτελούν απότοκό της, μπορούν γιατί εκτός του δημόσιου βλέμματος το οποίο ενσαρκώνουν, εκπροσωπούν επίσης μια περιγραφή με καταστατικά περιορισμένη πολυσημία. Άρα, το ερώτημα είναι: η γραφή της ιστορίας δεν δαμά-

ζει την πραγματικότητα, ώστε να τη φέρει στα μέτρα της και να πετύχει μια ακριβή περιγραφή της; Ο ιστορικός λόγος δεν αποδίδει μιαν εκπτώχευμένη εμπειρία και δημιουργικότητα; Πού πήγαν τα συναισθήματα; Τι έχει χαθεί στη διαδικασία των διαδοχικών αναγνώσεων; Οι ιστορικοί δεν πειθαρχούν την πραγματικότητα προκειμένου να τη φέρουν στα μέτρα του λόγου τους; Το ερώτημα, επομένως, του ιστορισμού *πώς πράγματι ήταν το παρελθόν* πρέπει να αντικατασταθεί με ένα άλλο: *τι ακριβώς είναι η πραγματικότητα του παρελθόντος;*²⁵

Το 1965 ο Άγγλος ιστορικός Hugh Trevor-Roper έγγραφε ότι η Αφρική δεν έχει ιστορία:

Ίσως στο μέλλον υπάρξει κάποια αφρικανική ιστορία για να γίνει αντικείμενο διδασκαλίας. Προς το παρόν δεν υπάρχει ή είναι πολύ σύντομη. Είναι μόνο η ιστορία των Ευρωπαίων στην Αφρική. Τα υπόλοιπα είναι στο σκοτάδι, όπως η ιστορία της προ-ευρωπαϊκής, προ-κολομβιανής Αμερικής. Και το σκοτάδι δεν είναι αντικείμενο ιστορίας. Οι περιπλανήσεις φυλών σε γραφικές αλλά άσχετες γωνίες της γης δεν είναι ιστορία. Η μόνη προσφορά τους είναι να δείξουν στο παρόν μια εικόνα του παρελθόντος από το οποίο ξεφύγαμε με την ιστορία.²⁶

Για τον Άγγλο ιστορικό η ιστορία άρχιζε με τα κατάστιχα των αποικιοκρατών που εγκαταστάθηκαν στην Αφρική. Αυτό ήταν το μάτι που έβλεπε. Τα πριν, και τα έξω, ήταν σκοτάδι. Μη ιστορία.

Αληθινό ή πραγματικό;

Ας σκεφτούμε πάνω στη *Guernica* του Πάμπλο Πικάσσο. Τι θα μας έδινε πιστότερη περιγραφή των βομβαρδισμών της ομώνυμης πόλης από τη γερμανική αεροπορία κατά τη διάρκεια του ισπανικού εμφυλίου πολέμου; Φωτογραφία των ερειπίων; Έκθεση εκτέλεσης διαταγής από τον αρχηγό της αεροπορικής μοίρας; Έκθεση των τοπικών αρχών; Μαρτυρίες και απομνημονεύματα των κατοίκων; Ας δοκιμάσουμε να κάνουμε αξιολόγηση με βάση δύο κριτήρια: το αληθές και το πραγματικό. Με βάση το πρώτο, οι ακριβέστερες πηγές θα ήταν, κατά σειρά, πρώτα η φωτογραφία, ύστερα οι εκθέσεις και με απόσταση οι μαρτυρίες. Με βάση το δεύτερο κριτήριο, την απόδοση της πραγματικότητας, θα άλλαζε η σειρά κατάταξης. Ο πίνακας του Πικάσσο θα ήταν πρώτος και θα ακολουθούσαν οι μαρτυρίες, η φωτογραφία και οι εκθέσεις. Γιατί ο πίνακας μας δείχνει καλύτερα την πραγματικότητα; Γιατί περιέχει το εικόν, τη δυνατότητα του πώς θα μπορούσε να είναι. Επομένως, η πραγματικότητα αποτελείται από το τι έγινε και από το πώς θα μπορούσε να είναι αυτό που έγινε. Άρα το αληθινό είναι κάτι λιγότερο από το πραγματικό. Συμπέρασμα: Επιδιώκοντας το αληθές, και όχι το πραγματικό, ο ιστορικός λόγος έχει απώλειες. Για να αναπαρασταθεί, όμως, το πραγματικό η απώλεια της ιστορίας αντισταθμίζεται από την εικονοποιία (στην οποία η έννοια ποιή-

σις, δηλαδή δημιουργία, επινόηση, είναι κεντρική). Ας συνδεθούμε τώρα με όσα είπαμε στην αρχή του κεφαλαίου: η *ποίησις* με την αριστοτελική έννοια είναι συμπληρωματική της ιστορίας.²⁷

Θα μπορούσε, όμως, η *ποίησις* να αντικαταστήσει την ιστορία; Ας σκεφτούμε πάνω σε έναν άλλο πίνακα τώρα, τον πίνακα του Νικολάου Γύζη για το Κρυφό Σχολειό, για το οποίο έγινε πολλή συζήτηση με αφορμή το βιβλίο ιστορίας της Στ' Δημοτικού.²⁸ Γιατί να μην πάρουμε υπόψη μας την πραγματικότητα του πίνακα, αντί να αναζητήσουμε την αλήθεια που επικαλούνται οι ιστορικοί; Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο πίνακας αντικαθιστά την απώλεια των ιστορικών πληροφοριών, στην οποία οι ιστορικοί στηρίζουν την άρνηση του γεγονότος; Όχι, βέβαια, γιατί γνωρίζουμε ότι η υπόθεση του Κρυφού Σχολείου επινοήθηκε τον 19ο αι. Επομένως, αν ο πίνακας αναφέρεται σε μια πραγματικότητα, αυτή είναι η πραγματικότητα της μυθοποιίας και της μυθοποιητικής εθνικής ιδεολογίας. Άρα, μπορεί η ιστορία να χάνει νοήματα της πραγματικότητας, αλλά για να θεμελιωθεί η πραγματικότητα χρειάζεται η διαδικασία αναζήτησης του αληθούς, δηλαδή της ιστορίας. Χωρίς την αντιπαραβολή της λογοτεχνίας, του κινηματογράφου ή του εικαστικού έργου τέχνης με την αντίστοιχη ματιά της ιστορίας, έργα όπως *Τα μυστικά του βάλτου* της Πηνελόπης Δέλτα θα μπορούσε να θεωρηθούν ότι εκφράζουν ό,τι ονομάστηκε Μακεδονικός Αγώνας. Σε μιαν ενδελεχή μελέτη του, όμως, ο Σπ. Καράβας,

συγκρίνοντας τις ιστορικές πηγές που χρησιμοποίησε η Δέλτα με το μυθιστόρημά της, δείχνει ότι η σχέση λογοτεχνίας και ιστορίας μπορεί να πάρει τη μορφή εξωραϊσμού, αποσιώπησης και διαστρέβλωσης της πραγματικότητας και να αποκρύψει έναν ανελέητο εμφύλιο πόλεμο.²⁹ Το ζήτημα, ωστόσο, δεν πρέπει να περιοριστεί εκεί. Ο ιστορισμός, αποτελώντας τη ραχοκοκαλιά του εθνικισμού, χρησιμοποίησε τη λογοτεχνία, τις εικαστικές τέχνες, τη μουσική και το θέατρο για να επενδύσει συναισθηματικά τα μηνύματά του, δηλαδή για να δώσει ακριβώς στο ακροατήριό του την αίσθηση πραγματικότητας την οποία η ιστορική γραφή δεν μπορούσε να αποτυπώσει, περιορισμένα καταστατικά στις μεταδόσεις ακριβείας της. Την εποχή του ιστορισμού ανθεί και το ιστορικό μυθιστόρημα, και ο Walter Scott υπήρξε το ίνδαλμα πολλών κατά τα άλλα πιστών στις πηγές τους ιστορικών.³⁰

Η ίδια διαδικασία αφορά και τη μνήμη. Η μνήμη αντισταθμίζει ως ένα βαθμό την απώλεια της εμπειρίας που συνεπάγεται το πέρασμα του χρόνου, όταν το παρόν ακυρώνεται και η ιστορία το μετατρέπει σε παρελθόν. Η μνήμη αποκαθιστά επίσης τα νοήματα που χάνονται στην ιστορική πραγμάτευση. Μας επιτρέπει να συλλάβουμε έναν άλλον κόσμο από αυτόν που βλέπουν τόσο ο κρατικός υπάλληλος ο οποίος καταγράφει όσο και ο ιστορικός ο οποίος χρησιμοποιεί την καταγραφή του. Εκείνο, όμως, που είναι αναντικατάστατο είναι το ότι η μνήμη μάς επιτρέπει να συλλάβουμε τα νοήματα: όχι το

πώς έγιναν τα πράγματα, κάτι που έχει σχέση με την ιστορική ακρίβεια, το αληθές, αλλά το πώς ένιωσαν οι άνθρωποι για όσα έγιναν, πώς τα βίωσαν, με ποια νοήματα τα επένδυσαν. Ποιες σημασίες τους απέδωσαν. Για να διεισδύσει στον χώρο της μνήμης η ιστορία έπρεπε να ξεφορτωθεί πολλές από τις μαθήσεις της και κυρίως την υπαγωγή της στις μεγάλες ιδέες, είτε της δεξιάς «έθνος», είτε της φιλελεύθερης αστικής τάξης «πρόοδος», είτε της αριστεράς «ταξική πάλη». Γι' αυτό, άλλωστε, η προφορική ιστορία αντιμετώπισε την αμφισβήτησή τους, ακόμη και την εχθρότητά τους, ή, αντιθέτως, την προσπάθεια οικειοποίησής της εκ μέρους τους: οικειοποίησης του περιεχομένου, βεβαίως, και όχι της μεθόδου και της θεωρίας της. Γιατί εκείνο που η ίδια διασώζει είναι το ατομικό το οποίο ξεφεύγει, το οποίο συνθλίβεται από τις γενικές τάσεις της ιστορίας. Διασώζει, δηλαδή, την ατομική ματιά από το δημόσιο βλέμμα.

Αλλά η μνήμη χρειάζεται και τις γραπτές πηγές και τον έλεγχο του αληθούς τον οποίο οι ίδιες συνεπάγονται. Γιατί η μνήμη μάς μεταφέρει νοήματα τα οποία έχουν υποστεί στη διάρκεια των χρόνων της μεταφοράς αρκετές επεξεργασίες, και κυρίως γιατί συμμορφώνεται στα πρότυπα του πώς πρέπει να θυμόμαστε συλλογικά. Δηλαδή, δεν υπάρχει μνήμη αυθεντική. Τα νοήματα της μνήμης θα τα αναζητήσουμε ανασκάπτοντάς την, όπως οι αρχαιολόγοι τα αλλεπάλληλα στρώματα μιας εγκατάστασης. Αλλά η μνήμη είναι ένας εσωτερικός μονόλογος

της ιστορίας. Αποτελεί, δηλαδή, εκείνο το πεδίο όπου η ιστορία σχολιάζεται. Τα μνημονικά στρώματα επομένως είναι σύνθετα και δεν έχουν την ταξινομητική σαφήνεια που απαιτούν οι αρχαιολόγοι. Όπως στην ψυχανάλυση, το σχόλιο πάνω στην ανάμνηση είναι σημαντικό, έτσι και στη συλλογική μνήμη, το σχόλιο πάνω σε ό,τι θα έκρινε ο αρχαιολόγος ότι έχει επικαθίσει σαν σκουριά και πρέπει να καθαριστεί, είναι εκείνο το οποίο δένει με το παρόν. Αυτό, επομένως, είναι το στοιχείο που διαφεύγει από την ιστορία, η οποία επιβάλλει έναν πλήρη και καθαρό διαχωρισμό ανάμεσα στο παρόν και στο παρελθόν: το μνημονικό σχόλιο, η ατομική ανώνυμη εμπειρία. Αυτήν οφείλουμε να διασώσουμε από την αδηφαγία της ιστορίας. Από την άλλη μεριά, όμως, η μνήμη είναι μερική. Αποτελεί πληρέστερη μεταφορά της βιωμένης εμπειρίας, αλλά σε περιπτώσεις, όπως συνήθως, διχασμένης μνήμης ή στις περιπτώσεις πολέμων και εμφυλίων, η μνήμη δεν μπορεί να συνθέσει από μόνη της τις αντίθετες εμπειρίες.

Εκείνο που ενδιαφέρει είναι πώς θα αποκτήσουμε μιαν αίσθηση των πολλών διαστάσεων της πραγματικότητας, πώς θα ανασυγκροτήσουμε τα μηνύματά της, πώς θα εξοικειωθούμε με την υποκειμενική φόδρα της γνώσης. Η αναζήτηση νοημάτων είναι εκείνη που χαρακτηρίζει τους προβληματισμούς τους οποίους έχει διατρέξει η σύγχρονη ιστοριογραφία, έχοντας εξ αυτού συχνά βρεθεί στο στόχαστρο της πολεμικής. Γράφει ο Hayden White:

Επομένως, έχουν λάθος όσοι λένε ότι οι μεταμοντέρνοι είναι «εναντίον» της ιστορίας, της αντικειμενικότητας, των κανόνων, των μεθόδων κλπ. Αυτό εναντίον του οποίου είμαστε εμείς οι μεταμοντέρνοι είναι η υποταγή της επαγγελματικής ιστοριογραφίας στους κρατικούς μηχανισμούς. Τότε πρόκειται για μια ιστοριογραφία η οποία έχει στραφεί εναντίον των πολιτών της, που είναι επιστημονικά χλωμή, ιδεολογικά στέρφα και με αχρονικές και εξαντλημένες μορφές αντικειμενικότητας – μια ιστοριογραφία που είναι αποκομμένη από τις πηγές της ποιήσεως και της έντεχνης γραφής.³¹

Ο όρος *ποίησις* βρίσκεται εδώ στην καθαρεύουσα και με πλάγια γιατί ο White χρησιμοποιεί την ελληνική λέξη *ποίησις*, όχι την αγγλική *poetry*, για να αποδώσει την αρχέγονη σημασία του όρου ως δημιουργία και δημιουργικότητα.

ΟΙ ΠΑΡΕΕΣ ΓΡΑΦΟΥΝ ΙΣΤΟΡΙΑ



Όπως η ιατρική δεν αφορά μόνο τους γιατρούς, ούτε η ποίηση μόνο τους ποιητές, έτσι και η ιστορία δεν είναι υπόθεση μόνο των ιστορικών. Αυτό αποδεικνύεται τόσο με την έκρηξη ενδιαφέροντος γύρω από την ιστορία όσο επίσης και με τις διαμάχες για την ιστορία, με την έκταση και το πάθος τους: «Μας κλέβουν την ιστορία», «Μάθετε Ιστορία!» ήταν μερικά από τα κεντρικά συνθήματα του νέου Μακεδονικού Αγώνα το 1992-93. Η Ελλάδα, βέβαια, δεν είναι μια εξαίρεση: πολιτισμικοί εμφύλιοι γύρω από την ιστορία μαίνονται σε πολλές χώρες. Για την ελληνική περίπτωση θα πρότεινα την εξής υπόθεση: αν από τα τέλη του 18ου αι. έως το 1930 οι πολιτισμικοί εμφύλιοι είχαν ως αντικείμενο κυρίως τη γλώσσα, καθώς διαφορετικά πολιτισμικά σχέδια αρθρώνονταν γύρω από την αντίθεση δημοτικής και καθαρρεύουσας, και αν στη συνέχεια είχαν άξονα την «ελληνικότητα», στη λογοτεχνία, τώρα οι διαμάχες έχουν, και θα έχουν, ως αντικείμενο την ιστορία και το παρελθόν.

Στην πρόσφατη διαμάχη για το νέο εγχειρίδιο ιστορίας της Στ' Δημοτικού, η διάταξη των δυνάμεων ήταν από τη μια πλευρά η ιστορική κοινότητα (εκτός παροπλισμένων Λακεδαιμονίων της Ακαδημίας Αθηνών) και από την άλλη ένας αστερισμός που περιλάμβανε θεσμούς όπως η Εκκλησία, δεξιούς και ακροδεξιούς πολιτικούς χώρους, καθαρόαιμους εθνικιστές και την υβριδική εθνικόφρονα αριστερά, που εκτείνεται από το λαϊκιστικό κομμάτι του ΠΑΣΟΚ έως το ΚΚΕ και πέρα από αυτό, και, προπαντός, τον τηλε-λαϊκισμό, όπου τα όρια είχαν πλήρως εξαλειφθεί ανάμεσα στα βραδινά δελτία ειδήσεων και στα reality shows. Η κεντρική ιδέα με τις παραλλαγές της, μπερδεμένες με αρκετή συνωμοσιολογία, ήταν «αλλοιώνουν την ιστορία προς όφελος της παγκοσμιοποίησης, που επιδιώκει να διαλύσει τις εθνικές ταυτότητες, και ως εκ τούτου πλήττει την ιστορία». Φανερώθηκε, δηλαδή, το χάσμα ανάμεσα στην εικόνα για το παρελθόν που είχε ένα μεγάλο μέρος της κοινωνίας, και σε εκείνο το οποίο είχε επεξεργαστεί και συζητούσε η κοινότητα των ιστορικών. Διαφορετικά διάβαζαν οι μεν από τους δε το παρελθόν, αλλά και διαφορετική αντίληψη είχαν ο καθένας για το τι συνιστά «ιστορία». Έννοιες όπως «μας κλέβουν», «αλλοιώνουν», «παραχαράσσουν» την ιστορία παραπέμπουν στην αντίληψη μιας αποκρυσταλλωμένης ιστορίας, κάτι σαν το σύμβολο της πίστωσης, με συγκεκριμένα μέρη, ερμηνείες, αξιολογήσεις. Παραπέμπουν, δηλαδή, σε ένα φαντασιακό

αφήγημα, το οποίο κανείς δεν μπορεί να περιγράψει επαρκώς, αλλά το οποίο θα πρέπει να «διαφυλάσσουμε ως κόρην οφθαλμών».

Τα δυο στρατόπεδα δεν πρέπει να τα αντιληφθούμε ως συμπαγή μορφώματα, με κέντρα και απολήξεις, αλλά ως μια δικτύωση προσώπων, ομάδων, θέσεων και απόψεων, θεσμικών εστιών κλπ. Μέσω αυτής της δικτύωσης κυκλοφορούσαν κοινά μηνύματα και δημιουργούνταν τρόποι ανάγνωσης του παρελθόντος μέσω του τρόπου ανάγνωσης του παρόντος. Με αυτό τον τρόπο, και με κοινό αντίπαλο την παγκοσμιοποίηση, έγιναν συγγλίσσεις ανάμεσα στην εκκλησία και ένα μέρος της παραδοσιακής Αριστεράς. Αν δει κανείς την υπόθεση αυτή σε βάθος, ανατρέχοντας στις μακεδονικές ημέρες πατριωτικής έξαρσης του 1992, θα αντιληφθεί πώς ανασχηματίστηκε κάτω από τα μάτια μας ο ιδεολογικός χάρτης ο οποίος είχε δημιουργηθεί μετά τη δικτατορία, ίσως κι από τα χρόνια του '60. Σχηματίστηκαν, δηλαδή, δύο κόσμοι οι οποίοι διαβάζουν το παρόν με τον κώδικα τον οποίο τους προσφέρει η ανάγνωση του παρελθόντος, και, αντίστοιχα, υπερασπίζονται κώδικες ανάγνωσης του παρελθόντος γιατί υπερασπίζονται τον δικό τους τρόπο να διαβάζουν το παρόν. Το κύριο επιχείρημα λ.χ. ότι η παγκοσμιοποίηση θέλει να διαλύσει τις εθνικές ταυτότητες, άρα να μας ξε-μάθει την εθνική ιστορία δείχνει αυτό το πηγαιν' έλα ανάμεσα στο παρόν και στο παρελθόν. Με βάση το επιχείρημα αυτό συγκροτείται

και ενισχύεται ένας εθνοκεντρικός κώδικας ανάγνωσης της ιστορίας, όπου ιστορία είναι μόνο η εθνική ιστορία.

Οι ιστορικοί μπήκαν σ' αυτή τη διαμάχη με όρους υπεράσπισης της επιστήμης ή «στρατηγικής ουσιοκρατίας» (strategic essentialism κατά Spivak). Αλλά καθώς οι μνημονικές κρίσεις και οι διαμάχες για την ιστορία θα πολλαπλασιάζονται στο μέλλον, οι ίδιες αυτές οι κρίσεις πρέπει να αντιμετωπιστούν ως αντικείμενα της ιστορικής έρευνας, και μάλιστα προνομιακά, γιατί μας δείχνουν τις διαδικασίες με τις οποίες παράγεται η ιστορία, δηλαδή διαφορετικές ιστορικές εκδοχές μέσα στην κοινωνία, τις εστίες και τις διαδικασίες παραγωγής, κυκλοφορίας και κατανάλωσής τους, και ακόμη πώς συναρθρώνονται με αυτές τις εκδοχές, αξίες, πολιτικές στάσεις, κοσμοθεωρήσεις. Είναι ενδιαφέρον ότι αυτές οι διαμάχες συμβαίνουν στα ιστορικά αλώνια. Δείχνει ότι η παρακμή των μεγάλων αφηγημάτων, δηλαδή των ολιστικών ιδεολογιών, οι οποίες άρδευαν με νήματα την κοινωνία, κατέληξε στην καταφυγή σε ένα ακόμη πιο μεγάλο αφήγημα: τη διεκδίκηση του παρελθόντος, τη διεκδίκηση της ιστορίας. Αλλά από την άποψη της έρευνας, αυτές οι διαμάχες δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν ως ο αγώνας του καλού εναντίον του κακού, της ιστορικής αλήθειας εναντίον της ιστορικής φερόνης. Πρέπει να διερευνηθεί ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι δημιουργούν νόημα από το παρελθόν, και πώς ενοφθαλμίζουν αυτό το ενδιαφέρον στις κοινωνικές και πολιτισμι-

κές τους πρακτικές. Οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι έχουν δώσει αρκετές μελέτες, και μάλιστα με επίκεντρο την Ελλάδα και την ευρύτερη περιοχή της.¹

Για να εντάξουμε την εμπειρία της πολυεστιακής παραγωγής της ιστορίας στο κεντρικό ερώτημα του βιβλίου, δηλαδή στο πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία, θα πούμε ότι το σημειωτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εγκλωβίζεται το παρελθόν δεν είναι ενιαίο. Παρά την επιστημονική πειθάρχηση του ιστορικού ενδιαφέροντος από τον 19ο αι. και εξής, παρά, δηλαδή, την επαγγελματοποίηση των ιστορικών και την επιστημονικοποίηση της ιστορίας, παρά την αναγνώριση ενός γενικού πλαισίου έρευνας, επιχειρηματολογίας και συγγραφής, το παρελθόν συνέχισε να ενσωματώνεται σε μύθους, χρονικά, απομνημονεύματα, συλλογικές μνήμες και τελετουργίες. Όλα αυτά και άλλα που φέρνει η τεχνολογική εξέλιξη, όπως οι ιστορικές ταινίες και οι τηλεοπτικές εκπομπές, οι διαδικτυακοί κόμβοι, τα ιστορικά videogames, αποτελούν απεικονίσεις ιστορίας. Επομένως, το παρελθόν δεν αντιπροσωπεύεται από ένα κεντρικό κορμό γνώσης, αλλά συνεχώς κατακερματίζεται ακολουθώντας τις κοινωνικές διαφοροποιήσεις, τις μεγάλες πολιτικές μεταβολές, τις δημιουργίες νέων εθνών, τις αναδιαρθρώσεις της σχέσης των φύλων. Οι περίφημες «δέλτοι της ιστορίας» έγιναν άπειρες και διασκορπίστηκαν στο πολιτισμικό στερέωμα. Δεν υπάρχει πλέον ένας κανόνας ιστορικών γεγονότων, όπως ο κανόνας της πίστεως. Παράλληλα, ενώ οι

ιστορικοί συγκρότησαν το επάγγελμά τους πάνω στην διαχείριση του παρελθόντος, ουδέποτε κατόρθωσαν να πάρουν την αποκλειστικότητα και το copy right.

Η πολυμορφία της κοινωνίας αποτυπώνεται στην πολυμορφία των ιστορικών ενδιαφερόντων, στην πολυμορφία των ιστορικών διηγήσεων του παρελθόντος. Εξαιτίας αυτής της πολυμορφίας και του κατακερματισμού, η ιστορία μετατρέπεται σε ένα πεδίο ανταγωνισμών και συγκρούσεων. Μια ομοιόμορφη αντίληψη ούτε ήταν, ούτε είναι πλέον δυνατή. Σε μια εποχή στην οποία προβάλλεται με έμφαση το στοιχείο της ταυτότητας, η εκδοχή της ιστορίας που συγκροτεί κάθε ταυτότητα εγγράφεται πλέον στα δικαιώματα της αντίστοιχης συλλογικότητας. Το δικαίωμα στην ιστορία! Το δικαίωμα στη μνήμη! Το αίτημα αυτό, μεταγραμμένο στη σύγχρονη γλώσσα των δικαιωμάτων, αφορά εμφαντικά, αλλά δεν περιορίζεται, σε εκείνες τις συλλογικότητες των οποίων η ιστορία αποσιωπήθηκε ή αναγκάστηκε να προσαρμοστεί σε εκδοχές κυρίαρχες, εχθρικές ή καταπιεστικές.

Τα παραδείγματα είναι πολλά. Οι εθνικές ιστορίες σε κράτη που κέρδισαν την ανεξαρτησία τους από αυτοκρατορίες ή αποικιακές δυνάμεις. Η ιστορία λαών που καταδιώχτηκαν, όπως οι Εβραίοι, οι Αρμένιοι, οι Παλαιστίνιοι κ.α. Η ιστορία λαών κάτω από αυταρχικά ή ολοκληρωτικά καθεστώτα. Η ιστορία λαών ή πληθυσμιακών ομάδων χωρίς εθνική εστία. Η ιστορία μειονο-

τήτων ή μεταναστευτικών ομάδων που υπέστησαν κοινωνικές και πολιτισμικές διακρίσεις. Ακόμη και η ιστορία του εξω-ευρωπαϊκού κόσμου, που υπέστη τη δυτική πολιτική και εννοιολογική κυριαρχία. Η ιστορία της εργατικής τάξης και των λαϊκών στρωμάτων. Η ιστορία ανθρώπων με κοινές εμπειρίες, όπως οι βετεράνοι των πολέμων, οι αντιστασιακοί στην Ελλάδα. Η ιστορία των γυναικών.

Πρόκειται, βεβαίως, για μεγέθη ανόμοια, από μικρές ομάδες έως τεράστιες πληθυσμιακές κατηγορίες. Πρόκειται για οντότητες διαφορετικές: άλλων η συλλογικότητα είναι ισχυρά δομημένη, άλλων το δικαίωμα στην ιστορία αποτελεί προϋπόθεση μιας δυναμικής συλλογικότητας. Το ίδιο δικαίωμα στην ιστορία, όμως, αποτελεί και ένα στοιχείο του power game, όπως η περίπτωση της εκκλησίας, που επιδιώκει να αναβαθμίσει τη θέση της, ελέγχοντας τη σχολική ιδεολογία και το εθνικό ιστορικό φαντασιακό.

Η έννοια της ερμηνευτικής κοινότητας ή της ερμηνευτικής δικτύωσης περιέχει την έννοια της επικοινωνίας. Η ιστορία λειτουργεί ως μια συγχρονική επικοινωνία. Η επικοινωνία, στην περίπτωση αυτή, μπορεί να αναλυθεί, με τον κλασικό τρόπο, στο μέσο και στο μήνυμα. Όπως η ακαδημαϊκή ιστορία έχει τα δικά της μέσα παραγωγής και διάδοσης, έτσι, κατ' αναλογία, οι διάφορες ερμηνευτικές κοινότητες δημιουργούν επίσης δίκτυα που παράγουν και διαδίδουν μηνύματα ιστορίας. Κάθε ερμηνευ-

τική κοινότητα έχει τα δικά της κείμενα αναφοράς: ιδιαιτέρα περιοδικά, εκδοτικούς οίκους, συναθροίσεις και εκδηλώσεις, μια ελίτ ιστορικής παραγωγής, διαδικτυακούς τόπους. Οι κοινές αναφορές στο παρελθόν αποτελούν εποικινωνιακό περιεχόμενο, στηρίζουν δομικά τα δίκτυα αυτά και αποτελούν ταυτοτικό στοιχείο. Η έννοια του δικτύου και της επικοινωνίας σημαίνει ότι οι ταξινομήσεις και οι διαχωρισμοί των στάσεων απέναντι στο παρελθόν είναι σχετικές. Το χαρακτηριστικό της επικοινωνίας είναι η όσμωση και η επικάλυψη ανάμεσα σε διαφορετικού τύπου δίκτυα. Αυτή η όσμωση ισχύει, επίσης, ανάμεσα στα ακαδημαϊκά δίκτυα και στα δίκτυα που λειτουργούν με τη λογική της ταυτότητας. Άλλωστε, ο κατακερματισμός της ιστορίας σε ερμηνευτικές κοινότητες και η έννοια της δικτύωσης αφορά και την ακαδημαϊκή ιστορία.

Ας κρατήσουμε, λοιπόν, για τις ανάγκες της ανάλυσής μας, αυτή την εικόνα δικτύων μέσα στα οποία κυκλοφορούν μηνύματα, δηλαδή διαφορετικές ιστορίες και ερμηνείες. Τα μηνύματα που κυκλοφορούν σε κάθε δίκτυο, τείνουν να δώσουν έκφραση και να αρθρώσουν διάφορες εμπειρίες, συχνά σε αντιπαράθεση με την επίσημη εκδοχή της ιστορίας ή την ακαδημαϊκή ιστορία. Με αυτό τον τρόπο, αν όχι πάντα, παραμελημένες πλευρές του παρελθόντος αποκτούν νόημα και ενσωματώνονται ως μηνύματα στην ιστορική επικοινωνία. Πρόκειται για την περίπτωση των κοινωνικών κινημάτων τα οποία σχηματίζο-

νται όταν αποκρυσταλλώνονται οι δυσανεξίες απέναντι στις επικρατούσες διευθετήσεις του παρόντος και του παρελθόντος. Ας δώσουμε τώρα προσοχή στον χαρακτήρα των μηνυμάτων. Όσο πιο επεξεργασμένα είναι τα νέα μοντέλα σκέψης που προτείνουν τα νέα κινήματα, αλλά και όσο μεγαλύτερη είναι η αφοσίωση που απαιτούν, τόσο περισσότερο επεμβαίνουν σε μια «αποκάθαρση» ή σε μια ιδεολογική χρήση της ιστορίας, και τόσο περισσότερο ανθίστανται σε μια κριτική προσέγγιση.² Παράδειγμα, η ιστορία που αναπτύχθηκε στα κομμουνιστικά περιβάλλοντα, τα οποία είχαν δομημένες ιεραρχικές δομές και έλεγχο του παραγόμενου λόγου. Από αυτή την άποψη η κριτική ανάλυση του Φίλιππου Ηλιού στην ιστοριογραφία που παρήγαγε το κομμουνιστικό κίνημα στην Ελλάδα, και, κυρίως, στη θέση του για τον Κοραή και την ελληνική επανάσταση, είναι παραδειγματική.³

Πώς παράγονται οι νέες σημασίες;

Κάθε επικοινωνιακό δίκτυο μπορεί να λειτουργήσει υπό τον όρο ότι ανακαλύπτει, δημιουργεί και θέτει νέα μηνύματα σε κυκλοφορία. Ακόμη και η επιβεβαίωση των επικρατούντων μηνυμάτων (λ.χ. η εθνική ιστορία μέσα σε ένα εθνικό περιβάλλον) πρέπει να τους αποδώσει νέες σημασίες, κατάλληλες για το ακροατήριο και τον χρόνο στον οποίο τις εκπέμπει.

Είναι χαρακτηριστική η ανα-σημασιολόγηση του

όρου «Μικρασιατική Καταστροφή». Αρχικά σήμαινε την κατά κράτος ήττα και την τροπή σε φυγή του ελληνικού στρατού και διασταλτικά την καταστροφή του μικρασιατικού εγχειρήματος, για την οποία, άλλωστε, και η εκτέλεση των «έξι». Πολύ αργότερα, ο όρος μετατοπίστηκε στο να σημαίνει την καταστροφή του ελληνικού στοιχείου στη Μικρά Ασία και συνοδεύτηκε με τη φράση «χαμένες πατρίδες» ή δανείστηκε χαρακτηρισμούς από τη λογοτεχνία, όπως τα «ματωμένα χρώματα» από το ομώνυμο βιβλίο της Διδώς Σωτηρίου (1962). Τα τελευταία χρόνια, η συζήτηση για την Μικρασιατική Καταστροφή συνοδεύτηκε από το αίτημα της αναγνώρισης της ως «γενοκτονίας». Καθιερώθηκε, μάλιστα, και μια ειδική ημέρα για τον εορτασμό της. Αναγνώριση της γενοκτονίας ζήτησαν και τα ποντιακά σωματεία, ακολουθώντας το αίτημα της διεθνούς αναγνώρισης της αρμενικής γενοκτονίας.

Το παρελθόν μοιάζει εδώ με το κεφάλαιο όπως το πραγματεύεται ο Μαρξ: αν δεν τροφοδοτείται, δεν επαναξιοποιείται με ζωντανή εργασία, τότε σβήνει, αποαξιοποιείται. Τόσο τα ακαδημαϊκά όσο και τα μη ακαδημαϊκά δίκτυα (τα όρια δεν είναι πάντοτε σαφή), οφείλουν να επινοούν νέες σημασίες προκειμένου να επιζήσουν σε ένα ανταγωνιστικό περιβάλλον σημείων και μηνυμάτων. Η διαφορά ανακύπτει από την προέλευση αυτής της ανανέωσης. Τα ακαδημαϊκά δίκτυα ανανεώνουν τα μηνύματά τους μέσα από συσσώρευση νέου υλικού, επανε-

ξέταση του παλιού με νέα εργαλεία και τεχνικές, μέσα από λύσεις προβλημάτων μέσα στα πλαίσια ενός επιστημολογικού παραδείγματος ή από την μετακίνηση από το ένα παράδειγμα στο άλλο. Στα πλαίσια των ακαδημαϊκών δικτύων το θετικιστικό πρότυπο της συσσώρευσης πληροφοριών συνυπάρχει με το πρότυπο της αλλαγής των ερμηνευτικών σχημάτων, μέσα από τα οποία ανανεώνεται η επιστήμη.⁴ Τα μη ακαδημαϊκά δίκτυα ανανεώνουν τα νοήματά τους μέσα από τη συνεχή μετακίνηση των πολιτισμικών ορίων. Αλλά, σε έναν μεγάλο βαθμό, και η επινόηση νέων πεδίων ενδιαφέροντος για τους ακαδημαϊκούς ιστορικούς οφείλεται με τη σειρά της στη μετακίνηση των πολιτισμικών ορίων.

Ένα από τα ισχυρότερα παραδείγματα της μετακίνησης των ορίων είναι η ανάδειξη της ιστορίας «εκ των κάτω», δηλαδή της ιστορίας των απλών ανθρώπων σε αντιπαράθεση με την ιστορία του κράτους και του έθνους η οποία είναι ιστορία των αρχηγείων. Η μαζική δημοκρατία, που αποτελούσε νέο φαινόμενο στις αρχές του 20ού αι. μετακινώντας την πολιτική από τις ελίτ στις μάζες, βρίσκεται στις κοινωνικές προϋποθέσεις της ιστοριογραφικής μετακίνησης. Η ιστορία από τα κάτω απαιτούσε και μια νέα μεθοδολογία. Η προφορική ιστορία μπορούσε να αντικαταστήσει τις γραπτές πηγές που έλειπαν εδώ ή να δώσει απαντήσεις σε άλλου τύπου ερωτήματα τα οποία έθετε η προσέγγιση. Αυτή η στροφή, όμως, δεν έγινε αυτόματα. Δεν μπορούσε, έτσι κι

αλλιώς, να γίνει σε χώρες με κομμουνιστικά ή φασιστικά καθεστώτα. Αλλά ούτε και σε χώρες με ιεραρχημένα κομμουνιστικά κόμματα που υποστήριζαν άτεγκτα ιστορικά σχήματα. Έγινε σε χώρες με σοσιαλδημοκρατία, όπως στη Βρετανία και στη Σκανδιναβία, ή, για άλλους λόγους, που αφορούσαν τις μεταναστευτικές κοινότητες, στη Βόρεια Αμερική. Το άνοιγμα προς τα κάτω συνοδεύεται από ένα ανοικτό ιδεολογικό πλαίσιο.⁵ Ένα παρεμβατικό κίνημα, που κατέληξε σε ένα ανανεωτικό ρεύμα μέσα στην ακαδημαϊκή ιστορία, και γενικότερα, στις κοινωνικές επιστήμες, είναι ο φεμινισμός και η μετάβαση από την ιστορία των γυναικών στην ιστορία του κοινωνικού φύλου (gender history). Στον βαθμό που άλλαξε η έμφυλη σύνθεση της κοινότητας των ιστορικών, οι σπουδές του φύλου έθεσαν υπό κριτική την ίδια την υποκειμενικότητα του ιστορικού, η οποία είχε δομηθεί ως ανδρική υποκειμενικότητα και ως επαγγελματική ταυτότητα των ανδρών-ιστορικών.⁶ Θα μπορούσε, επίσης, να αναφερθεί κανείς στη σχέση οικολογίας και οικόιστορίας, στο κίνημα εναντίον των φυλετικών διακρίσεων και στις αφροαμερικανικές σπουδές, στη μετανάστευση και στις μεταναστευτικές σπουδές κλπ.⁷ Τα μεταπολεμικά κινήματα χειραφέτησης των μειονοτήτων, κυρίως στις Ηνωμένες Πολιτείες, καθώς και η διαδικασία αναστοχασμού των κοινωνικών επιστημών, που ενεργοποίησαν ο ριζοσπαστισμός και τα κινήματα αμφισβήτησης των δεκαετιών του '70 και του '80, είχαν ως

συνέπεια την μετακίνηση των ορίων των ιστορικών και τη δημιουργία νέων πεδίων ενδιαφερόντων.

Νέες ευαισθησίες, λοιπόν, καταλήγουν στην κριτική επανεπεξεργασία του παρελθόντος και νέες αναγνώσεις των ήδη γνωστών ή άγνωστες πηγές δημιουργούν ασυμβατότητες ανάμεσα στις παλαιές και στις νέες ερμηνείες, δημιουργούν επιστημολογικές παραδειγματικές μετακινήσεις και κάνουν έκδηλα τα ρήγματα ανάμεσα στην αναπαράσταση και στο αναπαριστώμενο. Τι σημαίνει αυτό; Ότι οι απεικονίσεις του παρελθόντος στον ιστορικό λόγο χάνουν την αναπαραστατική τους ικανότητα και δύναμη. Το παρελθόν αναμεσολαβείται μέσα από τις νέες ανάγκες. Για να το πω απλούστερα, ρωτάμε άλλα πράγματα από ό,τι ρωτούσαμε παλαιότερα και παίρνουμε διαφορετικές απαντήσεις. Με αυτές τις απαντήσεις φιλοτεχνούμε συνεχώς διαφορετικές εικόνες του παρελθόντος. Αυτές οι εικόνες ενοφθαλμίζονται στο πολιτισμικό πλαίσιο και το αλλάζουν. Κι εκείνο με τη σειρά του αναπροσαρμόζει τον ρόλο της ιστορίας στο εσωτερικό του. Αλλά ό,τι ονομάζουμε επιστημονικά δίκτυα της ιστορίας, διατηρούν μια ιδιαιτερότητα απέναντι σ' αυτές τις πολιτισμικές επιβολές. Πρώτον, μια θεσμική και δεύτερον, μια μεθοδολογική αυτονομία.

Οι μεγάλες πηγές ανανέωσης εδώ είναι δύο: η διάγνωση της ασυμβατότητας ανάμεσα στις ισχύουσες αναπαραστάσεις και ερμηνείες του παρελθόντος, καθώς και ό,τι ανακύπτει από την έρευνα αυτών των ασυμβα-

τοτήτων, και η συνεχής συζήτηση πάνω στη μέθοδο. Επιστημονικοί χώροι που δεν συζητούν συνεχώς για τη μέθοδό τους νεκρώνονται. Επομένως, η ανανέωση προέρχεται από την ανα-ενοσιολόγηση της ιστορίας και τη δημιουργία νέων εννοιών ή από τη συμμετοχή σε νέα θεωρητικά πλαίσια που δημιουργούν όμοροι χώροι, όπως π.χ. η κοινωνική ανθρωπολογία, η λογοτεχνική θεωρία, οι σπουδές φύλου και η πληροφορική. Το διασκέλισμα των ορίων των επιστημών αποδεικνύεται χρήσιμο, ανανεωτικό και απελευθερωτικό από τις ιεραρχίες που ηγεμονεύουν στους αντίστοιχους κλάδους, φαλκιδεύοντας την ανανέωση που συνήθως τις αμφισβητεί έμπρακτα. Για τον λόγο αυτό, περιοχές όπως οι πολιτισμικές σπουδές και η συγκριτική λογοτεχνία (cultural studies, comparative literature), επειδή ακριβώς ήταν χαώδεις, αποδείχθηκαν φιλόξενες σε συζητήσεις και πειραματισμούς.

Νέοι τύποι δικτύωσης

Εκείνο, όμως, που τείνει να διαμορφωθεί ως ένας νέος τύπος δικτύωσης είναι η δημιουργία θεματικών πυκνώσεων από διάφορες επιστημονικές προσεγγίσεις: σπουδές φύλου, μεταναστευτικές σπουδές, visual studies, μετα-αποικιακές σπουδές, αφροαμερικανικές σπουδές, memory studies, media studies, film studies, queer studies, welfare studies, σπουδές πόλης (urban studies). Πρόκειται για προσεγγίσεις όπου γύρω από μια προ-

βληματική και ένα επιστημονικό παράδειγμα συγκροτείται μια κοινότητα προερχόμενη από πολλούς κλάδους, στους οποίους συμμετέχουν και οι ιστορικοί. Αν σ' αυτές τις κοινότητες προσθέσουμε και τις παραδοσιακότερες, εκείνες που συγκροτήθηκαν με βάση σπουδές περιοχών, μητροπολιτικά ή διασπορικά ενδιαφέροντα (αφρικανικές σπουδές, νεοελληνικές σπουδές, εβραϊκές σπουδές, λατινοαμερικανικές σπουδές, μεσοανατολικές σπουδές),⁸ παρουσιάζεται μια νέα δικτύωση στην οποία η ιστορία εντάσσεται ως ιστορικότητα. Ιστορικότητα πεδίων μελέτης που άλλοτε ανακύπτουν και άλλοτε εξοφνίζονται, ακολουθώντας νέα ενδιαφέροντα ή επιστημολογικές ανακατατάξεις. Πρόκειται για πεδία παραγωγής αναπαραστάσεων ή επιτέλεσης, όπου η αναπαράσταση σημαίνει και δράση. Όπου ισχύει η μέση ρηματική φωνή: το υποκείμενο γράφεται και ιστοριογραφείται. Η ενέργειά του επιστρέφει εις εαυτόν τροποποιώντας το οντολογικά, επηρεάζοντας, δηλαδή, τη σύστασή του. Με την έννοια αυτή δεν γράφεται η ιστορία ενός κόσμου που υπάρχει, αλλά ενός κόσμου υπό διαρκή κατασκευή και ανακατασκευή. Ενός σύνθετου ή κατακερματισμένου (όπως προτιμάτε) κόσμου. Σ' αυτόν τον κόσμο, οι ανθρωπιστικές σπουδές, οι Humanities, έχουν κατεβεί από τον Παρνασσό και τον Ελικώνα και συγκροτούν τις New Humanities, στα δίκτυα των οποίων συμμετέχουν (ή πιάστηκαν – πάλι κατά την προτίμησή σας) και οι νέες τάσεις των ιστορικών σπουδών. Παράλα-

ληλα, όμως, με αυτή τη διαφοροποίηση πάει χέρι-χέρι και η παγκοσμιοποίηση των ιστορικών σπουδών. Τα παγκόσμια συνέδρια που γίνονται κάθε πέντε χρόνια συγκεντρώνουν χιλιάδες ιστορικούς, και κυρίως από χώρες που απουσίαζαν έως τώρα από τα δυτικά τεραίν όπου παιζόταν η ιστοριογραφία: από την Κίνα και την Ανατολική Ασία μέχρι την ινδική υπο-ήπειρο, την υποσαχάρεια Αφρική και τη Λατινική Αμερική.⁹ Ταυτόχρονα όλα αυτά τα δίκτυα των επιμέρους σπουδών αναπτύσσονται σε δια-εθνική κλίμακα με διεθνή περιοδικά, συναντήσεις, επιτροπές, κλπ. Είναι γεγονός, βέβαια, ότι η αγγλοφωνία κυριαρχεί, όπως κάποτε τα ελληνικά και έπειτα τα λατινικά στην ιστοριογραφία και στον φιλοσοφικό λόγο, από την αρχαιότητα έως την Αναγέννηση, ή τα γαλλικά, από τον Διαφωτισμό ως τα μέσα του 20ού αι. Οι επί μέρους συμβολές πρέπει να διατυπωθούν στα globish (global+english) για να γίνουν γνωστές. Αλλά πώς αλλιώς θα μπορούσε να συντελεστεί η υπέρβαση της θειικής αράς της Βαβέλ; Βεβαίως και οι εθνικές ιστοριογραφίες έχουν η κάθε μια ισχυρές παραδόσεις, κοινές προβληματικές, ιδιαίτερες ιεραρχίες, θεσμικές και εννοιολογικές. Αλλά ολοένα και περισσότερο αναγκάζονται να προσαρμοστούν ενώ παράλληλα υποχρεώνονται να γίνουν πιο συγκριτικές, να βγουν σε ένα ανοιχτό και αναπεπταμένο πεδίο, με ισχυρούς ανέμους και τρικυμίες, βέβαια. Τα κέντρα συνωμοσίας που θέλουν να καταστρέψουν τις εθνικές ταυτότητες μέσω της παγκο-

σμιοποίησης των ιστορικών σπουδών υπάρχουν στο μυαλό αυτών που φοβούνται να απομακρυνθούν από τον ίσκιο του καμπαναριού της ενορίας τους. Δεν υπάρχουν πολιτικές στην ιστοριογραφία; Μα, θα ακύρωνε όλη την παρούσα ανάλυση αν το απέρριπτε κανείς. Βεβαίως και υπάρχουν, σε εθνικό επίπεδο (ενίσχυση της εθνικής ταυτότητας), σε ευρωπαϊκό (π.χ. η χρηματοδότηση προγραμμάτων κοινής ευρωπαϊκής ταυτότητας), σε επίπεδο περιφερειακό: πολλές από τις area studies ιδρύθηκαν μέσα από τη λογική αυτή. Την καλύτερη απόδειξη του δεσμού ανάμεσα στις ανθρωπιστικές επιστήμες όπως αναπτύχθηκαν στη Δύση και στην ιμπεριαλιστική της πολιτική την έδωσε ο Έντουαρντ Σαϊντ στον *Οριενταλισμό*, αλλά και στα επόμενα έργα του.¹⁰ Στον *Οριενταλισμό*, ωστόσο, δείχνει έμμεσα και κάτι άλλο: το ότι στα πολιτικά σχέδια της Δύσης αναπτύχθηκε το γνωστό ιστορικό φαινόμενο της ετερογονίας σκοπών και αποτελεσμάτων. Πολλές λ.χ. από τις περιφερειακές σπουδές, μετατράπηκαν από τους ερευνητές που έπαιρναν μέρος σ' αυτές σε εστίες κριτικής των αρχικών πολιτικών σχεδίων. Ένα παράδειγμα είναι οι μεσανατολικές σπουδές, οι οποίες ξεκίνησαν στο πλαίσιο του Ψυχρού Πολέμου και με συντηρητικές τάσεις. Στο πλαίσιο της δομής που δημιούργησαν, με κέντρα μελέτης, περιοδικά, επιστημονικές μετακινήσεις, προέκυψε η θεωρία της εξάρτησης και της ασύμμετρης σχέσης κέντρου-περιφέρειας (Samir Amin), η οποία είχε επίσης κυριαρχήσει

στις λατινοαμερικάνικες σπουδές, αλλά και στη θεωρία του οριενταλισμού.¹¹ Παράλληλο σχήμα εξέλιξης σημειώθηκε και στις αγγλοσαξωνικές νεοελληνικές σπουδές, όπου οι αποδομητικές και οι κριτικές κατά του εθνικισμού τάσεις, ιδίως στη λογοτεχνία, άνθισαν παρά τις ελλαδικές ακαδημαϊκές αντιρρήσεις. Το πιο εντυπωσιακό παράδειγμα, πάντως, είναι η κοινωνική ανθρωπολογία και η μετατροπή της από μια επιστήμη που υπηρετούσε την αποικιοκρατία, σε μετα-αποικιακή κριτική.

Γιατί αλλάζει η ιστορία;

Συχνά ρωτούν: Γιατί αλλάζει η ιστορία, δηλαδή γιατί η ιστοριογραφία μάς δίνει συνεχώς νέες εκδοχές του παρελθόντος; Η συνηθισμένη απάντηση είναι πως κάθε γενιά έχει τα δικά της ερωτήματα. Αλλά ας διατυπώσουμε το ερώτημα πιο θεωρητικά. Γιατί γίνονται έκδηλες οι διαφορές ανταπόκρισης ανάμεσα στην αναπαράσταση (κείμενο ιστορίας) και στο αναπαριστώμενο (παρελθόν); Γιατί, δηλαδή, δεν βολευόμαστε μια για πάντα με μια αποκρυσταλλωμένη ιστορική γραφή; Γιατί τα ιστορικά στοιχεία, με όποια μορφή και αν εκληφθούν, είτε είναι προ-σημειωμένα από τους κοινωνικούς μηχανισμούς, είτε σημειώνονται από τον ιστορικό, λειτουργούν σε ένα πλαίσιο το οποίο διασχίζει τα όρια. Η μεταβίβαση της πληροφορίας, από την άποψη του αποδέκτη, είναι συνήθως μια λειτουργία οικειοποίησης μιας αλλό-

τριας εμπειρίας.¹² Πρόκειται για μια μετάβαση από ένα ερμηνευτικό πλαίσιο, στο οποίο συμβαίνει και καταγράφεται ένα γεγονός ή ένα φαινόμενο, σε ένα άλλο ερμηνευτικό πλαίσιο, της ανάγνωσης και σ' εκείνο της επανακαταγραφής του γεγονότος. Αλλά αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο δεν περιλαμβάνει μόνο τις γενικές ιδέες που δίνουν σχήμα στο παρελθόν, αλλά και τα κατάλληλα εργαλεία με την πολύ συγκεκριμένη σημασία της λέξης. Καθώς μεταβάλλεται το εκάστοτε παρόν, μεταβάλλεται μαζί και το εκάστοτε παρελθόν, γιατί μεταβάλλονται τα ζητούμενα της ιστορίας.

Η ενασχόληση με την ιστορία των λαϊκών τάξεων οδήγησε στην προφορική ιστορία, όχι ως συμπλήρωμα στην ήδη υπάρχουσα ιστορία με βάση της γραπτές πηγές, αλλά σε μια άλλη εκδοχή της ιστορίας, όπως την αντιλαμβάνονται και την απομνημονεύουν οι καθημερινοί άνθρωποι. Η κοινωνία των ανώτερων τάξεων επιτελείται στην ιστορία της πολιτικής, των θεσμών, των αναπαραστάσεων, των οικονομικών στρατηγικών. Αντίθετα, η ιστορία των φτωχών ανθρώπων αφορά κυρίως τον κύκλο ζωής, τις άμεσες εμπειρίες, την καθημερινότητα.

Αν, λοιπόν, αναφερόμαστε στον επιστημονικό χαρακτήρα της ιστοριογραφίας, τότε η ιδιαιτερότητά του διασφαλίζεται κυρίως από τη δομή του δικτύου. Πρόκειται για τη διαδικασία και το πλαίσιο που δεξιώνονται την ιστορική γνώση. Για τους κανόνες, δηλαδή, με τους οποίους συγκροτείται, λειτουργεί και ελέγχεται η παρα-

γόμενη γνώση από την κοινότητα των ιστορικών. Στην περίπτωση της ιστορίας, βέβαια, η επιστημονική κοινότητα και η λειτουργία της επηρεάζονται από τον κοινωνικό της περίγυρο πολύ περισσότερο απ' ό,τι συμβαίνει με άλλους επιστημονικούς κλάδους. Η ιστορία είναι μια ανοχύρωτη πόλη.

Υπάρχει μια στενότερη σχέση ανάμεσα στη λειτουργία της κοινότητας των ιστορικών και στη δημοκρατική λειτουργία της κοινωνίας. Πολύ περισσότερο από άλλους κλάδους, η σχέση ιστορίας και δημοκρατίας είναι ουσιαστική, τόσο αναφορικά με τη δυνατότητα συζήτησης ανάμεσα στους ιστορικούς, όσο και αναφορικά με τη δυνατότητα ελέγχου των πηγών. Σε κοινωνίες όπου τα αρχεία είναι επιλεκτικώς προσβάσιμα, ποιος έλεγχος επαληθευσιμότητας μπορεί να γίνει; Επομένως, η εξέλιξη της επιστημονικής κοινότητας στην περίπτωση των ιστορικών εξαρτάται συνεχώς από το περιβάλλον μέσα στο οποίο λειτουργεί. Αλλά και από τον εκδημοκρατισμό της ίδιας της κοινότητας των ιστορικών.

Όταν έγινε το πρώτο παγκόσμιο συνέδριο ιστορίας, το 1898, στη Χάγη, ο κατάλογος των συμμετεχόντων αποτελούνταν από μέλη βασιλικών οικογενειών, ευγενείς με τίτλους, διπλωμάτες και άλλα μέλη της υψηλής κοινωνίας.¹³ Μέλη της υψηλής κοινωνίας, άλλωστε, ήταν και οι περισσότεροι πανεπιστημιακοί καθηγητές ιστορίας. Η σύνθεση αυτή άλλαξε βαθμιαία στο πρώτο μισό του 20ού αι., αλλά ο εκδημοκρατισμός του ιστορικού

επαγγέλματος συνέβη, κυρίως, στην εποχή του μαζικού δημόσιου πανεπιστημίου από τη δεκαετία του '60 και εξής. Από τότε μαζικοποιήθηκαν οι διδακτορικές διατριβές και διευρύνθηκε η πρόσβαση στο ιστορικό επάγγελμα καθώς πολλαπλασιάστηκαν οι ευκαιρίες. Στα τελευταία τριάντα χρόνια υπάρχουν πολλοί περισσότεροι ιστορικοί από όλους όσους υπήρξαν από την εποχή του Ηρόδοτου. Ο πληθυσμός του κλάδου αναπτύσσεται με γεωμετρική πρόοδο. Η κοινωνική διεύρυνση προκάλεσε και τη μαζική είσοδο γυναικών, καθώς και μη δυτικών, μη λευκών ιστορικών. Επομένως, οι πολιτικές στην ιστορία άλλαξαν μέσα στο γενικότερο πλαίσιο εκδημοκρατισμού και μαζικοποίησης της ανώτατης εκπαίδευσης και της παραγωγής διδακτορικών διατριβών, αλλά και υπό την ευρύτερη πίεση των κοινωνικών και παγκόσμιων μεταβολών που συνέβησαν στο δεύτερο μισό του 20ού αι. Η πληθυσμιακή πίεση ενίσχυσε την τάση διαφοροποίησης των ιστορικών σπουδών. Η παραγωγή νέων μηνυμάτων έγινε όρος ύπαρξης των ιστορικών μέσα σε ένα ανταγωνιστικό περιβάλλον. Ο ανταγωνισμός, βέβαια, που εκφράζεται με τη γνωστή και ως 11η Εντολή «publish or perish» (δημοσίευε γιατί αλλιώς χάνεσαι) πολλές φορές λειτούργησε σε βάρος της εμβριθείας και της παραδοσιακής πολυμάθειας των ιστορικών και ενίσχυσε τις εξειδικεύσεις παραβλάπτοντας τη συνολικότερη οπτική τους. Αλλά παρόμοιες τάσεις δεν υπήρξαν σε όλους τους επιστημονικούς χώρους;¹⁴

Ας συνοψίσουμε. Ένα μέρος του ιστορικού ενδιαφέροντος λειτουργεί μέσα σε μια θεσμική παράδοση η οποία χαρακτηρίζει στους νεότερους χρόνους την επιστημονική μορφή γνώσης. Αυτό του προσδίδει μια διακριτή πολιτισμική λειτουργία, αλλά όχι αξιώσεις επιβολής πάνω σε άλλους τύπους ιστορικής γνώσης. Είναι, όμως, ισοδύναμα όλα τα ιστορικά αφηγήματα; Όχι, γιατί εξαρτώνται από διαφορετικές λειτουργίες και όρους ανάπτυξης του ιστορικού ενδιαφέροντος – όροι και λειτουργίες που διακρίνονται σαφώς οι μεν από τους δε. Υπερέχει κάποιο απέναντι στα άλλα; Ο καθένας έχει δικαίωμα στην ιστορία του και δικαίωμα να αντιλαμβάνεται όπως θέλει το παρελθόν του. Αυτό, άλλωστε, σημαίνει και δικαίωμα πολιτισμικού αυτοκαθορισμού. Πάνω σ' αυτό το δικαίωμα δεν στηρίχτηκε και η συγκρότηση των σύγχρονων εθνών, ως διεκδίκηση ενός δημόσιου πολιτισμικού χώρου; Ποια εθνική ιστορία στηρίζεται στην ιστορική ακρίβεια; Αν οι βαλκανικοί λαοί είχαν αποδεχθεί την ανωτερότητα της ελληνικής προσέγγισης στην ιστορία των Βαλκανίων, δεν θα είχαν αποκτήσει ποτέ εθνική αυτονομία. Τα σοβαρά προβλήματα ανακύπτουν από τις αξιώσεις μονοπώλησης μιας ιστορικής άποψης. Η προσέγγιση αυτή, βέβαια, δεν εξομαλύνει όλες τις αντιφάσεις: αρκείται στο να καταδείξει ότι τα προβλήματα δημιουργούνται όταν η μια μορφή ιστορικής γνώσης προσπαθεί να εγκαθιδρυθεί στη θέση της άλλης. Δεν λύνει τα προβλήματα που δημιουργούνται από την

ασυμβατότητα των διαφορετικών προσεγγίσεων, και τα οποία συχνά έχουν σοβαρές πολιτικές συνέπειες. Αλλά η ασυμβατότητα δεν πρέπει να εκπλήσσει. Εφόσον δεχόμαστε ότι οι άνθρωποι μπορούν να μετέχουν σε διαφορετικές ταυτότητες, δεν χρειάζεται όλες οι αντίστοιχες χρονικές αναφορές τους να υποταχτούν σε ένα και μοναδικό ερμηνευτικό πλαίσιο. Αρκεί η συζήτηση μεταξύ τους. Αρκεί, δηλαδή, να διασταυρωθούν τα όρια ανάμεσα στους διαφορετικούς λόγους, χωρίς ο καθένας από αυτούς αναγκαστικά να χάνει την αυτονομία του.¹⁵ Δεν είναι, βέβαια, κάτι απεριορίιστα εφικτό. Στην ιταλική πολιτική επιστήμη χρησιμοποιούν τον όρο «τα κόμματα του δημοκρατικού τόξου». Και στην ιστορία υπάρχει κάτι ανάλογο. Πέραν τούτου, διάλογος δεν είναι νοητός.

Η αλλαγή των ερμηνευτικών πλαισίων

Γιατί μεταβάλλονται συνεχώς τα ερμηνευτικά πλαίσια της ιστορίας;

Ας αρχίσουμε με την παρατήρηση ότι η ιστορία προκύπτει από τη λήθη, όχι από τη μνήμη. Αν μια κοινωνία θυμόταν τα πάντα, δεν θα υπήρχαν ιστορικοί. Επομένως η ιστορία προκύπτει από τη λήθη, γιατί με τη χρονική απόσταση, κάθε παρουσία μετατρέπεται σε ίχνος, δηλαδή χάνονται τα φυσικά της χαρακτηριστικά και η θέση της στα συμφραζόμενά της, ενώ εμείς δεν έχουμε ακόμη αρχίσει τη διαδικασία ανάκτησης του παρελθό-

ντος. Στο μεσοδιάστημα αυτό, το ίχνος μπορεί να χαθεί και οριστικά. Αντίστροφα, η διαδικασία ανάκτησης σημαίνει μια πορεία από το ίχνος στην παρουσία. Το ίχνος, επομένως, είναι το σημαίνον ενός σημαινομένου που πρέπει να ανακτηθεί. Η ανάκτηση δεν είναι αυτόματη, γιατί ο χρόνος διασπά τη σχέση ανάμεσα στο ένα και στο άλλο. Η παρερμηνεία οφείλεται σ' αυτήν ακριβώς τη διάσταση και διάσπαση. Το έργο των ιστορικών είναι, επομένως, να επανεγκαθιδρύνουν σχέσεις αντιπροσώπευσης ανάμεσα στο ίχνος και στην παρουσία, στο σημαίνον και στο σημαινόμενο. Αυτή είναι, επίσης, μια διαδικασία αποκωδικοποίησης. Ξαναδιαβάζουν, δηλαδή, τη διαδικασία δημιουργίας των σημείων.¹⁶

Αλλά οι σημαντικότερες μεταβολές στα ερμηνευτικά πλαίσια της ιστορίας παράγονται από τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους κωδικοποιείται κάθε φορά η ιστορική εμπειρία. Στην πορεία του χρόνου η ιστορία εκλαμβάνεται όχι μόνο ως αυτό το οποίο έχει συμβεί, αλλά επίσης ως αυτό που έχει συμβεί σε σχέση με αυτό που προσδοκάται κάθε φορά ότι θα συμβεί. Η αποκωδικοποίηση, δηλαδή, δεν έχει έναν τεχνικό χαρακτήρα. Σύμφωνα με τον Kosellek, η ιστορία είναι ό,τι έχει βιωθεί ως εμπειρία, αλλά, επίσης, και ό,τι έχει βιωθεί ως προσδοκία ή φόβος για ό,τι αναμενόταν κάθε φορά ότι θα συνέβαινε.¹⁷

Άλλωστε έτσι δεν διαμορφώνεται τόσο η προσωπική, όσο και η πολιτική μας συμπεριφορά; – με βάση το τι

προσδοκούμε και το ποιους στόχους θέτουμε, αλλά, επίσης, και με βάση το τι φοβόμαστε και το τι θέλουμε να αποφύγουμε. Μια συγκροτημένη, επομένως, ιστορία δεν μπορεί να περιλαμβάνει μόνο τα πεπραγμένα της χωρίς τη σκιά των εικαζομένων. Αλλά το ίδιο ισχύει και για την ιστοριογραφία. Οι συλλογικές ελπίδες και η αισιοδοξία ή οι συλλογικοί φόβοι και η κοινωνική απαισιοδοξία προσδιορίζουν βαθύτατα τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουμε το παρελθόν. Διαφορετική αντίληψη για το παρελθόν, λ.χ. έχουν εκείνοι που βλέπουν τη σύγχρονη Ελλάδα σε φθίνουσα πορεία και παρακμή, από εκείνους οι οποίοι αναζητούν αλλαγές και δυναμικές για το μέλλον.

Επομένως, αυτό το οποίο τελικά συνέβη είναι διαφορετικό από εκείνο που αναμενόταν να συμβεί αλλά και διαφορετικό από ό,τι έχει κατανοηθεί ότι συνέβη, επειδή αποκλείει ή παραμελεί ορισμένες μνήμες ή επειδή συμπεριλαμβάνει ελπίδες και φόβους. Αυτή η ετερογονία καταλήγει στην επανεπεξεργασία των εμπειριών του παρελθόντος. Κατά συνέπεια, σε κάθε διαφορετικό στάδιο ιστορικής ανάπτυξης, υπάρχει μια διαφορετική ερμηνεία του παρελθόντος, η οποία σχετίζεται με τις νέες προσδοκίες. Η σύνδεση παρελθουσών εμπειριών και μελλοντικών προσδοκιών στη σύλληψη της ιστορίας συνιστά ταυτόχρονα την ιστορία και την κατανόησή της, και δημιουργεί το πλαίσιο στο οποίο ενσωματώνονται το παρελθόν και το μέλλον.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο δημιουργούνται οι ιστορικές έννοιες και κατηγορίες και αποκτούν τη λεκτική μορφή τους. Ο λεκτικός σχηματισμός των ιστορικών εννοιών και κατηγοριών τις αυτονομεί τόσο από τα ιστορικά τους συμφραζόμενα, όσο και από τη συγχρονική τους χρήση. Με τον τρόπο αυτό, οι ιστορικοί όροι μετατρέπονται σε οχήματα συνέχειας αναφορικά με το ιστορικό τους περιεχόμενο, αλλά αποκτούν κυμαινόμενη σημασία, η οποία εξαρτάται από το πλαίσιο στο οποίο χρησιμοποιούνται. Δηλαδή το νόημά τους αλλάζει ανάλογα με το νέο πεδίο σύμπτωσης των παρελθουσών εμπειριών και των μελλοντικών προσδοκιών. Οι ιστορικές έννοιες και κατηγορίες εξασφαλίζουν τη συνέχεια και την αλλαγή στο ερμηνευτικό πλαίσιο της ιστορίας. Αυτή η δομή των αλλαγών δεν μένει σταθερή στο πέρασμα του χρόνου. Οι προσδοκίες, στην προ-μοντέρνα εποχή ήταν περισσότερο συνδεδεμένες με τις εμπειρίες. Η νεωτερικότητα δημιούργησε μια τεράστια επέκταση του πεδίου της διαφοράς ανάμεσα στις εμπειρίες και τις προσδοκίες (ο όρος πρόοδος είναι αποτέλεσμα αυτής της επέκτασης), και το μέλλον αποσπάται όλο και περισσότερο από ό,τι έχουν να προσφέρουν οι προηγούμενες εμπειρίες. Αυτή η διαφορά έχει ως αποτέλεσμα την ενίσχυση του πλουραλισμού των υπαρχουσών ερμηνευτικών πλαισίων στην ιστορία και τον εμφαντικότερο συγκρουσιακό τους χαρακτήρα. Όσο, δηλαδή, η σχέση ανάμεσα στις εμπειρίες και τις προσδοκίες ήταν στενή, πράγμα που σημαίνει ότι

οι προσδοκίες είχαν περιορισμένο εύρος, η δυνατότητα πολλαπλών ερμηνειών ήταν επίσης περιορισμένη. Αντίθετα, η δυνατότητα αυτή αυξήθηκε όταν οι προσδοκίες για το μέλλον έπαψαν να περιορίζονται από τη βιωμένη εμπειρία. Όσο πιο ελεύθερα μπορεί κανείς να σχεδιάσει το μέλλον, τόσο πιο ελεύθερα μπορεί να ερμηνεύσει το παρελθόν. Η αντίστροφη απαισιόδοξη απόδοση αυτής της υπόθεσης είναι πως όταν δεν μπορεί να σχεδιαστεί το μέλλον, τότε ποιες δυνατότητες ερμηνείας μπορεί να υπάρχουν για το παρελθόν; Εδώ, ενδεχομένως, βρίσκεται μια βαθύτερη αιτία της παρακμής των μακρο-ιστορικών ερμηνευτικών σχημάτων, η αμφισβήτηση, δηλαδή, της ιδέας των «μεγάλων αφηγημάτων» στην εποχή μας. Επομένως, από την άποψη της υποκειμενικής αίσθησης του ιστορικού χρόνου, το μέλλον (ως προσδοκώμενο μέλλον) λειτουργεί ως το αναζωογονητικό στοιχείο του παρελθόντος.

ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ



Παρά τις αλλαγές των ερμηνευτικών πλαισίων, υπάρχουν κοινές δομές στη συνεχή ανασηματοδότηση του παρελθόντος οι οποίες διασφαλίζουν τη μεταδοσιμότητά του. Διασφαλίζουν, δηλαδή, την αναφορικότητα του λόγου μας ως προς το παρελθόν. Το παρελθόν γίνεται αντιληπτό ως μια αλλότρια εμπειρία, μια εμπειρία άλλων ανθρώπων σε άλλες εποχές. Για να το καταλάβουμε, χρειάζεται να το εντάξουμε στα δικά μας αντιληπτικά πλαίσια. Αν η αποξένωση από το παρελθόν είναι προϋπόθεση της γνώσης του, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, η αξία του παρελθόντος για το παρόν είναι η εξωτερικότητά του (η αλλοτριότητά του) προς το παρόν. Αυτή η αλλοτριότητα του παρελθόντος έχει μια τεράστια πολιτισμική και πολιτική λειτουργία για το παρόν γιατί μεταβιβάζει κύρος στις δεοντολογικές του πλευρές. Το τι πρέπει να κάνουμε υπαγορεύεται όχι από εμάς, αλλά από μια δύναμη εξωτερική. Τις δέκα

εντολές δεν τις αποφάσισαν με διαβούλευση οι Εβραίοι αλλά τους τις έδωσε ο Θεός. Με αυτή την έννοια, για να δοθεί κύρος στους κανόνες, χρειαζόταν η εξωτερικότητα και όπου αυτή δεν μπορούσε να είναι θείκη, το κύρος επενδύθηκε με αρχαιότητα. Το παρελθόν, η Ιστορία, η Παράδοση λειτουργούν ως νομιμοποιητικά επιχειρήματα, ακόμη και στην εποχή της νεωτερικότητας, στην οποία η διαβούλευση επικράτησε της εξωτερικής επιβολής. Γι' αυτό η Εκκλησία επικαλείται τις πατερικές παραδόσεις της, τα έθνη την αρχέγονη καταγωγή τους κλπ. Πρόκειται για έναν προσανατολισμό που υπαγορεύεται από τον ιστορικό ρόλο που έπαιξαν οι αρχαίοι πολιτισμοί στον σχηματισμό της μοντέρνας ιστορικής κουλτούρας στη Δύση. Το ιστορικό παρελθόν έχει παίξει αυτό τον ρόλο αναφορικά με όλες τις περιοχές της ιδεολογικής δημιουργικότητας, από την κοινωνικοπολιτική τάξη (η αθηναϊκή δημοκρατία ως έμπνευση του σύγχρονου κοινοβουλευτισμού) ως τους συμπεριφορικούς κώδικες της καθημερινής ζωής (προτεσταντική ηθική και βιβλικά πρότυπα). Επομένως, ο αλλότριος (αρχαίος) κόσμος έχει (ή καλύτερα είχε) έναν ουσιώδη ρόλο στην οργάνωση των νεωτερικών πολιτισμών.¹

Αιώνια επιστροφή

Ο λόγος για τον οποίο η αλλοτριότητα του παρελθόντος δημιουργεί κύρος, βασίζεται σε μια βαθιά ριζωμένη νο-

τροπία, η οποία καθορίζεται από την κοσμολογική αντίληψη της δομής του χρόνου. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, κάθε τι που συμβαίνει υπό τον ήλιο, δεν είναι νέο, αλλά αποτελεί την επανεμφάνιση μιας αρχικής αυθεντικής κατάστασης, μιας πρωταρχικής ουσίας, της αιώνιας ουσίας του κόσμου.² Εδώ, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον ανήκουν σε ένα ενιαίο πεδίο. Έτσι, αν η στιγμή που ζούμε είναι το προϊόν αυτής της αιώνιας επανάληψης, η σκέψη προσανατολίζει τον εαυτό της στο να ανακαλύψει το αρχικό και αυθεντικό κείμενο. Αυτός ο προσανατολισμός επιβάλλεται τόσο αν η τάξη έχει διασαλευτεί, όσο και αν χρειάζεται να προστατευτεί. Σε κάθε περίπτωση, η παρούσα τάξη πραγμάτων πρέπει να διορθωθεί ούτως ώστε να συμμορφωθεί προς την εξιδανικευμένη παρελθούσα πραγματικότητα.³ Πρόκειται για μια νοοτροπία πάνω στην οποία βασίζεται η πολιτική της ουσιοκρατίας (essentialism) – ως η αναζήτηση της εθνικής ψυχής που μένει ασάλευτη στην ουσία της παρά τις μεταμορφώσεις που υφίσταται. Πάνω στη βάση αυτή προβάλλεται το αιτούμενο της εθνικής κάθαρσης και συμμόρφωσης της κουλτούρας.⁴

Παράδειγμα εδώ οι άπειρες συζητήσεις για την ελληνικότητα και τη σύγχρονη νεοελληνική κουλτούρα, αισθητική και τέχνη, που συνεχώς αποκαθαίρεται αλλά συνεχώς αποκλίνει από την αρχέγονη ουσία του ελληνισμού. Μέσα από την οπτική αυτή ταιριάζει να δούμε την ελληνικότητα στην ποίηση και τη λογοτεχνία, από τον Παλα-

μά έως τον Ελύτη. Η αιώνια επιστροφή ή η αιώνια περιστροφή με τη νιτσεική επίνευση ήταν ρητά παρούσα.⁵

Αλλά αυτές οι νοοτροπιακές σχέσεις ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν άλλαξαν με την εκκοσμίκευση της κοινωνίας.

Αναβίωση και νοσταλγία

Καθώς υποχώρησε η εσχατολογική αντίληψη του κόσμου, η εκ νέου ανάδυση του παρελθόντος ιδώθηκε ως η αναβίωση μιας αρχαίας κατάστασης. Οι όροι που χρησιμοποιήθηκαν είναι ενδεικτικοί: *Αναγέννηση*, *Μεταρρύθμιση*, *Παλιγγενεσία*, *Risorgimento*.⁶ Το παρελθόν, επομένως, δεν επιστρέφει αλλά «αναβιώνει». Ωστόσο, η αναβίωση προϋποθέτει την έννοια της βύθισης κάτω από την ίσαλο γραμμή της παρουσίας, την εικόνα του ερειπίου. Η εικόνα των ερειπίων της αρχαιότητας είναι κεντρική στον δυτικό πολιτισμό, αλλά όχι στον ανατολικό. Ούτε η κινέζικη, ούτε η ιαπωνική κουλτούρα εμπεριέχουν αυτή την έννοια. Τα ερείπια, κεντρικά στην εικονογραφία της Αναγέννησης, ως ο κόσμος που έφυγε, απέκτησαν στην εποχή του ρομαντισμού μια τεράστια έλξη, συνδέθηκαν με τη νοσταλγία και την έκαναν αύρα της ιστορίας. Ιστορία σημαίνει έκδηλη παραδοσιακότητα. Τα ερείπια ως σημείο νοσταλγίας αποτελούν το μεταιχμιακό σημείο στο οποίο το εμφανές και το αφανές, η παρουσία και η απουσία, η αποξένωση του παρελθόντος και η συμφιλίωση μ' αυτό, η

συνέχεια και η ασυνέχεια διασταυρώνονται. Το σημαντικό, όμως, είναι ότι στο σημείο της διασταύρωσης προσκτούν επίσης και τις αμοιβαία αντίστοιχες σημασίες. Η ασυνέχεια σημασιοδοτείται ως συνέχεια, η απουσία ως παρουσία, και η αποξένωση γίνεται συμφιλίωση. Με την έννοια αυτή, η ιστορία δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς την *αύρα* της αποξένωσης.⁷

Όταν τα Ελγίνεια πουλήθηκαν στο Βρετανικό Μουσείο υπήρχαν πολλές αντιρρήσεις εξαιτίας της φθοράς την οποία είχαν υποστεί. Κρίθηκαν υπερβολικά ερειπιώδη για τα αγγλικά σαλόνια! Τότε ο Άγγλος ρομαντικός ποιητής και λογοτεχνικός κριτικός William Hazlitt (1778-1831) έγραψε:

Το ευγενές ιδεώδες της αρχαιότητας δεν είναι δυνατό να κατανοηθεί χωρίς τα σημάδια της προόδου και της παρέλευσης του χρόνου... Τίποτε δεν είναι παλαιό για την φαντασία μας αν δε φαίνεται να γερνάει. Τα ερείπια είναι πιο μεγαλειώδη και πιο αξιοσέβαστα από οποιαδήποτε σύγχρονή μας κατασκευή ή από οποιαδήποτε άλλη παλαιότερη, αν διατηρείται στην πιο ακέραιη και τέλεια μορφή συντήρησης. Τα ερείπια έτσι αποκαλύπτουν την προοπτική του χρόνου. Με αυτή τη λογική τα Ελγίνεια γίνονται πιο εντυπωσιακά ακριβώς λόγω της καταρρέουσας και ατελούς τους κατάστασης. Μας μεταφέρουν στον Παρθενώνα και στην Αρχαία Ελλάδα.⁸

Η *αύρα* της αποξένωσης μεταστοιχειώνεται σε *αύρα* της συμφιλίωσης μέσω της μελαγχολίας. Ο χρόνος απο-

τελεί μια μετάβαση στην οποία το παρελθόν χάνεται. Επομένως, η ιστορική γραφή λειτουργεί αντισταθμιστικά, μετριάζοντας την απώλεια. Είναι γνωστή η διάσημη σκηνή όπου ο Γίββων ρεμβάζει ανάμεσα στα ερείπια του λόφου του Καπιτωλίου στη Ρώμη, ένα φθινοπωρινό δειλινό του 1764, ακούγοντας ψαλμωδίες των μοναχών, και σκεπτόμενος την παρακμή του Αρχαίου Κόσμου, σκέψη που θα έδινε στη συνέχεια το κίνητρο για το μεγάλο έργο του *Παρακμή και Πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* (1770-1783).⁹

Η γραφή της ιστορίας, ως συγκεκριμένη πράξη, μεταφέρει το γεγονός από το υποτιθέμενο παρελθόν, από τη μνήμη, στον κόσμο της γραφής, της κειμενικότητας, των νοημάτων, των σημασιών, των πολιτισμικών αντικατοπισμών. Αυτή η γραφή ή, καλύτερα, η καταγραφή δεν περιορίζεται μόνο στην ιστορία αλλά εκτείνεται και στην ποίηση και στη μνημειακή γραφή ή στη λογοτεχνία. Η μετάβαση ήταν διαφορετική στην Ευρώπη μετά τον Διαφωτισμό, από τις κοινωνίες όπου δεν είχε περάσει η μοντέρνα ιστορική γραφή. Στη μοντέρνα ιστορική γραφή, η μεταφορά του παρελθόντος εγγράφεται σε ένα καθεστώς επιστημονικής γνώσης που θέλει να εγκαθιδρύσει την αυτονομία των γεγονότων και τη διαφάνειά τους. Αντίθετα, στην προ-νεωτερική γραφή, όπως και στη μετα-νεωτερική, η σχέση ανάμεσα στο γεγονός, στη γραφή και στον ιστορικό εγγράφεται σε μια πολλαπλότητα σημασιών και είναι αμφίλογη.¹⁰ Η έννοια της καταγραφής της μνήμης

ως αντισταθμίσιματος στην απώλεια εκφράζεται δραματικότερα στη μαρτυρία η οποία εμπεριέχει τόσο τη μνήμη όσο και την καταγραφή της. Η μαρτυρία προκύπτει ως αντίσταση, ως ανάγκη να καταγραφεί, να ειπωθεί και να μείνει, ως αντίσταση στον θάνατο και στην εξαφάνιση.

Μα ποιος με πόνο θα μιλήσει για όλα αυτά;
(Μανόλης Αναγνωστάκης,
«Στον Νίκο Ε... 1940»)

Η εμπειρία είναι το κατηγορήμα. Η κεντρική σημασία βρίσκεται στο ρήμα. Ποιος θα δώσει μαρτυρία για όλα όσα συνέβησαν;

Υποδειγματικές αναλογίες

Εάν ο όρος αναβίωση (*revival*), και όλοι οι παρεμφερείς όροι, αποτελεί μια μεταφορά για την επανεμφάνιση μιας αρχικής κατάστασης, η ίδια μεταφορά φέρνει στο φως την υποδειγματική και πρωτοτυπική αντίληψη της ιστορίας, μια αντίληψη η οποία οφείλεται στη μετακίνηση από τη θρησκεία στην ηθική. Εκείνο το οποίο συμβαίνει εδώ είναι ότι με την απόδοση μιας πρωταρχικής κατάστασης στον αρχαίο κόσμο εγκαινιάζεται η υποδειγματική και νομοθετική χρήση του. Και μια τέτοια ιδέα υπαγορεύει ότι οι αντιλήψεις για τον έναν κόσμο πρέπει να προέρχονται από τον άλλο. Με αυτό τον τρόπο, κάθε μείζων αλλαγή στην κουλτούρα, έως τον ρομαντισμό, πα-

ρουσιάστηκε ως «αναβίωση». Η ιστορία θεωρήθηκε σαν μια παρακαταθήκη πολλαπλών εμπειριών τις οποίες οι αναγνώστες μπορούν να μάθουν. Με αυτή την έννοια η ιστορία προβάλλει υποδείγματα ζωής. Η υποκειμένη, εδώ, αντίληψη είναι ότι ο χρόνος αποτελείται από επαναλαμβανόμενα παρόντα. Γιατί η ιστορία μπορεί να διδάξει τους συγχρόνους της, μόνο για όσο διάστημα χρόνου οι βασικές συνθήκες και παραδοχές παραμένουν ίδιες. Έως τον 18ο αι., η υποδειγματική χρήση της ιστορίας βασιζόταν και παράλληλα έδειχνε την υποτιθέμενη σταθερότητα της ανθρώπινης φύσης, τη δυνητική ομοιότητα όσων συμβαίνουν πάνω στη γη. Η δομή του ιστορικού χρόνου συνεπαγόταν την αντίληψη ενός συνεκτικού πεδίου πολιτικής εμπειρίας το οποίο με τη σειρά του υπαγόρευε την υποδειγματική χρήση του παρελθόντος.¹¹ Η υποδειγματική χρήση του παρελθόντος χρησιμοποιήθηκε σε μεγάλη κλίμακα από τις μεγάλες επαναστάσεις, την Αγγλική (1642) και τη Γαλλική (1789). Στην πρώτη περίπτωση ο υποδειγματικός ρόλος αποδιδόταν στον λαό της Βίβλου, στη δεύτερη, στη Ρωμαϊκή Δημοκρατία.

Ωστόσο, υπάρχει μια διπλή λειτουργία: μια λειτουργία της σχέσης παρόντος/παρελθόντος και οικείου/αλλότριου σε δύο επίπεδα. Αν η ταύτιση με το παρελθόν εξέφραζε την ανάγκη του υποκειμένου να παραμείνει το ίδιο, το αλλότριο, η ετερότητα, πρόσφερε επίσης τον καθρέφτη στον οποίο καθρεφτίζονταν τα όρια της ταυτότητας. Η νεωτερικότητα δεν σχηματίστηκε μόνο αναφο-

ρικά με τις υποδειγματικές στιγμές της αρχαιότητας, αλλά και με την επίδειξη της «ανωτερότητας» των Νεωτέρων προς τους Αρχαίους.¹² Σε δεύτερο επίπεδο, εκεί όπου οι Νεώτεροι θεωρούν πως κάνουν πιο σπουδαία από τους Αρχαίους, η πραγματικότητα του παρελθόντος δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς να γίνει οικεία με την εμπειρία του παρόντος, χωρίς, δηλαδή, να της αποδοθούν σημασίες οι οποίες απορρέουν από τη σύγχρονη κουλτούρα. Δεν είναι, όμως, αντινομικό, το παρελθόν να προσδιορίζει δεοντολογικά το παρόν, αλλά και το παρόν να μας εξοικειώνει με το παρελθόν;

Γενεαλογική ιστορία

Αυτή η αντινομία γεφυρώθηκε με το πέρασμα από την υποδειγματική στη γενεαλογική αντίληψη της ιστορίας, η οποία, όσο και αν φαίνεται παράδοξο, επειδή συνέχισε την ιδεολογική χρήση της ιστορίας, δημιούργησε τις προϋποθέσεις της επιστημονικής της πειθάρχησης. (Ο όρος «γενεαλογία» χρησιμοποιείται εδώ με τη σημασία της αναζήτησης του γενάρχη όπως την κατανοούσε η ιωνική ιστοριογραφία. Ο όρος χρησιμοποιείται επίσης εδώ με την τρέχουσα χρήση του στα ελληνικά και όχι με την έννοια που προσλαμβάνει πρώτα στον Νίτσε και κατόπιν στον Φουκώ¹³). Η γενεαλογική αντίληψη έχει δεσμευτικό χαρακτήρα για την ιστορία. Η ιστορία ως αναζήτηση των προγόνων είναι φορτωμένη με το άγχος της

απόδειξης της συνέχειας και ως εκ τούτου έχει πολύ μηδαμινές δυνατότητες να ανταποκριθεί στα νέα ερωτήματα ή να παρακολουθήσει τις διεθνείς εξελίξεις. Αυτή είναι η περίπτωση μεγάλου μέρους της ελληνικής ιστορικής επιστήμης πριν από τον Δημαρά και τον Σβορώνο, και αυτός είναι επίσης ένας από τους λόγους για τους οποίους οι σπουδές της αρχαίας ιστορίας είναι εξαιρετικά συρρικνωμένες στην Ελλάδα. Με το γενεαλογικό πνεύμα της παραδοσιακής ελληνικής ιστοριογραφίας, πώς να παραχθούν νέα μηνύματα, που, όπως είδαμε και πιο πάνω, είναι οι χυμοί για την ανάπτυξη των ιστορικών σπουδών; Εξάλλου, η ένταση ανάμεσα στη γενεαλογική αντίληψη της ιστορίας και στις απόπειρες εξόδου από αυτήν βρίσκεται στο υπόβαθρο των μνημονικών κρίσεων για την ιστορία, όπως λ.χ. αυτή που εκφράστηκε τον τελευταίο καιρό.

Η απελευθέρωση του ορίζοντα των προσδοκιών από το πεδίο της εμπειρίας, η οποία περικλειόταν στην έννοια της προσόδου, έθεσε τις δυνατότητες της επανεπεξεργασίας του παρελθόντος. Εάν, δηλαδή, η πρόοδος σήμαινε τον απεριορίστο μετασχηματισμό του μέλλοντος, αυτός ο μετασχηματισμός απελευθέρωσε τις δυνατότητες επανεπεξεργασίας της παρελθούσας εμπειρίας πέρα από τις σκοπιμότητες της παραδειγματικής χρήσης του παρελθόντος. Η ιστορία, επομένως, θα μπορούσε να μην είναι πλέον η *magistra vitae*, αλλά ένας επιστημονικός κλάδος. Από την άλλη μεριά, η απελευ-

θέρωση από την υποδειγματική αντίληψη του παρελθόντος δεν έκοψε τους δεσμούς μεταξύ του παρόντος και του παρελθόντος. Ο ιστορικός χρόνος έγινε κατανοητός ως ένα συνεχές με μια κατεύθυνση και η υποδειγματική χρήση υποκαταστάθηκε από τη γενεαλογική χρήση της ιστορίας. Το παρελθόν απέκτησε μια νέα αξία ως το οικείο, το «δικό μας παρελθόν», ως το εθνικό παρελθόν. Έτσι, στη γενεαλογική αντίληψη της ιστορίας, διατηρήθηκε η ταύτιση με το παρελθόν και ταυτόχρονα η διαφοροποίηση από αυτό. Η υποδειγματική αναφορά στο παρελθόν είχε αξία στον βαθμό που μπορούσε να ενσωματωθεί στο εθνικό παρελθόν. Η ιστορία ενσωματώθηκε στο παρόν με όρους οικειότητας και συνέχειας, ως εθνική κουλτούρα, εθνικό πνεύμα, αποστολή του έθνους. Όχι με όρους ιστορικής ετερότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, ο όρος «έθνος» απέκτησε έναν χρονικό ορίζοντα και μέσω αυτού το παρελθόν καταβρόχθισε το παρόν. Η καταβρόχθιση του παρόντος από το παρελθόν σήμαινε την ανάδειξη του παρελθόντος σε παράγοντα νομιμοποίησης του παρόντος. Με άλλα λόγια, οι θεσμοί του 19ου αι. (κυρίως το εθνικό κράτος) άντλησαν τη νομιμοποίησή τους από το παρελθόν και κυρίως από την εθνική ιστορία (ή από μια μυθολογική εκδοχή της).

Η άλλη όψη του νομίσματος ήταν η ανάδυση της εθνικής ιστορίας, δηλαδή η ανάδυση μιας νέας οπτικής: της οπτικής τού να βλέπει κανείς την ιστορία με όρους έθνους, αντί με όρους καθολικότητας και προόδου του

λόγου. Πρόκειται για τη μετάβαση από την ιστοριογραφία του Διαφωτισμού στον ιστορισμό, που ήταν μια διαδικασία επινόησης εθνικών ιστοριών, οι οποίες, με τη σειρά τους, επέβαλαν μιαν αναδιάρθρωση του ιστορικού χρόνου. Η εθνική ταυτότητα έχει κυρίως χρονική δομή και επιβάλλει μιαν αναδόμηση της αντίληψης του χρόνου. Αυτή η αντίληψη έχει αρθρωθεί ως αφήγηση και ως αφήγημα. Πήρε το σχήμα της εθνικής ιστορίας χρησιμοποιώντας την οργανική κατηγορία του έθνους. Μέσω του εθνικού αφηγήματος ταυτίζει τα υποκείμενα με τις συλλογικότητες και προσωποποιεί το έθνος. Κάνει συμπαιγείς αυτές τις συλλογικότητες στο πεδίο των θεσμών και στην κατασκευή των συμβόλων. Επηρεάζει, αποσαφηνίζει και ενοποιεί διαφορετικές παραδόσεις, κατασκευάζοντας με τον τρόπο αυτό την εθνική κουλτούρα. Μπορούμε να προσεγγίσουμε τη σχέση ανάμεσα στην εθνική ταυτότητα και στην κατασκευή του εθνικού χρόνου και με έναν άλλο τρόπο. Η εθνική αφηγηματοποίηση της ιστορίας αναδομεί την εμπειρία του χρόνου, αποδίδοντάς του μια νέα σημασία και παρουσιάζοντας το έθνος ως έναν ενεργό ιστορικό παράγοντα, ο οποίος αποκτά μια νέα ιστορική ταυτότητα μέσω της αφηγηματοποίησης. Με αυτή την έννοια, η εθνική ιστοριογραφία συνιστά το κωδικοποιημένο παρελθόν, το οποίο ενεργοποιείται μέσω της παρούσας δράσης και το οποίο τείνει σε ένα προσδοκώμενο μέλλον. Συγκροτεί, με άλλα λόγια, την ενεργό μνήμη του έθνους. Η μνήμη, ωστό-

σο, από τη στιγμή που έχει ενεργοποιηθεί και διαρθρωθεί σε ένα αφήγημα, δεν μπορεί να δεχτεί κενά. Αυτό σημαίνει ότι ένα εθνικό αφήγημα δεν μπορεί να δεχθεί χρονικές ασυνέχειες. Το ζήτημα της συνέχειας έχει μια κρίσιμη σημασία στη δόμηση της εθνικής ιστορίας. Αποτελεί ένα εσωτερικό στοιχείο συνοχής και όχι μόνο μια αντίδραση σε εξωτερικές προκλήσεις.¹⁴

Η προτεραιότητα του παρόντος

Στο τέλος του 19ου και στις αρχές του 20ού αι., οι αντιλήψεις περί του τι συνιστά μια επιστήμη άλλαξαν και το ζήτημα που ανέκυψε ήταν αν οι ιστορικές σπουδές, όπως διεξάγονταν έως τότε, θα συμμορφώνονταν με αυτή την αλλαγή. Από την άλλη μεριά, από την παγίωση των εθνικών κρατών, από τη βιομηχανική επανάσταση, την ανάπτυξη του εργατικού κινήματος και την καθιέρωση της καθολικής ψηφοφορίας στη Δυτική Ευρώπη, καθώς και από τα εθνικά και επαναστατικά κινήματα στην Ανατολική Ευρώπη, ήλθε στο προσκήνιο το ζήτημα των μαζών, οι οποίες ζητούσαν πολιτική αυτονομία και κοινωνικές μεταρρυθμίσεις. Αυτά τα ζητήματα αφορούσαν το εάν η ιστορία πρέπει να αναζητεί γενικούς νόμους στην ανάπτυξη της κοινωνίας, τις σχέσεις ιστορίας και κοινωνικών επιστημών, την επανεισαγωγή της θεωρίας στην ιστορία και, τέλος, το πρόβλημα του εάν η ιστορία θα πρέπει να χρησιμοποιεί νομολογική ή ιδιο-

γραφική μέθοδο. Η συζήτηση για τον ανα-προσανατολισμό των ιστορικών σπουδών, γνωστή ως *Methodenstreit*, είχε συνέπειες όχι τόσο στη συγγραφή της ιστορίας, όπου ο ιστορισμός δεν έχασε την πρωτοκαθεδρία του ως τον προχωρημένο 20ό αι., όσο στην κοινωνική θεωρία, όπου ο ιστορισμός παραμερίστηκε προκειμένου να νομιμοποιηθούν οι έννοιες των πολιτικών θεσμών και αποφάσεων και να κατανοηθεί η κοινωνία μέσω αυτών.¹⁵ Κάτω από τον αστερισμό της κοινωνικής θεωρίας, εγκαθιδρύθηκε ένα νέο ερμηνευτικό πλαίσιο, σημειοδοτημένο από τις αντιλήψεις της επικρατούσας επιστημονικότητας.

Η *επιστημονικότητα* έγινε μια νέα πηγή κύρους για τα μεγάλα ιδεολογικά και πολιτικά προγράμματα του 20ού αι., στα οποία η κοινωνία εκλαμβάνόταν ως ένας μηχανισμός που μπορούσε να ρυθμισθεί «επιστημονικά». Αυτή η αντίληψη εγκαθίδρυσε την κυριαρχία του παρόντος πάνω στο παρελθόν. Οι αξίες, οι προσδοκίες και οι προτεραιότητες του παρόντος, πραγματικές ή υποτιθέμενες, κυριάρχησαν σε ό,τι εθεωρείτο κατάλοιπο και ιστόρηση του παρελθόντος, που έπρεπε να παραμεριστεί. Η θεωρία του εκμοντερνισμού, στις ποικίλες ιδεολογικές της μορφές, εγκαθιδρύθηκε ως ένα νέο ερμηνευτικό πλαίσιο του σκέπτεσθαι την ιστορία. Η ιστορική παραγωγή της πρώτης μεταπολεμικής εικοσιπενταετίας χαρακτηρίστηκε από το πνεύμα αυτό, με τη φονξιοναλιστική ή με τη μαρξιστική (κλασική ή στρουκτουραλιστική) της μορφή. Η κυριαρχία του παρόντος

πάνω στο παρελθόν ήταν επίσης παρούσα στην άλλη παράδοση την οποία δημιούργησε η «συζήτηση για τη μέθοδο». Δηλαδή, στην ερμηνευτική παράδοση. Εκφράστηκε με τα λόγια του Croce (1916): *Κάθε αληθινή ιστορία είναι σύγχρονη ιστορία* (*ogni vera storia e storia contemporanea*), δηλαδή το παρελθόν εμπεριέχεται στην παρούσα πραγματικότητα.¹⁶ Υπό την έμπνευση της ερμηνευτικής σχολής, για τους ιστορικούς ιστορία δεν συνιστούσαν ούτε η συλλογή και η κριτική επεξεργασία των πηγών (όπως υποστήριζε η ιστοριστική παράδοση που θεμελιώθηκε από τον Ράνκε), ούτε οι γενικοί νόμοι (όπως υποστήριζε η προσέγγιση η οποία επηρεαζόταν από τις θεωρίες των κοινωνικών επιστημών), αλλά η επαναδραστηριοποίηση (*enactment*) του παρελθόντος μέσα από το παρόν, όπως υποστήριζε ο Collingwood.¹⁷

Εκσυγχρονισμός και ιστορία

Στην πρόσφατη διαμάχη για το βιβλίο της ιστορίας, αλλά και στην προηγούμενη των ταυτοτήτων, ένα από τα κεντρικά ζητήματα ήταν η σχέση εκσυγχρονισμού και ιστορίας. Ακυρώνει ο εκσυγχρονισμός την ιστορία; Βέβαια, όσοι επικαλούνταν την ιδέα αυτή, θεωρούσαν ως ιστορία τη δική τους ιδεολογική εκδοχή για το παρελθόν, την οποία και αντικειμενοποιούσαν, ταυτίζοντάς την με το ίδιο το παρελθόν. Ας δούμε, όμως, πώς έχει το ζήτημα εκσυγχρονισμός και ιστορία στην πορεία της ιστοριο-

γραφίας. Το θεωρητικό πλαίσιο προσεγγίσεων του εκσυγχρονισμού είχε συγκροτηθεί με πολλές και διαφορετικές συμβολές στην κοινωνιολογική σκέψη ήδη πριν από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο (κυρίως από τις αναλύσεις του Max Weber για την απομάγευση και τον εξορθολογισμό των κοινωνιών¹⁸). Ωστόσο, έγινε το κυρίαρχο παράδειγμα στις κοινωνικές επιστήμες στις δεκαετίες του '50 και '60. Η βασική ιδέα ήταν ότι υπάρχει ένα μονογραμμικό εξελικτικό σχήμα, το οποίο οδηγεί από κοινωνίες αγροτικές και κλειστές σε κοινωνίες βιομηχανικές, ανοικτές και διαφοροποιημένες και ότι αυτή η πορεία άρχισε να σχηματίζεται μετά τη βιομηχανική και τη Γαλλική Επανάσταση και συνέχισε να επεκτείνεται στην Ευρώπη και στη Βόρεια Αμερική, με μια δυναμική η οποία θα ενσωμάτωνε βαθμιαία όλες τις υπόλοιπες κοινωνίες. Πάνω στη βασική θεωρία αναπτύχθηκαν επί μέρους θεωρίες λ.χ. για τον καθυστερημένο, για τον αποσπασματικό, τον «εκ των άνω» εκσυγχρονισμό, κ.ο.κ. Όταν οι θεωρίες αυτές μεταφέρθηκαν στον χώρο της ιστορίας απέκτησαν ένα πολυάριθμο ακροατήριο, το οποίο είχε κουραστεί από την παραδοσιακή εθνική ιστορία, που επικεντρωνόταν στις μεγάλες προσωπικότητες και στα πολιτικά γεγονότα, φιλοτεχνούσε τη βιογραφία του έθνους και αδιαφορούσε για τη συγκριτική μελέτη της κοινωνίας. Στο νέο θεωρητικό πλαίσιο η έμφαση δινόταν στην κοινωνία και όχι στο έθνος υπό την έννοια του διαχρονικού πλάσματος, στους θεσμούς παρά στα πρόσω-

πα και στα πολιτικο-διπλωματικά γεγονότα, αλλά και στις δομές και στις λειτουργίες της κοινωνίας ή στη δυναμική των κοινωνικών φαινομένων που ανασηματοδοτούσαν το παρελθόν. Η ιστορία θεωρήθηκε περισσότερο μέρος των κοινωνικών επιστημών και λιγότερο της ανθρωπιστικής παράδοσης. Οι θεωρίες του εκσυγχρονισμού ήταν συγκριτικές, και προπαντός ανταποκρίνονταν στις επιθυμίες ενός μέρους του πληθυσμού για μετασχηματισμούς. Μέρος της γοητείας τους ήταν ότι αποτελούσαν αφετηρία κοινωνικής κριτικής, εναλλακτική της μαρξιστικής, και παρουσιάζονταν ως συνέχεια του μεγάλου σχεδίου αναμόρφωσης της κοινωνίας που είχε υπαγορεύσει ο Διαφωτισμός. Εμπειρείχαν, όμως, κανονιστικά στοιχεία και μια τυπολογία των ομοιοτήτων και των διαφορών, των συγκλίσεων και των αποκλίσεων με τις κοινωνίες πρότυπα, οι οποίες αξιολογούσαν διαφορετικά τα ιστορικά δρώμενα. Υπήρχε, δηλαδή, ένας υπονοούμενος κανόνας ιστορίας, ο οποίος θεωρούσε τον αναπτυσσόμενο δυτικό κόσμο ως την κορύφωση της ιστορικής πορείας, και με μέτρο τον κανόνα αυτό μετρούσε τις ιστορικές αποκλίσεις και τις ιδιαιτερότητες. Αποκλίσεις και ιδιαιτερότητες που δεν αφορούσαν μόνο την Ελλάδα ή τις χώρες του ίδιου ή χαμηλότερου επιπέδου ανάπτυξης, αλλά, επίσης, και χώρες όπως η Γερμανία (Sonderweg) και η Ιταλία, όπου τα δίπολα συγκλίσεις-αποκλίσεις και παραδοσιακότητα-νεωτερικότητα αποτέλεσαν άξονα ιστορικής θεματολογίας, χρονικής περιοδολόγησης, αλλά και

ενοσιολόγησης του παρελθόντος.¹⁹ Μέσα από την οπτική του εκσυγχρονισμού, η ιστορία ταυτίζεται με την πρόοδο, την κινητικότητα, το μοντέρνο. Το παρελθόν κρίνεται από το αν οδηγεί στο επιθυμητό παρόν. Η ιστορία, δηλαδή, γράφεται και κρίνεται με ερωτήματα που εκκινούν από τις προσδοκίες μας. Αν επιδιώκουμε την απομάγευση, τον εξορθολογισμό και τον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας, τότε θέλουμε να καταλάβουμε τι ακύρωσε ή φαλκίδευσε αυτή την πορεία, τι την ενίσχυσε, ποιες συνέπειες είχε ο καθυστερημένος εκσυγχρονισμός κλπ. Όπως και με όλες τις προσεγγίσεις, μερικά πράγματα τα βλέπουμε, άλλα όχι. Π.χ. η Σχολή του Bielefeld στη Γερμανία, κύρια εστία της εκσυγχρονιστικής ιστορίας, ερμήνευε τον φασισμό ως αποτέλεσμα «ανισομερούς ανάπτυξης» ανάμεσα στις οικονομικές και στις πολιτικές δομές της Γερμανίας και της Ιαπωνίας. Ωστόσο, και η ίδια η ιστορία ως σκέψη και ως πρακτική που αφορά το παρελθόν, μπορεί να κριθεί με βάση την απομάγευση (την απαλλαγή, δηλαδή, από εθνικά ή λαϊκιστικά μυθεύματα ή από τη μεταφυσική της εθνικής εξέλιξης), τον εξορθολογισμό (την απόδοση, δηλαδή, της πορείας της στη διάδραση κοινωνικών δυνάμεων μέσα σε ένα διεθνές περιβάλλον), αλλά και τον εκσυγχρονισμό της (αίτημα διαφάνειας του παρελθόντος ως προϋπόθεση της αυτογνωσίας). Οι έννοιες της αποξένωσης και της συμφιλίωσης με το παρελθόν αλλάζουν εδώ συνεχώς θέσεις. Το να βλέπει κανείς το παρόν σαν να ανήκει στον κόσμο της

παραδοσιακότητας από την οποία προήλθε η νεωτερικότητα, σημαίνει ότι αποξενώνει όχι μόνο μια χρονική διάσταση, αλλά και ομάδες πληθυσμού που αντλούν σημασίες από αυτό το παρελθόν. Από την άλλη μεριά, η ματιά στην ιστορία ανταποκρίνεται στο ερώτημα του πώς φτάσαμε έως εδώ (με τα παράγωγά του: «γιατί δεν φτάσαμε παρακάτω ή πιο έγκαιρα» κλπ). Το αίτημα της αυτογνωσίας εμπεριέχει μια κριτική και δυνατολογική διάσταση και ήταν κεντρικό στο ιστοριογραφικό έργο μιας ολόκληρης εποχής της νεοελληνικής ιστοριογραφίας με χαρακτηριστικό εκφραστή της τον Κ.Θ. Δημαρά. Είναι φυσικό, λοιπόν, ότι η κριτική αυτογνωσία και η απομάγευση της ιστορίας δεν αρέσουν στην Εκκλησία και στις αντι-εκσυγχρονιστικές δυνάμεις, ούτε η οπτική του να κοιτάζουμε το παρελθόν μέσα από το παρόν. Αντί της αυτογνωσίας, που περιέχει την κίνηση, προτιμούν την ιστορία ως επιβεβαίωση μιας ταυτότητας, που δεν αλλάζει με το πέρασμα του χρόνου. Όχι πώς φτάσαμε, αλλά ποιοί είμαστε, εις τους αιώνες των αιώνων. Το πέρασμα από το αίτημα της αυτογνωσίας στο αίτημα της ταυτότητας χαρακτηρίζει μια καμπύλη ανάμεσα στην ιστορική κουλτούρα της μεταπολίτευσης και στη σημερινή.

Πολλαπλότητα χρονικοτήτων

Οι εξελίξεις που επεκράτησαν στην ιστοριογραφία στο τελευταίο τέταρτο του αιώνα, και οι οποίες, βέβαια,

προετοιμάστηκαν αρκετά πριν, εξέφρασαν την αντίδραση στην καταβρόχθιση του παρελθόντος από το παρόν. Κοινό, πάλι, υπόβαθρο ήταν ο συσχετισμός εμπειρίας και προσδοκιών. Η απογοήτευση αυτή ως προς το πνεύμα της προόδου και της αισιοδοξίας που ενσάρκωνε το επιστημονικό πνεύμα, κλόνισε την εμπιστοσύνη στη γραμμική αντίληψη του χρόνου και στη σωρευτική διαδικασία της προόδου.²⁰ Συνεπόμενος ήταν ο κλονισμός στη σωρευτική διαδικασία της γνώσης και η επικράτηση στην ιστορία της επιστήμης του «παραδείγματος» των επιστημονικών επαναστάσεων, σύμφωνα με το πολύ γνωστό έργο του Thomas Kuhn *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων* (1962). Στο βιβλίο αυτό, το οποίο άσκησε σοβαρή επίδραση στην ιστοριογραφία (παρά τις αξιοσημείωτες διαφορές ανάμεσα στην ιστορία των φυσικών επιστημών και στην ιστορία της ιστοριογραφίας), η γραμμική αντίληψη του χρόνου αντικαταστάθηκε από μια διαδοχή χρονικών τομών.

Από πολλούς δρόμους προήλθαν επεξεργασίες διαφορετικών σχημάτων χρόνου, καθώς και η αντικατάσταση των δυαδικών σχημάτων από μια πολλαπλότητα κατευθύνσεων. Οι πολλαπλοί χρόνοι που εισήγαγε η Σχολή των *Annales* (χρόνος των κοινωνικών, χρόνος των νοστορπιακών δομών στην πρώιμη φάση της, μακρά, μεσαία και μεγάλη διάρκεια στην μπροντελιανή φάση) σήμαινε πως σε κάθε δεδομένη στιγμή υπάρχουν πολλαπλοί χρόνοι, πράγμα που δεν επιτρέπει μια ενιαία ερμη-

νευτική προσέγγιση. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η αντίληψη ότι οι νοοτροπίες (Lucien Febvre) ή το γαιοφυσικό περιβάλλον (F. Braudel) λειτουργούν ως «φυλακές» εξυπονεί μια ερμηνευτική προσέγγιση που εκφράζεται στον υπερτονισμό των «αδρανειών». Ωστόσο, οι επεξεργασίες της Σχολής των Annales αφήνουν ανοιχτή μια δυνατότητα που δεν προσέχτηκε από τη μεταμοντέρνα κριτική: το γεγονός, δηλαδή, ότι η μακρο-ιστορία μπορεί να υπάρξει χωρίς να είναι αναγκαστικά συνδεδεμένη με την απόδοση κάποιου γενικού νοήματος στην ιστορία.

Η πολλαπλότητα των χρονικοτήτων συνδέθηκε επίσης με διαφορετικές κουλτούρες και κοινωνικές τάξεις. Τόσο το ιστορικό έργο του E.P. Thompson όσο και η μικρο-ιστορία, που αναπτύχθηκε από τον Carlo Ginzburg κ.ά., έδειξαν την ανταγωνιστικότητα των χρονικοτήτων, ότι το παρελθόν, δηλαδή, δεν αποτελεί αναγκαστικά ένα παρασκευαστικό στάδιο του παρόντος. Αυτή η ανατροπή των χρονικοτήτων εκφράστηκε με την αμφισβήτηση της επικρατούσας μεθόδου των κοινωνικών επιστημών να γενικεύουν πάνω σε ποσοτικοποιήσεις δεδομένων.²¹ Το παράλληλο της ιστορικής πολλαπλότητας των χρονικοτήτων ήταν στην τέχνη η μεταμοντερνιστική αντίληψη του παρελθόντος ως μιας τεράστιας συλλογής εικόνων και στυλ από την οποία μπορεί να συγκροτηθούν συνδυασμοί που δεν υπακούουν σε πειθαρχίες χρονικής συνάφειας. Αυτή η μεταμοντερνιστική αντίληψη του παρελθόντος είναι και η σύγχρονη εμπειρία του παρελθόντος μέσα από

τον μαζικό τουρισμό και τα ΜΜΕ. Ο κόσμος γίνεται μια συλλογή εικόνων και παραστάσεων χωρίς αναγκαστικές χρονικές διαδοχικότητες. Όπως οι Ασιάτες τουρίστες στην Ευρώπη βλέπουν μαζί Παρθενώνα και Πάνθεον, και καμιά φορά μπερδεύουν πού είναι τι και ποιας εποχής, με τον ίδιο τρόπο και εμείς δυσκολευόμαστε να βάλουμε σε μια χρονική σειρά τα μνημεία και τους πολιτισμούς που βλέπουμε στην Άπω Ανατολή, στην Ινδία ή στη Νότια Αμερική. Στη μαζική εικονική κουλτούρα το παρελθόν γίνεται ταυτόχρονο και κατ' επιλογή.

Συμπέρασμα: η αλλαγή των χρονικοτήτων άλλαξε τον τύπο της ιστορικής γραφής προς την κατεύθυνση της αντικατάστασης της συνταγματικής από την παραδειγματική σύνταξη, στην οποία ήδη αναφερθήκαμε. Μετά από δύο και περισσότερες δεκαετίες αλλαγής στο ιστορικό σκηνικό, φτάσαμε στο σημείο ανάγνωσης αυτής της εμπειρίας. Από εδώ προέρχεται και η πυκνότητα των θεωρητικών συζητήσεων γύρω από την ιστορία: όχι γύρω από τα όντως όντα της ιστορίας, αλλά γύρω από την ιστοριογραφία, και, πιο συγκεκριμένα, γύρω από το ιστορικό ενδιαφέρον, δηλαδή γύρω από τις πολιτισμικές προϋποθέσεις και την κοινωνική λειτουργία του ιστορείν. Ο λόγος περί ιστορίας δεν είναι εξωτερικός ως προς την ιστορία, αν δούμε την ιστορία ως επικοινωνιακή διαδικασία.

ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ ΚΑΙ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗ
ΜΕ ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ



Στο δοκίμιό του για το Αρχείο, ο Ντερνιντά σκέπτεται το γεγονός ότι το τελευταίο σπίτι του Φρόουντ έγινε μουσείο ως το πέρασμα από έναν θεσμό σε έναν άλλο. Από την οικειότητα του σπιτιού στον δημόσιο χώρο ενός μουσείου. Τα περάσματα από τον έναν θεσμό στον άλλο, από την οικειότητα στην αποξένωση, αλλά και αντίστροφα, αποτελούν τα αντικείμενα αυτού του κεφαλαίου. Μας ενδιαφέρει η μετάβαση και η σημασία της. Το γεγονός ότι τα ιδιωτικά χαρτιά, η αλληλογραφία, όταν περνούν στο Αρχείο μεταβάλλονται σε δημόσια έγγραφα ενώ τα προσωπικά αντικείμενα, όπως η πολυθρόνα του Φρόουντ, σε μουσειακά εκθέματα. Θα συγκεντρώσουμε την προσοχή μας στο Μουσείο και στο Αρχείο ως τους μεταβατικούς σταθμούς μέσα από τους οποίους το παρελθόν γίνεται ιστορία. Στη στιγμή και στη διαδικασία αυτής της μετάβασης.

Όταν επισκέφτηκα το 1997 την έκθεση «The Glory of Byzantium», στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης, παραξενεύτηκα που είδα μερικούς ηλικιωμένους επισκέπτες και επισκέπτριες, να σταυροκοπιούνται μπρος στις εικόνες. Ενδεχομένως για να προλάβουν και άλλες, παρόμοιες, εκδηλώσεις λατρείας, οι οργανωτές της έκθεσης «Μυστήριοι Μέγα και Παράδοξοι» στο Βυζαντινό Μουσείο της Αθήνας το 2001, είχαν επιβάλει, αντί βιτρίνας, μεγάλη απόσταση ανάμεσα στον θεατή και στο έκθεμα ώστε να μην μπορεί να το ασπαστεί ή να το αγγίξει. Θα μπορούσε κανείς να προσπεράσει τα σχόλια αυτά με αυτονόητες εξηγήσεις. Οι ηλικιωμένοι ομογενείς που πήγαν στη βυζαντινή έκθεση της Νέας Υόρκης, δεν συνηθίζουν περιοδείες σε νέες εκθέσεις, αλλά πήγαν εκεί για να δουν ορθόδοξες εικόνες, κάτι το οικείο, μέρος της θρησκευτικής τους εμπειρίας. Γι' αυτόν τον λόγο και κουβαλούσαν μαζί τους τις αντίστοιχες συνήθειες. Το έθος (habitus) της εκκλησίας και όχι του Μουσείου. Με μια τέτοια εξήγηση, όμως, δεν τελειώνουν, αλλά αρχίζουν οι απορίες. Ο Pierre Bourdieu έχει επισημάνει ότι το διαφορετικό αυτό έθος μπορεί να υπάρχει ταυτόχρονα στον ίδιο χώρο. Παρατηρώντας το πλήθος στην Santa Maria Novella στη Φλωρεντία μπορεί κανείς να διακρίνει τους πιστούς από τους περιηγητές. Για τους μεν ο χώρος και τα αντικείμενα έχουν την «αύρα» της εκκλησίας και της λατρείας. Για τους δε, την «αύρα» του μουσειακού και ιστορικού τόπου και του καλλιτεχνικού έργου.¹

Πότε, όμως, συμβαίνει το πέρασμα από τη θρησκευτική στην καλλιτεχνική χρήση της εικόνας; Ο Bourdieu γράφει ότι συντελείται σε μερικούς από τους ουμανιστές της Αναγέννησης. Ο Belting το αποδίδει στους Μεταρρυθμιστές, και σε μια γενικότερη τάση μετασχηματισμού της θρησκευτικής πίστης σε πολιτισμική πίστη. Το ίδιο δεν έγινε με τις Γραφές όταν μετατράπηκαν από ιερό κείμενο σε αντικείμενο φιλολογίας; Ο Belting χρησιμοποιεί τον όρο *iconoclasme symbolique*.² Αλλά αυτή η μετάβαση, που έγινε κατά τη διάρκεια αιώνων, δεν εξάλειψε τη μια στάση προς όφελος της άλλης. Αντίθετα και οι δύο τάσεις συνυπάρχουν. Η θρησκευτική στάση συνυπάρχει με την καλλιτεχνική στάση και κάθε μια υπακούει στις δικές της νόρμες. Συνυπάρχουν στον ίδιο χώρο, αλλά τα πρόσωπα κατέχουν αρκετά διαφορετικούς χώρους στο κοινωνικό και νοοτροπιακό πεδίο. Από αυτή την άποψη, οι εικόνες ως θεσμοί που συμπυκνώνουν χρήσεις, έχουν δύο πρόσωπα. Το ένα εγγράφεται στην αντικειμενικότητα, αποτελείται, δηλαδή, από αντικείμενα με μια δομή, το άλλο εγγράφεται στα σώματα, στη διάθεση που αυτά υιοθετούν απέναντι στην εικόνα (*disposition, habitus*). Δύο κατηγορίες συμπεριφορών συγκροτούν δύο διαφορετικές μορφές του αντικειμένου. Το αντικείμενο θρησκευτικής λατρείας και το αντικείμενο καλλιτεχνικής αξίας. Το πέρασμα από τη μια κατηγορία στην άλλη συγκροτήθηκε ιστορικά και εκφράζει μια κοινωνική διαφορά σήμερα. Το ίδιο το έργο κάτι

έχασε και κάτι άλλο κέρδισε. Η θρησκευτική χρήση της εικόνας παραπέμπει στην άμεση αναφορικότητα. Η εικόνα παραπέμπει στο πρόσωπο, του μοιάζει και αυτός είναι όρος για τη λατρεία της. Δηλαδή, ασκείται η αρχή του πραγματικού. Η θρησκευτική αφοσίωση δημιουργεί μια άμεση σχέση ανάμεσα στο αναπαριστών και στο αναπαριστώμενο. Αντίθετα, η καλλιτεχνική χρήση της εικόνας συνεπάγεται αδιαφορία για το αντικείμενο και ενδιαφέρον για την αναπαράστασή του. Π.χ. επισκεπτόμαστε το μοναστήρι Santa Maria delle Grazie στο Μιλάνο για να δούμε Leonardo Da Vinci, που έχει ζωγραφίσει τον Μυστικό Δείπνο, και όχι για να δούμε τη Βιβλική σκηνή του Μυστικού Δείπνου· μας ενδιαφέρει η καλλιτεχνική αναπαράσταση και όχι το περιεχόμενό της.

Πώς συμβαίνει αυτή η μεταφορά από τη μια ιδιότητα, από το ένα έθος στο άλλο, στην ιστορία; Τα παραδείγματα στα οποία αναφερθήκαμε αποτελούν μια καλή εικονογράφηση για να μπούμε στο θέμα μας. Πριν προχωρήσουμε, όμως, χρειαζόμαστε μια διευκρίνιση και μια ακόμη παράμετρο.

Η διευκρίνιση: όταν αναφερόμαστε στο Μουσείο, φυσικά αντί για ενικό θα ταίριαζε πληθυντικός. Το Μουσείο δεν είναι πλέον ενιαία κατηγορία. Αν κάποτε υπήρξε ενιαία κατηγορία, στο σώμα του εγγράφηκαν διαφορετικές ανάγκες έτσι ώστε το διαφοροποίησαν. Το γεγονός, όμως, ότι οι διάφορες κατηγορίες μουσείων κράτησαν την ονομασία του Μουσείου, δείχνει ένα κοινό

υπόβαθρο. Για τον λόγο αυτό, θα διατηρήσουμε εδώ, για τις ανάγκες της επιχειρηματολογίας, τον ενικό του Μουσείου, και μάλιστα με την ιδεοτυπική, δηλαδή με την κλασική του σημασία, ως θεσμού γνώσης της εποχής του Διαφωτισμού.³

Η παράμετρος: στο Μουσείο, η αναφορικότητα των εκθεμάτων ως προς το παρελθόν θεωρείται προφανής. Το ίδιο το αντικείμενο στην υλικότητά του υποτίθεται πως λειτουργεί ως απόδειξη αυτής της αναφορικότητας. Είναι, όμως, έτσι; Η αναφορικότητα προς το παρελθόν είναι δεδομένη μέσα στο έκθεμα ή ζητούμενη μέσα από την «κατασκευή» και τον εγκειμενισμό (contextualization) του εκθέματος; Τι σημαίνει και πώς γίνεται η μετατροπή ενός αντικειμένου σε έκθεμα, και πώς αυτή η αναφορικότητα ως προς το παρελθόν ξανα-ορίζεται; Αυτά τα ερωτήματα είναι παράλληλα προς την προβληματική της ιστοριογραφίας, δηλαδή τη μεταδοσιμότητα του παρελθόντος και την αναφορικότητα του ιστορικού λόγου ως προς το παρελθόν, και ήλθαν στο κέντρο των συζητήσεων τις τελευταίες δεκαετίες.⁴

Εκείνο που θα υποστηριχτεί εδώ είναι η υπόθεση ότι η κεντρική διαδικασία της κατασκευής του μουσειακού αντικειμένου ή του ιστορικού γεγονότος είναι το πήγαιν' έλα ανάμεσα στο παρόν και στο παρελθόν, ανάμεσα στην οικειότητα και την αποξένωση. Όπως είπαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, το παρελθόν γίνεται αντιληπτό ως μια αλλότρια εμπειρία και η ανασημασιοδότησή του

συνίσταται στο να γίνει οικείο με τη δική μας εμπειρία. Αλλοτριότητα και οικειότητα αποτελούν τις δύο όψεις της ιστορικής σημείωσης. Αν κάτι δεν θεωρηθεί ανοίκειο, δεν μπορεί να συμπεριληφθεί στα αντικείμενα ιστορικού ενδιαφέροντος.⁵ Η υπόθεση αυτή είναι από παλαιά διαπιστωμένη στη φιλοσοφία. Σύμφωνα με τον Χέγκελ πρό-υπόθεση της γνώσης είναι η ανοικείωση με το αντικείμενό της. Η αποξένωση (alienation) από αυτό. Γι' αυτό και η στιγμή της αφηγηματοποίησης μιας εμπειρίας είναι, συνήθως, η στιγμή της εκπνοής της. Έτσι εξηγείται ότι η χεγκελιανή κουκουβάγια της σοφίας βγαίνει στο λυκόφως. Για τον Βάλτερ Μπένγιαμιν πάλι η στιγμή της ιστορίας είναι εκείνη η σπίθα τη στιγμή της αίσθησης του κινδύνου ότι εξαφανίζεται το παρελθόν. Αυτή είναι η στιγμή που ανοίγει ο Άγγελος της Ιστορίας τα φτερά του.⁶

Αυτή η έννοια της αποξένωσης χαρακτηρίζει, επίσης, το έργο τέχνης. Η τέχνη, δηλαδή, απομακρύνει τα αντικείμενα από τον αυτοματισμό της αντίληψης (defamiliarization). Μέσω της αποξένωσης, επομένως, ανοίγουμε νέους τρόπους να βλέπουμε το αντικείμενο, μετατρέπουμε, δηλαδή, το οικείο αντικείμενο σε αντικείμενο της τέχνης. Η απόδειξη αυτής της παρατήρησης είναι ο πίνακας του Andy Warhol *Brillo Box* (1964) όπου ένα κουτί απορρυπαντικών, δηλαδή ένα κοινό αντικείμενο, μπορεί να μετατραπεί σε έργο τέχνης αν μεταφερθεί σε ένα πλαίσιο τέχνης. Αυτή η μεταφορά δεν είναι απλή μετατόπιση στον χώρο. Πρόκειται για μεταφορά σε ένα πλαίσιο όπου

υπάρχει το έθος του μουσείου ή της γκαλερί, δηλαδή ένας άλλος τρόπος θέασης, ένας άλλος τρόπος σχέσης με τα αντικείμενα. Το ίδιο το πλαίσιο αποδίδει σημασίες.⁷ Με τον ίδιο τρόπο και τα γεγονότα, τα πρόσωπα, τα αντικείμενα περνούν από μια κατάσταση οικειότητας σε μια κατάσταση ιστορίας, μπαίνουν, δηλαδή, σε ένα νέο αντιληπτικό πλαίσιο. Περνούν από μια φάση αποξένωσης ως προς το οικείο, σε μια φάση επανοικειώσης, αλλά σε νέο πλαίσιο και με νέες σημασίες και νοήματα. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι πρόκειται για σημεία χωρίς νόημα, αλλά το νόημα σπάνια είναι ορατό στα γεγονότα ή στις καταστάσεις τις οποίες βιώνουμε. Χρειάζεται να εξέλθουμε από αυτές για να το αντιληφθούμε. Με την ίδια έξοδο ιστοριοποιούμε το γεγονός. Σύμφωνα με τον Paul Ricœur, ιστορία είναι το αφήγημα που αντικαθιστά το σύνολο των αναφορών στις συλλογικά βιωμένες εμπειρίες.⁸ Αυτή η αντικατάσταση εμπεριέχει μια αποξένωση. Ο θεωρητικός του κινηματογράφου Siegfried Kracauer παρομοιάζει την ιστορία με τη φωτογραφία. Η αποτύπωση, η αποκρυστάλλωση της μορφής, αποτελεί ένα μέσο αποξένωσης του εαυτού μας που μεταβάλλεται με τον χρόνο, από τον εαυτό μας που μένει παγωμένος στο παρελθόν.⁹ Την έννοια της αποξένωσης πρέπει να τη σκεπτόμαστε ως μια ενεργό διαδικασία κατανόησης. Τη διαδικασία η οποία συνδέει αποξένωση και κατανόηση την αντιλαμβανόμαστε περισσότερο όταν δεν έχει συντελεστεί, παρά όταν έχει συμπληρωθεί. Όταν λ.χ. αντιμετωπίζουμε πρό-

σωπα, ιδέες, νοοτροπίες που μπορεί να είναι κοντά μας, αλλά και ταυτόχρονα έχουν αλλάξει. Που δεν υπάρχουν πια, αλλά δεν έχουν ταφεί ώστε και να αποξενωθούμε από αυτά, και να τα τακτοποιήσουμε στο γνωστικό μας πεδίο. Αυτός ο μετεωρισμός ανάμεσα στο οικείο και στο αποξενωμένο, που είναι ταυτόχρονα μετεωρισμός ανάμεσα στην εμπειρία και στην ιστορία, μας απασχολεί εδώ.

Η έννοια της αποξένωσης συνεπάγεται την ιδέα ενός αφανούς κειμένου, που βρίσκεται μέσα στο εμφανές κείμενο. Αυτό σημαίνει ότι το αφανές μπορεί να αποκαλυφθεί μέσω μιας διαδικασίας αποχώρησης από την αμεσότητα της αντίληψης. Αυτό το αφανές κείμενο συγκροτείται από πολιτισμικούς κώδικες με τους οποίους αντιλαμβάνομαστε ευρύτερα την πορεία των πραγμάτων, το σχήμα της ιστορίας, τις δομές παρόντος παρελθόντος. Μπορεί δηλαδή να είναι ένα αισιόδοξο, απαισιόδοξο ή ειρωνικό σενάριο, με επικό, τραγικό ή λυρικό χαρακτήρα κ.ο.κ. Πάντως, στη δημιουργία αυτών των αφανών κωδικών συνεισφέρουν τα γνωστά ως «μεγάλα αφηγήματα», το καθένα από τα οποία υπονοεί ότι η πραγματικότητα δεν είναι αυτή που βλέπουμε, αλλά ότι υπάρχει ένα κρυμμένο κείμενο από κάτω. Στον μαρξισμό είναι η έννοια των τρόπων και των σχέσεων παραγωγής, στη φροϊδική ανάλυση το υποσυνείδητο και η απώθηση των τραυμάτων, στη γλωσσολογική/σημειωτική σκέψη ο καθορισμός του νοήματος από τις γλωσσικές δομές.

Πενθείν και ιστορείν

Τώρα θα βάλουμε στο παιχνίδι έναν ακόμη παράγοντα. Θα παραλληλίσουμε, δηλαδή, αυτή τη σχέση ανοικείωσης/επανοικείωσης με το παρελθόν, με τη διεργασία του πένθους στην ψυχανάλυση. Το πένθος ορίζεται ως μια

ενδοψυχική διαδικασία συνακόλουθη της απώλειας ενός αντικειμένου αφοσιώσεως, μέσω της οποίας το υποκείμενο κατορθώνει προοδευτικά να αποσπασθεί από το εν λόγω αντικείμενο.¹⁰

Από αυτή την άποψη, το επιχείρημα αφορά τον παραλληλισμό της διεργασίας του πένθους με τη διεργασία του ιστορείν, το οποίο εδώ δεν περιορίζεται μόνο στη διαδικασία μετατροπής του παρελθόνος σε ιστορικό παρελθόν, αλλά περιλαμβάνει και τη διαδικασία της μουσειοποίησης των αντικειμένων ή των χώρων. Για να καταλάβουμε αυτή τη διαδικασία, θα χρειαστούμε ως ενδιάμεσο την ποίηση. Ο παραλληλισμός του πενθείν με το ιστορείν θα γίνει μέσω της ανάγνωσης του ποιήματος του Γιώργου Σεφέρη «Κίχλη», όπου οι δύο διεργασίες βρίσκονται σε μια σχέση αναφορικότητας, καθώς η μία παραπέμπει και ερμηνεύεται μέσω της άλλης.

Για να μετατραπεί κάτι σε αντικείμενο της ιστορίας χρειάζεται η αίσθηση, πραγματική ή απειλητική, της απώλειάς του. Η απώλεια μπορεί να εκληφθεί κυριολεκτικά, μπορεί και μεταφορικά, ως αποξένωση. Στον

βαθμό που το πράγμα μάς είναι οικείο, δηλαδή βρίσκεται μέσα στο πεδίο της αφοσίωσης, της δράσης και της αντίληψής μας, δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο ιστορίας. Η ίδια η πολιτισμική κατασκευή που ονομάζεται ιστορία, με την όποια μορφή της, προϋποθέτει ότι το ιστορούμενο έχει περάσει από την αμεσότητα στην εμμεσότητα. Αν, όμως, η αποξένωση από το παρελθόν αποτελεί μια προϋπόθεση του ιστορείν, συμβαίνει και το αντίστροφο. Το ιστορείν (και αντίστοιχα η διαδικασία της μουσειοποίησης) ως πολιτισμική διαδικασία λειτουργεί και ως εργαλείο αποξένωσης του παρελθόντος από το παρόν. Η ταφή του παρελθόντος οδηγεί στην γέννηση της ιστορίας.

Παράδειγμα: Οι εικόνες οι οποίες από την εκκλησία μεταφέρονται στο μουσείο, διασχίζουν τα σύνορα ανάμεσα στην οικεία εμπειρία, η οποία εκδηλώνεται με τον ασπασμό, την αφή ή τον στολισμό τους, στην αποξενωτική εμπειρία, η οποία υπερχαθορίζεται από τον θεσμό του Μουσείου και η οποία αποχωρίζει τον θεατή από το αντικείμενό του, το παρόν από το παρελθόν. Η εικόνα τοποθετείται στη βιτρίνα, τη χωρίζει μια αναγκαστική απόσταση από τον θεατή ο οποίος δεν μπορεί να τη διαβεί γιατί παραβιάζει τους κανόνες της μουσειακής έκθεσης. Ο πιστός με το οικείο αντικείμενο της λατρείας του μετατρέπεται εδώ σε θεατή του αποξενωμένου αντικείμενου του παρελθόντος ως έργου τέχνης. Για να μεταβεί συμβολικά η εικόνα από το εικονοστάσι στο Μουσείο,

χρειάζεται να έχει υπάρξει το αίσθημα απώλειας που είναι το αντικείμενο του πενθείν. Να έχει υπάρξει αντιστοίχως, η αίσθηση της ανοικείωσης, της αποξένωσης. Δεν μπορείς να λατρεύεις την εικόνα και ταυτόχρονα να τη βάζεις στο Μουσείο. Με αυτήν την απουσία πολιτισμικής ανοικείωσης μπορεί να εξηγηθεί και η απροθυμία των ιερέων και των μοναχών να δανειζούν από τους ναούς εικόνες για την έκθεση στα Μουσεία. «Η Κοίμησις της Θεοτόκου είναι εικόνα και όχι πίνακας ζωγραφικής», μου έλεγε ο εφημέριος του ομώνυμου ναού στην Ερμούπολη της Σύρου, δικαιολογώντας την απόφαση να μην επιτρέψουν σ' αυτό το έργο της κρητικής περιόδου του Δομίνικου Θεοτοκόπουλου να ταξιδέψει στην Αθήνα για να ενταχθεί στη μεγάλη έκθεση στην Εθνική Πινακοθήκη το 1999-2000. Αν το αντικείμενο διαβεί τα σύνορα από την οικειότητα στην αποξένωση, πώς θα επιστρέψει από την αποξένωση στην οικειότητα και στη λατρεία πάλι; Αυτός ο φόβος «απο-ιέρωσης» εκδηλώθηκε με αγανάκτηση από τον Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη το 1890. Σε ένα κείμενο που μπορεί να θεωρηθεί ως το μανιφέστο της αντι-νεοτερικότητας, στο διήγημά του «Λαμπριάτικος Ψάλτης», ο Παπαδιαμάντης έγραφε, σχολιάζοντας μια εικόνα του Ιωάννη του Θεολόγου σε εκκλησάκι της Σκιάθου:

Πτυχή τις μερίμνης συνέστελλε τὸ ὕψηλὸν μέτωπόν του (ενν. το εικονιζόμενο πρόσωπο), προβλέποντος ὅτι

θρασύς ιερόσυλος ἔμελλε μετ' οὐ πολὺ νὰ τὸν ἀρπάσῃ ἐκ τῆς κόγχης του διὰ νὰ τὸν μεταφέρῃ εἰς Ἀθήνας καὶ τὸν ἐγκαθιδρύσῃ ὄχι εἰς ναὸν καὶ ὀλοκαύτωμα καὶ θυσιαστήριον, ὄχι εἰς τόπον τοῦ καρπῶσαι, ἀλλ' εἰς Μουσεῖον, Ὑψιστε Θεέ! Εἰς Μουσεῖον, ὡς νὰ εἶχε παύσει ν' ἀσκήται εἰς τὸν τόπον τοῦτον ἢ χριστιανικὴ λατρεία, καὶ τὰ σκευὴ αὐτῆς ν' ἀνήκον εἰς θαμμένον παρελθόν, καὶ νὰ ἦσαν ἀντικειμένον περιεργείας!... Ἰλεως γενοῦ αὐτοῖς Κύριε!¹¹

Ο Παπαδιαμάντης μιλάει με αγανάκτηση και εκδηλώνει την αντίθεσή του στην εμφάνιση του Μουσείου Χριστιανικής Αρχαιολογίας με μια έκθεση των συλλογών του, τον Μάρτιο του 1890. Αυτή ήταν η πρώτη μουσειακή έκθεση αντικειμένων που σχετιζόταν με τη χριστιανική λατρεία στην Ελλάδα. Το καταγγελτικό σχόλιο του Παπαδιαμάντη γράφτηκε την ίδια χρονιά.¹²

Το παράθεμα του Παπαδιαμάντη είναι σημαντικό όχι ως ατομική στάση, αλλά ως νοοτροπιακή στάση. Ένα μουσείο με εικόνες και λιβανιστήρια θα ξένιζε τότε περισσότερο από τώρα, αν και οι εκδηλώσεις στις αντίστοιχες εκθέσεις (στις οποίες θα πρέπει να προσθέσουμε και αυτή των «Θησαυρών του Αγίου Όρους», στη Θεσσαλονίκη, το 1997) δείχνουν την αντοχή παρόμοιων στάσεων. Και όχι μόνο σε επίπεδο διάχυτων συμπεριφορών σε στρώματα μη εξοικειωμένα με τη λογική του Μουσείου. Το 2001, με την ευκαιρία της έκθεσης «Μήτηρ Θεού», στο Μουσείο Μπενάκη, και του συναφούς

συνεδριού, ο καθηγητής Λαογραφίας Δημήτριος Λουκάτος, έγραψε τα εξής: «Σημειώνω, ιδιαίτερα, μια θρησκευτική αποϊέρωση που παρατηρείται με τις βυζαντινές εικόνες μας, όταν τις εκθέτουν σε άσχετα Μουσεία ή Συλλογές, κάποτε δε συζητούν γι' αυτές και σε κοσμικά ερευνητικά αμφιθέατρα». Ο ίδιος παραθέτει και την πληροφορία ότι στο Βυζαντινό Μουσείο παλαιότερα είχε τοποθετηθεί ηλεκτρικό καντήλι για τους επισκέπτες που έκαναν το σταυρό τους αντικρύζοντας τις εικόνες,¹³ Ευτυχώς, πάντως, που το αφαίρεσαν γιατί θα θύμιζε εκείνη την αίθουσα στο Μουσείο Τοπ-Καπί της Πόλης όπου φυλάσσονται ισλαμικά θρησκευτικά κειμήλια, και όπου εντεταλμένος ιερωμένος διαβάζει φωναχτά το Κοράνι. Σ' όλες αυτές τις περιπτώσεις το δομικό υπόστρωμα των στάσεων είναι το αυτό. Il sacro e il profano, το Μουσείο ανάμεσα στο οικείο και το ξένο.

Αποξένωση και τραύμα

Υπάρχει στενή σχέση ανάμεσα στην αποξένωση και στο τραύμα. Η έννοια του τραύματος, από την κλινική ιατρική, αναδείχτηκε ως μια κεντρική έννοια στην καθημερινή, αλλά και στην ιστορική κουλτούρα του 20ού αι. Αφενός οι πόλεμοι, οι γενοκτονίες και οι αμοιβαίοι σκοτωμοί, οι ξεριζωμοί και οι τραυματισμοί, οι ήττες αλλά και οι πύρρειες νίκες, οι κάθε είδους ανθρώπινες καταστροφές αυτού του αιώνα, αφετέρου η εμπειρία της γρήγο-

ρης βιομηχανικής εξέλιξης και οικονομικής αναδιάταξης του κόσμου με τις ψυχοσωματικές επιπτώσεις της, όλα αυτά βιώθηκαν ως τραύματα. Τραύματα είναι ακριβέστερος όρος από το τραύμα, γιατί διαφορετικά βιώθηκαν αυτές οι εμπειρίες από άντρες και γυναίκες, από λευκούς και έγχρωμους, από ενήλικες και παιδιά, από πλούσιους και φτωχούς, σε διαφορετικές χώρες και ηπείρους. Διαφορετικές περιστάσεις οι πόλεμοι, τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, η αναγκαστική μετατόπιση. Δημιουργούν διαφορετικά τραύματα. Εκείνο που είναι κοινό είναι η κεντρικότητα της συζήτησης για τα τραύματα, που οφείλεται και στην κουλτούρα της ψυχανάλυσης στον δυτικό κόσμο, η οποία συνοδεύεται από συχνές διαφωνίες για τη φύση, την ερμηνεία των τραυματικών και μετατραυματικών καταστάσεων και για τα δικαιώματα των θυμάτων. Η ιστορία δεν μπορούσε να μη μπει στον αστερισμό της συζήτησης για το τραύμα. Όχι μόνο λόγω της έκτασης των ανθρώπινων καταστροφών του 20ού αι., αλλά και λόγω της επιρροής της ψυχανάλυσης στις κοινωνικές επιστήμες και στον καθημερινό λόγο. Η έννοια του τραύματος δημιούργησε έναν κώδικα σημασιοδότησης της ιστορικής εμπειρίας του περασμένου αιώνα. Άλλωστε το ίδιο το τραύμα, έπαψε να έχει την έννοια της λαβωματιάς. Η έννοια τραύμα εμπεριέχει και την εμπειρία και τη μνήμη του τραύματος (ή την απώθηση της μνήμης του). Το τραύμα, δηλαδή, δεν νοείται αντικειμενοποιημένο, χωρίς τον ψυχικό παράγοντα. Πέ-

ρασε από την ιατρική στην ψυχανάλυση και στην ιστορία. Η συζήτηση για τη μνήμη, μετά και τη θεματοποίηση του Ολοκαυτώματος, συνδέθηκε στενά με τη συζήτηση για το τραύμα.¹⁴

Τι συμβαίνει με τη μνήμη και το τραύμα; Η μη τραυματική εμπειρία είναι τιθασευμένη και γι' αυτό οικεία. Αντίθετα, το τραύμα μάς δημιουργεί την έννοια της έκπληξης, του παραξενέματος, της αποξένωσης. Ποια είναι λ.χ. τα ζητήματα που προκαλούν τις πιο έντονες συζητήσεις στην Ελλάδα; Δεν είναι οι μεταρρυθμίσεις του Τρικούπη ή του Βενιζέλου. Είναι η τουρκοκρατία, η Μικρασιατική Καταστροφή, ο Εμφύλιος Πόλεμος. Αυτά, δηλαδή, που τα σκεφτήκαμε ή τα βιώσαμε ως τραύματα. Το τραύμα αποτελεί ένα από τα κύρια πεδία σχηματισμού ιστορικής συνείδησης επειδή κινητοποιεί τις διανοητικές δυνάμεις για την κατανόησή του. Μια τραυματική κρίση δεν είναι μια αναμενόμενη κρίση· είναι κάτι το οποίο δεν περιμέναμε, κάτι, δηλαδή, που αλλάζει τους όρους με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο. Το τραύμα είναι κάτι το οποίο δεν μπορούμε να το βολέψουμε εννοιολογικά. Γι' αυτό κιόλας η σιωπή που ακολουθεί.¹⁵ Στην Ελλάδα για τη Μικρασιατική Καταστροφή ως τραύμα των πληθυσμών δεν άρχισαν να μιλάνε αμέσως. Πέρασαν πάνω από 40 χρόνια. Το ίδιο και με το Ολοκαύτωμα. Μετά από 40 χρόνια άρχισε να γίνεται λόγος. Διάρκεια μιας γενιάς! Το τραύμα έχει μια σύνθετη σχέση με την ιστορική συνείδηση. Αν δεν ιστο-

ρικοποιηθεί, θα επιστρέφει για να τη διαταράσσει, δεν θα την αφήνει να σχηματιστεί. Αν ιστοριοποιηθεί, μπορεί να αποτελέσει πηγή ιστορικής συνείδησης, και αυτό είναι το αιτούμενο. Αν δεν δούμε τη Μικρασιατική Καταστροφή στις διαστάσεις του πολέμου και των αμοιβαίων αγριοτήτων, αν τη δούμε μόνο ως τα δικά μας βάσανα, το δικό μας υποφέρειν, δεν θα αποκτήσουμε ιστορική συνείδηση. Συνείδηση δεν σημαίνει «δεν ξεχνώ», σημαίνει τοποθετώ την τραυματική εμπειρία στα ιστορικά της συμφραζόμενα, όχι για να τη δικαιολογήσω, ούτε για να κάνω συμφητισμούς. Η ιστορικοποίηση έχει να κάνει με την κατανόηση και την επούλωση των τραυμάτων. Το ίδιο ισχύει και για τον Εμφύλιο, όπου οι μνήμες είναι διαιρεμένες και για πολλά χρόνια απωθημένες. Πώς γίνεται ιστορία η εμπειρία του τραύματος; Ο Dominick LaCapra διακρίνει ανάμεσα στο γράφοντας για το τραύμα (*writing about trauma*) και το γράφοντας το τραύμα (*writing trauma*).¹⁶ Γράφοντας το τραύμα σημαίνει *acting out*, εκδραμάτιση, ανάδυση του τραύματος. Για το *acting out* το Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης δίνει τον εξής ορισμό: «Εκδήλωση στα πλαίσια μιας νέας κατάστασης μιας εκούσιας συμπεριφοράς που αρμόζει σε μια παλαιότερη κατάσταση, όπου η πρώτη αντιπροσωπεύει συμβολικά τη δεύτερη».¹⁷ Η αντιπροσώπευση του τραύματος από τη γραφή σημαίνει επιτέλεση. Δεν είναι μόνο συμβολική αλλά επιδρά στην αναμνησιακή σχέση με το τραύμα. Γράφοντας το τραύμα σημαίνει «να δώ-

σεις φωνή στο παρελθόν», να λογαριαστούμε με τις τραυματικές εμπειρίες, με ακραία γεγονότα, με τα μετατραυματικά τους συμπτώματα. Να χρησιμοποιήσεις μεταφορικά μέση φωνή. Αυτός ο λόγος δεν μπορεί να αρθρωθεί παρά με συνδυασμό πρωτοκόλλων γραφής, με υβριδικές μορφές ιστορίας, μνήμης και λογοτεχνίας που έχουν χαρακτήρα αναπαράστασης, επιτέλεσης. Το γράφοντας για το τραύμα και το γράφοντας το τραύμα βρίσκονται συνήθως σε αντίστιξη και σημαίνουν: έμφαση στην αντικειμενικότητα το πρώτο, στην υποκειμενικότητα το δεύτερο· αντικειμενοποίηση και αντίστοιχα συναίσθηση· ανασυγκρότηση των γεγονότων έναντι διαλογικής μορφής· γνωσιακή διαδικασία το πρώτο, συναισθηματική το δεύτερο κ.ο.κ. Αυτή η διάκριση μπορεί να μας βοηθήσει να καταλάβουμε γιατί στην πραγμάτευση των τραυματικών παρελθόντων η λογοτεχνία προηγήθηκε της ιστορίας. Αυτό συνέβη τόσο στην περίπτωση της Μικρασιατικής Καταστροφής, όσο και του Εμφυλίου. Ακόμη κι αν η ιστορία ακολούθησε, δεν μπόρεσε να αποδώσει τη δραματικότητα και την ένταση της εμπειρίας, τις τραυματικές της διαστάσεις. Παρά τη μονομέρεια, την απόσταση, δηλαδή, από την ακρίβεια, οι μαρτυρίες και τα απομνημονεύματα, χρησιμοποιώντας ένα υβριδικό ύφος, βρίσκονται πλησιέστερα στην πραγματικότητα.

Πώς τα συντρίμμια γίνονται αγάλματα;

Η μεταμόρφωση των αντικειμένων μέσα από τη διαδικασία της εξιστόρησης εκφράζεται από τον Γιώργο Σεφέρη στην «Κίχλη» με την αντίθεση ανάμεσα στα *συντρίμμια* και στα *αγάλματα*, στα ερείπια και στα μνημεία.¹⁸ Η διαδικασία του *ιστορείν* λειτουργεί ως ο μεταμορφωτής του οικείου ερείπιου σε αποξενωμένο *άγαλμα* στο Μουσείο. Ως ο *θάνατος του νεκρού* στην ψυχαναλυτική γλώσσα. Είναι ενδιαφέρουσα η μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Σεφέρης εδώ, με τη χρήση των μυθικών συμβόλων, στην περιπτώση αυτή του ομηρικού Ελπήνορα. Οι αποθανόντες για να μπουν στον Άδη, δηλαδή για να ενταχτούν στην τάξη των νεκρών και να μην περιφέρονται μεταξύ άνω και κάτω κόσμου, χρειάζεται να ενταφιαστούν. Την έννοια της ταφής, όπως είδαμε, χρησιμοποιεί και ο Παπαδιαμάντης. Το *θαμμένον παρελθόν* αναφέρει στο κείμενό του. Αυτή, λοιπόν, η πράξη του ενταφιασμού αλλάζει την τάξη των αντικειμένων. Επομένως, ο ενταφιασμός, ως πράξη που αλλάζει τη συμβολική τάξη των πραγμάτων, είναι μια μεταφορά της πράξης του *ιστορείν*. Είναι διαφορετικό το παρελθόν εκείνο στο οποίο «Όπως όταν γυρίζεις απ' τα ξένα και τύχει ν' ανοίξεις παλιά κασέλα κλειδωμένη από καιρό και βρεις κουρέλια από τα ρούχα που φορούσες από εκείνο το παρελθόν στο οποίο Τ' αγάλματα είναι στο μουσείο. Καληνύχτα. Γιατί τ' αγάλματα δεν είναι πια συντρίμμια». Το άλγος διαδέχεται ο καθησυχασμός.

Αλλά το ιστορείν, όπως και το Μουσείο, λειτουργεί ως αμφίδρομη γέφυρα. Όχι μόνο από το οικείο στην αποξένωση, αλλά και από την αποξένωση στην επανοικειποίηση. Όπως ο αποθανών, ο οποίος παραμένοντας άταφος μένει μετέωρος μεταξύ άνω και κάτω κόσμου, αποξενωμένος από νεκρούς και ζωντανούς, με την ταφή του και τις επιτάφιας τελετές, με τη φροντίδα του μνημείου επανοικειώνεται με τους ζωντανούς ως νεκρός, έτσι και τα συντρίμμια (Αλήθεια, τα συντρίμμια δεν είναι εκείνα, εσύ είσαι το ρημάδι) όταν μετατρέπονται σε αγάλματα μπαίνουν στην αισθητική και στην ιδεολογία μας: Γιατί τ' αγάλματα δεν είναι πια συντρίμμια, είμαστε εμείς. Η επιβίωση του παρελθόντος μετασχηματίζεται σε οργανωμένη ανάγνωσή του. Επομένως, το ιστορείν λειτουργεί ταυτόχρονα ως παράγοντας αποξένωσης και επανοικειώσης του παρελθόντος από το παρόν. Μεταμορφώνει το παρελθόν σε ιστορικό χρόνο αφού το ενταφιάσει έτσι ώστε αυτό να αποκαθαρθεί από την παλαιά εμπειρική οικειότητά του προς εμάς και να ενδυθεί μια νέα οικειότητα, κατασκευασμένη από την ιστορία. Μέσα από την ιστορία βλέπουμε το παρελθόν με άλλα μάτια, διαφορετικά από εκείνα με τα οποία το βλέπαμε ως μέρος της εμπειρίας μας. Η ιστορία ως διαδικασία πολιτισμικής σημείωσης παίζει ενεργό ρόλο στη μεταμόρφωση του βλέμματος, επομένως στην εμπειρία του χρόνου.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΕΦΕΡΗΣ
Ο ΗΛΘΝΙΚΟΣ ΕΛΠΗΝΩΡ

Τὸν εἶδα χτῆς νὰ σταματᾷ στὴν πόρτα
κάτω ἀπὸ τὸ παράθυρό μου· θά 'ταν
ἔφτὰ περίπου· μιὰ γυναίκα ἦταν μαζί του.
Εἶχε τὸ φέροσιμο τοῦ Ἑλπήνορα, λίγο πρὶν πέσει
νὰ τσακιστεῖ, κι ὅμως δὲν ἦταν μεθυσμένος.
Μιλοῦσε πολὺ γρήγορα, κι ἐκεῖνη
κοίταζε ἀφηρημένη πρὸς τοὺς φανογράφους·
τὸν ἔκοβε καμιά φορὰ νὰ πεῖ μιὰ φράση
κι ἔπειτα κοίταζε μ' ἀνυπομονησία
ἐκεῖ πού τηγαίνιζον ψάρια· σὰν τὴ γάτα.
Αὐτὸς ψιθύριζε μ' ἓνα ἀποτοσίγαρο σβηστὸ στὰ χεῖλια:

— Ἄκουσε ἀκόμη τοῦτο. Στὸ φεγγάρι
τ' ἀγάλματα λυγίζουν κάποτε σὰν τὸ καλάμι
ἀνάμεσα σὲ ζωντανούς καρπούς — τ' ἀγάλματα·
κι ἡ φλόγα γίνετα δροσερὴ πικροδάφνη,
ἡ φλόγα πού καίει τὸν ἄνθρωπο, θέλω νὰ πῶ.

— Εἶναι τὸ φῶς... ἴσκιαι τῆς νύχτας...

— Ἴσως ἡ νύχτα πού ἀνοιξε, γαλάζιο ρόδι,
σκοτεινὸς κόρφος, καὶ σὲ γέμισε ἄστρα
κόβοντας τὸν καιρὸ.

Κι ὅμως τ' ἀγάλματα
λυγίζουν κάποτε, μοιράζοντας τὸν πόθο
στὰ δυό, σὰν τὸ ροδάκινο· κι ἡ φλόγα
γίνετα φίλημα στὰ μέλη κι ἀναφιλητὸ
κι ἔπειτα φύλλο δροσερὸ πού παίρνει ὁ ἄνεμος·
λυγίζου· γίνονται ἀλαφριά μ' ἓνα ἀνθρώπινο βάρος.
Δὲν τὸ ξεχνᾷς.

— Τ' ἀγάλματα εἶναι στὸ μουσεῖο.

— Ὅχι, σὲ κυνηγοῦν, πῶς δὲν τὸ βλέπεις;
θέλω νὰ πῶ μὲ τὰ σπασμένα μέλη τους,
μὲ τὴν ἄλλοτινὴ μορφὴ τους πού δὲ γνώρισες
κι ὅμως τὴν ξέρεις.

“Όπως ήταν

στὰ τελευταῖα τῆς νιότης σου ἀγαπήσεις
γυναίκα πού ἔμεινε ὁμορφη, κι ὅλο φοβᾶσαι,
καθὼς τὴν κράτησες γυμνὴ τὸ μεσημέρι,
τὴ μνήμη πού ξυπνᾷ στὴν ἀγκαλιά σου·
φοβᾶσαι τὸ φιλὶ μὴ σὲ προδώσει
σ’ ἄλλα κρεβάτια περασμένα τώρα
πού ὥστόσο θὰ μπορούσαν νὰ στοιχειώσουν
τόσο εὐκόλα τόσο εὐκόλα καὶ ν’ ἀναστήσουν
εἰδῶλα στὸν καθρέφτη, σώματα πού ἦταν μιὰ φορά·
τὴν ἠδονή τους.

“Όπως ήταν

γυρίζεις ἀπ’ τὰ ξένα καὶ τύχει ν’ ἀνοίξεις
παλιὰ κασέλα κλειδωμένη ἀπὸ καιρὸ
καὶ βρεῖς κουρέλια ἀπὸ τὰ ρούχα πού φοροῦσες
σὲ ὁμορφες ὥρες, σὲ γιορτὲς μὲ φῶτα
πολύχρωμα, καθρεφτισμένα, πού ὅλο χαμηλώνουν
καὶ μένει μόνο τὸ ἄρωμα τῆς ἀπουσίας
μιᾶς νέας μορφῆς.

Ἀλήθεια, τὰ συντρίμμια

δὲν εἶναι ἐκεῖνα· ἐσύ ’σαι τὸ ρημάδι·
σὲ κυνηγοῦν μὲ μιὰ παράξενη παρθενιά
στὸ σπίτι στὸ γραφεῖο στίς δεξιώσεις
τῶν μεγιστάνων, στὸν ἀνομολόγητο φόβο τοῦ ὕπνου·
μιλοῦν γιὰ περιστατικά πού θὰ ἤθελες νὰ μὴν ὑπάρχουν
ἢ νὰ γινόντουσαν χρόνια μετὰ τὸ θάνατό σου,
κι αὐτὸ εἶναι δύσκολο γιὰτι...

— Τ’ ἀγάλματα εἶναι στὸ μουσεῖο.

Καληνύχτα.

—... γιὰτι τ’ ἀγάλματα δὲν εἶναι πιὰ συντρίμμια, εἴμαστε
ἐμεῖς. Τ’ ἀγάλματα λυγίζουν ἀλαφριά... καληνύχτα.

Ἐδῶ χωρίστηκαν. Αὐτὸς ἐπῆρε
τὴν ἀνηφόρα πού τραβάει κατὰ τὴν Ἄρκτο
κι αὐτὴ προχώρησε πρὸς τὸ πολύφωτο ἀχρογιάλι
ὅπου τὸ κύμα πνίγεται στὴ βοή τοῦ ραδιοφώνου [...]

Ο Αριστείδης Αντονάς αναφέρεται στη νοηματική πράξη της υπογραφής του λόρδου Βύρωνα στον νότιο πεσό του Ναού του Ποσειδώνα στο Σούνιο. Σήμερα θα ήταν αδιανόητη μια τέτοια πράξη χαράγματος σε αρχαίο μάρμαρο γιατί ο ναός είναι χαρακτηρισμένος μνημείο. Τότε, όμως, εθεωρείτο ακόμη ερείπιο. Αλλά η υπογραφή σημαδεύει ένα βλέμμα το οποίο από τη στιγμή που θεάται μεταμορφώνει το ερείπιο σε μνημείο. Επομένως, η υπογραφή τίθεται στη στιγμή της νοηματικής αστάθειας του αντικειμένου της θέασης, όπου το κτίσμα αιωρείται νοηματικά ανάμεσα στο ερείπιο και στο μνημείο. Αλλά η ίδια η πράξη της υπογραφής αποτελεί μια πράξη που αποδίδει νόημα στη διαδικασία του νοηματικού μετασχηματισμού του μνημείου. Σημειώνει ο Αντονάς:

Ο χαρακτηρισμός κάποιου χαλάσματος ως σημαντικού μνημείου ακολουθεί μια διαδικασία που αξίζει να προσέξουμε εδώ. Κάτι που μέχρι χτες εθεωρείτο κτισμένο απόβλητο, προτείνεται να ενσωματωθεί στο επίσημο σώμα του πολιτισμού. Η στιγμή της υπογραφής του λόρδου Βύρωνα σημαδεύει την ενδιάμεση στιγμή, στην οποία το ερείπιο δεν είναι ακόμη ιερό, δεν έχει ακόμη σημαδευτεί ως άξιο επιτεταμένης παρατήρησης, δεν έχει εξειδικευτεί η παρουσία του ως τεκμηρίου μνήμης του αρχαιοελληνικού πολιτισμού.¹⁹

Το μνημείο γεννιέται την ίδια στιγμή που εξουδετερώνεται το ερείπιο. Η μετατροπή αυτή δεν είναι απλή.

Περιέχει τη βία της γέννησης και του θανάτου. Μερικές φορές ο θάνατος δεν είναι συμβολικός. Είναι βιολογικός.

Στο μεταπτυχιακό σεμινάριο «Ο πόλεμος μετά τον πόλεμο. Κατοχή, Αντίσταση και Εμφύλιος στη μεταπολεμική και μεταπολιτευτική περίοδο» που διδάξαμε από κοινού με τον Χάγκεν Φλάισερ και τον Ηλία Νικολακόπουλο το 2004, έγιναν δύο μνείες του θανάτου και της ιστορίας. Κατ' αρχάς ο παλαίμαχος αντιστασιακός Τάκης Μπενάς, μιλώντας για την αναγνώριση της Εθνικής Αντίστασης, έκλεισε την ομιλία του λέγοντας ότι «η εθνική αντίσταση θα αναγνωριστεί όταν θα σβήσει και ο τελευταίος της γενιάς της Αντίστασης». Από την άλλη μεριά, στο ίδιο σεμινάριο, η κοινωνική ανθρωπολόγος Ρίχηβαν Μπούσχοτεν αναφέρθηκε στη συνέντευξη που πήρε από τα παιδιά ενός από τους αρχηγούς των δεξιών συμμοριών που δρούσαν στο Ζιάκα Γρεβενών. Αυτά με τη σειρά τους θεωρούν την ιστορία των δικών τους μη δικαιωμένη. Της είπαν, λοιπόν, ότι η ιστορία θα αποδώσει δικαιοσύνη όταν θα φύγει από τη ζωή η γενιά που ήλθε αντιμέτωπη σε βίαιες συγκρούσεις. Και οι δυο πλευρές αναγνωρίζουν ότι ο θάνατος μπορεί να λειτουργήσει ως καταλύτης για να αποδοθεί δικαιοσύνη και αναγνώριση και για να γραφεί η ιστορία. Γιατί και οι δυο πλευρές βλέπουν την ιστορία ως δικαίωση ή τουλάχιστον ως μη καταδίκη. Η έννοια της ηθικής αναγνώρισης ή καταδίκης έχει σημαντικό ρόλο στην έννοια της ιστορίας. Υπάρχει, όμως, μια διαφορά. Ο Μπενάς βλέπει με οδύνη το γεγο-

νός ότι πρέπει να φύγει και ο τελευταίος από τη γενιά του για να αποδοθεί δικαιοσύνη. Γι' αυτό και με τη φράση αυτή, με την οποία έκλεισε την ομιλία του, ξέσπασε σε δάκρυα. Από την άλλη μεριά, όμως, τα παιδιά του αρχηγού της δεξιάς συμμορίας, ζώντας σε μια εποχή στην οποία η δράση των δεξιών συμμοριών αντιμετωπίζει μια διάχυτη αποδοκιμασία, προσδοκούν τον θάνατο της γενιάς του πολέμου ως προϋπόθεση της αναγνώρισης.

Και οι δυο περιπτώσεις μάς δείχνουν τη στιγμή της αιώρησης, και τη σχέση θανάτου και ιστορίας. Αλλά αυτή η διαδικασία δεν είναι απαλλαγμένη από συναισθήματα, προσδοκίες ή άγχη. Το ιστορείν δεν λειτουργεί μόνο διανοητικά, αλλά και σε έναν κόσμο όπου η δικαιοσύνη και η αδικία, η δικαίωση και η καταδίκη εγκαθιδρύουν την ιστορία και τις πρακτικές της στο κέντρο της κοινωνικής ζωής.

Η ιστορική επεξεργασία ως συμφιλίωση

Ας περάσουμε τώρα στη δεύτερη συνέπεια της σχέσης αποξένωσης/επανοικειοποίησης του παρελθόντος, για την οποία ήδη μιλήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Εδώ θα δούμε μια άλλη πλευρά. Αν η αποξένωση από το παρελθόν είναι προϋπόθεση της γνώσης του, η αξία του για το παρόν είναι νομοθετική γιατί χρησιμεύει ως αυθεντία. Δηλαδή η θανάτωση του Πατέρα (παρελθόντος), μέσω της ιστορικοποίησής του, και επομένως η

απελευθέρωση από το άγχος του ευνουχισμού, οδηγεί στην ταύτιση με τον Πατέρα, δηλαδή στην επαναβεβαίωση του δέοντος. Οι γιοι δέον να μοιάζουν με τους πατέρες. Η ιστορία αποκτά σημασία εγγυητή συνέχειας, αποθέματος αξιών, επόπτη και τιμωρού. Ένα από τα αγαπημένα του παραδείγματα ο Φρόντ το αντλούσε από τον Άμλετ του Σαίξπηρ. Ο πατέρας του Άμλετ επέστρεψε μετά τη δολοφονία του ως φάντασμα, και τότε έγινε ο νόμος στον οποίο υπάκουε ο γιος.²⁰ Με την οπτική αυτή μπορούμε να καταλάβουμε τον παιδαγωγικό τρόπο της αρχαιότητας τόσο στον δυτικό πολιτισμό, όσο και στον νεοελληνικό. Πρόκειται για ένα παρελθόν με προβολή στο μέλλον. Στο πλαίσιο αυτό προσδιορίζονται και οι ιδεολογικοί ρόλοι του Μουσείου.

Από τι εξαρτάται το αν θα εμφανιστεί το παρελθόν στον ύπνο των ζωντανών συμφιλιωμένο ή ταράζοντάς τους, ζητώντας εκδίκηση ή θυσία; Στο πρόβλημα της διαταραγμένης μνήμης αναφέρεται ο Paul Ricœur, στο βιβλίο του με τίτλο *Η μνήμη, η ιστορία και η λήθη*.²¹ Παραπέμπει σε ένα κείμενο του Φρόντ, που γράφηκε το 1914 με τίτλο *Erinneren, Wiederholen und Durcharbeiten* (*Ενθυμείσθαι, επαναλαμβάνειν και επεξεργάζεσθαι/Θύμηση, επανάληψη και επεξεργασία*).²² Εκεί ο Φρόντ αναζητούσε το κυριότερο εμπόδιο κατά την εργασία της ερμηνείας των τραυματικών αναμνήσεων: ένα εμπόδιο το οποίο απέδιδε στην αντίσταση της ανάκλησης και το περιέγραφε ως *τάση προς την επανάληψη*. Δηλαδή, ο

ασθενής δεν αναπαράγει το ξεχασμένο γεγονός με τη μορφή μιας ανάμνησης, αλλά με τη μορφή μιας δράσης. Το επαναλαμβάνει χωρίς επίγνωση. Εκείνο το οποίο ο Φρόντ πρότεινε ήταν η έννοια της *επεξεργασίας*. Η επεξεργασία, δηλαδή, επιτρέπει στο τραυματικό γεγονός να ανακληθεί ως ανάμνηση, να ταξινομηθεί στην κατηγορία της μνήμης. Αντίθετα, το τραυματικό γεγονός που εμφανίζεται ως επανάληψη, δηλώνει έλλειψη επεξεργασίας. Κατά τον Ricœur, η επανάληψη μπορεί να ιδωθεί στις σημερινές κοινωνίες ως υπερβολή της μνήμης. Υπερβολή της μνήμης και προσκόλληση στο παρελθόν, μέσω επαναλήψεων. Αλλά και ανεπάρκεια μνήμης και αδιαφορία από την άλλη. Ο Benjamin χρησιμοποίησε μια ελληνική λέξη για να περιγράψει την μνημονική αδιαφορία: *ακηδεία*.²³ Ο Ricœur τονίζει ότι η αποφασιστική λέξη στον Φρόντ είναι η έννοια *εργασία* που υπογραμμίζει όχι μόνο τον δυναμικό χαρακτήρα αυτής της διαδικασίας, αλλά και τη συνεργασία του αναλυόμενου με τον αναλυτή. Υπογραμμίζει επίσης και την αντίθεση ανάμεσα στην εργασία της μνημόνευσης σε σχέση με τον καταναγκασμό της επανάληψης.²⁴

Εδώ η έννοια της επεξεργασίας που προτείνει ο Φρόντ γίνεται για τον Ricœur η έννοια της ιστορίας, η διαδικασία του *ιστορείν*. Το *ιστορείν*, δηλαδή, μπαίνει στη θέση θεραπείας από την υπερβολική μνήμη (λ.χ. εθνικισμός) και εισάγει το στοιχείο της κριτικής επεξεργασίας της μνήμης. Συμφιλιώνει τους ζωντανούς με το

παρελθόν τους, αλλά με ένα παρελθόν που ανήκει στην τάξη του παρελθόντος, της ετερότητας από το παρόν, όπως το πενήθειν συμφιλιώνει τους ζωντανούς με τους νεκρούς, αλλά τους νεκρούς στην τάξη των νεκρών. Στη δημόσια ζωή αυτή η μετασχηματιστική εργασία (σύμφωνα με την άποψη του Φρόυντ) σημαίνει το πέρασμα από την ιδιαιτερότητα της περίπτωσης σε μια γενική αρχή, αρχή δικαιοσύνης με γενικότερη σημασία. Κατά τον Tzvetan Todorov πρόκειται για τον μετασχηματισμό της κυριολεκτικής σε παραδειγματική μνήμη.²⁵ Στην ίδια αρχή στηρίζεται και η δικαιοσύνη. Ο νόμος είναι ανώνυμος και ο δικαστής δεν είναι το θύμα που ζητάει εκδίκηση, αλλά ένας τρίτος ουδέτερος. Επομένως αν η μνήμη αποτελεί συστατικό στοιχείο της ζωής και της κοινωνίας, η πολιτισμένη κοινωνική ζωή απαιτεί τον μετασχηματισμό της μνήμης, δηλαδή τη μετασχηματιστική εργασία για την οποία μιλά ο Φρόυντ. Στο κοινωνικό πεδίο τον ρόλο αυτό μπορούν να τον παίξουν οι ιστορικές επιστήμες (και εδώ βρίσκεται και η θέση της μουσειολογίας). Τον ρόλο δηλαδή της επεξεργασίας της μνήμης. Από αυτή την άποψη η ψυχανάλυση αποτελεί ένα είδος μεταφοράς για την ιστορία. Το ιστορύν στο πλαίσιο αυτής της μεταφοράς, μπορεί να γίνει κατανοητό ως η εργασία διά μέσου που προτείνει ο Φρόυντ. Η εργασία διά μέσου των επαναλήψεων της ανεπίγνωτης μνήμης οι οποίες εκφράζουν αντιστάσεις για την ανάκληση της μνήμης. Δεν είναι, όμως, τόσο απλή διαδικασία η επεξεργασία διά μέσου, το

working through. Οι ιστορικοί έχουν να αντιμετωπίσουν διηρημένες μνήμες σε περιπτώσεις όπου οι αιτίες της διαίρεσης δεν έχουν ακόμη εξαλειφθεί. Έχουν επιπροσθέτως να αντιμετωπίσουν το μη-ακόμη-αφηγήσιμο τραύμα, αυτό που δεν μπορεί να διατυπωθεί με λόγο.

Η επεξεργασία διά μέσου του Φρόουντ έχει να κάνει στην ιστορία με την έννοια της εξήγησης (*explanation*). Η αδυναμία εξήγησης σημαίνει και την αδυναμία της κατανόησης, και επομένως της κυριαρχίας πάνω στο τραύμα. Αυτή η απώλεια της εξήγησης οδηγεί και στο *ξέκαμα* (*undoing*) της διαδικασίας του πενθείν. Προσπαθώντας να κυριαρχήσει πάνω στην αδύνατο να κατανοηθεί ιστορία, ο ιστορικός χωρίς τη θέλησή του είναι, φυσικά, ανίκανος να κυριαρχήσει πάνω στο συμβάν. Έτσι, μόνο αντι-αφηγηματικές μη-ιστορίες του μεταμοντερνιστικού είδους είναι ικανές να αναπαραστήσουν τα τραυματικά γεγονότα. Αυτό το αντι-αφηγηματικό είδος αναπαράστασης είναι *αντι-ολοποιητικό* (*non-totalizing*) και επιτρέπει, αφήνει χώρο για το πενθείν, αλλά δεν το ολοκληρώνει. Τα γεγονότα του 20ού αι. είναι δύσκολο να αναπαρασταθούν γιατί είναι δύσκολο να εξηγηθούν και αντίστροφα: εφόσον είναι δύσκολη η αναπαράσταση, είναι δύσκολη και η εξήγηση.²⁶

Για να επανέλθουμε στην αρχή αυτού του κειμένου. Οι συμπεριφορές που μας ξενίζουν στο Μουσείο, αλλά και ευρύτερα σ' ό,τι αφορά την ιστορική μνήμη, μπορούν να αποτελέσουν το αντικείμενο της μελέτης μας, δηλα-

δή να εργαστούμε διά μέσου αυτών. Αυτό σημαίνει τον αναστοχασμό του Μουσείου εκκινώντας από ερωτήσεις ολικής αγνοίας. Από την αναψηλάφηση, δηλαδή, των αυτονοήτων ερωτημάτων εκείνων που είναι εντελώς ξένοι ως προς την έννοια και το έθος του Μουσείου. Μόνο που δεν πρέπει να περιμένουμε από αυτούς να τα διατυπώσουν ρητά. Τα αναζητούμε στις συμπεριφορές τους. Το ίδιο συμβαίνει και με την ιστορία. Οι μνημονικές κρίσεις που αποκτούν μαζικές διαστάσεις (Μακεδονικό, ταυτότητες, εγχειρίδια ιστορίας) αποτελούν πηγή ερωτημάτων για την ίδια την ιστορία και τον ρόλο της. Αρκεί να τα αποκρυπτογραφήσουμε. Άλλωστε αυτό το κεφάλαιο αποτελεί μια παρόμοια απόπειρα, που ξεκίνησε από σημειώσεις στο περιθώριο των δικών μου άρθρων αντιπαράθεσης από το 1992,²⁷ με σκοπό αυτή τη φορά όχι την αντίκρουση και την πολεμική, αλλά την αποστασιοποίηση από τα τρέχοντα, για την κατανόηση του φαινομένου της ιστορίας στη σύγχρονη κουλτούρα.

Οι ιστορικοί δεν είναι ψυχροί ανατόμοι

Ας επιστρέψουμε τώρα στο ζήτημα της αποξένωσης για να το δούμε από μια άλλη πλευρά. Αποξένωση δεν σημαίνει και συναισθηματική αποστείρωση, όπως το πένθος δεν σημαίνει αδιαφορία απέναντι στον νεκρό. Οι ιστορικές έρευνες δεν σχεδιάζονται στην ολύμπια αταραξία. Το αυτοβιογραφικό στοιχείο μπαίνει αναπόφευκτα μέσα

στην ιστορία. Δεν μπαίνει ως κακό, αλλά ως αναπότρεπτο. Επομένως και τα συναισθήματα. Ένα παράδειγμα είναι το βιβλίο του Ζήση Παπανικόλας, *Αμοιρολόιτος*, το οποίο αναφέρεται στην ιστορία ενός Έλληνα, του Λούις Τίκας, που ήταν επικεφαλής των μεταλλωρύχων απεργιών στο Κολοράντο το 1916 και σκοτώθηκε στην καταστολή της απεργίας.²⁸ Μια απεργία που σβήστηκαν τα ίχνη της και ένας νεκρός για τον οποίο δεν ξέρουμε τίποτε. Μια απουσία. Η ιστορία επομένως εξερευνά την απουσία. Από τα ίχνη που δεν πέρασαν στη μνήμη. Ο Παπανικόλας, Ελληνο-αμερικανός τρίτης γενιάς στη Γιούτα, προσπαθεί να ανασυγκροτήσει την ιστορία, χρησιμοποιώντας επιτόπια έρευνα, παλιές φωτογραφίες, λιγοστές διαθέσιμες αναφορές στις εφημερίδες, αλλά και αυτοβιογραφικά στοιχεία, περιγράφοντας την ίδια τη διαδικασία της έρευνάς του και αντλώντας από την οικογενειακή μνήμη. Η οικογένειά του έφτασε στην Αμερική την ίδια πάνω-κάτω εποχή με την εποχή της απεργίας. Πρόκειται, επομένως, για μια ιστορική γραφή εκτός πρωτοκόλλου. Συνταιριάζει την πρόζα με την τεκμηρίωση, την έρευνα των πλαισίων με την οικογενειακή μνήμη. Διαφορετικά δεν θα ήταν δυνατή η ανασυγκρότηση του γεγονότος. Εδώ ο θάνατος και η ταφή έχουν συμβεί προ πολλού. Η διαδικασία της έρευνας είναι η εξοικείωση με το ιστορικό αντικείμενο. Γιατί οι ιστορικοί δεν είναι ψυχροί ανατόμοι. Γράφει ο Παπανικόλας:

Η μήπως ιστορία ήταν κάποιο άδειο μοντέλο του παρελθόντος, το οποίο είχαν επινοήσει με χάρτες και γραφήματα, που αιωρούνταν στην ασφυκτική φυλακή του αναγνωστήριου μιας βιβλιοθήκης; Ωστόσο εμένα με κατέτρεχε δεινός φόβος μήπως τελικά η ιστορία ήταν μόνον μια μορφή νοσταλγίας για τους ειδήμονες· μήπως πίσω από το εύθραυστο κατακερματισμένο παρελθόν υπήρχε μόνον το ανούσιο και κενό παρόν, το οποίο εισβάλλει στη συνείδηση ροκανίζοντάς την, σαν τυφλοπόντικας που σιγοτρώνει το κάστρο. Ξαπλωμένος εκεί, ήξερα πως αυτό που μου είχε συμβεί ήταν ένα είδος τυχαίας παρερμηνείας: κάποτε έστρεψα το βλέμμα προς τα πίσω και τώρα, στα σκοτεινά, αναζητούσα εναγωνίως την έξοδο.²⁹

Αναζητώντας εναγωνίως της έξοδο. Ωραία φράση για το τι κάνει ένας ιστορικός.

Η απο-αποστασιοποίηση

Στην προηγούμενες σελίδες είδαμε την αναστροφή της πορείας από την αποξένωση στην επανοικείωση. Ας τη δούμε τώρα μέσα στα ιστορικά συμφραζόμενά της. Μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, και παρά τη διακοπή του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, στις δυτικές χώρες αρχικά, στον υπόλοιπο κόσμο στη συνέχεια, η ισορροπία ανάμεσα στα αριστοκρατικά και στα δημοκρατικά ιδεώδη της κουλτούρας ανατράπηκε με συνέπεια μια διαδικασία εκδημοκρατισμού της κουλτούρας την οποία ο

Karl Mannheim αποκάλεσε *απο-αποστασιοποίηση* (*de-distanciation*).³⁰ Είτε επρόκειτο για το άνοιγμα των πολιτικών δομών στις μάζες, για την υιοθέτηση από τις ελίτ μιας γλώσσας και ενός στυλ που βρίσκεται κοντά στη μαζική εμπειρία (λ.χ. σε μας η δημοτική), είτε για την μετακίνηση της αγίας τράπεζας από την κόγχη του ναού προς τις θέσεις των πιστών στις καθολικές εκκλησίες, είτε για την είσοδο αντικειμένων της καθημερινής ζωής ως ειδών τέχνης στο Μουσείο, είτε για τις αλλαγές στην εκθεσιακή λογική των μουσείων, που τα έφεραν πιο κοντά στην καθημερινή εμπειρία, τα έκαναν φιλικά και διαδραστικά, σε τόσο διαφορετικές μορφές, το κοινό χαρακτηριστικό είναι ένα: η μείωση της απόστασης, η *απο-αποστασιοποίηση*. Ποιες ήταν οι συνέπειές της στην Ιστορία; Η στροφή προς τη μνήμη και στην εμπειρία, η στροφή όχι σε πράγματα απομακρυσμένα, αλλά οικεία, τα οποία διατηρούν δεσμούς μαζί μας. Αυτή η έννοια της *απο-αποστασιοποίησης* δεν καταργεί τη διαδικασία της αποξένωσης και της ταφής ως ενός μηχανισμού για να μετατραπεί το παρελθόν σε ιστορία. Η απόσταση έχει ήδη συμβεί. Και μάλιστα συμβαίνει καθημερινά. Αυτή η συνεχής αποξένωση έχει το αντίβαρό της στη συνεχή ανάγκη της *απο-αποστασιοποίησης*, δηλαδή της επανοικειώσης του παρελθόντος.³¹

Εκταφή και αναμνησιακή αλληλεγγύη

Το 1991 αποκαλύφθηκε τυχαία στη Νέα Υόρκη ένα νεκροταφείο μαύρων σκλάβων, το African Burial Ground. Ανοίχτηκαν 418 τάφοι, αλλά συνολικά υπολογίζονταν σε 20.000. Ο παλαιότερος χρονολογήθηκε από το 1650, ο νεώτερος το 1794, όταν με την επέκταση της πόλης, στη θέση του νεκροταφείου χτίστηκε το κάτω Μανχάταν. Δεν ήταν γνωστό ότι πριν 200 χρόνια υπήρχαν σκλάβοι και μάλιστα σε τόσο μεγάλη έκταση. Στη μυθολογία της πόλης, η Νέα Υόρκη αυτοπαρουσιαζόταν ως η πόλη-καταφύγιο ελευθερίας. Τώρα αποδεικνυόταν κέντρο εμπορίου σκλάβων. Οι τάφοι ανοίχτηκαν προσεκτικά, από επαγγελματίες αρχαιολόγους, φωτογραφήθηκαν, μαζεύτηκαν τα οστά και τα κτερίσματα και μεταφέρθηκαν στο Πανεπιστήμιο του Howard. Δεν υπήρχαν ταφόπλακες με ονόματα, οι ταφές αποδείκνυαν αφρικανικά ταφικά έθιμα, ενώ τα οστά την ηλικία και ακόμη τις κακουχίες των σκλάβων. Αλλά το γεγονός αυτό κινητοποίησε τους Νεοϋορκέζους Αφροαμερικανούς. Αφού έγινε όπως πρέπει οι εργασίες στο Πανεπιστήμιο, τα οστά αποδόθηκαν στην αφροαμερικανική κοινότητα της Νέας Υόρκης. Τα έβαλε σε νέα φέρετρα και με επίσημη πομπή, με τελετουργίες, με συμβολικούς χορούς, δεήσεις και ομιλίες, τα μετέφερε και οργάνωσε μια νέα τελετουργική ταφή σε έναν τόπο ο οποίος αποτελεί πλέον προσκύνημα. Οι σχετικές εκδηλώσεις κράτησαν μέρες

και ο Bernard L. Richardson, dean του πανεπιστημιακού παρεκκλησίου, δήλωσε:

Ακόμη κι αν δεν μπορούμε να τους φωνάξουμε με τα ονόματά τους, τους γνωρίζουμε. Τους οφείλουμε ευχαριστίες γιατί μας συνέδεσαν με το παρελθόν μας και το μέλλον μας. Ω Θεέ, έκανες αυτά τα οστά να ξαναζήσουν! (Oh God, you have made these bones live again).³²

Στην ιστορία αυτή παρακολουθούμε την αντίστροφη πορεία από εκείνη της ταφής-αποξένωσης-ιστορικοποίησης. Εδώ η εκταφή οδηγεί στη συναισθηματική επανοικειοποίηση. Οι νεκροί δεν είναι αντιπροσωπευτικοί γιατί η συναισθηματική επανοικείωση απαιτεί το συγκεκριμένο. Η συνάντηση γίνεται με όρους ιστορικούς (εκθέσεις, βιβλία), αλλά και με όρους τελετουργικούς. Η ιστορία αυτή, βέβαια, δεν μπορεί να κατανοηθεί άνευ πλαισίου. Και το πλαίσιο εδώ είναι η χειραφέτηση της αφροαμερικανικής κοινότητας, η επιβεβαίωση μιας ταυτότητας τραυματικής και απωθημένης από τη δημόσια σφαίρα. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο μπορούμε να δούμε αυτό το είδος των *counter-histories* (εναλλακτικών ιστοριών) των αποκλεισμένων, που μερικές φορές καταλύουν τους κανόνες της συμβατικής ιστορίας. Η ταύτιση με τα βάσανα και τους αγώνες των καταπιεσμένων προγόνων είναι ο πυρήνας του πολιτικού πενθείν στο έργο του Walter Benjamin. Γράφοντας στη δεκαετία του '30, στα χρόνια ενός επελαύνοντος φασισμού, αναζητούσε να ριζοσπα-

στικοποιήσει μια αποκοιμισμένη από τη σοσιαλδημοκρατία και τη φενάκη της προόδου εργατική τάξη. Έτσι, πρότεινε αυτό που ονόμαζε «αναμνησιακή αλληλεγγύη με τους καταπιεσμένους προγόνους». Αναζητούσε «ελπίδα στο παρελθόν». ³³ Η στάση του Benjamin, όπως και ενός στρώματος σκέψης επαναστατικού ρομαντισμού και πολιτικού μεσσιανισμού, αποτελούμενο κυρίως από Γερμανοεβραίους ριζοσπάστες διανοούμενους στον μεσοπόλεμο, στρεφόταν εναντίον του ιστορισμού και της επιστημονικής αποστείρωσης του παρελθόντος. ³⁴

Η βαθύτερη λειτουργία είναι ταυτοτική. Αλλά τα πράγματα δεν είναι απλά. Αν η ίδια *αναμνησιακή αλληλεγγύη* επεκταθεί, μπορεί να προκύψει και μια εξιδανικευτική σχέση με ό,τι χάθηκε. Παράδειγμα, η τελετουργική μετακομιδή των οστών του Πατριάρχη Γρηγορίου του Ε΄ στον μητροπολιτικό ναό Αθηνών, το 1871, η οποία χρησίμευσε ως συμβολική πράξη γεφύρωσης του χάσματος και όσμωσης της εκκλησιαστικής με την κρατική ιδεολογία, σε μια νέα σύνθεση εθνικής ιδεολογίας και σε μια νέα ερμηνεία της Επανάστασης του '21. ³⁵ Ένα γεγονός εκταφής και ιστορικής εξιδανίκευσης, γνωστό στη βιβλιογραφία είναι η Μασάντα, στο Ισραήλ, όπου η εκταφή οστών των υπερασπιστών του οχυρού, στα μακρινά ρωμαϊκά χρόνια, έκανε την περιοχή τόπο προσκυνήματος και εκδήλωσης του σύγχρονου εθνικισμού. ³⁶ Η *αναμνησιακή αλληλεγγύη* και το ανολοκλήρωτο πένθος για τους καταπιεσμένους προγόνους που διαβαίνει τα

σύνορα και ακολουθεί μια διαδικασία αντίστροφη από αυτή που περιγράψαμε δεν έχει μια μοναδική έξοδο. Όπως, άλλωστε, και ο εθνικισμός δεν έχει το ίδιο πολιτικό πρόσημο στα εγκαθιδρυμένα κράτη και στα εθνικά κινήματα. Μπορεί να είναι αντιδραστικός, μπορεί προοδευτικός. Το ζήτημα, όμως, της αναμνησιακής αλληλεγγύης δεν εξαντλείται εδώ, αφορά ευρύτερες πολιτισμικές στάσεις, που διαμορφώνονται από τις απογοητεύσεις της μοντερνικότητας και την αναζήτηση ελπίδας στο παρελθόν.

Υπάρχουν παρελθόντα που δεν μπορούν να γίνουν ιστορίες; Ένα δημοτικό τραγούδι λέει:

*Αλησιμονώ και χαίρομαι
θυμούμαι και λυπάμαι*

Το ζήτημα είναι πώς μπορώ να θυμάμαι χωρίς να πληγώνομαι, χωρίς να στενοχωριέμαι. Κυρίως όταν οι ενοχές βαραίνουν το ιστορούν υποκείμενο. Το πρόβλημα είναι πως η ιστορικοποίηση του παρελθόντος χρειάζεται την ολοκλήρωση του πένθους. Δεν είναι όμως πάντα δυνατή.

ΝΑ ΡΩΤΑΜΕ Ή ΝΑ ΑΦΟΥΓΚΡΑΖΟΜΑΣΤΕ;



Πώς «ακούμε» τις σιωπές της ιστορίας; Αυτό είναι το κεντρικό ερώτημα αυτού του κεφαλαίου. Ας ξεκινήσουμε από μια καταστατική αρχή των επαγγελματιών που σχετίζονται με την ιστορία: την αρχή ότι ανάμεσα σε μας, δηλαδή στους ιστορικούς, τους αρχαιολόγους, τους αρχαιολόγους, τους μουσειολόγους, και στο παρελθόν (ό,τι ο καθένας μας θεωρεί παρελθόν) στέκουν οι πηγές μας: τα ντοκουμέντα, συνήθως, για τους ιστορικούς ή τα αντικείμενα για τους αρχαιολόγους. Μέσα από αυτά προσπαθούμε να μελετήσουμε και να αναπαραστήσουμε το παρελθόν. Αλλά αυτά είναι σιωπηλά. Υπάρχουν δύο απλές μέθοδοι για να περάσουμε από τα ντοκουμέντα στο παρελθόν. Εκφράζονται με το διαζευκτικό ερώτημα: να ρωτάμε τις πηγές ή να τις αφουγκραζόμαστε; Αυτό είναι το ερώτημα αυτού του κειμένου. Βεβαίως, η παράγραφος με την οποία αρχίσαμε, μπορεί να διαβαστεί και αντίστροφα: οι πηγές και τα αντικείμενα δεν εί-

ναι δίοδοι και διαμεσολαβητές προς το παρελθόν. Είναι το μήλον της έριδος για το οποίο η αναζήτηση του παρελθόντος είναι πρόφαση. Το παρελθόν συχνά μας χρησιμεύει για να σκηνοθετήσουμε τα ευρήματά μας, για να τους δώσουμε φωνή και πλοκή. Αλλά αυτό θα το σχολιάσουμε στη συνέχεια. Προς το παρόν ας μείνουμε στην καταστατική παραδοχή του επαγγέλματος και στον συμβατικό χαρακτήρα του ερωτήματος. Εμείς και οι πηγές μας: να τις ρωτάμε ή να τις αφουγκραζόμαστε;

Οι γενικές ιδέες

Το πρώτο σκέλος του διλήμματος. Τι σημαίνει «να ρωτάμε» τις πηγές; Μερικές φορές εκφραζόμαστε πιο σκληρά: λέμε «να ανακρίνουμε» τις πηγές ή «να υποβάλλουμε σε βάσανο τις πηγές». Η άποψη αυτή προϋποθέτει ότι τα ντοκουμέντα μας δεν έχουν διάθεση να μιλήσουν από μόνα τους. Επομένως, αν δεν ξέρουμε να τα ρωτήσουμε, δεν θα μας πουν τίποτε. Κι ακόμη σημαίνει ότι χρειάζεται επιμονή και στρατηγική ώστε να πάρουμε απαντήσεις στα ερωτήματά μας. Όπως οι ανακριτές. Ένας διάσημος ιστορικός, ο Ε.Η. Carr στο βιβλίο του *Τι είναι ιστορία*; (με το οποίο εκπαιδεύτηκαν γενεές ιστορικών από την πρώτη έκδοση, το 1961), έγραφε ότι είμαστε σαν τους ψαράδες: το τι ψάρια θα πιάσουμε, εξαρτάται από το τι δίχτυα θα ρίξουμε.¹ Άλλα τα δίχτυα για τα μικρά, κι άλλα για τα μεγάλα

φάρια. Επομένως, οι πληροφορίες που θα αντλήσουμε από τις πηγές μας και οι εικόνες για το παρελθόν που θα φτιάξουμε, εξαρτώνται από τις ερωτήσεις που θα υποβάλουμε στα ντοκουμέντα μας. Αυτές οι ερωτήσεις, με τη σειρά τους, εξαρτώνται και διαμορφώνονται από τα εννοιολογικά μας εργαλεία και από τις θεωρίες που χρησιμοποιούμε, αλλά και από τις «γενικές ιδέες», οι οποίες σε κάθε εποχή διαπερνούν οριζόντια θεωρίες και κοσμοαντιλήψεις.

Τι είναι οι γενικές ιδέες; Οι γενικές ιδέες είναι τα ευρύτερα ερμηνευτικά πλαίσια μέσα στα οποία τοποθετούνται οι ιστορικές έρευνες. Πρόκειται για ερμηνευτικά πλαίσια τα οποία δεν προκύπτουν από τα δεδομένα, αλλά από γενικότερες και ως ένα βαθμό αδιαπραγμάτευτες ιδέες που επικρατούν σε μια εποχή. Π.χ. η έννοια «Αναγέννηση». Η έννοια αυτή δέχθηκε τα τελευταία χρόνια κριτική. Υπάρχουν μία ή πολλές αναγεννήσεις, αφορούσε η Αναγέννηση ευρύτερα στρώματα πληθυσμού, αποτελεί η Αναγέννηση τομή στην ιστορία των γυναικών, ή ο Μεσαίωνας συνεχίστηκε ως τον 18ο αι.; Άλλη γενική έννοια είναι η έννοια της «προόδου», η αισιόδοξη αντίληψη για την ανθρώπινη ιστορία που έχει κατεύθυνση. Η έννοια αυτή αντικατέστησε εκείνη την αντίληψη που έβλεπε την ιστορία ως ενιαίο πεδίο εμπειρίας ή ως μεταβολή στην τύχη των ανθρώπων και των πολιτειών, ως κυκλική επανάληψη εποχών. Η έννοια της «εθνικής συνέχειας» είναι επίσης μια γενική ιδέα καθώς

και οι ιδέες που εμπειρικλείουν οι εθνικές ιστορίες. Α.χ. η έννοια των «ανοιχτών συνόρων» είναι ένα σταθερό ερμηνευτικό πλαίσιο για την αμερικανική ιστορία. Η «τρισηλιετής συνέχεια του ελληνικού έθνους» είναι μια άλλη γενική ιδέα. Άλλωστε, έννοιες όπως έθνος, λαός, κοινωνική τάξη, είναι έννοιες που λειτουργούν ως αυτοεπαληθευόμενες προφητείες. Οι ιστορικοί, δηλαδή, τις επαληθεύουν λειτουργώντας ως η μέση φωνή αυτών των εννοιών. Το ίδιο το υλικό τους, όμως, μπορεί να χρησιμεύσει και για να εικονογραφηθούν διαφορετικές γενικές ιδέες, αν και η επιλογή του υλικού γίνεται επίσης με βάση τις γενικές ιδέες. Οι γενικές ιδέες δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς. Δεν κρίνονται, δηλαδή, με κριτήρια αλήθειας ή ψεύδους. Είναι περισσότερο ή λιγότερο πειστικές στην εποχή τους, και όταν κάποτε χάνουν την πειστικότητά τους αντικαθίστανται από άλλες ιδέες. Άλλες φορές οι γενικές ιδέες προκύπτουν ως αποτέλεσμα ουσιαστικοποιημένων μεταφορών. Π.χ. η μεταφορά στην ιστορία του βιολογικού κύκλου ανάπτυξη-ακμή-παρακμή κατηγοριοποιεί ανθρωπομορφικά το αντικείμενό της.²

Από πού προέρχονται οι γενικές ιδέες; Πρώτον, από την προοπτική του τέλους. Ο Θουκυδίδης βλέπει τον Πελοποννησιακό Πόλεμο από την οπτική της ήττας των Αθηναίων. Η μεταπολεμική ιστοριογραφία βλέπει τον ναζισμό από την οπτική της ήττας του στον πόλεμο. Η ιστορία του έθνους κοιτιέται από την οπτική της πράγματος του έθνους. Δεύτερον, η προέλευση των γενι-

κών ιδεών μπορεί να είναι η επιστημονική έρευνα στις πολλαπλές της εκδοχές (συνήθως μια γενική ιδέα διαπερνά περισσότερες από μία επιστήμες, π.χ. δαρβινισμός και εξέλιξη), αλλά μπορεί να προέρχεται και από τη συνάντηση κοινωνίας και επιστήμης. Η επιστήμη δεν αναπτύσσεται σε ένα κοινωνικό κενό. Χρειάζεται να ανταποκρίνεται, συνήθως, σε ιδέες της κοινωνίας. Βέβαια, η σχέση δεν είναι άμεση. Η γνώση παράγει εξουσία και η εξουσία γνώση. Επομένως, ενδιαφέρουν οι κοινωνικές προϋποθέσεις της γνώσης. Αυτές οι κοινωνικές προϋποθέσεις δημιουργούν τρόπους σκέψης, και οι τρόποι σκέψης ανάλογες ερμηνευτικές πρακτικές. Οι γενικές ιδέες, επομένως, αποτελούν ερμηνευτικά πλαίσια και ερμηνευτικές πρακτικές.

Πώς λειτουργούν οι γενικές ιδέες; Μέσα στις γενικές ιδέες καθορίζονται ταυτόχρονα οι όροι του προβλήματος και η λύση του. Από την άποψη αυτή δεν αποτελούν τα συμπεράσματα στα οποία οδηγούν οι επί μέρους έρευνες. Δεν λειτουργούν δηλαδή επαγωγικά. Συμβαίνει το αντίθετο. Οι επί μέρους έρευνες επαληθεύουν τις γενικές ιδέες, στηρίζουν τα ευρύτερα ερμηνευτικά πλαίσια. Λειτουργούν, δηλαδή, παραγωγικά. Όσες έρευνες ή ιστορικές διαπιστώσεις δεν ανταποκρίνονται στα ερμηνευτικά πλαίσια μιας εποχής περιθωριοποιούνται. Άλλες από αυτές αξιοποιούνται όταν αλλάζει το ερμηνευτικό πλαίσιο, άλλες χάνονται εντελώς. Όταν κρίνουμε ένα ιστορικό έργο του παρελθόντος, μπορούμε να

κρίνουμε αν τα επί μέρους στοιχεία ανταποκρίνονται στα δεδομένα, αν στηρίζουν επαρκώς τα συμπεράσματα, αλλά είναι δυσκολότερο να αξιολογήσουμε με τον ίδιο τρόπο το ευρύτερο ερμηνευτικό πλαίσιο – και ούτε συνήθως έχει νόημα. Αρκεί να καταλάβουμε τις κοινωνικές και πολιτισμικές προϋποθέσεις που το παρήγαγαν και το προσδιόρισαν. Να βρούμε, δηλαδή, τις διαδικασίες της κατασκευής του. Δεν έχει νόημα, δηλαδή, να μπορούμε σε μια συζήτηση αν έχει δίκαιο ή άδικο ο Παπαρηγόπουλος στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*. Αρκεί να καταλάβουμε τις γενικές ιδέες που εννοημάτων και εν τέλει συγκροτούν αυτό το έργο. Με βάση αυτές τις γενικές ιδέες συγκρότησε τα ερωτήματά του και με βάση αυτές απάντησε.

Υπάρχει, λοιπόν, ένσταση στη μέθοδο της ανάκρισης των πηγών; Οι ιστορικές εργασίες για την Ιερά Εξέταση, καθώς και για τις πρακτικές της δικαιοσύνης σε παλαιότερους αιώνες, μας έδειξαν ότι οι απαντήσεις των κατηγορουμένων ταίριαζαν εντυπωσιακά με τις νοητικές κατηγορίες των δικαστών. Δηλαδή, έδειξαν ότι ο ανακριτής εκμαιεύει από τον κατηγορούμενο αυτό για το οποίο ήδη τον κατηγορεί. Όπως λέμε στη σύγχρονη γλώσσα, ο ανακριτής «κατασκευάζει» τον ένοχο.³ Μια παρόμοια σχέση υπάρχει ανάμεσα στον ιστορικό, στον αρχαιολόγο ή στον ανθρωπολόγο και στο αντικείμενό τους. Ξεκινώντας από την αρχή ότι πρέπει να ανακρίνουμε τις πηγές μας, δεν τις κάνουμε να ομολογούν αυτά που εμείς θέλουμε; Δηλαδή,

δεν υποτάσσουμε το παρελθόν σε αντιλήψεις οι οποίες έχουν σχηματιστεί πριν από την έρευνα;

Διαβάζοντας ενάντια στο ρεύμα

Το δεύτερο σκέλος του διλήμματος είναι να «αφουγκραζόμαστε» τις πηγές. Όχι απλώς να τις ακούμε. Να αφουγκραζόμαστε σημαίνει να συγκεντρώσουμε την προσοχή μας στους μακρινούς ήχους, όπως όταν βάζουμε στο αυτί μας τα κοχύλια και κρατώντας την αναπνοή μας προσπαθούμε να ακούσουμε τον ήχο της θάλασσας. Τι σημαίνει αυτό;

1. Ότι δεν επιβάλλουμε στις πηγές τις δικές μας προτεραιότητες. Προσέχουμε αν έχουν κάτι διαφορετικό να μας πουν, πέρα από αυτά για τα οποία ενδιαφερόμαστε.
2. Ότι στην ιστορία μάς ενδιαφέρουν αυτοί που δεν πολυμιλάνε ή ότι μας ενδιαφέρουν οι θόρυβοι της σιωπής. Γιατί αυτοί οι θόρυβοι της σιωπής δίνουν τον τόνο της εποχής. Όπως ο σιωπηλός θόρυβος του δάσους, της βαθιάς σπηλιάς, της ήρεμης θάλασσας.
3. Το να αφουγκραζόμαστε σημαίνει ότι προσπαθούμε να ακούσουμε μηνύματα που δεν ανταποκρίνονται στα νοήματα που έχουμε. Μηνύματα, δηλαδή, που δεν τα καταλαβαίνουμε και γι' αυτό δεν τα προσέχουμε. Και δεν τα καταλαβαίνουμε, επειδή βρίσκονται έξω από τον νοητικό ορίζοντα της εποχής.

4. Σημαίνει ότι μπορούμε να ακούσουμε πολλές φωνές, αντί για μία. Γιατί αν ακούμε μία φωνή, αυτή συνήθως είναι ο αντίλαλος της δικής μας. Και πολλές φωνές σημαίνει να είμαστε σε θέση να αποδίδουμε την πολυφωνία, αντί της δικής μας μοναδικής αλήθειας.
5. Ο αντίλογος στο να αφουγκραζόμαστε προέρχεται από την επιμονή στην ιεράρχηση των αιτιών (και αντίστοιχα των πηγών, των προβλημάτων κλπ.) ή από τον φόβο του πανδαιμόνιου που, ενδεχομένως, θα εξαφανίσει τους ήχους στον θόρυβο.

Σε κάθε περίπτωση, το να αφουγκραζόμαστε σημαίνει ότι είμαστε διατεθειμένοι να εγκαταλείψουμε τον ρόλο του παντογνώστη, σημαίνει ότι θα πρέπει πάντα να αφήνουμε ένα βωμό στον «άγνωστο θεό». Υπάρχει, όμως, μια προϋπόθεση εδώ. Χρειάζεται να μάθουμε πώς να ακούμε, χρειάζεται να εκπαιδευθούμε πώς θα αφουγκραζόμαστε. Και η εκπαίδευση αυτή δεν αφορά τεχνικές ή δεν περιορίζεται μόνο στις τεχνικές· αφορά τη φιλοσοφία της εκπαίδευσης: πώς συναντάμε την ετερότητα. Αφορά επίσης και την ηθική στάση απέναντι στη γνώση: να αποφύγουμε την αλαζονεία.

Αλλά τι σημαίνει «αφουγκράζομαι» αν ξεκινάμε από την αφετηρία ότι τα κείμενα δεν έχουν δικό τους νόημα, αλλά το νόημα το δίνει ο αναγνώστης; Σημαίνει διαβάζω ενάντια στο ρεύμα (*reading against the grain*). Σημαίνει ότι αναζητώ εκείνο που δεν περιλαμβάνεται στις ερωτήσεις. Επομένως, διαβάζω εναντίον όλων όσα μας έχουν επι-

βληθεί ως τρόπος να διαβάζουμε τα κείμενα και να βλέπουμε τον κόσμο. Το αντίστοιχο είναι η αναζήτηση του κειμένου που υπόκειται στο κείμενο ή του κρυμμένου κειμένου (*subtext* ή *hidden text*) και με την ιστορικο-υλιστική, αλλά και με την ψυχαναλυτική σημασία. Κυρίως σημαίνει να αφουγκράζομαι πέρα από το αποτέλεσμα του Μουσείου ή πέρα από το αποτέλεσμα του Αρχείου. Δηλαδή να διαβάζω τα αντικείμενα στην αρχική τους κατάσταση και λειτουργία πριν μπουν είτε στο Αρχείο είτε στο Μουσείο, πριν μετατραπούν σε ιστορικοποιημένα και μουσειοποιημένα αντικείμενα. Κατά κάποιον τρόπο λειτουργώ ως τυμβωρύχος. Η ταφή και η ιστορικοποίηση, ως διαδικασία, έχει συντελεστεί. Εκείνο που αμφισβητώ είναι ο τρόπος της εκ νέου οικειοποίησης.

Τα δυο ερωτήματα «να ακούμε τις πηγές» ή «να τις ρωτάμε» δεν είναι άγνωστα στην ελληνική ιστοριογραφία. Εκφράζονται με μια αντίστιξη ανάμεσα στον Κ.Θ. Δημαρά (να αφουγκραζόμαστε) και στον Νίκο Σβορώνο (να ρωτάμε).⁴ Η διαφορετική καταγωγή των δύο προσεγγίσεων αποδίδεται στην κρίση του ιστορισμού, στη διάκριση «νομοθετικής» και «ιδιογραφικής» προσέγγισης, «εξήγησης» και «ερμηνείας», στη διαφοροποίηση των κοινωνικών επιστημών και της ερμηνευτικής φιλοσοφίας. Με λίγα λόγια, το «να ρωτάμε» αντιστοιχεί στην αναζήτηση αιτιών, το να «αφουγκραζόμαστε» στην αναζήτηση νοήματος.⁵

Μεταβαλλόμενα παρελθόντα

Είπαμε πως η διαδικασία αυτή δεν αφορά την ιστορία μόνο ως διανοητική επεξεργασία, αλλά και ως πολιτισμική διαδικασία. Οι σχέσεις με το παρελθόν έχουν κοινωνικές διαστάσεις. Καθορίζονται από τον τρόπο με τον οποίο η κουλτούρα μιας κοινωνίας εντάσσει ό,τι της κληροδοτήθηκε ή ό,τι θεωρεί ότι της κληροδοτήθηκε από το παρελθόν. Αυτός ο τρόπος αλλάζει. Δεν παραμένει ίδιος. Κάθε εποχή έχει το δικό της παρελθόν. Αλλάζει συνεχώς η θέση του παρελθόντος στο παρόν από εποχή σε εποχή και από χώρα σε χώρα. Αλλάζει επίσης ο ρόλος της γνώσης του παρελθόντος, στην κοινωνία: γνωστικός, δεοντολογικός, αφηγηματικός, συμβολικός, πολιτικός, παιδαγωγικός, νοσταλγικός, παραμυθητικός κλπ. Γι' αυτό ξαναγράφει συνεχώς την ιστορία της. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τα χειροπιαστά κατάλοιπα της Αρχαιότητας. Οι αναγεννησιακές ελίτ τα τοποθετούσαν στις αίθουσες αξιοπερίεργων αντικειμένων (cabinet de curiosités) ή τα ενσωμάτωναν ως δομικά στοιχεία στα κτίριά τους. Τον καιρό του Διαφωτισμού, όταν γεννήθηκε το Μουσείο, ως περιοχή και εργαστήριο γνώσης, η αρχή που πρυτάνευε ήταν η ταξινομική, και ανάλογη ήταν και η διεύθυνση των μουσείων. Τα αντικείμενα του παρελθόντος αποσπάστηκαν από το περιβάλλον τους για να μπουν στις προθήκες. Άλλωστε, το τι αποτελούσε τότε αντικείμενο διάσωσης και ανάδειξης

και το τι όχι ήταν αυστηρά ιεραρχημένο, ακολουθώντας τη φιλοσοφία της προόδου η οποία αναδεικνυε ορισμένες εποχές και αποσιωπούσε άλλες (εδώ εξάλλου οφείλεται και η παλαιότερη υποτίμηση της βυζαντινής εποχής). Η εποχή των εθνικών ιδεολογιών ανέδειξε μια άλλη λειτουργία για τις αρχαιότητες, τις κληρονομίες και τα μουσεία. Δεν ανήκαν πλέον στις ελίτ αλλά σ' όλο τον λαό ή καλύτερα στο έθνος. Έγιναν δημόσια αγαθά. Γεννήθηκε η έννοια του δημόσιου Μουσείου. Όφειλαν, όμως, με τη σειρά τους να στηρίξουν αναδρομικά τη νομιμότητα του έθνους και το προγονικό κλέος. Διαφορετικά παρελθόντα εντάχθηκαν στο ίδιο δένδρο και στα αντικείμενα έπεσε ένα νέο φως, διαφορετικό από ό,τι προηγουμένως. Εντάχθηκαν σε διαφορετικά αφηγήματα, και εκεί απέκτησαν διαφορετικό νόημα. Η αποικιοκρατία σφράγισε ανεξίτηλα τις πολιτικές της πολιτισμικής κληρονομιάς. Ακόμη και σήμερα, οι συλλογές των μεγάλων μητροπολιτικών μουσείων της Ευρώπης και της Αμερικής αποτυπώνουν τη δύναμη, τους καταναγκασμούς και το πνεύμα της αποικιοκρατίας. Όχι μόνο απόσπαση και συσσώρευση θησαυρών, αλλά, επίσης, και αποτύπωση των ιδεολογικών ιεραρχιών που υποβαθμίζουν τις πολιτικές κυριαρχίες. Η ιστορία του κόσμου παρουσιάζεται μέσα από ένα γραμμικό αφήγημα στο οποίο ο πολιτισμός ανελίσσεται από τη Μεσοποταμία και την Αίγυπτο στην Ελλάδα, και από κει στη Ρώμη και από κει στη Χριστιανική Ευρώπη, στην Αναγέννηση, τον

Διαφωτισμό και τη σύγχρονη εποχή. Πρόκειται για ένα αφήγημα μέσα από το οποίο μερικοί πολιτισμοί αποκλείονται: όπως π.χ. της Αφρικής, της Ωκεανίας και του Αμαζονίου, οι οποίοι εντάσσονται όχι στα μουσεία ιστορίας και πολιτισμού, αλλά στα μουσεία φυσικής ιστορίας. Άλλοι πολιτισμοί θεωρούνται ως ανεξέλικτες φάσεις ή απλώς παράπλευρες του αφηγήματος-κορμού. Ο οριενταλισμός δεν είχε μικρότερη επίδραση στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίστηκε η πολιτισμική κληρονομιά. Γιατί λ.χ. ο μινωικός πολιτισμός εντάσσεται στις προγονικές συστοιχίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού και όχι στους ανατολικο-μεσογειακούς πολιτισμούς όπου ανήκει;⁶ Γιατί εντάσσουμε ευκολότερα στις κληρονομίες μας τα βενετικά και τα φράγκικα κάστρα, μνημεία, δηλαδή, δυτικών κυριαρχιών, από ό,τι τα μουσουλμανικά τζαμιά και τους μιναρέδες, δείγματα ανατολικών κυριαρχιών;

Πολιτισμική κληρονομιά

Στις τελευταίες δεκαετίες το παρελθόν αντιμετωπίζεται μέσα από την οπτική της πολιτισμικής κληρονομιάς. Ο όρος αποδίδει την έννοια του *cultural heritage*. Πρόκειται για έναν καινούργιο όρο, ο οποίος αναφέρεται σε έναν θεσμοθετημένο λόγο και μια πρακτική η οποία απλώθηκε με γιγαντιαία βήματα στο δεύτερο μισό του 20ού αι., παρουσιάζοντας κυρίως βρετανικά χαρακτηριστικά, αν

και σε κάθε χώρα υπήρχε από τον περασμένο αιώνα μια πολιτική για τις κληρονομίες της. Από ενασχόληση των ελίτ με το παρελθόν μετατράπηκε σε ένα γιγαντιαίο ρεύμα «διάσωσης» προκειμένου να διασφαλιστεί κάθε τι πάνω από το οποίο έχει περάσει το σημάδι του χρόνου.⁷ Είναι ένα ρεύμα που ανταποκρίθηκε και έδωσε περιεχόμενο στην αναζήτηση των ταυτοτήτων και της μνήμης. Πολιτισμική κληρονομιά, ταυτότητες και μνήμη αποτελούν τους τρεις όρους-κλειδιά ή μάλλον ένα δί-κτυο όρων, για να αντιληφθούμε την τεράστια διαδικασία αλλαγής των σχέσεων με το παρελθόν, που απλώθηκε σαν κύμα σε όλο τον κόσμο τις τελευταίες δύο δεκαετίες. Προτείνονται πολλές εξηγήσεις γι' αυτό το τεράστιο κύμα πολιτισμικής κληρονομιάς και μνήμης. Κατ' αρχάς σήμερα διαθέτουμε πολύ περισσότερα τεχνολογικά μέσα για τη διάσωση του παρελθόντος. Ύστερα οι σύγχρονες κοινωνίες διαθέτουν ελεύθερο χρόνο σε μαζικότερη κλίμακα για κάτι τέτοιο, καθώς και τα οικονομικά μέσα να στηρίξουν τη διάσωση και την ενασχόληση με το παρελθόν. Η ενασχόληση με ό,τι κληροδοτήθηκε από το παρελθόν αποτελεί ψυχολογικό στήριγμα στις φοβίες για το μέλλον, η αβεβαιότητα τροφοδοτεί την νοσταλγία, η επιτάχυνση τη στροφή στο παρελθόν. Τα ΜΜΕ, κυρίως η τηλεόραση, και η αγορά έδωσαν μια νέα δυναμική στην πολιτισμική κληρονομιά, καθώς την ενέταξαν σε επεκτεινόμενα δίκτυα υπηρεσιών διαπλανητικής κλίμακας: ελεύθερος χρόνος, τουρισμός, διασκέδα-

ση, διαφήμιση, ιστορικά πάγκα και κέντρα, μοντερνιστικά mega-γεγονότα όπως οι Ολυμπιακοί Αγώνες, videoπαιχνίδια κλπ.).

Ποτέ λ.χ. δεν υπήρξε μεγαλύτερη προβολή της ελληνικής κληρονομιάς μέσα από διαδοχικές εικόνες, που έφταναν από την κοσμογονία έως τον Κολοκοτρώνη, από αυτή στους Ολυμπιακούς Αγώνες του 2004. Οι διεθνείς ανταποκρίσεις κατά τη διάρκεια των αγώνων είχαν φόντο την Ακρόπολη και αυτός ήταν ο αναγνωρίσιμος διεθνής λογότυπος της Ελλάδας.

Θα πρέπει να σημειώσουμε, όμως, ότι μέσα στην ευρυχωρία της πολιτισμικής κληρονομιάς συνυπήρξαν αντικρουόμενα ιδεολογικά ρεύματα, όπως ο εθνικισμός και ο πολυ-πολιτισμός, οι κυρίαρχες και οι περιθωριακές ή υποτελείς ταυτότητες, όπως και η αγία τριάδα των μεταμοντέρνων αναλύσεων: *class, race, gender* (τάξη, φυλή, φύλο).

Η αντιστροφή της οπτικής

Ποιες είναι οι διαφορές της πολιτισμικής κληρονομιάς με την ιστορία;

Η αρχαιολογία, η ιστορία της τέχνης και οι άλλες ιστορικές επιστήμες, έδιναν έμφαση κυρίως στην απόκτηση γνώσης. Ήταν, δηλαδή, τα παράθυρα προς τα έξω, για τα οποία είπαμε στον πρόλογο. Αυτή η οπτική προϋπέθετε το ενιαίο υποκείμενο-παρατηρητή. Δεν λεί-

πει ούτε σήμερα αυτή η οπτική, παρά την αντιστροφή της από έξω προς τα μέσα. Αλλά τι σημαίνει να κοιτάμε τα παράθυρα από τον δρόμο; Ότι το υποκείμενο που παρατηρεί από το παράθυρο, μαζί με το παράθυρο, δηλαδή το παρατηρούν υποκείμενο μαζί με τον προνομιακό τόπο παρατήρησης, μετατρέπεται σε αντικείμενο και πεδίο παρατήρησης. Βλέπουμε τα Μουσεία, τους αρχαιολογικούς τόπους, τις παλιές εκκλησίες, τις βιβλιοθήκες, τα ερευνητικά ινστιτούτα, τις αρχαιολογικές εταιρείες κ.ο.κ., όχι ως τα παράθυρα που μας επιτρέπουν να κοιτάμε προς το παρελθόν, αλλά ως στοιχεία της σύγχρονης κουλτούρας. Βλέπουμε την ιστορία και την αρχαιολογία όχι ως μεθόδους παρατήρησης, αλλά τις επισκεπτόμαστε ως κατασκευασμένα σε χρόνο και χώρο παρατηρητήρια. Μόνο που στην περίπτωση αυτή δεν επισκεπτόμαστε παλαικές βίγλες, αλλά σύγχρονα παρατηρητήρια. Η αλλαγή αυτή είναι κοινωνική. Όσο καιρό οι μελετητές και οι αναγνώστες της ιστορίας, οι μελετητές και οι χρήστες των μουσείων ανήκαν στις ελίτ, έβλεπαν τον κόσμο από τα ψηλά παράθυρα. Τώρα, όμως, με τον εκδημοκρατισμό του επαγγέλματος και τη μαζικοποίηση των ακροατηρίων, με την από-αποστασιοποίηση που λέγαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, άλλαξε ο προνομιακός τόπος παρατήρησης. Μεταφέρθηκε στην πλατεία. Στον κόσμο της πολιτισμικής κληρονομιάς δεν κοιτάζουμε από πάνω προς το κάτω, αλλά από κάτω προς τα πάνω. Μόνο που ο λαός της πλατείας δεν είναι οι παλιοί πληβείοι που

διεκδικούσαν τη δική τους αλήθεια. Δεν είναι «λαός». Έχει μετατραπεί σε πλήθος που φωτογραφίζει και βιντεοσκοπεί. Δεν υπάρχει πλέον ένα παρατηρούν υποκείμενο, αλλά πολλά. Κατακερματίστηκε η ματιά. Δεν υπάρχει ένα ιστορούν υπερ-υποκείμενο, αλλά πολλά.

Πρόκειται για μια αντιστροφή οπτικής η οποία μετατρέπει το παρελθόν, το όποιο παρελθόν και με όποιο τρόπο το ορίζουμε τώρα ή στο μέλλον, ως στοιχείο του εκάστοτε παρόντος, και την πρόσληψη του παρελθόντος ως σύγχρονο πολιτισμικό μηχανισμό. Με αυτή την έννοια και οι γνωσιακές σχέσεις μας με το παρελθόν άλλαξαν. Αντί των γεγονότων και των αντικειμένων ενδιαφέρουν τώρα οι εμπειρίες, τα νοήματα, ο πολιτισμός του παρελθόντος. Γι' αυτό και η στροφή αυτή ονομάστηκε *cultural turn*, *πολιτισμική στροφή*.⁸

Τι σημαίνει αυτή η στροφή προς την πολιτισμική κληρονομιά;

- ◆ Το πρωτόκολλο «εμείς και το παρελθόν διά μέσου των κατάλοιπων ή των μνημείων» ανατρέπεται και μετασχηματίζεται σε «εμείς και τα μνημεία διά μέσου του παρελθόντος». Δηλαδή, τα αντικείμενα (εκθέματα, μνημεία, κάθε είδους εικόνες και ακούσματα) δεν μας χρησιμεύουν ως διάμεσοι προκειμένου να προσεγγίσουμε και να καταλάβουμε πώς ήταν η κοινωνία στο παρελθόν. Συμβαίνει το αντίθετο. Επινοούμε ένα παρελθόν για τα μνημεία που διαθέτουμε. Το παρελθόν

συχνά μας χρησιμεύει για να σκηνοθετήσουμε τα ευρήματά μας, για να τους δώσουμε φωνή και πλοκή. Ο πρωταρχικός ρόλος αφορά τη διαδικασία της «μνημείωσης», της μετατροπής, δηλαδή, των αντικειμένων σε μνημεία. Αυτή η μετατροπή για να γίνει χρειάζεται την απόδοση νόηματος σε ό,τι θα ονομαστεί πολιτισμική κληρονομιά. Και για να δημιουργηθεί νόημα χρειάζεται συμφραζόμενα χρόνου και τόπου. Να, λοιπόν, που δεν διαβάζουμε το παρελθόν μέσα από τα μνημεία, αλλά τα μνημεία μέσα από το παρελθόν.

- ◆ Ενώ στην ιστορία ενδιαφέρουν οι αλληλοσυνδέσεις και οι αιτιώδεις συνάφειες, στην πολιτισμική κληρονομιά ενδιαφέρει αυτό που μπορεί να παρουσιαστεί, το απεικονίσιμο, το παραστασιακό. Άλλωστε, η έννοια και η πραγματικότητα της πολιτισμικής κληρονομιάς είναι συνδεδεμένη με τον οπτικό πολιτισμό, τόσο ως πεδίο σπουδών (visual studies) όσο και ως (παραγόμενο) αντικείμενο σπουδών. Οι αφηρημένες έννοιες δεν μπορούν να παρουσιαστούν. Δεν χάνεται, όμως, έτσι το ερμηνευτικό κέλυφος των αντικειμένων και των μνημείων; Βεβαίως, εδώ ο αντίλογος είναι ότι δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στην απεικόνιση και στην ερμηνεία. Η ερμηνεία προκύπτει από τη διαδικασία της απεικόνισης και από τη διευθέτηση των εικόνων, η οποία υπονοεί αφήγηση και, μέσω αφήγησης, ερμηνεία. Ωστόσο, η διάκριση του συγκεκριμέ-

νου και του αφηρημένου είναι μια κρίσιμη πολιτισμική διαδικασία και ένα ειδοποιό χαρακτηριστικό της ιστορίας ως συγκροτημένου κλάδου γνώσης. Και πάλι, όμως, το συγκεκριμένο και το αφηρημένο εμπειρικήκλειούνται στη *διαλεκτική του πώς βλέπει κανείς (the dialectics of seeing)*.⁹

- ◆ Στην ιστορία παρακολουθούσαμε το παρελθόν στην εξέλιξή του, στην πολιτισμική κληρονομιά παρακολουθούμε το παρελθόν ενσωματωμένο στο παρόν. Από αυτή την άποψη το παρελθόν χάνει την ιστορική του. Αποκτά τη χρονικότητα του ασυνείδητου, όπως το περιγράφει ο Φρόυντ στην επίσκεψή του στη Ρώμη. Ο Φρόυντ παρατηρώντας στη Ρώμη τις ρωμαϊκές αρχαιότητες να συνυπάρχουν με τα μεσαιωνικά και τα νεώτερα τειχίσματα, συχνά στο ίδιο κτίριο, παρέβαλε τη Ρώμη με το ασυνείδητο, όπου τα διάφορα χρονικά στρώματα δεν έρχονται στην επιφάνεια με τη διαδοχή της κατασκευής τους, αλλά συγχρονικά.¹⁰ Το παρελθόν εμφανίζεται συγχρονικά. Αλλά αυτή η συγχρονικότητα δεν σημαίνει και αχρονικότητα; Αυτή η αχρονικότητα δεν συνεπάγεται την de-contextualization των γεγονότων από τα χρονικά τους συμφραζόμενα, από τα χρονικά τους πλαίσια ως πλαίσια εξήγησης; Απουσιάζει, επομένως, η συνεκτικότητα της εξήγησης. Από τι αντικαθίσταται; Υπάρχει ένα νέο ευρετήριο; Ο Φρόυντ χρησιμοποιού-

σε το παράδειγμα της αρχαιολογίας ώστε να ανακαλύψει στο συγχρονικό παρελθόν τη χρονική διαδοχή των στρωμάτων. Το ένα στρώμα κάτω από το άλλο. Αλλά η σύγχρονη επιχείρηση της πολιτισμικής κληρονομιάς λειτουργεί με τα χαρακτηριστικά της αγοράς, δηλαδή τη μεγιστοποίηση των δυνατοτήτων επιλογών. Εκτός χρονικών ακολουθιών. Η πολιτισμική κληρονομιά είναι ουσιωδώς α-χρονική. Είναι ταυτόχρονα παρούσα. Επιλεκτικά κλητεύσιμη.

- ◆ Η αντιστροφή του χρόνου κάνει την πολιτισμική κληρονομιά ναρκισσιστική και αυτό-εγκωμιαστική: οι κοινωνίες συγχαίρουν τον εαυτό τους γι' αυτό που υπήρξαν και οι σκοτεινές πλευρές αποσιωπώνται. Έχει δει κανείς λ.χ. σε μουσείο βιομηχανικής κληρονομιάς, όπου παρουσιάζεται η εποποιία των μηχανών και των επιχειρηματιών, να περιλαμβάνονται και εργατικά ατυχήματα από μηχανές;¹¹ Ναρκισσιστική, όμως, είναι η κληρονομιά που προβάλλει τη θυματοποίηση, όταν ορίζεται ως εξεικόνιση της αρνητικότητας. Τα μουσεία του Ολοκαυτώματος και τα μουσεία των Γκούλαγκ εικονογραφούν με τον ίδιο τρόπο αυτές τις κληρονομίες της φρίκης, αποκομμένες από τα πολιτικά συμφραζόμενά τους.¹²
- ◆ Από την άλλη πλευρά, όμως, η πολιτισμική κληρονομιά γίνεται πολύ πιο προσιτή στον καθένα, και πολύ

πιο εύπλαστη. Είναι, ίσως, κάτι που προκαλεί δέος στους ιστορικούς οι οποίοι προσπαθούν να επιβάλουν τη δική τους λογική τάξη στους αναγνώστες της ιστορίας. Αλλά αυτοί οι επίδοξοι αναγνώστες θα παρέμεναν περιορισμένοι αν δεν μπορούσαν να νοηματοδοτήσουν οι ίδιοι και να συνθέσουν με τον τρόπο τους το παρελθόν. Οι μετοχές της ιστορικής κληρονομιάς ανεβαίνουν από τις δυνατότητες δημιουργικής αυθαιρεσίας ως προς τη χρήση του παρελθόντος.

Όλες αυτές οι μεταλλαγές στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουμε το παρελθόν, είχαν καθοριστική επίδραση ως προς το τι θα διαφυλαχτεί, τι θα προβληθεί, τι θα ονομαστεί μνημείο και τι όχι – τι θα μπει στις προθήκες των μουσείων και τι στην αποθήκη. Με άλλον τρόπο γίνονταν οι αποκαταστάσεις των μνημείων και οι διευθετήσεις των μουσείων τον 19ο αι., με άλλον σήμερα. Όχι μόνο επειδή έχουμε περισσότερες γνώσεις και καλύτερες τεχνικές και εργαλεία, αλλά επειδή έχουμε διαφορετικές ιδέες, επειδή «ρωτάμε» διαφορετικά. Όλα αυτά στα οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως, δηλαδή ο τρόπος να βλέπει κανείς την πολιτισμική κληρονομιά μέσα από τα μάτια του Διαφωτισμού, της εθνικής ιδεολογίας, της αποικιοκρατίας ή της πολυπολιτισμικότητας, δεν είναι παρά οι ερωτήσεις στις οποίες υποβάλλουμε ό,τι μας έρχεται από το παρελθόν. Το ρωτάμε για να μας απαντήσει. Δεν θα μπορούσε να γίνει αλλιώς. Και εδώ μπορούμε να εξετάσουμε τις ενστάσεις. Γιατί

ό,τι ρωτάμε το υλικό, αυτές τις απαντήσεις και θα μας δώσει. Μπορεί να μας αποκαλύψει την «πρόοδο» ή τις αντιστάσεις και τις αδράνειες, αν το ρωτήσουμε μέσα από το βλέμμα του Διαφωτισμού, μπορεί να μας αποκαλύψει την υπεροχή των προγόνων μας, αν το ανακρίνουμε με τα εργαλεία του εθνικισμού, μπορεί να μας αποκαλύψει ακόμη και τα πολυ-πολιτισμικά του χαρακτηριστικά αν το βασανίσουμε αναλόγως. Δεν πρόκειται απλώς για διαφορετικές ερμηνείες, αλλά για τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η ίδια η έννοια της πολιτισμικής κληρονομιάς μέσα από αυτά τα ερωτήματα.

Περιθώρια απορίας

Εκτός από το να διαχειριζόμαστε την πολιτισμική κληρονομιά ανάλογα με τις σημερινές μας ανάγκες, μπορούμε να αφήσουμε ένα παραθυράκι, ώστε και εμείς που είμαστε ειδικοί, και ο κόσμος που δεν είναι ειδικός, να «αφουγκραστεί» τα μηνύματα που δεν είχαμε σκεφτεί να ρωτήσουμε; Οι σκέψεις αυτές μου έρχονται κάθε φορά που επισκέπτομαι ένα μουσείο και βλέπω τα παιδάκια που κάνουν εκπαιδευτικές επισκέψεις να τρέχουν με ερωτηματολόγια στο χέρι από έκθεμα σε έκθεμα και από αίθουσα σε αίθουσα. Οι δάσκαλοί και οι δασκάλες τους, οι άνθρωποι του Μουσείου, εκείνοι που διαχειρίζονται την πολιτισμική κληρονομιά, εκείνοι που χαράζουν την πολιτική της πολιτισμικής κληρονομιάς,

μαθαίνουν στα παιδιά, και ευρύτερα την κοινωνία, να ρωτούν και καθορίζουν τα πλαίσια των ερωτήσεων και των προσεγγίσεων με βάση σύγχρονες και επεξεργασμένες θεωρίες. Και χωρίς αμφιβολία τους το μαθαίνουν καλά. Εκείνο, όμως, το οποίο βλέπει κανείς ολοένα και λιγότερο είναι ανθρώπους να ρεμβάζουν στο Μουσείο, να στέκονται σιωπηλοί μπροστά στα εκθέματα, στους αρχαιολογικούς χώρους, και να αφουγκράζονται τα μηνύματά τους. Ολοένα και λιγότεροι άνθρωποι ξεφεύγουν από τον τρόπο που επιλέγουμε εμείς να τους δείξουμε την πολιτισμική κληρονομιά.

Είναι δυνατό, δηλαδή, η πολιτική της πολιτισμικής κληρονομιάς να εκπαιδεύει, εκτός από το πώς να ρωτάμε, και στο πώς να αφουγκραζόμαστε; Είναι δυνατόν η διαχείριση αυτής της κληρονομιάς να αφήνει περιθώρια απορίας, ακόμη και αγνωστικισμού; Κάποτε το αίτημα των προοδευτικών ανθρώπων ήταν να απελευθερώσουμε το παρόν από το παρελθόν. Ο Μαρξ έλεγε να απελευθερώσουμε το παρόν από το βάρος των νεκρών γενεών. Δεν θα υποστήριζα ότι θα έπρεπε να παραιτηθούμε από αυτή την προσπάθεια. Τα φαντάσματα του παρελθόντος ακόμα μας τυραννούνε. Αλλά βλέποντας τα πράγματα μέσα από την οπτική της πραγματικότητας η οποία ορίζεται από την πολιτισμική κληρονομιά, νομίζω ότι μπορούμε, και ίσως χρειάζεται, να αντιστρέψουμε το ερώτημα. Μπορούμε, δηλαδή, να απελευθερώσουμε το παρελθόν από τον στενό εναγκαλισμό του παρόντος; Μπορού-

με να σώσουμε την Κνωσό από τον Evans και την Τροία από τον Σλήμαν, δηλαδή από τον τρόπο και τη νοοτροπία με την οποία οι ίδιοι περιέγραψαν και εν τέλει «κατασκεύασαν» την Κνωσό και την Τροία; Μπορούμε να διασώσουμε την Αρχαία Ελλάδα από τον ουμανισμό, τον φιλελληνισμό και τη νεοελληνική ιδεολογία; Να διασώσουμε το παρελθόν της Ευρώπης από τη ρητορεία της ευρωπαϊκής ενοποίησης, το Ολοκαύτωμα από το Ισραήλ, τα κατάλοιπα του παρελθόντος από τη βιομηχανία της πολιτισμικής κληρονομιάς; Μπορεί, δηλαδή, να υπάρξει μια πολιτική πολιτισμικής κληρονομιάς όπου δεν θα ρωτάμε μόνο, πράγμα, άλλωστε, αναπόφευκτο, αλλά και θα αφουγκραζόμαστε πράγματα που δεν τα είχαμε σκεφτεί γιατί ίσως βρίσκονται πέρα από τις ιστορικές, ηθικές και αισθητικές μας αξίες, δηλαδή πέρα από τον νοητικό ορίζοντα της εποχής μας και τη «χαρούμενη επιστήμη» που νομίζει ότι προχωρεί κατακτώντας και συσσωρεύοντας ολοένα και περισσότερη γνώση;

Η κατάσταση προ-εγκλεισμού

Η Ινδή θεωρητικός της μετα-αποικιακότητας Gayatri Spivak, ερευνώντας τις (απαγορευτικές) δυνατότητες αναπαράστασης του αποικιακού *subaltern* υποκειμένου στο δυτικό σύστημα γνώσης έγραψε ότι ο Φουκώ είχε δίκιο όταν έλεγε πως για να κάνεις ορατό αυτό που δεν φαίνεται πρέπει να αλλάξεις επίπεδο. Δηλαδή να απευ-

θυνθείς σε ένα υπόστρωμα υλικού το οποίο δεν έχει έως τώρα αναφορικότητα για την ιστορία και το οποίο δεν αναγνωρίζεται σαν κάτι που έχει ηθική, αισθητική ή ιστορική αξία.¹³ Με άλλα λόγια, να απευθυνθείς σε κάτι το οποίο δεν έχει προσημειωθεί ως ιστορία, όπως είπαμε στο κεφ. 2. Να διατρέξεις την αντίστροφη κατεύθυνση από εκείνη που έχει μετατρέψει το ερείπιο σε μνημείο, τη λατρευτική εικόνα σε έργο τέχνης, το λιβανιστήρι σε αντικείμενο «μικροτεχνίας», τον γυρολόγο σε «αυτοαπασχολούμενο» και τον τοκογλύφο του χωριού σε μέρος της «τοπικής ελίτ». Να διατρέξεις την αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη της μνημειοποίησης, της μουσειοποίησης, της αρχειοποίησης. Πρόκειται για το στάδιο που ο White περιγράφει ως *the unprocessed historical record* και η Σπίβακ αποδίδει ως *διαδικασία*, με τον λαχανικό όρο *forclosure* (*forclusion*).¹⁴ Δηλαδή, η κατάσταση του προ-εγκλεισμού στη διαδικασία της ιστοριοποίησης και της μουσειοποίησης. Το αντικείμενο πριν γίνει κληρονομιά και, ακόμη, πριν γίνει πολιτισμική κληρονομιά. Όχι αυτό που είναι, αλλά η διαδικασία προς αυτό που πρόκειται να γίνει – ιδωμένη, όμως, από το τέλος προς την αρχή.

Ένα παράδειγμα: Η εργασία ως αντικείμενο ιστοριογραφίας είναι μια έννοια προσημειωμένη σε διάφορα πεδία, όπως είναι η οικονομική ιστορία, η ιστορία του εργατικού κινήματος κλπ. Μέσα από τα πεδία αυτά, εκείνο που εμφανίζεται σχετικό είναι η μισθωτή εργασία

σε πρώτο επίπεδο, και σε ένα δεύτερο οι αυτοπασχολούμενοι (ο όρος, ήδη, μας γλιστράει σε άλλες κατηγορίες μικροαστικοποίησης κλπ.). Η προσημείωση οδηγεί στην εννοιολόγηση της εργασίας. Μέσα από αυτή την εννοιολόγηση ορισμένα πράγματα φαίνονται, άλλα δεν φαίνονται. Π.χ. οι περισσότερες εργασίες που αναφέρονται στη γυναικεία εργασία αφορούν την απασχόληση στη βιομηχανία ή στις επιχειρήσεις. Το μεγαλύτερο μέρος, όμως, των εργαζομένων γυναικών ήταν υπηρέτριες. Σιωπή για τις υπηρέτριες. Ούτε στον λόγο της ανάπτυξης και του εκμοντερνισμού, ούτε στον λόγο του εργατικού κινήματος βρίσκουν αναφορικότητα ως οικονομικό, ηθικό ή πολιτικό μέγεθος, όπως, αντίστοιχα, οι καπνεργάτες ή οι βιομηχανικοί εργάτες.¹⁵ Υπάρχουν, όμως, ακόμη βαθύτερα αόρατες κατηγορίες. Π.χ. η φροντίδα των ηλικιωμένων, των ανήμπορων από γεννησιμιού τους ή από τραυματισμό, των παιδιών. Πρόκειται για ατόφια εργασία μεγάλης κατηγορίας ανθρώπων γύρω μας, ανονομάτιστη (εσχάτως αποκαλείται *care, caring*), χωρίς εννοιολόγηση, στερούμενη αναφορικότητας και επομένως ιστορικής δυνατότητας να παρουσιαστεί. Κι όμως πώς να αναφερθείς στην εμπειρία της εργασίας, και κυρίως της εργασίας των γυναικών, χωρίς αυτή την κατηγορία; Αλλά και πώς να την παρουσιάσεις; Στα μουσεία που αναφέρονται στην ιστορία της εργασίας, οι φωτογραφίες αναφέρονται σε δραστηριότητες με κύρος. Συνήθως ανδρικές δραστηριότητες. Ποιος ή ποιες ποζάρουν στον

φακό για μια επαγγελματική φωτογραφία; Η καταγραφή, οπτική ή γραπτή, έχει πίσω της ένα σκεπτικό. Πώς, όμως, και γιατί να απαθανατιστεί η στιγμή της φροντίδας; Ποιος αισθάνεται υπερηφάνεια, αντλεί κύρος από αυτή, μπορεί να την μετατρέψει σε πολιτικό ή πολιτισμικό κεφάλαιο και άρα ενδιαφέρεται να την εντυπώσει; Πώς, επομένως, κάνεις ορατό αυτό που δεν φαίνεται;

Η δυσκολία είναι να βγάλουμε τον εαυτό μας έξω από τη διαδικασία της ιστορικής έρευνας ή της μουσειακής έκθεσης προκειμένου να θέσουμε ερωτηματικά σε όσα θεωρούμε αυτονόητα όταν βρισκόμαστε μέσα στη διαδικασία. «Διότι μπορούμε, βέβαια, να περιγράψουμε αυτό που βλέπουμε· αλλά να δούμε αυτό που πρέπει να περιγράψουμε, ιδού η δυσκολία».¹⁶ Ως ιστορικοί, δηλαδή, βλέπουμε τον κόσμο ιστορικά. Μπορούμε, όμως, να δούμε αυτό που οι ίδιοι κάνουμε και να το περιγράψουμε; Για να δούμε αυτό που πρέπει να περιγράψουμε, πρέπει να το δούμε απέξω. Αυτή την επισήμανση ο Norbert Elias την είχε διατυπώσει στην εισαγωγή του βιβλίου του *Η εξέλιξη του πολιτισμού*:

Για να καταστεί δυνατή η μετάβαση από τη γεωκεντρική στην ηλιοκεντρική κοσμοεικόνα δεν χρειαζόνταν νέες απλώς ανακαλύψεις, η σωρευτική διεύρυνση της γνώσης των αντικειμένων του ανθρώπινου στοχασμού. Χρειαζόταν προπαντός η μεγαλύτερη ικανότητα των ανθρώπων να αποστασιοποιηθούν από τον εαυτό τους μέσα από τη σκέψη τους. Ο επιστημονικός τρόπος σκέ-

φης είναι αδύνατον να αναπτυχθεί και να γίνει κοινό κτήμα, εάν οι άνθρωποι δεν απελευθερωθούν από τον πρωτογενή αυτονόητο τρόπο, με τον οποίο στην αρχή, αστόχαστα και αυθόρμητα, προσπαθούν να κατανοήσουν τις εμπειρίες τους.¹⁷

Για να συνοψίσω: Όχι μόνο να ρωτάμε, αλλά να αφουγκραζόμαστε. Αλλά το να αφουγκραζόμαστε μας οδηγεί να παραθέτουμε τους λόγους των υποκειμένων, όπως τα ίδια αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους και διαθλούν / συγκαλύπτουν ή αποκαλύπτουν τις σχέσεις τους. Αν μείνουμε, όμως, σε αυτή την παράθεση θα χάσουμε από τα μάτια μας σχέσεις οι οποίες δεν αποκαλύπτονται αλλά τις φάχνουμε. Σχέσεις εξουσίας οι οποίες μπορεί να μην είναι καν λεκτικές. Πώς θα μάθουμε λ.χ. για την εξέλιξη της ταξικής συνείδησης, αν η τραυματική εμπειρία της τάξης απωθείται ακόμη και στα σπιτικά που τη βιώνουν άμεσα;¹⁸ Στη διάγνωση αυτών των σχέσεων δεν μας φτάνει να αφουγκραζόμαστε· πρέπει και να ρωτάμε. Η ερώτηση δεν είναι μια αυθόρμητη πράξη, αλλά μια διαχειμενική σχέση, με την έννοια ότι συνδέει διαφορετικές προβληματικές. Π.χ. μπορώ να ρωτήσω τα υποκείμενα για τις οικονομικές τους σχέσεις, εκκινώντας από οικονομικές αναλύσεις παρόμοιων σχέσεων. Βεβαίως, μια ερώτηση είναι δεμένη με τη συγχρονία του ερευνητή, εφόσον δεν υπάρχει άχρονος ερευνητής.

Το πρόβλημα, όμως, δεν είναι τι περιμένουμε να ακούσουμε αλλά πώς θα ακούμε εκείνο που δεν περιμέ-

νομε. Για τον λόγο αυτό χρειάζεται να υποβάλουμε σε αμφισβήτηση τις αυτονόητες κατηγορίες οι οποίες οργανώνουν την έρευνα ή την ανάγνωση, το αρχείο ή το μουσείο. Όχι άπαξ, αλλά ως διαρκής αποδόμηση. Αλλά η αμφισβήτηση των αυτονόητων χρειάζεται την αυτοαποστασιοποίηση και την αυτοαμφισβήτηση. Αν δούμε αντίστροφα τα πράγματα, εδώ βρίσκεται και η παιδευτική αξία του αφουγκράζεσθαι. Με τον τρόπο αυτό, ό,τι ονομάζεται πολιτισμική κληρονομιά μπορεί να μην είναι απλώς κατάφαση και επιβεβαίωση, αλλά να αποκτήσει μια διάσταση και μια δυνατότητα κριτικής.

Ιστορία, μνήμη, λήθη

Ξεκινήσαμε αυτό το κεφάλαιο με το ερώτημα πώς μπορούμε να ακούσουμε τις σιωπές της ιστορίας. Αλλά υπάρχουν λογίων-λογίων σιωπές. Υπάρχει η σιωπή της αμνησίας, αλλά και της αμνηστίας, υπάρχει η θεληματική και η ανεπίγνωτη σιωπή, υπάρχει σιωπή γιατί ξεχνάμε, αλλά και από τη λογοκρισία της μνήμης (*unremembering*), υπάρχουν σιωπές εξαιτίας λογοκρισίας και αυτολογοκρισίας της μνήμης, σιωπές εξαιτίας της επιλεκτικότητάς της, σιωπές για εμπειρίες που είναι τόσο τραυματικές ώστε δεν μπορούν να αφηγηματοποιηθούν και να ειπωθούν, δομικές σιωπές εξαιτίας του τρόπου που συγκροτούνται το αρχείο και η εξιστόρηση, σιωπές ντροπής, σιωπές ενοχής, μελαγχολικές σιωπές, σιωπές για

πράγματα που θυμόμαστε ή για πράγματα που ξεχάσαμε. Υπάρχει η σιωπή που παράγεται από τη γραφή και το κοινωνικό κύρος του γραπτού κειμένου, το οποίο διασώζει εμπειρίες και μνήμες, αλλά εξαφανίζει άλλες. Τι απ' όλα όσα συμβαίνουν μπορεί να μπει σ' ένα ιστορικό κείμενο και τι δεν μπορεί; Αυτό είναι ένα από τα κρίσιμα ζητήματα για να καταλάβουμε πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία. Π.χ. στην Κεντρική Αφρική, σύμφωνα με τον Jan Vansina, ακόμη κι όταν κάποιοι είναι αυτόπτες μάρτυρες ενός συμβάντος, η μαρτυρία τους δεν μπαίνει στην παράδοση που μεταβιβάζει τη μνήμη και η οποία είναι τελετουργική και μεταδίδεται από στόμα σε στόμα.¹⁹ Με τον ίδιο τρόπο αυτό συμβαίνει και στη γραπτή ιστορία. Επομένως και η ιστορία δεν αντιστρατεύεται μόνο τη λήθη, διασώζοντας τα πεπραγμένα, αλλά ως γραπτός λόγος για το παρελθόν, με την επιστημότητα και το κύρος που επενδύεται, παράγει λήθη. Εξορίζει πλευρές του παρελθόντος, γιατί άλλα περιέχει η μνήμη και άλλα αναζητεί η ιστορία. Η μνήμη, η ιστορία και η λήθη είναι σαν τις πλεξούδες. Χρειάζονται πάντα τρία νήματα για να πλεχτούν. Έτσι οι κοινωνίες χειρίζονται το παρελθόν τους. Πάλι μέση φωνή εδώ: η ενέργεια επιστρέφει στο υποκείμενό της.²⁰

Αλλά οι σιωπές δεν είναι μόνο η απουσία λόγου. Είναι και η μη λεκτική μνήμη. Εκείνη, δηλαδή, που εγγράφεται στο σώμα, σε κοινωνικούς αυτοματισμούς, σε συμβολισμούς, σε τελετουργικές συμπεριφορές, στο

έθος.²¹ Αυτές είναι οι σιωπές που οι ιστορικοί πρέπει να αναζητήσουν να αφουγκραστούν. Αλλά μη νομίζουμε ότι η μνήμη θα μας δώσει πληροφορίες για να τις εντάξουμε στις μελέτες μας με θετικιστικό τρόπο, όπως οποιεσδήποτε άλλες πληροφορίες. Γιατί η μνήμη μεταφέρει μια πληροφορία από το μακρινό παρελθόν στο παρόν, αλλά μεταφέρει και την ερμηνευτική της συνέχεια, επίσης ως γεγονός. Η χρησιμοποίηση της μνήμης ως δεξαμενής πληροφοριών, απλώς ακυρώνει τις προθέσεις μας να αφουγκραστούμε τις σιωπές. Ακόμη και η θεωρία της επινόησης των παραδόσεων, χάνει πλευρές. Η ιστορική ανακατασκευή είναι διαφορετική από τη μνημονική αναπαράσταση. Γιατί η μνήμη λειτουργεί ως επιτέλεση.

Η κλασική μορφή επιτέλεσης είναι η θεία λειτουργία. Ένα μνημονικό γεγονός, το οποίο δεν αντιπροσωπεύει απλώς το αρχικό, αλλά επιτελείται εκ νέου διατηρώντας τον δεσμό με το αρχικό. Πού βασίζεται; Σε μια περίφημη φράση του *Κατά Λουκάν*, Κβ', 19: «Τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν».

Με τον ίδιο τρόπο, η μνήμη λειτουργεί επαναλαμβανοντας κατά κάποιο τρόπο την αφετηρία. Με μύθους, τελετουργίες, επαναλήψεις κλπ. Η μνήμη δεν συνδέεται γνωσιακά με το παρελθόν, αλλά συγκινησιακά. Δεν αφίσταται, αλλά συνδέει. Γι' αυτό η μνήμη και η ιστορία έχουν ασυμβατότητες, στις οποίες υπάρχει κάτι που θα

χαθεί αν δεν το αφουγκραστούμε. Αλλά για να το αφουγκραστούμε χρειάζεται ευρυχωρία της ιστορικής γραφής. Σε έναν βαθμό αυτό συνέβη με τη μετάβαση από μια ιστοριογραφία που αναζητεί εξηγήσεις, τι και πώς, σε μια ιστοριογραφία που αναζητεί νόήματα: ποιο νόημα έδωσαν οι άνθρωποι σ' αυτό που έκαναν, τι νόημα είχε γι' αυτούς αυτό που έγινε;²² Ας δούμε, όμως, ιστορικά την ανάδυση της μνήμης όχι ως μεθόδου, αλλά ως σύγχρονου πολιτισμικού και πολιτικού τόπου.

Η μνήμη στο πολιτισμικό στερέωμα

Η καλλιέργεια της μνήμης ή της λήθης είναι προφανώς ένα ζήτημα ηθικό, πολιτικό και, βέβαια, ιστορικό. Όσο κι αν φαίνεται παράξενο, ο λόγος περί μνήμης απέκτησε ένταση και πυκνότητα τις τελευταίες δεκαετίες συνοδεύοντας το πρακτικό και θεωρητικό ενδιαφέρον για τις ταυτότητες. Η μνήμη θεωρείται πυρήνας ταυτότητας και συνοχής. Δεν ήταν, όμως, πάντα έτσι. Η εποχή που καθοδηγήθηκε από τις βασικές ιδέες του Διαφωτισμού και, επομένως, από την ιδέα της προόδου, έδινε έμφαση στην ιστορία και όχι στη μνήμη. Το πρόβλημα ήταν η απελευθέρωση από το παρελθόν. Η ιστορία επομένως αποσκοπούσε στην εκλογικευμένη ανασυγκρότησή του. Γι' αυτό βασίστηκε στη διαμεσολάβηση της μνήμης από έννοιες καθολικές. Η ιστορία ως μορφή γνώσης τοποθετεί τη βιωμένη ή παραδομένη εμπειρία στην ανάλυση

των δομών μιας κοινωνίας και των αιτιωδών συναφειών που υπόκεινται στην εξέλιξή της.

Αν, όμως, η ιστορία ανέδειξε τον ιστορικό ως διαμεσολαβητή ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν, αυτός ο διαμεσολαβητής δεν ήταν ουδέτερος ή ανιδιοτελής. Η ιστορία υπηρέτησε το εθνικό κράτος στην ανάδυσή του, τις άρχουσες ελίτ και την ομογενοποίηση των κοινωνιών. Σ' αυτή τη διαδικασία λειτούργησε επιλεκτικά. Ορισμένες περιόδους και ορισμένες εμπειρίες αναδείχτηκαν. Άλλες αποσιωπήθηκαν ή απλώς δεν ανασύρθηκαν από τη σιωπή και την καταφρόνηση. Την ιστορία την γράφουν οι νικητές. Αλλά και οι ηττημένοι εκδικούνται.

Σ' αυτή την εκδίκηση οφείλεται και η ανάδειξη της μνήμης. Γιατί αν οι κατώτερες τάξεις, οι καταπιεσμένοι λαοί και κοινωνικές ομάδες δεν διαθέτουν την πολυτέλεια των αρχείων και της καταγραφής, έχουν τους δικούς τους τρόπους να διατηρήσουν την αξιοπρέπειά τους, να εκφράσουν την αντίστασή τους, να συντηρήσουν την ελπίδα της χειραφέτησης. Αν οι νικητές είχαν την ιστορία, οι νικημένοι απαντούσαν με τη μνήμη. Αν οι Ναζί κατέστρεψαν τα τεκμήρια στα στρατόπεδα εξόντωσης, τα θύματα που επέζησαν είχαν τις προσωπικές τους μαρτυρίες. Και αν η επίσημη ιστορία είχε εξαφανίσει την παρουσία τους, τα θύματα των διώξεων, όπως στη Ρωσία, απαντούσαν περισυλλέγοντας τις θρυμματισμένες τους μνήμες. Η μνήμη απαντούσε στην αρχειακή τεκμηρίωση της ιστορίας με τη δικαιωματική παρρησία

του επιζήσαντος, στην εμβρίθεια της ανάλυσης με τη συναισθηματική φόρτιση του υποκειμενικού βιώματος, με τη μαρτυρία, τα αδιαμεσολάβητα κατάλοιπα.

Αλλά η αθωότητα των πραγμάτων δεν διατηρείται. Γιατί η μνήμη εργαλειοποιήθηκε. Το Ολοκαύτωμα έγινε κρατική ιδεολογία στο Ισραήλ και πυροδότησε μια βιομηχανία μνήμης. Τα εθνικιστικά και μειονοτικά κινήματα χρησιμοποίησαν τον αποσπασματικό και συναισθηματικό λόγο περί μνήμης ως ιδεολογία διεκδίκησης και ακύρωσης της μνήμης του γείτονά τους. Οι αποεδαφοποιημένες σύγχρονες διασπορές αντικατέστησαν την αγάπη για την πατρίδα με την προσκόλληση στη μνήμη. Καθώς η μεταβίβαση της μνήμης από γενιά σε γενιά αδυνάτισε, τη θέση της κατέλαβε η εμπρόθετη καλλιέργεια της μνήμης.

Σ' αυτή τη διαδικασία η λήθη φαίνεται να έχει χάσει τα δικαιώματά της. Κι όμως, χωρίς λήθη ο κόσμος θα μας ήταν αφόρητος. Η υπερμνησία είναι εξίσου τραυματική με την αμνησία. Άλλωστε, η λήθη βρίσκεται στις προϋποθέσεις της πολιτικής στις πιο πρωταρχικές της μορφές, εκεί που υπερβαίνει την άμεση και φυσική αντεκδίκηση, για να ρυθμίσει ειρηνικά τη συμβίωση. Τα παραδείγματα των αμνηστιών στην αρχαία Αθήνα, δείχνουν μια επιδέξια διαχείριση της μνήμης και της λήθης. Ο Ερνέστος Ρενάν έγραφε (στο *Τι είναι ένα έθνος*; 1882), πως η λήθη είναι ουσιαστικός παράγων για τη δημιουργία ενός έθνους.

Στην πραγματικότητα η λήθη έχει χάσει τα δικαιώματά της αλλά όχι την παρουσία της. Και είναι ενδεχομένως αυτή η μουλωχτή παρουσία της λήθης που κάνει προβληματική, τουλάχιστον ηθικά, την αναφορά στη μνήμη. Α.χ. αναφερόμαστε στην ιστορική μνήμη στην Ελλάδα, και συνήθως ο λόγος γίνεται για τις «χαμένες πατρίδες» στη Μικρασία. Ξεχνάμε, όμως, ότι πάνω από μισό εκατομμύριο μουσουλμάνοι, πολλοί από αυτούς ελληνόφωνοι, άφησαν «χαμένες πατρίδες» στα Βαλκάνια. Δεν θέλουμε, επίσης, να θυμηθούμε τις αγριότητες που διέπραξε και ο ελληνικός στρατός κατά τη διάρκεια της εκστρατείας. Τον καιρό που σπούδαζα στη Θεσσαλονίκη, κανείς δεν θυμόταν ότι η πόλη ήταν επίσης μια χαμένη πατρίδα για τους Εβραίους, είτε αυτούς που χάθηκαν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης είτε για κείνους που έφυγαν σ' άλλους τόπους, και ότι το Πανεπιστήμιο είχε χτιστεί πάνω στα εβραϊκά μνήματα. Κι όταν αναφερόμαστε στο Ολοκαύτωμα και ο νους μας πάει μόνο στους Εβραίους, ξεχνάμε τους Τσιγγάνους, τους Σλάβους, τους Κομμουνιστές, τους Ιεχωβάδες και τα άλλα θύματα.²³ Στη διεθνή συζήτηση για τα εγκλήματα των Ναζί λείπει η αναφορά στο Ολοκαύτωμα των Καλαβρύτων. Όταν αναφερόμαστε στον Μακεδονικό Αγώνα θυμόμαστε τον ηρωισμό και τη θυσία των δικών μας. Ξεχνάμε το μακελειό σε βάρος των χωρικών και από τις δυο πλευρές.

Επιλεκτικότητα της μνήμης; Αναπόφευκτα. Παρ' όλα

αυτά, όμως, υπάρχουν κάποιες σταθερές δεσμευτικές αρχές με βάση τις οποίες μπορούμε να θυμόμαστε και να λησμονούμε; Δύσκολη απάντηση. Γιατί οι κατανομές της λήθης και της μνήμης αποτελούν περιοχές που οι εξουσίες με ζήλο διεκδικούν ως ζωτικό ιδεολογικό χώρο. Εξάλλου, η πολιτική των ταυτοτήτων δεν σκοπεύει σε καθολικές αρχές, αλλά στο αντίθετο: στην ιδιαιτερότητα.

Παρ' όλα αυτά, και καθώς η μνήμη συνδέεται με τη δικαιοσύνη, θα μπορούσαμε να συζητήσουμε την εξής αρχή. Δικαιοσύνη προς τα θύματα του παρελθόντος σημαίνει δικαιοσύνη προς τα θύματα του παρόντος. Π.χ. μνημονεύουμε τη Μικρασιατική Καταστροφή όχι μόνο για να θυμηθούμε τους δικούς μας ξεριζωμένους, αλλά και τους ξεριζωμούς τους σημερινούς, τα караβάνια των προσφύγων που διασχίζουν σύνορα. Η ανάμνηση της προσφυγιάς και της μετανάστευσης θα αφήσει ανεπηρέαστη τη στάση μας απέναντι στους σημερινούς πρόσφυγες Αλβανούς, Πόντιους, Κούρδους κ.ά.; Μνημονεύουμε τα θύματα του ναζισμού για να σκεφτούμε τους παροξυσμούς του ρατσισμού, που υπάρχει και σήμερα. Αν, όμως, είχαμε μάθει να θυμόμαστε ότι και οι Τσιγγάνοι ήταν αντικείμενο της ναζιστικής εξόντωσης, δεν θα απελευνόνταν με τόση ευκολία από τη σημερινή Γερμανία.²⁴

Το πρόβλημα δεν είναι το τι πρέπει να θυμόμαστε και το τι να ξεχνάμε, αλλά το πώς. Ο τρόπος προσέγγισης της μνήμης. Θα πρέπει, βέβαια, να γίνει σαφές ότι

εδώ προσεγγίζουμε τις ηθικές και πολιτικές πλευρές του διλήμματος μνήμη/λήθη. Οι ιστοριογραφικές και επιστημολογικές πλευρές, δηλαδή η μνήμη/λήθη ως εγγραφή του ιστορικού αρχείου στο σώμα μιας κοινωνίας, έχουν διαφορετικές παραμέτρους και θα τις δούμε άλλη φορά.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΩΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ



Στο βιβλίο αυτό είδαμε πως οι ιστορικοί δημιουργούν την ιστορία, δεν αποτυπώνουν απλώς το παρελθόν. Δεν τη δημιουργούν όμως αυθαίρετα, αλλά μέσα από τους τρόπους με τους οποίους οι κοινωνίες σχετίζονται και αντιλαμβάνονται το παρελθόν τους και τη σχέση τους μαζί του. Γι' αυτό μιλήσαμε για την ιστορία ως πολιτισμική πρακτική, για τα «αόρατα χέρια της Κλειώς» που μετασχηματίζουν το παρελθόν σε ιστορία, για τους θεσμούς και τις νοοτροπίες, για τις θεωρίες και τις μεθόδους, για την παράδοση που συνεπάγεται αυτή η ιστορικοποίηση. Από αυτή τη μακροσκοπική άποψη, η ιστορία ως προς την κοινωνία λειτουργεί όπως η συνείδηση. Έχουμε συνείδηση του εαυτού μας, αλλά αυτό που είμαστε δεν ταυτίζεται με τη συνείδησή μας. Κατ' αναλογία και η ιστορία δεν ταυτίζεται ούτε με την πραγματικότητα του παρελθόντος, αλλά ούτε και με τις σημερινές και τρέχουσες εικόνες για το παρελθόν. Βρίσκεται στο μεταίχμιο,

στο σημείο συνάντησης. Φιλτράρει αφενός τις κυρίαρχες επιταγές για το τι θέλουμε να μάθουμε και τι να ξεχάσουμε, αφετέρου υπόκειται στις μνημονικές αναβιώσεις και αναταράξεις. Λειτουργεί όπως η συνείδηση στην ψυχαναλυτική κουλτούρα. Βρίσκεται σε μια σχέση εξάρτησης τόσο απέναντι στις διεκδικήσεις του ασυνείδητου, όσο και απέναντι στις επιταγές του υπερεγώ και τις απαιτήσεις της πραγματικότητας. Στο σημείο συνάντησης η ιστορία δημιουργεί έναν χώρο, μια απόσταση, ανάμεσα στο ιστορούν υποκείμενο και στο παρελθοντικό προσυνειδητό αφενός, ανάμεσα στο ιστορούν υποκείμενο και στο παροντικό υπερεγώ αφετέρου. Αυτή η διπλή απόσταση τόσο ως προς την παρελθούσα εμπειρία, όσο και ως προς την τρέχουσα βούληση διαμόρφωσης του παρελθόντος λειτουργεί ως προϋπόθεση για την αναγνώριση της ιστορικότητας των αντικειμένων της ιστορίας, για τη δημιουργία θεσμών ιστορίας όπως αρχεία, μουσεία, βιβλιοθήκες, κέντρα έρευνας. Προπαντός, αυτή η διπλή απόσταση δημιουργεί το πεδίο όπου ο ιστορικός λόγος συγκροτείται και γι' αυτό έχει διαλογικό χαρακτήρα. Η ιστορία συγκροτείται ως διάλογος και μπορεί να εννοηθεί ως διασταύρωση, ακόμη και ως διαμάχη λόγων. Βέβαια, αυτή η μεταιχμιακή θέση σημαίνει ότι η ιστορία βρίσκεται συνεχώς σε μια ασταθή και ρευστή κατάσταση. Δεν είναι ποτέ η αποστασιοποιημένη από τα πάθη του παρελθόντος εμπειρία, ούτε ο ανεπηρέαστος από σύγχρονους προσανατολισμούς λόγος. Άλλοτε γέρνει

από δω, άλλοτε από κει. Η ιστορία δεν προσφέρει παγωμένη γνώση. Ο διαλογικός χαρακτήρας, όμως, ανάμεσα στους ιστορικούς και τα ίχνη του παρελθόντος, ανάμεσα στους ιστορικούς και τις ανάγκες του παρόντος, τέλος, ανάμεσα στους ιστορικούς μεταξύ τους, επιτρέπει τον κριτικό έλεγχο αυτής της γνώσης. Γι' αυτό συχνά διαπιστώνουμε την ασυμβατότητα, π.χ. ανάμεσα στην εθνική ιστορία και στις κατευθύνσεις της ιστορικής έρευνας, ακόμη κι όταν η τελευταία είναι ενταγμένη στα εννοιολογικά πλαίσια της εθνικής ιστορίας. Στον βαθμό που η ιστορία είναι χρήσιμη ως επιστημονική ιστορία, στον βαθμό δηλαδή που η χρησιμότητά της εξαρτάται από την επιστημονικότητά της, στον ίδιο βαθμό υπόκειται στους περιορισμούς του κριτικού ελέγχου. Ο κριτικός έλεγχος περιορίζει βέβαια την αυθαιρεσία (όλα τα αφηγήματα δεν είναι ισοδύναμα, everything doesn't go!), αλλά ο ρόλος του δεν είναι μόνο να δείχνει κίτρινη κάρτα. Μπορεί να υποκινήσει και να προκαλέσει καινούργιες δημιουργικές συλλήψεις της ανθρώπινης εμπειρίας. Η δυναμική δημιουργικότητα της ιστορίας οφείλεται στο γεγονός ότι αναπαράγει τη διπλή αποστασιοποίηση στο εσωτερικό της, ιστορικοποιώντας συνεχώς τον εαυτό της. Γι' αυτό, άλλωστε, συνεχώς αλλάζει. Η αναστοχαστική ιδιότητα της ιστορίας βρίσκεται στον πυρήνα της σύγχρονης λειτουργίας της που είναι η ανάδειξη της ιστορικότητας της κοινωνίας, των κοινωνικών φαινομένων, των νοητικών και των πολιτισμικών κατηγοριών.

Εν κατακλείδι και με λίγα λόγια: Στις κοινωνίες της νεωτερικότητας (και της μετανεωτερικότητας) η σχέση της ιστορίας με την κοινωνία λειτουργεί όπως ο διάλογος που έχει ο καθένας ή η καθεμιά μας με τη συνείδησή του/της. Φέρνει, δηλαδή, τις κοινωνίες αντιμέτωπες με τον εαυτό τους. Και όπως, συνήθως, συμβαίνει με τη συνείδησή μας, συμβαίνει και με την ιστορία: μαζί δεν κάνουμε και χώρια δεν μπορούμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ



1

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΤΟ ΛΕΝΕ ΙΣΤΟΡΙΑ;

1. Hayden White, Forward in Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, Stanford, Stanford University Press, 2002, σ. ix-xiv.

2. Johan Huizinga, «A definition of the concept of History», R. Klibansky, H.J. Paton, *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936, σ. 1-10.

3. Η περίπτωση των Τούτσι στη Ρουάντα: Donald Brown, *Hierarchy, History and Human Nature. The Social Origins of Historical Consciousness*, Tuscan, University of Arizona Press, 1988, σ. 306.

4. Φυλή κυνηγών κεφαλών στις Φιλιππίνες: Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford U.P. 1980, σ. 55.

5. Robert July, *The origins of Modern African Thought*, London, Faber and Faber, 1967, σ. 254-278.

6. Jan Vansina, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, Chicago, Aldine, 1965.

7. Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago U.P., 1987, σ. 58-59.

8. Inca Garcilaso de la Vega, *The Royal Commentaries of Inca* (α' εκδ. ισπανικά 1609): Lima-Kuzko, *Urocyon Books*, χ.χ., σ. 198-199.

Pedro Sarmiento de Gamboa, *History of the Incas*, New York, Dover Publication, 1999, σ. 40-43.

9. Sue Nichterlein, «Historicism and Historiography in Indonesia», *History and Theory*, 13, 1974, σ. 253-272.

10. Anthony Reid and David Marr (επιμ.), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Singapore, Heineman, 1979.

11. Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future. History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995.

12. Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History*, N.Y., Columbia U.P., 2002, σ. 52-53, 109· C.H. Philips, (επιμ.), *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, London, Oxford University Press, 1961.

13. Chun-chieh Huang, «The Ch'in Unification (221 B.C.) in Chinese Historiography», Q.E. Wang, Georg Iggers (επιμ.), *Turning Points in Historiography*, Rochester, University Press, 2002, σ. 31-44.

14. B. Schwartz, «History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections», A. Schneider and Susanne Weigelin-Schwiedrzik (επιμ.), *Chinese Historiography in Comparative Perspective. History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University, vol. 35, n. 4, 1996, σ. 23-33.

15. Masayuki Sato, «Historiography and Historical Thought: East Asia», *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford: Pergamon Press/ Elsevier Science, 2002, vol. 10, σ. 6776-82· W.G. Beasley and E.G. Pulleyblank (επιμ.), *Historians of China and Japan*, London, S.O.A.S., 1961· Chun-Chieh Huang and Erik Zürcher (επιμ.), *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1995· Bodo Wiethoff, *Introduction to Chinese History-From Ancient Times to 1912*, London, Thames and Hudson, 1975.

16. Donald Brown, *Hierarchy, History and Human Nature. The Social Origins of Historical Consciousness*, Tuscan, University of Arizona Press, 1988.

17. Arnaldo Momigliano, *Τα κλασικά θεμέλια της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Αθήνα, Πατάκης, 2006, σ. 44-50.

18. Η σχετική προβληματική: Irad Malkin (εισαγ.-επιμ.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Center for Hellenic Studies,

Cambridge Mass., Harvard U.P., 2001· Jonathan Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago, Chicago U.P., 2002.

19. Claude Lévi-Strauss, *Μύθος και νόημα* (μτφρ. Β. Αθανασόπουλος), Αθήνα, Καρδαμίτσας, 1978, σ. 95.

20. Joseph Mali, *Mythistory. The Making of a Modern Historiography*, Chicago, Chicago University Press, 2003, σ. 1-35.

21. G. Hosking and G. Schöpflin (επιμ.), *Myths and nationhood*, London, 1997.

22. Chris Lorentz, «Drawing the line. “Scientific” history between myth-making and myth-breaking», S. Berger, L. Ericsonas, *Narrating the Nation*, Oxford, Berghahn Books, 2007 (υπό έκδοση).

23. Ιστορία της λέξης: Karl Keuck, *Historia – Geschichte des Wortes und seiner Bedeutungen in der Antike und in den romanischen Sprachen*, Munster, 1934.

24. Διογένης Λαέρτιος, Βιβλίο 8, §36.

25. Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορείου βίου*, §89.

26. John Boardman, *The Archaeology of Nostalgia, How the Greeks re-created their mythical past*, London, Thames and Hudson, 2002.

27. Paul Veyne, *Did Greeks Believe in Their Myths?*, Chicago U.P., 1988.

28. Ιωάννης Συκουτρής, Εισαγωγή στην *Ποιητική* του Αριστοτέλη, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών-Εστία, χ.χ., σ. 69-70.

29. Alain Schnapp, *Η κατάκτηση του παρελθόντος. Οι απαρχές της Αρχαιολογίας* (μτφρ. Κατερίνα Δελούλα), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σ. 86-98.

30. Francois Chatelet, *La naissance de l’Histoire*, Paris, Minuit, 1962.

31. Arnaldo Momigliano, *Tra storia e storicismo*, Pisa, 1985, και *Studies in Historiography*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969· Carlo Ginzburg, «Aristotele, la storia, la prova», *Quaderni Storici*, 85, 1994, σ. 5-17.

32. Giovanni Manetti, «Indici e prove nella cultura greca. Forza epistemica e criteri di validità dell’inferenza semiotica», *Quaderni Storici*, 86/1, 1994, σ. 19-42.

33. Δημήτριος Λυπουρλής, «Ελπίσας μέγαν τε έσεσθαι... Ο Οουκυδίδης και η ιπποκρατική πρόγνωση», *Τιμητικός τόμος Σ.Γ. Καψωμένου*, Θεσσαλονίκη, 1975, σ. 87-105.
34. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, John Hopkkins U.P., 1973.
35. Donald Kelley, *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*, New Haven, Yale U.P., 1991, σ. 75-85.
36. Charles W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley, University of California Press, 1983, σ. 101-102, 138-141.
37. Λουκιανού Άπαντα (μτφρ. Ιωάννη Κονδυλάκη), Αθήνα, Φέξης, 1911, σ. 129-162.
38. Erich Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton U.P., 1953, 32-33. *Μίμησις* (μτφρ. Α. Αναγνώστου), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 2005, σ. 53-72.
39. Arnaldo Momigliano, «Pagan and Christian Historiography in fourth century», *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell, 1975, σ. 107-126.
40. Brian Croke, *Christian Chronicles and Byzantine History, 5th-6th Centuries*, London, Variorum, 1992, σ. 195-8.
41. *Suidae Lexicon*, Lexicographi Graeci, επιμ. Ad. Adler, B.G. Teubner, Stuttgart, 1967.
42. Francois Hartog, «L'oeil de l'historien et la voix de l'histoire», *Communications* 43, 1986, σ. 55-69.
43. Hans Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, σ. 9-16· Charles Barber, *Figure and Likeness. On the limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
44. Διονυσίου του εκ Φουρνά, *Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης*, Έκδοση και πρόλογος Α. Παπαδοπούλου Κεραμέως, Πετρούπολη, 1909 (φωτοαναστατική έκδοση Χ. Σπανού, Αθήνα, 1997). Επίσης, Χαραλάμπους Χατζηθάνου (επιμ.), *Κώδιξ της Ιεράς Μονής Ζωοδόχου Πηγής του Φουρνά των Αγράφων*, Αθήνα, Βιβλιοθήκη Πανευρυτανικής Ενώσεως, 1963.

45. Κώστας Σαρρής, *Η Δωδεκάβιβλος του Δοσιθέου Ιεροσολύμων και η έκδοσή της από τον Χρύσανθο Νοταρά. Εκδοτικά και ιστοριογραφικά ζητήματα* (διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία, Τμήμα Ιστορίας, ΑΠΘ), Θεσσαλονίκη, 2002, σ. 103.

46. Λεωνίδας Ουσπένσκυ, *Η θεολογία της εικόνας στην Ορθόδοξη Εκκλησία* (μτφρ. Σπ. Μαρίνης), Αθήνα, Αρμός, 1993, σ. 127.

47. Belting, *Likeness and Presence*, ό.π., σ. 9-16.

48. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968, σ. 34-36· Julie Meisami Scott, *Persian Historiography, to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh, EUP, 1999, σ. 8-9.

49. Donald Keely, *Version of History from Antiquity to the Enlightenment*, New Haven, Yale U.P., 1991, σ. 258.

50. Καισάριος Δαπόντες, «Περί Ιστορίας», *Φανάρι Γυναικών, Κείμενα-Μελέτες Νεοελληνικής Φιλολογίας*, Αθήνα, 1970, σ. 1-4.

51. Marie-Dominique Couzinet, *Histoire et Methode a la Renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1996.

52. Donald Keely, «History and the Encyclopedia», D. Keely and R. Popkin (επιμ.), *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, σ. 7-22.

53. Gianna Pomata, Nancy Siraisi, *Historia, Empiricism and erudition in Early Modern Europe*, Cambridge Mass., MIT, 2005, σ. 1-38.

54. Donald Kelley, «Between History and System», Pomata-Siraisi, *Historia*, ό.π., σ. 211-237.

55. Keely, *Version of History*, ό.π. σ. 434.

56. J.G. Pocock, *Barbarism and Religion, Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999, σ. 16.

57. Ηλεκτρονική έκδοση: <http://colet.uchicago.edu/cgi-bin/getobject?a.36:291./projects/artflb/databases/artfl/encycopedie/IMAGE/>

58. Keith Michel Baker, «Enlightenment and the institution of society: Notes for a conceptual history», W. Melching and W. Velema (επιμ.), *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam, Rodopi, 1994, σ. 95-120, 120.

59. Reinhart Kosellek, *On the Semantics of Historical Time*, Cambridge Mass, MIT Press, 1985, σ. 21-38.

60. Marshall Berman, *All that is solid melts into air, The Experience of Modernity*, Penguin Books, 1988, σ. 87-130.
61. Salvatore Settis, *Το μέλλον του κλασικού* (μτφρ. Ανδρέας Γιακουμακάτοζ), Αθήνα, Νεφέλη, 2007.
62. Nicholas Dirk, «History as a Sign of the Modern», *Public Culture*, 2, 2, 1990, σ. 25-32.
63. Παντελής Λέκκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο. Εθνικισμός και νεοτερικότητα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001.
64. Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley, University of California Press, 1975.
65. Georg Iggers, «Historicism: The History and Meaning of the Term», *Journal of the History of Ideas*, 56, 1995, σ. 129-152.
66. Leopold von Ranke, *The secret of World History, Selected Writings*, (επιμ. Roger Wines), New York, Fordham U.P., 1981, σ. 241.
67. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton U.P., 2000, σ. 41.
68. Constantine Fasolt, *The Limits of History*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, σ. 22.

2

ΔΙΑΔΟΧΙΚΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ

1. Lucien Febvre, «Avant-propos», Charles Morazé, *Trois Essais sur histoire et culture*, Paris, Cahiers des Annales, 1948, σ. vii.
2. Roland Barthes, «Les discours de l'histoire», *Social Sciences Information*, VI, 1967, σ. 65-67.
3. Raphael Samuel, *Theaters of Memory*, London, Verso, 1994, σ. 17-27.
4. Krzysztof Pomian, *L'Ordre du Temps*, Paris, Gallimard, 1984.
5. Donald Kelley, «Mythistory in the Age of Ranke», Georg Iggers-James Powell, *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, Syracuse U.P., 1990, σ. 3.
6. Barthes, ό.π., σ. 67.

7. Ichiro Inaba, *A Study of the History of Chinese Historiography*, Kyoto, Oriental Research Series, No 70, Kyoto U.P., 2006, σ. 839.

8. John A. Petropoulos, «The Modern Greek State and the Greek Past», Speros Vryonis (επιμ.), *Byzantina kai Metabyzantina*, Vol. 1, Malibu, Undena Publications, 1978, σ. 163-176.

9. Για τις επιδράσεις της ψυχολογίας της αντίληψης στην ιστορία, Beverley Southgate, *History: What and Why?*, London, Routledge, 1996, σ. 59-70.

10. Γιώργος Γιαννουλόπουλος, *Διαβάζοντας τον Μακρυγιάννη*, Αθήνα, Πόλις, 2003.

11. Δημήτρα Λαμπροπούλου, *Γράφοντας από τη φυλακή. Όψεις της υποκειμενικότητας των πολιτικών κρατουμένων 1947-1960*, Αθήνα, Νεφέλη, 1999· Πολυμέρης Βόγλης, *Η εμπειρία της φυλακής και της εξορίας. Οι πολιτικοί κρατούμενοι στον εμφύλιο πόλεμο*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2004 (επίσης η μεταπτυχιακή εργασία της Βίλλης Φωτοπούλου, *Αυτοβιογραφικά κείμενα μετά το 1989: η άμυνα απέναντι στην κατάρρευση*, 2000).

12. Έφη Αβδελά, «Ανάμεσα στο καθήκον και στο δικαίωμα. Το φύλο και η ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα, 1864-1952», Θ. Δραγώνα-Φ. Μπιρτέχ, *Ελλάδα και Τουρκία. Πολίτης και Έθνος-Κράτος*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006, σ. 225-272.

13. Έρβιν Πανόφσκι, *Μελέτες εικονολογίας* (μτφρ. Ανδρέας Παππάς), Αθήνα, Νεφέλη, 1991, σ. 231-367.

14. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, σ. 5.

15. Sahlins, ό.π., σ. vii-xix.

16. Sahlins, ό.π., σ. 38.

17. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton U.P., 2000.

18. David Lowenthal, *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, New York, Free Press, 1996· Roy Rosenzweig-David Thelen, *The Presence of the Past, Popular Uses of History in American Life*, New York, Columbia U.P., 1998· Stefan Berger, Mark Donovan (επιμ.), *Writing National Histories. Western Europe*

since 1800, London, Routledge, 1999· Peter Mandler, *History and National Life*, London, Profile Books, 2002.

19. Ο όρος ανήκει στον Stephen Greenblatt, «Towards a Poetics of Culture», στο βιβλίο του, *Learning to Course*, London, Routledge, 1990, σ. 146-160. Προέρχεται από το ποιώ-ποιητής, και με τον ίδιο τρόπο χρησιμοποιεί και ο E.P. Thompson τον όρο στο *The making of the English Working Class*, Penguin, 1981, όπου maker στα παλαιά αγγλικά σημαίνει ποιητής. Επίσης, Sahllins, ό.π., σ. 149-152.

20. Raphael Samuel, *Theatres of Memory*, London, Verso, 1994.

21. M.M. Bachtin, *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press, 1981, σ. 84.

22. E. Hobsbawm-T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge U.P., 1983.

23. Boris Uspenskij, *Storia e semiotica*, Milano, Bompiani, 1988, σ. 9-36.

24. Σπύρος Ασδραχάς, *Ιστορικά απεικάσματα*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1995, σ. 49-55, 105-111.

25. Graeme Clarke-Brian Croke (επιμ.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay, Australian National University Press, 1990.

26. E.M. Jeffreys, «The attitudes of Byzantine Chronicles towards Ancient History», *Byzantion* 49, 1979, σ. 199-238· E.M. Jeffreys, «Malalas' Use of the Past», Clarke, *Reading the Past*, ό.π., σ. 121-146.

27. Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1995.

28. Η πολλαπλότητα των μορφών αντικειμενοποίησης της ιστορίας είναι το θέμα του βιβλίου του Samuel, *Theatres of Memory*, ό.π.

29. Ηρακλής Μήλλας, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων. Σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2001.

30. Paul Ricœur, *Time and Narrative*, Chicago U.P., 1983, vol. 1, σ. 91-226.
31. Βασίλης Παναγιωτόπουλος, «Τι είναι και τι θέλει το 1821», *Τα Ιστορικά*, 36, 2002, σ. 208-211.
32. Αντώνης Λιάκος, «Προς επισκευήν ολομειρίας και ενότητας. Η δόμηση του εθνικού χρόνου στην ελληνική ιστοριογραφία», *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ.Θ. Δημαρά*, Αθήνα 1994, σ. 171-199.
33. Carmine Ampolo, *Storie Greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Torino, Einaudi, 1997, σ. 56-64.
34. Ian Hodder, *Διαβάζοντας το παρελθόν* (εισ.-επιμ. Κώστας Κωτσάκης), Αθήνα, Εκδόσεις 21ου αι., 2002.
35. Eric Wolf, «Perilous Ideas, Race, Culture, People», *Current Anthropology*, 35/1, 1994, σ. 1-12.
36. Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1975.
37. Nancy Partner, «Daughters of Earth? Sons of Heaven: Signs and Things in History», *Semiotica*, 59/4, 1986, σ. 245-260.
38. James Joyce, *Οδυσσέας* (μτφρ. Σ. Καψάσκη), Αθήνα, Κέδρος, 1990, σ. 58.
39. Wolfgang Iser, *The Act of Reading*, London, Routledge, 1978.
40. Βλ. το ειδικό τεύχος του *Historiein* αφιερωμένο στη δημόσια ιστορία και στην ιστορική κουλτούρα, τ. 4, 2003/4.
41. Peter Haidu, «Semiotics and History», *Semiotica*, 40/3-4, 1982, σ. 187-228.
42. Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, Brighton, Harvester Press, 1982.
43. David Johnson, «Epic and History in Early China: The Matter of Wu Tsu-hsu», *Journal of Asian Studies*, 40/2, 1981, σ. 255-271.
44. Marc Ferro, *L'Histoire sous surveillance*, Paris, Calman-Levy, 1985.
45. Eric Foner, *Who Owns History? Rethinking the Past in a Changing World*, New York, Hill & Wang, 2003.

1. J.W. Thompson, *A History of Historical Writing*, New York, 1942, τ. I, σ. 8-39.
2. Beverley Southgate, *History: What and Why?*, London, Routledge, 1996, σ. 14-18.
3. Wilhelm von Humboldt, «On the Historian's Task (1821)», *History and Theory*, 6, 1967, σ. 57-71.
4. Leopold von Ranke, *The Theory and Practice of History* (επιμ. G. Iggers-K. von Moltke), Indianapolis, Bobbs-Merill, 1973, σ. 33.
5. Arnaldo Momigliano, *Studies in Historiography*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
6. Moses Finlay, *Ancient History. Evidences and Models*, New York, Viking books, 1986, σ. 53-54.
7. Leopold von Ranke, *The Theory and Practice of History*, ό.π., σ. 29-32· Johann Gustav Droysen, *Outline of the Principles of History*, Boston, Ginn & Co., 1893· Peter Novick, *That Noble Dream. The Objectivity Question and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge U.P., 1988.
8. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
9. Johan Huizinga, *The waning of the Middle Ages, 1924*· Norbert Elias, *Η εξέλιξη του πολιτισμού. Ήθη και κοινωνική συμπεριφορά στη νεώτερη Ευρώπη: Αλλαγές της συμπεριφοράς στα κοσμικά ανώτερα στρώματα της Δύσης* (μτφρ. Έμυ Βαϊκούση, Αθήνα, Νεφέλη, 1997) και Norbert Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού. Μια ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση: Κοινωνιογενετικές και ψυχογενετικές έρευνες* (επιμ. Κώστας Λιβιεράτος, μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1997).
10. Theda Skocpol, *Ιστορική κοινωνιολογία. Όραμα και μέθοδος* (μτφρ. Σπ. Μαρκέτος) Αθήνα, Κατάρτι, 1999.
11. Peter Burke, *History and Social Theory*, Ithaca, Cornell U.P., 1992, σ. 19.

12. Παράδειγμα: William Dray, *Φιλοσοφία της ιστορίας* (μτφρ. Αλ. Μανωλάκης, επιμ. Β. Κιντή), Αθήνα, Οκτώ, 2007.

13. Joan Scott, Debra Keates, *Schools of Thought. Twenty Years of Interpretative Social Science*, Princeton, Princeton U.P., 2001.

14. Geertz, *The interpretation of Cultures*, ό.π., σ. 22-25.

15. J.L. and Barbara Hammonds, *The Town Labourers 1760-1832, The Village Labourers 1760-1832*, London, Longmans, 1920· E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, 1981.

16. Robert Danton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984 και Carlo Ginzburg, *Il formaggio e I vermi*, Torino, Einaudi, 1976. *Το τυρί και τα σκουλήκια. Ο κόσμος ενός μυλωνά του 16ου αιώνα* (μτφρ. Κώστας Κουρεμένος), Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1994.

17. Clifford Geertz, *Η Ερμηνεία των πολιτισμών* (μτφρ. Θ. Παροδέλλης), Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2003, σ. 395-430.

18. Marc Bloch, *Απολογία για την Ιστορία. Το επάγγελμα του ιστορικού* (μτφρ. Κ. Γαγανάκης), Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 1994.

19. Fernand Braudel, *Μεσόγειος*, 3 τόμοι (μτφρ. Κλαίρη Μισσοτάκη), Αθήνα, MIET, 1991-1998.

20. Natalie Zemon Davis, *Η επιστροφή του Μαρτίνου Γκερ* (μτφρ. Παρασκευάς Ματάλας), Αθήνα, Νεφέλη, 2000, και *Women on the Margins, Three 17th c. Lives*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1997.

21. Erich Auerbach, *Mimesis*, ό.π., σ. 148.

22. Martin Davies, «Orpheus or Clio? Reflections on the Use of History», *Journal of European Studies*, 17, 1987, σ. 179-213.

23. Georg Iggers, «Historical Studies in the 1980's. Some Observations», Jerzy Topolski (επιμ.), *Narration and Explanation*, Amsterdam-Atlanta, 1990, σ. 11-30.

24. Το κείμενο παρατίθεται στον Ranajit Guha, *History at the limit of World-History*, New York, Columbia U.P., 2002, σ. 95-100.

25. F.R. Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford, Stanford U.P., 2001, σ. 249-261.

26. Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Norwich, Thames and Hudson, 1965, σ. 9.

27. Carlo Ginzburg, «The Sword and the Lightbulb: A Reading of Guernica», M. Roth, Ch. Salas (επιμ.), *Disturbing Remains, Memory, History and Crisis in the Twentieth Century*, Los Angeles, Getty Institute, 2001, σ. 111-177. Πώς ο πίνακας αυτός για να δημιουργήσει την αίσθηση του πραγματικού βασίζεται σε σχετικά μοτίβα της τέχνης ακόμη και μυθοποιητικά.

28. Antonis Danos, «Nikolaos Gyzis' *The Secret School* and an Ongoing National Discourse», *Nineteenth Century Art World-Wide*, 1,2, 2002 (ηλεκτρονική έκδοση).

29. Σπύρος Καράβας, «Το παραμύθι της Πηνελόπης Δέλτα και τα μυστικά του Μακεδονικού Αγώνα», Αλ.Π. Ζάννας (επιμ.), *Π.Σ. Δέλτα. Σύγχρονες προσεγγίσεις στο έργο της*, Αθήνα, Εστία, 2006, σ. 193-290.

30. Τζίνα Πολίτη, *Δοκίμια για το ιστορικό μυθιστόρημα. Σταθμοί στην εξέλιξη του είδους*, Αθήνα, Άγρα, 2004.

31. Hayden White, «Introduction: Historical Fiction, Fictional History, and Historical Reality», *Rethinking History*, 9, 2/3, 2005, σ. 147-157.

4

ΟΙ ΠΑΡΕΕΣ ΓΡΑΦΟΥΝ ΙΣΤΟΡΙΑ

1. Γενικότερες μελέτες: David William Cohen, *The combing of History*, Chicago, Chicago U.P., 1994· Ελλάδα και πέριξ: Penelope Papailias, *Genres of Recollection. Archival Poetics in Modern Greece*, New York, Palgrave, 2005· David Sutton, *Memories Cast in Stone, The Relevance of the Past in Every day Life*, Oxford, Berg, 1998· Michael Herzfeld, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton U.P., 1991· του ίδιου: *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*, Chicago, Chicago U.P., 1997· Keith Brown, *The Past in Question. Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*, Princeton, Princeton U.P.,

2003· Άκης Παπαταξιάρχης-Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα 1993, Ρ. Μπενβενίστε-Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1999.

2. Edward Shils, *Tradition*, Chicago U.P. 1983, σ. 60.

3. Φίλιππος Ηλιού, «Ιδεολογικές χρήσεις της Ιστορίας», *Αντί*, 46, 29 Μαΐου 1976, σ. 31-34 και *Ιδεολογικές χρήσεις του κοραϊσμού*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2003.

4. Ελλ. Εκδ.: Επιμ. Β. Κάλφας, *Θεσσαλονίκη, Σύγχρονα Θέματα*, 1981.

5. Paul Thompson, *Φωνές από το παρελθόν. Προφορική ιστορία* (μτφρ. Ν. Ποταμιάνος-Ρ. Μπούσχοτεν), Αθήνα, Πλέθρον, 2002.

6. Βλ. Ποθητή Χατζαρούλα «Ιστορία του φύλου και αλλαγή του ιστοριογραφικού παραδείγματος» στο αφιέρωμα «Οι σπουδές του φύλου» (επιμ. Ι. Λαλιώτου-Ρ. Μπενβενίστε), *Σύγχρονα Θέματα*, 94, 2006, σ. 43-49.

7. Peter Burke (επιμ.), *New Perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania State U.P., 1992.

8. David Szanton (επιμ.), *The Politics of Knowledge. Area Studies and the Disciplines*, Berkeley, University of California Press, 2004.

9. Αντώνης Λιάκος, «Το 20ο Διεθνές Συνέδριο Ιστορικών Επιστημών, 3-9 Ιουλίου 2005», *Τα Ιστορικά*, 43, 2005, σ. 529-539.

10. Edward Said, *Οριενταλισμός* (μτφρ. Φώτης Τερζάκης), Αθήνα, Νεφέλη, 1996, και *Κουλτούρα και ιμπεριαλισμός. Μια συστηματική και γοητευτική ανίχνευση των ριζών του ιμπεριαλισμού στον πολιτισμό της Δύσης* (μτφρ. Βανέσσα Λάππα), Αθήνα, Νεφέλη, 1996.

11. Timothy Mitchell, «The Middle East in the past and future of social science», David Szanton (επιμ.), *The Politics of Knowledge*, ό.π., σ. 74-118.

12. Παράλληλα στη γλωσσική επικοινωνία: Bachtin, ό.π., σ. 424.

13. Karl Dietrich Erdmann, *Toward a Global Community of Historians*, New York, Bergham Books, 2005, σ. 7.

14. Allan Megill, «Fragmentation and the future of historiography», *American Historical Review*, 1991, σ. 693-698.
15. N.Z. Davis, «Who owns history?», *Perspectives, The newsletter of the American Historical Association*, 34, 8, 1996, σ. 1-6.
16. Paolo Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, Il Mulino, 1991, σ. 13-34.
17. Koselleck, ό.π., σ. 267-288.

5

ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ

1. V.N. Volossinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York, Seminar Press 1988, σ. 75.
2. Mircea Eliade, *Κόσμος και Ιστορία ή ο μύθος της αιώνιας επιστροφής* (μτφρ. Στρ. Ψύλλος-Μ. Μπέγζος), Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1999.
3. Uspenskij, ό.π., σ. 21-25.
4. Geertz, ό.π., σ. 234-254.
5. Βενετία Αποστολίδου, *Ο Κωστής Παλαμάς ιστορικός της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1992, σ. 93-120.
6. W.K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge Mass., 1948.
7. Salvatore Settis, *Futuro del «classico»*, ό.π.
8. Οφείλω την αναφορά στον Άρη Σαραφιανό, ο οποίος την περιλαμβάνει στη σχετική με τα Ελγίνεια διδακτορική διατριβή του.
9. Edward Gibbon, *Memoirs of my Life*, Penguin Books, 1984, σ. 143.
10. Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future. History as prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995, σ. 398.
11. Koselleck, ό.π., σ. 267-288.
12. Jacques Le Goff, *Ιστορία και Μνήμη* (μτφρ. Γιάννης Κουμπουρλής), Αθήνα, Νεφέλη, 1998, σ. 58-64.

13. Alexander Nehamas, *Nietzsche*, Cambridge Mass., Harvard U. P., 1985, σ. 112-113.
14. Α. Λιάκος, «Προς επισκευήν ολομειλείας και ενόττητος. Η δόμηση του εθνικού χρόνου», ό.π., σ. 171-199.
15. Georg Iggers, «The “Methodenstreit” in International Perspective. The reorientation of Historical Studies at the Turn from the Nineteenth to the Twentieth Century», *History of Historiography*, 6, 1984, σ. 21-32.
16. Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, Adelphi, 1989, σ. 14.
17. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon U.P., 1946, σ. 282-302.
18. Catherine Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η Ιστορία* (μτφρ. Δ. Κοσμίδη), Αθήνα, Πατάκης, 2005.
19. Chris Lorenz, «“Won’t You Tell Me, Where Have All the Good Times Gone?” On the Advantages and Disadvantages of Modernization Theory for History», *Rethinking History*, 10, 2, 2006, σ. 171-200.
20. Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, New York, Norton, 1994.
21. Carlo Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986 του ίδιου, «Aristotele, la storia, la prova», *Quaderni Storici*, 85, 1994, σ. 5-17.

6

ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ ΚΑΙ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗ ΜΕ ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ

1. Pierre Bourdieu, «Piété religieuse et dévotion artistique. Fidèles et amateurs d’art à Santa Maria Novella», *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 105, 1994, σ. 71-74.
2. Belting, *Likeness and Presence*, ό.π., σ. 458-478.
3. Γρηγόρης Πασχαλίδης, «Από το μουσείο του πολιτισμού στον πολιτισμό του μουσείου», Ματούλα Σκαλτσά (επιμ.), *Η μουσειολογία στον 21ο αιώνα. Θεωρία και πράξη*, Θεσσαλονίκη, Εντευκτήριο, 2001, σ. 212-220.

4. Αγγελική Κουφού, «Μοντερνισμός/μεταμοντερνισμός: ανιχνεύοντας την ιστορικότητα της συζήτησης», *Σύγχρονα Θέματα*, 88, 2004, σ. 84-99.

5. Anthony Kemp, *The Estrangement of the Past: A Study in the Origins of Modern Historical Consciousness*, Νέα Υόρκη, Oxford U.P., 1991.

6. W. Benjamin, *Illuminations* (επιμ. και εισαγ. Hannah Arendt), Fontana-Collins, 1973.

7. Arthur Danto, *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the Concept of Art*, Chicago, Open Court, 2003.

8. Ricœur, *Time and Narrative*, ό.π., σ. 52-87.

9. Siegfried Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1995, σ. 5.

10. Jean Laplanche και J.-B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, Αθήνα, Κέδρος, 1986, σ. 132-133. Στο ίδιο: «Έχει ειπωθεί ότι η διεργασία του πένθους συνίσταται στη “θανάτωση του νεκρού”».

11. Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, *Ο ρεμβασμός του Δεκαπενταύγουστου*, Αθήνα, Νεφέλη, 1989, σ. 22.

12. Βλ. τον κατάλογο της έκθεσης *1884-1930. Από τη Χριστιανική Συλλογή στο Βυζαντινό Μουσείο*, Αθήνα, 2002. Από την αναστοχαστική αυτή έκθεση, καθώς και από τον κατάλογό της, δυστυχώς, απουσιάζει το κείμενο του Παπαδιαμάντη, το οποίο θα τοποθετούσε το εγχείρημα της ίδρυσης του Μουσείου στο νοτροπιακό υπόβαθρο της εποχής.

13. Επιστολή στην *Καθημερινή*, 27 Ιανουαρίου 2001.

14. Mark Micale-Paul Lerner (επιμ.), *Traumatic Pasts. History, Psychiatry and Trauma in the Modern Age, 1870-1930*, Cambridge, Cambridge U.P., 2001, σ. 1-27.

15. Ankersmith, *Western Historical Thinking*, ό.π., σ. 75· M. Roth, Ch. Salas (επιμ.), *Disturbing Remains: Memory, History and Crisis in the Twentieth Century*, Los Angeles, Getty Institute, 2001, σ. 1-13.

16. Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, John Hopkins U.P., 2001, σ. 181-220.

17. Jean Laplanche-J.-B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, ό.π.
18. Γιώργος Σεφέρης, *Ποιήματα*, Αθήνα, Ίκαρος, 1974, σ. 221-223.
19. Αριστείδης Αντονάς, «Το ερείπιο, η υπογραφή και η επισύναψη», *Παραδείγματα/paradigmata. 9η Διεθνής Έκθεση Αρχιτεκτονικής Μπιενάλε Βενετίας*, Αθήνα, Υπουργείο Πολιτισμού, ΣΑΔΑΣ-ΠΕΑ, 2004, σ. 16-20.
20. Michel de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, University of Minnesota Press, 1995, σ. 3.
21. Paul Ricœur, *La Memoire, l'Histoire, l'Oublie*, Παρίσι, Seuil, 2000.
22. Sigmund Freud, «Further recommendation in the technique of Psychoanalysis. Recollection, Repetition and Working Through», *Collected Papers*, Νέα Υόρκη, Basic Books, 1959, σ. 366-376.
23. Benjamin, *Illuminations*, ό.π., σ. 258.
24. Ricœur, ό.π., σ. 85.
25. Tzvetan Todorov, *Memoire du mal Tentation du Bien*, Παρίσι, Laffont, 2001, σ. 188.
26. Hayden White, «The modernist event» και Anet Staiger, «Cinematic shots. The narration of Violence», Vivian Cobchack (επιμ.), *The Persistence of history, Cinema, Television and the Modernist Event*, New York, Routledge, 1996, σ. 17-68.
27. Αντώνης Λιάκος κ.α., *Ο Ιανός του εθνικισμού και η ελληνική βαλκανική πολιτική*, Αθήνα, Πολίτης, 1993, σ. 9-30.
28. Zeese Papanikolas, *Αμοιρολόιτος. Ο Λούις Τίκας και η σφαγή στο Λάντλοου* (εισαγωγή Γ. Καλογεράς, μτφρ. Πελ. Μαρκέτου), Αθήνα, Κατάρτι, 2002.
29. Στο ίδιο, σ. 292.
30. Charles Turner, «Mannheim's utopia today», *History of the Human Sciences*, 16, 1, 2003, σ. 37-74.
31. Richard Terdiman, *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Cornell University Press, 1993.
32. *New York, Amsterdam News*, 7 Οκτωβρίου 2005-5 Μαρτίου

2006 (εφημερίδα της New York Historical Society – κατάλογος στην έκθεση *Slavery in New York*).

33. Isaac Balbus, *Mourning and Modernity, Essays in the Psychoanalysis of Contemporary Society*, New York, Other Press, 2005, σ. 71-79.

34. Michael Löwy, *Αύτρωση και Ουτοπία* (μτφρ. Θ. Παπαδόπουλος, εισαγωγή Στ. Ροζάνης), Αθήνα, Ψυχογιός, 2002.

35. Χάρης Εξερτζόγλου, «Πολιτικές τελετουργίες στη νεώτερη Ελλάδα. Η μετακομιδή των οστών του Γρηγορίου Ε' και η πεντηκονταετηρίδα της Ελληνικής Επανάστασης», *Μνήμων*, 23, 2001, σ. 153-182.

36. Yael Zerubavel, *Recovered Roots, Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, σ. 60-78.

7

ΝΑ ΡΩΤΑΜΕ Ή ΝΑ ΑΦΟΥΓΚΡΑΖΟΜΑΣΤΕ;

1. E.H. Carr, *What is History? 40th Anniversary Edition* by R.J. Evans, London, Palgrave Macmillan, 2001.

2. Siegfried Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Princeton, Marcus Wiener, 1995.

3. Carlo Ginzburg, «L'inquisitore come antropologo», R. Pozzi-A. Prosperi (επιμ.), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Pisa, 1989, σ. 23-33 (σε αγγλική μετάφραση στο βιβλίο του Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore, The Johns Hopkins U.P., 1989, σ. 156-165).

4. Μια σύντομη ανάλυση επιχείρησα στο κείμενό μου «Προς επισκευήν ολομειλίας και ενότητος. Η δόμηση του εθνικού χρόνου», ό.π.

5. Carlo Antoni, *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking* (πρόλογος Benedetto Croce, εισαγωγή και μετάφραση Hayden White), Λονδίνο, Merlin Press.

6. Joseph Alexander Macgillivray, *Minotaur: Sir Arthur Evans*

and the Archaeology of the Minoan Myth, London, Hill and Wang Pub, 2000.

7. David Lowenthal. *Possessed by the Past*, ό.π.

8. Victoria Bonnell and Lynn Hunt, *Beyond the Cultural Turn*, Berkley, University of California Press, 1999.

9. Αναλυτικότερα η προβληματική αυτή: Hayden White, «Historiography and Historiophoty», *American Historical Review*, 93, 5, 1988, σ. 1193-1199, και «The modernist event», Vivian Sobchack (επιμ.), *The Persistence of History*, New York and London, Routledge, 1996, σ. 17-38. Επίσης, Vivian Sobchack, «The insistent fringe: Moving images and historical consciousness», *History and Theory*, 36, 4, 1997, σ. 4-20.

10. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, New York, Norton, 1961, σ. 17-18. *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας* (μτφρ. Γ. Βαμβαλής), Αθήνα, Επίκουρος, 1974.

11. Και όμως, υπάρχει ολόκληρη φιλολογία στις εκθέσεις των επιθεωρητών εργασίας οι οποίοι κατηγορούσαν τους βιομηχάνους ότι αφαιρούσαν τα προστατευτικά μέσα από τις παραγγελίες τους, για λόγους είτε οικονομίας είτε ταχύτητας.

12. Οντέτ Βαρών-Βασάρ, «Η προβληματική των Μουσείων της Γενοκτονίας και της Αντίστασης: ευρωπαϊκό και αμερικανικό μοντέλο», στο J. Hassoun, Γ. Θανασέκος, Ρ. Μπενβενίστε, Ο. Βαρών-Βασάρ, *Εβραϊκή Ιστορία και Μνήμη*, Αθήνα, Πόλις, σ. 113-145.

13. Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», C. Nelson and L. Grossberg (επιμ.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, 1988, σ. 271-313.

14. Hayden White, *Metahistory*, ό.π., σ. 5· Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Post-Colonial Reason, Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge Mass., Harvard, 1999, σ. 3-4, 202-3.

15. Pothiti Hantzaroula, «Shame in the Narratives of Domestic Servants in Greece, 1920-1945», Regina Schulte and Pothiti Hantzaroula (επιμ.), *Narratives of the Servant*, Florence, EUI WP, 2001.

16. Παράθεμα του L. Febvre από τον Carlo Ginzburg, *Ο δικα-*

στής και ο ιστορικός (μτφρ. Χ. Σαρλικιώτη), Αθήνα, Νεφέλη, 2003, σ. 49.

17. Norbert Elias, *Η εξέλιξη του πολιτισμού*, ό.π., τ. Α', σ. 49.

18. David William Cohen, *The Combing of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, σ. 3.

19. Vansina, *Oral Tradition*, ό.π., σ. 20.

20. Yerushalmi-Loroux, Mommsen, *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988· Giorgio Agamben, «L'origine dell'oblio», *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri, 2005, σ. 191-204· Cohen, *The Combing of History*, ό.π., σ. 246-248.

21. Paul Connerton, *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, σ. 72-104· Arthur and Joan Kleinman, «How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance and Delegitimation Following China's Cultural Revolution», *New Literary History* 25, 1994, σ. 707-723.

22. Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998, σ. 171-193.

23. Arno Mayer, «Memory and History: On the Poverty of Remembering and Forgetting the Judeocide», *Radical Historical Review*, 56, 1993, σ. 5-20.

24. Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Laffont, 2000.