

MARY BEARD

Ο ΠΑΡΘΕΝΩΝΑΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Χριστίνα Τριτόπορος

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ
Άγγελος Δεληβοριάς



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΠΑΤΑΚΗ

2003 (2002)

87

and values. Obviously, news does not consist of 'facts' but is an ideological interpretation of events employing a complex set of criteria and mechanisms. As a number of critical linguists have pointed out (e.g. Fowler 1991, Hall 1978, Philo 1983), everyday local or global events are subject to processes of selection and interpretation according to various political, economic and social factors before they eventually become 'news'. In addition, the linguistic features newspapers use, such as typographical choices or devices, styles of writing, and stereotypes, are crucial in the way social realities are constructed. Language is the repository of a vast accumulation of experiences, values and meanings, while at the same time it influences people's thoughts and practices. Thus, far from 'neutrally' reflecting social reality and empirical facts, language intervenes in 'the social construction of reality' (Berger and Luckman, 1976), which makes it an important tool for the study of culture.

My aim was to seek polyphony. However, I found that there was a certain uniformity and consensus in the various newspapers' discourses with regard to the importance of the Acropolis. Trying to find an alternative discourse questioning this opinion, I decided to go through a fortnightly left-wing magazine interested in contemporary political and social issues, *Avri* (1974–today). Moreover I reviewed two art periodicals, *Επιθεώρηση Τέχνης* (1954–1967) and *Ζωός* (1955–1985).¹⁴ The first one is an intellectual, broadly left-oriented periodical, while the second one is a periodical interested especially in the arts. Finally, I went through *Τα Αθηναϊκά* (1955–today), the periodical of 'the Society of Athenians' (Σύλλογος Αθηναίων), a club of elitistic character in which only people who can trace their family history in Athens back at least one hundred years can be registered. The periodical has an ethnographic character and publishes stories, personal memories, poems, etc., and it aims to preserve memories of old Athens.

Apart from the oral and written material, I also collected visual material from books, the press or archives (the Benaki Museum, the Greek Literature and History Archive (*ΕΛΙΑ*), the Megaloonomou photographic archive, and other personal archives), including photos, political posters, advertisements and cartoons.

My original aim was to present all this material in the form of separate discourses, namely those of the newspapers, of the archaeologists, of the schools, and so on. In the process of dealing with the collected material, however, I found so many similarities between the various discourses, that I finally decided to organize it thematically. For example, I felt very often that in the way people talked the Acropolis

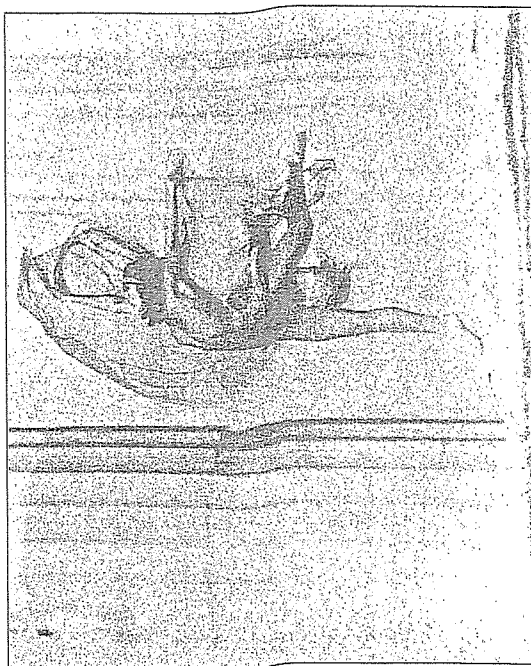
was being transformed into key concepts of the nation, such as the flag, the territory, the history, the national body, etc. This transformation often took the form of metaphors or metonymies, which I found useful to illustrate and analyse the ways in which the Greeks perceive and describe issues of national politics by transferring them into an everyday discourse. Through such tropes, I explored the Acropolis as a condensation site of national identity, and a meeting point of classical and contemporary, diasporic and mainland Hellenisms (Chapter 3). Another recurring issue was the key-role of the Acropolis and the classical heritage in general in negotiations of Greece's position within international politics. In particular, plans for 'exporting' classical antiquities for exhibitions, claims over antiquities' repatriation, and efforts for 'reviving' Greek classical heritage were seen as mechanisms whereby Greece attempts to write its history, name its property and define its place on the world map (Chapter 4). The paradoxical relationship of the local and global meanings of Greek heritage was further illuminated by exploring its role as 'inalienable wealth', threatened by the encroachment of global consumer culture, a contrast that was often used to describe wider ideological relationships between Greece and the 'West' (Chapter 5). Through such juxtapositions the Acropolis was often imbued with sacredness whose purity and aesthetics had to be fiercely protected. Its sacredness, however, served not only as a means of differentiation of the Greek national self in relation to 'the others', but also as an empowering means in the hands of social groups and individuals within Greece who produced and reproduced such concepts of sacredness in their resistance against the state (Chapter 6).

The intention of this book is far from providing a holistic account of the Acropolis' representation, but to show the multiplicity of the faces it acquires in Greece. Thus, the chapters to follow concentrate on some flashpoints which aim to illustrate aspects of the construction, negotiation and transformation of the cultural meanings of the Acropolis and at understanding Greek behaviours, attitudes, and perceptions in regard to the process of defining their identities and their position in a changing world. Although my actual research took place during the years 1996–7, its outcome does not represent a snapshot of Greek society of that particular time. My ties with Greece are much longer than that period. Thus, this book is infiltrated by experiences, readings and memories before and after these years, too.

ΓΙΑΤΙ Ο ΠΑΡΘΕΝΩΝΑΣ ΦΕΡΝΕΙ ΔΑΚΡΥΑ ΣΤΑ ΜΑΤΙΑ

Ο «ΖΩΝΤΑΝΟΣ» ΠΑΡΘΕΝΩΝΑΣ

Όταν ο Σήκριμουντ Φρόντ επισκέφτηκε τον Παρθενώνα για πρώτη φορά το 1904, η διαπίστωση ότι πραγματικά υπήρχε «ακριβώς όπως μάθαμε στο σχολείο» ήταν γι' αυτόν μεγάλη έκπληξη! Είχε χρειαστεί αρκετό χρόνο για να αποφασίσει αυτή την επίσκεψη και περιέγραφε ζωντανά τις δυσκολίες της αναποφασιστικότητας που πέρασε στην Τεργέστη, προσπαθώντας να καταλήξει αν θα έπρεπε να πάει το ατμόπλοιο για την Αθήνα ή να κατευθυνθεί προς την Κέρκυρα, όπως είχε αρχικά σχεδιάσει. Όταν τελικά έφτασε και ανέβηκε στα ερείπια της Ακρόπολης, ένιωσε ενθουσιασμό και έκπληξη συγχρόνως. Ήταν -τουλάχιστον έτσι το περιέγραψε αργότερα- σαν να περπατούσε δίπλα στη λίμνη του Λοχ Νες, να είχε εντοπίσει το μυθικό τέρας να έχει εξοκλείει στην όχθη και έτσι να οδηγήθηκε να παραδεχτεί ότι τελικά δεν επρόκειτο για μύθο: «Πραγματικά υπάρχει». Δεν είχαν όλοι οι θαυμαστές του Παρθενώνα το κουράγιο να ακολουθήσουν το παράδειγμα του Φρόντ. Ένας από εκείνους που δε φάνηκαν πρόθυμοι να διαπιστώσουν «ιδίους όμματα» το γεγονός ήταν ο Βέρνερ Γαίγκερ, ένας διάσημος μελετητής των κλασικών επιστημών των αρχών του εικοστού αιώνα και ένθερμος υποστηρικτής του ανθρωπιστικού χαρακτήρα του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Ο Γαίγκερ ταξίδεψε στην Αθήνα τουλάχιστον μία φορά, αλλά αρνήθηκε ν' ανέβει ως τον ερειπωμένο ναό, φοβούμενος



1. Δε βουρκώνουν όλοι όταν αντιφύζουν τον Παρθενώνα. Εδώ η χορεύτρια Νικόλσκι από την Ουγγαρία σε μια χορευτική κίνηση ανάμεσα στους κίονες του Παρθενώνα το 1929. Η Ισιδώρα Ντανικαχ είχε κάνει το ίδιο λίγα χρόνια νωρίτερα.

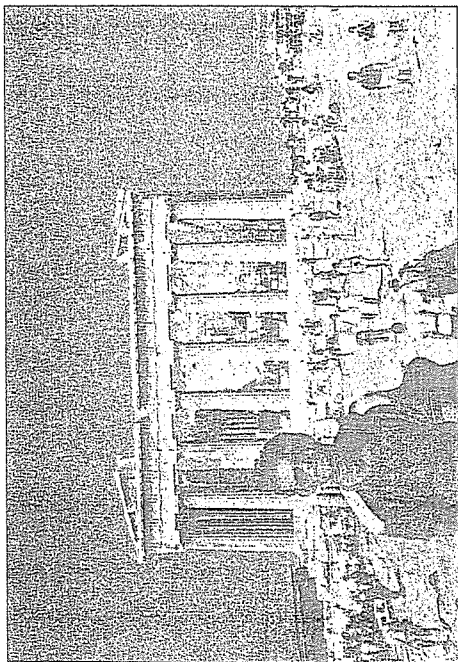
ότι το ίδιο το μνημείο θα ήταν κατώτερο των προσδοκίων του.

Ο Γάργερο δεν είχε λόγο ν' ανησυχεί. Τα τελευταία διακόσια χρόνια, ή και περισσότερο, ελάχιστα τουρίστες δεν έχουν εντυπωσιαστεί από τον Παρθενώνα και τη μεγαλόπρεπη θέση του στην αθηναϊκή Ακρόπολη: στρόφιμοι περιηγητές του τέλους του δέκατου όγδου αιώνα αφήρησαν πολέμους, ληστές και κάποιες πολύ άσχημες επιδημίες μόνο και μόνο για να πάρουν μια πρώτη γεύση της «πραγματικής» ελληνικής αρχιτεκτονικής και γλυπτικής. Στρατιές ολόκληρες πολιτικών και προσωπικότητων του πολιτισμού, από τον Μπέρναρντ Σω ως τον Μπίλ Κλίντον, διαγκωνίζονται για να φωτογραφηθούν, με δάκρυα θαυμασμού, ανάμεσα στους κίονες του Παρθενώνα (Εικόνα 1), ενώ οι ολόενα και περισσότεροι καθημερινοί επισκέπτες, που καταβαίνουν κατά κύματα από τα τουριστικά λεωφορεία, καθιστούν το μνημείο το κέντρο του αθηναϊκού τους προσκυνήματος, εμμένοντας με ζήλο στις αρχαιολογικές λεπτομέρειες που αναμασούν οι οδηγοί τους. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι οι τουρίστες καταφέρνουν να πείθουν τον εαυτό τους ότι περνάνε καλά, ενώ η πολιτιστική καταπίεση που δεχόμαστε, έστω και εκ των υστέρων, ώστε να στεκόμαστε εστατικοί σε ό,τι πιστεύουμε ότι θα έπρεπε να μας εντυπωσιάζει αποδεικνύεται συχνά αιασιμαίχνη. Παρ' όλα αυτά, συμβαίνει συχνά, ακόμα και τα πιο ονομαστά αριστουργήματα του παγκόσμιου πολιτισμού να μας αφήνουν μια γεύση απογοήτευσης όταν τα βλέπουμε μπροστά μας: η Μόνα Λίζα είναι εκνευριστικά μικρή, οι πυραμίδες θα ήταν πολύ πιο ατμοσφαιρικές αν δε βρίσκονταν στα όρια των προαστίων του Καΐρου και, πολύ περισσότερο, αν ένα κατάστημα της αλυσίδας εστιατορίων Pizza Hut στον ίδιο τον αρχαιολογικό χώρο δε μας προστείλνε δασάρεστα στη σύγχρονη πραγματικότητα. Κάτι τέτοιο δε συμβαίνει με τον Παρθενώνα. Παρ' όλες τις αντιξοότητες -τον ανελέητο ήλιο, το πλήθος του κόσμου, τους αγενείς φύλακες που συνετίζουν με τις σφιγχτές δόσους παρεκαλίνουν

από την προδιαγεγραμμένη διαδρομή στο χώρο και, για πάνω από μια δεκαετία, το παρατέτασμα από σκαλωσιές-, ο Παρθενώνας φαίνεται να ανταμείβει σχεδόν τους πάντες, σχεδόν πάντα (Εικόνα 2).

Με την πρώτη ματιά, λοιπόν, η σύγχρονη ιστορία του μνημείου είναι γραμμένη στον υπερθετικό βαθμό. Ένας τολμηρός επιχειρηματίας και παπικός διπλωμάτης από τον Αγκώνα έκανε την αρχή το δέκατο πέμπτο αιώνα, όταν επισέφτηκε την Αθήνα το 1436¹: από τα αμέτρητα «απίστευτης ομορφιάς μαρμάρια κτίρια [...] εκείνο που μου άρεσε περισσότερο» έγραφε «ήταν ο εξάσιος και θαυμάσιος ναός της Παλλάδας Αθηνάς σφόδρηλότερο σημείο της ακρόπολης, ένα θείο έργο του Φειδία, με πενήντα οχτώ πανύψηλους κίονες, διαμέτρου εφτά ποδιών ο καθένας, και εξαιρετικά διακοσμημένο σε κάθε του πλευρά με τις πιο θαυμάστες παραστάσεις». Αργότερα, συγγραφείς και κριτικοί επιδοφύλευσαν περισσότερους επαινούς. Ήταν, ίσως, αναμενόμενο οι επισκέπτες αρχαιοτήτων του τέλους του δέκατου όγδου και των αρχών του δέκατου ένατου αιώνα να φλυαρούν για την «εξαισία συμμετρία», τη «λαμπρή κατασκευή» και τις «αρμονικές αναλογίες των διαστάσεων του Παρθενώνα». Ας μην πλατειάζουμε. «Πρόκειται για τον πλέον αδιαμφισβήτητο θρίαμβο της γλυπτικής και της αρχιτεκτονικής που γνώρισε ποτέ ο κόσμος» συμπέρανε με μεγάλη σιγουριά ο Έντουαρντ Ντόντγουελ το 1819, έχοντας πρόσφατα επιστρέψει από τα τρία ταξίδια του στην Ελλάδα. Αλλά και εκατό χρόνια αργότερα, ο Λε Κορμπυζιέ, ο πιο γνωστός προάγγελος του μοντερνισμού του εικοστού αιώνα, βασιζόταν ακόμα στο ίδιο σενάριο, όταν θεμελίωσε το όραμά του για τη νέα αρχιτεκτονική στην απόλυτη τελειότητα του Παρθενώνα. «Δεν έχει υπάρξει τίποτε παρόμοιο, ποτέ και πουθενά» έγραψε στο μανιφέστο του (*Προς μία Αρχιτεκτονική*), το οποίο εμπλουτί-

1. Πρόκειται για τον Κυριακό τον Αγκωνίτη. (Σ.τ.Μ.)



2. Μια ήσυχη μέρα στην Ακρόπολη. Εκατοντάδες χιλιάδες επισκέπτες έρχονται στο χώρο κάθε χρόνο. Σήμερα ο ίδιος ο Παρθενώνας δεν είναι ανοιχτός για το κοινό, καθώς πάνω από είκοσι χρόνια εκτελούνται αναστηλωτικά έργα. Εδώ διακρίνεται ο γερανός μέσα στο κτίριο.

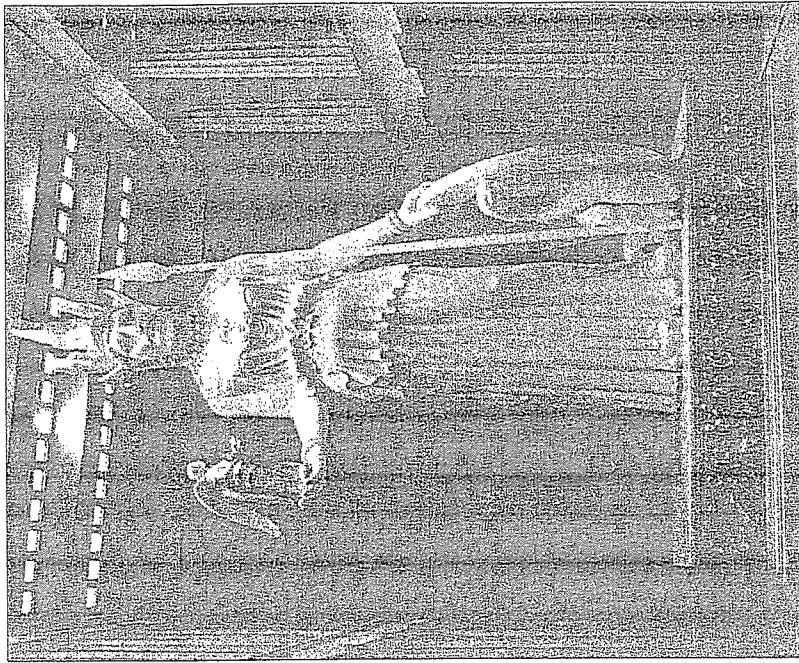
στις με τουλάχιστον είκοσι φωτογραφίες ή σχέδια του κτιρίου· μερικά από αυτά μάλλον αντιπροσωπεύονται με αξιομνημόνευτο τρόπο στο σύγχρονο ανάλογο του θριάμβου του σχεδίου (design), το μηχανοκίνητο όχημα. Σε μια άλλη περίπτωση κατέγραψε τη σκέψη του σε ακόμα πιο χαρακτηριστικό μοντερνιστικό τόνο, λέγοντας: «Μία ξεκάθαρη εικόνα θα βρισκείται για πάντα στο μυαλό μου: ο Παρθενώνας, βαρύς, απογοιμημένος, λιτός, βίαιος, μια ηχηρή κραυγή σ' ένα τοπίο χάφης και τρόμου».

ΟΙ ΑΠΟΜΙΗΣΕΙΣ

Σχεδόν αναπόφευκτα, αυτό τον ενθουσιασμό ακολούθησε ο μιμητισμός. Σε όλον το δυτικό κόσμο μπορεί κανείς να βρει «κλώνους» του Παρθενώνα σε όλα τα μεγέθη και υλικά κατασκευής, προσρμοσμένους έτσι, ώστε να εξυπηρετούν διάφορες ανάγκες: από ασημένα μανικετόκουμπα και μεταμινιγτέριες τσιπς (η τελευταία λέξη της μόδας στα κουζίνα) κιά σκεύη του 1996, δημιουργία του γλύπτη Ντάρν Λάγκο) έως αντίγραφα σε φυσικό μέγεθος ανοιχτά για το κοινό. Το πιο επιδεικτικό απ' όλα είναι το αντίγραφο Βαλάλλα κοντά στο Ρέγκενσμπουργκ της Γερμανίας, σύλληψη του Λουδοβίκου Α' της Βαυαρίας, το οποίο κατασκευάστηκε ως «Μνημείο της Γερμανικής Ενότητας». Η πλειονότητα των σχεδίων που παραδόθηκαν στο Λουδοβίκο, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, είχαν βασιστεί στον Παρθενώνα. Τελικά, το έργο ανατέθηκε στον αρχιτέκτονα Λέο φον Κλέντζε, ο οποίος είχε τοποθετήσει ένα ογκώδες μοντέλο στην κορυφή μιας διαόδου «Ακρόπολης», βαυαρικής τεχνοτροπίας: η εξωτερική όψη ήταν ένας «παραφουσκωμένος» Παρθενώνας, το εσωτερικό μια τετονική εκζητήση, που συμπληρωνόταν από Βαλκυρίες και προτομές ιστορικών προσωπικοτήτων της Γερμανίας, από τον Αλάρικο έως τον Γκαίτε (και με τις μέχρι σήμερα προσθήκες, έως και πέρα από τον Κόνραντ Αντενάουερ). Δεν

είχαν όλες οι προτάσεις την τύχη να υλοποιηθούν και μάλιστα τόσο πλουσιοπάροχα. Το 1816 το Εδιμβούργο, που έφερε το αισιόδοξο παρωνύμιο «η Αθήνα του Βορρά», με την ενθάρρυνση του λόρδου Έλιν -ποιου άλλου;- ξεκίνησε την κατασκευή ενός ομιώματος του Παρθενώνα στο λόφο Κάλ-τον, ως μνημείου της μάχης του Βατερλώ, αλλά το μεγαλό-πνοο σχέδιο δεν προχώρησε πέραν της μιας δωδεκάδας κιόνων, όταν τα χρήματα εξαντλήθηκαν το 1829. Έκτοτε οι κιόνες στέκουν εκεί, καμάρι ή ντροπή του Εδιμβούργου, ενώ τα «υψηλής τεχνολογίας» σχέδια ολοκλήρωσης του έργου με γυαλί και λείξερ για την υποδοχή της νέας χλιετίας απορρίφθηκαν από τους κατοίκους.

Στο μεταξύ, καθώς η τρέλα του ιλασικού στυλ σάρωνε τις ΗΠΑ κατά το δέκατο ένατο και τις αρχές του εικοστού αιώνα, ο Παρθενώνας αναστήθηκε με τη μορφή σειράς ολόκληρης κρατικών κτιρίων, τραπεζών και μουσείων. Εξέχουσα θέση εδώ, τουλάχιστον ως προς την πιστότητα της αναπαράστασης (που λέγεται ότι πλησιάζει το πρωτότυπο σε ακρίβεια τριών χιλιοστών) κατέχει ο Παρθενώνας του Νάσβιλ, στην πολιτεία του Τεννερσέ ή αλλιώς στην «Αθήνα του Νό-του», όπως μερικές φορές θέλει να ονομάζεται. Αυτός ο «Παρθενώνας» αρχικά ήταν ένα κιόσκι από ξύλο, γύφο και τούβλο, που κατασκευάστηκε το 1897 για την Έκθεση της Εκκονταετηρίδας του Τεννερσέ. Ωστόσο, οι κάτοικοι του Νάσβιλ ενθουσιάστηκαν τόσο πολύ με το έργο, ώστε παρέμεινε στη θέση του πολύ καιρό μετά το πέρας της έκθεσης και στη δεκαετία του 1920 ξαναχτίστηκε με το πολύ ανθεκτικότερο τσιμέντο. Τα αποκαλυπτήρια του ογκώδους αγάλματος της θεάς Αθηνάς, ύψους δεκατριών μέτρων, αντίγραφου του πρωτοτύπου που πιστεύουμε ότι βρισκόταν στον αθηναϊκό ναό, έγιναν τελικά το 1990 (Εικόνα 3). Αυτός ο Παρθενώνας είχε την τύχη να γίνει γνωστός σ' ένα ευρύτε-ρο, διεθνές κοινό, χάρη στην ταινία του Ρόμπερτ Άλτμαν *Nashville*, μια επιική σάτιρα για τη ματαιοδοξία του αμερικανικού ονείρου, της showbiz και της πολιτικής. Οι τελευταίες



3. Αντίγραφο του αγάλματος της Αθηνάς από τον Παρθενώνα του Νάσβιλ, του Άλαν Λεκούάρ (που φαίνεται εδώ να στέκει δίπλα στο δεξί πόδι της θεάς). Αυτή η εκδοχή της δημιουργίας του Φει-δία αποκαλύφθηκε το 1990 και έχει κερδίσει πολλούς επαίνους για την αρχαιολογική της ακρίβεια. Ωστόσο, οι επισκέπτες πρέπει να πιστοκρατεύσουν τη φαντασία τους για να αναπαραστήσουν την εμφάνιση που θα χάριζε στο άγαλμα ο χρυσός και το ελεφαντοστό. Ο Λεκούάρ έπρεπε να αρκестεί στην πολύ οικονομικότερη λύση του γύφου, του τσιμέντου και του φαιμίπεργκλάς.

σκηγές της τανιάς έχουν γυριστεί ανάμεσα στους κίονες που έχουν ντυθεί με την αμερικανική σημαία, ενώ μια μπάντα παλαιζεί ρυθμούς κάντρυ-γουέστερν μουσικής για έναν περιθωριακό υποψήφιο, στην απέλπιδα προσπάθειά του να κερδίσει τις προεδρικές εκλογές. Πρόκειται για μια χαρακτηριστικά αμερικανική κατάσταση που φτάνει στο απόγειό της με ένα χαρακτηριστικά αμερικανικό φόνο, καθώς ο βασικός τραγουδιστής πυροβολείται στο περιστύλιο του Παρθενώνα από ένα δολοφόνο που είναι προφανές ότι δεν έχει κανένα κίνητρο. Ο αθηναϊκός κλασικισμός συναντά τον «αμερικανισμό».

«ΑΥΤΟΣ Ο ΚΑΤΑΡΑΜΕΝΟΣ ΠΑΡΘΕΝΩΝΑΣ...»

Είναι αλήθεια πως, στην πάροδο των αιώνων, έχουν υπάρξει κάποιες σποραδικές αντιδράσεις στη γενική συγχροδια θαυμασμό για τον Παρθενώνα. Μερικοί επισκέπτες τολμούν να ομολογήσουν ότι η πρώτη εντύπωση που τους δημιουργήθηκε αντικρίζοντας το ναό δεν ήταν ακριβώς αυτή που περιέμεναν. Ο Ουίνστον Τσόρτσιλ, για παράδειγμα, θα προτιμούσε να είχε δει περισσότερους από τους πεσμένους κίονες αναστηλωμένους και είχε μπει στον πειρασμό (καθώς την εποχή εκείνη ήταν και αρχηγός του Ναυτικού) να προσφέρει μια μοίρα του Βρετανικού Ναυτικού γι' αυτή τη δουλειά. Ο Τζ. Π. Μαχάφν, ο χαρισματικός δάσκαλος του Όσκαρ Ουάιλντ στο κολέγιο Τρόντνι του Λουβλίνου, είχε αναπτύξει τη θεωρία ότι οποιοδήποτε τόσο διάσημο μνημείο ήταν εξαρχής καταδικασμένο να είναι λίγο απογοητευτικό όταν κανείς το έβλεπε για πρώτη φορά («κανένα κτίριο στον κόσμο δεν μπορεί να αντέξει το βάρος τέτοιου μεγαλείου»), αλλά συνέχισε διαβεβαιώνοντας τους αναγνώστες του ότι αν επέμεναν και έρχονταν και μια δεύτερη ματιά, η «δόξα» του Παρθενώνα και η ευφύια των «λαμπρών μυαλών» που δημιουργήσαν αυτό το θαύμα» θα γίνονταν σύντομα καταφανείς.

Μόνο περιστασιακά μπορεί κανείς να εντοπίσει μερικές συστηματικά κακεντρεγείς προσπάθειες υποβάθμισης του μνημείου. Ο Αμερικανός μυθιστοριογράφος Γουόκερ Πέρσυ πρέπει να ένωθε την ευχαρίστηση που προκαλεί η παραβίαση του απαγορευμένου, όταν χαρακτήριζε τον Παρθενώνα ως το πρότυπο της σύγχρονης ανίας («Είναι σικέτη πλήξη. Λίγοι μπαίνουν στον κόπο ακόμα και να τον κοιτάζουν – στο φολκλάντ φαινόταν καλύτερος») και φαντασιωνόταν την ολοκληρωτική καταστροφή του σε μια μαζική επίθεση των Σοβιετικών. Τουλάχιστον, έγραφε, αν ήσουν συνταγματάρχης του ΝΑΤΟ «σ' ένα οχυρό στο κέντρο της Αθήνας, στηρίζοντας τα κιάλια πάνω στους αμμόσакους» και προσπαθώντας να καταφέρεις μια ευθεία βολή στο περιστύλιο, δε θα έβρισκες τον Παρθενώνα τόσο βαρετό. Ο Γουίλιαμ Γκόλντντιγκ, προφανώς, σκεφτόταν με παρόμοιο τρόπο όταν, ένα απόγευμα του Μαρτίου στη δεκαετία του 1960, ύστερα από ένα ευχάριστο γεύμα στην Αθήνα με τη συντροφιά ενός φίλου του κλασικιστή, αποφάσισε να επισκεφτεί «αυτό τον καταραμένο Παρθενώνα». Ψιλόβρεχε και οι ριπές του ανέμου γέμιζαν το πρόσωπό τους με σκόνη, κάνοντας μια συνηθισμένη τουριστική επίσκεψη δύσκολη και οδυνηρή. Ο Γκόλντντιγκ σταμάτησε στο μνημείο, του έριξε μια σύντομη ματιά, φύσηξε δυνατά τη μύτη του και, βρίσκοντας ένα κοιμάτι μαρμάρου αρκετά βολικό, κάθισε με την πλάτη στον Παρθενώνα και ατένιζε μακριά, προς τη «βιομηχανική σκιτεινιά του Πειραιά» και τις δραστηριότητες των ταμειοβιομηχανιών στην Ελευσίνα, που μόλις που φαινόταν από την Ακρόπολη. Τελικά, είπε εύθυμα: «Αυτός θεωρώ ότι είναι ο καλύτερος τρόπος για να βλέπει κανείς τον Παρθενώνα».

Γενικότερα, ωστόσο, ακόμα και οι πλέον παρόχθιοι κριτικοί πολιτισμού, οι πιο κακές γλώσσες του δέκατου ένατου και του εικοστού αιώνα, αντιμετώπιζαν τον Παρθενώνα ως μάλλον «υπερβολικό». Ο Όσκαρ Ουάιλντ, απ' τον οποίο, διακαυλογιμένα, θα περιμέναμε μια καλοακονισμένη ειρωνεία εις βάρος του μνημείου, δε φαίνεται να συμμερίζεται στο

ελάχιστο τις αμφιβολίες του δασκάλου του για εκείνη την «πρώτη εντύπωση». Ο Μαχάφνι είχε φέρει τον Ουάλντ στην Ελλάδα το 1877, με την ελπίδα ότι οι θησαυροί της ειδωλολατρικής αρχαιότητας θα απέτρεπαν το μαθητή του από το να στραφεί στον καθολικισμό³. Αυτός ο αγώνας του κατά του «παπισμού» ήταν ιδιαίτερα επιτυχής, αν κρίνουμε από την αντίδραση του Ουάλντ στη θέα του Παρθενώνα (όπως την κατέγραψε, περιέργως, μία από τις φιλενάδες του σε ένα μυστιγόρημά της που έγινε μπεστ σέλερ): «Της μίλησε για τον Παρθενώνα, το μοναδικό ναό -όχι ένα κτίριο-, ένα ναό τόσο τέλειο και με τέτοια προσωπικότητα όσο και ένα άγαλμα. Και γι' αυτή την πρώτη θέα της Ακρόπολης, των κίωνων που ύψωναν το εκλεπτυσμένο ανάστημά τους στην πρωινή λαοκάδα. "Ήταν σαν να αντίκριζε κανείς την κατάλευκη όψη μιας Ελληνίδας θεάς..."» Λίγα χρόνια αργότερα αυτός ο θαυμασμός του για το κτίριο πήρε τη μορφή σκανδαλωδών ερωτικών στίχων, ώστε τουλάχιστον μία αναγνώστριά του τέλους της βικτωριανής εποχής τούς είχε κόψει -κυριολεκτικά, με το ψαλίδι- από τη συλλογή στην οποία ανήκαν. Με τον τίτλο «Χαρμίδης», το αμαρτωλό ποίημα περιγράφει «ένα μελαγχρινό ελληνόπουλο» που καταφέρνει να κλειστεί ολομόναχο το δειλινό μέσα στο ναό, να γυμνώσει το άγαλμα της θεάς Αθηνάς και να το φιλά ως το χάραμα: «...τέτοιο ποτήρι ερωτικό θνητός δεν ήπτε άλλος/κι ολονυχτίς μουρμούριζε λόγια γλυκά σα μέλι/κι έσιμξ' η αγνή της παρθενιά κι ο πόθος του ο μεγάλος/και το χλωμό ασχημένο της κορμί, φιλεί όσο θέλει...»³. Περιττό να αναφέρουμε ότι ο

2. Ο φίλος του Ντέιβιντ Χάντερ Μπλου, από την εποχή των σπουδών του στην Οξφόρδη, τον παρότρυνε να ασπαστεί τον καθολικισμό. Βλ. σχετικά Richard Ellmann, *Oscar Wilde*, Penguin Books, 1988, σ. 42-4. Για το επεισόδιο με το Μαχάφνι βλ. σ. 67. (Σ.τ.Μ.)

3. Oscar Wilde, *Ο Χαρμίδης*, Η Πανθέα και άλλα ποιήματα, μεταφ. Ελισάβετ Π. Ψαρά, Τυπογραφείον του Εμπορίου, Αλεξάνδρεια, 1951. (Σ.τ.Μ.)

ναός μέσα στον οποίο συμβαίνουν όλα αυτά μοιάζει εκπληκτικά στον Παρθενώνα.

Ο άκρατος ενθουσιασμός της Βικτζίνα Γουλφ για τον Παρθενώνα, τον οποίο επισκέφτηκε το 1906 και το 1932, ίσως εκπλήρσει ακόμη περισσότερο. Κι αυτό γιατί απ' την Γουλφ περιμένει κανείς σχεδόν πάντα ένα δυο καυστικά σχόλια. Συνεπώς προς τη φυσική της κλίση, στο ημερολόγιο της για την Ελλάδα κάνει χαρακτηριστικά δηρικά σχόλια για τους άλλους τουρίστες, αναφέροντας τις «ορδές των 'Τευτόνων» και τους Γάλλους, που είναι γνωστοί για την απροθυμία τους να πλυθούν' επίσης δε διαθέτει περισσότερο χρόνο απ' ό,τι οι πιο πολλοί επισκέπτες της γενιάς της για τους κατοίκους της σύγχρονης Ελλάδας. Όλα αυτά συμβαίνουν πολύ πριν οι ταξοδρομικές κάρτες με τους χαμογελαστούς πλην όμως φαρφυτηδες χωρικούς γίνουν βασικό όπλο της ελληνικής τουριστικής βιομηχανίας, τις οποίες πουλούσε σε τεραστιες ποσότητες στους αισθηματίες Βορειοευρωπαίους που αναζητούσαν την απλότητα της παραδοσιακής, αγροτικής μεσογειακής ζωής. Για τη Γουλφ και τους συνταξιωμένους της, οι χωρικοί ήταν συνήθως βαρετοί και ανόητοι, ενώ οι Έλληνες όλων των κοινωνικών τάξεων «βρομιάρηδες, αδαείς και ασταθείς όπως το νερό». Αλλά ο Παρθενώνας, στον οποίο απέτινε φόρο τιμής καθημερινά σ' όλη τη διάρκεια της παραμονής της στην Αθήνα, ήταν μια εντελώς διαφορετική υπόθεση. Για μία και μοναδική φορά δήλωσε πως δεν έβρισκε τις κατάλληλες λέξεις: «Ο νους μας είχε πληγεί από τη μεγαλοσύνη και δεν μπορούσε να αρθρώσει λόγια για κάτι που του ήταν τόσο δύσκολο να συλλάβει». Και αγωνίζεται απελπισμένα -και μάλλον αρκετά επιδεικτικά, πρέπει να πούμε- να αιχμαλωτίσει στο χαρτί την επίδραση που είχε αυτό το σπουδαίο μνημείο: το χρώμα του, τότε είναι φωτεινό «κόκκινο», τότε «κρυμμένες λευκό», «ροδί», «πορτοκαλοφαιό», «χλομό σταχτί» (ο 'Ηβλυς Βω αντιμετώπισε το ίδιο πρόβλημα, αλλά κατέληξε σε κάτι πιο ευφάνταστο, παρομοιάζοντας το χρώμα με αυτό του τυριού

Σπλιτον!), «οι κολόνες του ξεπηδούν σαν όμορφα στρουγγυλεμένα μέλη, που σφύζουν από υγεία», «σε ξεπερνά, είναι τόσο μεγαλειώδες και δυνατό, τόσο θριαμβευτικό», «κανένα άλλο μέρος δεν είναι τόσο γεμάτο πόθο και ζωντανό όσο αυτός ο τόπος με τις αρχαίες νεκρές πέτρες». Ή, εκφράζοντας το σαφέστερα στο μυθιστόρημά της *Το Δωμάτιο του Ιακώβ*, όπου επανειστάζει κάποιες από τις εμπειρίες της στην Αθήνα, «φαίνεται πιθανό ότι [ο Παρθενώνας] θα ζήσει πέρα από ολόκληρο τον κόσμο». Μπροστά στον Παρθενώνα ακόμα και η κυρία Γουλφ φαίνεται πως έκλυε ανίσχυρη το γόνυ.

ΤΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ ΤΩΝ ΛΥΓΜΩΝ

Τουλάχιστον δεν έκλαψε – σε αντίθεση με πολλούς από τους διασημότερους τεχνοκρτικούς και ειδήμονες του κόσμου, που ανακάλυψαν ότι ο Παρθενώνας μπορούσε να τους κάνει να αναλυθούν είτε σε διακριτικά δάκρυα είτε σε λυγμούς. «Ο Παρθενώνας είναι τόσο συγγλονιστικός ώστε με έκανε να κλάψω, πράγμα που δε συνήθιζα σε παρόμοιες καταστάσεις», έγραφε ναζιάρικα ο Σέριλ Κόνολν ύστερα από μια επίσκεψή του στη δεκαετία του 1920. Χιλιάδες άλλοι ομολόγησαν (ή καυχήθηκαν) τα ίδια, πριν και μετά τον Κόνολλυ. Πράγματι, φαίνεται σωστή η υπόθεση ότι περισσότεροι άνθρωποι έχουν κλάψει στην αθηναϊκή Ακρόπολη απ' ό,τι σε οποιοδήποτε άλλο μνημείο σε οποιοδήποτε μέρος του κόσμου, με εξαίρεση, ίσως, το Ταξ Μαχάλ. Ωστόσο, δάκρυα στα μάτια δε φέρνει μόνο η υπερβολική φόρτιση από την αισθητική ευχαρίστηση, η έκπληξη που προκαλεί η πραγματοποίηση της προσδοκίας ή (όπως κάποιος κυνικός θα μπορούσε να υποθέσει) η τάση για επίδειξη. Ο Ραμπντνρανάθ Ταγκόρ, ο Ινδός ποιητής που συνέθεσε τον εθνικό ύμνο της Ινδίας και ταξίδευε στον κόσμο, λέγεται πως έλαμψε μπροστά στην απόλυτη «βαρβαρική ασχήμια» των ερειπίων που

είδε στην Ακρόπολη – μια χρήσιμη, ίσως, υπενθύμιση, αν χρειάζεται κάτι τέτοιο, είναι ότι ο Παρθενώνας θα μπορούσε να μη φαίνεται τόσο «ρόδιος» κάτω από μια πολυπολιτισμική προοπτική. Και, βεβαίως, υπάρχει μια ολόκληρη παράδοση που με ιδιαίτερη επιδεικτικότητα εγκαινιάσε ο λόρδος Βύρωνας, η οποία καθιστά σχεδόν υποχρεωτικά τα δάκρυα στην Ακρόπολη, όχι για την ακαταμάχητη ομορφιά του Παρθενώνα, αλλά για την τραγική του ερείπωση και γι' αυτό που ο ίδιος χαρακτήρισε απαίσιο διαμελισμό του.

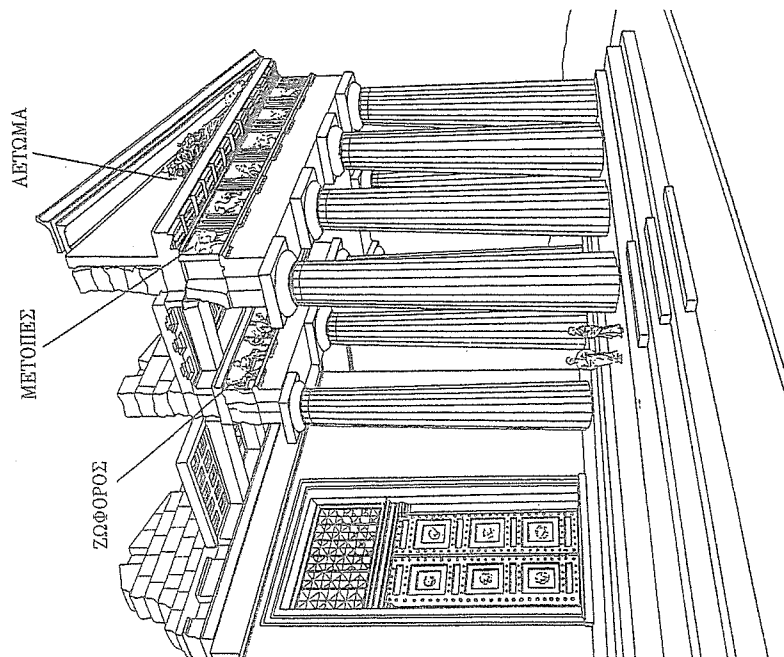
Γιατί ο Παρθενώνας δε βρίσκεται πλέον μόνο στην Αθήνα. Χωρίς να λάβουμε υπόψη τα αντήγραφα του, μεγάλο μέρος των γλυπτών που διακοσμούσαν το αυθεντικό μνημείο του πέμπτου αιώνα π.Χ. (για να μην αναφέρουμε και μερικά κιονόφωνα και κάποια σκόρπια αρχιτεκτονικά θραύσματα) βρίσκονται σήμερα διάσπαρτα στα μουσεία της Ευρώπης. Μόλις το ήμισυ του γλυπτού διάκοσμου στεγάζεται στην Αθήνα, όχι στον ίδιο τον Παρθενώνα –όπως συνέβαινε την εποχή του Βύωνα–, αλλά ασφαλώς προστατευμένος από τη γνωστή αθηναϊκή ρύπανση σε κοντινά μουσεία και αποθήκες. Το μεγαλύτερο μέρος του υπόλοιπου διάκοσμου βρίσκεται στο Βρετανικό Μουσείο στο Λονδίνο, προσφορά του Τόμας Μπρους, έβδομου λόρδου του Έλγιν, που τον πούλησε στη βρετανική κυβέρνηση το 1816, και περιλαμβάνει πάνω από εβδομήντα πέντε μέτρα της περίφημης γλυπτής ζωφόρου, που κάποτε περιέτρεχε το κτίριο, δεκαπέντε από τις ενήντα δύο μετόπες που αρχικά ήταν τοποθετημένες ψηλά, πάνω από τους κίονες, αλλά και δεκαεφτά μορφές φυσικού μέθους που κάποτε κοσμούσαν τα αετώματα του ναού (Σχέδια 1 και 2). Επίσης, σημαντικό μέρος του διάκοσμου υπάρχει στο Λούβρο στο Παρίσι. Σ' αυτό περιλαμβάνεται μια μετόπη και μια πλάκα από τη ζωφόρο, τα οποία απέκτησε στην Αθήνα στη δεκαετία του 1780 ένας αριστοκράτης, φανατικός συλλέκτης, που είχε εκδιωχθεί από τους Γάλλους επαναστάτες. Επιπλέον, υπάρχουν και μερικά αποσπασματικά, μικρότερα θραύσματα στην Κοπεγχάγη, στο Βύργ-

μπουργκ, στο Παλέρμο, στη Ρώμη, στη Χαϊδελβέργη, στη Βιέννη, στο Μόναχο και στο Στρασβούργο, τα περισσότερα από τα οποία κυριολεκτικά «τσέπωσαν» οι πρώτοι επισκέπτες της Ακρόπολης.

Ο κυριότερος στόχος του Βύρωνια ήταν ο λόρδος Έλγιν, Βρετανός πρέσβης στην Κωνσταντινούπολη μεταξύ 1799 και 1803, ο οποίος φόρτωσε ολόκληρες «καραβιές» με γλυπτά που είχε αφαιρέσει από τον Παρθενώνα και τον αρχαιολογικό χώρο της Ακρόπολης σ' όλη τη διάρκεια της πρώτης δεκαετίας του δέκατου ένατου αιώνα. Μερικά από αυτά είχαν ήδη πέσει από την αρχαία τους θέση στο μνημείο και αυτός τα μάζεψε από το γύρω χώρο. Αλλά μια σημαντική ποσότητα αποσπάστηκε από το ίδιο το κτίριο με ιδιαίτερα παράδοξους τρόπους, όπως με εξώθηση τμημάτων από τη θέση τους με τη χρήση μοχλών ή ακόμα και εξάρθρωση μελών του κτιρίου ώστε να απελευθερωθούν συγκεχυμένα τμήματα. Πολλά από αυτά, στη συνέχεια, αποδεχτήκαν εξαιρετικά βλαβή και ήταν σχεδόν αδύνατο να μεταφερθούν με ασφάλεια· έτσι, για να ελαφρύνει το φορτίο (και χωρίς να πειραχτούν, απ' όσο μπορούμε να γνωρίζουμε, οι ίδιες οι γλυπτές επιφάνειες), οι πράκτορες του Έλγιν πριόνισαν το πίσω μέρος από τις πιο βαριές πλάκες, απαλλάσσοντάς τες από όσο περισσότερο βάρος μπορούσαν. Το γεγονός αποικτά αμέσως αντιφατικό χαρακτήρα. Όπως θα δούμε και σε επόμενα κεφάλαια, παραμένει υπόθεση έντονης και ανεπίλυτης διαμάχης το ερώτημα ως προς το ποια ήταν τα πραγματικά κίνητρα του Έλγιν και αν είχε τη νόμιμη δικαιοδοσία να κάνει ό,τι έκανε. Το συμπέρασμα στο οποίο φτάνει κανείς – είτε σήμερα είτε πριν από διακόσια χρόνια – εξαρτάται περισσότερο απ' τις πεποιθήσεις από τις οποίες ξεκινά και λιγότερο απ' τα ίδια τα γεγονότα ή τη λογική. Όπως ήταν αναμενόμενο, στο πέραςμα των αιώνων ο Έλγιν με το ίδιο πάθος που χαρακτηρίστηκε κοροϊδευτικά «μυλός», πρόθυμος να βεβηλώσει το απαύγασμα της διεθνούς αρχιτεκτονικής κληρονομιάς στην προσπάθειά του να βρει κάποια χαριτωμένα

• 29 •

95



Σχέδιο 1. Θέσεις του γλυπτικού διάκοσμου του Παρθενώνα

• 28 •

γλυπτά για να ωραιοποιήσει τον προγονικό του τίτλο, θεωρήθηκε και ανιδιοτελής ήρωας, ο οποίος έφτασε στη χρεοκοπία προσπαθώντας να διατηρήσει για τις επόμενες γενιές αριστουργήματα, που υπό άλλες συνθήκες θα είχαν γίνει τοιμένο από τους αδαείς ντόπιους και θα είχαν χαθεί, είτε επειδή θα βρίσκονταν τυχαία μεταξύ των διασταυρούμενων πυρών κάποιου εμφύλιου πολέμου είτε επειδή κάποια στιγμή θα καταστρέφονταν από την όξινη βροχή. Καμία πλευρά δεν έχει πολλά τεκμήρια για να υποστηρίξει την άποψή της.

Ο Βύρωνας δε συνάντησε ποτέ τον Έλγιν και δεν ήταν παρών κατά την αφαίρεση των γλυπτών από τον Παρθενώνα. Στην πραγματικότητα, πρέπει να 'χε μόλις κλείσει τα δεκατρία του χρόνια όταν οι άνθρωποι του Έλγιν άρχισαν το έργο τους. Δεν είχε πατήσει ποτέ το πόδι του στην Αθήνα μέχρι την ημέρα των Χριστουγέννων του 1809, οπότε και παρέμεινε για δέκα εβδομάδες κάτω απ' την ίδια στέγη με την περίφημη χήρα Μακρή, η οποία ήταν ξακουστή για την επίπληρωμή φιλοξενία που πρόσφερε σε ευκατάστατους επισκέπτες. Τότε, προφανώς, περνούσε τον καιρό του οικτιρνας την κατάσταση στην οποία βρισκόταν η σύγχρονη Αθήνα, τριγυρνώντας στα αξιοθέατα (ακόμη και σήμερα μπορεί κανείς να δει το σημείο όπου χάραξε το όνομά του σε έναν από τους κίονες του μικρού ναού του Ποσειδώνα στο Σούβιο) και «σκαρώνοντας» στίχους. Στην πόλησή του περιλαμβάνονται και κάποιοι επιθετικοί, φαρμακεροί στίχοι κατά του Έλγιν καθώς και το άτεχνο ποίημα με τον τίτλο «Κόρη των Αθηνών», προς τιμήν της δωδεκάχρονης τότε κόρης της Μακρή - «Αθηνοπούλα κόρη, πριν σ' αφήσω/Ω δος μου, δος μου την καρδιά μου πίσω!/Ή, μιας κι είναι από τα στήθη μου παρμένη/κράτα την πια και πάρε ό,τι άλλο μένει!». Δεν έγινε ποτέ σαφές τι ακριβώς κρυβόταν πίσω από την

4. Κλέωνος Β. Παράσχο, *Ανθολογία της Ευρωπαϊκής και Αμερικανικής Ποίησης*, Παρουσία, 1999, μτφρ. Μ. Σκουλούδη, σ. 21-2, από το περιοδικό *Ποιητική Τέχνη*, 15.1.1949. (Σ.τ.Μ.)

επίθεσή του κατά του Έλγιν και της εξαγωγής των γλυπτών (δεν έλειφαν οι προσβολές ούτε και οι νύξεις για τον πνευματικά καθυστερημένο γιο του Έλγιν ή οι αιχμές για τη σύφιλη και τη μοιχεία της λαίδης Έλγιν). Εκείνη την εποχή ο Βύρωνας δεν είχε αποφασίσει ακόμα να διαδραματίσει πρωταγωνιστικό ρόλο στην Ελλάδα και στον ελληνικό απελευθερωτικό αγώνα - σικιός για τον οποίο τελικά πέθανε, από πυρετό και όχι από εχθρικά πυρά, στο Μεσολόγγι. Έπειτα, είχε κάθε είδους στενές σχέσεις με τους άντρες του Έλγιν στην Αθήνα. Στην επόμενη επίσκεψή του στην Ελλάδα, μόλις μερικές εβδομάδες μετά την πρώτη, είχε μια θυελλώδη σχέση με το νεαρό κουνιάδο του ανθρώπου που είχε την επίβλεψη της αφαίρεσης των Ελγινείων από τον Παρθενώνα. Και όταν τελικά έφυγε για να επιστρέψει στην πατρίδα του, ήταν πολύ ευτυχής που μέχρι τη Μάλτα ταξίδεψε στο ίδιο πλοίο όπου είχε φορτωθεί και η τελευταία παρτίδα μαρμάρων, στο δρόμο τους προς την Αγγλία, ύστερα από καθυστέρηση χρόνων. Ωστόσο, ό,τι και αν πυροδοτούσε την εχθρότητα του Βύρωνα, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι στίχοι του επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό τις αντιδράσεις των των υπόθεση του Παρθενώνα, ιδιαίτερα τις αντιδράσεις των ίδιων των Άγγλων. «Ωραία Ελλάδα, τι ψυχρή/θάναι η καρδιά εκείνη/που βλέποντάς σε δεν μπορεί/να νοιώσει όπως οι εραστές/σε τάφο αγαπημένης/Νωθή φαντάζει κι η ματιά/που δεν θρηνεί, θρώνοντας/τους τοίχους σου που ασχημάναν/και τους βωμούς, που κλέψαν/χέρια βρεταννικά/αντί να προστάψουν...»⁵. *Νωθή φαντάζει κι η ματιά που δεν θρηνεί*. Ήταν σχεδόν διαταγή να κλαίει κανείς αντικρίζοντας τον Παρθενώνα.

5. Μαρίας Ι. Κεσίση, *Λόρδου Βύρωνα Τσάιλντ Χάρολντ, Άσμα δεύτερο*, 15, Αθήνα, Σπανός, 1977. (Σ.τ.Μ.)

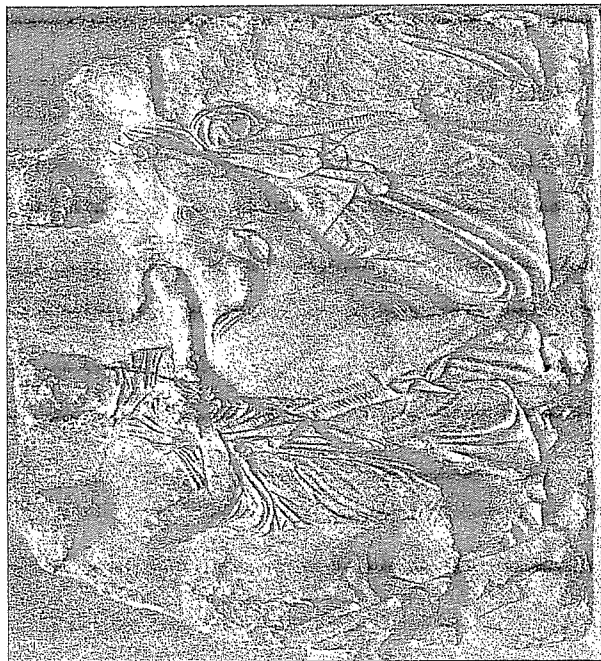
«ΒΛΕΠΟΝΤΑΣ ΤΑ ΕΛΓΙΝΕΙΑ ΜΑΡΜΑΡΑ»

Η σύγχρονη ιστορία του Παρθενώνα παίρνει μια νέα σημαντική τροπή εξαιτίας της διασποράς των μαρμάρων, και ιδιαίτερα της συλλογής του Έλγιν που βρίσκεται σήμερα στο Βρετανικό Μουσείο. Από τη στιγμή που το πρώτο φορτίο των μαρμάρων εκτέθηκε το 1807 στη θέα των λίγων και εκλεπτών (σ' ένα στέγαστρο πίσω από το σπίτι του Έλγιν, στη γωνία του Παρκ Λαίρν στο Λονδίνο), τα Ελγίνεια προσέλκυσαν όση προσοχή προσέκλυε και ο ίδιος ο Παρθενώνας, αν όχι περισσότερη. Κάποιες αντιδράσεις γι' αυτά τα γλυπτά είναι παρόμοιες με το είδος του ενθουσιασμού που είδαμε ότι έχει προκαλέσει το ίδιο το μνημείο. Η κυρία Ζίντονς⁶, η διάσημη ηθοποιός της εποχής, άφησε ένα δάκρυ να κυλήσει στο πρόσωπό της (με ένα μάλλον αρκετά αναμενόμενο και θεατρικό τρόπο), όταν αντίκρισε για πρώτη φορά τις μορφές από το αέτωμα του ναού στο στέγαστρο του Παρκ Λαίρν. Ο Τζον Κητς στο σονέτο του με τίτλο «Βλέποντας τα Ελγίνεια Μάρμαρα» σχεδόν λιποθύμησε από θαυμασμό (στο χαρτί βέβαια!), όταν πήγε να δει τα γλυπτά το 1817, αμέσως μετά τη μεταφορά τους στο Βρετανικό Μουσείο, και πρέπει να ενσωμάτωσε αρκετές σηνικές από τις παραστάσεις της ζωφόρου στην ακόμιη πιο γνωστή «Ωδή σε μια Ελληνική Ύδρια»⁸ (Εικόνα 4). Ο Γκαίτε στο μεταξύ είχε ενθουσιαστεί με την απόφαση της βρετανικής κυβέρνησης να αγοράσει τη συλλο-

6. Sarah Siddons (1755-1831). (Σ.τ.Μ.)

7. Μερόπης Οικονόμου, *Ο Τζων Κητς και η Ελλάδα*, Ι. Σιδέρης, 1969, βλέποντας τα Ελγίνεια Μάρμαρα: «Αδύναμο πολύ το πνεύμα μου κι η θνησιμότητά/σαν τον αιχτανέκτο ύπνο πάνω μου βαράννει/και η χορή που η φαντασία υφώνει κι η άβυσσος ο σιστεϊνή/μιας υπεράνθρωπης δοκιμασίας, μου λεν πως πρέπει να πεθάνω...» (Σ.τ.Μ.)

8. έ.α., «Ωδή σε μια Ελληνική Ύδρια», στροφή V: «Ω, αττικό αριστουργήμα, που το περιζωιά σου/άντρες μαρμάρinhoι και νιες που λάξεψεν η σμίλη...» (Σ.τ.Μ.)



4. Αυτή η σκηνή από τη ζωφόρο του Παρθενώνα συχνά θεωρείται ότι αποτέλεσε την έμπνευση του Τζον Κητς για τους περίφημους στίχους του στο σονέτο «Ωδή για μια Ελληνική Ύδρια»: «Ποιοι είναι αυτοί που φτάνουν σε τούτη τη θυσία; και σε ποιο πράσινο βλαμύ, ιερέα του μυστηρίου/ένα δαμάλι οδηγάς, που πράσινα στεφάνια τα τρυφερά λαγόνια του ζώνουνε και μουγρίζει...»

Μετάφραση Μερόπη Οικονόμου, *Ο Τζων Κητς και η Ελλάδα*, Ι. Σιδέρης, 1969.

γή του Έλγιν και την είχε χαρακτηρίσει ως «αρχή μιας νέας εποχής για τη Μεγάλη Τέχνη». Ωστόσο, η πλέον πολυσυζητημένη αντίδραση προήλθε από το γλύπτη Αντόνιο Κανόβα, ο οποίος απέρριψε την πρόταση του Έλγιν να αναλάβει (με το αζημίωτο, βέβαια) την αποικατάσταση των μαρμάρων, με την αιτιολογία ότι θα ήταν ιεροσυλία του ίδιου ή οποιοδήποτε άλλου τολμούσε να βάλει σμίλη πάνω τους. Ωστόσο, συνήθως δεν επισημαίνεται ότι είχε επινοήσει αυτή την κομψή και κολακευτικά αρνητική απάντηση προς τον αναμφισβόλα πιεστικό πελάτη του μερικά χρόνια προτού δει με τα ίδια του τα μάτια τη συλλογή.

Αυτά τα γλυπτά αντιγράφτηκαν σ' όλη την Ευρώπη και πέρα από αυτήν. Μπορεί κανείς να δει ένα αντίγραφο παράστασης της ζωφόρου του Παρθενώνα να προσθέτει κλασική λάμψη στη μνημειώδη τριμερή πύλη του Χάιντ Παρκ Κόρνερ του Λονδίνου, που σχεδίασε στη δεκαετία του 1820 ο Ντέμιτριους Μπάρτον – ο οποίος προχώρησε ακόμη περισσότερο και χρησιμοποίησε, εύστοχα, ως έμβλημα στην πρόσφυξη του κτιρίου του, που θα στέγαζε τη νεοιδρυθείσα τότε Λέσχη Ατενέουμ, μια άλλη άποψη αυτού του αριστουργήματος της αρχαίας Αθήνας. Το Βρετανικό Μουσείο πλημύρισε άλλα μουσεία, σχολεία, κολέγια καλών τεχνών και ξένες κυβερνήσεις με αιριβή γύφινά αντίγραφα των γλυπτών, φτιαγμένα σε καλούπια. Στο υπουργείο Οικονομικών, προφανώς, συνειδητοποίησαν ότι τα μάρμαρα ήταν ένα πολύ χρήσιμο εργαλείο για τις διπλωματικές σχέσεις και, χωρίς καθυστέρηση, δώρισαν στις βασιλικές αυλές της Τοσκάνης, της Ρώμης, της Νάπολης και της Πρωσίας μια πλήρη σειρά αντιγράφων (ενώ έγινε επιλογή μιας μικρότερης σειράς η οποία ετοιμάστηκε και στάλθηκε, επίσης ως δώρο, στη Βενετία). Ο αντιβασιλέας έστειλε αντίγραφα ολόκληρης της συλλογής στο Πλύνουθ και στο Λίβερπουλ, ενώ κάποιον άλλοι έπρεπε να πληρώσουν γι' αυτό το προνόμιο: στην Αγία Πετρούπολη, στη Βαυαρία και στο Βύρτεμβουργι έχωσαν βαθιά το χέρι στην τσέπη για να αγοράσουν τα αντίγραφα «μέρους των

Ελγινείων Μαρμάρων». Στο Μουσείο της Δρέσδης φάνηκε πιο οικονομική η λύση της ανταλλαγής ενός αυθεντικού κλασικού αγάλματος που «περίσσευε» με μια πλήρη σειρά των αντιγράφων από τον Παρθενώνα. Υπολογίζεται, ότι κατά τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα δύσκολα θα έβρισκε κανείς έστω και μια μεγάλη πόλη στην Ευρώπη ή τη Βόρεια Αμερική που να μην είχε με κάποιον τρόπο αποκτήσει το αντίγραφο τουλάχιστον ενός από τα Ελγινεία Μάρμαρα. Οι ιδιώτες, βεβαίως, προτιμούσαν κάτι σε μικρότερο μέγεθος. Σχεδόν αμέσως μόλις η συλλογή έφτασε στην Αγγλία, ο γλύπτης Τζον Χένινγκ μονοπώλησε και πλημύρισε την αγορά με κασέτινες οι οποίες περιλάμβαναν σετ γύψινων αντιγράφων της ζωφόρου σε μικρογραφία – που ακόμα και σήμερα διατίθενται στο πολυτήριο του Βρετανικού Μουσείου («εξαιρετικό ως προς-πατιέ ή ως διακοσμητική μινιατούρα τούχου», όπως εξηγεί ο κατάλογος).

Αλλά, παρ' όλο το θαυμασμό, υπάρχει –και ανέκαθεν υπήρχε– πολύ πιο έντονη παράδοση αντιφατικών κριτικών για τα Ελγινεία απ' ό,τι για τον ίδιο τον ερειπωμένο Παρθενώνα. Κατ' αρχάς, έχει να κάνει με «το ενδιαφέρον για το καινούριο». Θεωρητικοί της τέχνης που ήταν «της μόδας» στις αρχές της δεκαετίας του 1800 θεωρούσαν ότι η τέχνη είχε φτάσει την απόλυτη τελειότητα στην κλασική Ελλάδα του πέμπτου αιώνα π.Χ. Ή, τουλάχιστον, έτσι έκριναν από τα λεγόμενα των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων συγγραφέων και από τα μεταγενέστερα ρομιακά έργα που αντέγραφαν πρωμότερα αριστουργήματα. Γιατί, όσο καιρό το να ταξιδέψει κανείς στην Ελλάδα παρέμενε ένας εξωτικός και επικίνδυνος στόχος, σχεδόν κανείς απ' όλους εκείνους τους Βορειοευρωπαίους που φιλαρούσαν δογματικά για την ιστορία της τέχνης δεν είχε πραγματικά δει πρωτότυπο ελληνικό γλυπτό του πέμπτου αιώνα. Τα Ελγινεία Μάρμαρα ήταν τα πρώτα δείγματα γλυπτικής της εποχής που θεωρούνταν ο χρυσός αιώνας της τέχνης που έβλεπαν με τα μάτια τους οι περισσότεροι Βρετανοί. Κι αν κάποιοι κριτικοί τέχνης ενθου-

σιάστηκαν, σε κάποιους άλλους δεν άρεσε αυτό που είδαν. Θεωρούσαν ότι πολλά από τα κομμάτια ήταν κατεστραμμένα σε απογοητευτικό βαθμό. Μερικά (κυρίως μετόπες) έμοιαζαν πραγματικά «δευτεροκλασάτα» και με δυσκολία κάποιος πλησίαζε το επίπεδο της «μεγαλοπρέπειας» που περίμεναν. Ένα περιβόητο αρνητικό σχόλιο που έκανε ένας αντίπαλος (του Έλγιν) συλλέκτης, ο Ρίτσαρντ Παϊν Νάιτ, ήταν ότι τα Ελγίνεια δεν ήταν αυθεντικά ελληνικά έργα του πέμπτου αιώνα π.Χ. αλλά ρωμαϊκές προσθήκες στον Παρθενώνα οι οποίες χρονολογούνταν στο 2ο αιώνα μ.Χ. Όπως και ο Κάνοβα, όμως, ο Παϊν Νάιτ μιλούσε χωρίς να τα έχει δει πρώτα. Πρώτη φορά εξέφρασε τις επικρίσεις του στο λάρδο Έλγιν στη διάρκεια ενός δείπνου και πριν ακόμη τα γλυπτά βγουν από τα κιβώτια μέσα στα οποία είχαν μεταφερθεί.

Ακόμη και μετά την καταγώδη αποτυχία της θεωρίας περί ρωμαϊκών αντιγράφων συνέχισαν να ακούγονται φωνές που αντιδρούσαν στο πολυδιαφημιζόμενο μεγαλείο των Ελγινέων. Τα γλυπτά έφτασαν να θεωρούνται ότι καλύτερο και ό,τι χειρότερο αντιπροσώπευε την κλασική τέχνη: ήταν λίγο πιο «τέλεια» απ' ό,τι έπρεπε, ελαφρώς στείρα, μειωμένης αξίας λόγω της ομοιογένειας των μορφών και της έλλειψης ζωντανής έκφρασης στα πρόσωπα. Ο Τόμας Καρλάιλ, για παράδειγμα, τις μορφές της ζωφόρου είχε στο νου του όταν πείραζε το ζωγράφο Τζ. Ουάιτς (που είχε κάποια γύφισα αντήχηση των γλυπτών στο εργαστήριό του) λέγοντάς του: «Δεν υπάρχει ούτε ένας ωραίος ανάμεσά τους. Εγώ, μάλλον, θα τους ξεφορτωνόμουν». Αυτού του είδους η δυσανεμία εκφράζεται, δεκαετίες αργότερα, στην αρχή ενός από τα πιο εμπνευσμένα βιβλία που εκδόθηκε τον εικοστό αιώνα για τον αρχαίο κόσμο, *Οι Έλληνες και το Παράλογο* (μια εξαιρετική διερεύνηση των πιο σκοτεινών, «πρωτόγονων» πλευρών του ελληνικού πολιτισμού). Ο Ντοντς αρχίζει το πρώτο κεφάλαιο με την εξιστόρηση μιας τυχίας συνάντησής του μ' ένα νεαρό μπροστά στα γλυπτά του Παρθενώνα στο Βρετανικό Μουσείο: «...ένας νεαρός ήρθε καταπάνω μου και είπε με

ύφος ενοχλημένο “ξέρω πως είναι τρομερό να το ομολογήσω, αλλά αυτά τα ελληνικά μάρμαρα, ελάχιστα με συγκινούν...” το κάθε τι είναι τόσο φοβερά ορθολογιστικό”»⁹. Σε απάντηση αυτής της διαμαρτυρίας, συνεχίζει ο συγγραφέας, συνέλαβε την ιδέα του βιβλίου *Οι Έλληνες και το Παράλογο*.

ΕΙΧΕ ΔΙΚΙΟ Ο ΛΟΡΔΟΣ ΒΥΡΩΝΑΣ;

Κάποιοι άλλοι επισκέπτες πίστευαν πως τα γλυπτά απλώς δεν «ταίριαζαν» στο Βρετανικό Μουσείο. Ήταν, εν μέρει, η αίσθηση ότι έργα τέχνης που δημιουργήθηκαν για τη λαμπρή αθηναϊκή λιακάδα αναπόφευκτα θα έχαναν τη ζωντάνια τους όταν θα τα εξέθεταν στο μουντό περιβάλλον του Μπλουμσμπερυ – με το γνωστό καιρό της Αγγλίας έξω και το αστηρό αίσθημα καθήκοντος για ησυχία των επισκεπτών μέσα. Η Βικτόρια Γουλφ, τουλάχιστον, προτιμούσε τα «δασύτροχα, μελασά κορμά» της ελληνικής τραγωδίας από αυτά που με λεπτότητα «είχαν στηθεί στις πλύνθους από γρανίτη των χλομών διαδρόμων του Βρετανικού Μουσείου», ενώ «το να έχουν βρεθεί στην κατήφεια/αυτής της σκοτεινής αίθουσας» ήταν το κύριο μήνυμα που λάμβανε κανείς από τα ίδια τα μάρμαρα, έτσι όπως αφήνει να εννοηθεί ο Τόμας Χάρντυ στο ποίημά του «Χριστούγεννα στην Αίθουσα Έλγιν». Αλλά αυτοί οι προβληματισμοί σχετικά με τον τρόπο έκθεσης των γλυπτών έχουν ενταχθεί σε αυτό που αποτελεί την πιο μακροχρόνια πολιτιστική διαμάχη παγκοσμίως: έπρεπε ο Έλγιν να αφαιρέσει τα γλυπτά από την αρχική τους θέση; Έπρεπε να μεταφερθούν στην Αγγλία; Το δίκαιο είναι να επιστραφούν στην «πατρίδα» τους; Με λίγα λόγια, είχε δίκιο ο λόρδος Βύρωνας;

9. E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, σ. 2, μτφρ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης, Αθήνα, Καρδαμίτσα 1996 (Β' έκδοση, αναθεωρημένη). (Σ.τ.Μ.)

ΔΗΜΗΤΡΗΣ Ι. ΚΥΡΤΑΤΑΣ

ΚΑΤΑΚΤΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ

Ιστοριογραφικές διωδοιές

1983

3. Η ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΕΟ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟ ΚΑΤΑ ΤΟΝ 18ο ΚΑΙ 19ο ΑΙΩΝΑ ΜΕ
ΤΗ ΔΙΑΜΕΣΟΛΑΒΗΣΗ ΤΗΣ ΔΥΣΗΣ*

1983

1. Η ελληνική αρχαιότητα και η ευρωπαϊκή διωνόηση

Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος είναι σήμερα τόσο δεδομένα οικείος στους Νεοελληνες, ώστε ηχεί κάπως παρόδοξη η υπενθύμιση της κατάκτησής του, πριν από περίπου εκατόν πενήντα χρόνια. Η ουσιαστική γνώριμα με την ελληνική αρχαιότητα είχε αρχίσει, σταδιακά, έναν αιώνα νωρίτερα. Χρειάστηκε αστόσο να συμπέσουν πολλοί παράγοντες, ώστε η γνώριμα να οδηγήσει στη διεκδίκηση ενός πολύ μακρινού παρελθόντος ως θεμελιώδη ελληνικής ιστορίας και συνειδήσης. Όταν όμως η νεοελληνική κοινωνία αποβλήθηκε την ανάγκη για την εξέλιξη αυτή, η ελληνική αρχαιότητα είχε ήδη μελετηθεί ενδελεχώς, για τελείως διαφορετικούς σκοπούς, από λογούς της Δύσης. Η ιδιοποίηση, για εθνικούς σκοπούς, μιας ιστορίας που μελετήθηκε, πρώτ-στας, με στόχους ηθοπλαστικούς, πολιτικούς και πολιτικούς άφησε πίσω της αντιφάσεις και κενά, που δεν έχουν ακόμα καλυφθεί πλήρως. Με τη σκέψη αυτή οργάνωσα (σε μορφή παραδόξων) τις ιστοριογραφικές πληροφορίες που συγκεντρώσα γύρω από την πορεία αυτής της διεκδίκησης. Διαφαινονται έτσι καλύτερα τα διακριτά της στάδια και ορισμένα από τα εγγενή της προβλήματα. Ελπίζω ότι στη συνεκτίμησή τους, τα «παράδοξα» αυτά αποκαλύπτουν μια εσωτερική τάξη και μια ιδιαιτερή λογική.

Το πρώτο πρόβλημα που πρέπει να υπογραμμιστεί είναι ότι, παρόμοια και στις προηγμένες χώρες της δύστηνης Ευρώπης, το ειδικό ενδιαφέρον για τον

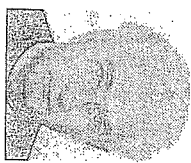
εξδόσεις ΠΟΛΙΣ

2002

103

104

Έληξε ο Πελοποννησιακός Πόλεμος!



Τον
Βασίλη Κρεμμυδά

Εξομολογούμε ότι κάθε χρόνο τέτοιον καιρό προσαθώ μία από τις θερμές επιθυλίες μου να είναι κάτω, διακεδαστική, για να ταυρίζει και στην ό-ποια ανεμελιά προσφέρουν οι δικαστές, δεν το καταφέρνω κάθε καλοκαίρι, όχι τόσο γιατί δεν έχω κάποιο θέμα που να επιδέχεται τέτοια, διακεδα-στική, παρουσίαση, όσο γιατί συμβαίνει συχνά η πνιγηρή περιπέυσα κοινωνική και πολιτική αιμόσυρα να μην αφήνει συνασθηματικά περι-θώρια για κάτι τέτοιο.

Τώρα, όμως, έχω στα χέρια μου ένα εκδηλητικό κείμενο, το οποίο συνυπέργραψαν πριν από μερικούς μήνες οι δήμαρ-χοι Σπαρτιατών και Αθηναίων και με το οποίο «διακηρύ-σσουν τη λήξη με όρους ισοτι-μίας» του Πελοποννησιακού

Πολέμου (431-404 π.Χ.). Επι-τέλους! Το κείμενο πρέπει να θεωρηθεί επίσημο, αφού, ε-κτός από τις υπογραφές των δύο δημάρχων, έχει και τις σφραγίδες των δήμων τους, καθώς και κάτι σαν χρυσόβου-λο, που έλεγαν σε άλλες επο-χές. Προσέθηκα να καταλά-θω γιατί δύο δήμαρχοι, μεγά-λοι άνθρωποι, κατέληξαν σε αυτήν την πράξη, χωρίς να το κατορθώσω. Δεν έχω, λοιπόν, παρά να παραδέσω το κείμενο (χωρίς, καμία διόρθωση), μή-πως κάποιος άλλος καταλά-θει.

«Διακηρύξεις ειρήνης και α-δελοφυσίας.

Σήμερα και Αθήνα με την ι-στορική μεγαλουρία τους α-ποτελούν σύμβολο πολιτι-σμού οικουμενικής εμβέλειας. Οι δύο αυτές κορυφές πό-λεις της αρχαίας Ελλάδος,

συνασπισμένες σε κρίσιμη ώ-ρα της ιστορίας, έωσαν την ελευθερία των Ελλήνων και πρόσφεραν στην ανθρωπότη-τα, με την άρθρωση και τη λειτουργία τους, πρότυπα κοι-νωνικού ρυθμού και δημιουρ-γικού θέν. Η πόλις του Αι-κούργου, του Χίλωνος και του Λεωνίδα, θέσπισε την αυστη-ρή παιδεία, έδρασε την νο-μοκρατία, προέβαλε το παρό-δειγμα της πρωϊκής εμπονής, στο καθήκον. Η πόλις του Σό-λωνος, του Κλεισθένης και

του Περικλέους, του Αισχύ-λου και του Φειδίου, του Σό-κράτους και του Πλάτωνος, διέτασε τον κλασσικό τύπο δημοκρατίας, ανήγαγε την πόλη και την καλντεχνία σε μορφές ανυπέρβλητες, ακε-ραίωσε την γνήσια φιλοσοφία.

Οι τρισενδόρες αυτές πό-λεις όμως, αμάρτησαν τραγι-κά, με τον αδυσώπητο μεταύ-τους πόλεμο από 431 έως 404 π.Χ. Εφέτος συμπληρώνονται είκοσι τέσσερις αιώνες ακρι-βώς, αφού ο αδελφοκτόνος εκείνος πόλεμος έληξε, με στρατιωτική νίκη της Σπάρτης και των συμμάχων της.

Σήμερα, 10 Ματίου 1996, στην πρωτεύουσα της Ακε-αδώνος, ο Δήμαρχος Αθη-ναίων και ο Δήμαρχος Σπαρ-τιατών εκφράζουν την βαθύ-τατη θλίψη τους για την ολέ-θρια εκείνη πολυέμιακτη σύρ-

ραξη των δύο κορυφών πό-λεων της αρχαίας Ελλάδος και διακηρύσσουν την λήξη με όρους ισοτιμίας αναδρομικά του καταστροφικού εκείνου πολέμου "Αθηναίων και Πελο-ποννησίων" και την εμπέδωση άρρηκτων μεταξύ των δύο πό-λεων δεσμών φιλίας και συ-νεργασίας, με ηθικό έρεισμα και την αρχαία ιστορική μεγα-λουρία τους.

Ο Δήμαρχος Σπαρτιατών Δημοσθένης Α. Μαρτάας
Ο Δήμαρχος Αθηναίων Δημήτριος Α. Αδραμόπου-λος.

Δεν υπάρχει νομίζω, καμιά ανάγκη να προσώ σε ονόμα, ούτε γλωσσικά ούτε πραγμα-τολογικά. Παραμένει όμως το αρχικό ερώτημα: γιατί;

Ο Βασίλης Κρεμμυδάς είναι καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών.

αρχαίο ελληνικό κόσμο εκδηλώθηκε αρχικά αργά. Έως το μέσον σχεδόν του 18ου αιώνα, στο βαθμό που το μόρφωμένο κούνι είχε κάποιες γνώσεις για την αρχαία ελληνική ιστορία, τις αντλούσε, κυρίως, από παγκόσμιες ιστορίες, καθώς και από γενικές ιστορίες των αρχαίων λαών. Από τα δημοφιλέστερα ιστορικά αναγνώσματα ήταν το τρίτομο έργο του γάλλου κληρικού J.-B. Bossuet (1627-1704), *Discours sur l'histoire universelle* (1681), το οποίο άρχισε να μεταφράζεται στα αγγλικά το 1736, και το δεκαεξάτομο έργο του Charles Rollin (1661-1741), *Histoire ancienne* (1730-1738), το οποίο μεταφράστηκε στα αγγλικά το 1774.¹

Ο μόνος άλλος τρόπος με τον οποίο θα μπορούσε κάποιος να μελετήσει ολόκληρη την αρχαία ελληνική ιστορία ήταν να διαβάσει τους ίδιους τους αρχαίους ιστορικούς. Πρώτους και καλύτερους αυτούς που έγραφαν στα ελληνικά: τον Ηρόδοτο, τον Θουκυδίδη, τον Ξενοφώντα, τον Πολύβιο, τον Διόδωρο και τον Αρριανό. Στη συνέχεια, για να παρακολουθήσει κάποιος την ιστορία των Ελλήνων υπό τους Ρωμαίους, όφειλε να προσφύγει στον Δίωνα Κάσιο και τον Ηρωδιανό και, επιπλέον, στους ιστορικούς που έγραψαν λατινικά, κυρίως τον Σουητώνιο, τον Τάκιτο, τους *Scriptores Historiae Augustae*, τον Αμμιανό Μαρκελλίνο, καθώς και σε βυζαντινά συμπελημένα.² Ωστόσο, από τον εξαιρετικά περιορισμένο κύκλο λογίων που διέθετε τα εφόδια για παράμοια διαβάσματα, ελάχιστα θα είχαν το ενδιαφέρον ή την υπομονή να συνδυάσουν πληροφορίες από τόσα πολλά έργα. Οι περισσότεροι θα αριστούνταν σε έναν ή δύο συγγραφείς, σχηματίζοντας έτσι μια πολύ αποσπασματική εικόνα της ελληνικής αρχαιότητας. Έτσι κι αλλιώς σπανίως αισθάνονταν την ανάγκη για κάτι περισσότερο.

Από την αρχή του 18ου αιώνα το ενδιαφέρον για τον κόσμο των αρχαίων Ελλήνων άρχισε να διαχέεται σε ευρύτερα στρώματα – πρώτα στη Γαλλία και την Αγγλία, αμέσως μετά στη Γερμανία και τις άλλες χώρες. Οι συζητήσεις που κέντρισαν τους ευρωπαίους διανοητές σχετίζονταν κυρίως με τα ελληνικά ήθη. Τις τροποδοτούσαν τα (μητρικά έπη) που άνηκαν το πεδίο ανοιχτό για ψυχολογία, στοχασμό και υποθέσεις. Διάφορα επεισόδια από την ελληνική μυθολογία και την ελληνική ιστορία (πολλές φορές ανακατεμένα μεταξύ τους) στάθηκαν έτσι η αφορμή και συνάμα το υλικό για να κερδίσει ο αρχαίος ελληνικός κόσμος τους θαυμαστές του.³ Βασική πηγή ήταν συχνά ο Πλούταρχος, από τον οποίο προέρχονταν και οι περισσότερες πληροφορίες που διέθετε το ευρύτερο κοινό γύρω από τους ιστορικούς χρόνους.⁴

Ο Πλούταρχος, που έγινε δημοφιλής επειδή έδινε στις αφηγήσεις του τον ηθικό τόνο που καθιστούσε τους αρχαίους επίκαιρα παραδείγματα, διαβάστηκε από πολλούς (και διαβάζεται ακόμα και σήμερα ορισμένες φορές) ως ιστορικός. Ο ίδιος ωστόσο δεν θα δεχόταν αυτόν το χαρακτηρισμό – και πολύ ορθώς. Ήταν τυπική περίπτωση φιλόσοφου (της εποχής του), που τον ενδιέφεραν οι ανθρωπίνες χαρμακτήρες και οι ανθρωπίνες συμπεριφορές, όχι η αριβεία και η αλληλουχία των γεγονότων. Όπως ισχυρίζονταν ο ίδιος, συγγράφοντας βίους είχε το δικαίωμα, αλλά και την υποχρέωση, να κάνει τελείως διαφορετικές επιλογές στο υλικό του από τους ιστορικούς.⁵ Μάλιστα δεν οργάνωσε τους βίους του με κάποια χρονολογική τάξη, όπως, για παράδειγμα, ο σύγχρονός του Σουητώνιος, αλλά σε δυάδες, για να συγκρίνει μεταξύ τους τα έργα και τους στοχασμούς επιφανών Ελλήνων και Ρωμαίων.⁶ Ήδη από την αρχαιότητα η βιογραφία, παρά τις ιστορικές πληροφορίες που περιείχε, ήταν ένα διακριτό φιλολογικό είδος από την ιστορία.⁷

Τα ελληνικά γράμματα γνώρισαν την ίδια περίοδο άνθιση και για έναν άλλο λόγο. Οι μελετητές των εκκλησιαστικών συγγραφέων θεώρησαν ότι, για την κατανόηση της πατερνικής γραμματείας, ήταν απαραίτητη η καλή γνώση της ελληνικής γλώσσας, η οποία είχε παραμεληθεί τους προηγούμενους αιώνες. Οι σπουδές στην ελληνική γλώσσα έφεραν μαζί τους στο προσκήνιο και τους άλλους συγγραφείς. Οι ειδοίσεις και τα σχόλια άρχισαν να κυνώνουν σταθερά. Τόσο ο κληρικός, φιλόλογος και θεολόγος Richard Bentley (1662-1742) στην Αγγλία όσο και ο βενεδικτίνος μοναχός Bernard de Montfaucon (1655-1741) στη Γαλλία μελέτησαν τα αρχαία ελληνικά γράμματα σε συνδυασμό με την Κανή Διαθήκη και τους εκκλησιαστικούς Πατέρες. (Ο Μπέντλεϊ έκανε οξυδερκείς παρατηρήσεις στην ελληνική γραμματολογία και ο Μοντφωκόν εξέδωσε έλληνες Πατέρες της εκκλησίας και θεμελίωσε την ελληνική παλαιογραφία.) Από τη Γαλλία το ενδιαφέρον αυτό διαδόθηκε και στην Ιταλία. Η στροφή αυτή άρχισε να αναδεικνύει και στοιχεία του κλασικού πολιτισμού.⁸

Σημαντικός παράγοντας για να πραγματοποιηθεί το πέραςμα από την ελληνική γλώσσα στον ελληνικό πολιτισμό στάθηκε η συγγραφική δραστηριότητα των εγκυκλοπαιδιστών.⁹ Τα πολιτικά αιτήματα της εποχής έστρεφαν το ενδιαφέρον των στοχαστών στους θεσμούς του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Εκείνο που τράβηξε την προσοχή τους από το παράδειγμα της Ρώ-

105

μης, που κυριαρχούσε έως εκείνη την εποχή, στα ελληνικά παραδείγματα ήταν οι φιλοσοφικά επεξεργασμένοι πολιτικοί στοχασμοί του Ξενοφώντα και, κυρίως, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Τα ενδιαφέροντα αυτά έδωσαν μια συγκεκριμένη κατεύθυνση και στις εκκολλημένες ιστορικές σπουδές. Οι πρώτοι ειδικοί μελετητές της αρχαίας ελληνικής ιστορίας πίστευαν ότι πρωταρχικός τους στόχος ήταν να προσφέρουν πολιτικά διδάγματα.¹⁰

Στο πλαίσιο των σχετικών συζητήσεων προέκυψε το βιβλίο Αθήνα ή Σπάρτη, με την πλάστιγγα να κλίνει, αρχικά, προς τη Σπάρτη. Αλλά και οι θαυμαστές της Αθήνας στάθηκαν περισσότερο στο «μετριοπαθές» σύστημα του Σόλωνα, παρά στη δημοκρατία του Κλεισθένη. Το πολίτευμα του Κλεισθένη και του Δημοσθένη άργησε να βρει τους υποστηρικτές του. Ακόμα και προαδευτικοί διανοούμενοι το θεωρούσαν μορφή ακραίας οχλοκρατίας.¹¹ Ο Thomas Hobbes (1588-1679), για παράδειγμα, ο οποίος ξεκίνησε τη συγγραφική του σταδιοδρομία μεταφράζοντας, για πρώτη φορά, στα αγγλικά τον Θουκυδίδη, διδάχτηκε από τον αθηναίο ιστορικό τους κινδύνους της δημοκρατίας. Το σημαντικό ήταν πάντως ότι, στο γενικό πνεύμα του Διαφωτισμού, ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός αναδείχτηκε σε οδηγό δράσης.

Ο αντίρροπος που συνέβαλε περισσότερο από κάθε άλλον στη διαμόρφωση μιας νέας και επαναστατικά διαφορετικής αντίληψης για την ιστορία ήταν βεβαίως ο Βολταίρος (1694-1778). Με το *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, που εκδόθηκε το 1756, αμφισβήτησε ολόκληρη τη θεοκρατική λογική του *Discours sur l'histoire universelle*, που είχε εκδώσει ο Μποσσουέ 75 χρόνια νωρίτερα.¹² Αντικατέστησε τη «θεία πρόνοια» ως καθοδηγητικό παράγοντα της ιστορίας με την εκκοσμηκευμένη έννοια της «προόδου» και εισήχθη η θεμελίωση μιας πραγματικά οικουμενικής ιστορίας στη θέση της ιστορίας του Μποσσουέ, που εξέταζε μόνο τέσσερις αυτοκρατορίες της αρχαιότητας, όσες σχετίζονταν με τη μοίρα των Ιουδαίων. Η ανακάλυψη της Κίνας από τους ευρωπαίους σοφούς στάθηκε η αφορμή για τη δραστική αναθεώρηση ολόκληρου του ιστορικού οικοδομήματος. Η απεξάρτηση της ιστορίας από τη βιβλική θεώρηση άρχισε να αποκαθιστά και τους αρχαίους Έλληνες ως αυτόνομους και ανεξάρτητους φορείς πολιτισμού και σοφίας.¹³ Όλοι σχεδόν οι ηγέτες της γαλλικής επανάστασης ήταν έντονα επηρεασμένοι από τις συζητήσεις γύρω από την αρχαία Ελλάδα.¹⁴

Από την αρχή του 18ου αιώνα η ζήτηση για έργα των αρχαίων ελληνών

ιστορικών αυξήθηκε. Το γεγονός ότι μεταφράζονταν ή ξαναμεταφράζονταν σε διάφορες ευρωπαϊκές γλώσσες είναι από μόνο του εύλογο. Στα αγγλικά, για παράδειγμα, ο Ηρόδοτος μεταφράστηκε το 1709¹⁵ ο Θουκυδίδης το 1753 από τον ίδιο μελετητή που μετέφρασε και τα Έλληνικά του Ξενοφώντα¹⁶· η μετάφραση του Πολύβιου εκδόθηκε από το 1756 έως το 1772, ενώ οι Βίοι του Πλούταρχου κυκλοφορούσαν ήδη σε μετάφραση του 1683 και ξαναμεταφράστηκαν το 1770.¹⁷

Πριν από το μέσον του 18ου αιώνα έχουμε την έκδοση του πρώτου συγγραμματος που συνδυάζει σχετικές πληροφορίες από διάφορες πηγές και προσέφερε ένα αυτοτελές και ολοκληρωμένο αφήγημα αρχαίας ελληνικής ιστορίας. Ο δρόμος ωστόσο για την καθιέρωση αυτού του τύπου ιστοριογραφίας ήταν ακόμα μακρός.¹⁸

Η γνωριμία των Ευρωπαίων με την ελληνική αρχαιότητα είχε και μian άλλη πλευρά. Από το μέσον του 18ου αιώνα διάφοροι μελετητές της τέχνης άρχισαν να ανακαλύπτουν ότι πίσω από τα ρωμαϊκά έργα που είχε αναδείξει η Αναγέννηση υπήρχαν ελληνικά πρότυπα και πρωτότυπα. Οι εργασίες του Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) θέσαν στη Γερμανία τα θεμέλια για τη μελέτη της κλασικής ελληνικής τέχνης.¹⁹ Ο θουμισμός προς τα έργα τους έφερε στο προσκήνιο τους δημιουργούς, κυρίως τους Αθηναίους ύστερα από την πτώση των τουράνων. Άλλοι γεωμενοί μελετητές, όπως ο Johann Gottfried Herder (1744-1803), αποστασιοποιήθηκαν από τους Έλληνες και άρχισαν να τους μελετούν με εξίσου μεγάλο θαυμασμό αλλά ιστορικότερη ματιά.²⁰

Αναζητώντας τα κάλλος των μνημείων στο φυσικό τους περιβάλλον, διάφοροι περιηγητές, πολλοί με επιστημονικά εφόδια, άρχισαν να επισκέπτονται τους τόπους όπου είχαν κατοικήσει οι αρχαίοι Έλληνες. Χαρακτηριστικότερη είναι η περίπτωση των αγγλων αρχιτεκτόνων James Stuart και Nicholas Revett, που έφθασαν στην Αθήνα το 1751 για να μελετήσουν από κοντά μνημειακά κτίρια. Ήταν πλέον η εποχή που πολλοί άρχισαν να θεωρούν την ελληνική τέχνη ανώτερη από τη ρωμαϊκή. Με τις έρευνες αυτές άνοιξε ο δρόμος που άλλαξε την όψη του Λονδίνου και άλλων ευρωπαϊκών μητροπόλεων.²¹ Στο γενικό ενδιαφέρον των Βρετανών για τις αρχαιότητες εντάσσεται άλλωστε και η ίδρυση του Βρετανικού Μουσείου το 1753. Όταν το 1807 τα λεγόμενα ελγινεία μάρμαρα επτέθηκαν στο Λονδίνο, προκάλεσαν όλη τη ενθουσιασμό.

2. Η συγκρότηση της αρχαίας ελληνικής ιστορίας

Ο πρώτος μελετητής που αποφάσισε να αποσπάσει την ελληνική αρχαιότητα από τις γενικές ιστορίες και να την πραγματευθεί ξεχωριστά ήταν, όσο γνωρίζω, ο βρετανός αριστοκράτης (Temple Stanyan), γεννημένος προς το τέλος του 17ου αιώνα. Το εκλαϊκευτικό του έργο *Grecian History* εκδόθηκε σε δύο τόμους. Ο πρώτος (1707) φθάνει έως το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου και ο δεύτερος (1739) έως το θάνατο του Φιλίππου.²² Το έργο αυτό, που επαινεί τη Σπάρτη εκφράζει τις συντηρητικές απόψεις των βρετανών διανοητών της εποχής. Η αθηναϊκή δημοκρατία, έτσι κι αλλιώς, δεν είχε βρει ακόμα τους θαυμαστές της ούτε στους προοδευτικούς διακινούμενους. Ο Denis Diderot (1713-84) μετέφρασε το 1743 την ιστορία του Στάνυαν στα γαλλικά και την κατέστησε βασική πηγή αρχαιολογίας των Γάλλων για πολλά χρόνια. Το ευρύτερο κοινό είχε αρχίσει να ζητά μια εύληπτη και προσιτή ιστορία της ελληνικής αρχαιότητας, όπως αυτές που κυκλοφορούσαν ήδη για τη ρωμαϊκή αρχαιότητα.²³

Είναι σήμερα δύσκολο να αντιληφθούμε τη σημασία που είχε η αρχική εμφάνιση ειδικών συγγραμμάτων για την αρχαία Ελλάδα λίγο πριν από το μέσον του 18ου αιώνα. Οφείλουμε ωστόσο να σημειώσουμε ότι η ιστοριογραφική τομή που συντελέστηκε ήταν σημαντική. Από τότε έως σήμερα η αρχαία Ελλάδα θεωρείται διεθνώς αντικείμενο αυτοτελούς μελέτης, που υπακούει στους δικούς του κανόνες και διαθέτει τη δική του εσωτερική συνοχή και πειθαρχία. Αργά αλλά σταθερά η αρχαία Ελλάδα άρχισε να αποκόβεται από την παγκόσμια ιστορία στην οποία ήταν ενταγμένη και να κατάρταται μια ιδιάζουσα θέση. Για την κατανόησή της η ιστορία των ανατολικών λαών χρησιμεύει έκτοτε απλώς ως (προ)εισαγωγή.²⁴

Το 1774, μια γενιά μετά το έργο του Στάνυαν, εκδόθηκε η *Grecian History* του ιρλανδού λογοτέχνη Oliver Goldsmith (1730-1774). Το έργο αυτό αποτελεί συμπλήρωμα και παράφραση των σχετικών κεφαλαίων του Ρολλέν. Μολονότι δεν ήταν μεγάλων αξιώσεων, έγινε εξαιρετικά δημοφιλές και μεταφράστηκε σύντομα σε πολλές ευρωπαϊκές γλώσσες.²⁵ Στην επιτυχία του συνέβαλε ίσως το αφηγηματικό και γλαφυρό του ύφος. Η χριτική αντιμετώπιση της αρχαίας ελληνικής ιστορίας έπρεπε πάντως να περιμένει λίγο ακόμα.

Η νέα επιστημονικότερη παραγωγή εμφανίστηκε και πάλι στη Βρετα-

νία. Ο άγγλος αριστοκράτης William Mitford (1744-1827), συνταγματάρχης του βρετανικού στρατού και αργότερα βουλευτής, εξέδωσε τον πρώτο τόμο του έργου του *History of Greece* το 1784. Το έργο αυτό ολοκληρώθηκε το 1818 σε πέντε τόμους.²⁶ Συγχρόνως με τον Μίτφορντ, πρωτότυπη ιστορία της αρχαίας Ελλάδας έγραψε και ο βασιλικός ιστοριογράφος της Σκωτίας John Gillies (1747-1836). Το έργο του *The History of Ancient Greece*, που φθάνει έως τη διαίρεση του βασιλείου του Αλεξάνδρου, εκδόθηκε σε δύο τόμους το 1786.²⁷ Και οι δύο αυτοί μελετητές παρακινήθηκαν στη συγγραφή τους από τα πολιτικά διδάγματα που προσέφερε, κατά τη γνώμη τους, το ελληνικό παράδειγμα. Οι συντηρητικές τους απόψεις τους κατέστησαν πολύ αρεστικούς προς την αθηναϊκή δημοκρατία και φιλικούς προς το σταρσιαστικό πολίτευμα. Στην τελική πτώση της Αθήνας είδαν τις επιπτώσεις ενός ανεξέλεγκτου και επικίνδυνου πολιτεύματος. Ο Γκίλλις, που αφιέρωσε το έργο του στο βασιλιά Γεώργιο Γ', εξηγώντας του ότι εκθέτει τους κινδύνους της δημοκρατίας, κατήγγειλε το δεσποτισμό της τυραννίας και ανέδειξε τις αρετές της εύρυθμα οργανωμένης μοναρχίας.²⁸ Ο Μίτφορντ χαρακτήρισε τυραννικό το δημοκρατικό πολίτευμα και συνέκρινε την Αθήνα με την (έκρυθμη) επαναστατική Γαλλία. Και οι δύο ιστορικοί εξέφρασαν τη συμπάθειά τους προς τη μακεδονική μοναρχία.

Ανεξάρτητα από την ποιότητα των πρώτων αυτών συγγραμμάτων, έχει ίσως κάποια σημασία να παρατηρήσουμε ότι κανένας από αυτούς τους πρώτους βρετανούς ιστορικούς δεν ανήκε στην ακαδημαϊκή κοινότητα. Με εξαίρεση τον Γκίλλις, που εργάστηκε για ένα σύντομο διάστημα στο Πανεπιστήμιο της Γλασκώβης, οι υπόλοιποι, όπως άλλωστε και ο Γίββον, βρίσκονταν εκτός πανεπιστημίων. Ο Στάνυαν είχε τουλάχιστον κάνει σπουδές στην Οξφόρδη, όπως και ο Μίτφορντ (ο οποίος όμως δεν πήρε το πτυχίο του), αλλά ο δημοφιλής Γκόλντσμιθ ήταν λογοτέχνης, χωρίς καθόλου ιστορικές σπουδές. Σε σύγκριση με τους πανεπιστημιακούς φιλόλογους της εποχής, όλοι τους μπορούν να θεωρηθούν «ερασιτέχνες».²⁹

Το 1799 εμφανίστηκαν στη Γερμανία τα πρώτα πανεπιστημιακά εγχειρίδια αρχαίας ελληνικής ιστορίας, με γεωγραφικές εισαγωγές, ακριβείς χρονολογήσεις και βιβλιογραφία. Ένα από τα επιτυχέστερα ήταν αυτό του πανεπιστημιακού καθηγητή του Γκέτινγκεν A. H. L. Heeren (1760-1842).³⁰ Βασικό του πλεονέκτημα, όπως υπερηφηνάμεται ο ίδιος, ήταν (μεταξύ άλλων) ότι καθιέρωσε στη μελέτη της αρχαίας ιστορίας τις προ Χριστού χρό-

νολογήσεις στη θέση της χρονολόγησης από χτίσεως κόσμου (πρώτη εισήγηση για τέτοια μέτρηση είχε γίνει μόλις τον 17ο αιώνα). Πάντως, ακόμα και στην αρχή του 19ου αιώνα, οι γερμανοί σπουδαστές βασίζονταν, κυρίως, σε μεταφράσεις αγγλικών συγγραμμάτων για την αρχαία Ελλάδα.³¹

Τον 19ο αιώνα οι βάσεις για μια νέα και επιστημονικότερη προσέγγιση του αρχαίου ελληνικού κόσμου και πολιτισμού τέθηκαν από γερμανούς μελετητές. Πρώτο και καλύτερο οφείλουμε να σημειώσουμε το έργο του Friedrich August Wolf (1759-1824) γύρω από το ομηρικό ζήτημα.³² Αμέσως μετά τη μελέτη του August Böckh (1785-1867), *Die Staatshushaltung der Athener* (1817), σχετικώς με την οικονομική ιστορία της Αθήνας και τη μελέτη του Karl Otfried Müller (1797-1840), *Die Dorier* (1824) με την οποία άνοιξε η συζήτηση γύρω από τη φυλετική καταγωγή των Ελλήνων.³³ Οστόσο, όταν έφτασε, μετά το μέσον του 19ου αιώνα, η στιγμή για την πρώτη ολοκληρωμένη καταγραφή της αρχαίας ελληνικής ιστορίας, με κριτική σκέψη και πλήρη αξιοποίηση της φιλολογίας, η πρωτοβουλία πέρασε και πάλι σε έναν βρετανό μελετητή, τον George Grote, στον οποίο θα χρεωστούμε να επανέλθω.³⁴

3. Οι αρχαίοι Έλληνες στη νεοελληνική συνείδηση

Έως το μέσον του 18ου αιώνα οι ιστορικές γνώσεις των μορφωμένων Νεοελλήνων γύρω από την αρχαιότητα δεν μπορεί να ήταν πολλές. Στο βαθμό που υπήρχαν, προέρχονταν, κυρίως, από τις παγκόσμιες ιστορίες ή τις γενικές ιστορίες της αρχαιότητας, που διάβαζαν και οι μορφωμένοι Ευρωπαίοι. Διάφοροι λόγιοι αναλάμβαναν να μεταφράσουν ή να παραφράσουν στα ελληνικά ιστορίες γραμμένες σε ευρωπαϊκές γλώσσες, κυρίως στα γαλλικά. Μια από τις πλέον δημοφιλείς ήταν η *Histoire ancienne*, την οποία μετέφρασε το 1750 ο Αλέξανδρος Καγκελλάριος ως *Ρολλίν, Παλαιά ιστορία των Αρχαίων, Καρχηδονίων, Ασσυρίων, Βαβυλωνίων, Μήδων, Περσών, Μακεδόνων και Ελλήνων* σε 16 τόμους.³⁵ Με την ιστορία αυτή οι Νεοέλληνες ήρθαν σε επαφή με μια συστηματική παρουσίαση του αρχαίου κόσμου, που δεν γινόταν αποκλειστικώς μέσα από το πρίσμα της Βίβλου. Ως αντίδραση στη μετάφραση του Ρολλίν και άλλα νεότερα (και νεωτερικά) δημοσι-

εύματα, κύκλοι του πατριαρχείου μετέφρασαν το 1817 τους δύο από τους τρεις τόμους του παλαιού πλέον έργου του J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*.³⁶ Επιχειρήθηκε έτσι μια (καθυστερημένη) απάντηση στην εκκοσμημένη ιστορική θεώρηση που έφερε το πνεύμα του Διαφωτισμού.³⁷

Τα αναγνώσματα αυτά αφορούσαν βεβαίως μόνον όσους διέθεταν υψηλή μόρφωση. Όσοι είχαν λάβει στοιχειώδη παιδεία έπρεπε να αρκούνται στις πληροφορίες που περιλάμβαναν για τους αρχαίους Έλληνες, τα δικά βοηθήματα της προεπαναστατικής περιόδου. Από το 1710 η ανθολόγηση των αρχαίων ελληνών συγγραφέων τυποποιήθηκε με την έκδοση της *Εγκυκλοπαιδείας Φιλολογικής του Ιωάννη Πατούσα*.³⁸ Σκοπός της παρρηχόμενης παιδείας ήταν, κυρίως, η θρησκευτική και ηθική διαπαιδαγώγηση. Η διδασκαλία επικεντρωνόταν έτσι σε κείμενα εκεκλησιαστικών συγγραφέων και εθνικών συγγραφέων που πρόβαλλαν ψυχοφελείς αξίες, δηλαδή αξίες συμβατές με τη χριστιανική διδασχή. Το ενδιαφέρον για την ιστορία ήταν μηδαμινό έως ανύπαρκτο. Από όλες τις σχετικές ανθολογίες της εποχής απουσιάζουν σταθερά όλοι οι αρχαίοι ιστορικοί. Από τον Θουκυδίδη διδάσκονταν μόνον οι δημηγορίες των Κερκυραίων και των Κορινθίων και από τον Ξενοφώντα μόνο τα μη ιστορικά έργα. Επιλογές από τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη με κάποιο ιστορικό ενδιαφέρον περιέλαβε το 1814 πια ο *Σπέρμανος Καμπτάς* στη δική του *Εγκυκλοπαιδεία ελληνικών μαθημάτων*.³⁹

Στο ευρύτερο μαρφομένο κοινό προσφέρονταν ιστορικές πληροφορίες και από χρονογραφίες που συνέχισαν να γράφονται στο πνεύμα της βυζαντινής παράδοσης.⁴⁰ Μια από τις δημοφιλέστερες είχε τον τίτλο *Βιβλίον ιστορικών* του «μητροπολίτη Μονεμβασίας Δωρόθεου». Το ενδιαφέρον με το βιβλίο αυτό, που έκανε γύρω στις 30 εκδόσεις από την αρχική του συγραφή το 1631 έως το 1818, είναι ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει τους αρχαίους Έλληνες. Χωρίς να κάνει καμιά αναφορά στην κλασική εποχή, περιλαμβάνει πληροφορίες για τον Αλέξανδρο και τους διαδόχους, επειδή διαστουρώθηκαν, όπως και άλλοι αρχαίοι λαοί, με τους Εβραίους.⁴¹

Τι εικόνα είχε σχηματίσει για τους αρχαίους Έλληνες η μεγάλη μάζα των Νεοελλήνων που δεν είχε πρόσβαση ούτε στη στοιχειώδη εκπαίδευση δεν είναι εύκολο να συμπεράνουμε. Υποθέτω ότι σε μια κοινωνία που βασιζόταν πολύ στον προφορικό λόγο και την προφορική επικοινωνία, οι γνώσεις των μορφωμένων διασχέονταν γενικώς προς κάθε κατεύθυνση. Οι πληροφο-

ρίες που κυκλοφορούσαν σχετικώς με την αρχαιότητα θα πρέπει πάντως να ήταν επιλεκτικές και, το σημαντικότερο, ανιστορικές ή και ανιστόρητες.

Η στάση των μορφωμένων Νεοελλήνων γύρω από τους αρχαίους Έλληνες άρχισε να αλλάζει μετά το μέσον του 18ου αιώνα. Η συστηματική ενσχόληση ευρωπαϊκών διανοητών με την αρχαία Ελλάδα δεν ήταν δυνατόν να περάσει απαρατήρητη.⁴² Ορισμένοι νεοέλληνες λόγιοι κρατούσαν ζωγτανές κάποιες συζητήσεις γύρω από τους σοφούς της αρχαιότητας,⁴³ αλλά ούτε αυτοί είχαν φανταστεί ότι αυτός ο τόσο παλαιός, τόσο ειδικολατρικός και τόσο απόμνημικος κόσμος μπορούσε να έχει μέγιστη πρακτική χρησιμότητα για τον σύγχρονο άνθρωπο και να προσφέρει λύσεις στα προβλήματα του – κυρίως τα πολιτικά και τα οικονομικά του προβλήματα. Με ελάχιστες ίσως εξαιρέσεις, αντιμετώπιζαν τους επιφανείς αρχαίους Έλληνες που γνώριζαν όπως τους είχε παραδώσει η βυζαντινή παράδοση, περισσότερο ως σοφούς (ειδωλόατρες) και λιγότερο ως προγόνους.⁴⁴ Μέσα από την κυρίαρχη θρησκευτική οπτική, οι αλλοθρησκοί αρχαίοι πρόβαλλαν με την ιδιότητα του (ενδιαφέροντος) ξένου, όχι του συγγενούς και του οικείου. Εντελώς απρόσιμα η συμπεριφορά των δυτικών περιηγητών και τα δημοσιεύματά των δυτικών λογίων έρχονταν να ταράξουν τα νερά.

Δεν υπάρχουν σοβαρές ενδείξεις ότι η πρόοδος που σημείωναν οι κλασικές σπουδές στη Γερμανία είχε άμεση απήχηση στους έλληνες διανοούμενους.⁴⁵ Απεννγίας, στη διάρκεια της ζωής τους ο Βολταίρος και ο Ντιντερό έγιναν αρκετά γνωστοί σε κύκλους μορφωμένων Ελλήνων.⁴⁶ Οι ιδέες του Διαφωτισμού διαδόθηκαν στον ελληνικό κόσμο με γοργούς ρυθμούς. Έγιναν προσιτές με τη διαμεσολάβηση σπουδαστών και εμπόρων που είχαν εγκατασταθεί στο Παρίσι και άλλες ευρωπαϊκές μητροπόλεις ή στα ιταλικά λιμάνια. Επίσης, σε μεγάλο βαθμό, διαδόθηκαν διαμέσου των Ιονίων νήσων. Από την ευρωπαϊκή και, ιδιαίτέρως, τη γαλλική επαναστατική διανόηση διάφοροι προβληματισμένοι Νεοέλληνες άκουγαν ότι η αρχαία Ελλάδα οδηγούσε στη χειραφέτηση και το φιλελευθερισμό, καλώντας τους ανθρώπους σε δράση.⁴⁷ Όπως το διατύπωνε ο συγγραφέας της *Ελληνικής νομαρχίας*, όσοι διάβαζαν τον Εενοφώντα, τον Πλούταρχο και τους άλλους «ιστορικούς φιλόσοφους» των προγόνων τους δεν φοβούνταν πλέον να προφέρουν τη λέξη «Ελευθερία».⁴⁸

4. Η συνέχεια της ελληνικής γλώσσας

Καθώς ο αρχαίος ελληνικός κόσμος ερχόταν στην επικαιρότητα, προέκυπτε το πρώτο παράδοξο της ιστορίας μου. Πολλοί μορφωμένοι Νεοέλληνες διαπίστωναν ότι, από μια τουλάχιστον πλευρά, ο κόσμος αυτός δεν είχε πεθάνει ποτέ. Βασιζόμενοι στην παιδεία που είχαν λάβει, μπορούσαν να κατανοήσουν, σε κάποιο βαθμό, τη γλώσσα των αρχαίων Ελλήνων. Η γλώσσα αυτή προσφερόταν με σχολαστικούς γραμματικούς κανόνες σε όλους όσοι ήθελαν να μορφωθούν – ακόμα και σε αυτούς που προσήζονταν να ασχοληθούν με τις τέχνες και το εμπόριο. Όσοι διέθεταν καλή παιδεία ήταν σε θέση να κατανοήσουν τον Λουκιανό, τον Εενοφώντα, τον Πλάτωνα, τον Πλούταρχο, τον Ισοκράτη, τον Λυσία, τον Δημοσθένη και, βεβαίως, τον Όμηρο, για τους οποίους συζητούσε η ανήσυχη ευρωπαϊκή διανόηση. Τους είχαν διδάχθει με επιμονή στη σχολική ηλικία, ως πρότυπα γλωσσικής παιδείας.⁴⁹

Οι νεοέλληνες διανοητές που πείθονταν από τους ευρωπαίους περιηγητές, διαφωτιστές και ελληνοφίλους ότι ο αρχαίος κόσμος μπορούσε να προσφέρει υπηρεσίες στον σύγχρονο άνθρωπο διαπίστωναν ότι είχαν άμεση πρόσβαση στη γραμματεία του.⁵⁰ Ότι, κατά κάποιον τρόπο, η γραμματεία αυτή ήταν δική τους (γλωσσική) κληρονομιά. Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος έγινε έτσι για τους Νεοέλληνες διπλά επαναστατικός: τους δίδασκε την ελευθερία και τους τη δίδασκε ως προγονική αρετή.⁵¹

Έτσι, κοντά στο παράδοξο που σημείωσα προηγουμένως για την ανακάλυψη των προγόνων μέσα από τη γλωσσική κληρονομιά, παρατηρείται και ένα δεύτερο παράδοξο. Η αρχαία ελληνική γλώσσα θα είχε ξεχαστεί από καιρό, αν δεν την είχε διαφυλάξει, πρωτίστως, η ορθόδοξη Εκκλησία. Κατά τους οθωμανικούς χρόνους η Εκκλησία δεν ενδιαφερόταν για τη θύραθεν γραμματεία – ακόμα λιγότερο ενδιαφερόταν για την αρχαία κοσμική ιστορία. Ήθελε να μορφώσει τον κλήρο της, ώστε να κατανοεί τους μεγάλους Πατέρες.⁵² Για το λόγο αυτό η ορθόδοξη χριστιανική Εκκλησία, που στεκόταν εχθρική προς τον κόσμο των αρχαίων Ελλήνων, φρόντισε όχι μόνο να διασώσει αλλά και να διαδώσει τη γλώσσα του.⁵³

Το τρίτο παράδοξο είναι ότι οι πρόγονοι που κατακτήθηκαν με τη διαμεσολάβηση της Δύσης ήταν πολύ μακρινοί πρόγονοι. Στη διαδικασία διαμόρφωσης εθνικών συνειδήσεων, διάφοροι λαοί της εποχής αναζητούσαν τις ιστορικές τους καταβολές. Ορισμένοι τις έβρισκαν στο πρόσφατο πα-

ρελθόν, άλλοι σε μειονότιο. Η σύνδεση με τις ένδοξες σελίδες της ιστορίας (μόνον αυτές αποτελούσαν εγγύηση εθνικής αποκατάστασης) απαιτούσε πάντως κάποιου είδους συνέχεια. Αντιθέτως η αρχική διεκδίκηση της αρχαίας ελληνικής ιστορίας ως εθνική ιστορία των Νεοελλήνων όχι μόνο δεν εμπεριείχε το στοιχείο της συνέχειας αλλά και το απέκλειε. Οι Νεοέλληνες ήταν (ή πάντως άρχισαν να γίνονται) κληρονόμοι των αρχαίων Ελλήνων, γνωρίζοντας ότι αναμεταξύ τους υπήρχε ένα κενό μεγαλύτερο από δύο χιλιάδες χρόνια.⁵⁴

Όπως δίδασκαν οι ξένοι μελετητές της αρχαιότητας, ο λαμπρός ελληνικός πολιτισμός είχε φτάσει στο οριστικό του τέλος το 338 με τη μάχη της Χαλκίδας.⁵⁵ Από τη στιγμή που επιβλήθηκαν οι Μακεδόνες στα ελληνικά παράγωγα άρχισε η παρακμή, η οποία δεν παρυσιαίξε ενδιαφέρον. Οι λιγοστοί μελετητές που ήθελαν να την καταγράψουν, την παρακολούθησαν είτε έως τη ρωμαϊκή κατάκτηση είτε έως την κατάρρευση της Αυτικής Ρωμικής Αυτοκρατορίας. Ο μεγάλος ιστορικός του Διαφωτισμού Edward Gibbon (1737-1794) συνέχισε την αφήγησή του έως την πτώση της Κωνσταντινούπολης το 1453. Αλλά το έργο του αρχίζει με τον δεύτερο μ.Χ. αιώνα και έχει ως θέμα του την παρακμή και την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όχι τους Έλληνες.⁵⁶

5. Η απουσία των αρχαίων ελληνών ιστορικών

Οι πρώτοι νεοέλληνες στοχαστές που προσπάθησαν να αναδείξουν τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό ως εθνικό πολιτισμό επιθυμούσαν, όπως και οι σύγχρονοι, να κατανοήσουν και να διαδώσουν τη σοφία των αρχαίων. Για αυτό και απέρριψαν την καθιερωμένη διδασκαλία που βασιζόταν σε αποσπάσματα και επέμενε στους γραμματικούς κανόνες. Κατά τη γνώμη τους, η γνωριμία με τους αρχαίους προϋπέθετε τη μελέτη ολόκληρων έργων και όχι ανθολογημένων χωρίων. Επέμεναν επιπλέον ότι τα αρχαία κείμενα δεν μιλούσαν από μόνα τους στον σύγχρονο άνθρωπο. Χρειάζονταν εισαγωγές και σχόλια.

Αν οι γάλλοι επαναστάτες διδάχτηκαν τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό ως οδηγό δράσης από τον Ντιντερό και τον Jean-Jacques Rousseau (1712-

78),⁵⁷ οι έλληνες επαναστάτες τον διδάχτηκαν από τον Κοραή (1748-1833) και τους άλλους δασκάλους που είχαν επηρεαστεί από τον Διαφωτισμό. Μπορούμε έτσι να μιλήσουμε για ένα τέταρτο παράδειγμα. Οι νέοι δάσκαλοι του γένους που επιχειρούσαν να συνδέσουν το παρόν με το παρελθόν δεν ήταν ιστορικοί και δεν υπηρέτουσαν ένα ιστορικό πρόγραμμα. Είναι σαφές ότι το μεγάλο εκδοτικό πρόγραμμα του Κοραή, που στόχευε ταυτόχρονα στην εθνική διαπαιδαγώγηση και την εθνική αφύπνιση, δεν περιλάμβανε ούτε ένα ιστορικό κείμενο.⁵⁸

Η διαπίστωση αυτή αποκτά ακόμα μεγαλύτερο ενδιαφέρον αν αναλογιστούμε ότι ο Κοραής γνώριζε πάρα πολύ καλά τα έργα του Ηρόδοτου, του Θουκυδίδη, του Πολύβιου και του Διόδωρου του Σικελιώτη. Από την αλληλογραφία του είναι φανερό ότι με τον αθηναίο ιστορικό είχε αρχίσει να ασχολείται ήδη από το 1793. Όταν δυο χρόνια αργότερα ο γάλλος φιλόλογος Pierre-Charles Lénèsque εξέδωσε τον Θουκυδίδη με σχόλια και μετάφραση, έκανε συστηματική χρήση των χειρόγραφων σημειώσεων του Κοραή, δηλώνοντας όλες τις οφειλές του.⁵⁹ Εντονότερη ακόμα ήταν η ενσκόληση του Κοραή με τον Ηρόδοτο, η οποία κράτησε τριάντα τουλάχιστον χρόνια.⁶⁰ Τις σημειώσεις του στον Ηρόδοτο ο Κοραής τις παρέδωσε και πάλι σε έναν γάλλο φιλόλογο, τον Larcher, ο οποίος τις περιέλαβε στη δεύτερη έκδοση της μετάφρασής του. Ο ίδιος ωστόσο αρνήθηκε να προσφέρει στο γένος χρηστικές εκδόσεις των ιστορικών. Έφθασε μάλιστα στο σημείο να αμφισβητήσει ακόμα και την αξία της ιστορικής παιδείας στις συνθήκες της ελληνικής επανάστασης.⁶¹

Οι νεοέλληνες λόγιοι που πρότειναν την ανάγνωση των αρχαίων ελληνών ιστορικών επέλεγαν κείμενα ενδιαιφέροντα για τα ηθικά τους διδάγματα.⁶² Ο Δημήτριος Καταρτζής (π. 1730-1807) υποβάθμιζε την αξία όχι μόνο του Θουκυδίδη αλλά και των Βίων του Πλούταρχου. Στο βαθμό που ήταν απαραίτητη η ιστορική παιδεία, η έμφραση έπρεπε να δοθεί στην πατριόσια ιστορία, όπως αυτή που έγραφε ο Κωνσταντίνος Κούμας (1777-1836).⁶³ Ακόμα και στα χρόνια του αγώνα, όταν έγιναν οι πρώτες σκέψεις για τη δημιουργία ελληνικού πανεπιστημίου, δεν προβλεπόταν σε αυτό ιστορικός κλάδος.⁶⁴

Οι εκδόσεις των αρχαίων ελληνών ιστορικών με προορισμό το ελληνικό αναγνωστικό κοινό που έχω εντοπίσει σε όλη τη διάρκεια του 18ου αιώνα είναι ελάχιστες.⁶⁵ Ουσιαστικώς πρόκειται μόνο για έργα του Ξενοφώντα⁶⁶

και του Ηρωδιανού.⁶⁷ Αλλά και αυτά, προφανώς, δεν προσφέρονταν για τις ιστορικές τους πληροφορίες. Κανένας αναγνώστης δεν θα ξεκινούσε με την Κύρου ανάβαση για να μάθει ελληνική ιστορία ούτε με τη βασιλεία του Κόρμωδου για να μάθει την ιστορία των Ελλήνων υπό τους Ρωμαίους. Δεν ενότιζα καμιά έκδοση του Ηρόδοτου, του Θουκυδίδη, του Πολύβιου ή του Αρριανού (ως ιστορικού). Η πρώτη ελληνική έκδοση του Θουκυδίδη έγινε το 1802 και η πρώτη ελληνική έκδοση του Ηρόδοτου το 1836.⁶⁸ Οι ενδιαφερόμενοι μπορούσαν βεβαίως να προμηθευτούν κάποια από τις πολλές ξένες εκδόσεις. Είναι πάντως σαφές ότι η διδασκαλία των αρχαίων ελληνικών ιστορικών δεν βρέθηκε στις προτεραιότητες των μορφωμένων δασκάλων του γένους.

Ενδεικτικός είναι και ο τρόπος με τον οποίο ο Κοραής αναφέρεται στα έργα των ιστορικών. Όπως προκύπτει από την αντιδινία του με τον Δούκα γύρω από τη μετάφραση του Θουκυδίδη, τα προβλήματά του ήταν πρωτίστος (για την ακρίβεια αποκλειστικώς) γλωσσικά, όχι ιστορικά. Παρομοίως γλωσσικές ήταν σχεδόν όλες του οι παρατηρήσεις στον Ηρόδοτο. Στις λιγοστές περιπτώσεις που ασχολήθηκε με το περιεχόμενο του έργου του, σχολίασε τις γεωγραφικές γνώσεις του Αλικαρνασσεά και όχι την ιστορική του ακρίβεια.⁶⁹ Από τον Πολύβιο πάλι, παραμονές της Επανάστασης, εξήγαγε ηθικά διδάγματα.⁷⁰

Εξίσου φτωγή είναι και η αναγραφική-δραστηριότητα των Νεοελλήνων γύρω από την αρχαία ελληνική ιστορία. Ενδιαφέρουσα εξαίρεση είναι το έργο *Αρχαιολογία συνοπτική των Ελλήνων*, που εκδόθηκε το 1796.⁷¹ Το βιβλίο αυτό, όπως διευκρινίζει ο τίτλος του, περιέχει δογματικές, πολιτικές και πολεμικές πληροφορίες για τους Έλληνες, καθώς επίσης και πληροφορίες για τα ήθη τους. Τις είχε έρρασιστεί ο ex Κοζάνης Γεώργιος Κωνσταντίνος Σακελλάριος (1765-1838).⁷² Στην προσφώνηση του εκδόθη σχελζή Λαμπαντζιώτη γίνεται λόγος για την άγνοια που είχε το χέρος σχετικά με την ιστορία των «προγόνων» του.⁷³ Το 1799 εκδόθηκε στη Βιέννη μία *Διατριβή εις Θουκυδίδη και της κατ' αυτόν Ιστορίας Επιτομή* από τον Μανουήλ Σ. Τενέδιο, μόλις 60 σελίδες.⁷⁴ Πρέπει να φτάσουμε στο 1807 για να εντοπίσουμε δύο συγγράμματα ελληνων λογίων, ένα με τίτλο *Ιστορία συνοπτική της Ελλάδος* του Β. Παπαευθυμίου (πάλι στη Βιέννη) και ένα με τίτλο *Επιτομή ιστορίας της Ελλάδος* (2 τ. Βενετία) του Γρηγορίου Παλουρίτου (1778-1816). Το 1815 έχουμε την έκδοση και άλλου έργου του Παλ-

ουρίτου με τίτλο *Αρχαιολογία Ελληνική ήτοι φιλολογική ιστορία*. Η Αρχαιολογία περιέχει πλούτο πληροφοριών, αλλά τα ενδιαφέροντά της είναι, κυρίως, εθνογραφικά.⁷⁵

Την εποχή εκείνη, ορισμένοι Έλληνες πήγαιναν για φιλολογικές σπουδές στα μεγάλα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια. Αρκετοί από αυτούς επέλεξαν το πανεπιστήμιο του Γκέτινγκεν, το οποίο συνιστούσε άλλωστε και ο Κοραής. Όταν το 1819 διορίστηκε εκεί καθηγητής ο Μύλλερ (Μύλλερσ), συνάντησε πολλούς Έλληνες φοιτητές με τους οποίους ανέπτυξε θερμές σχέσεις. Στις γνωριμίες του συγκαταλέγεται και ο Κούμας. Με την κήρυξη της Επανάστασης, οι Έλληνες σπουδαστές έσπευσαν να επιστρέψουν στον τόπο τους για να πάρουν μέρος στον αγώνα. Το 1840 ο Μύλλερ επισκέφθηκε την Ελλάδα, όπου συνάντησε τους παλαιούς του μαθητές και έγινε δεκτός με μεγάλο ενθουσιασμό από την εικολοπιτόμενη επιστημονική κοινότητα. Επισκέφτηκε την Ακρόπολη, όπου είχαν αρχίσει κάποιες πρώτες ανασκαφές από τον Πιττάκη, και άλλες αρχαιότητες. Ύστερα από μια περιήγηση στην Πελοπόννησο με αριστανικές επιστολές του Θεόδωρου Κολοκοτρώνη, έφθασε στους *Δελφούς*. Αντιγράφοντας επιγραφές έπαθε ηλίαση και πέθανε στη Λιβαδειά. Η συγγραφή που προκάλεσε ο θάνατός του στην Ελλάδα δείχνει την εκτίμηση που είχαν οι νεοέλληνες διανοούμενοι για το έργο του. Ο ίδιος έβλεπε το ταξίδι στην Ελλάδα ως απαραίτητο σταθμό για τη συγγραφή μιας ιστορίας της ελληνικής αρχαιότητας. Ωστόσο κανένας από τους θαυμαστές του στην Ελλάδα δεν ακολούθησε αυτή την κατεύθυνση.⁷⁶

Ο μόνος Νεοέλληνας της εποχής που ασχολήθηκε δημιουργικά και αποτελεσματικά με την ιστορία της αρχαίας Ελλάδας ήταν, καθώς φαίνεται, ο Γεώργιος Κωλάκης-Τυπάλδος. Το 1839 εξέδωσε ένα έργο με τίτλο *Φιλοσοφικόν δοκίμιον περί της προόδου και της πτώσεως της Παλαιάς Ελλάδος*. Το ξεκίνημα αυτό ωστόσο, για διάφορους λόγους, δεν βοήθη άμεσα στο βασικό του αρχαίου ελληνικού κόσμου, η οποία, συντόμως, έπαψε να ενδιαφέρει τους Νεοέλληνες.⁷⁷

Η παντελής απουσία της ιστορίας του Πολύβιου δεν είναι δύσκολο να εξηγηθεί. Το πρόβλημα μειονέκτημα είναι η μεγάλη της έκταση. Ήδη από την αρχαιότητα, ακόμη και ειδικοί μελετητές την έβρισκαν κουραστική και σπανίως τη διάβάζαν έως το τέλος. Τους ενοχλούσε το πεζό και συχνά

///

στρυγνό της ύφους.⁷⁸ Οι Ριζυαντινοί λόγιοι κατήρτισαν επιτομές και οι ιστορικοί αντέγραψαν εκτενή αποσπάσματα. Το έργο του Πολύβιου τελικώς τεμαχίστηκε και ένα μεγάλο του μέρος χάθηκε. Υπολογίζεται ότι το κείμενο που σώζεται σήμερα αντιπροσωπεύει το ένα τρίτο του αρχικού. Αλλά και πάλι, με εξαίρεση το έργο του Διόδωρου, παραμένει το εκτενέστερο σύγγραμμα αρχαίου Έλληνα ιστορικού. Το δεύτερο μειονέκτημα της ιστορίας του Πολύβιου ήταν το θέμα της.

Ο ιστορικός ήταν υπερήφανος για την επιλογή του θέματός του. Είχε αφήσει γηθεί, με τους καλύτερους ιστοριογραφικούς κανόνες, το συγχαρτιστικό-επισόδιό της ιστορίας έως την εποχή του: την κατάκτηση όλου σχεδόν του γνωστού κόσμου από τους Ρωμαίους. Οι πρώτοι του αναγνώστες έδειξαν την εκτίμηση που του άρμοζε. Οι Ρωμαίοι όμως άρχισαν να διαβάζουν για τα κατορθώματά τους λατίνους ιστορικούς, όπως τον Τίτο Λίβιο. Όσοι ενδιαφέρονταν για τον ελληνικό κόσμο έβρισκαν το θέμα μάλλον βλαβερό. Χρειάστηκε να περιμένει έως την Αναγέννηση, και μάλιστα τον Μακιαβέλι, για να ξαναβρεί ο Πολύβιος περίοπτη θέση στα ευρωπαϊκά γράμματα.⁷⁹ Οι Νεοέλληνες πάντως που άρχισαν να διδάσκονται ιστορία για να μάθουν τη δόξα των προγόνων τους του άφησαν τελευταίο στον κατάλογο.⁸⁰ Το 1855 έχουμε για πρώτη φορά μια μελέτη για τον Πολύβιο. Συντάχτηκε ως διατριβή στο Πανεπιστήμιο, αλλά και αυτή παρέμεινε μοναδική στο είδος της.⁸¹

Η απουσία του Ηρόδοτου από τα νεοελληνικά γράμματα έως το 1836 προκαλεί σήμερα μεγαλύτερη έκπληξη. Ο Ηρόδοτος περιγράφει περιληπτικές βίβες των Ελλήνων και δεν έλασε ποτέ τους θαυμαστές του. Οι φιλέλληνες, για παράδειγμα, έσπευδαν από νωρίς να σημειώσουν τις ομοιότητες του αρχώνα των Ελλήνων για την ανεξαρτησία με τους πολέμους κατά των Περσών. Περίεργως ο συγγραφέας της *Ελληνικής νομαρχίας*, ο οποίος επικαλέστηκε τους αγώνες των Ελλήνων για ελευθερία, μοιάζει να αγνοεί τον Ηρόδοτο.

Θα πρέπει ωστόσο να λάβουμε υπόψη ότι ακόμα και στη Δύση η πρόσληψη του «πατέρα της ιστορίας» εξακολουθούσε να παραμένει αμφιλεγόμενη σχεδόν έως το τέλος του 18ου αιώνα. Η σκληρά καταδικαστική στάση του Πλούταρχου που τον θεωρούσε φιλοβάρβαρο και ψευτή γινόταν εύρτητα δεκτή. Οι νεοέλληνες λόγιοι που διάβαζαν με μεγάλο ενδιαφέρον τον Πλούταρχο είχαν έτσι πρόσθετους λόγους να απορρίπτουν τον Ηρόδοτο.⁸² Εντύπωση προκαλεί πάντως η κατάταξη του Ηρόδοτου από τον Κοδρικά όχι στους ιστορικούς αλλά στους φιλοσόφους.⁸³

Η εκδοτική δραστηριότητα και οι δημόσιες τοποθετήσεις, όπως είναι φυσικό, δεν αποκαλύπτουν επαρκώς την πραγματικότητα. Αποτελούν έναν καλό και μετρήσιμο δείκτη, αλλά η εικόνα για τις επιμέρους και την πρόσληψη των πληροφοριών πρέπει να συμπληρωθεί από άλλες πηγές. Είναι σαφές, για παράδειγμα, ότι στην Ελλάδα κυκλοφορούσαν ευρέως πολλοί αρχαίοι συγγραφείς από τις εκδόσεις της Λειψίας. Θα χρειαζόταν μια ειδική έρευνα για να φανεύει ποιοι αρχαίοι συγγραφείς αγοράζονταν από Έλληνες. Πάντως εκτός από την αγορά βιβλίων, θα θέλαμε να γνωρίζουμε περισσότερα και για τη χρήση τους. Για το σκοπό αυτό οι κατάλογοι των βιβλιοθηκών δεν είναι επαρκώς αποκαλυπτικοί, εκτός από τις περιπτώσεις που οι σελίδες των βιβλίων παραμένουν άκοπτες.⁸⁴

Οι έμμεσες μαρτυρίες βεβαιώνουν ότι οι λόγιοι γνώριζαν και αρχαίους ελληνες συγγραφείς που δεν είχαν περιληφθεί στον εκδοτικό κανόνα.⁸⁵ Ο Δούκας, για παράδειγμα, δίδασκε τον Θουκυδίδη στο Βουκουρέστι πριν να υπάρξει διαθέσιμη ελληνική έκδοση.⁸⁶ Τους διάβαζαν από ξένες εκδόσεις ή, το πιθανότερο, διάβαζαν για αυτούς σε άλλους συγγραφείς της εποχής τους.⁸⁷

Πρόσβαση στους αρχαίους συγγραφείς είχαν βεβαίως μόνον όσοι γνώριζαν επαρκώς αρχαία ελληνικά. Οι υπόλοιποι όφειλαν να χρησιμοποιήσουν μεταφράσεις. Πρότειναι λοιπόν να σταθούμε και στο μεταφραστικό ζήτημα.

Πολλοί λαοί της εποχής ασχολήθηκαν με το πρόβλημα της εθνικής γλώσσας. Το θεώρησαν σημαντικό στοιχείο για την ανάδειξη, τη διάδοση και την ομογενοποίηση της εθνικής συνείδησης.⁸⁸ Στην ελληνική περίπτωση, το πρόβλημα της γλώσσας πήρε ιδιαίτερως εκρηκτική μορφή για λόγους θρησκευτικούς και εθνικούς (ήδη τον 16ο αιώνα μεταφράστηκαν τουλάχιστον πέντε αρχαία ελληνικά κείμενα, ορισμένα από τα οποία γνώρισαν επιτυχία και επανεκδόθηκαν αρκετές φορές. Πρώτη και καλύτερη έκανε την εμφάνισή της το 1526 η *Διάδα σε νεοελληνική μετάφραση*, που διατηρεί μεγάλο μέρος του πρωτότυπου λεξιλογίου, αλλά ακολουθεί μιαν απλή σύνταξη. Στους υπόλοιπους τίτλους περιλαμβάνονται οι *Μέθοδοι του Αισώπου* και ο *Παιδαγωγός του Πλούταρχου*. Η μεταφραστική αυτή αναγέννηση των ελληνικών γραμμάτων δεν είχε πάντως άμεση συνέχεια.⁸⁹ Οι παραδοσιακοί λόγιοι και όσοι ανήκαν σε εκκλησιαστικούς κύκλους ήθελαν οι αρχαίοι συγγραφείς να διδάσκονται αμετάφραστοι και οι νέοι να εκπαιδεύονται στην αρχαία ελληνική γλώσσα.

Για μεταφράσεις ελλήνων συγγραφέων άρχισαν και πάλι να συνηγορούν

112

ορισμένοι λόγοι που είχαν επιηρεαστεί από τα προοδευτικά ρεύματα του Διαφωτισμού. Υποστήριζαν ότι, για να καταστούν επιφειλές στην εκπαίδευση των μαθητών, οι συγγραφείς της αρχαιότητας έπρεπε να προσφέρουν στη δημόσια γλώσσα.⁹⁰ Επιφανέστερος εκπρόσωπος της άποψης αυτής ήταν ο Καταρτζής. Πριν από την Επανάσταση είχε εκδηλωθεί έντονο ενδιαφέρον για μετάφραση όλων των Βίων του Πλούταρχου, ένα εγχείρημα το οποίο, καθώς φαίνεται, προχώρησε αρκετά.⁹¹

Ο Κοραΐς, ο οποίος ακολούθησε γλωσσικά μια μέση οδό, προβληματίστηκε γύρω από το ζήτημα της μετάφρασης των αρχαίων ελληνικών συγγραφέων, αλλά τάχθηκε, τουλάχιστον στην πράξη, με την άποψη ότι έπρεπε να διαβιβάζονται στο πρωτότυπο. Για να τους διδάξει στους νεοέλληνες, τους προλόγισε και τους σχολίασε σε γλώσσα που τους καθιστούσε προσίτους στο ευρύτερο αναγνωστικό κοινό, αφήνοντας ωστόσο το κείμενο αμετάφραστο.⁹² Για τριάντα χρόνια παιδείνιξε με τη μετάφραση του Ηρόδοτου, και γνώριζε ότι η ζήτηση ήταν τέτοια που θα του απέφερε κέρδος. Αλλά ακόμα και στη διαθήκη του ζητούσε να μην εκδοθεί το χειρόγραφο του. Είναι προφανές ότι δεν είχε μείνει ικανοποιημένος με τη γλωσσική απόδοση της ιστορίας του Ηρόδοτου στα νεοελληνικά της εποχής του, ενώ διατηρούσε την ελπίδα ότι με την παιδεία το γένος θα μπορούσε κάποτε να κατανόησει τους αρχαίους στο πρωτότυπο.⁹³ Το πρόβλημα των μεταφράσεων πάντως υπογραμμίζει την αυνέχεια ανάμεσα στην ελληνική αρχαιότητα και τη σύγχρονη πρόσληψή της.

Φτάνω έτσι στο πέμπτο παράδοξο που παρουσιάζουν οι σχέσεις των Νεοελλήνων με τους αρχαίους. Η αρχαιοφιλία των προοδευτικών διανοητών ήταν μια διαδραστική ξεκομμένη ή, πάντως, ανεξάρτητη από τη διδασκαλία της αρχαίας ελληνικής γλώσσας.⁹⁴ Η σοφία των αρχαίων θα μπορούσε ή θα έπρεπε να γίνει κατανοητή από μεταφράσεις. Αλλά και πάλι το μεταφραστικό πρόγραμμα των εκπροσώπων του Διαφωτισμού δεν περιέλαβε τους αρχαίους έλληνες ιστορικούς.

Γύρω στο 1758 ο σχολάρχης της Πατριαρχικής Ακαδημίας Διορόθεος ο Λεβίδης μετέφρασε σε απλή δημόσια γλώσσα το προσήμιο του Θουκυδίδη.⁹⁵ Αυτό είναι ίσως το μοναδικό μεταφραστικό δείγμα στα νεοελληνικά ενός αρχαίου έλληνα ιστορικού ολόκληρο τον 18ο αιώνα. Ο Θουκυδίδης μεταφράστηκε όλος στα νεοελληνικά (ή μάλλον στα αρχαιοελληνικά) από τον Νεόφυτο Δούκα σε δέκα τόμους το 1805-1806, αλλά χωρίς μεγάλη εκδοτι-

κή επιτυχία.⁹⁶ Το 1814, ο Ιωάννης Βηλαράς (1771-1823), εκπρόσωπος ενός ακραίου δημοτισμού, μετέφρασε τον Επιτάφιο του Περικλή ως δείγμα της νέας, μη ιστορικής του ορθογραφίας.⁹⁷ Και αυτά είναι περίπου ό,τι μπορούμε να εντοπίσουμε από μεταφράσεις αρχαίων ελληνικών ιστορικών κατά την προεπαναστατική περίοδο.

Ακόμα και μετά την Επανάσταση, οι μεταφράσεις αρχαίων ελληνικών ιστορικών άργησαν να εμφανιστούν. Ο Χριστόπουλος (1772-1847) μετέφρασε δύο βιβλία του Ηρόδοτου το 1836.⁹⁸ Το 1836 έχουμε επίσης μια Ιστορία του Ηρόδοτου μεταφρασθείσα εκ της παλαιάς γλώσσας, από τον Α. Ραδινό, με σημειώσεις προς ευκολότεραν κατάληψιν αυτής.⁹⁹ Στον ίδιο τόμο περιλαμβάνεται και μετάφραση του έργου του Πλούταρχου, Περί ακαιοθείας Ηρόδοτου, καθώς και μετάφραση ενός δοκίμιου το οποίο επιχειρεί να ανασκευάσει τις απόψεις του Πλούταρχου.

6. Η αρχαία ελληνική ιστορία στη νεοελληνική παιδεία

Η συμβολή του Κοραΐ και των άλλων διαφωτιστών στη μετάφραση ξένων συγγραμμάτων ήταν σημαντική.¹⁰⁰ Αλλά και η ζήτηση για ξένα συγγραμματα συνεχώς μεγάλωνε. Στην αρχή του 19ου αιώνα μεταφράστηκε ένα από τα τέσσερα συγγράμματα αρχαίας ελληνικής ιστορίας που είχαν εκδοθεί στη Μεγάλη Βρετανία.¹⁰¹ Πρόκειται για την Graeciae History του Γκόλντμυθ (που διαβάζόταν και από το πρωτότυπο¹⁰²), η οποία πρωτοκυκλοφόρησε στα ελληνικά το 1806.¹⁰³ Το βιβλίο αυτό αφραλώς δεν ήταν το σημαντικότερο του είδους.¹⁰⁴ Μολονότι εξαιρετικά δημοφιλές στη Δύση, δεν παρουσίαζε πρωτοτυπία, καθώς βασιζόταν σε όσα περιείχαν για την αρχαία Ελλάδα οι γενικές ιστορίες των αρχαίων λαών.

Παρά την επαφή τους με την ιστοριογραφική παραγωγή των Βρετανών και των Γερμανών, οι νεοέλληνες λόγοι εξακολουθούσαν να βλέπουν την αρχαία ελληνική ιστορία πρωτίστως ως τμήμα της παγκόσμιας ιστορίας ή της γενικής ιστορίας των αρχαίων εθνών και όχι αυτοτελώς. Η παγκόσμια ιστορία ήταν άλλωστε ένα από τα βασικά αιτήματα του Διαφωτισμού. Ακόμα και μετά την ανακρήρυξη του ελεύθερου κράτους, ο Κωνσταντίνος Κούμας, στο πνεύμα του Διαφωτισμού και στη γραμμή του Κοραΐ, εξέδωσε

ληφθεί, επισήμως, στα σχολικά προγράμματα του ελεύθερου κράτους και η διδασκαλία επιλεγμένων αποσπασμάτων από τον Ηρόδοτο, τον Θουκυδίδη, τον Διόδωρο και τον Πολύβιο. Αλλά και πάλι δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για γνωριμία με το ιστορικό περιεχόμενο των έργων αυτών. Στη διδασκαλία του Ηρόδοτου, για παράδειγμα, δίνονται οδηγίες να αποσπώνονται οι διαφορές της ιωνικής από την αττική διάλεκτο.¹¹¹ Με εγώ-γλιο της ίδιας χρονιάς, οι μαθητές εξετάζονταν για την εισαγωγή τους στο γυμνάσιο σε 15-20 στίχους από τα δύο πρώτα βιβλία των Έλληνικών του Ξενοφώντα από τις εκδόσεις Teubner. Έως το τέλος του 19ου αιώνα, η δι-δασκαλία της ιστορίας, διατηρώντας την ηθοπλαστική της αποστολή, εξα-κολουθούσε να αποδίδει μέγιστη σημασία στο ρόλο των μεγάλων προσω-πικότητας. Η κληρονομιά του Πλούταρχου ήταν ακόμα κυρίαρχη.¹¹²

7. Η εχθρότητα προς το Βυζάντιο

Η ασυνέχεια πάνω στην οποία οικοδομήθηκε η σύνδεση του νέου με τον αρχαίο ελληνικό κόσμο φαίνεται καθαρά και στο έργο παράδοξο που θα ήθελα να επιστημάνω: την αρχική εχθρότητα προς το Βυζάντιο, τους θεσμούς και τον πολιτισμό του. Στο μέσον του 18ου αιώνα, υπήρχε διαθέσιμη για χρήση των μορφωμένων Ελλήνων μια επεξεργασία βυζαντινών ιστορικών, γνωστή ως Βυζαντίς του Λούβρου.¹¹³ Από το τέλος του 18ου αιώνα και ύστερα, καθώς το πάθος για την αρχαιότητα μεγάλωνε, το ενδιαφέρον για το Βυζάντιο περιοριζόταν.¹¹⁴

Το θεωρητικό υπόβαθρο της μετατόπισης αυτής ήρθε και πάλι έτοιμο από τη Δύση. Το βιβλίο του Montesquieu (1689-1755), *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains* (αναθεωρημένη έκδοση το 1748) μετα-φράστηκε στα ελληνικά το 1795.¹¹⁵ Ο μεγάλος εχθρός του Βυζαντίου, ο Γίβ-βων, που ολοκλήρωσε το έργο του *The Decline and Fall of the Roman Empire* το 1788, διαβαζόταν από πολύ νωρίς.¹¹⁶

Η εχθρότητα προς το Βυζάντιο, που ορισμένες φορές πήρε το χαρακτή-ρα αποστορφικής διαδόθηκε γρήγορα και ευρύτατα. Αγκάλιασε ακόμα και φανατικούς, από τους οποίους θα περίμενε ίσως κανείς μια διαφορετική στάση.¹¹⁷ Διατηρήθηκε μάλλον αρκετά ζωηρή έως το τέλος σχεδόν του

από το 1830 έως το 1832 μια δωδεκάτομη *Ιστορία των ανθρωπίνων πρά-ξεων*, η οποία περιλαμβάνει ένα τμήμα για τους αρχαίους Έλληνες. Αλλά και στο διάταγμα του 1837, με το οποίο ιδρύθηκε το Πανεπιστήμιο της Αθή-νας, δεν υπήρχε καμιά ειδική πρόβλεψη για τη διδασκαλία της αρχαίας ελ-ληνικής ιστορίας.¹⁰⁵ Η «αδιαφορία» αυτή ξενίζει ακόμα περισσότερο αν ημειώσουμε ότι με την ίδρυση του Πανεπιστημίου η επιδραση των γερ-μανικών σπουδών έγινε καταλυτική. Ήδη, όπως σημειώνω παραπάνω, στη Γερμανία είχαν αρχίσει να κυκλοφορούν τα πρώτα διδακτικά εγχειρίδια αρχαίας ελληνικής ιστορίας για χρήση από πανεπιστημιακούς φοιτητές.

Ο πρώτος πρόταγης του Πανεπιστημίου, ο Κωνσταντίνος Σχινάς (1801-857), που διορίστηκε επίσης πρώτος τακτικός καθηγητής της ιστορίας στη φιλοσοφική Σχολή, θεώρησε αναγκαίο να συγγράψει μια *γενική Ιστορία των αρχαίων εθνών* και όχι μια ειδική ιστορία της αρχαίας Ελλάδας. Πρό-αβε να ενδώσει το 1845 μόνο τον πρώτο τόμο σχετικά με την Ασία και τη Μίση, αφήνοντας τον δεύτερο τόμο, που αναφέρεται στους Έλληνες, ανέκ-δοτο και τον τρίτο μόνο στα σχέδια.¹⁰⁶

Για σχολική χρήση άρχισαν βεβαίως να εκδίδονται νέα εγχειρίδια στα ελληνικά – όλα στην αρχή συμπληρώματα και ερανίσματα. Ορισμένα από αυ-τά κάλυπταν την περίοδο της αρχαίας Ελλάδας. Στα πρώτα περιλαμβά-ονται μια μετάφραση της *Ελληνικής ιστορίας* του Christopher Inging από τον Σπυρίδωνα Αντωνιάδη και μια μετάφραση της *Επιτομής της παλαιάς ιστορίας της Ελλάδας* του L. Ph. Segur, σε τέσσερις τόμους, από τον Δ. Α. Ίουτσο, και τα δύο το 1836.¹⁰⁷ Το 1836 κυκλοφόρησε επίσης στα ελληνικά η *Ιστορία της αρχαίας Ελλάδας* «ερασιθεσία εις χρήση των σχολείων, εν μύρνη, εκ της Αμερικανικής Τυπογραφίας διευθυνομένης παρά του Αιδε-ίμου Δανιήλ Τέμπλου», από τα έργα του Χέρεν, του Μίτφορντ και του Λούμα. Χρήση σχολικού εγχειριδίου εκτελούσε άλλωστε και η μετάφραση της ιστορίας του Γκόλντσμυθ.¹⁰⁸ Τα πρώτα εκπαιδευτικά προγράμματα πά-τως εξακολουθούσαν, σε μεγάλο βαθμό, να εντάσσουν την ελληνική ιστο-ρία στο πλαίσιο της γενικής ή παγκόσμιας ιστορίας.¹⁰⁹

Διάφοροι αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς διδάσκονταν πάντα με επιμονή. Ο βάρρος όμως εξακολουθούσε να πέφτει στη γλωσσική τους προσφορά κι αξία.¹¹⁰ Από το εθνικό τυπογραφείο εκδόθηκαν το 1832, για χρήση του εντικού Σχολείου της Αθηνάς, «σύλλεκτα» από τις ιστορίες του Θουκυ-δίδη και του Ηρόδοτου. Χρειάζεται να φθάσουμε στο 1867, ώστε να περι-

19ου αιώνα.¹¹⁸ Πολλοί και σημαντικοί λόγιοι του 19ου αιώνα αργήθηκαν να αναγνωρίσουν στο Βυζάντιο στοιχεία υψηλού πολιτισμού, αξίωμα και όταν είχαν πια γίνει μεγάλα βήματα για την αποικατάστασή του. Σύμφωνα με μια ειδοχή που υποστηρίχθηκε με πάθος, η αποικατάσταση που έθνους προ-βλεπτόταν να πραγματοποιηθεί με την απάντηση του βυζαντινού και του οθωμανικού του παρελθόντος. Η ειδοχή αυτή, που καταδικάζει το πολι-τευσία και την πολιτική ιστορία των Βυζαντινών, απέρριπτε ολοσχερώς ακό-μα και την υψηλή τέχνη της εποχής. Παραθέτω ένα χαρακτηριστικό από-σπασμα από το σχεδιασμά ιστορίας του ελληνικού έθνους του Στέφανου Κουμανούδη (1818-1899), γραμμένο στη δεκαετία του 1870.

Επί βουστινιανού λοιπόν εθαυμάζετο το κτίσμα της Αγίας Σοφίας εν Βου-ζαντίω ως καλλίτερον, ενώ δεν ήτο και δεν είναι (αν εξάρεση τις τον θό-λον του) παρά τραγέλαφος. Πώς ήτο δυνατόν η αρχιτεκτονική να έχη τι-να υπέρβην αυτού και έλλογον μετά κάλλους, ότε ήδη από Κωνστα-νίνου εφράττησαν οι απαιδευτοι συνήθως αυτοκράτορες εις το κατα-σκευάζειν οικοδομάς με δανεισμένα ή μάλλον προπαγμένα εξ άλλων πα-λαιότερων κτισμάτων μέλη αρχιτεκτονικά διαφορωτάτων σχημάτων.¹¹⁹

Η μεγαλύτερη συμβολή στη σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφική σκέψη, αυτή που ουσιαστικώς δημιούργησε μια εθνική σχολή, ήρθε και πάλι από τη Δύση με τα δημοσιεύματα του αυστριακού ιστορικού Jakob Philipp Fallmerayer (1790-1861).¹²⁰ Η ορμή του ευρωπαϊκού φιλελληνισμού είχε ήδη κοπάσει πριν από το τέλος της ελληνικής επανάστασης.¹²¹ Εξακολουθού-σε ωστόσο να υπάρχει αρκετή συμπάθεια για την ελληνική εθνική υπόθε-ση, ακόμα και όταν φάνηκε καθαρά ότι το νέο ελληνικό κράτος δεν επρό-κειτο να αναστήσει τον κλασικό πολιτισμό. Για αυτό και οι θεωρίες του Φαλλμεράνερ, όταν έγιναν αντλημένες, θα πρέπει να έπεσαν σαν κεραυ-νός εν αιθρία.¹²²

Το 1827, όταν εξέδωσε την *Ιστορία της αυτοκρατορίας της Τραπεζού-ντας*, ο αυστριακός μελετητής δεν είχε, καθώς φαίνεται, επεξεργαστεί τη θεωρία του.¹²³ Τρία χρόνια αργότερα πάντως τη διατύπωσε με σαφήνεια στον πρώτο τόμο της *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters* (1830). Οι περισσότεροι μορφωμένοι Νεοέλληνες της εποχής θα συμφω-

νούσαν με τον Φαλλμεράνερ ότι ο αρχαίος ελληνικός κόσμος είχε πεθάνει πριν από πολλούς αιώνες. Το ζήτημα ήταν αν μπορούσε να αναστηθεί. Ο Φαλλμεράνερ δεν απαντούσε μόνο με ένα κατηγορηματικό όχι στην ελπί-δα αυτή Νεοελλήνων και φιλελλήνων· υποστήριζε ότι στο αίμα των Νεοελ-λήνων δεν έρεε ούτε σταγόνα αρχαιοελληνικού αίματος. Οι δεσμοί με την αρχαιότητα είχαν, κατά τη γνώμη του, αποκοπεί οριστικώς.

Οι πρώτες αντιδράσεις στις θεωρίες του ήρθαν από γερμανούς λογίους, ορισμένοι από τους οποίους ενθαρρύνονταν από τον βασιλιά Λου-δοβίκο, τον πατέρα του Όθωνα. Στον κύκλο αυτό, πρωταγωνιστικό ρόλο έπαιξε και ο γερμανός αρχαιολόγος Ludwig Ross (1806-1859), ο οποίος διε-τέλεσε και καθηγητής του ελληνικού Πανεπιστημίου. Μέσα σε μια δεκαε-τία ωστόσο, στην εθνική υπόθεση της αντίρρησης του Φαλλμεράνερ είχαν ριχθεί αρκετοί Έλληνες μελετητές.

Οι ελληνικές αντιδράσεις ήταν βίαιες. Η οργή των Νεοελλήνων δεν τους επέτρεψε να αντιληφθούν τα κίνητρα των αντιπάλου τους – ούτε είχε ίσως πολύ μεγάλη σημασία να τα αντιληφθούν. Ο Φαλλμεράνερ κατηγορήθηκε ότι υποκινήθηκε από τους Ρώσους ότι ήταν σλαβόφιλος ότι συμπαθούσε τους Τούρκους και ότι ήταν εχθρός των χριστιανισμολ (έχει καταγραφεί και ως Εβραϊός).¹²⁴ Τίποτα από αυτά δεν είχε δόση αλήθειας. Ως αριστερός επαναστάτης, ο Φαλλμεράνερ δεν είχε καμιά συμπάθεια για τους Σλάβους, θεωρούσε τους Ρώσους μέγιστο εχθρό του ευρωπαϊκού επαναστατικού κι-νήματος. Δεν επιθυμούσε τη διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όχι επειδή ήταν ιδιαιτέρως φιλότουρκος, αλλά επειδή την έβλεπε ως δύναμη που μπορούσε να αναχαιτίσει τη ρωσική διείσδυση στα Βαλκάνια. Το πρό-βλημά του ήταν πολιτικό. Φοβόταν ότι, λόγω ορθοδοξίας και αδυναμίας για μια αυτοδύναμη πορεία, η ελεύθερη Ελλάδα επρόκειτο να καταστεί όργανο της επαναστατικής πολιτικής των Ρώσων.

Η πρόκληση για τους Έλληνες ήταν τόσο σοβαρή, ώστε το ζήτημα κα-τέστη ύψιστης εθνικής προτεραιότητας. Προσπαθώντας να αντικρούσουν τον Φαλλμεράνερ (το βασικό έργο του οποίου παρέμενε αμετάφραστο έως πρόσφατα¹²⁵), διάφοροι Έλληνες λόγιοι ανοίχτηκαν, για πρώτη ίσως φορά στη νεότερη ιστορία τους, σε συστηματική και πρωτογενή έρευνα των πη-γών. Η προσπάθειά τους έφερε συντόμως αποτελέσματα. Το 1843 ο Κων-σταντίνος Παπαρρηγόπουλος (1815-1891) εξέδωσε μια εμπνευστατοιμένη μελέτη εναντίον των θεωριών του Φαλλμεράνερ¹²⁶ και το 1860 έφρχισε τη

δημοσίευση της πολυτομής *Ιστορίας του ελληνικού έθνους*. Με το έργο αυτό οι Νεοέλληνες απέκτησαν ένα σοβαρότατο όπλο, το οποίο χρησιμοποιήσαν εναντίον εχθρών και φίλων. Το ελληνικό έθνος παρουσιάζεται με μια αδιάσπαστη ενότητα και συνέχεια από την αρχαιότητα έως τη σύγχρονη εποχή. Η θεωρία αυτή έμελλε να καταστεί βασικός άξονας της νεοελληνικής συνείδησης. Από το 1884 η διδασκαλία της «ιστορίας του ελληνικού έθνους» καθιερώθηκε επίσημως στη Μέση Εκπαίδευση.¹²⁷

Η εξέλιξη αυτή άφησε μια βαριά κληρονομιά. Όπως συνέβαινε γενικά-τερα στην Ευρώπη, η παγίωση μιας ιστορίας εκτοπίστηκε, σταδιακά, και στην Ελλάδα για χάρη της εθνικής ιστορίας. Στις άλλες χώρες ωστόσο η γενική παιδεία περιλάμβανε, εκτός από τη διδασκαλία της εθνικής ιστορίας, και ειδική μελέτη της αρχαίας ελληνικής ιστορίας. Στη νεότερη Ελλάδα η εθνική ιστορία, δηλαδή η διαχρονική ιστορία, απορρόφησε την αυτοτελή μελέτη της αρχαίας Ελλάδας. Η ιδιαιτερότητα αυτή είχε σοβαρές επιπτώσεις στην κατεύθυνση και την πρόοδο των κλασικών σπουδών. Μεταξύ άλλων, όλος σχεδόν ο δυναμισμός των νεοελλήνων ιστορικών διοχετεύτηκε στην αναζήτηση της συνέχειας. Επίσης, και αυτό είναι ίσως σημαντικότερο, οι σύμβολες των ξένων μελετητών αξιολογήθηκαν, σχεδόν πάντα, με ένα και μοναδικό κριτήριο: όχι την επιστημονική τους αξία αλλά τη θέση που έπαιρναν στο ζήτημα της διαχρονικής επιβίωσης του έθνους.

8. Η κατάσταση της συνέχειας

Λίγο πριν αρχίσει ο Φαλλμεράνερ το συγγραφικό του έργο, ένας άλλος προοδευτικός διανοούμενος σχεδίαζε ένα επίσης μεγαλότιμο έργο. Ο άγγλος φιλελεύθερος George Grote (1794-1871), συνεπαρμένος από οσα είχε διδαχθεί στο σχολείο του για τους αρχαίους Έλληνες, στράφηκε προς τη μελέτη της ιστορίας τους, τη χρονιά που ξέσπασε η ελληνική επανάσταση.¹²⁸ Η πρώτη του μελέτη ήταν για το αθηναϊκό πολίτευμα.¹²⁹ Τα έργα των προκατόχων του δεν τον ικανοποίησαν, επειδή εκφράζονταν πολύ αρνητικά για τη δημοκρατία. Ο θαυμασμός για την πνευματική παραγωγή των Αθηναίων δεν μπορούσε, κατά τη γνώμη του, να συνοδεύεται από μιαν απόρριψη του καθεστώτος στο οποίο άνθισε.¹³⁰ Ωστόσο τα καθήκοντα του

τραπεζίτη και του μαχόμενου βουλευτή δεν του επέτρεψαν να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του συντομικά. Οι πρώτοι δύο τόμοι της *History of Greece* εκδόθηκαν το 1846 στο Λονδίνο και ο δωδέκατος το 1856.¹³¹ Λίγο νωρίτερα, και στο ίδιο πνεύμα, με πρόθεση την (μερική) αποκατάσταση της Αθήνας, είχε γράψει ο επίσης φιλελεύθερος άγγλος επίσκοπος Connor Thirlwall (1797-1875) την *History of Greece*, που εκδόθηκε σε οκτώ τόμους από το 1835 έως το 1847. Ο Γκρόουτ, έως ένα βαθμό, βασίστηκε στο έργο του φίλου του κληρικού, αλλά το ξεπέρασε και το επισκίασε με το δικό του σύγγραμμα.¹³²

Το έργο του Γκρόουτ παραμένει θεμελιώδες έως σήμερα. Όλες οι μεταγενέστερες μελέτες για την ιστορία της αρχαίας Ελλάδας το έλαβαν σοβαρά υπόψη τους. Στις αρετές του πρέπει να συμπεριλάβουμε τον σχολαστικό και οξυδερκή τρόπο με τον οποίο αξιοποίησε τις πηγές του. Εξίσου σημαντικό είναι ωστόσο να επισημάνουμε δύο άλλα βασικά του χαρακτηριστικά. Πρώτον, διαχώρισε, για πρώτη φορά, με τρόπο σαφή την ελληνική μυθολογία από την ελληνική ιστορία. Έως τότε η ελληνική μυθολογία, με κάποια απλή ή ουσιαστική επεξεργασία, αντιμετωπιζόταν ως αναπόσπαστο μέρος της ελληνικής ιστορίας. Χωρίς να αρνείται το ενδεχόμενο να περιλαμβάνει η μυθολογία ιστορικές πληροφορίες, ο Γκρόουτ έκρινε ότι δεν ήταν σε θέση να τις αξιοποιήσει, χωρίς την προσφυγή σε ανεξάρτητες πηγές – οι οποίες την εποχή του ήταν ελάχιστες έως ανύπαρκτες. (Ο Σλήμαν ξεκίνησε τις μεγάλες του ανασκαφές στην Τροία, με τις οποίες άρχισε η επιστημονική μελέτη της Ελλάδας των μύθων, τη χρονιά του θανάτου του Γκρόουτ.¹³³)

Το δεύτερο χαρακτηριστικό της ιστορίας του Γκρόουτ ήταν η αποκατάσταση της αθηναϊκής δημοκρατίας. Με λιγοστές εξαιρέσεις, οι οποίες περιλαμβάνουν και ορισμένους γερμανούς φιλόλογους, οι προγενέστεροι μελετητές της αρχαίας Ελλάδας θαύμαζαν περισσότερο τη Σπάρτη. Όσοι είχαν κάτι καλό να πουν για την Αθήνα, σταματούσαν στο υποτιθέμενο μικτό πολίτευμα του Σόλωνα ή, το πολύ, στο πολίτευμα της εποχής του Περικλή. Ανόμοια και ο φιλελεύθερος Θόρλγουολ θεωρούσε ότι μετά τον Περικλή η δημοκρατία εκφυλίστηκε. Ο Γκρόουτ εξέθεσε σοβαρά επιχειρήματα για να δείξει ότι το πολίτευμα της εποχής του Κλέωνα και του Δημοσθένη δεν ήταν καθόλου κατώτερο. Για τις απόψεις του αυτές, που παρέβλεπαν τις επιτυχίες του Θουκυδίδη (αλλά και επείδη δεν προερχόταν ο ίδιος από

τον κύκλο των εξ επαγγελματίας μελετητών της αρχαιότητας), ο Γκρόουτ επικρίθηκε αυστηρότατα από καθηγητές του Κάμπριτζ.¹³⁴ Το έργο του ωστόσο κατέκτησε γρήγορα περίοπτη θέση στη βιβλιογραφία.

Ο βαθμός στον οποίο ο Γκρόουτ επιρρέαστηκε από φιλικά αισιθήματα για τους Νεοέλληνες δεν μας είναι γνωστός. Ο επιστημονικός τρόπος με τον οποίο αντιμετώπισε την ελληνική αρχαιότητα πάντως δεν αποσκοπούσε στην αποκατάσταση της συνέχειας του ελληνικού έθνους. Απεναντίας, από τη μια πλευρά απέκοπτε από την ιστορία τη μυθική εποχή με τους θρύλους και τις παραδόσεις που γνώριζε η μορφωμένη Ευρώπη, ενώ από την άλλη υποστήριζε ότι η ελληνική αρχαιότητα περιελάμβανε ουσιαστικά με την κυριαρχία των Μακεδόνων.

Ο Παπαρρηγόπουλος βρήκε στον Γκρόουτ σχεδόν όλα όσα χρειαζόταν για να ξεκινήσει την «ιστορία του ελληνικού έθνους». Δικό του έργο δεν ήταν να ξαναγράψει την ιστορία των αρχαίων Ελλήνων, αλλά να συνδέσει την ιστορία αυτή με τις μεταγενέστερες περιόδους. Ο Γκρόουτ τον είχε βγάλει από έναν περιττό κόπο. Η αρχαία Ελλάδα, όπως έδειχνε περίτρανα ο βρετανός ιστορικός, δεν ήταν μόνον αξία θυμαριού για τα πολιτιστικά και πνευματικά της επιτεύγματα: ήταν υποδειγματική και για την πολιτική της ιστορία. Σε δύο μόνο σημαντικά ζητήματα, ο Παπαρρηγόπουλος ήταν υποχρεωμένος να διαφοροποιηθεί και να ακολουθήσει δική του οδό: την απόρριψη του μυθικού παρελθόντος και τη στάση του Γκρόουτ απέναντι στους Μακεδόνες, που ήταν κλειδί για την οικοδόμηση της συνέχειας.¹³⁵

Αποτελεί ασφαλή δείκτη της επιτυχίας του Παπαρρηγόπουλου το γεγονός ότι η θεωρία του για τη συνέχεια του ελληνικού έθνους εμφανίζεται σήμερα ως αυτοπόδευκτη. Για να διατυπωθεί ωστόσο ολοκληρωμένα ήταν πρώτα αναγκαίο να ξεπεράσουν ουσιαστικά εμπόδια. Πρώτο και καλύτερο το μεγάλο κενό των δύο περίπου χιλιάδων χρόνων από το 338 π.Χ. έως το 1821.

Μια απόπειρα για τη συγκρότηση ιστορικού αφηγήματος που συνέδεε τους Νεοέλληνες με τους αρχαίους έγινε από τον James Emerson το 1830.¹³⁶ Παρά τη χαμηλή ποιότητα του έργου του, η πρόθεση του συγγραφέα είναι σαφής. Προσπάθησε να παρακολουθήσει τις τύχες των Ελλήνων στη μακρά περίοδο που μεσολάβησε ανάμεσα στη ρωμαϊκή κατάκτηση και την Επανάσταση. Η μακρά αυτή περίοδος ήταν πάντως, κατά τον Έμερσον, χωρίς ενδιαφέρον. Τη χαρακτήριζε, κατά την άποψή του, σχεδόν γενική παρακμή. Αυτή ήταν άλλωστε και η αντίληψη των περισσότερων μελετητών. Έως το

μέσον του 19ου αιώνα η συνέχεια του ελληνικού έθνους βασιζόταν στη θεωρία των διαδογικών κατακτήσεων. Πρώτοι στέρησαν από τους Έλληνες την ελευθερία οι Μακεδόνες, ύστερα οι Ρωμαίοι (στους οποίους περιλαμβάνονταν και οι εξοριστημένοι Ρωμαίοι, δηλαδή οι Βυζαντινοί) οι Φράγκοι και τέλος οι Οθωμανοί. Στο πνεύμα αυτό, αλλά με πολύ μεγαλύτερη επάρκεια, εργάστηκε και ο σκωτικής καταγωγής φιλέλληνας George Finlay (1799-1875). Ο Φίνλεϊ εξέδωσε το 1844 τον πρώτο τόμο της ιστορίας του, με την οποία επιχειρούσε να αποκαταστήσει τη «μέση» περίοδο.

Ο Παπαρρηγόπουλος αναγνώριζε στον Έμερσον την πρωτιά στη συγγραφή μιας ολοκληρωμένης ιστορίας του ελληνικού έθνους, θεωρούσε ωστόσο την παραμέληση έως την κυριαρχία των Φράγκων εξαιρετικώς ελλιπή.¹³⁷ Εξάλλου είχε σοβαρές αντιρρήσεις και για το έργο του Φίνλεϊ. Ο Φάλλμερσνερ είχε ήδη ξεκινήσει τις επιθέσεις του εναντίον της συνέχειας του ελληνικού έθνους, δημιουργώντας την ανάγκη δραστηνών παρεμβάσεων.

Η επείγουσα ανάγκη αναζωογόνησης με τη μέση περίοδο διατυπώθηκε από την ελληνική πλευρά το 1852. Ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος υποστήριξε με σαφήνεια ότι η ιστορία των Ελλήνων δεν έπρεπε να μελετηθεί μέσα από το κυρίαρχο σχήμα της αμής και παρακμής των εθνών. Τα διαβάσματά του στη γερμανική φιλοσοφία τον οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι έπρεπε να μελετηθεί στο φως της τριμερούς διαίρεσης της ιστορίας, σε αρχαία, μεσαιωνική και νεότερη. Όπως μάλιστα ισχυρίστηκε ο ίδιος, «Η δεύτερα και μέση περίοδος υπερεχόντως των άλλων εμπεριέχει το νήμα της ενότητας και ολομειλείας, τον κρύφτον λόγον τον συνιδύζοντα την αρχαίαν μετά της νεοστώσης κοινωνίας».¹³⁸

9. Οι Μακεδόνες

Πρώτοι και καλύτεροι κερδήθηκαν οι Μακεδόνες. Για να αντιληφθούμε τη σημασία αυτής της διεκδίκησης, πρέπει να υπογραμμίσουμε τον νεότερο χαρακτήρα. Το 1758 ο ιρλανδός πανεπιστημιακός Thomas Leland έγραψε μια ιστορία του Φιλίππου Β' από σκιοπία αρκετά φιλική προς τους Αθηναίους. Ωστόσο άλλοι ευρωπαίοι λόγιοι του 18ου αιώνα που ασχολήθηκαν με τους Μακεδόνες ήταν θυμαριές του Φιλίππου. Τον έβλεπαν ως

της Αθήνας με τα λαμπρά πνευματικά και καλλιτεχνικά επιτεύγματα. Δεν μπορούσε ωστόσο να αποδεχτεί τους ύμνους του για τη δημοκρατία του Κλέωνα και του Δημοσθένη. Το γεγονός ότι ο Ζαμπέλιος και ο Παπαρρηγόπουλος ήταν συντηρητικότεροι στα πολιτικά τους φρονήματα από τον Γκρόουτ δεν είχε τόσο σημασία. Σημασία είχε ότι οι Μακεδόνες δεν έπρεπε να εμφανιστούν ως βάρβαροι, κατακτητές ενός φωτισμένου και ευνομούμενου κόσμου. Έπρεπε να εμφανιστούν ως ενδοξοί διάδοχοι ενός κόσμου που δουλειουργούσε. Έχει έτσι μεγάλο ενδιαφέρον να παρακολουθήσει κανείς την κριτική που άσκησε ο Παπαρρηγόπουλος στον Γκρόουτ σχετικά με την αθηναϊκή δημοκρατία του τέταρτου αιώνα. Ενώ ο άγγλος ιστορικός θεωρούσε ότι καλώς αντιτάθηκε η Αθήνα του Δημοσθένη στον Φίλιππο, ο Έλληνας ιστορικός ψέγει τον Δημοσθένη και επαινεί τη φιλομακεδονική πολιτική του Ισοκράτη και του Φωκίωνα: Ο Δημοσθένης, σύμφωνα με τον Παπαρρηγόπουλο, «δεν διέκρινε την λαμπράν και μεγάλην τύχην ην παρεσκειάζειν εις το ελληνικόν-έθνος η μακεδονική ηγεμονία, ουδέ τον όλεθρον εις ον ήθελε περιέλθει το έθνος τούτο εάν η ηγεμονία εκείνη δεν παρέλκεν αυτόν νέον τρόπον ενώσεως και νέον στάδιον ενεργείας».¹⁴¹

Ο Παπαρρηγόπουλος επικαλέστηκε την «εθνική συνείδηση» των Ελλήνων που ήθελε τον Αλέξανδρο και τους διαδόχους του «αείποτε ως ομοφύλους».¹⁴² Στα ευρύτερα στρώματα επικρατούσε ένα κλίμα θαυμασμού, το οποίο είχε διαμορφώσει η φυλλάδα του Μεγαλέξανδρου και άλλοι θόλοι. Για να εντάξει ωστόσο τους Μακεδόνες στην ιστορία του χρειαζόταν επιστημονικά επιχειρήματα. Στάθηκε και εδώ τυχερός, αφού μπορούσε να στηριχτεί αποφασιστικά στην αποκατάσταση των Μακεδόνων από τον γερμανό ιστορικό Johann Gustav Droysen (1808-1884).

Ο Ντρόυζεν, λίγο νεότερος από τον Φαλλμεράνερ και τον Γκρόουτ, σχεδίασε και αυτός το μεγάλο του έργο την ίδια περίπου εποχή με αυτούς. Αρχίσε την έκδοση της *Geschichte Alexanders des Grossen* το 1833 και συνέχισε την αφήγησή του, σε δεύτερο σύγγραμμα, με τίτλο *Geschichte des Hellenismus*, που εκδόθηκε σε δύο τόμους τα 1836 και το 1843. Με τα έργα αυτά θεμελίωσε μια νέα θεώρηση της ελληνικής αρχαιότητας, σύμφωνα με την οποία η Χαιρώνεια δεν ήταν το τέλος, αλλά μια φυσιολογική και υγιής στιγμή μετάβασης. Η οργάνωση των Ελλήνων σε επίπεδο πόλεων είχε φτάσει τα όριά της και το «έθνος» επιζητούσε την πολιτική του ενοποίηση. Οι σκέψεις αυτές σχετίζονταν βεβαίως άμεσα με τις συζητήσεις της εποχής γύρω από την πο-

118

υπόδειγμα φωτισμένου δεσπότη, όπως θα ήθελαν να είναι και οι δικοί τους μονάρχες – για παράδειγμα ο Φρειδερίκος της Πρωσίας. Στο ίδιο πνεύμα έγραψε για τους Μακεδόνες και ο Γκίλλς,¹³⁹ ενώ ο Μίτσορντ εκφράστηκε με τον σκληρότερο τρόπο εναντίον του Δημοσθένη. Η απόρριψη του Δημοσθένη οδηγούσε και στην απόρριψη των καταγγελιών του ότι ο μακεδονικός βασιλιάς ήταν βάρβαρος. Από τους γερμανούς μελετητές, με τους Μακεδόνες ασχολήθηκε σχετικώς νωρίς ο Otto Abel, ο οποίος όμως ενδιαφέρθηκε για την περίοδο πριν από τη βασιλεία του Φιλίππου.¹⁴⁰

Οι φιλελεύθεροι ιστορικοί του 19ου αιώνα είχαν πολύ διαφορετική γνώμη για τους Μακεδόνες. Αποστρέφονταν το πολιτείο τους, καταδίδαν την επεκτατική τους πολιτική και αποδέχονταν τις καταγγελίες του Δημοσθένη και άλλων Αθηναίων που τους θεωρούσαν αλλόφλους. Ως θαιμαστής της αθηναϊκής δημοκρατίας, ο Γκρόουτ, για παράδειγμα, δεν μπορούσε να έχει καμιά ιδιαίτερη συμπάθεια για αυτούς που την κατέλυσαν.

Σε ορισμένα από τα πρώτα σχολικά εγχειρίδια που χρησιμοποιούσε το ελεύθερο ελληνικό κράτος γινόταν κάποια σύντομη αναφορά στον Φίλιππο και τον Αλέξανδρο. Η αμφιθυμία ωστόσο των συγγραφέων είναι προφανής. Στο εγχειρίδιο του Τέμπλου, για παράδειγμα, που μνημόνευσα προηγουμένως, η αρχαία ιστορία χωρίζεται σε δύο περιόδους: από την αρχή έως τον πρώτο περσικό πόλεμο και από τότε έως την υποδοχή του από τους Ρωμαίους το 146. Σημειώνονται, μεταξύ άλλων, όσα λαμπρά έπραξαν μετά τον Φίλιππο οι Έλληνες ή μάλλον οι Μακεδόνες, οι οποίοι καταγράφονται ως κατακτητές των Ελλήνων.

Η εθνική ιστοριογραφική σχολή που αρχίζει με τον Ζαμπέλιο και τον Παπαρρηγόπουλο υποχρεώθηκε, έως ένα σημείο, να αναζητήσει τον δικό της δρόμο στην αποτίμηση της αθηναϊκής δημοκρατίας και των Μακεδόνων. Η αρνητική στάση που είχαν πολλοί ξένοι μελετητές απέναντι στη δημοκρατία και η υπερεκτίμηση του σπαρτιατικού ιδεώδους έπρεπε να απορροφθεί. Χωρίς την ενσωμάτωση της Αθήνας στο εθνικό αφήγημα, το νεοελληνικό παρόν δεν μπορούσε να επικαλεστεί τα πνευματικά και καλλιτεχνικά επιτεύγματα της κλασικής Ελλάδας. Από την άλλη πλευρά, η υπέρμετρη αφοσίωση στη δημοκρατία οδηγούσε, αναπόφευκτα, σε μια αρνητική στάση απέναντι στους Μακεδόνες, το απολυταρχικό τους σύστημα και την κατακτητική τους πολιτική.

Ο Παπαρρηγόπουλος δανείστηκε από τον Γκρόουτ την αποκατάσταση

λιτική εννοήση του γερμανικού έθνους και, για το λόγο αυτό, προκάλεσαν γενικό ενδιαφέρον – μολοντί δεν συνάντησαν και καθολική επιδοκιμασία.¹⁴³

Τα έργα του Ντρώζεν ήταν θεία δώρα προς την εκκοσμιζόμενη εθνική ιστοριογραφική σχολή. Η *Ιστορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου* διασκεύαστη-με και παραφράστηκε με προσθήκες, για πρώτη φορά στα ελληνικά, ήδη το 1859 από τον Κώνσταντινο Φρεσίτη. Τη μετέφρασε καινούρια ο Ιωάννης Πανταζίδης το 1897.¹⁴⁴ Το δεύτερο μέρος μεταφράστηκε, για πρώτη φορά, σε δύο τόμους. Ο πρώτος, *Η ιστορία των Διαδόχων*, από τον Πανταζίδα, το 1897, ο δεύτερος, *Η Ιστορία των Επιγόνων*, από τον Ιωάννη Δέλλιο, το 1903.¹⁴⁵

Ο Ντρώζεν θεωρείται ένας από τους μεγάλους ιστορικούς του 19ου αιώνα. Είχε λάβει καλή φιλοσοφική παιδεία και επηρεάστηκε από τη διδασκαλία του Χένκελ για την εξέλιξη του πνεύματος μέσα από τη σύνθεση θέσεων και αντιθέσεων. Έγραψε ωστόσο τις μελέτες του όχι με τις (ελλιπείς) ιστορικές γνώσεις των φιλοσόφων της εποχής του αλλά με την καθοδήγηση των καλύτερων γερμανών ιστορικών. Η *μεγάλη του ιδέα* ήταν να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην πτώση του κλασικού ελληνικού κόσμου και την άνοδο του χριστιανισμού. Την περίοδο αυτή, που δεν ήταν πια ελληνική, την ονόμασε περίοδο του *ελληνισμού ή των ελληνιστών* – και συνέβαλε έτσι στην καθιέρωση του όρου *ελληνιστική εποχή*. Το κύριο γνώριμά της ήταν ότι συνδυάζει τον ελληνικό πολιτισμό με τους πολιτισμούς λαών της Ανατολής, όπως των Ιουδαίων. Στη διασταύρωση αυτών των δύο αντίθετων ρευμάτων μπόρεσε να οικειοποιηθεί και να αναπτυχθεί ο χριστιανισμός.¹⁴⁶

Στο μνημειώδες αυτό έργο ο Παπαρρηγόπουλος δεν βρήκε μόνο την επεξεργασία των ιστορικών στοιχείων που χρειαζόταν για να συνεχίσει την αφήγηση από εκεί που σταματούσε ο Γκρόουτ. Βρήκε επίσης μια πλήρη αποικατάσταση των Μακεδόνων στο εσωτερικό του ευρύτερου ελληνικού κόσμου. Όπως σημείωνε μάλιστα ο Παπαρρηγόπουλος πολλά χρόνια αργότερα, η χρήση της λέξης «ελληνισμός» για να δηλωθούν οι «αλάντρωτοι» Έλληνες που ζούσαν έξω από τα σύνορα του νεοσύστατου κράτους, η οποία ήρθε να συμπληρώσει τη «μεγάλη ιδέα» του Κωλέττη, *αντλήθηκε από το λεξιλόγιο του Ντρώζεν*.¹⁴⁷ Το μόνο σοβαρό πρόβλημα ήταν ότι ο Ντρώζεν δεν είχε καλύψει όλη την περίοδο που σχεδίαζε αλλά μονάχα έναν αιώνα. Από το σημείο εκείνο και ύστερα ο Παπαρρηγόπουλος έπρεπε να προχωρήσει στηρίζόμενος στις δικές του δυνάμεις.¹⁴⁸

Το μέγεθος της δυσκολίας που είχε η επιχείρηση για την «αποικατάστα-

ση» των Μακεδόνων φαίνεται από τη διεξοδική έρευνα του Παπαρρηγόπουλου. Στα τελικά του συμπεράσματα ο ιστορικός αισθάνθηκε υποχρεωμένος να σημειώσει ότι η Μακεδονία ταυτιζόταν σε πολλά με τον «ελληνισμό», αλλά και διέφερε ουσιαδώς από αυτόν σε πολλά. Αρκεί να σημειώσουμε πώς έβλεπε ο Παπαρρηγόπουλος την «ταύτιση». Η Μακεδονία «ανέκαθεν κατοικείτο υπό φύλων συγγενών του ελληνικού», «εκυβερνάτο υπό βασιλείων ελληνικής καταγωγής», «ελάλει γλώσσαν συγγενεσάτην της ελληνικής» και «επί τέλους, γλώσσα, τέχνη και επιστήμη απέβησαν εν αυτή καθαρώς ελληνικάί». ¹⁴⁹ Αυτές οι προσεκτικές διαπιστώσεις έμελλε να ειληφθούν στη συνέχεια ως απόδειξη της ελληνικότητας όλων των Μακεδόνων.

Η διεθνής επιστημονική κοινότητα δεν αποδέχτηκε εύκολα τα επιχειρήματα του Ντρώζεν (και του Παπαρρηγόπουλου): ούτε άλλωστε ειδήλωσε, στο σύνολό της, ανεπιφύλακτο θαυμασμό για την προσομοίωσή της και το έργο του Αλεξάνδρου. Αλλά η διαδικασία διαδοχής από την κλασική εποχή στους ελληνιστικούς χρόνους, που εισήχθηκε ο γερμανός ιστορικός, καθιερώθηκε απολύτως. Οι πάντες δέχονται σήμερα ότι μετά τον Αλέξανδρο αρχίζει μια περίοδος *μεγάλου πολιτισμού*, που αξίζει αυτοτελή διερεύνηση.

Με λιγοστές εξαιρέσεις, οι μελετητές της αρχαιότητας δεν έδειξαν (και δεν δεχθούν) μεγάλο ενδιαφέρον για την πολιτική ιστορία της ελληνιστικής εποχής. Είναι ενδεικτικό ότι, ενώ για την κλασική Αθήνα η πρόση συνθετική αρκετά βιβλία κάθε χρόνο, για την ελληνιστική Αθήνα η πρόση συνθετική μελέτη γράφτηκε το 1911 – και χρειάστηκε να περάσουν 85 χρόνια για να αντικατασταθεί.¹⁵⁰ Ακόμα και σήμερα, πολλά εγχειρίδια προτιμούν να δηλώνουν στον τίτλο τους ότι εξετάζουν την περίοδο «μετά τον Αλέξανδρο», παρά να περιλαμβάνουν τον μη ελκυστικό όρο «ελληνιστική εποχή».

Το έβδομο παράδοξό μου είναι ότι η νεοελληνική διανόηση *επέδειξε ακόμη μια μεγαλύτερη αδυναμία για την ιστορία της ελληνιστικής εποχής από τη διανόηση της Δύσης*. Αρκέστηκε απλώς να βεβαιωθεί και να βεβαιώσει για την ελληνικότητα των Μακεδόνων. Για τον ίδιο λόγο άλλωστε υπάρχει πάντα πολύ μεγάλο ενδιαφέρον γύρω από τα αρχαιολογικά τεκμήρια της εποχής – ιδίως αυτά που συνηγορούν υπέρ της ελληνικότητας της περιοχής. Από την άλλη πλευρά, η πολιτική ιστορία των ελληνιστικών χρόνων σχεδόν δεν διδάσκεται στη νεοελληνική παιδεία. Ο μέγας ιστορικός Πολύβιος εξακολουθεί να παραμένει σχεδόν απών από τα νεοελληνικά γράμματα, όπως, παρομοίως, και οι περισσότεροι άλλοι συγγραφείς της εποχής.¹⁵¹

10. Οι Ρωμαίοι

Η ρωμαϊκή περίοδος θεωρήθηκε και θεωρείται περίοδος κατοχής - εξού και ο εύλογος όρος «ρωμαϊοκρατία», πλάσιμος στο πρότυπο της «τουρκοκρατίας» και της «φραγκοκρατίας» ή «ενετοκρατίας». Με την ιστορία των Ελλήνων υπό τους Ρωμαίους ασχολήθηκε συστηματικώς ο Φίνλεϊ. Ο Φίνλεϊ ήρθε στην Ελλάδα το 1823 και αντιμετώπιζε με τον αδελφό του στον Αγώνα (ο αδελφός του σκοτώθηκε το 1828). Έζησε στην Αθήνα έως το θάνατό του. Σε νεανική ηλικία είχε λάβει καλή μόρφωση στη Γλασκόβη και το Γκέτιγκεν. Από τη δεκαετία του 1830 άρχισε το συγγραφικό του έργο.¹⁵²

Πρόθεσή του, όπως εξήγησε ο ίδιος, ήταν να γράψει την ιστορία της ελληνικής επανάστασης. Για να καταστήσει ωστόσο κατανοητή την κατάσταση στην οποία είχαν περιέλθει οι Έλληνες, ξεκίνησε την αφήγησή του από πολύ νωρίς. Στην πραγματικότητα αποφάσισε να καλύψει ολόκληρη την περίοδο των δύο περίπου χιλιετιών ετών, που οι Έλληνες βρίσκονταν κάτω από ξένη κατοχή. Στη συγγραφή του έργου του βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στον Γίββωνα, από τον οποίο εμπνεύστηκε και την ιδέα μιας ιστορίας τόσο μακράς διάρκειας. Διαφοροποιήθηκε όμως από το πρότυπό του, επειδή αφηγήθηκε την ιστορία του από τη σκοπιά των Ελλήνων και όχι των Ρωμαίων. Ολοκληρωμένο το έργο του με τίτλο *A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time, B.C. 146-A.D. 1864*, εκδόθηκε τελικώς μετά το θάνατό του.¹⁵³

Το πρώτο βιβλίο αυτής της σειράς με τίτλο *Greece under the Romans, B.C. 146-A.D. 716* εκδόθηκε το 1844 σε δύο τόμους (και παραμένει έως σήμερα αμετάφραστο στα ελληνικά). Σε μεταγενέστερο πρόλογό του, γραμμένο το 1855, ο Φίνλεϊ εξηγεί ότι η ιστορία της υποδουλωμένης Ελλάδας ήταν παραμελημένη, επειδή δεν θεωρήθηκε ότι προσφέρει πατριωτικά και επισημονικά διδάγματα. Επισημαίνει γενικότερα ότι οι Έλληνες της εποχής του αποσπρόφερναν τη μελέτη της ιστορίας τους. Ωστόσο, κατά τη δική του γνώμη, η περίοδος της υποδούλωσης ήταν εξίσου τιμήμα της εθνικής ύψους των Ελλήνων, όσο και η ηρωική ή η κλασική περίοδος. Εξαιριστό εν- διαφέρον παρουσίαζε έτσι η μελέτη της βυζαντινής περιόδου, κατά την οποία οι Έλληνες «ταυτίστηκαν με την αυτοκρατορική διοίκηση».

Ο Παπαρρηγόπουλος έλαβε σοβαρά υπόψη του το βιβλίο του Φίνλεϊ για τους Έλληνες υπό τους Ρωμαίους. Δύο χρόνια μετά την έκδοσή του, και πριν

αρχίσει ο ίδιος τη συγγραφή της (μικρής) ιστορίας του, εκφράστηκε για αυ- τό πολύ συγκρατημένα. Θεωρούσε ότι ο Φίνλεϊ δεν είχε χειριστεί τις πηγές με την ακρίβεια που χρειαζόταν. Εκείνο ωστόσο που κυρίως τον ενόχλησε ήταν ότι ο Φίνλεϊ, ενώ «κατενόησε καλώς τον εξελληνισμό του Βυζαντινού Κράτους ... αντί να περιοριστεί εις το να εκθέσει την επιρροήν του Ελληνι- σμού εις την τύχην του Κράτους εκείνου, πραγματεύεται πλείοτερον την Βυζαντινήν Ιστορίαν ή την Ελληνικήν, εκθέτει λ.χ. λεπτομερέστερον τας κα- τά την Ιταλίαν κατακτήσεις του Ιουστινιανού και τας επί την Ασίαν στρα- τείας του Ηρακλείου ή τας εις την Ελλάδα εισβολάς των βαρβάρων». ¹⁵⁴ Εί- ναι φανερό ότι σε μια εποχή που ο Παπαρρηγόπουλος διεδίδουσε ακόμα την ιστορία μιας επαρχίας ο Φίνλεϊ είχε προχωρήσει στην ιστορική κατ- χτηση ολόκληρου του Βυζαντίου για λογαριασμό του ελληνικού έθνους.

Τρίαντα δύο χρόνια αργότερα, όταν είχε πια ολοκληρώσει τη μεγάλη του ιστορία, ο Παπαρρηγόπουλος έκρινε με διαφορετικό τρόπο τον Φίν- λεϊ. Τον έφεγε πια για δύο διαφορετικούς λόγους: Πρώτον επειδή τη δεύ- τερη περίοδο κατάκτησης των Ελλήνων την αποκαλούσε «βυζαντινή» (ο Παπαρρηγόπουλος μετέφραζε τον όρο Byzantine ως «βυζαντινή») και όχι μεσαιωνική ελληνική, αποκόβοντάς την έτσι, όπως νόμιζε, από τον κε- ντρικό κορμό της ελληνικής ιστορίας. ¹⁵⁵ Δεύτερον επειδή παρέτεινε την πε- ρίοδο της ρωμαϊκής κατάκτησης έως τις αρχές του όγδοου αιώνα. Ως πε- ρίοδος κατοχής, οι ρωμαίοι χρόνοι έπρεπε να συντομευτούν. ¹⁵⁶ Για λό- γους γλωσσικούς οι Παπαρρηγόπουλος τους κατέβαλε στον πέμπτο αιώ- να, αλλά σύντομα άλλοι Έλληνες ιστορικοί τους κατέβαλαν, για λόγους θρη- σκευτικούς, στον τέταρτο - καθιστώντας τον Κωνσταντίνο πρώτο βυζαν- τινό αυτοκράτορα. Στη νεοελληνική ιστοριογραφία, η βυζαντινή ιστορία ταυτίστηκε με τη μεσαιωνική ελληνική του Παπαρρηγόπουλου. ¹⁵⁷

Η μελέτη της ρωμαϊκής ιστορίας παρέμεινε πάντως, στο σύνολό της, στην αποκλειστική σχεδόν αρμοδιότητα των ιστορικών της Δύσης. Με λι- γοστές εξαιρέσεις, εξακολουθεί ακόμα να γίνεται από τη σκοπιά της Ρώ- μης. Όπως όμως είχε υπογραμμίσει εγκαίρως ο Φίνλεϊ, άλλο πράγμα είναι η ρωμαϊκή ιστορία και άλλο η ιστορία των Ελλήνων υπό τους Ρωμαίους. Τα δύο αντικείμενα συμπίπτουν κάπως χρονικά, αλλά απαιτούν διαφορε- τική επεξεργασία. ¹⁵⁸ Το αίτημά του για συγγραφή μιας ιστορίας των Ελλή- νων υπό τους Ρωμαίους δεν ικανοποιήθηκε. Το όγδοο παράδειο στην ιστο- ρία μου είναι ότι οι νεοέλληνες ιστορικοί δεν ασχολήθηκαν με τη συγγρα-

509/129

φή χρηστικών εγχειριδίων για την ιστορία της περιόδου που ενώνουν τους τελευταίους επιγόνους του Αλεξάνδρου με τη δυναστεία του Κωνσταντίνου. Σε λόγους κεκτημένης αδιαφορίας για τη ρωμαϊκή ιστορία μπορούμε να αποδώσουμε και την υπερβολική καθυστέρηση που παρατηρούμε σήμερα στη μελέτη της λεγόμενης ύστερης αρχαιότητας.¹⁵⁹

Το βόρος του Παπαρρηγόπουλου και των συγχρόνων του ιστορικών έπεσε στους εγχριστιανισμένους Ρωμαίους. Η στροφή προς τη μεσαιωνική ιστορία είχε ήδη πραγματοποιηθεί στη Γαλλία από μελετητές όπως ο Γκιζώ και ο Μισελέ, αλλά και από γερμανούς και αγγλούς ιστορικούς, τους οποίους γνώριζαν οι Έλληνες λόγιοι της εποχής.¹⁶⁰ Στην Ελλάδα πάντως η στροφή προς τους μέσους χρόνους υπηρέτούσε ένα εθνικό σκοπό. Οι Βυζαντινοί θεωρήθηκαν ο βασικότερος ενδιάμεσος κρίκος μεταξύ αρχαίων και νέων Ελλήνων – οι εγγυητές της συνέχειας. Η μελέτη τους ήταν μια υπόθεση την οποία η ελληνική διανόηση πήρε ιδιαίτερος θερμά.

Το πρώτο μεγάλο βήμα έγινε τη δεκαετία του 1840-1850. Το Βυζάντιο άρχισε να αποκτά σταθερούς μεταξύ των ελλήνων διανοούμενων, μολονότι κανείς δεν το διεκδικούσε ακόμα ως ελληνική αυτοκρατορία.¹⁶¹ Η εξέλιξη αυτόσο ήταν γοργή. Μέσα σε λίγα χρόνια, ο Μοντεσκέ και ο Γιββόν με τατράπηκαν σε εχθρούς του έθνους,¹⁶² ενώ έκανε την εμφάνισή της μια βε-
 λρία καθόρισε ελληνικής προέλευσης: Ο πολιτισμός των αρχαίων και των Βυζαντινών ήταν, κατά βάθος, ένας ενιαίος ελληνοχριστιανικός πολιτισμός.¹⁶³ Από διέδοχοι των κατακτητών Ρωμαίων, οι εγχριστιανισμένοι Ρωμαίοι μεταβλήθηκαν σε ευσεβείς προγόνους που έπρεπε να αποκατασταθούν.¹⁶⁴ Παρά τις σημαντικές αντιδράσεις που προκάλεσαν, κάποιοι πειραματι-
 μοί για τη διδασκαλία των νέων αντιλήφθηκαν περί Βυζαντίου άρχισαν να γίνονται στη δεκαετία του 1850. Στη σχολική εκπαίδευση καθιερώθηκαν
 όμως μετά το 1880.¹⁶⁵ Είναι χαρακτηριστικό ότι η πρώτη πανεπιστημιακή
 έδρα βυζαντινής ιστορίας προκηρύχθηκε μόλις το 1924.¹⁶⁶

Το ένατο και βασικότερο παράδοξο στην ιστορία μου είναι ότι η ανα-
 ήρηση της συνέχειας μεταξύ αρχαίων και νέων Ελλήνων δεν συνέβαλε στη
 μελέτη της αρχαιότητας, δεν έστρεψε τους Έλληνες ιστορικούς στη μελέτη
 της ελληνοιστικής εποχής και δεν αποκατέστησε τη ρωμαϊκή περίοδο. Συ-
 μέβαλε όμως στη δημιουργία μιας εθνικής ιστοριογραφικής σχολής γύρω
 από το Βυζάντιο. Απαντώντας στην πρόκληση του Φαλλμεράιερ, κύριος
 πτόχος της σχολής αυτής ήταν να βεβαιώσει την επιβίωση του ελληνισμού

κατά τους μέσους χρόνους και να διερευνήσει τη συνέχεια του έως τη νε-
 ότερη εποχή. Όπως επισήμανε ο Παπαρρηγόπουλος, την εθνική αυτή επι-
 ταγή είχε συλλάβει ήδη ο Καποδίστριας. Μόλις αναγορεύθηκε κυβερνήτης,
 ζήτησε από τον Ανδρέα Μουστοξύδη (1785-1860) να του συγκεντρώσει στη
 Βενετία γεωγραφικές, ιστορικές και πολιτειογραφικές πληροφορίες για την
 ελληνική ιστορία. Όχι όμως την αρχαία (όπως θα περιέμενε ίσως κανείς) αλ-
 λά τη μεσαιωνική.¹⁶⁷

11. Ο αρχαισιμός

Πριν από το μέσον του 19ου αιώνα ανακρίπτει η γλωσσική πορεία που εί-
 χαν εγκαινιάσει οι προοδευτικοί λόγιοι του ύστερου 18ου και του πρώιμου
 19ου αιώνα. Οι αρχαϊζουσες εκδοχές έγιναν και πάλι κυρίαρχες, και μάλι-
 στα με επιθετικότερο τρόπο από ό,τι προγενεστερώς. Αυτή τη φορά δεν
 θεωρήθηκαν απλώς κατάλληλες για κάθε σοβαρό στοχασμό, αλλά απαραί-
 ταιρές για ολόκληρο το έθνος. Τα κύρια επιχειρήματα ήταν να ανδρεί
 ο αρχαίος με τον νεότερο ελληνισμό και να μην απομακρυνθεί το έθνος από
 τη θρησκευτική του παράδοση. Το δέκατο παράδοξο είναι ότι ο γλωσσικός
 αρχαισιμός έγινε και πάλι επίκαιρος, καθώς αναδεικνυόταν το Βυζάντιο.
 Αυτό κυρίαρχο έθετο το αποκλειστικό ενδιαφέρον για την αρχαιότητα, ο δη-
 μοτικισμός και ο χοραϊσμός είναι γερός βλάσεις. Με την «ανάσχεση του Δια-
 φωτισμού», το έθνος προστάθηκε να προσεγγίσει τη γλώσσα των απώτα-
 των προγόνων του. Αυτό φαίνεται και από την πορεία του ίδιου του Πα-
 παρρηγόπουλου. Στις διαδοχικές εκδόσεις της ιστορίας του μετέβηκε διαρ-
 κώς προς αρχαιότερες γλωσσικές επιλογές.¹⁶⁸

Ως εποχές κατάκτησης οι χρόνοι της κυριαρχίας των Φράγκων και των
 Οθωμανών παρέμειναν επίσης έξω από το ερευνητικό πεδίο των ελλήνων
 ιστορικών.¹⁶⁹ Στον μικρό βαθμό που διερευνήθηκαν, η προσοχή κατευθύ-
 νθηκε στις βυζαντινές επιπτώσεις ή στα προδρομικά στοιχεία του σύγχρο-
 νου ελληνισμού.¹⁷⁰ Έτσι άρχισε να διαδίδεται το ιδεολόγημα του μεταβυ-
 ζαντινού πολιτισμού, το οποίο συνέδεσε το Βυζάντιο με το νέο ελληνικό
 κράτος, παρακάμπτοντας σχεδόν την αθωμανική περίοδο.¹⁷¹

Εκτός από τις βυζαντινές σπουδές τις οποίες πολλοί Έλληνες λόγιοι υπη-

στον αρχικό τους τόπο. Ακολούθησαν την πολιτική δύναμη που «μετέστη εις την Μικράν Ασίαν, την Συρίαν, την Αίγυπτον, από δε της ιδρύσεως της Κωνσταντινουπόλεως, συνεπικινώθη εις την νέαν ταύτην αυτού πρότεύουσαν, και μόλις επί τουρκοκρατίας επαλινώσθησεν αόθις εις την αρχαίαν κοιτίδα». 175

Η ιστοριογραφική αυτή κληρονομιά, πρέπει να σημειώσουμε, εξακολουθεί να δεσπόζει έως σήμερα. Ο μελετητής της ιστορίας του ελληνικού έθνους μπορεί να αδιαφορεί χωρίς τύψεις για τα τεκταινόμενα στην κυρίως Ελλάδα κατά τους ελληνιστικούς χρόνους και ακόμα περισσότερο κατά τους βυζαντινούς. Με τον ίδιο τρόπο άρχισε να αδιαφορεί για τα τεκταινόμενα στην Κωνσταντινούπολη μετά την ελληνική επανάσταση, μολονότι ήταν γνωστό ότι οι περισσότεροι Έλληνες εξακολουθούσαν να κατοικούν στην οθωμανική επικράτεια. Το ζήτημα ήταν να αναδειχθεί, σε κάθε περίοδο, η συνέχεια μέσα από την επιβίωση του πνεύματός ή, απλούστερα, να εντοπιστεί η πορεία της καρδιάς και της σκέψης του ελληνισμού.

13. Η ανακάλυψη των Μυκηναίων

Πριν κλείσει ο 19ος αιώνας, ο γερμανός έμπορος Heinrich Schliemann (1822-1890) με τις ανασκαφές του κέρδισε για την ιστορική έρευνα την περίοδο που ονομάστηκε μυκηναϊκή. 176 Η ελληνική διανόηση στάθηκε αρχικώς αδιάφορη έως εχθρική απέναντι στα επιτεύγματά του. Προτίμησε να συμπαραταχθεί με το ακαδημαϊκό κατεστημένο της Γερμανίας, που τον θεωρούσε (ορθώς) εραστήχη και (κακώς) άσχετο. 177 Την ίδια εποχή που ο Σλήμαν έκανε τις ανασκαφές του στην Τροία, ξεκίνησαν και οι ανασκαφές στην Ολυμπία. 178 Επρόκειτο για τις πρώτες επίσημες και συστηματικές ανασκαφές σε ελληνικό έδαφος, που είχαν ανατεθεί στον γερμανό καθηγητή του Βερολίνου Ernst Curtius (1814-1896). Ο Κούρτιους, που έφερε, μεταξύ άλλων, στο φως τον Ερμή του Προξενίτη, έκανε τις ανασκαφές του από το 1875 έως το 1881, με τις επιστημονικότερες απαιτήσεις της εποχής του. 179

Για αυτό και πολέμησε με πάθος τον Σλήμαν. Ο Σλήμαν ενδιαφερόταν πολύ για την ελληνική κοινή γνώμη και δημοσίευε τακτικά ανατοκίριες και επιστολές από τις ανασκαφές του στον

122

ρέττησαν με πάθος, ο μόνος άλλος ιστοριογραφικός τομέας στον οποίο διακρίθηκαν και πρωτοστάτησαν Νεοέλληνες του 19ου αιώνα ήταν αυτός της σύγχρονης ιστορίας – με έμφαση στα γεγονότα της Επανάστασης. 172 Στον κλάδο αυτό σημειώνεται και σήμερα σημαντική πρόοδος. Οφείλουμε πάλι να σημειώσουμε ότι και στο αντικείμενο αυτό οι ξένες ιστοριογραφικές παρεμβάσεις υπήρξαν από πολύ νωρίς καθοριστικές. 173

Όσα οφείλει η νεοελληνική εθνική και ιστορική συνείδηση στον Παπαρρηγόπουλο είναι, γενικώς, γνωστά. Θέλω μόνο να υπογραμμίσω ότι η κύρια και πιο πρωτότυπη συμβολή του δεν ήταν η επιμονή στη συνέχεια του έθνους. Πολλοί άλλοι Έλληνες και ξένοι, είχαν την ίδια γνώμη πριν από αυτόν. Ακόμα και όσοι διέγραφαν τελείως το Βυζάντιο από τα ενδιαφέροντά τους πίστευαν ότι η συνέχεια δεν είχε χαθεί τελείως. Περισσότερο τιμήθηκε ο Παπαρρηγόπουλος για το τριμερές σχήμα που υιοθέτησε, αναδεικνύοντας τη σημασία της «μέσης» περιόδου, μολονότι, τελικώς, υπερκεράστηκε από αυτούς που διεκδικήσαν ολόκληρο το Βυζάντιο για λογαριασμό του ελληνικού έθνους. Αλλά και η εισαγωγή του τριμερούς σχήματος πρέπει να αποδοθεί ορθότερα στον Ζαμπέλιο. Η κεντρική σύλληψη του Παπαρρηγόπουλου ήταν άλλη. Εμπνευσμένος από τον γερμανικό ιδεαλισμό υποστήριξε ότι το ενδιαφέρον του ιστορικού δεν έπρεπε να πέσει στους Έλληνες αλλά στο ελληνικό πνεύμα.

Απαντώντας το 1846 στον Φαλλμεράνερ, ο Παπαρρηγόπουλος παραδέχεται ότι ήταν αδύνατον και μάταιο να αποδείξει κανείς την καταγωγή του νεότερου ελληνικού έθνους «κατ' ευθείαν γραμμήν από Περιελέους και Φιλοποίμενος». Οι πολλές φυλετικές επιμειξίες ήταν αδιαμφισβήτητο γεγονός. Το ζήτημα ήταν να δείχτει ότι από τις επιμειξίες αυτές είχε προέλθει ένα έθνος που περιείχε το πνεύμα του ελληνισμού, όπως τροποποιήθηκε στο θρήσκευμα, καθώς και τα πολιτικά και κοινωνικά του δογμάτα. Πιο συγκεκριμένα, στην Ελλάδα της εποχής του κατοικούσαν δύο φυλές, η ελληνική και η αλβανική. Αλλά η αλβανική φυλή δεν αποτελούσε μια ξεχωριστό έθνος, είχε συγχωνευθεί μέσα στην ελληνική. Παρομοίως είχε γίνει με τους Σλάβους. 174

Ο ιστορικός, σύμφωνα με τον Παπαρρηγόπουλο, δεν καλείται να ερευνήσει την ιστορία μιας φυλής, αλλά την ιστορία του πνεύματος ενός έθνους. Παρακολουθώντας έτσι την πορεία των εξελίξεων, διαπίστωσε ότι μετά τη μάχη της Χαιρώνειας, η καρδιά και ο νους του ελληνισμού δεν παρέμεναν

ηγικό Τύπο. Γνωστά είναι επίσης και πολλά από τα τηλεγραφήματα, έστειλε με ειδήσεις για τις ανακαλύψεις του. Το 1876, για παράδειγμα, έστειλε από τις Μυκήνες στο βασιλιά Γεώργιο τηλεγράφημα, πληρώνοντας τον ότι είχε ανακαλύψει τους τάφους του Αγαμέμνονα, της Καστορίας, του Ευρυμέδοντα και των εταίρων τους, που φονεύθηκαν από την σταμνήστρα και τον εραστή της Αλκίσθο την ώρα του γεύματος. Στη ρεκα της ζωής του Σλήμαν έγιναν πολλές συζητήσεις στην Ελλάδα γύρω από το πρόσωπό του και το έργο του, μολοντί το γενικό κλίμα ήταν ζρό και κάποτε εχθρικό. Με μια διαφορετική αντιμετώπιση ακόμα και θησαυρός του Πριάμου» θα μπορούσε να βρίσκεται σήμερα στην Ελλάδα.¹⁸⁰ Υστερα από το θάνατό του ωστόσο η ελληνόγλωσσα αρθρογραφία

τικώς με τις ανασκαφές του μειώθηκε δραματικά. Ο Σλήμαν επανέμεινε στα ελληνικά γράμματα το έτος 2000.¹⁸¹ Καθώς ο γερμανός έμπορος γνώταν σταδιακά αποδεκτός από τμήματα του ακαδημαϊκού κατεστημένου, άλλαξε και η στάση των Ελλήνων. Κάποις και ρομαντικός Σλήμαν ήταν βέβαιος ότι ο κόσμος τον οποίο είχε ανακαλύψει ήταν «ελληνικός». Όλες οι ενδείξεις οδηγούσαν στο συμπέρασμα ότι οι «Μυκηναίοι» δεν ήταν Έλληνες.¹⁸² Με την αποκορυφωτική γραφή τους όμως στο μέσον του 20ού αιώνα από τον άγγλο αρχιτέκτονα Michael Ventris (1922-1956), κάθε σκιά αμφιβολίας παραμερίστηκε. μελετητές που εξακολουθούν να διατηρούν τις επιφυλάξεις τους απέναντί του σαφώς ασήμαντη μειονότητα.¹⁸³ Ωστόσο η μυκηναϊκή ιστορία δεν είναι ακόμα πλήρως ενσωματωθεί στην ελληνική ιστορία. Το κενό της μισής ή του χιλιετίας που χωρίζει τα τελευταία δείγματα της γραμμικής Β από τη μυκηναϊκή έπη δεν γεφυρώνεται εύκολα. Η ονομασία «σκοτεινοί αιώνες», επινοήθηκε για να δηλώσει τη μισή αυτή χιλιετία, δείχνει το μέγεθος του προβλήματος.¹⁸⁴

Η εικόνα που παρουσιάσα με τις επιλεκτικές μου επιστημονικές δεν άφηνα φανεί η μεγάλη πρόοδος που σημειώθηκε από τον 19ο αιώνα η αρχαιολογία στην Ελλάδα. Το ενδιαφέρον των περιηγητών και των ειδικών μελετητών για τις αρχαιότητες δεν πέρασε βεβαίως απαρατήρητο. Ακολουθώντας τους σε όλες τις βασικές επιλογές, οι Έλληνες λόγιοι και μαζί το ευρύτερο κοινό, έστρεψαν την προσοχή τους στα μνημεία και τα ευρήματα κλασικής εποχής. Το 1837 ιδρύθηκε η Ελληνική Αρχαιολογική Εταιρεία.

Την ίδια χρονιά, με την ίδρυση του Πανεπιστημίου, που, όπως είδαμε, δεν είχε αρχικώς έδρα αρχαίας ελληνικής ιστορίας, δημιουργήθηκε έδρα αρχαιολογίας, με πρώτο καθηγητή τον Ρος έως το 1845.

Θα χρειαζόταν βεβαίως μια άλλη μελέτη για να σχολιάσει τους διαφορετικούς ρυθμούς με τους οποίους πορεύτηκε η αρχαιολογία σε σχέση με την αρχαία ιστορία. Σημειώνω μόνο ότι στο τέλος του 19ου αιώνα, η αρχαιολογία δεν ήταν διάλου ο ίδιος κλάδος με την αρχαιολογία του 20ού. Όπως παρατηρούσε ο Νικόλαος Πολίτης το 1890 στο εναρκτήριο μάθημά του, όταν ανέλαβε τη διδασκαλία της αρχαιολογίας, η επιστημονική κοινότητα χρησιμοποιούσε ακόμα τον όρο με την αρχαιοελληνική του σημασία: λόγος περί των αρχαίων. Καταχρηστικώς, αρχαιολογία σήμαινε επίσης «ιστορία της τέχνης». Προτοπόρος και στο θέμα αυτό, ο ίδιος ο Πολίτης θα ήθελε την «αρχαιολογία» μέρος της κοινωνιολογίας που είχε εισηγηθεί μόλις τριάντα χρόνια προώτερα ο Auguste Comte (1798-1857).¹⁸⁵ Με εισήγητή και πάλι τον Πολίτη, για λόγους καθαρά εθνικούς, θεμελιώθηκε και ο συγγενικός κλάδος της λαογραφίας, με κύριο στόχο να αναζητηθούν οι αρχαιοελληνικές επιβιώσεις στον νεότερο ελληνισμό.¹⁸⁶

Έτσι μαζί με την κλασική φιλολογία, η αρχαιολογία και, έως ένα βαθμό, η λαογραφία, προσέκλυσαν ορισμένα από τα καλύτερα πνεύματα που είχαν να επιδείξει η ελληνική λογιστική. Τα επιτεύγματά τους κάνουν την απουσία ελλήνων ιστορικών του αρχαίου ελληνικού κόσμου εντονότερη.

14. Το τελικό παράδοξο

Στο τέλος του 19ου αιώνα, το έθνος είχε αδιαφρονήτως κατακτήσει τους προγόνους του. Επιπλέον, μέσα από αγώνες που δεν ήταν πάντοτε εύκολοι, οι Νεοέλληνες έπεισαν τον εαυτό τους και, σε μεγάλο βαθμό, τον κόσμο ότι ήταν κληρονόμοι και διαχειριστές της περιουσίας των αρχαίων Ελλήνων. Με τις αρχαιολογικές έρευνες, που γίνονταν διαρκώς συστηματικότερες, εντατικότερες και επιστημονικότερες, ανέλαβαν, άλλοτε με τη συνδρομή ξένων αποστολών και άλλοτε μόνοι, να φέρουν στο φως και να αναδείξουν τα κατάλοιπα του λαμπρού παρελθόντος. Οι ευαισθησίες των Νεοελλήνων γύρω από τις αρχαιότητες παρέμειναν πάντοτε έντονες.

Από τη σκοπιά του 20ού και του 21ου αιώνα, κάθε καθυστέρηση, κάθε αμφισβήτηση και κάθε διαταγμός στον αγώνα για την κατάκτηση των προγόνων εμφανίζεται ως παράδοξο. Αν όμως εντοπίσουμε τους πραγματικούς στόχους του έθνους, τότε κάθε παράδοξο εξαφανίζεται. Στην πραγματικότητα εκείνο που παρατηρούμε δεν είναι ούτε αντιφάσεις ούτε παλινωδίες. Αντιλαμβανόμαστε μια αξιολογική και νοσηρή επιχείρηση – μάλιστα χωρίς δεδομένη εκ των προτέρων στρατηγική και χωρίς σταθερούς συμμάχους. Με όλα της τα νεόκοπα ιδεολογήματα, η νεοελληνική συνείδηση σφυρηλατήθηκε για να υπερεπείσει έναν μεγάλο σκοπό.

Ο 19ος αιώνας ήταν μια εποχή εθνικών επαναστάσεων. Κάθε έθνος διεκδικούσε να ζει σε ένα ανεξάρτητο και ελεύθερο κράτος. Στη διεκδίκηση αυτή, οι Νεοέλληνες βρέθηκαν πρωτοπόροι, ανοίγοντας δρόμους άγνωστούς και ανεξερεύνητους. Άλλα έθνη ωστόσο έμελλε σύντομα να ακολουθήσουν. Όπως φάνηκε από την αρχή, για να πετύχουν το στόχο τους, τα διάφορα έθνη έφειλαν να αγωνιστούν σκληρά με όλα τα μέσα. Τα ιδεολογικά εφόδια αποδείχθηκαν εξίσου σημαντικά με το μπάρουτι και το μολύβι. Για να έχουν δικαίωμα στον αγώνα, οι Νεοέλληνες έφειλαν να δείξουν ότι στο παρελθόν είχαν διαβιώσει ως ελεύθεροι και ότι η ένταξή τους σε μια πολυεθνική αυτοκρατορία ισοδυναμούσε με σκλαβιά. Στραφίαν λοιπόν στην αναζήτηση και τη διεκδίκηση ειδικώς των προγόνων εκείνων που ήδη η φασμασμένη Ευρώπη γνώριζε και τιμούσε.

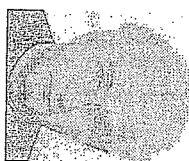
Για την ιστορία και την αξία των αρχαίων Ελλήνων οι Νεοέλληνες δεν χρεώστηκαν να καταβάλουν καμία προσπάθεια. Το ενδιαφέρον της Δύσης για την αρχαία Ελλάδα ήταν ήδη δεδομένο από το μέσον του 18ου αιώνα, αν όχι νωρίτερα. Οι Νεοέλληνες λόγιοι το παρέλαβαν χωρίς μεγάλη καθυστέρηση – αν λάβουμε υπόψη και τις συνθήκες που επικρατούσαν στην οθωμανική επικράτεια. Διάφοροι Νεοέλληνες παρακολούθησαν επίσης από νωρίς τα ιστορικά επιτεύγματα των δυτικών λογίων που αυτονόμησαν τις σπουδές του αρχαίου ελληνικού κόσμου από τις σπουδές της παγκόσμιας ιστορίας ή, γενικώς, των αρχαίων λαών. Όταν όμως έφτασε η στιγμή να συμβάλουν και οι ίδιοι στη μελέτη της αρχαίας Ελλάδας, ξέκοφαν από την πορεία της ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας. Το εθνικό καθήκον τους καλούσε να εντάξουν την ιστορία αυτή σε ένα συνεχές αφήγημα, που θα έφτανε έως τη δημιουργία ενός σύγχρονου και ελεύθερου κράτους. Και μάλιστα να δείξουν ότι οι συνδεδεμένοι κρίκοι δεν αποτελούνταν (αποκλειστικώς) από περιόδους παρσαφής.

Η λογική αυτή, απολύτως κατανοητή στις ιδεολογικές συνθήκες της εποχής, είχε ένα αρνητικό αποτέλεσμα. Οι νεοέλληνες ιστορικοί έφειλαν να ανακαλύπτουν συνεχώς νέες πληροφορίες για τον μεσαιωνικό ελληνισμό, καθώς και για τα πνευματικά επιτεύγματα του έθνους πριν από την ελληνική επανάσταση. Καμιά ανάγκη δεν τους υποχρέωνε να ασχοληθούν με την ίδια την αρχαία ελληνική ιστορία, και μάλιστα αυτοτελώς. Υπόθεση του έθνους ήταν να αποδέχεται όλες τις θετικές αναφορές των ξένων μελετητών και να απορρίπτει όλες τις αρνητικές. Το εθνικό φιλότιμο έφραζε μάλιστα στο σημείο να εκλαμβάνει ως προσβολή κάθε ισχυρισμό ότι οι αρχαίοι Έλληνες είχαν δανειστεί στοιχεία πολιτισμού από άλλους λαούς. Ως κληρονόμοι και νόμιμοι διαχειριστές μιας μεγάλης κληρονομιάς (οι Νεοέλληνες έφειλαν να υπερασπίζονται την τιμή και την υπόληψη των προγόνων. Δεν είχαν το δικαίωμα ούτε να κρίνουν ούτε να ερευνούν.

Διαπιστώνω, συμπερασματικώς, ότι παρά τη μέγιστη σημασία που έχουν για τους Νεοέλληνες οι αρχαίοι Έλληνες, για λόγους εθνικούς δεν δημιουργήθηκε κατά τον 18ο και τον 19ο αιώνα μια εθνική ιστοριογραφική σχολή της ελληνικής αρχαιότητας. Όλες οι μεγάλες εξελλίξεις πραγματοποιήθηκαν στα ιστοριογραφικά εργαστήρια της Δύσης, ερήμην της ελληνικής διανοήσης. Από την πλευρά αυτή, ο 20ός αιώνας δεν παρουςίασε σημαντική πρωτοτυπία.



Έληξε ο Πελοποννησιακός Πόλεμος!



Του
Βασίλη Κρεμμυδά

Το εορτολογούμεο ότι κάθε χρόνο τέτοιον καιρό προσιτάω μία από τις θερμές επιθυλίες μου να είναι κάπως διασκεδαστική, για να ταυρίσει και στην ό-ποια ανεμελιά προσφέρουν οι διακοτές, δεν το κατάφέρνω κάθε καλοκαίρι, όχι τόσο γιατί δεν έχω κάποιο θέμα που να επιδεχεται τέτοια, διασκεδαστική, παρουσίαση, όσο γιατί συμβαίνει συχνά η πνιγηρή περιρρέουσα κοινωνική και πολιτική ατμόσφαιρα να μην αφήνει συναισθηματικά περι-θώρια για κάτι τέτοιο.

Τώρα, όμως, έχω στα χέρια μου ένα εκκληκτικό κείμενο, το οποίο συνυπέργραψαν πριν από μερικούς μήνες οι δήμαρ-χοι Σπαρτιατών και Αθηναίων και με το οποίο «διακηρύ-σουν τη λήξη με όρους ισοτι-μίας» του Πελοποννησιακού

Πολέμου (431-404 π.Χ.). Επι-τέλους! Το κείμενο πρέπει να θεωρηθεί επίσημο, αφού, ε-κτός από τις υπογραφές των δύο δημάρχων, έχει και τις σφραγίδες των δήμων τους, καθώς και κάτι σαν χουσόδου-λο, που έλαγαν σε άλλες επο-χές. Πρωσιπάθηρα να καταλά-θω γιατί δύο δήμαρχοι, μεγά-λοι άνθρωποι, κατέληξαν σε αυτήν την πράξη, χωρίς να το κατορθώσω. Δεν έχω, λοιπόν, παρά να παραθέσω το κείμενο (χωρίς καμία διόρθωση), μή-πως κάποιος άλλος, καταλά-θει:

«Διακίρυξις ειρήνης και α-δελφούσης.

Σπάρτη και Αθήνα με την ι-στορική μεγαλουργία τους α-ποτελούν σύμβολο πολιτι-σμού οικουμενικής εμβέλειας. Οι δύο αυτές κορυφές πό-λεις της αρχαίας Ελλάδος,

συνασπισμένες σε κρίσιμη ώ-ρα της ιστορίας, έσωσαν την ελευθερία των Ελλήνων και πρόσφεραν στην ανθρωπότη-τα, με την άρθρωση και τη λειτουργία τους, πρότυπα κοι-νωνικού ρυθμού και δημοιου-ργικού θίου. Η πόλις του Αι-κούργου, του Χίλωνος και του Λεωνίδα, θέσπισε την αυστη-ρή παιδεία, εδρόλισε την νο-μοκρατία, πρόδωκε το παρ-όδειγμα της ηρωικής εμμονής στο κέκτην. Η πόλις του Σό-λωνος, του Κλεισθένηος και

του Περικλέους, του Αισχύ-λου και του Φειδίου, του Σω-κράτους και του Πλάτωνος, διέπλωσε τον κλασσικό τύπο δημοκρατίας, ανήγαγε την ποίηση και την καλλιτεχνία σε μορφές ανυπέρβλητες, ακε-ραίωσε την γνήσια φιλοσοφία.

Οι τρισέκοδες αυτές πό-λεις όμως, αμάρτησαν τραγι-κά, με τον αδυσώμητο μεταξύ τους πόλεμο από 431 έως 404 π.Χ. Εφέτος συμπληρώνονται είκοσι τέσσερις αιώνες ακρι-θώς, αφότου ο αδελφοκτόνος εκείνος πόλεμος έληξε, με στρατιωτική νίκη της Σπάρτης και των συμμάχων της.

Σήμερα, 10 Μαρτίου 1996, στην πρωτεύουσα της Ακε-αδόμενος, ο Δήμαρχος Αθη-ναίων και ο Δήμαρχος Σπαρ-τιατών εκφράζουν την βαθύ-τατη θλίψη τους για την ολέ-θρια εκείνη πολυδαίμακτη σύρ-

ραξη των δύο κορυφαίων πό-λεων της αρχαίας Ελλάδος και διακηρύσσουν την λήξη με όρους ισοτιμίας αναδρομικά του καταστροφικού εκείνου πολέμου "Αθηναίων και Πελο-ποννησίων" και την εμπέδωση άρρηκτων μεταξύ των δύο πό-λεων δεσμών φιλίας και συ-νεργασίας, με ηθικό έργοισμα και την αρχαία ιστορική μεγα-λουργία τους.

Ο Δήμαρχος Σπαρτιατών Δημοσθένης Α. Μαρτάδας
Ο Δήμαρχος Αθηναίων Δημήτριος Α. Αδραμόπου-λος».

Δεν υπάχει, νομίζω, καμιά ανάγκη να προδώ σε σχόλια, ούτε γλωσσικά ούτε πρηνμα-τολογικά. Παραμένει όμως το αρχικό ερώτημα: γιατί;

Ο Βασίλης Κρεμμυδάς είναι καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Είτον και η εγγυησία της ελληνικής Ιστορίας στον γενταρισμό
ευκαίρια της 2ης Μαγισίας από τον Ηρόδοτο της Δημοκρατίας, η
όταν επιβεβαιώνεται από επιστημονικές εξερευνητικές ιστορικές ετο-
πίδας, όπως είναι ο καθ' ύλην κ. Κων. Καραμάνης, πάντοτε σχεδόν
χρονολογείται από τις διαθέσεις και τις ιδεολογικές προποθέσεις του
ομιλούντος ή του γράφοντος.

ΣΤΗ 24 Μαγρίτου παραβλήθηκαν, στο δεκάδυο δελτίο ειδήσεων της Τηλεόρασης της ΕΡΤ, το Διάγγελμα του κληρίκου Πιρόδοπου της Ελληνικής Δημοκρατίας με την ευχέλεια της ερείσετου του- πλόνου της ελληνικής νηεερεπλίας, το Διάγγελμα, που το σπηυή- νε αυτοποσώπως ο κ. Πιρόδος, έλβε σπημηνικά έηηηηα οχέσεον σε ποκίλια εηπέδα, τα οκία είναι, ανερηικά να οχάλασούν. Αναερεπία, έεδα, το επερεχέμενο του Διάγέλματος, δηλαδή σπη ιοίολογία ήλη που χηρηποσούθηρε και σπη ερηηεία της που, και με τον γδωτο με τον οκίο διατυπώθηρε, σπηβεί μια πολυήλη προέηη.

[illegible]

III ΡΟΗΤΟΥΜΕΝΟΣ ήμος πρέτει να διατυνώσω την κεντρική ιδέα που διέτρεχε ολόκληρο το Διεύγελμα: ολόκληρη η ιστορία το

Του Β. Κεραυνού

Ελληνισμός είναι μια ιστορία νίκης του παντοκράτορα ελληνικού πνεύματος έναντι οδυνηρού θανάτου που η αρχή του πνεύματος του πνεύματος επιβλήθηκε στην ύλη της ύλης. Προσφορά τόσο στην ανάλυση του που θα πείσει τη ψυχή μου να μην απομακρυνθεί από τη διατήρησή του. Δυστυχώς, δεν έχω ακόμη εστιάσει στην εποχή του διανοητισμού.

[illegible]

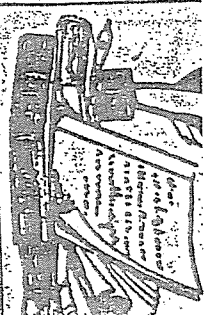
2. Συζητήσαμε με το Διευθυντή και Έλληνες της αρχαιολογικής επιτροπής στους Ποταμούς, καθορίσαμε με τη δύναμη του ημετέρου τους, τη «λαοφυλακή» τη Ποταμική Αντιπροσωπεία και τελικά, να μεταφερθούν οι αρχαιολογοί της στο χώρο του ελληνοκρατού. Η αρχαία μου είναι εδώ τη γιορτή τους διαπορεύσει στις οποιές η επιτροπή και έδωσαν σε όλη το κοινό δεν έχει καταφέρει, όσο για το ελληνικό ημετέρο, που καταπαύει την διατήρηση, κατέκτησε τη Ρώμη, είναι, κάτι που, επιθυμεί επιθυμεί να όμας τις εποχές, οι λαοί αξιολογούν τα παλαιότερα επιθυμεί να όμας λαών λαών.

τα «υδατολόγια» μηχανικά του εξόρυξε το ελληνικό κράτος, και διηύθυνε τον αγρό νεοελληνικό διαποτισμό, στον εξαιρετικό σημερινό, λόγω της παιδείας του υπόρουλου έθνους γόλο του κρησινού σφαλμάτου και στην μοναδική αυτή που βόηθησε τον 1821 και στην αντεπανάσταση και στην ίδρυση του ελληνικού κράτους και ο κατακτητής της πόλης για την ελευθερία.

Τίποτα οι παροχές που είναι πιο εύκολες, όχι μόνο εθνικά, αλλά και παγκοσμίως, από την παροχή των δανείων, είναι οι παροχές αυτές, που η επιτροπή των δανείων, έχει αποδεχτεί, από την αρχή, να ανταλλάσσει και από τον 19ο ιστορικό μύθο αλλά και εναντίον, τις προτάσεις που αυτή τον 1821 προέβλεπε να λειτουργήσει εναντίον, αλλά, από τον 20ο ιστορικό μύθο, που είναι αναπόφευκτο.

Εξάρα υπερώς, αν ο ανακέντητος πόθος της ελευθερίας είναι η αιτία, γιατί *ἀφελισσάμεν* ποιοι: αιώνας, γιατί να λειτουργήσεται; και θυσίασάν, αυτός ο πόθος επί τέρας; και για τιμήματα του ελπίσματος επί πέντε και περικοστούτο – αιώνας, αν η απάντηση στην ερώτησή μου είναι ότι έπρεπε να *διφραδίσω*· ου, συνθήκες, δύναμια, να θανατώσω ως αυτή, τις συνθήκες, κακίαιτες έλλοι. Επειδή και αν απευθυνθεί πώς ο ανακέντητος πόθος, της ελευθερίας είναι ιδιότητα του ελπίσματος και όχι άλλου έθνους, μια τέτοια περιθώριση όμως, σπανιστά βίαια της ιστορίας. Η ιδιότητα γίνεται ιδιότητα του έθνους, όλα τα έθνη της γης, διαδέχονται ιδιότητα γίνονται ιδιότητα του έθνους, όλα τα έθνη της γης, διαδέχονται πόθο, για την ελευθερία, η ιστορία γίνονται πώς ο πόθος αυτός είναι, έτσι σαν φυσική ιδιότητα και ότι, γι' αυτό, ο αιώνιος πόθος του είναι, διαδεχόμενος.

ΔΕΝ ΠΙΣΤΕΥΕΙΝΟΜΑΙ σε άλλα σημεία του Διαγγελάματος, ολότελά εγώ, ον δυνάστευσαν αεία, αλλά επειδή με όλα αναφωθήκαν έπειτα παραείχε επιδόχου το πείσμα του. Ένα πείσμα που, όπως λέγεται, και στην αλήτη του ημελείατος μου, δεν πηγαίει από τα πόδια της και επομένως έβρισκα, μες στα αγγεία σε πείδους ανελέηστος, επιδοχόνα, δυνάστη, μες στα αγγεία, της ιστορίας με στόχο τη διαμόρφωση και πολυτάξια δυνάστη, άρρηκτα της ιστορίας. Η εποχή αυτή των ανελέηστος, ημίων, της έδωδεσθους της ιστορίας αλήθειας νόημα, στην αλήτη στο πείσμα, και τους εμπίπτει στην επιδοχόνα, αλήθια, του ιστοχόου.

[illegible]

Αυτές οι διαμάχες έχουν ήδη διάρκεια διακοσίων ετών. Προσβολές έδωσαν και πήραν και από τις δύο πλευρές και πολλά δάκρυα έχουν χυθεί – κυρίως από τη φρεβή και το μερὴ Ελληνίδα υπουργό Πολιτισμού, τη Μελίνα Μερικίου, που έλαβε με αξιοσημείωτο τρόπο μέρος στην κάμερα όταν επισκέφτηκε τα μάρμαρα στο Βρετανικό Μουσείο, το 1983. Κατά επιχειρήματα έχουν χρησιμοποιηθεί και από τις δύο μεριές. Η Βρετανία έχει διαχωριστεί ως αποσπαραχτική αυτοκρατορία δύναμη, που προσπαθεί απεικονιστικά να γαντζωθεί από τα πολιτιστικά της λάφυρα σε αντιστάθμισμα της χαμένης αυτοκρατορίας της, και η Ελλάδα ως φρέσκια βαλκανική δημοκρατία, ως ισότιμος χώρας που δεν μπορεί κανείς να του εμπιστευτεί τη διαχείριση ενός παγκόσμιου πολιτιστικού θησαυρού. Οι πολιτικοί κατά καιρούς εξμεταλλεύτηκαν την υπόθεση. Οι ελληνικές κυβερνήσεις στην απώλεια των γλυπτών του Παρθενώνα βρήκαν ένα βολικό σύμβολο εθνικής ενότητας, ενώ στην απώλιση επανοταρτισμού τους μια χαμηλού κόστους και σχετικά ανώδυνη πολιτική καμπάνια. Με ίδιες συμπεριφορολογικές σκοπιμότητες, διαδοχικές κυβερνήσεις Εργατικών στη Βρετανία αμέσως μόλις ανέβηκαν στην εξουσία έλασαν τις απεικονιστικές υποσχέσεις που έδωσαν όταν ήταν ακόμα αντιπολίτευση για επιστροφή των μαρμάρων στην Αθήνα. Στο μεταξύ, και ανήματα από διαστυρούμενα πυρά, αναδύονται πολλά ισχυρά ερωτήματα σχετικά με την πολιτιστική παράδοση: σε ποιον ανήκει ο Παρθενώνας και άλλα μνημεία διεθνούς «εμβέλειας» όπως αυτός; Οι πολιτιστικοί θησαυροί θα έπρεπε να επαναπαρρίζονται, ή μήπως τα μυσεία πρέπει να συνεχίσουν να είναι περφηφανα για τα διεθνή εκθέματα που ανήκουν στις συλλογές τους; Είναι ο Παρθενώνας μια ειδική περίπτωση και γιατί;

Όπου κι αν βόσκεται το δίωκο και το άδικο σε αυτή τη συζήτηση (και το θέμα κρύβει πολύ περισσότερες δυσκολίες απ' ό,τι μας αφήνουν να πιστεύουμε οι γρήτες οποιασδήποτε εκστρατείας), η δυσπρόθυμη αυτή διαμάχη είχε ένα πολύ

σαφές αποτέλεσμα. Συνέβαλε στη διατήρηση της υπόθεσης του Παρθενώνα στην κορυφή της πολιτιστικής μας ατζέντας. Και αυτό δε συνέβη, βέβαια, μονομερώς. Ο Παρθενώνας ανήκει, όπως έχουμε ήδη δει, στην πρώτη σειρά μνημείων, την ιστορική αξία των οποίων ξεπερνά η φήμη ότι είναι διάσημα. Όταν επισκευτάσαστε τον Παρθενώνα στην Αθήνα ή τα Ελγίνα στο Βρετανικό Μουσείο, δεν αναζητάμε μόνο ένα αποσπαραχτικό της κλασικής Ελλάδας. Στο κάτω κάτω, υπάρχουν πολλοί κλασικοί ναοί, μεγαλύτεροι και καλύτερα διατηρημένοι απ' αυτόν, που ποτέ δεν προσελκύουν τέτοια προσοχή. Ακολουθούμε κι εμείς τα βήματα όλων εκείνων που τον επισκέφτηκαν πριν από μας (γι' αυτό επιδιώκουμε να βγάλουμε τις δικές μας φωτογραφίες εκεί...) και αποτίουμε την τιμή που ανήκει σε ένα σύμβολο που έχει περάσει και στη δική μας πολιτιστική παράδοση, από τον Κίηρ και τον Φρόντντ μέχρι το Νάσβιλ. Ωστόσο, στην περίπτωση του Παρθενώνα υπάρχει κι άλλη μια διάσταση. Επισκευτάσαστε ένα μνημείο για το οποίο έχουν δοθεί μάχες από γενιά σε γενιά, το οποίο φουντώνει τα πάθη και προκαλεί κυβερνητικές παρεμβάσεις. Με άλλα λόγια, έχει την επιπρόσθετη διάκριση ότι αξίζει τη διαμάχη που γίνεται γι' αυτό. Είναι, όμως, δύσκολο να αντισταθεί κανείς στο στενόχωρο συμπέρασμα ότι, αν ο Παρθενώνας δεν είχε διαμελιστεί, δε θα είχε ούτε τη μισή από τη φήμη που έχει τώρα.

Η Κιβωτός και το Έθνος: ένα σχόλιο για την υποδοχή
του νέου Μουσείου Ακροπόλεως
Δημήτρης Πλάντζος (Επιθεώρηση Σύγχρονα Θέματα, Οκτώβριος 2009)

Με ένα αμήχανο χαμόγελο, ο τότε Υπουργός Πολιτισμού κ. Α. Σαμαράς «αποκατέστησε», το βράδυ της 20ής Ιουνίου 2009, ένα σπάραγμα της ζωφόρου του Παρθενώνα, κηρύσσοντας έτσι την έναρξη της λειτουργίας του νέου Μουσείου Ακροπόλεως. Υποδύομενος τον αρχαιολόγο – συντηρητή της έκθεσης (φορούσε ακόμη και τα ειδικά λευκά γάντια που είναι απαραίτητα για τέτοιες εργασίες) ο κ. Υπουργός προσέφερε στο τηλεοπτικό κοινό της βραδυάς μια νέα υπόμνηση για τον ρόλο του επίσημου ελληνικού κράτους ως «αρχαιολόγου – θεματοφύλακα» της εθνικής ιστορίας. Η συμβολική αυτή κίνηση του υπουργού, όπως και πολλές παρόμοιες που συνόδευσαν την έλευση του νέου μουσείου, ήταν προφανώς σχεδιασμένη ως μία ακόμη επισημάνση της απουσίας των ελγινείων μαρμάρων από ένα κτίριο που μοιάζει να σχεδιάστηκε για να στεγάσει κάποια απόντα εκθέματα μάλλον παρά τα υπάρχοντα. Ως τέτοια, βρήκε ομόθυμα θετική ανταπόκριση από το σύνολο του ελληνικού τύπου – και από μερίδα του διεθνούς – αλλά και από το ελληνικό κοινό γενικότερα, το οποίο μοιάζει να συμμερίζεται την άποψη ότι το νέο μουσείο, εκτός του έργου της προστασίας και ανάδειξης μιας συγκεκριμένης συλλογής αρχαιοτήτων που του έχει ανατεθεί εξ ορισμού, αποτελεί και μοχλό για νέες διεκδικήσεις «εθνικής» σημασίας. Όπως υποστηρίχτηκε δε και από κάποιους, διαθέτει μια σαφή «πολιτική διάσταση».¹

«Έργα αρχαίας και σύγχρονης περηφάνιας»: το κτίριο και η έκθεση
Από την πρώτη δημοσιοποίηση των σχεδίων του Β. Tschumi, το νέο Μουσείο Ακροπόλεως δέχτηκε σφοδρή κριτική για το μέγεθος και τον όγκο του, αλλά και για την ψυχρότητα που απέπνεε: αδρό σκυρόδεμα και τεράστιες μεταλλικές επιφάνειες με δυσοίωνα εξάρματα και απειλητικές εξοχές, καθώς και μια μάλλον αδέξια πρόβολο που προοριζόταν να στεγάσει το εστιατόριο του μουσείου με θέα προς τον «ιερό βράχο».² Η αποκάλυψη αρχαιοτήτων κατά τις πρώτες εκσκαφές κατέστησε αναγκαία την τροποποίηση των σχεδίων, με αποτέλεσμα το κτίριο να εμφανίζεται πλέον να υπερίπταται πάνω από τα διατηρημένα στα θεμέλιά του ευρήματα, αλλοιώνοντας – σε βαθμό ανατροπής – την εντύπωση στιβαρότητας και δυναμισμού που ενδεχομένως επεδίωκε ο σχεδιαστής του.

Το παρόν κείμενο αποτελεί σχόλιο για την υποδοχή του νέου μουσείου από το ελληνικό κοινό, μια υποδοχή φορτισμένη από συναισθηματισμό, ιδεολογικά προσδιορισμένη και προσανατολισμένη πολιτικά, μια αντίδραση που λέει περισσότερο για την ελληνική κοινωνία του 2009 παρά για το ίδιο το μουσείο και τον τρόπο που επιτελεί την αποστολή του. Έστω κι αν, σύμφωνα με κάποιους, οι επικριτές του Tschumi και του αρχιτεκτονήματός πρέπει πλέον ... να σωπάσουν, καθώς «λιτό, ανοιχτόκαρδο και μοντέρνο, το νέο μουσείο απαντά στους επικριτές του», προφανώς με την παρουσία του και μόνον!³

Ο τρόπος με τον οποίο το νέο μουσείο δείχνει να αντιλαμβάνεται τη σχέση του με το παρελθόν και τα υλικά του κατάλοιπα, αντανακλά το πώς η νεοελληνική κοινωνία προσλαμβάνει το ρόλο της ως «φύλακα» και διαχειριστή ενός πολιτισμικού αγαθού αναγνωρισμένης παγκόσμιας εμβέλειας. Ο επισκέπτης αντιλαμβάνεται πως ο δημιουργός του μουσείου εργάστηκε βασισμένος σε μια σειρά τέτοιων αξιωματικών παραδοχών:

Α. Η αρχή του «οπτικού διαλόγου» με την Ακρόπολη
Η απαίτηση της οπτικής επαφής του μουσείου με την Ακρόπολη αποτελούσε στοιχείο του διεθνούς αρχιτεκτονικού διαγωνισμού για την κατασκευή του, αλλά και σαφή αναγκαιότητα, δεδομένου του χώρου ανέγερσής του. Ως εκ τούτου, η αίθουσα που στεγάζει τα παρθενώνεια γλυπτά, με τον πολυδιαφημισμένο προσανατολισμό της συντονισμένο με αυτόν του Παρθενώνα, εντυπωσιάζει με τις αδρές της γραμμές και, ομολογουμένως, την οπτική επαφή τόσο με την Ακρόπολη όσο και άλλες αρχαιότητες της περιοχής, όπως το μνημείο του Φιλοπάππου δυτικότερα. Είναι ίσως το μόνο πλήρως σχεδιασμένο κομμάτι του κτιρίου, και το μόνο που επιτελεί τον σκοπό του: να εντάξει τα μνημεία σε ένα

Όλα αυτά επιχειρήθηκαν με μια τόλμη που κάποιοι έριξαν επικίνδυνη και άλλοι γόνιμη. Η υποδοχή στην Αμερική ήταν θερμή, όπως αποδεικνύουν έργα σαν εκείνα των Gregory Nagy, Bernard W. Knox, Pietro Pucci, Charles P. Segal, Froma I. Zeitlin, ή του J.J. Winckler. Ορισμένες από αυτές τις προστάθειες γνώρισαν στη Γαλλία την επιτυχία και τους κινδύνους της δημοσιοποίησης, από τις ειδικές εκπομπές του ραδιοφώνου έως τα πιο διαδεδομένα κανάλια της τηλεόρασης. Δε θα ολοκληρώσω ωστόσο αυτό το σύντομο απολογισμό με μια αισιόδοξη σημείωση. Βεβαίως, οι «νέοι», έστω η γενιά που πλησιάζει σήμερα τα σαράντα, δε λείπουν για να παραλάβουν τη σκυτάλη, όπως ο Philippe Brunet στην Τουρ, που πασχίζει με επιτυχία να αποκαταστήσει το αρχαίο θέατρο ως το σημείο της προφοράς και της ρυθμικής, ή ο Hervé Duchêne, πρώην μέλος της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής στην Αθήνα, ο οποίος χειρίζεται με κέφι στην Ντιζόν τον υπολογιστή, την επιγραφική έρευνα και την ιστορία των θρησκειών, παρακολουθώντας συγχρόνως την παλαιά ανασκαφή της Δήλου. Η βίβλος όμως των ανθρωπιστικών επιστημών ειλήθε εδώ και πολλά χρόνια στη Γαλλία, όπως και στις ΗΠΑ, σε μια ζώνη πολύ χαμηλής διάδοσης, που κάνει όλο και πιο δύσκολες τις δημοσιεύσεις των επιστημονικών εργασιών. Ο Vernant γνώρισε ξαφνικά το 1965 τη φήμη και τους μεγάλους αριθμούς αναγνώσιμων με το βιβλίο του *Mythe et pensée chez les Grecs*⁴⁵. Το επανέλαβε ευτυχώς το 1999, δηγούμενος με τον τρόπο του τους αρχαίους ελληνικούς μύθους⁴⁶.

45. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Maspero, Παρίσι 1965, επανέκδ. Le Grand livre du mois, 1998.

46. J.-P. Vernant, *L'Univers, les dieux et les hommes. Récits grecs des origines*, Seuil, Παρίσι 1999 (*Το σύμπαν, οι θεοί, οι άνθρωποι*, μτφρ. Τ. Δημητρούλα, Εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2001).

εκθεσιολογικό – μουσειολογικό πρόγραμμα, το οποίο όμως μένει ημιτελές.⁴ Θαμπωμένοι, υποθέτω, από την επιβλητική παρουσία των εκθεμάτων, οι δημιουργοί του μουσείου αισθάνθηκαν την ανάγκη να μείνουν βουβοί, αφήνοντας μουσείο και εκθέματα να μιλήσουν «από μόνα τους». Πρόκειται για μια αφελή μουσειολογικά, αλλά ιδεολογικά σαφή και πολιτικά μάλλον επικίνδυνη άποψη, νεο-ρομαντικών καταβολών, σύμφωνα με την οποία ο ελληνικός πολιτισμός διακρίνεται, εκτός των άλλων, και από το γεγονός ότι αποτελεί αυτόχthon στοιχείο της ελληνικής γης («βράχος» και «Ακρόπολη» αποτελούν πλέον ταυτόσημες έννοιες), επομένως κάθε επεξήγηση καθίσταται περιττή.

Β. Η αρχή του «φυσικού αττικού φωτός»

Η προσδοκία της βίωσης του αυθεντικού κρύβεται και πίσω από την απόφαση του Tschumi να εκθέσει τα ευρήματα της Ακρόπολης στο «φυσικό αττικό φως». Η ανασύσταση του παρελθόντος ως αυθεντικής αισθητικής εμπειρίας προσλαμβάνει μυστικιστικό χαρακτήρα. «Είναι η αιωνιότητα του βλέμματος αντί του αντικειμένου», όπως παρατηρούσε ο Βασίλης Γκουρογιάννης σχετικά με τις διαδοχικές αναστηλώσεις, αναπαλαιώσεις και λουπές «ταριχεύσεις» που έχει υποστεί ο Παρθενώνας.⁵ Αναπάντεχα, ο Tschumi συναντά τον Περικλή Γιαννόπουλο μέσω ενδεχομένως του Le Corbusier: «Το αττικό φως διαφέρει από το φως οποιουδήποτε άλλου τύπου στον κόσμο, είχε σχολιάσει ο Ελβετός αρχιτέκτονας», μας ενημερώνει η Ελένα Κολοβού, και συνεχίζει υπερθεματίζοντας: «Κι είναι αυτό ακριβώς το φως, υποστήριζε [ενν.: ο Β. Tschumi] που χρειάζονται τα Μάρμαρα για να αναδειχθούν. Πράγματι [...] βλέπει κανείς και τα μάρμαρα αλλιώς – όπως ακριβώς θα τα έβλεπε, δηλαδή, αν ήταν ακόμα ακέραια πάνω στον Παρθενώνα».⁶

Είναι όμως προφανές ότι η «αρχαία εμπειρία» της θέασης της γλυπτικής δεν περιοριζόταν στο φως και μόνον. Τα γλυπτά είναι φορείς ιδεών και πολιτισμικών αναφορών που δεν αναπαράγονται αυτόματα με την έκθεσή τους στο φυσικό φως – της Αττικής ή όποιας άλλης περιοχής. Η πολυχρωμία της αρχαιοελληνικής πλαστικής, εξάλλου, καθιστά τα σωζόμενα έργα πλαστικής, υπόλευκα πλέον από το πέρασμα του χρόνου, ουσιαστικά ξένα για τους πρωταρχικούς δημιουργούς τους, οι οποίοι δύσκολα θα τα αναγνώριζαν στο μουσείο του κ. Tschumi – ή σε όποιο άλλο. Το φως στις αχανείς αίθουσες του νέου μουσείου δεν είναι ούτε «φυσικό» ούτε «αττικό», τουλάχιστον όχι όπως το φαντάζεται ένας μοντέρνος αρχαιόφιλος: διαθλάται και διαχέεται, αντανακλάται και απορροφάται από τις γιγάντιες επιφάνειες του αρχιτεκτονήματος, από υλικά ανοίκεια και μη φιλικά προς τα μαρμάρινα γλυπτά. Ενώ τα παλαιότερα ελληνικά μουσεία επιχειρούσαν να καταλήξουν σε μια προσομοίωση του αρχαίου περιβάλλοντος των εκθεμάτων τους (κάτι που το κατόρθωναν, εμπειρικά, κυρίως με το χρώμα των τοίχων ή άλλα αρχιτεκτονικά στοιχεία) το Μουσείο Ακροπόλεως φαίνεται να αρέσκεται στο να συνθλίβει τα εκθέματα με τους τσιμεντένιους και χαλύβδινους όγκους του οι οποίοι κάθε άλλο παρά φιλικοί μοιάζουν προς το θεατή και τα αντικείμενα. Μπροστά τους, τα αφώτιστα γλυπτά φαίνονται άχρωμα και επίπεδα, οι λεπτομέρειές τους απαλύνονται κάτω από το ουδέτερο φως και ο θεατής καταλήγει στο σημείο κυριολεκτικά να αναρωτιέται πού έγκειται η μοναδικότητά τους που να δικαιολογεί το χαρακτηρισμό τους ως «αριστουργημάτων».

Γ. Η αρχή του «δάσους γλυπτών»

Αν η αίθουσα του Παρθενώνα είναι το μόνο τμήμα του μουσείου που φαίνεται να έχει τύχει αρχιτεκτονικού σχεδιασμού, η αίθουσα των αρχαϊκών γλυπτών καταφέρνει να μοιάζει ταυτόχρονα και μεγαλομανής και πρόχειρη. Πρόκειται στην ουσία για έναν ανοικτό χώρο – πέρασμα που ενώνει τα δύο ... σημαντικότερα σημεία ενός σύγχρονου μουσείου: το εκδοτήριο εισιτηρίων και το εστιατόριο. Οι επισκέπτες ωθούνται εμφανώς, μέσω ευρύχωρων διαδρόμων και κυλιόμενων κλιμάκων στον τρίτο όροφο, όπου το μουσείο συναντά τον σκοπό της γένεσής του – την παρουσίαση της ζωφόρου και των άλλων γλυπτών του κλασικού Παρθενώνα. Στο μεσοδιάστημα, ο επισκέπτης ενθαρρύνεται να προσπεράσει γλυπτά της αρχαϊκής και της κλασικής περιόδου, ενώ εύκολα κινδυνεύουν να μείνουν απαρατήρητα τα – ελάχιστα ούτως ή άλλως – εκθέματα από τις υστερότερες χρήσεις της Ακρόπολης. Οι άχαροι τσιμεντένιοι στύλοι του κτιρίου εκμηδενίζουν τα γλυπτά που τοποθετούνται στα πόδια τους χωρίς μια εμφανή μουσειολογική μέριμνα. Είναι εμφανές ότι για την τοποθέτησή τους δεν έχει προηγηθεί

μουσειολογική μελέτη, ούτε έχει καταβληθεί κάποια προσπάθεια παρουσίασης, προς χάριν του επισκέπτη, των πολιτισμικών συμφραζομένων που φέρουν. Δεν είναι λίγες και οι στιγμές αμηχανίας, όπως για παράδειγμα η τοποθέτηση του μεγάλου πώρινου αρχαϊκού αετώματος στο «κεφαλόσκαλο» του πρώτου ορόφου και των Καρυατίδων στον «ημιώροφο» απέναντι.

Η προφανής απουσία μουσειολογικής μέριμνας ακυρώνει ουσιαστικά τον σκοπό του νέου μουσείου. Αν και κάποια τμήματά του – όπως η αίθουσα οπτικοακουστικών εφαρμογών – δεν έχουν ακόμη αποδοθεί στο κοινό, η παρουσίαση των εκθεμάτων τούς στερεί κάθε εκπαιδευτικό ρόλο. Υπάρχουν δε και κάποια σημεία όπου οι λύσεις που δίνονται είναι μουσειολογικά απαράδεκτες, όπως οι ... τετραώροφες προθήκες δεξιά και αριστερά της μεγάλης ράμπας (εικ. 2), αλλά και η εμμονή με τη διαφάνεια, ιδίως των δαπέδων που – εκτός του αισθήματος ίλιγγου που προκαλεί σε πολλούς από εμάς – δημιουργεί και το μάλλον γελοίο φαινόμενο οι επισκέπτες του τρίτου ορόφου να ... εκτίθενται στα συχνά σκωπτικά βλέμματα (και τους φωτογραφικούς φακούς) των επισκεπτών του ισόγειου (εικ. 3)!

Αντίστοιχα, θα προσδοκούσε κανείς κάποια ενδελεχέστερη πληροφόρηση του επισκέπτη γύρω από τον πολιτισμό που γέννησε τα πολύτιμα εκθέματα που του παρουσιάζονται: τι είναι και πώς λειτουργεί ένα ιερό; Ποιο ρόλο παίζει η θρησκεία στη ζωή των αρχαίων Αθηναίων; Πώς ενσωματώνει η αθηναϊκή πολιτική πράξη τη σύγχρονη θρησκεία και λατρεία; Ποια είναι η ανθρωπολογία των ποικιλόμορφων αφιερωμάτων προς τα ιερά που στεγάζονταν στην Ακρόπολη; Πώς αντικατοπτρίζεται η λειτουργία της Αθηναϊκής Δημοκρατίας στα γλυπτά του Παρθενώνα; Τι μας αποκαλύπτουν, εν τέλει, αυτά τα γλυπτά για τον πολιτισμό των Ελλήνων και τι μας αποκρύπτουν;

Δ. Η πρωτοκαθεδρία του κλασικού

Κανένα από τα πιο πάνω ερωτήματα δεν πρόκειται να απαντηθεί από ένα μουσείο που προβάλλει τα εκθέματά του ως απaráμιλλα έργα τέχνης και μόνον, ως έργα αδιαπραγμάτευτης αξίας των οποίων κάθε κριτική αποτίμηση είναι πλέον περιττή. Ούτως ή άλλως, ακόμη και το «πληροφορημένο» κοινό αδιαφορεί για την ιστορία μπροστά στο (δεδομένο εκ των προτέρων) θάμβος της αισθητικής: «τα γλυπτά», δηλώνει ο Γ. Τσίρος, «[...] αιαιτούν την απερίσπαστη προσοχή για να αποκαλύψουν πλήρως το μυστήριο και την αισθητική τελειότητα που κρύβεται σε κάθε πύχυσή τους». ⁷ Επισκεπτόμενος το μουσείο – αλλά και διαβάζοντας τα σχόλια στο εύρος, σχεδόν, του εγχώριου τύπου, αντιλαμβάνεται κανείς πως το μουσείο δεν προορίζεται ως χώρος εργασίας, μελέτης και εκπαίδευσης, αλλά ως χώρος λατρείας: «Όλοι βεβαιώνουν ότι το Νέο Μουσείο της Ακρόπολης με τα *ιερά εκθέματα* στην κατάλληλη θέση είναι επιβλητικό», γράφει στην *Καθημερινή* ο Αντώνης Καρκαγιάννης (η έμφαση δική μου), συνοψίζοντας, θα λέγαμε, τη στάση των δημοσιογράφων, αλλά και τη διάθεση του κοινού. ⁸ Φοβάται κανείς πως, σε αντιστοιχία με τον «ιερό βράχο», η Αθήνα αποκτά με ταχείς ρυθμούς και άλλον έναν ιερό τόπο – το νέο Μουσείο Ακροπόλεως όπου «η ξενάγηση [έχει] τον χαρακτήρα της καλής πίστης, δηλαδή σαν να ακούς ένα παραμύθι ή μια προσευχή», σύμφωνα με τον Γιώργο Λιάνη. ⁹

Υπό αυτές τις συνθήκες, το πρόταγμα δεν μπορεί παρά να είναι κλασικό: δεν υπάρχει θέση για τη μελέτη της ιστορικής εξέλιξης (δεδομένου άλλωστε ότι το κλασικό είναι αιώνιο – δεν έχει «πριν» και «μετά»). Το κλασικό είναι αυτοφύες, αυτοτελές και αυτοφερόμενο (γι' αυτό δεν τίθεται θέμα σχολιασμού, για παράδειγμα, των ανατολικών επιρροών / δανείων στην αρχαϊκή πλαστική της Ακροπόλεως). Το κλασικό, τέλος, είναι αυστηρά «ελληνικό»: δεν υπομένει τον ζυγό ρωμαϊκών, δυτικών ή οθωμανικών στοιχείων. Το Μουσείο συνεχίζει τον καθαρισμό του «ιερού βράχου» που εγκαινίασε από τις πρώτες ημέρες της υπαρχής του το νεοελληνικό κράτος, αποκλείοντας σχεδόν ολοκληρωτικά εκθέματα πέραν της κλασικής περιόδου. ¹⁰ Αν και η Ακρόπολη έχει δώσει πολλά και σημαντικά ευρήματα υστερότερων περιόδων – όπως για παράδειγμα τα σημαντικότερα πορträίτα των αυτοκρατορικών χρόνων τα οποία μάλιστα είναι και δημοσιευμένα επιστημονικά ¹¹ – το Μουσείο Ακροπόλεως αγνοεί (πλην μιας-δύο εξαιρέσεων) και αυτά, αλλά και κάθε μεσαιωνικό (πλην των βυζαντινών) και οθωμανικό κατάλοιπο. Το αντίθετο, διατείνεται ο Πρόεδρός του, θα ήταν «ευνουχισμός». ¹² Αν η ανεύρεση αρχιτεκτονικών καταλοίπων της υστερορωμαϊκής Αθήνας δεν είχε καταστήσει τη «συγκατοίκησή» τους – έστω και στα έγκατα του

κτιρίου – με τις «μοναδικές» αρχαιότητες των άνω ορόφων, το νέο μουσείο δεν θα φιλοξενούσε κανένα τεκμήριο για την ιστορία της μετακλασικής Αθήνας.¹³

«Τα μάρμαρα καλούν τα μάρμαρα»: ή «I want back my marbles!»

Η διεκδίκηση των ελγινείων / παρθενώνων μαρμάρων από τους σημερινούς κατόχους τους με σκοπό την επανένωση όλων των μερών του μνημείου αποτελεί έναν από τους κυριότερους και πλέον διακηρυγμένους σκοπούς του νέου μουσείου.¹⁴ Η ρητορική των εγκαίνιων, οι επίσημες τοποθετήσεις και ο ποικιλόμορφος δημοσιογραφικός σχολιασμός τους, αλλά και η υποδοχή που επεφύλαξαν στο νέο μουσείο τα διεθνή Μ.Μ.Ε.¹⁵ συντείνουν στο να ταυτιστεί ουσιαστικά το μουσείο με την εκστρατεία διεκδίκησης των μαρμάρων. Η εμμονή αυτή στην αντιμετώπιση του νέου μουσείου τελικά αδικεί την προσπάθεια που έχει καταβληθεί για την ανέγερση και λειτουργία του, εξηγώντας βέβαια και πολλές από τις αδυναμίες του.

Πέρα όμως από τις ελλείψεις του το μουσείο διαθέτει σημαντικές αρετές και μπορεί κανείς να πει πως αποτελεί μάρτυρα για το επίπεδο της ελληνικής αρχαιολογίας τη δεδομένη στιγμή. Η ολοκληρωμένη παρουσίαση του σωζόμενου υλικού από τον Παρθενώνα – είτε στο πρωτότυπο, όταν παραμένει στην Ελλάδα, είτε σε αντίγραφο στην περίπτωση των κομματιών που έχουν κατά καιρούς απομακρυνθεί από το μνημείο και βρίσκονται σήμερα εκτός Ελλάδας – αποτελεί πολύτιμη συμβολή για την ολοκληρωμένη μελέτη του μνημείου. Σε αντίθεση μάλιστα με άλλες προσπάθειες σε μουσεία του εξωτερικού, στην ελληνική έκθεση δεν περιλαμβάνεται ίχνος συμπλήρωσης ή υποθετικής αποκατάστασης, λιγότερο ή περισσότερο πιθανής, καθιστώντας έτσι το αθηναϊκό μουσείο ένα πραγματικό «κέντρο μελετών». Θα έλεγα επομένως ότι ο συσχετισμός της έκθεσης με τη διεκδίκηση των ελγινείων και των άλλων εκτός Ελλάδας μαρμάρων του Παρθενώνα υποβαθμίζει την επιστημονική σημασία της, μετατρέποντας την εκθεσιακή της πρακτική σε φτηνό τέχνασμα προς εντυπωσιασμό των δημοσιογράφων και των άλλων επισκεπτών.

Από την άλλη μεριά, η διεκδίκηση της επιστροφής των μαρμάρων του Παρθενώνα αποτελεί μόνιμη πηγή συγκινησιακής φόρτισης για την ελληνική κοινωνία η οποία εμφανίζεται να έχει καταληφθεί από μια ακατανίκητη «νοσταλγία για το όλον».¹⁶ Το αίτημα δεν είναι, ασφαλώς, επιστημονικό – δεν βελτιώνονται οι γνώσεις μας για την αρχαία τέχνη με την μεταφορά αρχαιοτήτων από το ένα μουσείο στο άλλο. Πρόκειται για μια βαθύτατα συγκινησιακή ανάγκη με τελικό αποτέλεσμα αυτό που η ελληνική κοινωνία προσδοκά να βιώσει ως «εθνική ολοκλήρωση». Για άλλη μια φορά, επιδιώκεται «η αιωνιότητα του βλέμματος», όχι η προστασία ή και η προβολή του αντικειμένου. Αν ο Γιώργος Λιάνης καλεί τον ελληνικό λαό να αναζητήσει «Σηματωρούς και Κήρυκες» στο νέο μουσείο και στην προσπάθεια για τη διεκδίκηση των ελγινείων μαρμάρων, «γιατί όλοι το ξέρουμε πως έρχονται καταιγίδες για τη χώρα»(!)¹⁷ ο τότε Πρωθυπουργός, από το βήμα των εγκαίνιων, εμφανίστηκε βέβαιος ότι ο αγώνας έχει ήδη κερδηθεί, χαρακτηρίζοντας το νέο μουσείο «σύμβολο αυτοπεποίθησης» (εθνικής, να υποθέσουμε) και «κιβωτό ιδεών».¹⁸

«Κιβωτός ιδεών»: στην υπηρεσία της εθνικής ολοκλήρωσης

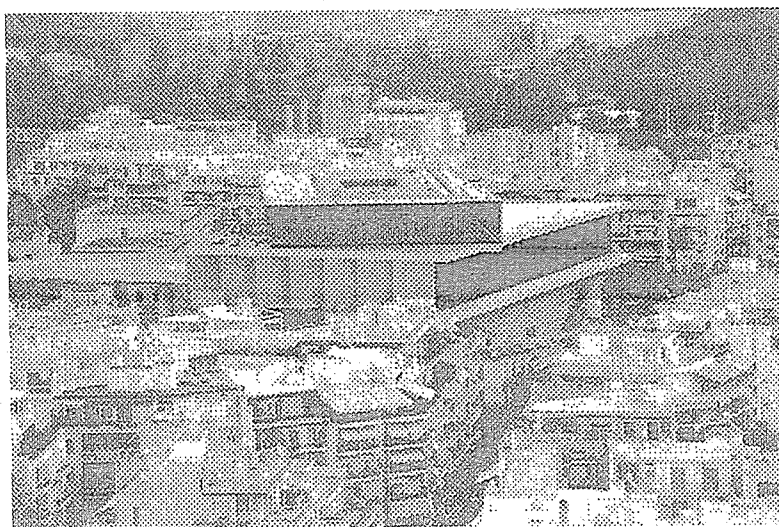
«Το Μουσείο της Ακρόπολης είναι προϊόν συνένωσης προσπαθειών. Είναι σύμβολο αυτοπεποίθησης. Είναι άλλη μια απόδειξη ότι ο Πολιτισμός και η Ιστορία ενώνουν την ελληνική Κοινωνία, ως αστείρευτη πηγή έμπνευσης για το μέλλον». Στα λόγια του τότε πρωθυπουργού Κ. Καραμανλή τη βραδιά των εγκαίνιων συνοψίζεται ο διδακτικός πυρήνας του εθνικού αφηγήματος: το έθνος διαθέτει, εκ κατασκευής, μοναδικότητα, πολιτισμική ιδιαιτερότητα, λαμπρό πεπρωμένο και το παρελθόν επιστρατεύεται (και «συντηρείται», «αναπαλαιώνεται», «προβάλλεται») ως εγγυητής του εθνικού μέλλοντος. Αν η εθνική ιδέα έχει αναλάβει τον διττό ρόλο του «ιστορικού» αλλά και του «προφήτη» του έθνους,¹⁹ τότε η αρχαιολογία δεν είναι παρά η αδιαφιλονίκητη πρωθιέρειά του. Το Μουσείο, κάθε μουσείο, αναλαμβάνει με τον όγκο και τη φυσική (αλλά και ιδεολογική) του παρουσία να προμηθεύσει – μέσω της παρουσίας απτών τεκμηρίων – τον θετικιστικό μανδύα που θα επενδύσει το εθνικό συγκινησιακό φορτίο, αναμβάνει επομένως ρόλο εξόχως πολιτικό.²⁰

Ο αποκάλυπτα πολιτικός ρόλος του νέου μουσείου εξηγεί (και για τους υποστηρικτές του, δικαιολογεί) τόσο το επιστημονικό όσο και το εκθεσιολογικό του πρόταγμα. Η θριαμβευτική, εξ άλλου, υποδοχή που του επιφυλάχτηκε υποδεικνύει ότι ένα τέτοιο μουσείο επιθυμούσε η ελληνική κοινωνία. Ένα επιστημονικό τεκμήριο ενός «χρυσού αιώνα» της ελληνικής ιστορίας ο οποίος όμως διαστέλλεται για να εκπροσωπήσει, μεταφυσικά, το πλήρες εύρος της ελληνικής παρουσίας στην ιστορία της ανθρωπότητας. Όπως κάθε εθνικό μνημείο, το νέο μουσείο επαμφοτερίζει μεταξύ δύο εθνικών χρόνων, της (ιστορικά καθορισμένης) κλασικής αρχαιότητας και της (συγκινησιακά και ιδεολογικά φορτισμένης) ελληνικής αιωνιότητας. Η επίκληση αφηρημένων αξιών (το «κάλλος», η «αρμονία» κ.ο.κ.) ελάχιστα μπορεί να υπηρετήσει το πρώτο ζητούμενο και υποσκάπτει σοβαρά την αξιοπιστία του δεύτερου, καθώς έρχεται σε προφανή αντίθεση με την ίδια την ιστορικότητα του μνημείου (κάθε μνημείου). Ως εκ τούτου, η ιστορία της Ακρόπολης (όπως άλλωστε και η ιστορία της Ελλάδας) δηλώνεται ως μια διαδοχή φυσικών περιόδων αιμής και δημιουργίας, φωτεινών παραδειγμάτων αισθητικής, ιδεολογικής, πολιτικής τελειότητας και παρά φύσιν ιστορικών ατυχημάτων εισβολής και κατάκτησης, καταστροφής, αρπαγής κ.ο.κ.

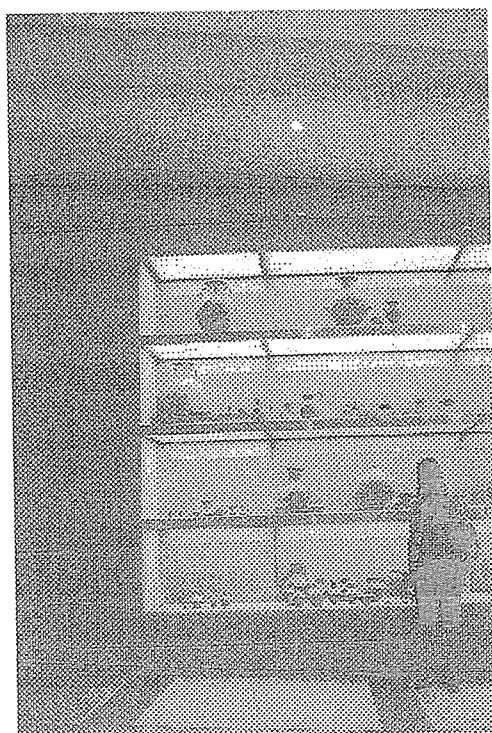
Είναι επομένως λογικό, το νέο μουσείο να θεωρεί την προβολή της μετα-κλασικής Ακρόπολης ως «ευνουχισμό», να απορρίπτει ως απαράδεκτο το Οθωμανικό παρελθόν του Παρθενώνα, να απαιτεί σαν κακός γείτονας τον αφανισμό παλαιότερων κτιρίων ώστε να παραμένει αδιατάρακτη η «οπτική συνομία» του με τον αγιοποιημένο πλέον βράχο (έστω κι αν αυτά τα κτίρια είναι κηρυγμένα από το ίδιο κράτος «διατηρητέα μνημεία» της πολιτιστικής του κληρονομιάς), αλλά και να στέκεται αμήχανο μπροστά σε περιόδους της ελληνικής ιστορίας που δεν θα μπορούσαν να θεωρηθούν «κλασικές».²¹

Μονοθεματικό στη σύλληψή του και μονολιθικό στην όψη του, το νέο μουσείο της Ακρόπολης τίθεται στην υπηρεσία του εθνικού αφηγήματος περί ελληνικής μοναδικότητας, του οποίου, άλλωστε, προϊόν είναι και το ίδιο. Ας ελπίσουμε ότι με τον καιρό θα υποχωρήσει η αχαλίνωτη ρητορική που περιέβαλε την εγκαθίδρυσή του, έτσι ώστε το επιστημονικό και μουσειοπαιδαγωγικό προσωπικό του να ασχοληθεί με την υλοποίηση μιας πραγματικά σύγχρονης μουσειακής πολιτικής, που να μην κολακεύει απαραίτητα τη συγκινησιακή διάθεση της ελληνικής ή και της διεθνούς κοινότητας, αλλά να έχει άξονα τον αναστοχασμό γύρω από το παρελθόν και όχι την αγιοποίησή του.

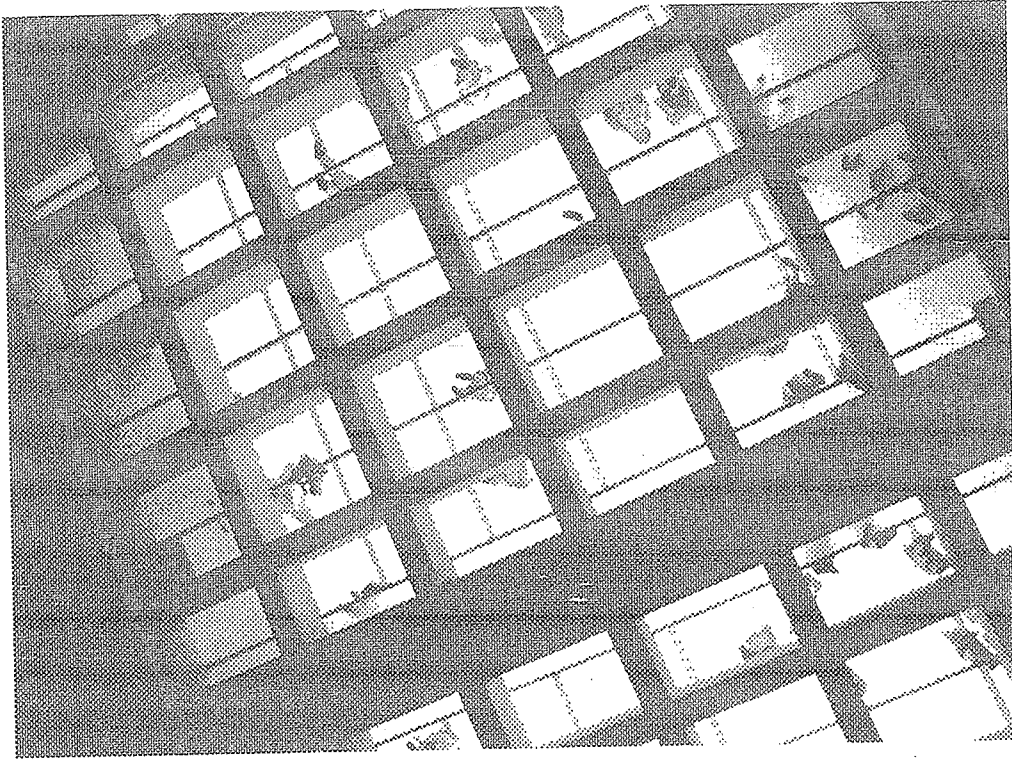
Ο Δημήτρης Πλάντζος είναι επίκουρος καθηγητής κλασικής αρχαιολογίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων



Εικ. 1: Το Νέο Μουσείο και ο περιβάλλον χώρος του



Εικ. 2: Προθήκες κεραμικής



Εικ. 3: Η διαφανής εσωτερική οροφή του Μουσείου

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- ¹ Βλ. Κ. Ιορδανίδης, «Η πολιτική διάσταση του Μουσείου», *Η Καθημερινή*, 28 Ιουν. 2009: «Ο Παρθενώνας, τα γλυπτά του, ο Βράχος της Ακροπόλεως, αποτελούν μνημείο τόσο τερατωδώς αυθύπαρκτο, ώστε να καθίσταται μη διαχειρίσιμο πολιτιστικώς με την τρέχουσα έννοια της λέξεως.» Με τον όρο «πολιτική διάσταση» ο συντάκτης εννοεί την πολιτική εκμετάλλευση του μουσείου διεθνώς, αλλά και στο εσωτερικό της χώρας, ως εργαλείο κομματικής αντιπαράθεσης: «θα πρέπει να ομολογηθεί ότι εδώ και τριάντα χρόνια αυτό που ονομάζεται πολιτική στον τομέα του πολιτισμού –με τα όποια θετικά και τα πολλά αρνητικά– είναι το δημιούργημα της Μελίνας Μερκούρη. Το απογοητευτικό είναι ότι η συντηρητική παράταξη δεν έχει διαμορφώσει, έως τώρα, πρόταση εναλλακτική.»
- ² Πβ. Γ. Κίζης, *Η Καθημερινή*, 21 Ιουλ. 2007 καθώς και τα σχόλια αρχιτεκτόνων στην εφημερίδα *Τα Νέα*, 20 Ιουν. 2009. Βλ. επίσης και Ν. Μιτζάλης, «Τα αδιέξοδα της αρχιτεκτονικής και το νέο Μουσείο της Ακρόπολης», *Monumenta* 1 (2007), <http://www.monumenta.org/article.php?perm=1&issueID=2&lang=gr&CategoryID=19&ArticleID=104>.
- ³ Τ. Καποδίστρια, «Το κερδισμένο στοίχημα των Τσουμί-Φωτιάδη», *Κ (Η Καθημερινή)* 321 (26 Ιουλ. 2009), 65.
- ⁴ Βλ. και τις παρατηρήσεις της μουσειολόγου Μ. Σκαλτσά, *Τα Νέα*, 27 Ιουν. 2009 (Μ. Αδαμοπούλου, «Το Νέο Μουσείο στο μικροσκόπιο»).
- ⁵ Β. Γκουρογιάννης, *Βέβηλη Πτήση*, Αθήνα: Μεταίχμιο 2002, 64.
- ⁶ Ε. Κολοβού, «Τους Έλληνες τους ξεχωρίζεις από μακριά ...», *Κ (Η Καθημερινή)* 321 (26 Ιουλίου 2009), 20.
- ⁷ Γ. Τσίρος, «Κυριακή πρωί, Διονυσίου Αρεοπαγίτου 15», *Κ (Η Καθημερινή)* 321 (26 Ιουλίου 2009), 4. Βλ. και τα κείμενα στην ειδική έκδοση της εφημερίδας *Τα Νέα* με τίτλο *Ακρόπολη: από τα μνημεία στο μουσείο* (26 Απρ. 2009).
- ⁸ *Η Καθημερινή*, 25 Ιουν. 2009.
- ⁹ Γ. Λιάνης, «Πέντε σημεία για την τελετή εγκαινίων», *Τα Νέα*, 24 Ιουν. 2009.
- ¹⁰ Βλ. D. Plantzos, «Archaeology and Hellenic identity, 1896-2004: the frustrated vision», στο D. Damaskos και D. Plantzos (επιμ.), *A Singular Antiquity. Archaeology and Hellenic Identity in 20th-century Greece*, Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη 2008, 14-17. Πβ. επίσης Υ. Hamilakis, *The Nation and its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2007, 85-99.
- ¹¹ G. Dontas, *Les portraits attiques au Musee de l'Acropole. Corpus Signorum Imperii Romani, Grèce I,1*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών 2004.
- ¹² *Ελευθεροτυπία*, 2 Σεπτ. 2007.

¹³ Βλ. Γ. Χαμηλάκης, «Εθνική κουλτούρα, μνήμη, και παγκοσμιοποίηση», στο Δ. Πλάντζος (επιμ.), *Παγκοσμιοποίηση και Εθνική Κουλτούρα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2009, 53-68.

¹⁴ Βλ., π.χ., *Τα Νέα*, 22 Ιουν. 2009.

¹⁵ Πβ. Μ. Kimmelman, «Elgin marble argument in a new light», *New York Times* (23 Ιουν. 2009).

¹⁶ Βλ. Hamilakis, ό.π., 243-86.

¹⁷ Γ. Λιάνης, ό.π.

¹⁸ Βλ. *Η Καθημερινή*, 20 Ιουν. 2009.

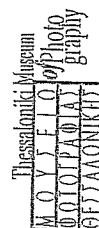
¹⁹ Π.Ε. Λέκκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο. Εθνικισμός και νεωτερικότητα*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2001, 113-66.

²⁰ Β. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2^η εκδ., 1991, 178-85.

²¹ Σε άλλη μία στιγμή αμηχανίας, η διεύθυνση του μουσείου αναγκάστηκε να αποσιωπήσει κάθε αναφορά σε καταστροφές που υπέστη ο Παρθενώνας με την επικράτηση του Χριστιανισμού στην Αθήνα και αμέσως μετά να υπαναχωρήσει, υπό το βάρος (ασύμμετρων, είναι αλήθεια) αντιδράσεων περί «λογοκρισίας», βλ. *Τα Νέα*, 25 Ιουλ. 2009 & 5 Αυγ. 2009) και την παρέμβαση του Χ. Γιανναρά (που διερωτάται «γιατί τόσο αντιμεταφυσικό μένος»), *Η Καθημερινή*, 23 Αυγ. 2009).

ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΕΣ ARCHAEOLOGIES

Επιμέλεια: Γιάννης Σταθάτος
Curated by John Stalbatos



ΚΡΑΤΙΚΟ ΜΟΥΣΕΙΟ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΤΕΧΝΗΣ
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
STATE MUSEUM OF CONTEMPORARY ART
GREEK MINISTRY OF CULTURE

2003

39

Σωκράτης:

Αἴτλη τι μὲν ἐστὶν ἀνδρῶς σου ἀκροῦνται καὶ ἐπαινοῦσιν· αὐτὸς μοι εἶπε, ἐπειδὴ ἐγὼ οὐκ εὐρίσκω.

Ἰνρίας:

Περὶ των γενών, ὦ Σώκρατες, των τε ηρώων καὶ των ἀνδρώων, καὶ των κατοικήσεων, ὡς το ἀρχαίων ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήθδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας ἥδιστα ἀκροῦνται, ὥστ' ἔγωγε δι' αὐτοὺς πνάγκαμαι ἐκμεμελητέκναι τε καὶ ἐκμεμελητέκναι πάντα τα τοιαῦτα.

Πλάτωνος *Innias Meizon*

Σωκράτης:

Πες μου, ῥοιπὸν, γὰρ ποιά θέματα μιλᾷς στους Σπαρτιάτες ὥστε αὐτοὶ νὰ σε ἀκούν τόσο ἠρόθυμα καὶ νὰ σε ἐπαινούν, γὰτ' ὁμοίῳ ἥως δὲν καταλαβαίνω.

Ἰνρίας:

Για τὴν καταγωγή, Σωκράτη, των ηρώων καὶ των ἀνδρώων, ἀλλὰ καὶ γὰρ τὴν ἰδρύση των ἀρχαίων πόλεων - με ἀλλὰ λόγια, γὰρ ὁ,τι ἔχει σχέση με τὴν ἀρχαιολογία. Το ἀποτέλεσμα εἶναι ἥως ἀναγκάζομαι νὰ σπουδάσω καὶ νὰ μελετᾶω ὅλα αὐτὰ τὰ πράγματα.

Πλάτωνος *Innias Meizon*

Socrates:

Tell me then, what subject do the Spartans so love to hear you lecture about? I can't begin to guess.

Hippias:

Genealogies, Socrates, the genealogies of heroes and of men, and all about the founding of ancient cities - in other words, everything to do with archaeology. The result is that I have been forced to research and study all such matters.

Plato, *Hippias Major*

40

ΕΠΑΝΑΚΑΤΑΚΤΩΝΤΑΣ ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ RECUOPERATING THE PAST

Ο όρος *αρχαιολογία* εμφανίζεται για πρώτη φορά στον *Ιππία Μείζονα* του Πλάτωνα, όπου χρησιμοποιείται με τη συγκεκριμένη έννοια της οργανωμένης έρευνας του παρελθόντος. Στον διάλογο αυτό, ο σοφιστής Ιππίας διηγείται την πρόσφατη επιτυχία που σημείωσε στη Σπάρτη, πολύ κατά τα άλλα γνωστή για την αφιλόξενη υποδοχή που επιφύλασσε στους διανοούμενους γενικά και στους σοφιστές ειδικότερα. Οι Σπαρτιάτες, εξηγεί, αν και συνήθως δεν επιτρέπουν τις φιλοσοφικές αγορεύσεις, εντούτοις φαίνεται πως ενθουσιάζονται ακούγοντας διεξοδικές γενεαλογίες ηρώων και διηγήσεις της ίδρυσης αρχαίων πόλεων: με άλλα λόγια, εξαιρούνται από τη γενική απαγόρευση οι διαλέξεις αρχαιολογικού περιεχομένου. Η κατηγόνη αυτή έπρεπε κανονικά να αποτελεί καύχημα για τους αρχαιολόγους - πλην όμως, ο *Ιππίας Μείζων* είναι ο μόνος πλατωνικός διάλογος που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί χιουμοριστικός, κι αποβλέπει κυρίως στον εμπαιγμό του αυταρέσκου σοφιστή, κλασσικό πρότυπο σωκρατικού θύματος που σκάβει τον λάκκο του με χαρούμενη αναστοσία, αγνοώντας τις παγίδες που κρύβει ο Σωκράτης κάτω από τις δίδεν αθέως ερωτήσεις του.

Σε αντίθεση με την αρχαιοφιλία, η ουστηματική αρχαιολογία είναι δημιούργημα του 18ου αιώνα, ενώ η επιστημονική αρχαιολογία, βασισμένη σε αρχές που αναγνωρίζονται ακόμα σήμερα, πρωτοεμφανίζεται το τελευταίο περίπου τέταρτο του 19ου· η οργάνωσή της των τεκμηρίων του παρελθόντος, προπάντων όταν πρόκειται για ευρήματα που ανασύρθηκαν από το χώμα, είναι παλιά όσο κι ο ίδιος ο πολιτισμός. «Σε ένα προκλητικό βιβλίο», σημειώνει ο Alain Schnapp, «ο φιλόσοφος και ιστορικός Krzysztof Pomian μας θυμίζει κάποτε πως η αρχαιολογία δεν είναι παρά αλαζονική παραλλαγή της συλλεκτικής μανίας και πως η μανία αυτή, όσο μπορούμε να παρακολουθήσουμε την ιστορία της, είναι συνδεδεμένη με την ίδια την έννοια της ανθρωπότητας: από την πρώτη στιγμή που εμφανίζονται οι άνθρωποι ως βιολογικά και πολιτισμικά οντότητα, φαίνεται πως με τον έναν ή

The word *archaeology*, which in Greek means "the science of the ancient", first appears in Plato's *Hippias Major*, where it is used very specifically as a term for an organised investigation of the past. In this dialogue, the sophist Hippias recounts how he was warmly welcomed in Sparta, a city notoriously unfriendly to intellectuals in general and sophists in particular. The Spartans, he explains, while refusing to allow public lectures of any kind, apparently pushovers for long and presumptuous exhaustive accounts of the genealogies of heroes as well as the foundation myths of cities; in other words, archaeology. Such a pedigree ought to be a source of pride to archaeologists - until, that is, one realises that *Hippias Major* is the closest Plato ever got to writing a comic dialogue, and that its primary purpose is to deflate the pomposity of the eponymous sophist, who like all good socratic Aunt Sallys digs his own grave with cheerful insouciance, never quite noticing the goad beneath Socrates' urbane barbed questions. Plato, we may surmise, didn't think much of grubbing after details of the past.

Archaeology as a discipline distinct from antiquarianism probably goes back no further than the 18th century, and scientific archaeology certainly not much before the last quarter of the 19th, but a fascination with the artefacts of the past, and particularly with those which have emerged from the earth, is at least as old as civilisation itself. "In a provocative book", notes Alain Schnapp, "the philosopher and historian Krzysztof Pomian once reminded us that archaeology is merely a presumptuous variant of the collecting urge, and that the latter, insofar as one can reconstitute its history, is associated with the very concept of humanity: from the very earliest time it is possible to identify humans in their cultural and biological singularity, it seems that they have in one way or another gathered preserved and treasured objects of no utilitarian other than that of bearing the marks of a more or less distant past". Or, as the 'early archaeologist' in the Gary Larson cartoon proclaims to his

41

caveman audience, "Now take this granite bowl... It was dug up not far from here, and probably dates back to... Oh, I'd say early July".

Probably much to the secret irritation of sober professionals, excavation lies at the heart of the archaeological mythos, a potent combination of treasure-hunting and chthonic divination. These days, not all archaeologists dig, and no serious archaeologist digs for anything as vulgar as treasure; the epithet 'treasure hunter' which was repeatedly cast at Heinrich Schliemann was certainly never meant as a compliment. Nevertheless, it is to excavation that we owe the greater part of our knowledge of the past, particularly the remote past. The peculiar and inescapable ambiguity of archaeological excavation is that it automatically destroys the very thing it wishes to study. The objects discovered are of course preserved, even - at least, these days - the most humble, but the matrix in which they were embedded is gone for ever; nobody else will ever be able to study it. As Carl-Axel Moberg warns, "to dig is always to do so one alternative over another, and to do so knowingly. Excavation errors are irreparable".² So conscious are archaeologists of this dilemma, that one contemporary school of thought holds that sites ought never to be disturbed by excavation at all, but only investigated by means of non-invasive techniques such as ultrasound and electronic scanning.

What is the purpose of this sequence of excavation, collection, classification and interpretation, given the very large number of artefacts and observations which accumulate around even the most modest of digs? As with every other professional activity, there is an inherent danger that the entire process could become self-referential; here, too, Moberg offers a salutary warning: "A pernicious superstition current among archaeologists holds that an excavation or find represents an archaeological result. In reality, a find is only a beginning, the start of a process for which archaeology is

τον άλλο τρόπο μάτευαν, φύλαγαν και θοούριζαν αντικείμενα άρχαια, που μοναδικό κοινό τους σημείο ήταν τα σημάδια ενός λιγο-πολύ απομακρυσμένου παρελθόντος".¹ Κάτι δηλαδή σαν τον "πρώιμο αρχαιολόγο" στη γελοιογραφία του Gary Larson, ο οποίος ανακοινώνει στους ανθρώπους των σπυλαίων που αποσιελούν το ακροατήριό του: «Να και ένα αγείο από γρανίτι. Βρέθηκε σε ανασκαφή εδώ κοντά και κατά πάσα πιθανότητα χρονολογείται από... Ας πούμε από τον περασμένο Ιούλιο».

Ενοχλώντας μάλλον τους σοβαρούς επαγγελματίες, η κοινή γνώμη τοποθετεί στη καρδιά του αρχαιολογικού μύθου την ανασκαφή, απασχόληση που συνδυάζει κατά τον θρασυκώτερο τρόπο το κυνήγι του θσαυρού με τη χθόνια μαντική. Στη πραγματικότητα, οι αρχαιολόγοι δεν ασχολούνται αποκλειστικά με τις ανασκαφές, ούτε και κανένας σοβαρός επιστήμιον αφιερώνεται στη θησαυροθηρία· ο χαρακτηρισμός του κυνηγού θησαυρών που συχνά αποδόθηκε στον Schliemann είναι βέβαιο πως δεν είχε κολακευτικό χαρακτήρα. Κι όμως, στις ανασκαφές οφείλουμε μεγάλο μέρος των γνώσεων του παρελθόντος που διαθέτουμε, ειδικά του απώτερου παρελθόντος. Χαρακτηριστικό δυστυχώς του ανασκαφικού έργου είναι το γεγονός ότι αναπόφευκτα κατασφύρει το αντικείμενο της μελέτης του: τα ευρήματα βέβαια διατηρούνται, ακόμα και τα πιο ταπεινά, η μύρα όμως που τα περιείχε έχει χαθεί ανεπιταρπεί, αποκλείοντας φυσικά οποιαδήποτε μελλοντική επανεξέταση. Όπως προειδοποιεί ο Carl-Axel Moberg, «ο να σκάψει κανείς σημαίνει πως επιλέγει, εν γνώσει του, μια εκδοχή αντί άλλων. Τα λάθη των ανασκαφών δεν διορθώνονται».³ Οι αρχαιολόγοι έχουν επίγνωση του διλήματος, σε βαθμό που μία μάλλον ριζοσπαστική άποψη σήμερα διατείνεται πως οι αρχαίες τοποθεσίες δεν πρέπει καν να διατηράσσονται με ανασκαφή, αλλά να διερευνώνται μόνο με τεχνικές όπως οι υπέρηχοι και η ηλεκτρονική ανίχνευση.

Ποιος ο σκοπός της διεργασίας αυτής που αρχίζει

με την ανασκαφή και συνεχίζει με τη συλλογή, την κατάρτιση και την ερμηνεία των τόσων αντικειμένων και παρατηρήσεων που συσσωρεύονται γύρω από κάθε αρχαιολογική τοποθεσία; Όπως μπορεί να συμβεί με κάθε επάγγελμα, υπάρχει πάντοτε κίνδυνος οι δραστηριότητες αυτές να αποτελέσουν κλειστό κύκλωμα, κάτι για το οποίο επίσης προειδοποιεί ο Moberg: «Μια επιβλαβής δεσιοδημονία κοινή στους αρχαιολόγους διατείνεται πως η ανασκαφή ή το εύρημα ισοδυναμούν εκ των ενόντων με θετικό αρχαιολογικό αποτέλεσμα. Στη πραγματικότητα, το εύρημα είναι μονάχα το πρώτο βήμα, η αρχή μιας διαδικασίας την οποία επωμίζεται η αρχαιολογία. Η συσσώρευση τεραστίου όγκου άχρηστων πληροφοριών που χαρακτηρίζει την επιστημονική αντιμετώπιση είναι δυνατόν να έχει ανασταλτικό χαρακτήρα».³ Τελικά, πρόθεση της αρχαιολογίας είναι η επανάκτηση του παρελθόντος, κάτι που εν μέρει τουλάχιστον γίνεται βάσει εικασιών: ένα κτίρισμα γίνεται αφορμή για την αποκτάση ενός πλάνου αγγείου, η ανακάλυψη ενός αγγείου δίνει την πιθανή ταυτότητα κάποιας αμφοιβατούμενης τοποθεσίας, και ένας ολόκληρος πολιτισμός ίσως σπινιχθεί πάνω στην εξοκρίβωση αυτής της ταυτότητας.

responsible. The accumulation of vast quantities of unusable facts which characterises the scientific approach already has a paralysing effect".¹ Ultimately, archaeology proposes to recuperate the past, and it must do so at least partly on the basis of conjecture: put crudely, a clay vessel may be reconstructed on the basis of a shard, a vessel may suggest a possible identity for a city, and a civilisation may be predicated upon that identification.

1. Alain Schnapp, *La conquête du passé*, Editions Carré, Paris 1993, p.11.
2. Carl-Axel Moberg, *Introduction a l'archéologie*, Francois Maspero, Paris 1976, p.83.
3. Moberg, op. cit., p.13.



JEAN-DANIEL POLLIET

Bâton, 1964 / Bâton, 1964

Βάτον / Bâton, 1964 / Video still from 35mm color film

Ο Δούκας Αρνέστος της Αυστρίας διέταξε έναν απεσταλμένο του να επιβεβαιώσει πρώτο χέρι την αφήγηση του Πολωνού στρατιώτη Ιωάννη Warchewsky, σύμφωνα με οποια σε ορισμένες περιοχές της Πολωνίας διάφορα πήλινα αγγεία δημιουργήθηκαν από τη φύση, χωρίς ανθρώπινη επέμβαση. Ο Δούκας, που δεν δίνει μεγάλη αξία σε τέτοιες φήμες και θεωρούσε το γεγονός απίθανο, έστειλε αξιωματικό εμπιστοσύνης να ανακαλύψει την αλήθεια. Για τον λόγο αυτό ο Βασιλεύς Wladislas, θέλωντας να διαλύσει τις φιλικές σχέσεις του εξάδελφου του, Δούκα Αρνέστου, πήγε ο ίδιος στο χωριό Nochow, μίας από τις Πολωνικών πόλεων Srzem και Kosten. Εκεί έβριζε να γίνουν ανακατασκευές σε διάφορα τοποθεσίες, αποκαλύπτοντας πράγματι πολλά αγγεία, όλα διαφορετικού σχήματος, μεγέθους και όλα τεχνουργημένα από την εκρήκτική ενέργεια και δύναμη της φαινομενικής απεσταλμένης του δούκα, ο οποίος και με ενθουσιασμό εξέτασε το κάθε αγγείο, η εκπληκτική αυτή έργα της φύσης συνά συναντιέται στη Πολωνία, όχι μόνο σε ένα μόνον αγγείο, αλλά σε πολλά. Στη συνέχεια απέστειλε στον δούκα διάφορα αγγεία σε επιβεβαιώσει συμβάντων. Τα αγγεία αυτά, μαλακά και εύθραυστα όταν πρωτοβγάλουν από το σκηνή βρίσκονται στον ήλιο και γίνονται απολύτως κατάλληλα για ανθρώπινη χρήση.

Χρονικό του βασιλείου της Πολωνίας

Duke Arnest of Austria dispatched an envoy to investigate an account by the F soldier John Warchewsky whereby in a certain region of Poland, pots of various shapes and sizes were being spontaneously generated by the hand of nature, without human intervention. The duke, suspicious of such stories and judging this account highly unlikely, chose an officer skilled in determining the truth. That is why King Wladislas, with a view to dispelling the doubts of his ducal cousin, made his way to the village of Nochow, between the towns of Srzem and Kosten. He had the earth excavated in his presence in a number of places, bringing to light several pots, all different by reason of their shape and size, each formed by nature's prodigious action and power, precisely as if they had been shaped by a human potter. The king pointed out to Duke Arnest's envoy, who examined each pot, that Poland was often the theatre of this natural miracle, not just in one place, but in many, and he subsequently sent the duke a number of different pots for the purpose of confirming the truth of these facts. These pots, soft and fragile when first they emerge from the ground, once hardened by the sun are in every way suitable for human use.

Annales seu cronicae incliti regni Poloniæ

43

ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΑ & ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ PHOTOGRAPHY & ARCHAEOLOGY

Φωτογραφία και αρχαιολογία είναι και οι δύο μέθοδοι επανакτίσεως του παρελθόντος: η αρχαιολογία με τη συλλογή και μελέτη υλικών μαρτυριών, και η φωτογραφία χάρη στην καταγραφή της πραγματικότητας. Και οι δύο όμως πειθαρσίες, αν και θεωρούνται πρότυπα αμερόληπτης μαρτυρίας, υπόκεινται στις αοριστίες της ερμηνείας. Οι φωτογραφίες, όπως και τα ευρήματα των ανασκαφών, συνεισφέρουν στην κατανόηση του παρελθόντος, αλλά η κατανόηση αυτή εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό από τις προκαταλήψεις, επιθυμίες και ευαισθησίες του ερμηνευτή· κάθε καινούργια γενιά αναζητεί - και μοιραία, ανακαλύπτει - επιβεβαίωση των όσων αυτή θεωρεί σημαντικά στο παρελθόν. Επιπλέον, η φωτογραφία και αρχαιολογία μπορούν να εκληφθούν ως συστήματα ταξινόμησης ορισμένων πυκνών του κόσμου: η συστηματική φωτογράφιση πύργων νερού και μία συλλογή βυζαντινών νομισμάτων, λόγω χάριν, αντιπροσωπεύουν δύο εκδοχές τέτοιων συστημάτων.

Οι αρχαιολογικές γνώσεις προσαρμόζονται

Photography and archaeology are both, among other things, a means of recuperating the past; archaeology through the collection and examination of material evidence, and photography through representation. Both disciplines, however, though popularly held to embody impartial evidential value, are subject to the vagaries of interpretation. Photographs and excavation finds can contribute to an understanding of the past, but such understanding is very much at the mercy of the interpreter's prejudices, desires and preconceptions; each successive generation seeks and inevitably finds confirmation of that which is important to it in the past. Additionally, both can be considered systems for indexing, cataloguing and classifying certain aspects of the world: photographic images of water towers and fragments of late Mycenaean pottery lend themselves equally well to such procedures.

Archaeology works by accretion: knowledge is acquired bit by bit, fragment by fragment. Spectacular finds are the exception;

σταδιακά, κομμάτι-κομμάτι· τα εντυπωσιακά ευρήματα αποτελούν εξαίρεση. Είναι πολύ πιθανότερο ένας αρχαιολόγος να ασχολείται, λόγω χάριν, με τη διερεύνηση αρχαίων εμπορικών δαυλίων αναλύοντας στατιστικά τη διάνομή πλίντων κτερισμάτων, παρά με την εξόρυξη βασιλικών τάφων. Η εικόνα οποιαδήποτε χαμένου πολιτισμού συγκεντρώνεται διαστατικά, περιστοιχισμένη από ερωτηματικά και αμφιβολίες. Πολλά από τα υπό μελέτη αντικείμενα είναι εκ των ενόντων ελκυστικά, μερικά είναι όμορφα, λίγα είναι μοναδικά· τα πιο πολλά είναι εκ πρώτης όψεως βαρετά και άνευ ενδιαφέροντος - οι μη ειδικοί όμως σπανίως έχουν την ευκαρρία να τα επεξεργασθούν, αφού συνήθως φυλάσσονται σε κάσες στα υπόγεια μουσείων και πανεπιστημίων. Η αξία των έγκειται όχι τόσο στο τι είναι, όσο στις εικασίες που εγείρει η παρουσία των σε δεδομένη τοποθεσία, σε δεδομένο βάθος και σε δεδομένες ποσότητες.

Το ίδιο ισχύει και για το μεγαλύτερο μέρος του συσσωρευμένου όγκου φωτογραφίας τεκμηρίωσης: το περίφημο αρχείο της FSA (Farm Security Administration - Διεθνή Αγροτικής Προστασίας) αποτελεί πολύτιμη πηγή πληροφοριών σχετικά με τις συνέπειες της Μεγάλης Ύφεσης στον αγροτικό πληθυσμό των Ηνωμένων Πολιτειών, χωρίς όλες οι φωτογραφίες που περιέχει να είναι εφάμιλλες αυτών του Walker Evans. Αντιστοίχως, η κάθε φωτογραφική λεπτομέρεια της αρχαιολογικής του Παρισιού που οφείλεται στο Eugene Atget δεν αποτελεί αυτόματα ένα μικρό οριστούργημα. Επιπλέον, τα παρεχόμενα ακόμα και ενός ομολογουμένου πολιτικοποιημένου αρχείου όπως αυτό της FSA υπόκεινται εύκολα σε διαφορετικές ερμηνείες: με προσεκτική επιλογή, οι απόκληροι ανήθοες που απαντώνται ο Evans και η Dorothea Lange μπορούν να παρουσιασθούν και να ερμηνευθούν είτε ως ευγενικά θύματα του αχαλίνωτου καπιταλισμού, είτε ως ανήκανοι και άξεστοι προλετάριοι, άξιοι της μοίρας των. Η επανακατασκευή ακόμα και του σχετικού πρόσφατου παρελθόντος είναι έτσι ή αλλιώς εγχείρημα γεμάτο αβεβαιότητα· όταν μάλιστα αντιμετωπίζεται προμελετημένη απάντη, όπως

archaeologists are more likely to be tracing the routes through statistical analysis of the distribution of pottery shards than uncovering royal hoards. The image of any lost culture is built up hesitantly, hedged about by speculation and doubt. Many of the objects and artefacts studied are attractive in their own right, a few are beautiful, fewer still are unique; many more are superficially dull and uninteresting, but not specialists rarely see these, since they tend to lie in packing cases in the basements of museums and universities. Their value lies not so much in what they are, as in the conjectures provoked by their presence in a specific place, in a given stratum and in particular quantities.

The same might be said of the accumulated mass of evidential photography: the FSA archive is an invaluable source on the effects of the Great Depression on rural America, but not all of its contents are of Walker Evans quality, any more than every one of Atget's innumerable images of Parisian architectural detailing is a little masterpiece. Moreover, even the contents of its overtly politicised archive as the FSA's are subject to a variety of interpretations: given the modicum of selectivity, Evans' or Dorothea Lange's dispossessed farmers can be presented and seen as either the noble victims of speculative capitalism, or as feckless rednecks. The reconstruction of even the relatively recent past through photography is at best an enterprise fraught with uncertainty; when deliberate deception is involved, as is notoriously the case with the iconography of the Stalin era, it can become virtually impossible.

From a strictly functional viewpoint, photography is of course closely associated with archaeology as an invaluable tool, one whose utility was recognised relatively early on. Not only as an aid to eventual publication, but also because it can to some extent mitigate the irreversibility of excavation by establishing a record of intermediate states. A mid-20th century essay on the use of technology in the field makes precise

συμβάλλει με την εικονογραφία της Σλαβικής εποχής, καθίσταται σχεδόν εδωικό.

Από καθαρά λειτουργική άποψη, η φωτογραφία σχετίζεται με την αρχαιολογία ως πολύτιμο εργαλείο, η χρησιμότητα του οποίου αναγνωρίστηκε αρκετά νωρίς, όχι μόνο σαν βοήθημα στη δημοσίευση, αλλά κι επειδή μπορούσε, καταγράφοντας ενδιέμενα στίδια, να συμβάλει ως ένα βαθμό το αμείωτο της ανασκαφής. Ένα επιστημονικό δοκίμιο των μέσων του 20ου αιώνα σχετικά με την χρήση της τεχνολογίας επιμένει σ' αυτό ακριβώς το σημείο: «Αντιρρήσεις σχετικά με το υψηλό δάθεν κόστος της φωτογράφισης και του φωτογραφικού υλικού δεν στέκονται· είναι προτιμότερο να ακριβεί κανείς λιγότερο και να είναι οσπιά εξοπλισμένος, παρά να σκάβει περισσότερο, αλλά με ελλιπή καταγραφή των εμφανισθέντων σφραγισμάτων. Πόσες φορές δεν φάνηκε αδύνατο να απαντηθούν μεταγενέστερες απορίες επειδή δεν υπήρχε εικόνα ικανή να συνδράμει στις αναμνήσεις». ¹ Το ότι η λειτουργική φωτογραφία έχει συχνά την δική της σερνή ομορφιά υπογραμμίζεται από την εργασία του Σακράν Μαυρομάτη, επί ένα τέταρτο του αιώνα επίσημου φωτογράφου της Επιτροπής Συντηρήσεως Μνημείων Ακροπόλεως: «οι λεπτομερείς του φωτογραφίες από το δαπέδου του Παρθενώνα είναι σχεδόν ημιφανερές».

Άλλοι φωτογράφοι πλησιάζουν τα αρχαιολογικά θέματα με μνημονιστική διάθεση. Αντί δηλαδή για επικριτή καταγραφή, προσπαθούν μάλλον να μεταφέρουν την αίσθηση μυστηρίου ή θεικής παρουσίας που τόσο συχνά χαρακτηρίζει τις αρχαίες τοποθεσίες. Στο πνεύμα αυτό κινούνται ο Άρης Γεωργίου και ο Θωμάς Γερασόπουλος στην Ελλάδα, ο Alain Ceccaroli στη Βόρεια Αφρική και την Μέση Ανατολή, και η Ερίετα Ατιάλν σε στοιχειωμένα από τον άνεμο αρχαία Παπινωζικά κοιμητήρια. Την ίδια πρόθεση έχει και ο διαλογισμός του κινηματογραφιστή Jean-Daniel Pollet πάνω στις Βάσσες, σήματα ο ομορφότερος και πιο απόμειρος όλων των αρχαίων ελληνικών νσών.

this point: Objections regarding the high cost of photographic equipment and of photography itself are irrelevant, for it is better to dig less and be properly equipped, than to dig more and have but an incomplete record of vanished strata. How often has a subsequently arising question proved impossible to resolve for lack of an image capable of bolstering a description based on memory. That functional photographic images often have a sober beauty of their own is underlined by the work of Sokratis Mavromatis, who for the last quarter-century has been official photographer to the Acropolis Monuments Restoration project; his detailed, lifelike photographs of the Parthenon's worn flagstones have an almost tactile quality.

Other photographers approach archaeological subjects in a more impressionistic spirit; rather than provide an accurate record, they seek to communicate that sense of the numinous which so often characterises ancient sites. In this spirit, Aris Georgiou and Thomas Gerasopoulos turn their attention to ancient Greek sites, Alain Ceccaroli to North Africa and the Middle East, and Erieta Attali to ancient Japanese cemeteries haunted by wind in the pine trees. Similar in intention is Jean-Daniel Pollet's filmic meditation on the temple of Apollo at Bassae, surely the loneliest and probably the most beautiful of all Greek temples.

It is possible, too, to play games with archaeology and its certitudes. Ian Walker does so by combining recent photographic images of the statues, which once stood in the Agora of Thessaloniki and were known as the Incantadas or Enchanted Ones with subtly different engravings taken from Revett and Stuart's famous Antiquities of Athens, one of the sourcebooks of Greek revival. Stergios Karanavatos undertakes an exhaustive typological study, reminiscent in some way of the Bechers, of castles and fortifications but the structures in question are ephemeral constructions made of sand, encountered on beaches around the Mediterranean. Also playing

Είναι επίσης δυνατόν να παίζει κανείς με την αρχαιολογία και τις βεβαιότητές της. Ο Ian Walker αντιπαράβαλε πρόσφατες φωτογραφίες των «Μαγμένων της Θεσσαλονίκης» που βρίσκονται σήμερα στο Λούβρο με τις αρχαίες διαφορετικές χαλκογραφίες των ίδιων αγαλμάτων στο λεύκωμα *Αρχαιότητες των Αθηνών* των Revett και Stuart, βασική πηγή της λεγόμενης Ελληνικής αναγέννησης. Στο πρότυπο του Becher, ο Στέργιος Καρανάβας επωμίζεται την εξαντλητική τυπολογική μελέτη κάστρων και οχυρών - με τη διαφορά πως τα εν λόγω κτίσματα είναι προσωρινές κατασκευές από άμμο που συνάντησε σε διάφορες Μεσογενικές αιχμαυλίες. Η Λίζν Καλλυρά και ο Keith Arnatt παίζουν άλλα παιχνίδια με τις τυπολογικές σειρές: τα θραύσματα μωσαϊκών πατωμάτων που φωτογραφίζει η Καλλυρά και τα αζήτητα σκουπίδια του Arnatt θα μπορούσαν, φωτογραφημένα με τέση τέχνη και σοφρότητα, άνετα να πάρουν τη θέση τους σε κάποια μουσειακή συλλογή. Όσο για τις περιβόητα παραμορφωμένες ανθρώπινες μάσκες του Σταύρου Κουτσίλη, πρόκειται προφανώς για αντικείμενα λατρευτικής χρήσης, ή ίσως τα πρόσωπα των προϊστορικών πατωμάτων που κατά καιρούς ανασφόνται, μυστηριωδώς διατηρημένα, από τους οκαυνοβητικούς βάλτους.

History, Ian Jeffrey claims in an essay on the photography of Kai-Olaf Hesse, is unusually difficult of access, made up as it is of a myriad small events and adjustments of perspective, in his series 67/89, Hesse brings the survey archaeologist's quasi-forensic focus to bear on the disconcertingly banal sites of German political and civil violence between 1967 and 1989. Finally, Joan Fontcuberta provides photographic evidence relating to the existence of an early 16th-century Basque whalers' settlement in what later became Quebec. Evidence which must be evaluated in the light of the well-known artist's previous projects.

Η ιστορία, ισχυρίζεται ο Ian Jeffrey σε ένα κείμενο πάνω στον Kai-Olaf Hesse, είναι εξαιρετικά δυσπρόσιτη, καθώς αποτελείται από άπειρα σπλημνια γεγονότα και απειροελάχιστες αλλαγές προοπτικής. Στη σειρά 67/89, ο Hesse σπέρνει την δικανική ματιά του αρχαιολόγου στις αναπάντεχα κοινωνικές τοποθεσίες πολιτικής βίας στα Γερμανία των ετών 1967-1989. Τέλος, ο Joan Fontcuberta προσφέρει φωτογραφική μαρτυρία σχετικά με την εμφύτευση αποικίας Βάσκων φαλαινωθρών κατά τις αρχές του 16ου αιώνα στην περιοχή του Καναδικού Quebec· οι μαρτυρίες αυτές πρέπει φυσικά να αξιολογηθούν εν όψει οριομένων προηγμένων εργασιών του γνωστού Καταλανού καλλιτέχνη.

1. Albert France-Lanord, "Intérêt et Limites des Méthodes Scientifiques en Archéologie", in *Études Archéologiques*, ed. Paul Courbin, Παρίσι 1963, σ.107.

with typologies, Keith Arnatt and Lizzie Calligas consider the status of the found object, taking it as a subject for study and display, as photographed by them, Arnatt's objects from a rubbish dump (the original title of his series) and Calligas' worn fragments of industrial mosaic paving could both easily claim museum status. As for the strangely distorted human masks produced by Stavros Koutellis, these are clearly objects of ritual significance, or perhaps the faces of prehistoric men recovered from the peat bogs of Scandinavia.

History, Ian Jeffrey claims in an essay on the photography of Kai-Olaf Hesse, is unusually difficult of access, made up as it is of a myriad small events and adjustments of perspective, in his series 67/89, Hesse brings the survey archaeologist's quasi-forensic focus to bear on the disconcertingly banal sites of German political and civil violence between 1967 and 1989. Finally, Joan Fontcuberta provides photographic evidence relating to the existence of an early 16th-century Basque whalers' settlement in what later became Quebec. Evidence which must be evaluated in the light of the well-known artist's previous projects.

1. Albert France-Lanord, "Intérêt et Limites des Méthodes Scientifiques en Archéologie", in *Études Archéologiques*, ed. Paul Courbin, Παρίσι 1963, σ.107.

ΟΛΓΑ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ

ΙΔΑΝΙΚΑ ΤΑΞΙΔΙΑ

Ἡ Ἑλλάδα στὴ γαλλικὴ ταξιδιωτικὴ λογοτεχνία

1550-1821



ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2003

125

ANATENNHEI MEZA APO TA EPEITHA

ANATOLINIAN
συνιδῶν τοῦ Ἰωὺ αἰῶνα στὶς συναισθηματικά φοροτιμένες καὶ πα-
ραστατικές ἀπεικονίσεις τῶν περιηγητῶν τῆς προρομαντικής καὶ
τῆς ρομαντικής περιόδου. Ἀναδιθῆκε σιγά σιγά, καθὼς τὰ περι-
ηγήματα καὶ τὰ χρώματα ἔμπησαν μὲ τοὺς μύθους καὶ τοὺς θρύ-
λους. Ὁ Σουαξέλ-Γουφιέ, ἕνας ἀπὸ τοὺς πρώτους Γάλλους περι-
ηγτὲς ποὺ ἐπιχείρησαν νὰ ἐντάξουν τὰ ἀρχαῖα μνημεῖα στὸν περι-
βάλλοντα χώρο τους, μαρτυρεῖται ἀπὸ τὴ λειψόσημα καὶ τὴ διασ-
φύλαξη τῶν ἀκτῶν καὶ τῶν γησιῶν τῆς Ἑλλάδος. Οἱ μεταγενέστεροι λυ-
ρικοί τοῦ Σατωβριάνδου ἦσαν τὰ δημιουργήματα τοῦ ἔθνους τὸν
νόημα τοῦ Σατωβριάνδου φαντασίας του, ποὺ συντάριζαν τὸν
ρισμὸ καὶ τῆς πληθωρικής φαντασίας του. Ὁ Πουαβέλ,
ἐξαιρετικὸ νόμος μὲ τὴς ἐσπερινὲς ἀναζητήσεις του. Ὁ Πουαβέλ,
ὁ τελευταῖος σημαντικὸς Γάλλος παρατηρητὴς πρὶν ἀπὸ τὴν Ἑλ-
ληνική Ἐπανάσταση, ἀποκόλυψε τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς ρωμαλέας καὶ
ἀνυποτάκτης Ἑλλάδος, ἐστιάζοντας τὴν προσοχή του στὶς ὁρεῖς
Βόρειες περιοχὲς τῆς χώρας καὶ τοὺς ἀδάμαστους κατοίκους τους.
Ἀπὸ τὴς σελίδες τοῦ ἀναδύεται ἕνα ἀρχαῖο, θαλερότερο παλαιὸν
ἔθνος.

Ἀπὸ τῆς γενιᾶς τοῦ 1920.

Ἀπὸ τῆς σελομένης τοῦ παρόντος.
καὶ εἶνα διναμιμώτερο παρόντος.
Τὰ μνημεῖα καὶ τὰ τοπία συνέθεσαν τὸ φυσικὸ σκηνικὸ πρὸς
πλαισίον τοὺς Νεοέλληνας. Ὁ χαρακτήρας τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ
καὶ οἱ κοινωνικαὶ καὶ θρησκευτικαὶ πραγματικαὶ του μελετήθηκαν καὶ
περιγράφθηκαν ἐκτενῶς ἀπὸ ὁλοῦς τοὺς περιηγητὰς. Ὅρισμένα κρι-
τήρια παρήμειναν ἀμετάβλητα ἀλλὰ τὴ μακρὰ περίοδο πρὸ ἐξέτα-
ξεται στὴν παρούσα μελέτη. Χωρὶς ἐξάφροση, ἡ ἀξιολόγησις τῆς
ἐκείνης καὶ τῆς πολιτισμικῆς πτυχῆς τοῦ βίου τῶν νεότερων Ἑλλή-
νων εἶχε ὡς κριτήριον τὰ ἐπιτεύγματα τῶν ἀρχαίων. Ἡ ἀντιδια-
στολὴ τῆς νεοεκείνης πρὸς τὴ μεταρρυθμιστὴν ἀφορήσεως. Τὸ
ἦσαν σταθερὰ συνιστώσα ὁλῶν τῶν ταξιδικτικῶν ἀφορήσεως. Ὑπὸ
συμπεράσματα ἦσαν πάντοτε ὅτι οἱ Νεοέλληνας δὲν διέθεσαν τίς ἀρε-
τὲς χάρις οἷον οἷον εἶχαν μετὰ ἀπορρήσει οἱ πρόγονοί τους. Ὑπὸ
γενικότερο πρῶτον, ἡ μοῖρα τοὺς ἐπιβελόντων τὸ νόμο τῆς ἀρχαίας
καὶ τῆς παλαιότητος.

Ἡ ἀποκαλύψη τοῦ ἐλλήνου τοῦτο οὐ
 τῶν μνηστειῶν.
 Ἡ ἀποκαλύψη τοῦ ἐλλήνου τοῦτο οὐ
 τῶν μνηστειῶν.
 Ἡ ἀποκαλύψη τοῦ ἐλλήνου τοῦτο οὐ
 τῶν μνηστειῶν.

[illegible][illegible][illegible][illegible][illegible][illegible]

ἑλάνκη καὶ ἀσφῶς ὑπὸ τοῦ
 ὕμνοι, σὲ ἔνα ἀγέρωχο καὶ ἀπομικτωμένο ἦθος.
 Ὁ Πουκεβλὶ ἀφῆρωσε σημερινὰ μέρη τῆς πολυτάλευρης μελέ-
 τῆς τοῦ γιὰ τὴν Ἑλλάδα στὴν ιστορικὴ σημασία τῶν δημοτικῶν
 τραγουδιῶν. Μερικὰ χρόνια ἀργότερα, ὁ Φωριεὶ δημοσίευσε τὴ
 δική του συλλογὴ ἑλληνικῶν δημοτικῶν τραγουδιῶν, μὲ σχόλια
 γιὰ τὴν λαλοτεχνικὴ καὶ ιστορικὴ τους ἐξέλιξη καὶ τὴ γεωγραφικὴ
 κατανομή τους. Τὸ βασικὸ θέμα τῆς εισαγωγῆς του στὰ *Δημοτικά*
παροῦντα τῆς νέουσης Ἑλλάδας (*Chans populaires de la Grèce mo-*
derne, 1824) εἶναι ἡ ἀνέγνωση τῆς διδασκαλίας ἐκδηλώσεως τοῦ ἱ-
 οῦ πνεύματος ἀπὸ τὴν Ἀρχαιότητα ὡς τοὺς νέουσης χρόνους.
 Τὸ θέμα αὐτὸ πρωτοεμφανίζεται σὸ ἡδυμπονικὸ τοῦ Γιὸ Λογοτε-
 χνικὸ ταξίδι στὴν Ἑλλάδα, σὸ παλαιότερο γαλλικὸ ἔργο μὲ σαφεῖς φι-

λειτουργική χροιά, και άπασηςόλης έντονα όλους τους μεταγενέστε-
ρους φιλέλληδες. Κατά την άποψη των περισσότερων από αυτούς
όμως, ή συγγένεια από παρυσιάζαν οι νεότεροι Έλληνες με τους
πρωτόνους τους όφειλόταν κυρίως στο ότι κατέβωσαν να διατηρή-
σουν όρισμένα από τα χαρρακτηριστικά εκείνων. Όστόσο, για τον
Φωριέα και άλλους φιλέλληδες της ρομαντικής εποχής, συγγένεια
δεν σήμαινε μόνο διατήρηση άλλων και προσωνυμική συμβολή.

[illegible]

ναντι στη ζωὴ καὶ τῆς κατὰ κράτος ἐξουσίας.
 Τὸ σοβαρὸν ἔργο τῆς κατὰ κράτος ἐκτέλεσης
 παραβόσσεων τὸ ἐπιμελίστηκαν ὁρισμένοι περηνγητὲς τῆς
 Σιτή μελέτη τοῦς ἀναζήτησαν στὸ παρελθὸν τὸ κλειδί γιὰ τὴν κατὰ
 νόηση τοῦ παρόντος καὶ ἀντιστοφῶς. Ἐπιπλέον, ὅσοι ἦσαν εὐμε-
 νῶς διατεθειμένοι ἀπέκωννυ στοὺς Νεοέλληνας στήριξαν τὰ φιλελ-
 ληνικά. τοὺς ἐπιχειρήματα στὸν ἀρχαιολογικὸν χαρακτήρα αὐτῶν
 τῶν παραβόσεων. Ἀντίθετα, ὅσοι ἔπρεψαν λιγότερο εὐνοϊκὰ αἰσθή-
 ματα ἀντιμετώπισαν τὰ ἴδια ἔθιμα σὰν συνήθειες ἐνὸς διεσπασμένου
 καὶ ἀμαθοῦς λαοῦ καὶ τὰ ἐπιναλίστησαν γιὰ νὰ ἀποδείξουν τὴν
 ἀποδόση τῶν Νεοελλήνων ἀπὸ τὸν πολυτιμὸ τῶν προγόνων τοῦς

ANAL. ENN. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 92

[illegible]

Τὰ τὴν πολιτισμικὴ ἀναπτύξιν καὶ τοὺς ἀνέλεσβαν νὰ φέρουν σὲ πέρας οἱ Νεοέλληνες διακονοῦνται θεωροῦνταν ἀσυμβίβαστος ὁ ἀνώτερος πολιτισμὸς τῆς χριστιανικῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς σύγχρονης Εὐρώπης μὲ τὸν παρὰδοσιακὸ κόσμον τῶν Ἑλλήνων τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας. Γιὰ τὰ ἐκείνην δεῦτερον σὸ ἐμπέδιο τῶν πρώτων, ἔπρεπε, ὅπως πίστευαν οἱ ὑπέρμαχοι τοῦ φιλελληнизμου, νὰ ἀποκαταθεῖ τὸ παρὸν ἀπὸ τὰ ἔγχα στοχεύειν πρὸ εἰχαν παρεισφραδῇ παραμορφώσεων, κατὰ τὴ γνώμη τους, τῇ μεταλλαστικῇ Ἑλλάδι. Τρεῖς ἦσαν κατὰ τὴν ἀποψη αὐτῶν οἱ τομεῖς πρὸ ἔφεραν τὰ ἕλγη τῆς ἀνεπιθύμητης καθηγοιομῆς: ἡ ἑλλαγιική γλώσσα, ἡ ἐκπαίδευση καὶ ἡ θρησκεία. Τόσο οἱ φιλέλληνες ὄσο καὶ οἱ Ἑλλαγιες διαανοούμενοι στῆριζαν τὴ μεταρρύθμι-

[illegible][illegible][illegible][illegible][illegible][illegible]

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

ΟΙ ΧΡΗΣΕΙΣ
ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ
ΑΠΟ ΤΟ ΝΕΟ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟ

(14 ΚΑΙ 15 ΑΠΡΙΛΙΟΥ 2000)



ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΚΑΙ ΤΕΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ
(ΔΑΡΥΤΗΣ: ΣΧΟΛΗ ΜΕΡΑΪΤΗ)

2002

13 L

Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΤΗΣ

Η ΑΡΧΑΙΑ ΚΑΙΡΟΝΟΜΙΑ:
ΓΕΦΥΡΕΣ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΕΣ, ΣΤΗΜΕΝΕΣ, ΚΟΜΜΕΝΕΣ

Βουλιάζει όποιος σιγκώνει τις μεγάλες πέτρες
Γ. Σ.

Ανοίγω την εισιτητική αυτή ομλία μου υπό τον τίτλο «Η αρχαία
κληρονομιά: Γέφυρες πραγματικές, στημένες, κομμένες» διαβάζο-
ντας τις «Μοκίνες» του Γιώργου Σεφέρη, απ' όπου εξάλλου δανεί-
ζομαι και την προμετωπίδα του γραπτού μου κειμένου.

Β. ΜΥΚΗΝΕΣ

Δώσ' μου τα χέρια σου, δώσ' μου τα χέρια σου,
δωσ' μου τα χέρια σου.

Είδα μέσα στη ψύχα
τη μωτερή κορνή του βουνού

13

132

είδα τον κάμπο πέρα πλημμυρισμένο
με το φως ενός αφανέροτου φεγγαριού
είδα, γυρίζοντας το κεφάλι
τις μαύρες πέτρες συστειρωμένες
και τη ζωή μου τεντωμένη σα χορδή
αρχή και τέλος
η τελευταία στιγμή
τα χέρια μου.

10

Βουιάζει όποιος σπκάνει τις μεγάλες πέτρες·
τόνες τις πέτρες τις εσθίωσα όσο βάσταξα
τόνες τις πέτρες τις αγάπησα όσο βάσταξα
τόνες τις πέτρες, τη μοίρα μου.
Πληγωμένος από το δικό μου χρώμα
τυραννημένος από το δικό μου πουκάμισο
καταδικασμένος από τους δικούς μου θεούς,
τόνες τις πέτρες.

15

Ξέρω πως δεν ξέρουν, αλλά εργώ
που ακολούθησα τόσες φορές

20

το δρόμο απ' το φονιά στο σκοτωμένο
από το σκοτωμένο στην πληρωμή
και από την πληρωμή στον άλλο φόνιο,
ψηλαφώντας

25

την ανεξάντλητη πορφύρα
το βράδυ εκείνο του γοργισμού
που άρχισαν να σφουρίζουν οι Σειρές
στο ληυστό χορτάρι –
είδα τα φθία σταυρωτά με τις οχρές
πλεγμένα πάνω στην κακή γενιά
τη μοίρα μας.

30

Φωνές από την πέρα από τον ύπνο
βαθύτερες εδώ που ο κόσμος σκοτεινιάζει,
μνήμη του μόχθου ριζωμένη στο ρυθμό

35

14

που χτύπησε τη γης με πόδια
λησμονημένα.
Σώματα βυθισμένα στα θεμέλια
του άλλου καιρού, γυνά. Μάτια
προσηλωμένα προσηλωμένα, ό' ένα σημιάδι
που όσο κι αν θέλεις δεν το ξεχωρίζεις
η ψυχή
που μάχεται για να γίνει ψυχή σου.

40

Μήτε και η σιατή είναι πια δική σου
εδώ που σταμάτησαν οι μυλόπετρες.

45

Οχτώβρης 1935

I

Προηγούνται πέντε εισαγωγικές προειδοποιήσεις, ενείδει σκοπιώς
από την οποία προτίθεται να αντιμετωπίσω το συζητούμενο θέμα
του Σημειοσίου:

1. Η ομιλία μου δεν υπόσχεται αυστηρή αρχαιογνωσία, την
οποία εξάλλου και δεν επαγγέλλομαι. Δεν πρόκειται επομένως συ-
στηματικά να εκθέσω όλα εκείνα τα στοιχεία του αρχαίου ελληνι-
κού κόσμου, τα οποία πέρασαν ως κληροδοσία (αμφίβολο παραμένει
αν υπήρχε τέτοιου είδους πρόθεση) στον νεότερο και νέο ελληνι-
σμό, που τα υποδέχτηκε και τα ανέδειξε σε πολύτιμη κληρονομιά.
Οι αρχαιογνωστικές επομένως αναφορές μου θα είναι επιλεκτικές
και κατά κάποιον τρόπο αυθαίρετες: προσανατολισμένες εξ αρχής
προς την κατεύθυνση της ιδεολογικής χρήσης ή και κατάχρησης
της ελληνικής αρχαιοτητιώς από τους Νεοέλληνες.

2. Η εισήγησή μου δεν υπόσχεται επίσης να είναι αυστηρώς
ιστορική – έτσι κι αλλιώς δεν είμαι ιστορικός. Δεν έχω επομένως τα
εφόδια (ούτε βέβαια και τον χρόνο), για να υπογραφήσω με ιστορι-
κή ακρίβεια την καμπύλη της ιδεολογικής προβολής του αρχαίου
ελληνισμού στον νεότερο ελληνισμό, από τα χρόνια τουλάχιστον

15

/ 33

της όνημης τουρκικότητας έως τις μέρες μας. Και εδώ θα προσφύγω σε παραδειγματικές επιλογές, επιμένοντας σε ορισμένα ιδεολογικά ίχνη της ελληνικής αρχαιότητας, τα οποία με τον ένα ή τον άλλο τρόπο παιδεύσαν και μπόρεσαν τους Νεοέλληνες, και εξακολουθούν να μας στιγματίζουν.

3. Το πεδίο αναφοράς μου θα είναι κυρίως η θεομοθετημένη ανθρωπιστική μας παιδεία και εκπαίδευση - σχολική και πανεπιστημιακή. Δεν νομίζω πως χρειάζονται πρόσθετα επιχειρήματα για να κατοχυρωθεί ο χώρος αυτός ως ο κριστιμότερος και ο πλέον ευάλωτος σε σχέση με τον ορισμό και την εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς - πήγα να πα: της αρχαίας σκουριάς.

4. Εκ προοιμίου, και ασφαλώς σχηματικά, προτείνω να δεχτούμε ότι η ιδεολογική χρήση του αρχαίου κόσμου από τον νέο ελληνισμό μοιράστηκε οριζόντια και κάθετα, σχηματίζοντας ένα ενδεικτικό έστω σταυρόλεξο. Γενικότερα μπορούμε να την εκτιμήσουμε στις εξής παραλλαγές της: (α) στη συντηρητική, προοδευτική και μωξιστική (β) στην αισιόδοξη, απαισιόδοξη και αμφιβολή ή ειρωνική. Για να μιλήσω με παραδειγματικά ονόματα: από τη μια μεριά έχουμε τον Μιστριώτη, τον Δελμούζο και τον Γληνό από την άλλη τον Ελύτη, τον Σεφέρη και τον Καβάφη ή τον Ρίτσο.

5. Δύο λόγια και για τον μεταφορικό τίτλο της εισήγησής μου: μιλάω, όπως βλέπετε και στο πρόγραμμα για πραγματικές, στημένες και κομμένες γέφυρες. Και οι τρεις αυτοί όροι προυποθέτουν ότι ανάμεσα στον αρχαίο και στον νέο ελληνισμό έτρεξε και εξακολουθεί να τρέχει ένα πλατύ ποτάμι, που δεν ξέρουμε ακριβώς τις πηγές του αλλά και δεν μπορούμε εύκολα να προβλέψουμε τις εκβολές του. Οι δύο πάντως αντιμετώπιες όχθες του ποταμού αυτού σηματοδοτούνται με υποδείγματα έστω από κάποιες γέφυρες, οι οποίες ιστορικά ελέγχονται και πιστοποιούνται - αυτές ονομάζω πραγματικές. Παράλληλα όμως προς τις πραγματικές αυτές γέφυρες, ο νεοελληνικός ιδεολογικός οίστρος μας για την ελληνική αρχαιότητα έχει επινοήσει και κάποιες άλλες γέφυρες, ως πύλες ευμύρου ή ενόλου ανιστορικές, φανταστικές ή φανταστικές - αυτές χαρακτηρίζονται στη μένεις. Τέλος, με τις κομμένες γέφυρες υπονοείται η παραδοχή μας ότι οι δύο όχθες του ποταμού, με τα χρόνια που πέρασαν στο μεταξύ,

δεν επικοινωνούν πλέον άμεσα μεταξύ τους αλλά ανεκρίνονται. Τουτό, μεταφορικός πάλι, σημαίνει ότι, αν θέλουμε να περάσουμε από τη μία όχθη στην άλλη, πρέπει να κολλήσουμε διασχίζοντας κάθετα το ρεύμα του ποταμού ή, στην καλύτερη περίπτωση, όπως έλεγα άλλοτε και αλλού, να κατασκευάσουμε και να χρησιμοποιήσουμε χειροποίητες σχεδίες: εν γνώσει μας ότι, κολλώντας ή σχεδιάζοντας, κινδυνεύουμε και να πνιγούμε. Για να μιλήσω με τα λόγια του Σεφέρη που ακούσατε: *βουλίζει όποιος σηκώνει τις μεγάλες πέτρες*. Ομολογώ πάντως ότι τόσο η φιλολογική όσο και η ανθρώπινη προσωτική μου περιπέτεια σηματοδοτούν τη συμπέθειά μου προς τις κομμένες κυρίως γέφυρες: συνομολογίζοντας την όρεξη και τη δυνατότητά μας να κοιτάζουμε την απέναντι όχθη του ποταμού εξ αποστάσεως, με ιδιαίτερη συγκίνηση, κάποτε και με τραυματική νοσταλγία.

Εδώ κλίνει το εισαγωγικό μέρος της ομιλίας μου και έπεται το συστηματικό, που ελπίζω να μην είναι παντελώς ασυστηματοποίητο.

II

Προτείνω για λόγους συντομίας, αλλά και ευκολίας, να ενοποιώ τις κάθε λογής κληρονομικές σχέσεις της ελληνικής αρχαιότητας με τον νέο ελληνισμό σε τρία κυρίως σημεία: στην ανθρωπογεωγραφική συγγένεια και συνέχεια, στη γλωσσική συγγένεια και συνέχεια στην πολιτική και πολιτισμική συγγένεια και συνέχεια. Ιδίως λίγο πολύ σε αυτό το τρίγωνο εγγράφονται οι περισσότερες τουλάχιστον, συγκλίνουσες ή αποκλίνουσες μεταξύ τους, θεωρίες και απόψεις για την αρχαία κληρονομιά.

Πρέπει όμως αμέσως να πω, για να μην παρεξηγηθώ, κάτι που το έχουν ήδη επισημάνει και τεκμηριώσει οι αρμόδιοι, ιστορικοί, γλωσσολόγοι, εθνολόγοι και λαογράφοι: η εξαρτημένη κατά κάποιον τρόπο αναφορά του νέου ελληνισμού στην ελληνική αρχαιότητα χρονικά συνέπεσε καταρχήν με την προεπαναστατική και επαναστατική αμύνη της εθνικής μας συνείδησης και αμέσως μετά με την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους και της νεοελληνικής πο-

λαρείας. Η χρονική αυτή σύμπτωση επιβάλλει να δεχτούμε ότι η προσφυγή του νέου ελληνισμού στο έθνος αρχαιοελληνικό παρελθόν υπήρξε όχι μόνον ιστορικά ευεπηρεάστη αλλά και ιδεολογικά σχεδόν αναγκαία τόσο στο εσωτερικό της νεοελληνικής κοινωνίας όσο και απέναντι στις φιλελληνικές ή τις ανθελληνικές αντιδράσεις της Ευρώπης.

Για συνόλητους λόγους δεν θα επιμείνω στο θέμα της ανθρωπογενούς γραφικής συγγένειας και συνέχειας. Αμφιβολίες δεν υπάρχουν για τη συντήρηση του γεωγραφικού πυρήνα. Το ζήτημα όμως της φυλετικής καθαρότητας από την αρχαιότητα έως τις μέρες μας δεν επιδέχεται μονοσήμαντες και δογματικές απαντήσεις. Πάντως θα πρέπει πάντως να αποκλειστεί η ιδεολογική εκδοχή ενός αρχικού DNA που δήθεν μας παρακολουθεί ανήκουστη άποψη, που την υπερασπίστηκε, και μάλιστα σε επίσημη πανεπιστημιακή τελετή στη Θεσσαλονίκη πρόσφατα ο Μίκης Θεοδωράκης.

Το ζητούμενο της γλωσσικής τώρα συγγένειας και συνέχειας είναι προφανώς λιγότερο περιπλοκό, αλλά παραμένει και αυτό προβληματικό και επίμοχλο. Για να διωδύω κατάφωρες ιδεολογικές παρεξηγήσεις, θυμίζω ραβδία πασίγνωστα δεδομένα των επιστημών του ανθρώπου και ειδικότερα της γλωσσολογίας.

Ο κορμός της αρχαίας ελληνικής γλώσσας (διαλεκτικά κάποτε μοιρασμένος) ελέγχεται ασφαλώς υποειρρωπαϊκός. Εμβολιάστηκε όμως εξαρχής, σε γενναία μάλιστα όση, με προελληνικά γλωσσικά στοιχεία, αναγνωρίσιμα μέχρι σήμερα σε πολλά τοπωνύμια, ανθρωπωνύμια, ονόματα θεών αλλά και ονόματα της ενότιας χλωρίδας και πανίδας. Οι εμβολιασμοί βεβαίως και συνεχίστηκαν με άλλα ωφέλιμα δάνεια, που φιλοξένησε και ενσωμάτωσε η ελληνική γλώσσα στα ελληνορωμαϊκά χρόνια, στη βυζαντινή περίοδο και στο μικρό διάστημα της τουρκοκρατίας. Η μέθοδος εξώλου του εμβολισμού και του εμβολιασμού της ελληνικής από και με ξένες γλώσσες συνεχίστηκε και εντυχώς θα έλεγα συνεχίζεται μέχρι των ημερών μας.

Καθυστέρωντας λίγο ακόμη στο θέμα της αρχαιοελληνικής γλώσσας και της συνέχειάς της υπενθυμίζω τις εξιδίαιες εξελικτικές της φάσεις σε όλα τα επίπεδα (λεξιλόγιο, φωνητική, μορφολογία, σύνταξη, υφός) αλλά και τις αναστατικές παλινδρομήσεις της,

όπως αυτές προσορίστηκαν ήδη με το κίνημα του πρώτου Αττικισμού και συνεχίστηκαν με τις κατοπινές του παραλλαγές. Στο ζητούμενο όμως της γλωσσικής συγγένειας και συνέχειας θα επανέλθω, συγχέοντας το και με το ιδεολόγημα του συνεχόμενου και συνεχούς πολιτισμού.

Ζεότι τώρα αφορά την πολιτική παράδοση της ελληνικής αρχαιότητας που κληροδοτήθηκε στον νεοεφευρισμένο, δι' ιδεολογικές προκαταλήψεις αποστατών συνήθως την πολυμορφία της, επιμενομένης μόνον στο μοντέλο της αθηναϊκής δημοκρατίας των κλασικών χρόνων, που και αυτό αυθαίρετως συχνά πυκνά εφόρου εστί. Παραλείπονται δηλαδή τόσο το ολνταρχικό όσο και το τυραννικό καθέστωτα, τα οποία γνώρισε ο αρχαίος κόσμος σε ευρεία μάλιστα κλίμακα - επιτηδες αφήνω στην ακρη το αρχαιότερο μοντέλο της βουλειας, που δεσπόζει ακόμη στα ομηρικά έπη. Δεν γίνεται επίσημος λόγος και για το πολιτικό και πολιτειακό καθέστωτα των Μακεδόνων, το οποίο με τη θριαμβική εκστρατεία του Μεγάλου Αλεξάνδρου εγκαταστάθηκε για πολλά χρόνια στη λεκανή της Μεσογείου, στη Μέση Ανατολή και στην Ασία. Αφελές ίσως αλλά αναγκαίο πορίσμα: το παράδειγμα της αθηναϊκής δημοκρατίας (ιδρυτικό, υποτίθεται, υπόδειγμα για τα σημερινά δημοκρατικά καθέστωτα) μπορεί πράγματι να βρίσκεται στο κέντρο της πολιτικής και πολιτειακής κληροδοσίας του αρχαίου κόσμου, δεν υπήρξε όμως μήτε καθολικό μήτε μοναδικό. Συντάχθηκε και ασκήθηκε, όσο κρύπτες, ως αντίλογος προς την τυραννίδα και την ολνταρχία: πολιτικά μοντέλα για τα οποία έδειξαν ιδιαίτερη συμπάθεια ακόμη και μεγάλες μορφές της αθηναϊκής κοινωνίας, όπως ο Πλάτων και ο Ξενοφών.

Προχωρώ στο πολιτικό της ελληνικής αρχαιότητας, που δεν είναι βέβαια κι αυτό συμπληρής και εντός, δυσκολιουντας έστί τις μονόδρομες επιλογές. Προκείται για συνεχώς εξελισσόμενο πολιτισμό πολυμορφος και πολυδύναμος στις συγχρονικές και διαχρονικές περιπτώσεις του οποίου εμφανίζονται συνεχώς αντιθετικά ή και αντιφατικά στοιχεία. Θα δώσω εν συνεχεία κάποια παραδείγματα, για να συνεννοηθώ με στοιχεία.

Ενδιαμέσως όμως καθυστέρω σε μιαν άλλη ιδεολογική παρεξήγηση, που συνάπτει σχέσεις αιτίου και αιτιατού μεταξύ της αρχαίας

ελληνικής γλώσσας και του αρχαιοελληνικού πολιτισμού. Υποτίθεται δηλαδή ότι ενεργεί η ελληνική γλώσσα διέθετε διακριτικές και προνομιακές αρετές, που την κατέστησαν φορέα και εκφραστή ενός υψηλόβαθμου, ή και αξιόπραστου, εφεξής πολιτισμού.

Πρόκειται για επιστημονική και ανθρωπολογική ιστορία. Δεδομένου ότι η σύγχρονη γλωσσολογία δεν αναγνωρίζει κατά κανένα τρόπο αξιολογικές διαβαθμίσεις ανάμεσα στις ομιλούμενες και γραφόμενες γλώσσες ως εκφραστικά και επικοινωνιακά συστήματα τις θεωρεί όλες επαρκείς και ισοτιμες. Η παρεξήγηση στην προκειμένη περίπτωση προκύπτει από την αυθαίρετη ταύτιση της αρχαίας ελληνικής γλώσσας με τα γραμματικά της κείμενα, που κι αυτά δεν είναι όλα της ίδιας στάθμης και της ίδιας αξίας.

Ασφαλώς η αρχαία ελληνική γλώσσα καλλιεργήθηκε, για να αντιστοιχεί στις απαιτήσεις των αρχαίων ελληνικών γραμμάτων. Τούτο όμως δεν σημαίνει καθόλου ότι υπήρξε γεννήτρια μιχαλή, προορισμένη να παραγάγει υψηλής στάθμης και ταχύτητας λογοτεχνία και γραμματεία. Ο γραμματικώς θησαυρός του αρχαίου κόσμου είναι παράγωγο ποικίλων ιστορικών συνθηκών: πολιτικών και πολιτισμικών, οικονομικών και κοινωνικών.

Εξάλλου ο αρχαίος πολιτισμός δεν είναι μόνον γράμματα. Είναι και τέχνες, στις οποίες, άμεσα τουλάχιστον, δεν παρεμβαίνει η γλώσσα. Ενωθούνται οι εικαστικές τέχνες, η αρχιτεκτονική και η πολεοδομία, η μουσική – πολιτισμικά φαινόμενα κατά κάποιον τρόπο λίγο πολύ άγλασσα. Όπως κι αν έχει το πράγμα, η αυθαίρετη ταύτιση ελληνικής γλώσσας και ελληνικής γραμματικής στηρίζεται το ιδεολόγημα όχι μόνο των γλωσσικών αρχαιολόγων του περασμένου αιώνα, αλλά υφέρεται ακόμη και σήμερα, μετά την επίσημη πλέον καθιέρωση της δημοτικότητας.

Επανερχομαι τώρα στην αντιθετική, ή και αντιπερισπαστική, πολυμορφία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Αφηνοντας για λόγους οικονομίας στην άκρη μακροσκοπικής τάξης αντιθετικά ζεύγη, που δημιουργήσαν οριακές κλίστες εντάσεις στο σώμα του αρχαιοελληνικού πολιτισμού (μύθος και λόγος, ορθολογισμός και μυστικισμός, υλισμός και ιδεολογισμός, μονισμός και διδισμός, επιστημονική γνώση, σχετικισμός ή και αγνωστικισμός), θα σταματήσω για λίγο σε

ζητήματα θεολογίας και θεοδικίας, ανθρωπολογίας και θεοδικίας.

Στο κρίσιμο τούτο κεφάλαιο αναγνωρίζονται ριζοσπαστικές διαφορές ήδη μεταξύ *Ιλιάδας* και *Οδύσσειας*, καθώς ενισχύεται στο μεταξύ η συμβεβηχική πλέον εικόνα του ανθρώπου στις πράξεις του, και οι ήρωες ενοχοποιούνται από τους θεούς για τις ανίερές και καταχρηστικές ατασθαλίες τους. Θυμίζω εξάλλου ότι ο ορισμός του θείου και του ανθρώπου στον Ηρόδοτο (το *θεϊον* ορίζεται εδώ *φθονερών* και *ταραχάδων* και ο άνθρωπος *σμηνορρή*) δεν έχει καμία σχέση με την πλατωνική λ.χ. θεωρία περί θεοδικίας και ανθρωποδικίας. Οπότε γεννάται το ερώτημα: όταν προβάλεται ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός ως αξιολογικό για μας πρότυπο, ποια από τις πολυμορφές και αντιθετικές όψεις του θεωρείται πρόξουσας, με τι λογής κριτήρια, γιατί;

Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι δεν υπάρχουν κάποια σταθερά και διακριτικά στοιχεία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού: ένα από αυτά εξάλλου είναι και η δυναμική, όπως είπα, πολυμορφία του, που θέτει συνεχώς διλήμματα, αφήνοντας μεγάλα περιθώρια για εναλλακτικές λύσεις των μεγάλων προβλημάτων. Από την άποψη αυτή ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός ελέγχεται αυτιδογματικός, ευνόωντας όχι μόνο τον *διδάγγο*, αλλά και τον βίαιο *κάποτε* αντίλογο αποδείξει η πρώτη και συνεχώς αυξανόμενη διαμάχη μεταξύ φιλοσοφίας και ποίησης, που ο Πλάτων την οδηγεί σε ένα είδος ειρωνικού αδιεξόδου.

Σταθερό επίσης χαρακτηριστικό του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, φαίνεται να είναι ο *ανθρωποκεντρισμός* του, η επιμονή του δηλαδή στην ανθρωπίνη κλίμακα, ακόμη και απέναντι στις, αδιάγνωστες συχνά, βουλές του θεού. Πιοθενά αλλού δεν δραματοποιείται ενταγέστερα αυτή η αποφασισμένη ανθρωπολογική και ανθρωποκεντρική αρχή από ό,τι στην *επική-τραγωδία*. Αυτός, εξάλλου, είναι ο λόγος που ο αρχαίος πολιτισμός ορίστηκε, από τους Ρωμαίους πρώτα, ως ανθρωποκεντικός. Άλλο θέμα πώς εξελίχθηκε στα νεότερα χρόνια το ιδεολόγημα του αρχαιοελληνικού ανθρωπισμού, τί δραματικές εμπλοκές γνώρισε και γνωρίζει ακόμη και πώς κατά περίπτωση κατέληξε να γίνει φενάκη της πολιτικής και πολιεμικής εξουσίας.

Αν πρέπει ωστόσο να απομονώσω έναν καιρίο και διακριτικό χαρακτηρισμό του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, θα έλεγα πως είναι μεταφυσισμός, με την ευρύτερη και στενότερη έννοια του όρου. Ακριβώς επειδή ελέγχεται άνοιγτος πολιτισμός, ενέχει στο εσωτερικό του τη συνεχή μεταφυσικότητα του, που δεν είναι ακριβώς προσαρμόγι στις εκάστοτε πολιτικές και πολιτισμικές συνθήκες, κάτι που θα οδηγούσε τελικώς στον εκφυλισμό του. Επ' αυτού θα επιμείνω λίγο ακόμη και για λόγους προσωπικούς, κλείνοντας έτσι την επιστητηνική ομιλία μου.

Για να είναι ένας πολιτισμός μεταφυσισμός, προϋποτίθεται η δυνατότητα της μερικής έστω ανάγνωσής του. Γιατί μόνο ο αναγνώστης, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, πολιτισμός μπορεί να είναι μεταφυσισμός. Η ανάγνωση όμως του αρχαίου πολιτισμού δεν κατορθώνεται εξ επαφής, αλλά από κάποια απόσταση, που την διημιούργησαν ο ενδιάμεσος χρόνος αλλά και ο ενδιάμεσος χώρος. Έτσι ξαναγυρίζω στον μεταφυσικό τίτλο της εισήγησής μου με το πλάτυ ποτάμι στη μέση και τις δύο αντικριστές όχθες στο ζητούμενο δηλαδή και στο κατορθωτό της γεφύρωσής με τον ένα ή τον άλλο τρόπο.

Πιστεύω λοιπόν ότι η μετάφραση του αρχαίου ελληνικού λόγου, με την ευρύτερη και τη στενότερη τώρα έννοια του όρου, αποτελεί τον καλύτερο τρόπο ανάγνωσης του αρχαίου ελληνικού λόγου και κόσμου. Επιμένοντας ακόμη μία φορά στις προτιμήσεις που υψεύει ξα στην αρχή της ομιλίας μου, θα έλεγα ότι: για να ευδοκιμήσει η μετάφραση του αρχαίου κόσμου στις μέρες μας, χρειάζεται: πρώτα να παρεμεριστούν οι φανταστικές γέφυρες να αναζητηθούν έπειτα τα όποια υπολείμματα από κάποιες πρηνυματικές γέφυρες κυρίως όμως να τομήσουμε να κομμηήσουμε μέσα στο πλάτυ ποτάμι, με τη βοήθεια έστω μιας χειροποίητης σχεδίας, που ενδέχεται καθ' οδόν και να διαλυθεί, όπως συνέβη με τη σχεδία του Οδυσσέα στο ταξίδι του από το νησί της Κάλυψος στο νησί των Φαίακων. Κάπως έτσι φαντάζομαι να λειτουργεί και η μέθοδος της μετάφρασης.

Στην προκειμένη περίπτωση χρειάζεται καταρχήν εμπιστοσύνη τόσο στη σωματική όσο και στη σχεδιαστική μας αντοχή. Μεταφορά που σημαίνει εμπιστοσύνη στη μεταφραστική γλώσσα, δηλαδή στη γλώσσα μας. Γιατί η μυθοποίηση της μεταφράζμενης γλώσ-

σας, πολύ περισσότερο η ιδεολογία για το αμετάφραστο της, δεν αποτελούν μόνο εμπόδια για τη μετάφραση του αρχαίου λόγου και κόσμου ακρώνουν εξ ορισμού την ενδιθέτη, όπως είπα, μεταφραστικότητα του τον δυναμισμό του, δηλαδή, να διεισδύει από το παραβλόν στο παρόν και στο μέλλον. Με άλλα λόγια: η ιδεολογία για το αμετάφραστο του αρχαίου λόγου, συνεπάγεται λογικά το αμετάφραστο γενικότερα του αρχαίου κόσμου, δηλαδή την πλήρη αποξένωσή μας από την αντίερα όχθη του ποταμού.

Αρχίσα την ομιλία μου διαβάζοντας τις «Μυκήνες» του Γιώργου Σεφέρη. Θα την περνώσω διαβάζοντας έναν ομόλογο διάλογο-αντίλογο του ίδιου ποιητή αποτυπωμένο στο δεύτερο μέρος της «Κίχλης», όπου αντιμετωπίζονται δύο διαμετρικά αντίθετες επιλογές για τις σχέσεις μας με την ελληνική αρχαιότητα και τα υπολείμμά της μέσα στον δικό μας κόσμο. Ο αντίλογος διαμειβετα ανάμεσα στην περσόνα του ποιητή, πίσω από τη μάσκα του ηδονικού Ελπίορα, και στο είδωλο μιας σύγχρονης κωνικής Κίρκης. Ακούστε:

[...]

— Άκουσε ακόμη τούτα. Στο φεγγάρι
τ' αγάλματα λογίζον κάποτε σαν το καλάνι
ανάμεσα σε ξωντανούς καρπούς — τ' αγάλματα. 15
και η φλόγα γίνεται όροσερή παροδάφη,
η φλόγα που καίει τον άνθρωπο, θέλω να πω.

— Είναι το φως... ίσκιαι της νύχτας...

— Ίσως η νύχτα που άνοιξε, γαλάζιο ρόδι,
σκοτεινός κόρπος, και σε γέμισε άστρα
κόβοντας τον καιρό.

Κι όμως τ' αγάλματα 20
λογίζον κάποτε, μοιράζοντας τον πόθο
στα δυο, σαν το ροδάκινο· και η φλόγα
γίνεται φλόγα στα μέλη κι αναφλέγεται

κι έπειτα φύλλο έρσοφό που παίρνει ο άνεμος·
λολίζουν· γίνονται αλαφριά μ' ένα ανθρώπινο βάρος.
Δεν το ξχνάς.

— Τ' αγάλματα είναι στο μουσείο.

26

— Όχι, σε κυνηγούν, πώς δεν το βλέπεις;
θέλω να πω με τα στασιμένα μέλη τους,
με την αλλοτινή μορφή τους που δε γνώρισες
κι όμως την ξέρεις.

[...]

Αλήθεια, τα συντρίμια
δεν είναι εκείνα· εσύ 'σαι το ρημάδι·
σε κυνηγούν με μια παράξενη παθηνιά
στο σπίτι στο γραφείο στις δεξιώσεις
των μερισμάτων, στον ανομιολόγητο φόβο του ύπνου·
μιλούν για περιστατικά που θα ήθελες να μην υπάρχουν
ή να γνώτουνσαν χρόνια μετά το θάνατό σου,
κι αυτό είναι όλο· γιατί...

50

— Τ' αγάλματα είναι στο μουσείο.
Καληνύχτα.

— ...γιατί τ' αγάλματα δεν είναι πια συντρίμια,
είμαστε εμείς. Τ' αγάλματα λολίζουν αλαφριά... καλη-
νύχτα.

56

Ευρώπη μέσω Ελλάδας

ΜΙΑ ΚΑΜΠΗ ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΑΣΗ,
1702-1802 ΑΙΩΝΑΣ

BIBLIOTHECUM THE "ΕΣΤΙΑΣ"
Ι.Α. ΚΟΛΛΑΡΟΥ & ΣΙΑΣ Α.Ε.
ΑΘΗΝΑ 2006

139

Η «ΚΑΗΡΟΝΟΜΙΑ» ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ: ΜΙΑ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΠΕΡΙΠΤΕΥΣΗ

Το ευρωπαϊκό ενδιαφέρον για την κατάσταση του νεότερου ελληνισμού και για τον φυσικό, ιστορικό και ανθρώπινο χώρο του εκδηλώνεται μέσα από τη δημιουργία μιας ιδιαίτερης περιηγητικής παράδοσης, του ταξιδιού προς την Ελλάδα, η οποία γνωρίζει την άνθησή της κατά τον 18ο αιώνα. Πίσω από το ενδιαφέρον αυτό βρίσκεται η πολύ πιο μακρόχρονη και πολυεπίπεδη σχέση που η Ευρώπη αναπτύσσει με την αρχαία Ελλάδα. Πρόκειται, αυτή η παιδιαστική και ιδεολογική σχέση, που συχνά πλάθει το όνομα «ελληνική κληρονομιά», προσφέρει το εύφορο έδαφος στο οποίο καλλιεργείται το ενδιαφέρον των Ευρωπαίων για την τύχη της αρχαίας χώρας και των κατοίκων της. Επ' αυτού υπάρχει γενική συμφωνία. Ειδικώς όμως δύσκολο να θεωρήσει κανείς αυτή τη σχέση ανάμεσα στην Ευρώπη και στην «ελληνική κληρονομιά» ως γνωστή και δεδομένη, να την τοποθετήσει στο φόντο των εξελίξεων και να προχωρήσει κατευθείαν στη διερεύνηση της συνάντησης των Ευρωπαίων με τον νεότερο ελληνισμό; Πόσο νομιμοποιούμαστε σήμερα να θεωρούμε «φυσική/οιμαλή» την έλξη του νεότερου κόσμου προς την αρχαία Ελλάδα και απλά να καταγράψουμε τη διαδρομή ομοιόμορφη και επιταχυντική της παραδοχής ότι ο ευρωπαϊκός πολιτισμός έχει τις ρίζες του στην αρχαία Ελλάδα και, εν πολλοίς, αποτελεί συνέχειά της;

Το 1922 και το 1981, πολύ κοντά στην αρχή και στο τέλος του «συντομίου» 20ού αιώνα, όπως τον όρισε ο Eric Hobsbawm, οι Πανεπιστημιακές Εκδόσεις της Οξφόρδης εξέδωσαν δύο συλλογικούς τόμους με τον ίδιο τίτλο: *The Legacy of Greece*. Και στις δύο περιπτώσεις την ευθύνη της έκ-

δοσης ανέλαβαν κορυφαίοι μελετητές του αρχαιοελληνικού κόσμου: ο Sir Richard Livingstone την πρώτη, ο Moses Finley τη δεύτερη.

Ο ίδιος τίτλος ωστόσο δεν σημειώνει στην περίπτωση αυτή ίδιο προσανατολισμό ως προς το περιεχόμενο. Όπως ο Finley εξηγεί:

Αν προσφέρουμε σήμερα μία επανεκτίμηση [της ελληνικής κληρονομιάς], αυτό δεν γίνεται μόνο, ούτε καν κυρίως, επειδή οι σχετικές πληροφορίες χρίζουν ενημερότητας, αλλά επειδή φάινεται επιθυμητή μία διαφορετική προσέγγιση [...]. Σχηματικά, θα μπορούσε κανείς να πει ότι ενώ η αρχική *Legacy* αφορούσε τον ελληνικό πολιτισμό [culture], η παρούσα εκδοχή αφορά το νόημα της στην ιστορία του ευρωπαϊκού πολιτισμού.¹

Από την κληροδοσία στην κληρονομία, αυτή τη λεπτή διάκριση νοήματος φέρνει στην επιφάνεια με τον πρόλογό του ο Finley, ο οποίος, αξιοποιώντας τη διπλή σημασία του όρου *legacy* στα αγγλικά, προτιμάει τη μεταφορική από την κυριολεκτική της εκδοχή. Η διαφορά της προσέγγισης, ωστόσο, δεν περιορίζεται στην πιο προσεκτική χρήση των εννοιών, στη διεύρυνση επί το ιστορικότερον της ελληνικής κληρονομιάς. Με την προσεκτική διατύπωσή του ο Finley αποστασιοποιείται από την έννοια της ελληνικής κληρονομιάς. Δεν υπάρχει γι' αυτόν ένα οριστικό περιεχόμενο, ένα ορισμένο άπαιξ νόημα, δεν υπάρχει η «αληθινή ελληνική κληρονομιά». Μόνο οι ελάχιστοι προσοχήν. Γιατί ο Finley έχει συνειδηση ότι η έννοια της κληρονομιάς υπονοεί αξίες, δηλαδή επιλογές και απορρίψεις, και ότι το παρελθόν υπόκειται σε ιδεολογικές χρήσεις (ή καταχρήσεις, κατά την προσφιλή του έκφραση).² Αυτό που «ήταν» ο αρχαίος κόσμος δεν ταυτίζεται υποχρεωτικά με –αλλά ούτε αναρριβεί– τις εκδόσεις, τις προσοχήν της αρχαιότητάς που εμφανίστηκαν στις διαδοχικές φάσεις του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Ο Finley παραμένει ως το τέλος ιστορικός του αρχαίου κόσμου, αρνούμενος να εγκαταλείψει το πεδίο του σε αυτό που ισοδυναμεί γι' αυτόν με κατάργηση της ιστορικής έρευνας, δηλαδή την εξαί-

¹ M.I. Finley (επιμ.), *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Οξφόρδη 1984 (α' έκδ.: 1981), «Preface», χ.σ.

² M.I. Finley, *The Use and Abuse of History*, Λονδίνο 1990 (α' έκδ.: 1975). Βλ. για το ίδιο ζήτημα, την έννοια δηλαδή της κληρονομιάς και την αποστασιοποίηση από αυτήν, τις εισαγωγικές παραγράφους του A. Momigliano στο άρθρο του «History and Biography», στον συλλογικό τόμο της προσηγουμένης σημείωσης, σ. 155.

ρηση των ιστορικών και του ιστοριογραφικού έργου από την ιστορικότητα τους. Είναι φυσικό λοιπόν ότι η *Legacy of Greece* του 1981 δεν περιέχει «διδάγματα», επειδή η κατανόηση τόσο της ελληνικής αρχαιότητας όσο και της πρόσληψής της από τον νεότερο κόσμο δεν συνδέεται (ή, ορθότερα, επιδιώκεται να μη συνδέεται) με αξιωματικές κρίσεις. Με άλλα λόγια, το έργο που επιμελείται ο Finley αποδέχεται, ως επί της αρχής τουλάχιστον, την ιστορικότητά του.

Στους αντίποδες αυτής της πνευματικής στάσης έπονται της «ελληνικής κληρονομιάς» βρισκείται η έκδοση του 1922. Η πιο χτυπητή διαφορά ανάμεσα στις δύο εκδόσεις εντοπίζεται μάλλον στην απουσία, το 1981, ενός κεμένου σαν κι αυτό που εισάγει στην έκδοση του 1922 και το οποίο τριπλασιάζεται από τον συγγραφέα του –τον κλασικό φιλόλογο Gilbert Murray– «The Value of Greece to the Future of the World» («Η αξία της Ελλάδας για το μέλλον του κόσμου»);³ ένα κείμενο από το οποίο αποστασιοποιείται ο Finley χαρακτηρίζοντάς το διαφανικά μιν, πάλιν αποστασιοποιείται ως «έναν ενσχυρισμό παλιό στη δόξα που υπήρξε η Ελλάδα».⁴ Εκεί ο Murray διαβιβάζει –με φράσεις που σήμερα ακούγονται στερεότυπες– ότι «για τον κλάδο αυτό του ανθρώπινου γένους, ο οποίος δημιούργησε τον δυτικό πολιτισμό, οι σπόροι σχεδόν όλων όσα θεωρούμε σπουδαία για την πρόοδο του ανθρώπου πρωτοφύτρωναν στην Ελλάδα»⁵ ή ότι «η επανανακάλυψή τους, όσο αποστασιοποιημένη κι αν υπήρξε ή όσο στενός κι αν κατανοήθηκε, κατόρθωσε να διεγείρει τα ικανότερα πνεύματα της Ευρώπης και να αποτελέσει κάτι σαν πνευματικό “Έκνο-γέννημα”»· διαπιστώσεις, που τον οδηγούν να συμπληρώσει ότι «η περαιτέρω διερεύνηση [αυτών των ευρημάτων] αποτελεί ακόμη και σήμερα ένα έργο για το οποίο αξίζει οι άνθρωποι να αφιερώσουν ολόκληρη τη ζωή τους και το οποίο μπορεί να προσφέρει στο ανθρώπινο γένος τόσο καθοδηγηση όσο και έμπνευση».⁶

Αξίζει, για λόγους που συνδέονται με τη δική μας έρευνα, να ακουστεί και η φωνή του R. W. Livingstone –από τον σύντομο πρόλόγό του στο

³ G. Murray, «The Value of Greece to the Future of the World», στο R. W. Livingstone (επιμ.), *The Legacy of Greece*, Οξφόρδη 1922, σ. 1-23.

⁴ M.I. Finley (επιμ.), *The Legacy*,... ό.π., «Preface», χ.σ.

⁵ G. Murray, ό.π., σ. 21.

⁶ Στο ίδιο, σ. 1.

Legacy of Greece, γραμμένο τον Οκτώβριο του 1921 – όταν αναφέρεται στην αξία της ελληνικής κληρονομιάς για τον 20ό αιώνα, με ιδέες ωστόσο που πηγάζουν από τον καθοριστικό 19ο αιώνα. Βάσει της χρονολόγησης του Hobbsawm, στα 1921-22 βρισκόμαστε ακόμη στο γόρυμα του αιώνα και, επομένως, ο πρώτος αυτός συλλογικός τόμος μπορεί να θεωρηθεί μια έκδοση οριστή ανάμεσα στον 19ο και στον 20ό αι. ή –ακόμη καλύτερα– να θεωρηθεί απόπειρα να εκβαστεί η ηγεμονία των ιδεών του 19ου και στον νέο αιώνα, την ώρα ακριβώς που εκείνες οι ιδέες ήδη κλινδωνίζονταν:

Παρά τις πολλές διαφορές, καμία εποχή δεν είχε στενότερη συγγένεια με την Αρχαία Ελλάδα από τη δική μας. καμία δεν είχε στηρίξει τη βαρύτερη ζωή της τόσο πολύ στα ιδεώδη που οι Έλληνες έφεραν στον κόσμο. Η Ιστορία δεν επαναλαμβάνεται. Ωστόσο, αν ο εικαστός αιώνας έβραχε στο παρελθόν για τον εγγύτερό του πνευματικό συγγενή, θα τον έβραχε στον 5ο και στους επόμενους προ Χριστού αιώνες. Ήταν και ξανά, καθώς μελετάμε την ελληνική σκέψη και γραμμάτια, πίσω από το πέπλο που έχουν υφάνει η ανόσταση και ο χρόνος, το πρόσωπο που βρίσκουμε ενώπιόν μας είναι το δικό μας, νεότερο, με λιγότερες γραμμές και ρυτίδες στα χαρακτηριστικά του και με μεγαλύτερη απορροαστικότητα στα μάτια του. Γι' αυτούς τους λόγους εμείς ελπίζουμε σίμερα σε θέση, όπως καμία άλλη εποχή έως τώρα δεν ήταν, να κατανοήσουμε την Αρχαία Ελλάδα, να διδαχθούμε από τα μαθήματα που δίνει και, μελετώντας τα ιδανικά και την τύχη των ανθρώπων, με τους οποίους έχουμε τόσα και τόσα κοινά, να κερδίσουμε μεγαλύτερη δύναμη, ώστε να κατανοήσουμε και να αξιολογήσουμε και τη δική μας εποχή. Αυτό το βιβλίο –το πρώτο του είδους του στην Αγγλία– έχει ως σκοπό να μεταδώσει κάποιες ιδέες για το τι οφείλει ο κόσμος στην Ελλάδα σε διάφορα πεδία του πνεύματος και της νόησης, όπως επιστήμη και για το τι ακόμη μπορεί να μάθει από αυτήν.⁷

Αυτή η φωνή, τον τόνο στην οποία δίνει η αμεσότητα της προσωπικής συνάξεως, το «εμείς», προκειμένου να εκφράσει την ταύτιση, τη συνέχεια, την προνομιακή συγγένεια του δυτικού «τώρα» με το μακρινό εκείνο ελληνικό «τότε», είναι μια φωνή που όσο κι αν εξακολουθεί να επιβιώνει, δεν διαβέται πλέον το αυτονόητο κύρος που απολάμβανε στον καιρό της.

⁷ Στο ίδιο, «Preface», γ.σ. (η έμφαση, δική μου). Βλ. επίσης για ανάλογες ιδέες R.W. Livingstone, *Greek Ideals and Modern Life*, Οξφόρδη, 1935.

Όσο γνωστή και οικεία κι αν ηγεί, ακόμη και σήμερα, στο γόρυμα προς τον 21ο αι., ευχόλα ακούγεται πλέον ως μία φωνή από το παρελθόν, αν όχι παρωχημένη, πάντως μια φωνή παλαιά, χωρίς αυτό ωστόσο να σημαίνει ότι έχει καταστεί ήδη φωνή χωρίς αξιώσεις ισχύος. Πάνω από όλα είναι φωνή που υφάνεται γύρω από την κεντρική ιδέα μίας σχέσης μοιότητας, μίας σχέσης εκλεκτικής συγγένειας και καταγωγής (άρα και προτύπου) ανάμεσα στους αρχαίους Έλληνες και τους ανθρώπους του σύγχρονου (δυτικού) κόσμου. Οι Έλληνες είναι η γνησιότητα μας, λέει κατά κάποιον τρόπο ο Livingstone.

Ο «Πρόλογος» του 1921 δεν παρατίθεται εδώ προκειμένου να τεθεί υπό συζήτηση το κατά πόσο νομιμοποιούμαστε να θεωρούμε τον αρχαίο ελληνικό κόσμο με όρους ομοιότητας και συνέχειας (έστω πνευματικής) ή με όρους διαφοράς. Δεν πρόκειται καν να αποδυνάμωσουμε τη διατύπωση που προτιμά, προκρίνοντας τη μεταφορά της απόστασης, ο Roger Pol-Droit, επιμελητής ενός ανόλογου γαλλικού και επίσης πρόσφατου συλλογικού τόμου, ώστε να τοποθετηθούμε και εμείς στο δίλημμα που θέτει ο άξονας του «εγγύς» και του «μακριά» για τη σχέση του σύγχρονου κόσμου με τον (αρχαίο) ελληνικό.⁸ Οι δύο αυτές τάσεις, οι δύο αυτές επιλογές, σε ένα βαθμό συνυπάρχουν σήμερα στην κοινότητα των επιτηδόνων και των στοχαστών, φαίνεται δε ότι ο διάλογος μεταξύ τους, ή η διαμάχη, δεν έχει κλείσει.⁹ Το σίγουρο πάντως είναι ότι από το 1921 έως το 1981, κατά τη διάρκεια δηλαδή του 20ού αιώνα, μια μετεστροφή έχει λάβει χώρα: η ιδεολογική ηγεμονία της θέσης που εκπροσωπεί η πρώτη *Legacy*, μέσα από τη νέα προσέγγιση που καθιερύεται από τη δεύτερη, έχει κλονιστεί.

Αν λοιπόν η μία στάση –που εξαυνώντας με την παραδοχή της διαφοράς ορίζει το μεγάλο ζήτημα της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς ως

⁸ Roger Pol-Droit (επιμ.), *Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και εμείς: η επικαιρότητα του αρχαίου κόσμου*, Αθήνα 1992. Η γαλλική έκδοση (Παρίσι, 1991) φέρει τον λιγότερο χαρακτηριστικό τίτλο *Les Grecs, les Romains et Nous: Le monde ancien est-il moderne?*

⁹ Αναφέρουμε στη διαμάχη όπως ενδιαφέρονται, για παράδειγμα, στη Γαλλία (μετάφρ. της J. de Romilly και του K. Καστοριάδη, από τη μια, και των J.-P. Vernant και P. Vidal-Naquet, από την άλλη, παρά τις αναλογίες που και εκείνη παρουσάζει, στη διαβόητη διαμάχη του M. Bernal και της M. Lefkowitz, διαμάχη που πρέπει να γίνει κατανοητή κυρίως μέσα στα εθνικά αμερικανικά αναδιηλεκτά συμμεριζόμενα βλ. *Ελλάη Σκοπεύεται*, «Ποιος έχει δικαίωμα; Και τι μας νοιάζει; Παράρτησεις για την διένεξη Bernal-Lefkowitz», *Σύγχρονα Θέματα*, γ.σ. 64, 1997, σ. 42-45.

πρόβλημα πρόσληψης – συγκατατίθεται και διατυπώνεται εντός του 20ού αιώνα, τίθεται το ερώτημα πότε, σε ποια συμπεραζόμενα και υπό ποιες προϋποθέσεις σχηματίζεται η άλλη, η παλαιότερη στάση, αυτή που ορίζει δηλαδή το ίδιο ζήτημα ως βεβαιότητα παραγματούχης συγγένειας ανάμεσα σε δύο εποχές, σε δύο πολιτισμούς, βάσει κοινών αξιών και ιδεών, καλλιεργώντας ένα σχήμα ιστορικής συνέχειας ή αναλογίας.

Διωντας λοιπόν χώρο σε εκείνη την παλαιότερη εκδοχή, που έως πρόσφατα ηγεμόνευε στην ευρωπαϊκή, στη δυτική σκέψη, και η οποία εξακολουθεί να αποτελεί μέρος της περιφρούρας ατιμωσίας της κοινής κοινότητας του σύγχρονου (δυτικού) κόσμου, επιδιώξαμε να ξανακουστεί η φωνή αυτή παράλληλα, αλλά και εκτός παλαιού, απομονωμένη, ώστε να διακρίνουμε καλύτερα τη χροιά της, να την αντιληφθούμε ως μία φωνή που έχει τη δική της ιστορία.

Δεν προτίθεται να προβώ εδώ σε ανασκόπηση των πολυπολικών προβλημάτων της μετάδοσης στοιχείων και όψεων της κοινότητας του αρχαίου κόσμου – μέσω πλαισίων ορολογίων, αλλά και μέσω των διαμεσοβίσεων Αράβων και Βυζαντινών – ούτε να διερευνήσω τις μεταμορφώσεις τους αρχικά στον ενιαίο ρωμαιοχριστιανικό, αργότερα στον δυτικό/λατινικό χριστιανικό κόσμο και, τελικά, στον οργιστικό και δυναμικό κόσμο των Νεοτέρων, στην Ευρώπη με τα πολιτισμένα έθνη της. Για την υπόθεση υπάρχει μια παλούσια βιβλιογραφία,¹⁰ ενώ έχει αναθεωρηθεί σο-

¹⁰ Για μία ευστοιχητή και σχετικά πρόσφατη διαπραγμάτευση του όλου θέματος μπορεί κανείς να ανατρέξει στη συμβολή του R.R. Bolgar στο τελευταίο ομότιτλο κεφάλαιο στο M.I. Finley (επιμ.), *The Legacy of Greece*, ό.π., σ. 429-471. Μεταξύ των σχετικών γενικών τίτλων στη βιβλιογραφία των τελευταίων δεκαετιών ξεχωρίζουν τρεις συλλογικοί τόμοι, τους οποίους επιμελήθηκε επίσης ο R.R. Bolgar: *Classical Influences on European Culture 500-1500*, Καλιφόρνια 1971, *Classical Influences on European Culture 1500-1700*, Καλιφόρνια 1976, και *Classical Influences on Western Thought 1650-1870*, Καλιφόρνια 1979. Πιο πρόσφατα, το 1992, έδωκε δύο συλλογικοί τόμοι ανανεώνουν τις σχετικές συζητήσεις, ο προαναφερθείς γαλλικός τόμος, που επιμελήθηκε ο Roger Pol-Droët (βλ. πιο πάνω, σημ. 8) και ένας βρετανικός, αφιερωμένος ειδικά στους Έλληνες: K.J. Dover (επιμ.), *Perceptions of the Ancient Greeks*, Οξφόρδη 1992. Για επιμέρους όψεις, όπως η χάραξη φιλοδοξία, ή η τέχνη, ή για συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους, χώρες και περάσεις, όπως π.χ. ο Λατινικός Μεσαίωνας, οι δυτικές αναγεννήσεις, η Βυζαντινή Αναγέννηση του 12ου αι., ή ο ισλαμικός αραβικός κόσμος κ.λπ., η βιβλιογραφία, ως γνωστόν, είναι εκτενέστερη και θα αναζητούσε από αυτή στα επόμενα σχετικά κεφάλαια.

βαρά η παραδεδομένη ιστοριογραφικά ευχόνη, εκείνη δηλαδή που ήθελε να βλέπει στην «ελληνική ιδιοφυΐα» την αιτιολογική των αλλαγών στον νεότερο κόσμο μέσω μιας ξεκάθαρης ροής, της Αναγέννησης. Τη θέση της τελεί να καταλάβει μια ευγενέστερη, αλλά και πιο πολύπλοκη ευχόνη της περιμετρεώδους ιστορίας της πρόσληψης της αρχαίας ιδιοφυΐας στη μακρά της διαδρομή, που ανανεώνει τη συζήτηση γύρω από το συναφές και παλαιό ζήτημα της σχέσης Αρχαίων και Νεοτέρων.

Τα συναρπαστικά αυτά θέματα, τα οποία τελικά άπτονται ζητημάτων που αναφέρονται στις ιστορικές σχέσεις μεταξύ παλαιότερων και νεότερων πολιτισμών, ξεπερνούν τα όρια της δικής μας μελέτης. Εδώ επιχειρείται να απομονωθεί ένα πρόβλημα και η περίοδος που του αντιστοιχεί. Το πρόβλημα είναι η ελληνική καταγωγή της Ευρώπης, που αργότερα φυσιογνωσιακά μετακίνησε στη θέση καταγωγής του δυτικού πολιτισμού, και η περίοδος που του αντιστοιχεί, εκείνη που εκτείνεται ανάμεσα στις δύο μεγάλες εποχές, όπως έχουν καταχωρηστεί στο παραδεδομένο ιστοριογραφικό σχήμα της νεότερης ιστορίας: από τη μια, την εποχή της Αναγέννησης και της περίφημης «αναβίωσης των Αρχαίων», στα ευρόπεια όριά της, από τον 14ο έως και τον 16ο αι.: από την άλλη, η εποχή του 19ου αιώνα, οπότε ολοκληρώνεται η σύγχρονη τακτοποίηση ως προς τα ζήτηματα της αρχαίας ιδιοφυΐας, τόσο με τη θεσμολογική των αρχαιογνωστικών επιστημών, της ισλαμικής παιδείας, όσο και με τη διαμόρφωση ενός παγιωμένου σχήματος για την παγκόσμια ιστορία και τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Η ενδιάμεση αυτή περίοδος, λοιπόν, που αιχμή της έχει το γέννημα του Διαφωτισμού, ο 17ος και ο 18ος αιώνας, ενδιαφέρει εδώ από τη σκοπιά του συγκεκριμένου προβλήματος της ανάδυσής της νέας σημασίας που αποκτούν για τους Ευρωπαίους οι αρχαίοι Έλληνες ειδώα.

Έχοντας λοιπόν κατά νου αυτό το ερώτημα – σε ποιες συνθήκες σχηματίζεται η «θεωρία της ενδεκτικής συγγένειας» ή η «θεωρία της αταγής»;, όπως θα μπορούσαμε συνθηματικά να την αποκαλέσουμε –, πιστεύω ότι μπορούμε με επιφειή τρόπο να πλαισιώσουμε τα προβλήματα που ζήτησαν λύση σε ό,τι αφορά το κύριο μέλημα αυτής της μελέτης, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο οι Ευρωπαίοι στέφονταν, εντοπίζουν και αναπαράσταν τη χώρα των αρχαίων Ελλήνων, όπως τη βρίσκουν στα δικά τους χρόνια, μαζί με τη σύγχρονη κάθε φορά παραγματούχτητα (και τους ανθρώπους) που περιβάλλει. Η φιλοδοξία που υποβόσκει πίσω από το ερώτημα αυτό είναι να διερευνηθεί τι διακρίνεται για την ίδια την Ευ-

ρώπη στη σχέση που οι Ευρωπαίοι αναπτύσσουν με την αρχαία και τη νέα Ελλάδα. Κι αυτό, όχι μόνο γιατί είναι ελλογιο ότι αυτά τα διακυβέματα κατευθύνουν το βλέμμα των Ευρωπαίων και αποτυπώνονται στον τρόπο με τον οποίο αναπαριστούν τη «(νεο)ελληνική» τους εμπειρία – όχι μόνο δηλαδή για τις επιπτώσεις που η στάση αυτή επιφέρει στην υπό παρατήρηση «ελληνική» πραγματικότητα. Αλλά, εξίσου, γιατί οι ιδέες περί αρχαίων Ελλήνων είναι, για τους Ευρωπαίους, από ένα σημείο και ύστερα, ιδέες για αυτούς τους ίδιους.

Ήδη, νομίζω, καθίσταται σαφές ότι το πρόβλημα έχει ξεφύγει από τα στενά όρια της πρόσληψης της αρχαιότητας και οδηγείται προς τη διερεύνηση της ταυτότητας, στην οποία παραπέμπει και την οποία σπρώχνει αυτό το «εμείς»: με άλλα λόγια, την ίδια την ευρωπαϊκή αυτοσυνειδησία. Να επαναλάβουμε τα λόγια του Livingstone: «Ξανά και ξανά, καθώς μελετάμε την ελληνική σχέση και γραμμάτεια, πτώω από το πέπλο που έχουν υφάνει η απόσταση και ο χρόνος, το πρόσωπο που βρίσκουμε ενώπιόν μας είναι το δικό μας». Αλλά για να τα παραφράσουμε αυτή τη φορά: «Μελετώντας την ευρωπαϊκή γραμμάτεια, συμπεριλαμβανομένης και της ταξιδιωτικής, που αναφέρεται στην Ελλάδα, πτώω από το πρόσωπο της Ελλάδας που αναγράφεται σε αυτήν, συναντάμε το δικό της πρόσωπο, το πρόσωπο της Ευρώπης».

Αυτή η διάσταση της θεωρίας της ενλεκτικής συγγένειας των Ευρωπαίων με τους αρχαίους Έλληνες, η διάσταση δηλαδή που εκφράζει την ευρωπαϊκή αυτοσυνειδηση, αξίζει να απομονωθεί επειδή ακριβώς επιτρέπει να δούμε ό,τι έως τώρα φάνταζε ως το πλέον δεδομένο – δηλαδή τους «Ευρωπαίους», την «Ευρώπη» – να καθίσταται μέρος του προβλήματος που ερευνάται. Διότι εάν η (αρχαία) Ελλάδα, όπως κι αν την προσλάβει κανείς, συνιστά για οποιονδήποτε μεταγενέστερο ένα τετελεσμένο ιστορικό συμβάν, και αν ο ιστορικός ελληνικός χώρος από τότε και στο εξής, έστω εν υπνώσει, ήταν πάντα εκεί, διαθέσιμος προς «ανακάλυψη», η «Ευρώπη», ως ταυτότητα μιας ξεχωριστής κοινότητας, δεν ήταν πάντα «εδώ», δεν ήταν πάντα παρόντες. Είναι φανερό ότι χωρίς τη διαμόρφωση μιας τέτοιας συνειδησης, της συνειδησης μιας ιδιαίτερης ευρωπαϊκής ταυτότητας, η θεωρία της ενλεκτικής συγγένειας των Ευρωπαίων με τους Έλληνες δεν έχει ούτε δυνατότητα ύπαρξης. Έτσι, εξετάζοντας το πρόβλημα της «ελληνικής κληρονομιάς», οδηγούμαστε ανα-

πόφευκτα στο πρόβλημα της ίδιας της ανάδυσης της Ευρώπης, ως ρηξικέλευθης ταυτότητας μιας εποχής και μιας περιοχής του κόσμου.

Η αλυσισιάτη μετακύλιση (από τη συνάντηση των Ευρωπαίων με τον νεότερο ελληνισμό, στο ζήτημα της λειτουργίας της ελληνικής κληρονομιάς στην ευρωπαϊκή ιστορία, και από εκεί στην ανάδυση της ευρωπαϊκής αυτοσυνειδησίας), μια μετακύλιση που μπορεί προς στιγμήν να φαίνεται πως περιτρέπει τα πρόβλημα, μας βοηθάει να επιστρέψουμε στην αρχή της αλυσίδας, έχοντας ήδη εμπλουτίσει ένα από τα βασικά συστατικά του αρχικού – και κεντρικού γι' αυτήν τη μέλετη – αντικείμενου έρευνας. Επιστρέφουμε δηλαδή στη συνάντηση των Ευρωπαίων με τον νεότερο ελληνισμό, έχοντας εντάξει στην έρευνά μας το σκέλος «Ευρωπαίοι», το σκέλος εκείνο που εκ πρώτης όψεως έμοιαζε το σταθερό. Τώρα, όμως, το σταθερό σκέλος – που όριζε το θέμα σύμφωνα με τον τύπο «πώς το α αντιλαμβάνεται το β», όπου το α ήταν το αδρανές και το ζητούμενο περιούριζαν στο τι ήταν το β σύμφωνα με το α – αποκαλύπτεται μεταβλητό και κυμαινόμενο. Το θέμα επαναδιατυπώνεται πλησιάζοντας περισσότερο σε έναν τύπο προβλήματος όπου το επίμαχο είναι η σχέση μέσα από την οποία συγκοτούνται τόσο το α όσο και το β. Πιο απλά, η ίδια η σχέση Ευρώπης και Ελλάδας στη γενωότητά της μπορεί να θεωρηθεί κλειδί για το σχηματισμό και των δύο εννοιών. Καταλήγουμε στην εξέταση αυτής της σχέσης λοιπόν από τη σκοπιά της ιστορίας, ανεξάρτητα από το περιεχόμενο αλήθειας, που ενδέχεται να περιλαμβάνει στη θεώρησή της δηλαδή ως μίας σχέσης ιστορικής, που συντελείται υπό συγκεκριμένες συνθήκες και λαμβάνει ορισμένα χαρακτηριστικά.

Μπορεί η παρακολούθηση της συνάφτησης μεταξύ Ευρώπης και (αρχαίας) Ελλάδας να προσφέρεται ειδικά σε τούτη τη μέλετη για τη διερεύνηση της πορείας προς την ευρωπαϊκή αυτοσυνειδηση, ωστόσο η αρχαία Ελλάδα, όσο αναγκαία και αν αποδεικνύεται για την Ευρώπη, επιμύδμενη την «ευθύνη» της καταγωγής της, δεν είναι αυτή που κινητοποιεί προς το σχηματισμό της ευρωπαϊκής ταυτότητας. Μάλλον, όπως θα δούμε, το αντίθετο συμβαίνει. Είναι απαραίτητο, επομένως, να χωρίσουμε τη διερεύνησή μας ανοιχτή προς όλο το πλέγμα των αντιθέσεων που ενεργοποιούνται για να οργανωθεί το «νέο παρόν» που ενοικείει η Ευρώπη. Με άλλα λόγια, θα είμαστε ανοιχτοί προς εκείνες τις έννοιες που κατά την ίδια περίοδο σχηματίζονται και πλαισιώνουν την ευρωπαϊκή αυτοσυνειδησία: ο αχανής και άγριος Νέος Κόσμος με τους πρωτόγονούς του, το Δεβόντε, η Ασία ή η Ανατολή με τον δεσποτισμό της,

οι Αρχαίοι και οι Νεότεροι, ο μεσαιωνικός σινοταδισμός, ο θρησκευτικός φανατισμός και ο αντιλαϊκισμός είναι όψεις του νοητικού κόσμου προς τον οποίο θα στραφούμε για να τον γνωρίσουμε, προκειμένου να εξετάσουμε τελικά ποιά αυτή και τι μορφές παίρνει η περίληψη ευρωπαϊκή «ανωκοινωνική», όπως έχει συχνά αποκαλεστεί, της Ελλάδας.

Αλλά η ενωσχόληση με το ζήτημα της διαμόρφωσης της νεωτερικής έννοιας της Ευρώπης, ειδικά σε ό,τι αφορά τη (νεο)ελληνική περίπτωση, έχει μία επιπλέον σημασία. Διότι η Ελλάδα που εντάσσεται στην ευρωπαϊκή συνειδηση είναι ένας τόπος, ένας γεγονατός τόπος, που για τους Ευρωπαίους παρατηρητές του διέθετε και άλλα γνωρίσματα, πέραν της αρχαίας του ιστορίας, τα οποία επίσης τον συνέδεαν με ό,τι τότε οριζόταν ως «Ευρώπη». Η συνάντηση «ξένων» παρατηρητών και «εργαζομένων» παρατηρουμένων επί των ελληνικών/οθωμανικών εδαφών με «εργαζομένους όρους» επιτρέπει την αναπροβλεπτική έναντι παλαιότερων διαχωριστικών γρομμών, χάρη στις νέες αντιλήψεις για τη θρησκευτική ταυτότητα, αλλά και για τη φύση της οθωμανικής εξουσίας που η μετανάστευση στον αστερισμό της «ευρωπαϊκότητας» προσέδιδε. Μια προσεκτική διερεύνηση των αξιών που διατρέχονται με την εμφάνιση της ευρωπαϊκής συνειδησης βοηθά στην κατανοήση αυτής της συνάντησης, η οποία δεν εξαντλείται στη θεμελιώδη σχέση που η Ευρώπη τελικά ανέπτυξε προς την αρχαία Ελλάδα (όσο και αν προσδιορίζεται από αυτήν), αναγορεύοντάς τη σε γενική κληροδοσία των γνώσεων και των αξιών της.

Ένα απόσπασμα από ανέκδοτο κείμενο του 1773 που προλογίζει την αρχική μετάφραση ενός γαλλικού περιηγητικού κειμένου για την Ελλάδα, του P.A. Guy's, συμπυκνώνει επιτυχώς στη γλώσσα της εποχής τη διαπλοκή που περιγράφουμε:

Οι δοξαζόμενες κορυφές στις οποίες έφταναν οι Έλληνες, σε κάθε κλάδο της επιστήμης και των καλών τεχνών, τους έχουν διακώς καταστήσει πρότυπο για όλα τα άλλα έθνη. Οι φιλόσοφοι, όπως και οι καλλιτέχνες διαδοχικών εποχών, έχουν όλοι χωρίς εξαίρεση ανατρέξει σε κείνους για τις απαιτήσεις τους. Οι Ρωμαίοι, οι άμεσοι διάδοχοί τους, τους αντέγραψαν σχεδόν σε καθενί υιοθέτησαν τις αρετές τους, εξόχως αν τα ελαιοτόματά τους. Τα πιο απόμακα έθνη, το καθένα με τον δικό του τρόπο, αισθάνθηκαν την επίδρασή τους. Ακόμη και η Βρετανία, αν και σε τέτοια μακρινή απόσταση από την έδρα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας,

αφού έγινε λεία των όπλων της, μιμήθηκε τα κλέη της. Δεν είναι ως εκ τούτου παράξενο που οι πολιτισμένες χώρες της Ευρώπης πρέπει να καλωσορίζουν κάθε ευκαιρία πληροφόρησης, σε σχέση με έναν λαό στον οποίο χροστούν πλόθος τις οφειλές. Εδώ αναγνώρισε, πόσον τιμή, την καταγωγή μας τουλάχιστον, θα μπορούσαμε να πούμε, εδώ αναγνώρισε με την προέλευση των ηρώων μας, την πηγή των γνώσεών μας.¹¹

«[Εμείς] οι πολιτισμένες χώρες της Ευρώπης [...] εδώ [στους Έλληνες, στην Ελλάδα] αναγνώρισε την καταγωγή μας». Το σημειωτικό σε τούτη τη μαρτυρία είναι το γεγονός ότι αποτυπώνει μια νοοτροπία που ακόμα είναι τουλάχιστον ναυτική, που είναι ακόμη υπό επεξεργασία. Ανώνυμο το κείμενο του Άγγλου εκδότη, εκδοτικό συμπλήρωμα μίας μετάφρασης, κείμενο δηλαδή εκ θέσεως δευτερεύον, ενδιαφέρει τόσο ως προς το χρόνο όσο και ως προς το περιεχόμενό του, όχι ως πρωτότυπο ή σημειωτικό, που δεν είναι, αλλά επειδή αποτυπώνει τη στιγμή που το καινούργιο, μέσω της διάχυσης του, παίρνει το δρόμο για να γίνει αυτονόητο.

Το παρόθεμα αυτό σημεία μοιάζει στερεότυπο, αλλά τότε, το 1773, δεν ήταν. Όχι μόνο γιατί μια τέτοια τοποθέτηση έναντι της Ελλάδας ήταν σχετικά πρόσφατη, αλλά και γιατί η ίδια η έννοια της Ευρώπης (η έννοια των «πολιτισμένων χωρών της Ευρώπης») ήταν εν πολλοίς επίσημη νέα. Το 1773, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε παρακάτω αναλυτικότερα, παραπέμπει σε μία εποχή καιμής για την ωρίμανση και την επικράτηση της θεωρίας περί εκλεκτικής συγγένειας, ιδίως στη μορφή της καταγωγής, της Ελλάδας και της Ευρώπης. Παράγματος, στην τελευταία τριακονταετία του 18ου αι. η σχέση καταγωγής και συγγένειας μεταξεί κειμένων (των Ελλήνων) και «ημών» (των Νεοτέρων, των Ευρωπαίων) αγκυρώσεως, που στο κείμενο αναπαράγεται το δικτυο συγγενειών-περιηγητής, εκδότης-επιμελητής και αναγνώστες, ως συλλογιστικά με κοινή ταυτότητα, δεν προσθέτει μόνο σε παραστασιακότητα, κυρίως φανερωμένη ααφίβως ότι η συλλογιστικότητα αυτή υφίσταται και σφυρηλατείται.

11 P.A. Guy's, *A Sentimental Journey through Greece*, Δουβλίνο 1773, σ. V (η έμπιστη, δική μου). Για το βιβλίο του Guy's (*Voyage littéraire de la Grèce ou Lettres sur les Grecs anciens et modernes. Avec un panthéon de leurs maîtres*, Παρίσι 1771) και τη νέα φύση του περιηγητικού που κατά τη γνώμη μου εργασιάζει, βλ. και την ανέκδοτη μεταφραστική μου εργασία «Αρχαία και Νέα Ελλάδα στην ευρωπαϊκή συνειδηση. Ο περιηγητής κατά τα τέλη του 18ου αι.», ΔΠΘ, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 35-44.

145

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ

Το 1773 βρισκόμαστε ήδη εντός της εποχής κατά την οποία το πρώτο Ευρώπη, αρχαία και νέα Ελλάδα τείνει να αποκατασταθεί με φυσικότητα στις συνειδήσεις, στηρίχοντας τη θεωρία της καταγωγής, που μέχρι τις αρχές τουλάχιστον του 20ού α. θα παραμένει, όπως είδαμε, ηγεμονική, αναπόσπαστο τμήμα των στερεοτύπων, των καθιερωμένων αξιολογιών, μέσω των οποίων οι Ευρωπαίοι (ή, από ένα σημείο του 19ου α. και μετά, όσοι γνώθουν αυτούς Δυτικούς) αντιλαμβάνονται την ταυτότητά τους, καθώς και το τι ενοσφρίζει ιστορικά ο δικός τους πολιτισμός. Πιοες όμως είναι οι απορρίπτερες προϋποθέσεις ώστε να μπορεί να πρωτοδιατυπωθεί η ναυτή αυτή φράση – που συλλαμβάνει στην καθέκαστη ενός μελλοντικού κοινού τόπου – την οποία στα 1773 σταχυολογήσαμε από ένα έλασσον κείμενο; Από πότε κάποιος σκέφτονται και μιλούν σαν να ανήκουν στη συλλογικότητα, στο «μελίς», που αποτελούν «τα πολιτισμένα έθνη της Ευρώπης», από πότε αναγνωρίζονται για την κοινή καταγωγή του πολιτισμού τους;

Η χρήση του όρου «Ευρώπη», ως έννοιας που δηλώνει αυτοπροσδιορισμό και υπερβαίνει το νόημα του στενού γεωγραφικού όρου για να σχηματίζει μία νέα αίσθηση του «συναίτη», παγιώνεται κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα. Αυτή η διαπίστωση γίνεται εδώ προκαταβολικά, καθώς όμως δεν αντιστοιχεί στις αυτονόητες παραδοχές της γενικής μας παιδείας, απαιτεί –εκτός από τη δέουσα τεχνητή υποστήριξη– ορισμένες διευκρινίσεις. Για την ώρα, ας θεωρηθεί ως ένας πρώτος προσανατολισμός για τον τρόπο με τον οποίο σκεπτόμαστε να πλησιάσουμε ένα μεγάλο και ενδιαφέρον πρόβλημα, το πρόβλημα της διαμόρφωσης της ευρωπαϊκής συνειδήσης. Είναι ως προς αυτό ενδιαφέρον ότι γύρω στα 1770, στα χρόνια δηλαδή που εκδίδεται το ταξιδιωτικό του Guys για την Ελλάδα, στο οποίο εντορίσαμε μία ενδιαφέρουσα αποτύπωση του θέματος καταγωγής μεταξύ Ευρώπης και Ελλάδας, η «Ευρώπη» είναι μία έννοια που ακόμη δεν έχει εξαντλήσει τη δυναμική της, είναι μία λέξη που εξαπλώνεται ανάμεσα στους ανθρώπους. Λίγα μόλις χρόνια πριν, το 1764, όταν ένας παρατηρητής καταγράφει ότι «άγνοοι που κάποτε ήταν Ρωμαίοι, Φλαμανδοί, Γενοβέζοι ή Λομβαρδοί γίνονταν όλοι, λίγο ως πολύ, Ευρωπαίοι», εντοπίζει κάτι που δεν συντελείται μόνο στις ταλάνες περιχές, αλλά σε όλη σχεδόν την έκταση της ηπείρου¹.

¹ Il Caffè, 1764, παρατίθεται στο Paul Hazard, *The European Mind in the 18th Century*, Κολοράδο, Οκτώβριο 1963 (μτφ. από τα γαλλικά, α' έκδ.: Παρίσι 1946), σ. 441. Το Il Caffè, νέο γρηγοδίον που κυκλοφορεί στο χώρο του Διαφωτισμού, εκδίδεται από τους αδελφούς Alessandro και Pietro Verri στο Μιλάνο. Βλ. René Pomeau, *L'Europe des Lumières: cosmopolitisme et unité européenne au XVIIIe siècle*, Παρίσι 1991 (α' έκδ.: 1960), σ. 123.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

ΟΙ ΧΡΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ ΑΠΟ ΤΟ ΝΕΟ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟ

(14 ΚΑΙ 15 ΑΠΡΙΛΙΟΥ 2000)



ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΣΠΟΥΔΑΣΝ
ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΚΑΙ ΤΕΧΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ
(ΔΑΡΥΤΗΣ: ΣΧΟΛΗ ΜΩΡΑΪΤΗ)

2002

147

ΠΑΤΣΩΝ ΜΑΥΡΟΜΟΥΣΤΑΚΟΣ

ΧΡΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ-ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ
ΑΡΑΜΑΤΟΣ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΛΛΑΔΑ (19ος αι.)

Ας μου επιτραπεί αρχικά να σημειώσω πως η προσέγγισή μου δεν είναι αμυνώς θεωρηλογική. Ας μου επιτρέψει επίσης ο σεβαστός μου δάσκαλος, ο Κώστας Γεωργουσόπουλος, να πτω για λίγο στα χωράφια της δικής του εισήγησης και να αναφερθώ με συντομία και στον 20ό αιώνα, για να πλησιάσω καλύτερα το 19ο¹.

Η γνώση που έχει συγκεντρωθεί για τις παραστάσεις του αρχαίου ελληνικού δράματος στην Ελλάδα κατά τη νεότερη εποχή παρουσιάζει ακόμη αρκετά κενά. Μια ουσιαστική πρόοδος έχει σημειωθεί πρώτος κατά τα τελευταία χρόνια. Στην εργασία του Γιάννη Σιδέρη, *Το Αρχαίο Θέατρο στη Νέα Ελληνική Σκηνή, 1817-1932*, έχει προστεθεί η πλήρης και αναλυτική παραστασιογραφία του αρχαίου ελληνικού δράματος, που δημοσιεύτηκε με μορφή παραρτήματος στη σειρά των ανώντων των αρχαίων των εκδόσεων Επικαιρότητα σε μετάφραση Κώστα Τοπούζη². Η παραστασιογραφία αυτή, που εννοείται περί τις 650 παραστάσεις μέχρι το 1993, επιβεβαιώνει πολλά από εκείνες που εντοπίζει ο Γιάννης Σιδέρης, φέρει ορισμένες προσθήκες και αποσπληνίζει πολλές από τις συγχύσεις που προκαλεί πάγια στους μελετητές το πρόβλημα σε πληροφορίες, εξαιρετικά πολυάριθμο, αλλά απεικονιστικά ανεπιβεβαιωτικό και κυρίως αμερόληπο έργο του Σιδέρη.

Στα δεδομένα αυτά προστίθεται και η πρόσφατη γνώση μας από τις παραστάσεις αρχαίου ελληνικού δράματος στην Ευρώπη. Στην πλοτική έρευνα που ολοκληρώσαμε με το *Ευρωπαϊκό Δίκτυο Έρευνας και Τεκμηρίωσης Αρχαίου Ελληνικού Δράματος*, με δείγμα, ένα έργο από κάθε έναν από τους τρεις τραγικούς, καθώς και από τον Αριστοφάνη και τον Μένανδρο (*Πέρσες*, *Φιλοκτήτης*, *Μήδεια*, *Ορνίθες*, *Δυσκόλιος*) έχουμε μια ενδεικτική και ασφαλώς προσωρινή εκτίμηση της συχρότητας των παραστάσεων αρχαίου ελληνικού δράματος στην Ευρώπη κατά τους νεότερους χρόνους. Σύμφωνα με την καταγραφή αυτή εντοπίζονται περί τις 300 παραστάσεις, οι οποίες κατανέμονται χρονολογικά ως εξής: 15 ή 14, σχετικά, θα αναφερθώ αργότερα) στο διάστημα από το 16ο ως το 19ο αιώνα· μια δωδεκάδα για το πρώτο μισό του 20ού, ενώ εμφανίζεται μια εντυπωσιακή αύξηση μετά το 1950. Εντοπίζονται γύρω στις 15 παραστάσεις κατά τη διάρκεια της δεκαετίας αυτής, περισσότερες από 40 στην δεκαετία 1960, πάνω από 50 στις δεκαετίες 1970 και 1980 και τελικά πάνω από 90 για την τελευταία δεκαετία του 20ού αιώνα. (Η προσθήκη των έργων του Μενάνδρου μετά το 1960 δεν αλλάζει ουσιαστικά τα γενικά χαρακτηριστικά, αφού δεν εντοπίζονται παραπάνω από 12 παραστάσεις των έργων του).

Τα ποσοτικά αυτά στοιχεία δεν είναι από μόνα τους ικανά να μας προσφέρουν τη δυνατότητα μιας συστηματικής θεατρολογικής αξιολόγησης. Αρκούν όμως για να εντοπίσουμε ορισμένα στοιχεία και μας επιτρέπουν να διατυπώσουμε κάποιες υποθέσεις. Η στατιστική τους ανάλυση με την παράμετρο του τόπου παραγωγής των παραστάσεων επιβεβαιώνει αυτό που θεωρούμε δεδομένο: η μερίδα του λέοντος ανήκει στις *ελληνικές παραγωγές*. Αποκαλύπτει όμως και κάτι πιο σημαντικό: το ενδιαφέρον για το αρχαίο ελληνικό δράμα είναι σαφώς πρόσφατο φαινόμενο και η θεαματική αύξηση των τελευταίων πενήντα χρόνων τροφοδοτείται από τα ελληνικά φεστιβάλ. Εξάλλου διαπιστώνουμε, τελικά, πως ο 19ος αιώνας, ακόμη και για την Ελλάδα, είναι ο αιώνας των διασκευών του αρχαίου ελληνικού δράματος και όχι της παράστασης των αρχαίων κειμένων. Σχεδόν μέχρι το πρώτο τέταρτο του 20ού αιώνα, τα έργα με αρχαιοελληνική θεματική του Hoffmannsthal, του Goethe, του Grillparzer, του

Λεγουμε ή του Alfieri, ακόμη και του Delavalle, τροφοδοτούν το ενδιαφέρον για το αρχαίο δράμα υποκαθιστώντας τα αρχαία κείμενα, σε μια εποχή όπου, όπως πιστεύω ότι θα διαπιστώσουμε, η χρήση τους από την ελληνική κοινωνία αποτελεί επιτακτικό εθνικό ζήτημα.

Εντούτοις πριν προχωρήσουμε θα πρέπει, νομίζω, να διατυπώσουμε μιαν υπόθεση: Οι παραστάσεις αρχαίου δράματος, δηλαδή των πρωτότυπων κειμένων, αλλά και οι παραστάσεις των διασκευών τους είναι προνομιακό πεδίο έρευνας για τη διατύπωση ορισμένων συμπέρασμάτων σχετικά με τις φάσεις ανάπτυξης της θεατρικής δραστηριότητας στην Ελλάδα, στο βαθμό που αποτελούν μια ειδική παράμετρο, που δεν εντοπίζεται στην ίδια έκταση στη θεατρική ιστορία των άλλων ευρωπαϊκών χωρών. Μας επιτρέπει, η υπόθεση αυτή, να συσχετίσουμε τα φαινόμενα της ελληνικής θεατρικής πρακτικής με τα αντίστοιχα ευρωπαϊκά, αφού οι σημαντικές τομές στην ιστορία του θεάτρου είναι εμφανέστερες στην ιστορία των παραστάσεων του αρχαίου ελληνικού δράματος. Η μετάβαση από την περιόδο κυριαρχίας της βεντέας στη σύγχρονη εποχή, η οποία χαρακτηρίζεται από την ανάληψη του σκηνοθέτη στο θρόνο της εξουσίας του θεάτρου, γίνεται στην Ευρώπη από τα τέλη του 19ου ως τις αρχές του 20ού αιώνα. Η μέλητη της ιστορίας του ελληνικού θεάτρου μας δείχνει ότι η μετάβαση αυτή αρχίζει να συντελείται με κύριο όχημα τις παραστάσεις του αρχαίου ελληνικού δράματος λίγα χρόνια πριν από το Β' Παγκόσμιο πόλεμο και ότι η εξορία της κυριαρχίας του σκηνοθέτη γίνεται αμέσως μετά το Β' Παγκόσμιο πόλεμο. Αυτό το ιστορικό σχήμα, νομίζω ότι επιτρέπει μια αναδρομή στο παρελθόν, προκειμένου να αποσαφηνίσουμε ορισμένα ζητήματα, να εντοπίσουμε μερικούς σημαντικούς σταθμούς και να διακρίνουμε, λίγο ως πολύ, σαφείς ιστορικές φάσεις και περιόδους, διαμορφώνοντας τελικά μια πρόταση για την ιστορία των παραστάσεων του αρχαίου ελληνικού δράματος.

Η πρώτη παράσταση *αρχαίου ελληνικού δράματος* στον ελληνικό χώρο, σύμφωνα με ανεπιβεβαιωτές, αλλά ερεθιστικές, πληροφορίες *Επτανησιών ιστοριοδιφών*, ανάγεται στα τέλη του 16ου αιώνα. Οι πληροφορίες αυτές αντφέρονται σε παράσταση που δόθηκε, στο

πλάσιο των εορταστικών εκδηλώσεων που έγιναν στη Ζάκυνθο μετά τη νίκη της χριστιανικής ομάδας στη ναυμαχία των Εριννέων, γνωστή ως ναυμαχία του Lepanto ή της Ναυπάκτου το φθινόπωρο του 1571 σύμφωνα με τα στοιχεία που παραδίδονται, ευγενείς νέοι από το νησί απήγγειλαν ή παρέστησαν, σε ειδικά διαμορφωμένη για τη γιορτή αίθουσα κάπου μεγάρου και με την παρουσία του Προβλήτη Ζακύνθου Polo Coniamini, την τραγωδία του Αισχύλου *Περσίδα*, σε ιταλική βέλεια διασκευή⁶. Η αναλογία είναι σαφής: η παράσταση είχε σκοπό να παραλληλίσει την πρόσφατη νίκη εναντίον των Τούρκων με τη νίκη των Ελλήνων στη ναυμαχία της Σαλαμίνας και έτσι να υπενθυμίσει την κατοχή των Επτανήσιων ευγενών, συνδέοντας την (προβλεπόμενη από τους ίδιους) βύσιντή καταγωγή τους με τον αρχαίο κόσμο.

Η παράσταση αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία για δύο λόγους:

1. Καθώς φαίνεται, είναι η πρώτη παράσταση αρχαίου δράματος στον ευρωπαϊκό χώρο κατά τη νεότερη εποχή, αφού προηγείται σχεδόν κατά μια δεκαετία από την παράσταση του *Οιδίποδος Τυράννου* που έγινε το 1585 στο Teatro Olimpico Vicenza, που έχτισε ο Andrea Palladio και

2. Οροθετεί την αντιστοίχιση του αρχαίου ελληνικού δράματος από τη νεοελληνική σκηνή και μας επιτρέπει να αντιληφθούμε μια από τις βασικές παρεμπίπτουσες διέκρινση την πολυπλοκότητα και πολυλειτουργικότητα της ελληνικής θεατρικής πρακτικής.

Η παράσταση αυτή, την οποία τοποθετώ στην προϊστορία των παραστάσεων αρχαίου ελληνικού δράματος στη νεότερη Ελλάδα, έχει σαφείς αναλογίες με ό,τι θα συμβεί στις αρχές του 19ου αιώνα και μιας προετοιμάσει να δεχτούμε πως οι όροι προσέγγισής του σχετίζονται άμεσα με τους όρους δημιουργίας και ανάπτυξης του νεοελληνικού κράτους.

Ως πρώτη εντοπισμένη, βέλεια και δυστηματικά μελετημένη, παράσταση αρχαίου ελληνικού δράματος στη νεότερη εποχή λογίζεται η παράσταση του *Φιλοκτήτη* στη διασκευή του Νικολάου Πικροκού, το 1818 στην Οδησό, με ηθοποιούς και μθητές. Διαπιστώνουμε πως η παράσταση αυτή τοποθετεί τα πράγματα σε μια συγκεκριμένη βάση: «Το θέατρο θεωρείται των ομογενών τα στήθη διά την

αίστασιν της πατρίδος». Η ρήση ανήκει στον Κοραή και συνοψίζει την αντιστοίχιση του θέατρου στην ελληνική εκδοχή του διαφωτισμού, όπως την ορίζει και ο Κωνσταντίνος Ασώπιος:

«Το θέατρο σκοπόν έχει μόνο των ηθών την διόρθωσιν και την εκπαίδευσιν των λαών είναι το κοινόν σχολείον των ανθρώπων το οποίον αναπληρώνει των άλλων σχολείων την έλλειψιν»⁷.

Κάνοντας μια αποτίμηση της παράστασης αυτής, σήμερα πια, μπορούμε με βεβαιότητα να δεχθούμε πως: «Μέσα στο πλαίσιο της ηθικοδιδασκαλίας προβληματικής του αιώνα των φώτων γενικά ο φιλοκτήτης είναι μια τραγωδία—όχι η μόνη—που επιδέχεται κάποιον πατριωτικό και πολιτικό ρομαντισμό ιδιαίτερα από τη σκοπιά της ιδεολογικής έλλειψης που επιδόκε ο νεοελληνικός διαφωτισμός»⁸. Η μεταφορά αυτή, η ορθότερα η διασκευή, του *Φιλοκτήτη* γίνεται από το πρωτότυπο και—σύμφωνα και με τα λεγόμενα του Πικροκού—αντλεί από τη γαλλική διασκευή του Λαρότ την «εις τρεις πράξεις διαίρεσιν», καθώς και την αφαιρεση των χορικών (τα οποία όμως εντάσσεται στο κείμενο, μεταφράζοντας επιλεκτικά αποσπάσματά τους σε μονόλογο του Νεοτρίτου, που τοποθετείται εμβόλιμα στη β' σκηνή)⁹. Η διασκευή του Πικροκού θα γνωρίσει μια σπάνια σκηνική τύχη¹⁰ μέσα σε ένα μικρό παραστασιακό περιβάλλον, που όμως βριθεί αρχαιοελληνικών θεματικών μοτίβων: *Αχιλλεύς εν Σκύρῳ*, *Ο Θυμαστοκλής*, *Ο Λεωνίδας εν Θερμοπύλαις*, για να αναφερθούμε μόνο σε δράματα του Μεταστίου, που αποτέλεσαν τις πιο συχνές επιλογές. Όλες οι επιλογές αυτές κατευθύνονται προς την ίδια μοναδική παραδοχή:

η μεταφορά του χώρου και του χρόνου στην ελληνική αρχαιότητα, ως υπόμνηση της αρχαίας δόξας, έπαινος της αρετής και της φιλοπατρίας ή ακόμη απόλυτα ως ανάλυση των μυθολογικών και ιστορικών προσώπων της πατρίδας κληρονομιάς καλείται να λειτουργήσει παραδειγματικά και διδασκαλικά στη συνείδηση του θεατή¹¹.

Εντούτοις, θα πρέπει να δεχτούμε ότι οι παραστάσεις αυτές, παράλληλα με τη ιδεολογική τους φόρτιση, προετοιμάζαν και το γενικό πλαίσιο, προσδιόριζαν τα όρια του νέου αρχαίου ελληνικού θέα-

158

τρον και σε μεγάλο ποσοστό καθόρισαν την εικόνα της θεωρητικής πρακτικής, όπως αυτή υπηρξε έγινε από τους πρώτους επαγγελματίες. Η εκπαίδευση της θεωρητικής πρακτικής από την πατριωτική διδασκαλία θα καθοδηγεί την αντιμετώπιση του αρχαίου ελληνικού δράματος για αρκετά χρόνια μετά την ανεξαρτησία.

Θα αναφερθώ παραδειγματικά σε ορισμένες από τις παραστάσεις του 19ου αιώνα, πιστεύοντας ότι ο αιώνας αυτός καθιερώνεται σχεδόν αποκλειστικά από την πατριωτική διδασκαλία, δημιουργώντας ταυτόχρονα εξαρτήσεις από την κυρίαρχη αντίληψη για την ελληνική ιστορία και το επίσημο ιστορικό σχήμα που «ήθελε τον ελληνισμό με τρία πρόσωπα, και ήθελε το μεσαίο από τα τρία, το βελαντινό, ίσο σε λάμψη και σε δόξα με το αρχαίο»¹⁶. Θα πρέπει ίσως να σημειώσουμε πως οι παραστάσεις του αρχαίου ελληνικού δράματος συνηγορούν, νομίζω, εντυπωσιακά υπέρ της άποψης που υποστηρίζει πως αυτό το σχήμα «δεν διατήρησε τις συνεδρίες, δεν έγραψε σχεδόν καθόλου στο επίθετο των νοσημάτων· εκεί τη θέση των προγόνων την κράτησαν ζήλότηα οι αρχαίοι»¹⁷.

Σε ανάλογο κλίμα, κάτω από διαφορετικές βέβαια σκηνητικές συνθήκες, θα κινηθούν τα παραστασιολογικά δεδομένα μετά την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους· με ερμηνευτικές παραστάσεις του αρχαίου ελληνικού δράματος¹⁸, μαθητικές κατά κύριο λόγο, αλλά και παραστάσεις των πρώτων επαγγελματιών θιάσων¹⁹. Στο γενικό προσάνατο της «καινού της ελληνισμού προς την ιστορία» προστίθεται «ο νεοελληνισμός των Βασιρών, ο οποίος έρχεται να εξάγει την παρονομασία και να τη θρέψει με μνημειακές και άλλες προσφορές»²¹. Η αντιμετώπιση του κοινού αλλά και των ανθρώπων του θεάτρου συννοείται σε κριτική που γράφτηκε για μαθητική παράσταση, που δόθηκε το 1856, στην Ελληνοεμπροστική Σχολή της Χάλκης:

Συνγαγόμεν αυτοὺς τοὺς μαθητὲς οὗ ἐτίμησαν τὸ ἐλληνικὸ ἔθνος ἀποδείξαντες ἔργῳ ὅτι εἰς οἰανδήποτε περιστασιον καὶ σπουδήν οὗ φιλόπονος καὶ φιλομαθὴς Ἕλλην, οὐτε θέλει παύσει ἐκτιμῶν δεόντως καὶ εἴπερ τι ἄλλως ἀφελόμενος ἀπὸ τοῦ ἀνεξαρτήτου διανοητι-

κοὺς θησαυροὺς τῶν προγόνων τοῦ, τὸ μόνον αναφαίρετον καὶ ἀνεκτίμητον κτήμα τῶν παιδων τῶν ἔθνους...²²

Οι απόγονοι από τους προβληματισμούς της κεντρικής Ευρώπης για τη θεωρητική αντιμετώπιση του αρχαίου δράματος, που διαφαινόταν ήδη στη διδασκαλία παράσταση της *Αντιγόνης* του Τικ, το 1841²³ δε θα φτάσουν μέχρι τις ελληνικές σκηνές.

Από τη δεκαετία του 1860, που αποστέλει και την πιο σημαντική δεκαετία του 19ου αιώνα για τη διαμόρφωση του επαγγελματικού θεάτρου, και μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα η προσέγγιση του αρχαίου ελληνικού δράματος θα χαρακτηρίζεται από μια συγγενή προς την προηγούμενη ιδεολογική φόρτιση, η οποία συνίσταται στην προσπάθεια σύνδεσης του νεοελληνισμού με τον αρχαίο κόσμο, την επιβεβαίωση, δηλαδή, της συνέχειας και της ταυτότητας του ελληνισμού²⁴.

Είναι χαρακτηριστική για την αντιμετώπιση της παράστασης του αρχαίου δράματος η κριτική της αριστοφανικής κωμωδίας. Διαπιστώνεται ότι, σε αντίθεση με το σημαντικό ενδιαφέρον για την τραγωδία, η κωμωδία έχει μικρή παρουσία στην ελληνική σκηνή κατά το 19ο αιώνα. Ο λόγος αυτής της άνισης, μετωπίστης είναι και εδώ υποχρηστούμενος με τα κοινωνικά συμφέροντα: η κωμωδία δύσκολα μπορεί να εγγραφεί στη θετική παρουσίαση του αρχαίου κόσμου και επομένως στην ενίσχυση της έγχρονης εικόνας που αναβιώνει με το νέο ελληνικό κράτος, αφού η στυγιά της εδράζει στη λιτευσία κάθε μορφής παθολογίας του αρχαίου κόσμου, των τρόπων και των πολυτελειών. Με αφορμή παράσταση των *Νεφέων* το 1865 ένας κριτικός γράφει:

Ημεῖς οἱ απόγονοι τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἱ θαυμασταὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς ἀρετῆς τοῦ Σωκράτους, οἱ θαυμάσαντες πολὺν αἰῶνα τὴν ἀνύκωσιν τοῦ θεοῦ Πλάτωνος, τοῦ περιγράφοντος τὴν τέλει τῶν σοφωτάτων τῶν Ἑλλήνων, μετὰ δὲ σκλήματα περιττὰ ἐπὶ ἐρχόμεθα νὰ διασκεύωμεν τὸν ἀνδρᾶ ἐκεῖνον...²⁵

Αίτια χρόνια πριν, έχει γίνει η πρώτη εμφάνιση της *Μήδειας* σε

ελληνική σκηνή, η οποία όμως δεν οφείλεται σε ελληνικό θίασο. Στα 1865, στο μοναδικό θέατρο των Αθηνών, το λιθόκτιστο θέατρο Μπούκουρα, παρουσιάστηκε η ιταλίδα ντίβα Αδελαΐδα Ριστόρι³⁷. Η Ριστόρι, προφανώς διαμορφωνότας το ρεπερτόριο της αθηναϊκής περιодείας της, και, ασφαλώς, θέλοντας να παρακινήσει το ελληνικό κοινό, επέλεξε για το πρόγραμμά της έργα τα οποία αφενός είχαν συμβάλει στην εδραίωση της διεθνούς της φήμης και αφετέρου θα οδηγούσαν στην υπενθύμιση της πολυπόθητης επιβεβαίωσης της συνεχούς του ελληνικού πολιτισμού. Οι παραστάσεις δόθηκαν από τις 9 έως τις 12 Ιανουαρίου με τη *Μήδεια*, όχι του Ευριπίδη αλλά του Λεγκουβέ, τα έργα *Ιουδήθ*, *Μύρρα* του Αλφιέρι και τη *Φαύρα* του Ρακίνα. Μάλιστα η *Μήδεια*, προφανώς λόγω της μεγάλης της επιτυχίας, ξαναπαίχτηκε στις 13 Ιανουαρίου για φιλανθρωπικούς σκοπούς (με τεράστια έσοδα: με συνήθεις τιμές από 1,5 δρχ. έως 6 για κάθε θεωρείο, στη συγκεκριμένη παράσταση τα θεωρεία έφταναν τις 80 και τα συνολικά έσοδα έφτασαν τις 5.050 δρχ.).

Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η επιλογή της Ριστόρι λειτούργησε και έδνεργετικά στη συνείδηση των θεατών. Καθημερινή εφημερίδα της επομένης γράφει:

Η εν το αθηναϊκό θέατρο εμφάνισις της κ. Ριστόρι οποίας [...] μεγάλας αναμνήσεις δεν διηγείν εις πάντας ημάς τους απογόνους των μεγάλων της αρχαιότητος τραγικών! Ακροαζόμενος αυτήν, υπέθετον προς στιγμήν ότι μετεφέρθην προς το μεσημβρινόν της Ακροπόλεως μέρος, όπου προ διαγυλίων και επέκεινα επόν παριστάμετο η Μήδεια του Ευριπίδου. Αληθώς η γλώσσα διέφερε, αλλά προς τι τούτο; Η κ. Ριστόρι διά της μαγικής αληθούς τέχνης της, ως η αληθής των καρδιών μάγισσα, ανεπλήρωσε τα πάντα [...] ημείς διά πρώτην φοράν εν Αθήναις μετά την από της Ελλάδος φευγάδυσιν των μουσών παρέστημεν θεοοί εις δράμα άξιον της τέχνης³⁸.

Θα πρέπει να δεχτούμε ότι αυτή η σύντομη παρουσία της Ριστόρι στην ελληνική σκηνή λειτούργησε ως παραδειγμα προς μίμηση για την ελληνική θεατρική πρακτική. Η πρώτη ντίβα έδωσε όμως το στίγμα προσέγγισης του ρόλου και για τον επόμενο αιώνα.

Σε κλίμα εναρμόνισης με το γενικό ιδεολογικό και πολιτικό πλαίσιο *εγγράφονται* και οι πρώτες επαγγελματικές απόπειρες: στα 1863 στην Κωνσταντινούπολη, παίζεται η *Αντιγόνη* σε μετάφραση του Αλέξανδρου Ρίζου Ραγκαβή από επαγγελματικό θίασο του Δημόθενη Αλεξιάδη και της Πιπίνας Βονασέρα³⁹. Από τα 1865 και μετά, η επόμενη αναφορά σε αρχαίο ελληνικό δράμα που συναντούμε σε ελληνικό περιβάλλον οφείλεται στις ερασιτεχνικές φοιτητικές παραστάσεις, κυρίως εκείνες της *Αντιγόνης* που δόθηκαν προς τιμήν του γάμου του βασιλέως Γεωργίου του Α' στο Ηρώδειο καθώς και στη δημοσίευση μεταφράσεων της *Αντιγόνης*, του *Οιδίποδος επί Κολωνού* του Σφοδρική και της *Μήδειας* του Ευριπίδη στο Κωνσταντινολίτικο περιοδικό *Επτάλοφος* από άγνωστο μέχρι στιγμής μεταφραστή⁴⁰.

Στο τέλος του αιώνα, από τα 1895, *η τροπή προς την αρχαιότητα*⁴¹ εκφράζεται θεαματικά (κυριολεκτικά και μεταφορικά) με την εμφάνιση της «Εταιρείας υπέρ της Διδασκαλίας των Αρχαίων Δραμάτων»⁴². Εδώ και η παράσταση γίνεται από το αρχαίο κείμενο. Οι παράγοντες που οδήγησαν στην εμφάνιση αυτής της, ατελέςφορης θεατρικά, αποπειρας είναι δύο: από τη μια η ιστορική συγκυρία και η κυρίαρχη αντίληψη της ταύτισης της νέας Ελλάδας με την αρχαία και από την άλλη η ακραία απάντηση στην αμφισβήτηση της Γλώσσας και στον αναπτυσσόμενο δημοτικισμό. Η εκφορά αυτή της συγκρούσης θα κορυφωθεί στα γεγονότα που έμειναν γνωστά ως «Ορεσειακόν». Βέβαια η χρήση της αρχαίας ελληνικής δεν συνεβάλε στην αποδοχή των παραστάσεων από το κοινό. Η μόνη κριτική με ίχνη συμπάθειας δόθηκε από την εφημερίδα *Εστία*, η οποία εξήρε την προσπάθεια του θιάσου να κρατήσει το ενδιαφέρον «ξένων περιηγητών»⁴³.

Οι πρώτες ρωγμές στη μονοδιάστατη αυτή αντιμετώπιση του 19ου αιώνα οφείλονται, νομίζω, στην παράσταση του *Οιδίποδος Τυράννου* από τον Μουνέ Σουλλύ με κλιμάκιο της Γαλλικής Κωμωδίας, που δόθηκε στις 28 Σεπτεμβρίου 1899 στο Δημοτικό Θέατρο Αθηνών. Η παράσταση αυτή έθεσε νέα προβλήματα. Η διάσταση ανάμεσα στο κείμενο και την παράσταση είναι προφανής για το κοινό, που

βρίσκεται σε μια κάποια αμηχανία και αυτό όχι μόνο επειδή η παράσταση γίνεται στη γαλλική. Ο Παλαμίας, οξυδερκής κριτικός, συνοψίζει την εικόνα στις πρώτες αράδες ενός εκτενούς άρθρου του: «Είς απόγονος βαρβάρων εξαγικισθέντων απογόνους των αρχαίων Ελλήνων εν σκηνής εις τους εκβαρβαρισθέντας απογόνους των αρχαίων Ελλήνων εν αριστοτέλεια της δραματικής τέχνης». Στο ίδιο άρθρο ο Παλαμίας στηλιτεύει τις απόψεις του Μιστριώτη και των οπαδών του και διατυπώνει, προφητικά, προβληματισμούς για τη σχέση του κειμένου με την παράσταση και για το δυναμικό ρόλο της σκηνικής ερμηνείας. Στην πραγματικότητα θέτει τους όρους για μια συζήτηση σχετικά με το αρχαίο δράμα, που θα τροφοδοτηθεί από τις παραστάσεις του 20ού αιώνα και η οποία συνεχίζεται μέχρι σήμερα.

Κάπως έτσι κλείνει ο 19ος αιώνας και μαζί του νομίζω ότι κλείνει η πρώτη μεγάλη ιστορική περίοδος για τις παραστάσεις του αρχαίου δράματος στη νεότερη Ελλάδα. Ο χαρακτήρας αυτής της περιόδου μάς δημιουργεί τη διάθεση να την ονομάσουμε αρχαϊκή. Ο 20ός αιώνας θα εισαγάγει νέες ιδέες και μετά από ένα διάστημα σχετικής αμηχανίας, που θα πρότεινα να θεωρηθεί ως η δεύτερη μέση περίοδος, θα εισέλθουμε στη νεότερη περίοδο που διαμορφώνεται από τη δυναμική εμφάνιση του Πολίτη, του Ροντήρη και του Κορν. Ωστόσο, δε θα πρέπει να μας διαφύγει ότι το έντονο ενδιαφέρον για την τραγωδία θα λειτουργήσει ως ένας διαρκής καταλύτης για την ανάπτυξη του ελληνικού θεάτρου στο σύνολό του. Η σκιά του Αισχύλου θα βαρύνει τους Έλληνες συγγραφείς του 19ου αιώνα και η αναβίωση της αρχαίας δόξας θα επανέρχεται, άλλοτε περιθωριακά και άλλοτε όχι, ως αίτημα και του 20ού αιώνα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η εισήγηση αποτελεί μέρος ευρύτερης εργασίας εν εξελίξει με αντικείμενο τις παραστάσεις αρχαίου ελληνικού δράματος στη νεοελληνική σκηνή. Περιφερείς προσεγγίσεις για το ίδιο θέμα στα δημοσιευμένα κείμενα: «Ο Τόπος και ο Τρόπος. Από την ιταλική σκηνή στην Επίδαυρο», στο πρόγραμμα του Κέντρου Έρευνας και Πρακτικών Εφαρμογών Αρχαίου Ελληνι-

του Δράματος «Δεσμοί» για την παράσταση των *Ικετιδών* του Αισχύλου, καλοκαίρι 1994: «Ο Αριστοφάνης και το Θέατρο Τέχνης» στο πρόγραμμα του Θεάτρου Τέχνης για την παράσταση της κοινωδίας του Αριστοφάνη *Πλούτος*, καλοκαίρι 1994: «Παριστάνοντας το αρχαίο δράμα: συγγραφείς και συνθέτες της ελληνικής σκηνής» στα Πρακτικά του συνεδρίου *Το αρχαίο ελληνικό δράμα σε όλες τις γλώσσες του κόσμου* που διοργάνωσε το Κέντρο Έρευνας και Πρακτικών Εφαρμογών Αρχαίου Ελληνικού Δράματος «Δεσμοί» τον Οκτώβριο 1995 στην Αθήνα, Θέμα 10, 1998, σ. 36-46: «Το Αρχαίο Ελληνικό Δράμα στη νεοελληνική σκηνή: από τους *Πέρσες* του 1571 στις προσεγγίσεις του 20ού αιώνα» στο *Παραστάσεις Αρχαίου Ελληνικού Δράματος στην Ευρώπη κατά τους Νέστρους Χρόνους / Productions of Ancient Greek Drama in Europe during Modern Times*, τρίγλωσση έκδοση, Πρακτικά της Γ' Διεθνούς Επιστημονικής Συνάντησης της Επτανησιακής Γραμματείας Ελληνιστών, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σ. 77-89: «Αναβίωση έργων και χώρων», εβδομαδιαίο ένθετο της εφημερίδας *Καθημερινή* [Επτά ημέρες], αφ. έργοι στα Ρωμαϊκά Θέατρα, Κυριακή 1 Αυγούστου 1999, σ. 22-25: στο «*Medea in Greece: a Diva's Challenge*», υπό έκδοση, στα πρακτικά της ημερίδας για παραστάσεις της *Μήδειας* στην Ευρώπη, που οργανώθηκε από το «Archive of Performances of Greek and Roman Drama» στην Οξφόρδη.

2. Ο αναλυτικός κατάλογος των παραστάσεων του αρχαίου ελληνικού δράματος συντάχθηκε με δική μου ευθύνη από ερευνητική ομάδα, η οποία συγκροτήθηκε για το σκοπό αυτό μετά από πρόταση του εκδοτικού οίκου Επικροτήτητα. Η συστηματική καταγραφή των παραστάσεων ολοκληρώθηκε το 1993 και ενσωματώθηκε στη σειρά «Αρχαίο ελληνικό θέατρο» των εκδ. Επικροτήτητα που εκδόθηκε με τη γενική ευθύνη του Κώστα Παλάσκα. Στην ομάδα κατάρτισης της παραστασιογραφίας συμμετείχαν οι: Ευαγγελία Ανδριτσάνου, Μαίρη Ηλιάδη, Μίρκα Θεοδωροπούλου, Χριστίνα Σημβουλίδου, ενώ σε ορισμένες από τις παραστασιογραφίες ανέλαβαν την επιμέλεια οι: Αργή Μουζενίδου, Ιωσήφ Βιβλάκης και Νίκος Καραναστάσης. Η αναλυτική παραστασιογραφία κάθε τραγωδίας ή κοινωδίας αποτελεί συνοδευτικό παράρτημα με φωτογραφική τεκμηρίωση σε κάθε ένα από τα 47 τομεία της σειράς που περιλαμβάνει τη μετάφραση των έργων του Αισχύλου, του Σοφοκλή, του Ευριπίδη, του Αριστοφάνη και του Μενάνδρου από το φιλόλογο Κώστα Τοποδέη.

3. Η εργασία αυτή της ερευνητικής ομάδας έδωσε και την αφορμή για την ανάπτυξη μιας ευρύτερης συνεργασίας ανάμεσα σε διάφορα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια, που οδήγησε στη δημιουργία ενός δικτύου με τίτλο *European Network of Research and Documentation on Ancient Greek Drama*. Την ευθύνη για το συ-

ντονασμό του Δικτύου αυτού, το οποίο από το 1999 έχει ενταχθεί στις δραστηριότητες του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών του Τμήματος Θεατρικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών, μοιραζόμεστε με τον Καθηγητή Oliver Taplin. Στο δίκτυο συμμετέχουν πανεπιστήμια και ερευνητικά ιδρύματα από είκοσι χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης και της κεντρικής Ευρώπης. Στην ιστοσελίδα του Τμήματος Θεατρικών Σπουδών υπάρχει ειδικό τμήμα επισκέψιμο στη διεύθυνση: www.uoa.gr/drama/network/index.html

4. Βλ. σχετικά τα άρθρα του Λεωνίδα Χ. Ζώη: «Το θέατρον εν Ζακύνθω», *Αττική Ήρως*, 1898, και «Εκ της ιστορίας του ζακυνθινού θεάτρου» *Ζακύνθιος Ανθών*, 1906 καθώς και το άρθρο του Σπυρίδωνα Δεβιάζη «Αγώνες εν Ζακύνθω από των αρχαίων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς», μέρος Α', *Ολύμπια*, τχ. 10, 13/1/1896· βλ. και Νικόλαος Λάσκαρης: *Ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου*, τόμ. Α' σ. 295, Αθήνα 1938. Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης μια μυθιστορηματική μετάπλαση του γεγονότος στο δεύτερο τόμο του *Σοπράκομι-τον* του Διονυσίου Ρώμα, β' έκδοση, βιβλ. «Εστίας», Αθήνα χ.χ., σ. 176 και 313-334.

5. Από την έρευνα που έχω διενεργήσει μέχρι στιγμής στα σχετικά *disparati*, που φυλάσσονται στις βενετσιάνικες αρχαικές συλλογές του προβλεπτή, δεν εντοπίζονται πληροφορίες.

6. Πάντως οι κατάλογοι του Λέοντος Αλλάτου δεν αναφέρουν διασκευή των *Περσών* στην ιταλική μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα, ενώ αντίθετα συχνές είναι οι αναφορές στις διασκευές άλλων τραγωδιών, βλ. *Dramaturgia di Leone Allacci acrescimina e continuata fin all'anno MDCCCLV*, Presso Giambatista Pasquali con Licenza de' Superiori in Venezia MDCCCLV, ristampa anastatica a tiratura limitata, Bottega D'Erasmo, Torino 1966.

7. Το θέμα διαπραγματεύεται διεξοδικά ο Δημήτρης Σπάθης «Ο Φιλοκτήτης του Σοφοκλή διασκευασμένος από τον Νικόλαο Πίτεκοτ»· Η πρώτη παρουσίαση αρχαίας τραγωδίας στο νεοελληνικό θέατρο, στο βιβλίο του *Ο διαφοτισμός και το νεοελληνικό θέατρο*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1986.

8. Βλ. Κ. Θ. Δημαράς, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 4η έκδοση, Αθήνα 1968, σ. 162.

9. Τα λόγια του Κωνίνου Ασώπου, όπως παρατίθενται στο Δημαρά, ό.π.

10. Δ' Σπάθης, ό.π., σ. 158-159.

11. Σε επιστολή που δημοσιεύεται στο περιοδικό που αποτελεί τον κύριο εκφραστή των πνεύματων του ελληνικού διαφωτισμού, το *Λόγιο Ερμή*. Βλ. σχετικά Δ' Σπάθης, ό.π., σ. 159, αλλά και Γ. Σιδέρης, *Το αρχαίο θέατρο στη νέα ελληνική σκηνή 1817-1932*, Ίκαρος, Αθήνα 1976, σ. 18.

12. Σπάθης, ό.π.

13. Βλ. Δημήτρης Σπάθης «Αγνωστες μεταφράσεις του Μεταστάσιου και πρωτότυπα στιχομυθία», στο βιβλίο του *Ο διαφωτισμός...*, ό.π., σ. 101 κ.ε. Επίσης Άννα Τατιάκη, «Το ελληνικό θέατρο στην Οδησό (1814-1818). Αθυσύριστα στοίχεια», στο βιβλίο της *Η νεοελληνική δραματολογία και οι δυνάμεις της επιδράσεως (18ος-19ος αι.)*. *Μια συγκριτική προσέγγιση*, Αθήνα 1993.

14. Άννα Τατιάκη, «Οι απιχίσεις των ρεαλιστικών ιδεών στο θέατρο του ελληνικού διαφωτισμού (1800-1821)», *Η νεοελληνική δραματολογία*, ό.π., σ. 62.

15. Κεφελαιοδότης-επιμελέτη των παραστάσεων του αρχαίου ελληνικού δράματος είναι η εργασία του Γ. Σιδέρη *Το αρχαίο θέατρο στη νέα ελληνική σκηνή 1817-1932*, Ίκαρος, 1976. Πολλές νέες πληροφορίες συσθίκες με τις παραστάσεις που αναφέρει ο Σιδέρης και σημαντικές παραπάνω υπάρχουν στην σειρά της Επιχειρήσεως που αναφέρεται παραπάνω στην υποσημ. 3.

16. Αλέξης Πολίτης, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοσηριές στην Ελλάδα του 1830-1880*, Μνήμων, Αθήνα 1993, σ. 106.

17. Αλέξης Πολίτης, ό.π.

18. Γ. Σιδέρης, ό.π., σ. 26-28.

19. Π.χ. κάποιες παραστάσεις του *Αίαντα* από φοιτητές και ημερασινεχνικούς θιάσους μεταξύ 1868 και 1893. Βλ. Γ. Σιδέρης, *Θέατρο '58*, ετήσια εκδ., Αθήνα 1958, σ. 13. Επίσης η παράσταση των *Περσών* από το θίασο των «κοσμοκόν ερασιτεχνών» το 1889, και οι παραστάσεις του ίδιου έργου από τον «Αρχαϊκό Φοιτητικό Σύλλογο», το 1891 και το 1893. Βλ. σχετικά την παραστασιογραφία της Μαίρης Ηλιάδη στην έκδοση του έργου από την Επιχειρήση, σειρά «Αρχαίο Ελληνικό θέατρο», αρ. 1, Αθήνα 1991, σ. 115.

20. Δημαράς, ό.π., σ. 263.

21. Δημαράς, ό.π.

22. Γ. Σιδέρης, ό.π., σ. 28 – το παράθεμα αντλεί από το περ. *Παράδωρα*, Ζ', σ. 45-46.

23. Σχετικά με την παράσταση αυτή βλ. Brockett, O.G.: *History of the Theatre*, Boston, Allyn & Bacon, 6η έκδοση, 1991, σ. 383 και Hellmut Fleisher, *Inszenierung der Antike*, Beck, Μόναχο 1991, σ. 66-76.

24. Πβ. Γ. Σιδέρης, ό.π. και Δημήτρης Σπάθης: «Το νεοελληνικό θέατρο» στην έκδοση *Ελλάδα-Ιστορία-Πολιτισμός*, τόμ. 10ος, Μαλλιάρης Παιδεία, 1983.

25. Σπς. 12/5/1868 – βλ. παραστασιογραφία Μαίρης Ηλιάδη στην έκδοση του έργου από την Επιχειρήση, σειρά «Αρχαίο Ελληνικό θέατρο», αρ. 36, Αθήνα 1994, σ. 182. Βλ. επίσης Σιδέρης, ό.π., σ. 51-52.

26. Το παράθεμα από το Σιδέρη, ό.π., ο οποίος το αντλεί από την *Παλιγγενεσία*.

27. Σιδέρης, *Το αρχαίο θέατρο...* ό.π., σ. 35-42.

28. *Παλιγγενεσία*, 13 Ιανουαρίου 1865.
29. Στις 7/10/1863 βλ. παραστασιογραφία Μίρκας Θεοδωροπούλου στην έκδοση του έργου από την Επικαιρότητα, σειρά «Αρχαίο Ελληνικό Θέατρο», αρ. 10, Αθήνα 1992, σ. 158. Βλ. επίσης, Σιδέρης, *ό.π.*, σ. 33-35.
30. *Επτάλοφος* τόμ. Δ', 1867-1868.
31. Δανείζομαι την έκφραση από το Δημαρά, *ό.π.*, σ. 263.
32. Βλ. Σιδέρης, *Το αρχαίο θέατρο...*, *ό.π.*, σ. 113-116, 185, 213-221, 225, κ.ά. Για τις παραστάσεις της «Εταιρείας...» βλ. στην παραστασιογραφία της σειράς «Αρχαίο Ελληνικό Θέατρο» Επικαιρότητα, τομίδα αρ. 8, 10, 11, 12, 16 & 26.
33. *Το αρχαίο θέατρο...*, *ό.π.*, 185-186.

185

The Paradox of Perceptions:
Interpreting the Ottoman Past through the National Present
Christine Philliou
Assistant Professor, Department of History
Columbia University
cmp9@columbia.edu

Introduction: Unearthing the paradox

On a sunny day like so many others in the autumn of 2000 I was conducting research in the Gennadius Library in Athens for my doctoral dissertation at Princeton. I had taken what I thought was a detour from research in the Ottoman archives of Istanbul to read the papers of Constantine Musurus (1807-1891), the Ottoman Ambassador to London for much of the nineteenth century.¹ Most of his correspondence was in Greek, French, and English, but as I browsed through the catalogue, handwritten in a blue standard-issue Greek school notebook, I noticed the final entry: "Old Turkish Documents." According to the catalogue, which had been drawn up in the early 1970s, there was one box of these documents, although the curator of the archive had never heard of these papers. I opted to be polite and not push the matter, so resumed my research in the fascinating Greek documents that had enjoyed scarcely more attention in late twentieth-century Athens than these phantom "Old Turkish" documents.

About a month after this incident, the curator approached me, smiling, and said she had located the box of "Old Turkish Documents" in an off-site depot, and that indeed she had never heard about them or seen them before this.² She deposited a sizable box, tied up with string, in front of me and invited me to have a look. That day I unearthed approximately 800 Ottoman Turkish documents—the Ottoman Turkish archive of Musurus Pasha, a.k.a. Constantine Musurus. Given the pivotal role Britain had played in Ottoman affairs of the nineteenth century, the inestimable value of the London-based Ottoman Ambassador's papers was hard to ignore. And yet no one, neither scholar nor archivist, neither Greek nor Turk nor Brit, had bothered to notice this treasure trove until the dawn of the twenty-first century. Far from a coincidence, this failure to notice is a

¹ 1851-1885

² I thank curator Maria Voltera of the Gennadius Library for her generous assistance and willingness to search an undoubtedly dusty depot for these papers.

vivid illustration of the perception, and lack thereof, of the Ottoman legacy in the Balkans and the Middle East.

The Ottoman legacy in the Balkans and the Middle East is everywhere—from the *hamams*, mosques, and *bedestan* covered markets in Salonica and Damascus, to the cuisine, music, colloquialisms, and some say even the common culture of everyday bureaucracy from Egypt to Turkey to Albania. But beyond these whimsical and somewhat cliché examples, the Ottoman legacy is what is present but not perceived. It is in the graveyards with beautiful pencil-shaped headstones, engraved with Persian-Ottoman poetry or verses from the Qur'an and topped with the specific headgear—immortalized in marble—corresponding to the social rank of the deceased. Greek, Bulgarian, Turkish, and Israeli nationals walk by these cemeteries in their countries on a daily basis, and yet how many of them even wonder about the people buried there, or the vast empire to which they belonged? Having wandered through many such small graveyards in Komotini of Western Thrace, the islands of Chios, Samos, and Crete in Greece, and so many neighborhoods of Istanbul, I am continually bewildered at the lack of curiosity on the part of today's inhabitants regarding their imperial predecessors on the same land.

There are of course many reasons for this lack of curiosity and absence of perception of the Ottoman legacy. The prolonged and painful process of imperial dissolution in the nineteenth and twentieth centuries left the violent memories as the most vivid for the last generation of Ottoman subjects as well as their children and grandchildren. If there was one thing citizens of Ottoman successor-states in the Balkans and Middle East could agree on for most of the twentieth century it was that the focus should be away from the Ottoman past. For many this meant a turn toward national history—whether it be Greek, Egyptian, or Serbian. For others, it meant a turn away from the Ottoman past and toward the modern, secular future, consistent with the teaching of Mustafa Kemal Atatürk. In all cases it amounted to a consensus to negate a common Ottoman past and promote distinct national pasts, presents, and futures.

Nowhere is this curious phenomenon of negation more apparent than in the fate of Ottoman documents across the former empire. Many local archives were destroyed altogether throughout the Balkans and Middle East. More telling however is the corpus

of simply neglected documents exemplified by the Musurus Papers in Athens. I have a host of other similar stories from all over Greece, for instance. A priest in Chios told me about the gold-speckled imperial *fermans* he rescued from a trash bin. A school teacher in Samos discovered an entire Ottoman-era archive in a basement and took on the task of preserving and cataloging it. The invaluable Ottoman court records of Salonika and several towns in Crete lay fallow for decades before being cataloged. Finally, one can only speculate on the wealth of Ottoman Turkish documents sitting in the Greek National Archives in Athens. A shockingly large number of families in Greece even have their own stash of Ottoman documents—often land deeds and birth certificates—hidden away amongst their family heirlooms. Oftentimes no family member able to read these is left, but they reveal the paradox between the national and individual perception of the Ottoman past—these family documents are coveted as relics from a lost family heritage, and yet the need is rarely felt to contextualize that heritage into a larger historical, imperial reality, or even to decipher the document to learn its meaning.

My discovery of the 800 forgotten Ottoman documents amongst the Musurus Papers in Athens serves as an example of the lack of popular curiosity regarding the Ottoman past. But more importantly, these Ottoman Turkish documents, and the even larger body of Greek documents that make up the Musurus Papers, contain the key to unlocking the paradox of perceptions regarding the Ottoman legacy in the Middle East and Balkans.

In this essay I first explore the imperial side of this paradox of perceptions through the case of Ottoman intermediaries, and in particular of Musurus Pasha and Stephanos Vogorides, in the nineteenth century. Second, I take up the prolonged transition between the imperial and national worlds from the 1850s to the 1920s. Third, I consider the ways the national side of the paradox has and has not obstructed our perceptions of the Ottoman past in post-Ottoman societies since the 1922 Treaty of Lausanne. All the while, I use the relationship between “Greek” and “Turk” as a thread to connect the many disparate pieces of the story of unraveling from an imperial order into seemingly distinct national orders in the twentieth century. Ironically, it is the emergence and history of that relationship, between “Greek” and “Turk,” neither of

which fits comfortably in the Balkans or the Middle East, that encompasses the story of the Ottoman legacy and how it is perceived today in the Balkans and the Middle East.

Musurus Pasha: Untangling Ottoman history

Constantine Musurus³ was born in the Fener quarter, on the Golden Horn of Istanbul, in February of the tumultuous year 1807.⁴ His father, Pavlos, was a fur merchant who hailed from Crete but had settled in Istanbul and joined the ranks of prominent Christians in the Fener, where the Orthodox Patriarchate headquarters are located.⁵ Fener was a nexus for proliferating networks of Ottoman Christians at the turn of the nineteenth century—networks that involved not only merchants and clerics, but those with an increasing share in Ottoman governance beyond the Christian *millet*, or confessional community.⁶ The latter group included the Princes, or *Voyvodas*, of Moldavia and Wallachia (much of present-day Romania), who were chosen exclusively from Phanariot (Fenerli, or those of the Fener quarter) Christians at this time. Attached to each of these princes was a retinue of hundreds and their families, each of which were connected to a particular locality in the empire and often to a particular profession in addition to their association with the prince.

The other crucial group in these Phanariot networks were Dragomans and their retinues. The term Dragoman (in Turkish *Tercuman*), meaning literally “translator,” itself loses much in the translation, and, I argue, points the way to the paradox of perceptions of the Ottoman legacy today. Dragomans were, on the imperial scale, the interpreters for Ottoman Sultans and Vezirs in their dealings with foreign, particularly

³ For biographical information see Sinan Kunalalp, “Kostaki Musurus Pasha (1807-1891): An Ottoman diplomat,” in *Belleter* 3 (1970): 421-435. (in Turkish)

⁴ In 1807 the Ottoman state collapsed around, among other things, the question of military reforms. Factions of the Ottoman infantry, allied with regional notables and ulema, opposed reform and the reformist faction, made up of other regional notables and the Sultan’s inner circle. Sultan Selim III was deposed and executed, ushering in a short reign for Mustafa IV and the ascension to the throne of Mahmud in 1808. See Stanford Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire Under Sultan Selim III (1789-1807)*, Cambridge, 1971.

⁵ Crete had been under Ottoman sovereignty since 1669, when it was finally removed from Venetian control. Since that time, many of its inhabitants had converted from Orthodox Christianity to Islam. See Molly Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, 2000.

⁶ See various contributions in *Symposium L’époque Phanariote, 21-25 Octobre 1970*, Institute for Balkan Studies, 1974.

European, envoys. On a local scale, there were provincial dragomans that were attached to European consuls and merchants in mercantile hubs such as Izmir, Aleppo, and Salonica. From the eighteenth century, when the political and commercial balance shifted west toward Europe and away from the Ottoman Empire, Phanariots and their junior associates came to fill these posts as intermediaries, both in the provinces and at the highest level of imperial government. At the Ottoman imperial court they became the points of contact for negotiations that took on more and more import for the fate of the empire.

But Phanariot Dragomans did far more than literally translate the high-level political exchanges to which they were party. In order to translate between Ottoman Turkish and French, for instance, they had to master the cultural and political language and norms of each context, not just the grammar and vocabulary. Furthermore, they became negotiators in their own right, sometimes attached to a Muslim statesman, exemplified by Muslim envoy Rami Mehmed Efendi and Phanariot Dragoman Iskerletzade Alexander, who traveled together to Carlowitz to negotiate the historic Treaty there in 1699.⁷ By the Congress of Berlin in 1878, Phanariot Karatheodori Pasha served as the Ottoman representative, advancing Ottoman interests in the burgeoning struggle with Christian Balkan states over Macedonia. At least on the Ottoman side, a contradiction was not perceived in having a Christian represent the Muslim Ottoman Empire—indeed, it was part of a long tradition.⁸

While the work of Dragomans went far beyond mechanical translation, knowledge of several languages was indeed a prerequisite for their work. How, then, did the Dragomans learn the languages necessary for their wide range of functions? Their native language was Greek, Bulgarian, or Armenian, but somehow they learned Arabic, Persian, and Ottoman Turkish, not to mention French, Italian, and sometimes Russian, German, and Latin. This is one of the great secrets of the Ottoman system. There do not seem to have been any textbooks for language learning, no formal schools for Christians

⁷ See Rifa'at Abou-El-Haj, "The Ottoman Delegation at the Congress of Carlowitz, 1698-99," unpublished paper, Princeton University

⁸ See Ilber Ortayli, "Greeks in the Ottoman administration during the Tanzimat period," in Dimitri Gondicas and Charles Issawi, eds. *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, Princeton, 1999: 161-169.

until the eighteenth century, and certainly no public education system apart from the Muslim *medrese* until well into the nineteenth century.

Future Dragomans acquired the languages that would make up their portfolio likely through informal apprentice-master relationships analogous to guild practices. Perhaps beginning with a father or uncle who knew the trade, they would be taught the basics, and then passed on to a member of the official *nomenclatura*, who could be Muslim or Christian. The student would assist a secretary, then become a secretary in his own right, and perhaps achieve a position alongside a Muslim Ottoman military or bureaucratic official, which would signify his membership into a particular network or faction.⁹ Knowledge of languages, along with the etiquette and cultural systems they were operating between, was, we assume, passed on like knowledge of shoe-making, leather tanning, or textile production in the artisans' guilds.

As the system of language learning evolved and expanded to include larger numbers of Dragomans and points of contact between Ottoman subjects and Europeans proliferated in the eighteenth century, nodes of formal power began to emerge in these Phanariot networks. These nodes included, at the top of the hierarchy, the Ottoman Imperial Court, the Orthodox Patriarchate, the imperial shipyards in Istanbul, and provinces such as Moldavia and Wallachia and the Aegean islands (administered by the Ottoman Admiral and his Dragoman of the Fleet). Christians born in small towns throughout the Balkans and Anatolia could be recruited to Moldavia or Wallachia, schooled informally or formally in one of the newly opened academies, and sent on to Istanbul through channels of patronage and family ties, to employment in the proliferating Ottoman bureaucracy by the turn of the nineteenth century.

These networks of Ottoman Christians were embedded in, indeed products of, the larger world of Ottoman governance. They were tied to lowly officials and servants in Ottoman military and courtly retinues, and they were connected at the highest reaches of power as they attended ambassadorial visits and enjoyed special access to the Ottoman Palace. In their diverse local origins and activities they maintained ties of family,

⁹ See Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, 1986, Chapter 1 for an elaboration of informal patronage mechanisms in the sixteenth-century Ottoman Empire, and Christine Philliou, *Worlds, Old and New: Phanariot Networks and the Remaking of Ottoman Governance, 1800-1850*, unpublished PhD dissertation, Princeton University, 2004 for more on Phanariot networks and patronage.

patronage, and business to virtually every region of the empire—from Jerusalem to coastal Anatolia, throughout the Balkans and Aegean islands, in Egypt and Sinai and around the Black Sea—yet revolved around the capital of Istanbul. These Ottoman Christians, of whom Dragomans constituted a special category, knew a world before the “Middle East” and “Balkans.” Their horizons were imperial, rather than national or confessional.

There was no Ottoman Foreign Ministry *per se* until the 1830s, and no Interior Ministry either. Indeed, the Ottoman Empire had long been evolving beyond its formal bureaucratic divisions of scribal service, *ulema*, and military for centuries.¹⁰ Rather than follow discrete institutional divisions which no longer matched with day-to-day practice, Phanariots were *de facto* fulfilling functions of foreign relations, provincial governance, and court politics, and were also attached to military figures, all under the official authority of the Chief Scribe¹¹, a post which was evolving into an analogue of a European Foreign Minister.¹²

Constantine Musurus came of age just as this world of Phanariot networks and Ottoman governance would be shattered, and would try, throughout his long life to at once put the pieces back together and adapt to the new realities. In 1821, when he was 14 years old, insurrections that would become the Greek War of Independence broke out, and the resulting violence ripped through Istanbul society and many provinces. Rebellion began in the Phanariot stronghold of Moldavia, led by a disgruntled Phanariot who had fled to Russia, Alexander Hyspanti. While revolution against the Sultanate had been the hope of the secret society known as the Friendly Society (founded in Odessa less than a decade before 1821), the middle-class merchants who had started the project had no specific plans for when and how to execute their plans. Their hopes that the Romanian peasantry would rise up in solidarity with Phanariot insurgents were dashed and the first insurrection, in Moldavia, was crushed by Ottoman forces. Soon after, another front was opened in what is now southern Greece and the Aegean islands, and this conflict became a stalemate for several years in the 1820s. Conflict ended almost a decade later, and after

¹⁰ See Norman Itzkowitz, “Eighteenth-century Ottoman realities.”

¹¹ *Reis-ul-Kuttab*; *Reis Efendi*

¹² See the work of Carter Findley for an elaboration of this point: *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, 1980 and *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton, 1989.

years of negotiations, the new Kingdom of Greece, the first independent successor state to the Ottoman Empire, was established under Great Power protection in 1833.

Early on in the conflict, in 1821, suspicion that Phanariots resident in Istanbul were part of the conspiracy turned into violence and vengeance killings became the order of the day. Associates of Phanariot networks from the top to the bottom of the social ladder, from *ex officio* Princes and Dragomans to merchant-purveyors of food and clothing to the Ottoman Palace were executed. Many escaped or suffered merely internal exile, but the result was a devastating blow to the complex layers of relationships that sustained crucial operations of Ottoman governance—from foreign relations to provincial administration to transporting crucial foodstuffs to the capital. At one point early in the 1820s, Sultan Mahmud and his Grand Vezir acknowledged that because they had executed their Phanariot Dragomans, they had no one left who could read the documents coming in from European states, and therefore could not conduct foreign relations.¹³

While the Pandora's Box of nationalism may have been opened and the fundamentals of Phanariot networks destroyed in the 1820s, many Ottoman Christian subjects remained loyal to the Sultan and rebuilt their networks as far as was possible. Constantine Musurus and his family were one example. We do not know their exact whereabouts in the 1820s, as the military conflict was being fought out by Greek partisans and Ottoman military forces in the Morea (today's Peloponnese), but by the 1830s Constantine, then a young man in his 20s, was called forth to his first official post—as governor of the island of Samos. Samos, a stone's throw from mainland Anatolia and with a predominantly Orthodox Christian population, had been excluded from the final settlement for an independent Greek Kingdom at the Conference of London, and was made an autonomous polity under the sovereignty of the Ottoman Sultan, the administration of an absentee Ottoman Christian Prince through an *in situ* governor, and the protection of the European Great Powers.

Musurus was appointed to his post by the newly-appointed Prince of Samos, Stephanos Vogorides, already an elder statesman by the 1830s.¹⁴ Vogorides was a product of the earlier generation of Ottoman Christians, indeed the generation that had

¹³ See Philliou (2004), *Worlds, Old and New...*, Chapter 2.

¹⁴ On Vogorides' life see Philliou (2004), Chapter 5

also produced the first Greek revolutionaries. From Bulgarian-speaking origins in the Balkans of the 1770s, Vogorides, like so many others in the later eighteenth century, had Hellenized and become acculturated into Phanariot networks. He had gone on to Istanbul from Phanariot-dominated Wallachia, and was promoted to serve as Dragoman in the retinue of the Ottoman Admiral, traveling to Egypt to stave off Napoleon's invasion at the dawn of the nineteenth century. Vogorides had eventually married into an established Phanariot family and sealed his membership to the upper echelons of Phanariot society on the eve of the Greek War of Independence. But with the turbulence of the 1820s, Vogorides' trajectory, in contrast to that of his Greek revolutionary brother Athanasios and many of his acquaintances, was more a conservative one, exemplified by his support and admiration for the Sultanate and his stubborn refusal to collaborate with the Greek partisans he called apostates.

Vogorides was rewarded for his loyalty as the conflict with Greek rebels subsided, and was given the Principality of Samos to administer from his base in Istanbul. The customary areas of formal Phanariot power before 1821—the provinces of Moldavia and Wallachia, and the Dragoman positions at the imperial court and in the fleet, had been taken away in the course of Greek insurrections. Vogorides and many others did not let this fact limit their ambitions, however. Instead, they would continue to seek, and attain, positions as intermediaries—particularly as translators—between pre-existing groups as well as new groups that were emerging out of changing circumstances. Vogorides' career after the 1820s demonstrates not only his personal resiliency but the continued relevance of the pragmatic *modus operandi* of Phanariot intermediaries.

Stephanos Vogorides situated himself as intermediary between a number of powers, although not exactly the same powers and in the same way as before the rupture in 1821. He continued to cultivate his ties to the Sultan (Mahmud, and more so Abdulmecit, who took power as a young boy in 1839) as he would have before, billing himself as the Sultan's confidante and favorite, and at the same time grew very close to a new power broker—the British Ambassador Stratford Canning, a tremendously influential figure in Ottoman politics known as Elci Bey, or Lord Ambassador.¹⁵

¹⁵ See the memoirs of Sir A. Henry Layard, *Autobiography and Letters from his Childhood until his Appointment as H.S. Ambassador at Madrid*, two volumes, New York, 1903.

Vogorides was present—and well-connected—as the Ottoman Foreign Ministry took shape in the 1830s, and was close to Mustafa Reshit Pasha, the father of the Ottoman Tanzimat reforms of 1839 and after, but also to Husrev Pasha, a notorious figure who held a more ambivalent position toward modernizing reforms. In addition, Vogorides maintained ties to the traditional Phanariot stronghold of the Orthodox Patriarchate and of Moldavia by marrying his daughter Smaragda to Moldavian Prince Sturdza and seeing to his own appointment as Kapikahya, or representative of Moldavia to the Ottoman central government. Finally, he was often present at informal multi-state negotiations as the “auxiliary Dragoman” alongside the—now Muslim—official Dragoman.¹⁶

Constantine Musurus was one of Vogorides’ several protégés early on, but became his most successful one by the 1850s. Vogorides’ and Musurus’ cooperation must have gone well, for as Musurus’ term ended as governor in Samos, he was called back to Istanbul and was given Vogorides’ daughter Anna in marriage before being promoted to Ottoman Ambassador to Athens. This marriage only cemented their political alliance further, and tethered patron and client together for the remainder of their lives. From the late 1830s, Vogorides remained in Istanbul, fulfilling his traditional functions as Dragoman and maintaining ties of patronage to Ottoman military and bureaucratic officials, while Musurus traveled from one strategic diplomatic post to another. He first went to Athens, serving as the first Ottoman ambassador to the new Kingdom of Greece (1840-1848), then on to a short post in Vienna (1848-50), and finally from 1851 until his retirement in 1885 as Ottoman representative in London—perhaps the most important European capital for Ottoman fortunes in the nineteenth century.

Musurus Pasha (he was awarded the title of Pasha for his service to the Empire late in his career) never had a solid command of Ottoman Turkish—strange, we might think, for the representative of the Ottoman Empire to Great Britain and for someone coming out of the world of Phanariot Dragomans. He communicated with his father-in-law and patron in Greek, and with his fellow Ottoman statesmen such as Mustafa Reshit Pasha in French. And yet, given the culture of which he was a part, this, too, did not seem to be a contradiction. Along with a wide spectrum of operations of governance and Phanariot networks, channels for the transmission of knowledge were also interrupted in

¹⁶ See Philliou (2004), *Worlds, Old and New...*, Chapter 4.

the 1820s. The disruption in the traditional, informal networks of language transmission in the midst of political and social upheaval coincide precisely with the years Musurus would have embarked on his study of Ottoman Turkish. Equally significant, even after the shattering of Phanariot networks, Musurus' missing knowledge of Ottoman Turkish could be compensated for by Vogorides as his father-in-law and patron, who remained in Istanbul, drafting the necessary petitions and engaging in regular and formal contact with the Sultan himself in Ottoman Turkish. Vogorides would receive Musurus' regular dispatches from London for the Sultan, translate them into Ottoman Turkish, and often personally deliver them to the Palace.¹⁷ In this way we can see the persistence of these quintessentially Ottoman, Phanariot networks under changing circumstances. Musurus was, even after the shattering of Phanariot networks in the 1820s, still operating in a traditional milieu of networks. He need not have had all the knowledge necessary for his job himself, but instead he could use the knowledge of others (his patron in Istanbul, his own Dragomans in London) to carry out his duties as Ottoman representative.

Constantine Musurus, together with Stephanos Vogorides, served the Ottoman state, as Christians and as loyal Ottoman subjects, throughout their long careers and lives. They were active in Ottoman governance during a period of tremendous change—the mid-nineteenth century. It was in this time that the inception of a national principle and national movements among Ottoman subject peoples occurred. It was also a time of profound transformation in the relationship between the Ottoman Empire and the European, newly-dubbed “Great Power” states of Britain, France and Russia. As the political balance of power shifted to the international arena and the Great Power negotiating table, the internal dynamics of Ottoman governance were also in flux. Through the course of these changes, Vogorides and Musurus were as dependent on the Ottoman state for their identity and livelihood as the Ottoman state was on them for its relations with European states and countless issues related to its own subject populations.

Vogorides and Musurus engaged in weekly correspondence throughout the 1830s, 40s and 50s until Vogorides' death in August of 1859. Vogorides, for his part remained in Istanbul, living on his picturesque estate on the Bosphorus coast at Amavutkoy—

¹⁷ Musurus-Vogorides correspondence, Musurus Papers, Gennadius Library

prime real estate that is the site of the world-famous Robert College high school today.¹⁸ Musurus drafted his letters and dispatches to Vogorides and the Sultan first from Athens and, then, as Musurus was transferred to Vienna and London, from those cities to the Ottoman capital. From their correspondence it is clear that they were invested, both personally and politically, in the preservation of the Ottoman Empire against the onslaught of enemies from within the Empire and from Europe. They were involved in a mind-boggling range of issues that came out of the larger political changes—from the conflicts in Jerusalem and the Balkans that led to the Crimean War, to Balkan national movements and rebellions, to the securing of loans for the Ottoman Empire, the establishment of the Ottoman Bank, the founding of the Imperial Naval School, to the question of reforms and British involvement in Ottoman Egypt. They were even involved in the procurement of special cows from Switzerland, and European luxury goods like clocks, furniture, and eyeglasses for themselves and their Ottoman superiors. At the top rungs of imperial governance they engaged in the practices they had learnt from their Phanariot predecessors in a different age.

The Vogorides-Musurus nexus reveals much about the imperial world to which they belonged. First, as a duo they served as intermediaries between states, political factions within the Ottoman Empire, and social groups in Istanbul. Secondly, they served as intermediaries for each other: Musurus was Vogorides' eyes and ears abroad in London, while Vogorides served in essence as Musurus' Dragoman in Istanbul, filtering the information coming to and from the Ottoman central state and shaping it to the needs of the day. Thirdly, their family connections with each other and with a wide range of statesmen, clerics, and merchants made their operations possible, and anchored them in the larger world of Ottoman governance. It was a world where personal, familial, and social relationships were decisive not only to one's career possibilities but to one's identity. For them and many like them, defending the Ottoman Sultanate was synonymous with defending their family, both ideologically and literally, as their family livelihood depended on the survival of the Sultanate in a very real way.

¹⁸ See the unpublished memoir (collected in the 1920s) of Vogorides' secretary Nicolaki Angelicos, given to the author by a member of the Arnavutkoy community in 2000. See also May Fincanci, *The Story of Robert College, Old and New*, Istanbul, 2001.

As paradigmatic as these two men were of the imperial order, and as crucial as the imperial order was to them, the fact that Vogorides and Musurus are virtually forgotten today reveals just as much about the myopia of the national present. How and why did their memory fade so quickly, and when did the new national world come to supplant the old imperial one?

From there to here: from the Tanzimat to the League of Nations

The legal and administrative reform program known as the Tanzimat, or "Reordering," first announced in 1839, and then elaborated and promulgated in earnest from 1856, set in motion what we now know as the final phase of the Ottoman Empire's long history. With the promise of equality for all citizens (no longer subjects) regardless of religion, and of rule of law along with modern administrative, legal, and eventually political institutions, the experiment with reform occurred simultaneously with the centripetal forces of nationalism in diverse areas of the empire. It would be during this long final half century, from the 1856 promulgation of the Tanzimat to the demise of the Sultanate in the wake of World War One, a phase replete with contradictions between progress and violence, national and imperial, that "Europe" would take shape in contrast to the "Balkans" and the "Middle East." And it is this phase, when the dizzyingly complex world of Ottoman subjects and rulers was ripped apart piece by piece, that is inextricable from the Ottoman legacy remembered in the modern trouble spots of the Middle East and Balkans.

Vogorides and Musurus bridged the transition to this final phase of Ottoman History: Vogorides, as the Dragoman par excellence, and Musurus as the Christian representative of the Ottoman Empire to its most important ally in the nineteenth century, illustrate the logic of Ottoman imperial governance and exemplify the persistence of that logic well into the national age. From their perspective, their task was to assess possible reforms at each step along the process of promulgation, preventing abrupt changes that would disturb the old order, but expand the political and commercial possibilities for themselves and their allies, whether Christian or Muslim. They experienced firsthand the inherent tensions of the Tanzimat reform project: on the one hand, they were to enjoy

expanded rights and possibilities as Christians within the framework of reforms, and on the other, Christians could be suspected of conspiring with a foreign state or one of several movements aspiring to break away from the Empire.

Imperial descent

The pre-history of our paradox of perceptions, then, starts in the nineteenth century, just as Stefanaki Bey and Musurus Pasha were in the throes of their turbulent careers. The idea of states based on a principle of national identity had come into existence, but the Ottoman Empire, as a multi-ethnic, multi-confessional empire, was deeply entrenched in a reform program to at once maintain that diversity and modernize as one coherent entity.

Throughout its more than six-century lifespan, the Ottoman Empire administered a panoply of confessional, linguistic, ethnic groups and geographic regions, all under the auspices of an officially Sunni Muslim state that used the amalgam language of Ottoman Turkish for communication. We can never know how many Ottoman subjects had direct access to and knowledge of Ottoman Turkish, but it is safe to say that the peasantry, and therefore the majority, of subjects, were illiterate in any language, and certainly in the intricate imperial language of Ottoman Turkish.

So how did the Ottoman Empire manage to keep all of these confessional, linguistic, ethnic, and regional communities together under one polity? As an early modern state, it certainly did not have the capacity to enforce all policies and control the behavior of its subjects through coercion.

The answer to Ottoman longevity, and also to the paradox of perceptions, lies in the diverse stratum of intermediaries, one example of which were Phanariots. These figures conveyed and communicated state policies to their respective confessional, linguistic, and local communities within the empire, in addition to the work of foreign relations in which they engaged. Particularly by the nineteenth century, when the Ottoman state came to have greater ambitions about involvement in the lives of its subjects, intermediaries were crucial to the operation of the empire.

Phanariots, in all their complexity, constituted just one variety of these intermediaries, who could just as easily be Muslim Turkish notables in Anatolia and the Balkans, Arabic-speaking merchants or functionaries in Arab provinces, or Christians able to communicate to various linguistic groups in the Balkans, often through another layer of intermediaries.¹⁹ The lives and worldview of these intermediary groups could vary in many ways, but, each in his own idiom, had a stake in the imperial world, was reproducing that world as much as being produced by it. Nevertheless, there are aspects of the Phanariot story, and the Greek story that came out of it, that speak for all the other provincial and national stories as well. While neither Phanariots nor Greeks belong squarely to the Balkans or the Middle East today, they occupy special locations on the road to the paradox of perceptions we are faced with today throughout both regions.

Speakers of the Greek language and adherents of the Orthodox Christian Church enjoyed a special relationship to Ottoman imperial power. Orthodox Christians were the largest non-Muslim group in the Empire. The Orthodox Christian ecclesiastical structure existed in every corner of the Empire, from today's Crimea to Albania to Mt. Sinai and Syria. Greek was the language of the Church and therefore enjoyed supremacy over languages such as Bulgarian, Serbian, Romanian, Arabic, and Armenian spoken by Orthodox Christian subjects. And demographically Greek-speaking Orthodox Christians were spread throughout the imperial domains, albeit in greater or lesser concentrations. This was in contrast to Jewish and other Christian groups that were concentrated in particular urban or rural areas, and even in contrast to the larger population of Muslim and Christian Arab subjects of the Ottoman Empire, who for the most part lived outside the core areas of the Balkans and Anatolia.

Greece ushered in the national age of the Ottoman Empire, becoming the first independent successor-state to the Ottoman Empire and achieving Kingdom status under Great Power guarantee in the early 1830s. On one level Greece's achievement of statehood set the precedent for the subsequent states born on the Great Powers' negotiating table—Romania, Bulgaria, Egypt, Syria, Iraq, and so many others eventually followed. And yet on another level, despite the establishment of a separate "Greek"

¹⁹ See Engin Akarli, "Provincial power magnates in Ottoman Bilad Al-Sham and Egypt, 1740-1840," in Abdeljelil Temimi, ed. *La vie sociale dans les provinces arabes a l'epoque ottomane*, vol. 3, Zaghuan, 1988: 41-57

political entity, the majority of "Greek" (whether defined as Greek-speaking or as Orthodox Christian) subjects remained Ottoman subjects well into the twentieth century. The establishment of the Greek Kingdom, then, even for "Greeks" was merely the beginning of a century-long process of "unmixing of peoples" in the parlance of Rogers Brubaker.

As the politics of the nineteenth century became more and more polarized, reaching a crescendo with the Young Turk Revolution of 1908, individuals were forced to pick a side—Muslim or Christian, Greek or Bulgarian, Arab or Turk. But as polarized as the Empire became, there were some, perhaps many, that refused to opt for the national project. We can even see this reflected in the fortunes of the descendants of Musurus and Vogorides, who, like their father and grandfather, stubbornly refused to choose Greek nationality, but opted as long as possible for an imperial, and failing that, a broader European identity.²⁰ Vogorides had four daughters and three sons, all of whom were Orthodox Christian and Greek-speaking, but none of whom settled in Greece. One son died in Vienna in 1867, another died in Bucharest in 1862, and a third in Paris in 1910. Of his daughters, one married the Prince of Moldavia and died in Paris in 1885, one married another Phanariot associate and died in Ottoman Crete in 1892, and a third, Anna, married Constantine Musurus and died in London in 1867. The children of Anna Vogorides and Constantine Musurus married Romanian, Italian, or British nationals, and one an Alexandrian Greek, and most lived their last days in Paris around the time of World War One.²¹ Two descendants, Rallou and Alexander Photiades, died in Athens, in 1923 and 1933, respectively, dates which suggest that they arrived in Athens only as part of the mandatory population exchange between Greece and Turkey in 1922. It is no wonder, then, that national memory, whether Greek, Turkish, or Romanian, has excluded them—they are merely being repaid, it seems, for the refusal that they showed toward national projects as they took shape.

The national idea continued to gain currency, and as nations formed and engaged in violent conflict around the descendants of Vogorides and Musurus, there was little

²⁰ See Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley, 1997 and Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1908*, London, 1998.

²¹ See Mihail-Dimitri Sturdza, *Dictionnaire Historique et Genealogique des Grandes Familles de Grece d'Albanie et de Constantinople*, Paris, 1983: 466-7.

space left for the top stratum of imperial intermediaries. Out of the dizzying complexity and violence of World War One exploded the conflict between the Greek Kingdom and the newly-formed Turkish national forces led by Mustafa Kemal Atatürk. Again the histories of "Greek" and "Turk" were intertwined—this time in the simultaneous cataclysm that extinguished the quixotic Greek irredentist project in Anatolia and gave life to the Turkish national movement, and ultimately to the Turkish Republic in 1923.

Greek-speaking and Orthodox Christian subjects of the Ottoman Empire, as well as the Greek Kingdom, played a uniquely important role in both upholding and dismantling the Ottoman Empire, and not insignificantly in precipitating the Turkish national movement through Greek occupation of much of Anatolia. And ultimately both the Greek and Turkish national projects would find common cause in neglecting their common Ottoman past.

One of the keys to understanding the perception of the Ottoman legacy in the Balkans and the Middle East lies, ironically, in this complex relationship between Greece and Turkey, neither of which fit neatly into the Balkans or the Middle East today. The establishment and expansion of the Greek Kingdom is intertwined with the final century of the Ottoman Empire, and is threaded between the international balance of power, Ottoman imperial reforms, and the histories of so many diverse Ottoman localities.

Were we to discuss the perception of the Ottoman legacy in any one nation-state in the Balkans or Middle East proper, whether Egypt, Lebanon, Serbia, or Albania, we would encounter a similar paradox of perceptions. We would note the often pejorative tone of discussions, when discussions do occur, about the Ottoman past, and the disjuncture between the imagined national past, which negates the Ottoman period, and the everpresent vestiges of that Ottoman past in the architectural, linguistic, and artistic landscape. Over and above these commonalties the story in any one of these Balkan and Middle East successor states from the Ottoman Empire would not be complete without the story of Greece and Turkey, which marks the century-long dissolution of the Ottoman Empire like bookends and contains the answer to the paradox.

The absent connections

The paradox of perceptions was sealed with the 1922 Treaty of Lausanne, which mandated the final end of the Ottoman Sultanate, the establishment of the Turkish Republic, and the population exchange between Muslims in the Greek Kingdom and Orthodox Christians in the new Turkish Republic. The demographic unmixing of peoples along confessional lines into nation-states led to the establishment of supposedly static, immutable national identities. This unmixing was meant to reflect a national reality, but in effect created and reinforced that reality in the Wilsonian wake of World War One.²²

The many layers of connections that had held the Ottoman world together for so long could not be made to disappear at once. On the contrary, the generation that made the population exchange between Greece and Turkey, some members of which are still with us today after 85 years, hardly had an easy time of "repatriation" to their respective nation, perhaps due to the fact that most of them had never been to the land to which they were being repatriated. The most vivid example came to me when I served as an interpreter for a Greek tour group from Kavala, in the Greek province of Macedonia, back to their ancestral village outside of Bursa in Turkey in the summer of 2002. Most members of the group had been born in Greece after 1922 to parents who had been exchanged as adults, and a few in the group were old enough to have made the exchange themselves.

What I soon noticed in my role as interpreter was that there was little need for me! This was first because the older generation who had been exchanged had known no Greek, only Turkish, as of their arrival in Greece. Many of them never managed to learn Greek, and so communicated with their children, now the elderly tourists in my group, in Turkish. This fact of their knowing Turkish would never have come up in conversation in Greece, but upon visiting Turkey they had the opportunity to speak Turkish in public, sometimes for the first time. There was no legal prohibition *per se* on their speaking Turkish in Greece, but culturally they were expected to conform to the expectation that

²² See Renee Hirschon, *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Oxford, 1989.

Greek people speak Greek, and furthermore that there exists a "pure" Greek uncorrupted by Turkish words.

The second reason my services as an interpreter were not needed was that the current inhabitants of the village which had been vacated by apparently Turkish-speaking Christians en route to Kavala, were descended from Greek-speaking Muslims that had left Crete in a later stage of the same population exchange. It was not infrequent for members of these groups, settled predominantly along coastal Anatolia and the Marmara Sea littoral in Turkey, to be unaware that the language they were speaking was Greek. Again, it was not illegal for them to be speaking Greek publicly in Turkey, but it undermined the principle that Turks speak Turkish, just like Frenchmen speak French and Russians speak Russian.

It was not a simple thing to snuff out the many layers of connections between former Ottoman peoples and territories, and it was rarely if ever a conscious and systematic state policy in the many Ottoman successor states. In the long history of the Ottoman Empire, these layers of connections had been made and remade several times, exemplified by Musurus and Vogorides' adaptation to profound changes in the mid-nineteenth century. The national principle and the imagination which it produced was so powerful in the twentieth century, however, that people often learned to ignore the connections—whether they be Ottoman cemeteries, *hamams*, archives, or even their own native language which they continued to speak at home with their children and grandchildren.

Beyond the paradox

There have of course been stray individuals curious about the Ottoman past in the mid-late twentieth century. The priest who had rescued gold-speckled Ottoman documents from the trash bin in Chios, who had been trained at the Theological School on Heybeli island in Turkey, and the school teacher-turned-archivist in Samos whose grandfather had commuted between Ottoman Macedonia and Istanbul in the nineteenth century for his commercial livelihood are both living testament to this.

The tendency in scholarly circles and in popular imagination to negate the Ottoman past has happily begun to change within the past generation. In the mid-1990s my Turkish language class—in Salonica, Greece—was full of Greek nationals attempting to learn Turkish. Many of the students were lawyers in training, hoping to add the lucrative skill of Ottoman Turkish proficiency to their legal repertoire—lucrative because knowledge of Ottoman Turkish would allow them to read the Ottoman-era land deeds still used as evidence in property disputes today in Greece. Indeed most of the foot traffic through the Ottoman archive in Salonica (housed in the late Ottoman-era Russian maternity hospital) is for the land registry, demonstrating once again the seldom discussed, but living legacy of the Ottoman past.

Certainly since the 1999 earthquake in Istanbul (followed by a smaller earthquake in Athens), there has been a dramatic increase in good will between the nation-states of Turkey and Greece. Visits by nationals of one Ottoman successor-state to another have become more and more frequent thanks not only to the Détente between Greece and Turkey, but to the crumbling of the Eastern bloc and the loosening of travel restrictions across the Balkans and Middle East, Greece and Turkey included. Social encounters involving national variants of *raki*, a kind of Ottoman moonshine, lead to late-night comparative discussions of common slang between Greek, Turkish, Arabic, and Bulgarian, for instance. Revelations that ‘we’—who thought we were so different from each other—all listen to the same music, eat the same foods, and share many of the same values come to the fore. Television series and popular movies, such as the wildly popular film in Greece and Turkey, *Touch of Spice*, concretize and romanticize the reunion between long-separated Greeks and Turks, and suddenly the label “Rum evi,” loosely meaning “Greek house” can cause the property value of an old fixer-upper in Turkey to skyrocket.

But is the new love affair with an imagined imperial past in some former Ottoman quarters a reconnection of relationships negated by discrete but parallel national imaginations? Has the paradox been resolved between ignoring the Ottoman legacy all around on the one hand and longing for a lost family heritage which can only have been part of an Ottoman past on the other? This remains to be seen, but the new paradox involving the romanticization of the Ottoman past will surely generate more interest and

curiosity, and ultimately lead to dispassionate knowledge currently in such short supply. Surely a necessary prerequisite for me to shed light on a lost Ottoman imperial reality in my research was my discovery of Musurus' Ottoman archive in Athens. As more scholars in former Ottoman lands learn Ottoman Turkish they will surely discover more such gems and further change our perceptions of the profound but elusive legacy of the Ottoman Empire in the twenty-first century. Perhaps it will take a new generation of Dragomans to resolve the current paradox of perception for the Ottoman legacy in the Balkans and Middle East alike. The tombs of Musurus and Vogorides lie quietly in the crypt of a church in the Bosphorus neighborhood of Arnavutkoy in Istanbul, silent testament to the paradoxical perception of the Ottoman legacy in that empire's own capital.

ΜΥΘΟΙ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΗΜΑΤΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΑΔΑ

(23 & 24 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2005)

Ανάτυπο

ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ

Η ΜΥΘΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ
ΤΟΥ ΝΕΟ-ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ



ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ & ΓΕΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ
ΙΑΡΥΤΗΣ: ΣΧΟΛΗ ΜΩΡΑΪΤΗ

ΑΘΗΝΑ 2007

ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ

Η ΜΥΘΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ ΝΕΟ-ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ

Με την εισήγησή μου αυτή κλείνει μια *τετρα-λογία* (ελπίζω όχι *τετρατο-λογία*) στην Εταιρεία Σπουδών. Ορισμένες αυτόνομες διευκρινίσεις για τον τίτλο, αλλά ας λέγονται τα αυτονόητα:

Α) Οι *μύθοι*, αντίθετα με τη συνηθισμένη παρερμηνεία, δεν ταυτίζονται πάντα με τα ψεύδη, αλλά νοούνται συνήθως ως ένα κράμα από αλήθειες, μισο-αλήθειες, απροσδιόριστες γκρίζες ζώνες, αποσιωπήσεις, όπως και ψεύδη (που δεν είναι επινοημένες αλήθειες).

Β) Με *μυθολογική θεμελίωση*, φυσικά και δεν εννοώ πως αναδεικνύεται ως η μόνη ή η κυριότερη θεμελίωση του ελληνικού κράτους, αλλά είναι ένα από τα ανθεκτικότερα μέσα στο χρόνο δομικά υλικά του.

Γ) Με *νεο-ελληνικό κράτος*, φυσικά και εννοώ απλούστατα το ελληνικό κράτος: αλλά επειδή τα πολιτισμικά συμφραζόμενα εν Ελλάδι συνεχίζουν και αποδέχονται ως αυτονόητη την αρχαιότητα ως αρχαία «Ελλάδα» –ιδιαιτέρα όταν συνδέεται με τον κόσμο των μύθων–, είπα να επιτρέψω στο πρώτο αυτό συνθετικό να παρεμφερήσει, όπως υποθέτω το ίδιο θα σκέφτηκαν οι οργανωτές του Συμποσίου που θέλησαν να προσδιορίσουν με σαφήνεια στον τίτλο του: «Μύθοι και ιδεολογήματα στη *σύγχρονη Ελλάδα*» το γνωρίζουμε καλά σε τούτη την ομήγυρη πως δεν υπάρχει ούτε μεσαιωνική «Ελλάδα», αλλά Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία¹, ούτε αρχαία «Ελλάδα» ως κρατική

οντότητα (αλλά οι πόλεις-κράτη) ούτε καν ως απόλυτη πολιτισμική ενότητα (παρά το δωδεκάθεο, ισχυρό κοινό χαρακτηριστικό κυμαινόμενο στις επιμέρους του εκφάνσεις και πρακτικές). Συνεπαγόμενη διευκρίνιση αναφορικά με την έννοια της *συνέχειας*: Ενώ φυσικά και δεν υπάρχει συνέχεια ελληνικού κράτους, υπάρχει η συνέχεια μέσα από την ασυνέχεια της ελληνικής γλώσσας για ορισμένες πληθυσμιακές ομάδες, όπως επίσης και μια ενδεχόμενη επίδραση που ασκούν, στην πολύ μεγάλη ιστορική διάρκεια, στα καθημερινά ήθη και τις συμπεριφορές ο γεωγραφικός τόπος με τα βουνά, τις θάλασσες, τα ποτάμια, το κλίμα, που δεν αφήνουν ανέπαφο στη μεγάλη χρονική διάρκεια κάθε άνθρωπο, ανεξαρτήτως εθνικτικής ή θρησκευτικής προέλευσης, που κατοικεί το «αίθριο του Αιγαίου», τουλάχιστον μέχρι τον βιομηχανικό μετασχηματισμό και τις οικολογικές διαταραχές των τελευταίων πενήντα χρόνων. Επομένως, όταν αναλύουμε κριτικά τις αντιλήψεις περί συνέχειας, εννοούμε τις αντιλήψεις για απόλυτες, αδιαμεσολάβητες συνέχειες και όχι για τα υπαρκτότατα ταυτοτικά ίχνη που θα μπορούσε ενδεχομένως να εντοπίσει κανείς και που όμως δεν μπορεί αναδρομικά (και αναχρονιστικά) να ορίσει ως εθνικά.

Δ) Θεωρώ αναγκαία μια ακόμη διευκρίνιση: Παρουσιάζοντας τη συγκεκριμένη νεο-ελληνική μυθολογία, δεν μπορεί ούτε πρέπει να εκληφθεί ως μοναδικότητα και αποκλειστικότητα του ελληνικού έθνους-κράτους, αλλά ως η ιδιαίτερη έκφανση ενός φαινομένου που συνοδεύει την ίδρυση κάθε έθνους. Από το σώμα των επεξεργασίων που μελέτησαν θεωρητικά, εννοιολογικά και ιστορικά το έθνος και τον εθνικισμό, γνωρίζουμε πολύ καλά πως κάθε έθνος-κράτος διαμόρφωσε τη δική του εθνική μυθολογία. Γνωρίζουμε ακόμη πως κάθε εξουσία, αυτοκρατορική ή τοπική, ακόμη και κάθε οικογένεια συγκροτεί τη δική της ηρωική μυθολογία, ενίοτε και θεική γενεαλογία.

Θα ξεκινήσω εκθέτοντας εν συντομία όσα έχω διατυπώσει σε τρεις χρόνους, για να καταλήξω σε μία στάση (την τέταρτη, σημερινή). Συμπωματικά οι τέσσερις αυτοί χρόνοι συμβαδίζουν με ισάριθμα συμπόσια της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας στα οποία συμμετείχα.

Ι. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΘΝΙΚΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ: Η ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΣΥΝΟΡΙΑΚΩΝ ΕΘΝΟΚΡΑΤΙΚΩΝ ΦΙΛΩΝ ΚΑΙ ΕΧΘΡΩΝ

Γνωρίζουμε πλέον μέσα από το σώμα της πολιτικής θεωρίας και ειδικότερα της θεωρίας του εθνικισμού πως η γένεση των εθνών υπήρξε βίαιη (με διαβαθμίσεις) και συνεχίζει να είναι. Η διαδικασία εθνογένεσης παράγει αυτομάτως το δίπολο φίλοι-εχθροί (εσωτερικοί και εξωτερικοί), όπου, μόλις διαφοροποιηθούν οι διεθνείς συνθήκες και συσχετισμοί ισχύος, ο φίλος μετατρέπεται σε εχθρό και τανάπαλιν.

Σχηματικά –σχηματικότατα– στον πρώτο αυτό χρόνο² υποστήριξα πως μία *ταύτιση*, μέσω Ευρώπης, με την κλασική αρχαιότητα (γενικά και αφαιρετικά χωρίς διακρίσεις) –επικών διαστάσεων και εντράπελων επενεργειών–, μια ταύτιση ισχυρή αλλά επιφανειακή (υψηλοί τόνοι αρχαιολατρίας-αρχαιομανίας και χαμηλά επίπεδα αρχαιογνωσίας³), από κοινού με μία *απόρριψη* εξίσου μεγαλειώδη στις διαστάσεις της (του οθωμανικού παρελθόντος), με λυτρωτική μεν εκκίνηση αλλά τραγική στις μετέπειτα απολήξεις της, συμβαδίζουν άρρηκτα συνδεδεμένες στη διαμόρφωση της *νεο-ελληνικής* ταυτότητας από το Διάφωτισμό και μετά. Οι δύο διαδικασίες, δηλαδή η *διασύνδεση* της *ταύτισης* (αρχαιοελληνικής και ευρωπαϊκής) με την *απόρριψη* (οθωμανοτουρκική), υπήρξαν τα αναγκαία συστατικά στοιχεία του ίδιου κοσμοθεωρητικού συνόλου. Συνέπεια αυτής της θεώρησης: ο *αυτοπροσδιορισμός* των Ελλήνων δεν ήταν μόνο με βάση κατασκευές της απόλυτης συνέχειας με την αρχαιότητα αλλά και μέσα από τον *ετεροπροσδιορισμό* προς τον Τούρκο κατά κύριο λόγο, ενίοτε «τον Βούλγαρο» εξαρχικό και πιο πρόσφατα, τη δεκαετία του 1990, με το «Σκοπιανό κρατίδιο»⁴.

Στόχος μου υπήρξε να αναιρέσω μια αξιωματική αλήθεια ανεπίδεκτη αμφισβήτησης, με όχι ασημαντες πολιτικές προεκτάσεις σε ποικίλες φάσεις της ελληνικής ιστορίας, από τον *Ψευδοπόλεμο του 1897*⁵ στη Μικρασιατική εκστρατεία και Καταστροφή, και από εκεί στον τρόπο διαχείρισης του Κυπριακού, έως πολύ πρόσφατα στα Τμια και την υπόθεση Οτσαλάν. Η αξιωματική αλήθεια είναι επιγραμματικά η εξής: *Έλληνες και Τούρκοι υπήρξαν και θα παραμείνουν ες αεί προαιώνιοι εχθροί*. Αξίωμα που έχει και ως προέκταση να χωρίζε-

ται ο κόσμος όλος πολιτικά και πολιτισμικά, διαχρονικά και αναδρομικά σε φίλους και *εχθρούς – φιλέλληνες και φιλότουρκους* – ή και ενδοελλαδικά σε εθνικόφρονες και *πεμπτοφαλαγγίτες «τουρκόσπορους»*, για όσους πολιτικούς, διανοούμενους, πολίτες τολμούσαν να εκφράσουν διαφορετική θέση. Είχα υποστηρίξει πως αυτή η καλλιέργει-μενη εκπαιδευτικά, τηλεοπτικά, πολιτικά σε βάθος χρόνου πολιτική και *πολιτισμική ρήξη* όχι μόνο δεν έχει κανένα σοβαρό σύστημα τεκμηρίωσης ως υπόβαθρο αλλά έρχεται σήμερα να συνδεθεί με εξόχως επικίνδυνες θεωρήσεις περί *σύνγκρουσης πολιτισμών*.

Το ίδιο ακλόνητο αξίωμα «Έλληνες και Τούρκοι προαιώνιοι εχθροί» θεμελιώνεται σε εθνικιστικά ιδεολογήματα που εκλαμβάνονται ως απόλυτες βεβαιότητες. Τους φίλους και τους «εχθρούς» τούς γνωρίζουμε πέραν πάσης βεβαιότητας. Διαπίστωση εδραία: «400 χρόνια Τουρκοκρατίας», ένα στερεότυπο με όλη τη σημασία της λέξης, που εκλαμβάνεται ως πλαίσιο θεώρησης και που επιτρέπει την αυτονόητη συνεπαγωγή ως προς την *αντιστασιακή φύση του Έλληνα*.

Είχα επιχειρηματολογήσει στον πρώτο αυτό χρόνο, βασιζόμενος στην όλο και πλουσιότερη αρθροβιβλιογραφία, πως η υφή της τεκμηρίωσης για τον έλεγχο του αξιώματος περνά αναγκαστικά μέσα από κάθε λογής διαθέσιμες πηγές αλλά και με τη συνεκτίμηση ενός άλλου παράγοντα: τις εκκωφαντικές σιωπές τους (το αργολικό 99% του πληθυσμού δεν έχει αφήσει αποκοδιοποιημένη μαρτυρία). Αναγκαστικά τα πορίσματά μας εξάγονται από (α) σωζόμενα γραπτά τεκμήρια: πάνω από 80% μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα ήταν θρησκευτικής-θεολογικής φύσης⁶. Η ιδεολογία που εξέπεμπε θα μπορούσε πιο εύστοχα να περιγραφεί ως «πατριαρχο-οθωμανική». (β) Τεκμήρια στο επίπεδο της προφορικής παράδοσης (που τονώνονται με όλα τα στοιχεία τα εθνικά στη φάση του Ρομαντισμού)⁷. (γ) Πέρα από το σώμα των γραπτών και προφορικών μαρτυριών, οι πειθαρχημένες περικοπές μελέτες συγκεκριμένων τόπων ή περιοχών (και όχι η τοπικά ανθούσα κατά κανόνα –όχι πάντοτε– παραφιλολογία περασμένων μεγάλων). Η επιλογή γίνεται ανάμεσα σε δύο υπαρκτά μοντέλα διακυβέρνησης: Λατινοκρατία στις ποικίλες εκδοχές της –Φραγκοκρατία, Βενετοκρατία– ή Οθωμανική κυριαρχία. Οι περισσότερες μελέτες αποκοδιοποιούνται και ταξινομούνται σχηματικά

με βάση τρία κριτήρια⁸: 1. Τη σχετική αυτονομία στις Κοινοότητες (και πάντως τη μη ταυτόσημη ευέλικτη διοικητική πολιτική). 2. Το βαθμό θρησκευτικής ελευθερίας (οι πολλαπλές απαγορεύσεις των καθολικών συγκριτικά με τη γνώστη σχετική ανεκτικότητα της οθωμανικής πρακτικής). 3. Το ειδικό βάρος της φορολογίας. (Ίσως και το σημαντικότερο κριτήριο, μια που συστηματικά επαχθέστερη φαίνεται να είναι η δυτική πρακτική σε σχέση με την πιο ευλόγιστη και προσαρμόσιμη κατά περιοχή οθωμανική.)

Ένας κάποιος απλός λογικός έλεγχος της αφήγησης τι μας δείχνει; Θα πάρω ένα και μόνο παράδειγμα: *ο αντιστασιακός χαρακτήρας του Έλληνα*, πέρα από τον προβληματικό αναγωγισμό για την υποτιθέμενη αντίσταση ολόκληρου του ελληνικού λαού –που ζούμε κάθε χρόνο με αφορμή τη φοιτητική εξέγερση στο Πολυτεχνείο επί χούντας–, ελέγχεται πολλαπλά όταν εμφανίζεται ως εάν να αφορά αποκλειστικά την οθωμανική περίοδο, ενώ αποσιωπάται για λόγους εξσηκωμούς σε πρότερες περιόδους (επί Βυζαντίου)· για να πάρμε 2.500 χρόνια πίσω, όταν η ανταρσία των Μηλίων κατά της αθηναϊκής αυτοκρατορίας πνίγεται στο αίμα, δεν νοηματοδοτείται· ή όταν οι εξεγέρσεις επί οθωμανικής περιόδου στενά εθνικοποιούνται, ενόσω στις ίδιες χρονικές περιόδους εκδηλώνονται περιοδικοί εξσηκωμοί όχι μόνον ελληνόφωνων χριστιανικών πληθυσμών αλλά και σλαβόφωνων ή/και ακόμη χειρότερα για τους σημερινούς υπερπατριώτες) εξσηκωμοί μουσουλμάνων τουρκόφωνων στην Ανατολία, και ελληνόφωνων (μουσουλμάνων και χριστιανών) στην Κρήτη και την Κύπρο· ή όταν ακόμη οι αποκεφαλισμοί πατριαρχών εμφανίζονται ως ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της οθωμανικής ισχύος και όχι της ευλογημένης βυζαντινής εξουσίας· ή όταν οι ευσεβείς αυτές πρακτικές εμφανίζονται ως βαρβαρότητες που αφορούν μόνο τους χριστιανούς αρχηγούς (και μάλιστα όταν αναδρομικά νοηματοδοτούνται ως αν-θελληνικές) και δεν εντάσσονται στη συνήθη πρακτική αποκεφαλισμού μουσουλμάνων βεζίρηδων και αρχιβεζίρηδων, υιών, αδελφών και πατεράδων σουλτάνων. Γιατί, πώς να το κάνουμε, θρησκευτικά και πατεράδων σουλτάνων. Γιατί, πώς να το κάνουμε, θρησκευτικά ανεκτικό το οθωμανικό καθεστώς μπορεί να ήταν απέναντι στις αγνωρισμένες θρησκείες⁹, αλλά δεσποτικό-τυραννικό επίσης ήταν

για όλους τους υπηκόους. Η ανάδειξη ή η αποσιώπηση όλων αυτών των πρακτικών ελέγχεται ως προς το βαθμό αναδρομικής εθνοκεντρικής αυθαιρεσίας και υποκειμενικότητας.

Όλη αυτή η μυθολογία βαρύνει, καθόσον στην ελληνική εθνικιστική ιδεολογία, από όλες τις συνθετότητες, τις αντιφάσεις και τις αντιθέσεις, αλλά και τις συγκλίσεις και τις αλληλεπιδράσεις από τα 1.000 χρόνια κοινής ιστορίας, το μόνο που απομένει γραμμικά και ανούσια είναι τα ανύπαρκτα 400 χρόνια *Τουρκοκρατίας*. Γιατί, όπως εύστοχα το έχει διατυπώσει η Ελισάβετ Ζαχαριάδου¹⁰, ούτε 400 ήταν (αλλά κυμαινόμενα κατά περιοχή από 250 έως 1.000) ούτε ακριβώς φυλετικά «*Τουρκο-κρατία*» ήταν, αλλά Οθωμανική Αυτοκρατορία (με κυμαινόμενες εθνοτικές κυριαρχίες κατά επαγγελματικό και οικονομικό τομέα), όπως άλλωστε ούτε το Βυζάντιο ήταν «Ελληνοκρατία».

Θα έκλεινα τον ως άνω προβληματισμό λέγοντας, μαζί με τον Άλκη Αγγέλου, πως αντί να αναζητείται η διαμόρφωση της νεοελληνικής ταυτότητας πριν από τον 18ο αιώνα (ακόμη και πριν από τα μέσα του) στην αντίσταση κατά του Τούρκου-Οθωμανού και την απόρριψή του, προτιμότερο είναι να κοιτάξει κανείς σε πιο γόνιμες κατευθύνσεις: στη *διασάφρωση*, στη *σύνκρταση* του ρωμαϊκού-ορθόδοξου πολιτισμού και του τουρκο-ισλαμικού εντός του οθωμανικού πλαισίου. Η κοινή ιστορική εμπειρία 200, 500 ή/και 1.000 ετών βαρύνει, όχι ως ένα στοιχείο ανάμεσα σε άλλα, αλλά ως το δεσπόζον, ως το προσδιοριστικό στοιχείο, παράλληλα με κάποια άλλα στοιχεία της βιομένης ιστορίας, όπως γλώσσα και θρησκεία –πάντα κάτω από τις επιταγές της οθωμανικής εξουσίας–, σύστημα των *μιλλέτ*), που λειτουργούν σε διαφορετικούς βαθμούς ομοιογενοποιητικά στο εσωτερικό των κοινοτήτων. Η διατύπωση του μεγάλου λόγιου και λεξικογράφου Βυζάντιου Σκαρλάτου (μέσα 19ου) στην τρίτομη ιστορία του¹¹ είναι πολύ πιο κοντά στα πράγματα από οποιαδήποτε μανιχαϊστική θεώρηση έκτοτε: «Χίλια χρόνια συγκατοίκησης, αυτοί γραικίσανε και εμείς τουρκέψαμε».

Εάν, όπως καίρια είχε διατυπωθεί στο Μεσοπόλεμο, ο τότε σύγχρονος Γερμανός έμοιαζε κατά πολύ περισσότερο με τον σύγχρονο Γάλλο, Άγγλο παρά με τον μεσαιωνικό Γερμανό ή/και τον Βησιγότθο (περί εθνικού χαρακτήρα ο λόγος), εξίσου ισχύει και με τον σύγ-

χρονο Έλληνα: πολύ περισσότερο μοιάζει με τον σύγχρονο Ευρωπαίο, όπως και με τον σύγχρονο Τούρκο παρά με τους αρχαίους πρόγονους, Αθηναίους, Μυκηναίους, Μινωίτες κ.ά., ασυναρτησίες που ακούγονται για την απόλυτη διαχρονική συνέχεια στην ιδιοπροσωπία των Ελλήνων.

Μολαταύτα, παρά την επίμονη επιχειρηματολογία, παρά τη συστηματική τεκμηρίωση, παρά την ορθολογική αποσυναρμολόγηση, παρά τη θεωρούμενη ως κερτημένη στη νεο-ελληνική ιστοριογραφία αποκατασκευή της ελληνικής εθνικής μυθολογίας, φαίνεται πως οι συλλογικές προκαταλήψεις πολύ δύσκολα πεθαίνουν, μια που συνεχίζουν να λειτουργούν ως απόλυτες βεβαιότητες (σχολικές εορτές, ΜΜΕ, πολιτικά και από άμβωνος κηρύγματα): Το μοτίβο της απόρριψης του Τούρκου, κατά κανόνα, επαναλαμβάνεται στον ελλαδικό χώρο στη διάρκεια του 19ου αιώνα (με κάποια διαλείμματα αντιβουλγαρικά) και συνεχίζεται μέχρι σήμερα (με απότομη σύζευξη του με το αντι-μακεδονικό, αρχές της δεκαετίας του 1990). (Η «*Fygon*, τουρκο-αμερικανικό όργανο περικύκλωσης της Ελλάδας».) Οι νοοτροπίες αυτές γίνονται επικίνδυνες, γιατί το μόνο που πετυχαίνουν είναι να εκτρέφουν στις κρίσιμες στιγμές των πολιτικών αποφάσεων τη μισαλλοδοξία.

II. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΘΝΙΚΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ: Ο ΕΝΤΟΣ ΣΥΝΟΡΩΝ ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΣ ΤΩΝ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΩΝ

Σε έναν δεύτερο χρόνο, με βάση την ουσιαστική τεκμηρίωση που είχε προκύψει στο μεταξύ (μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1990¹²), υποστήριξα πως το κόστος της κινητοποίησης της κυρίαρχης πληθυσμιακά ελληνικής ομάδας είναι ο αποκλεισμός ή/και ο αφανισμός του άλλου, του μειονοτικού, εντός επικράτειας. Η σιωπή του «άλλου» και για τον «άλλο» γίνεται αισθητή διά της απουσίας του από τις επίσημες ιστοριογραφίες, τα σχολικά εγχειρίδια αλλά και μέχρι πολύ πρόσφατα από τα πανεπιστημιακά προγράμματα σπουδών. Στο σναφές συμπόσιο της «Εταιρείας»¹³, ενστερνιζόμενος την κεντρική θέση μελέτης του Δημήτρη Χριστόπουλου, υποστήριξα πως η ιδεο-

λογία που αποτυπώνεται στα κείμενα και στην πράξη του αποκλεισμού είναι εκείνη του εξουσιαστικού λόγου, ενίοτε και της βίας.¹⁴ Και η λογική αυτή οδηγεί στην κατάχρηση της ιστορίας και των κοινωνικών επιστημών (γλωσσολογία, δημογραφία, γεωγραφία, χαρτογραφία, εθνογραφία), μετατρέποντάς τες σε *ψευδο-επιστήμες*, που ανθούν στηρίζοντας βαρύνοντα τα ιδεολογήματα που εκπέμπουν ομότροπες προπαγάνδες, ακριβώς εκεί όπου δεν αντιπαρατίθεται αντίρροπος συστηματικός «επιστημονικός» λόγος.¹⁵

Η αυτιστική ελληνική εθνικιστική ιδεολογία και η δεξαμενή μύθων από την οποία αντλεί είχαν ως απόρροια να αναδεικνύεται ταυτοχρόνως το υπέρτερο των Ελλήνων και το υποδεέστερο των αλλοθρησκων και των αλλόγλωσσων μειονοτικών κοινοτήτων εντός συνόρων (Τούρκων-μουσουλμάνων, Σλαβομακεδόνων, Εβραίων και, φυσικά, σήμερα των νέων μειονοτήτων, των μεταναστών – κυρίως Αλβανών). Στο ίδιο πλαίσιο, η εθνικιστική ιδεολογία κινητοποιεί για την «προστασία ομογενών» εκτός συνόρων τους «ομοεθνείς», «ομόθρησκους» ή «ομιόγλωσσους» –όπως ονοματίζονται–, κατά κانونά σε όμορα κράτη (ελληνοποιώντας Βλάχους στην Αλβανία –το περίφημο «βλαχόμετρο»¹⁶– και Ρωσοπόντιους από τις παρευξείνιες χώρες), ενώ ταυτόχρονα περιθωριοποιεί, αποκλείει ή και εξοντώνει τους «άλλους» εντός συνόρων. Και στην Ελλάδα και αλλού, ιστορικά, οι εθνικές αξίες χρησιμοποιήθηκαν για να αποκρουστούν προκλήσεις κοινωνικού-ταξικού χαρακτήρα μέσα από την κάθετη διεισδυτικότητα των ιδεών του εθνικισμού σε όλες τις κοινωνικές τάξεις. «Εαμοσλάβοι», «εαμιβούλγαροι» θα χαρακτηριστούν στις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες μειωτικά-προσβλητικά οι ιδεολογικοί αντίπαλοι της κυρίαρχης δεξιάς, οι κομμουνιστές¹⁷.

III. Η ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΜΗΤΡΑ ΤΩΝ ΕΘΝΟΚΕΝΤΡΙΚΩΝ ΚΑΤΑΣΚΕΥΩΝ

Σε έναν τρίτο χρόνο, με ενδοχώρα δύο τόμους που είχαν μόλις εκδοθεί, υποστήριξα¹⁸ πως, εφόσον μπορούμε να τεκμηριώσουμε ότι δεν είναι ενδογενείς στην οθωμανική επικράτεια οι ρίζες του ιδεολογήματος *περί αδελφών-εχθρών* (είτε Τούρκων είτε μετέπειτα μειονοτι-

κών αλλοθρησκων και αλλόγλωσσων), χρειάζεται να στραφούμε στις εξωγενείς ευρωπαϊκές μήτρες της νεο-ελληνικής απόρριψης του Τούρκου και του «Άλλου» γενικότερα. Έχει ενδιαφέρον πως και η θετική ταύτιση με τους Αρχαίους θα περάσει μέσα από την ευρωπαϊκή ταύτιση από το Διαφωτισμό και μετά. «Η Αρχαιότητα», όπως μια σειρά σύγχρονων μελετών έχουν τεκμηριώσει, γίνεται σε μια συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία αναγκαία συντέπεια «της Νεωτερικότητας», μια που τα διαμορφούμενα έθνη-κράτη επιζητούν και επινοούν «τις ρίζες» τους και «την κληρονομιά» τους.

Σε όλα τα πεδία της δυτικής ακαδημαϊκής αρθρο-βιβλιογραφίας, γεω-γραφία, ιστοριο-γραφία, κοινωνικο-πολιτικές επιστήμες, όπως επίσης στο επίπεδο του καθημερινού δημοσιογραφικού και πολιτικού λόγου, αναδύεται ως συνισταμένη μια αρνητική μέχρι και απορριπτική ευρωπαϊκή εικόνα (γιατί φυσικά είναι πολλές, άλλοτε συμπληρωματικές και άλλοτε συγκρουόμενες, οι Ευρώπες και πολλαπλές οι αποχρώσεις). Άλλη είναι η εικόνα της Τουρκίας στη βικτωριανή Βρετανία –όπως αποτυπώνεται στη μελέτη της Έλλης Σκοπετά– και άλλη της Γερμανίας (και αντιθετικά τα οικονομικά και πολιτικά συμφέροντα αναμεταξύ τους): πολλαπλές οι εικόνες που αναδύονται σε συνάρτηση όχι μόνο με τον τόπο θέασης και με την εποχή αλλά και με τα επιμέρους πολιτικοϊδεολογικά και φιλοσοφικά-θεολογικά ρεύματα (Αναγέννηση, Μεταρρύθμιση, αντι-Μεταρρύθμιση, Εκκοσμίκευση). Η ποικιλία αυτών των οπτικών δεν καλύπτεται από τη στερεοτυπική παρουσίαση μιας αφήγησης ως εάν να είναι η ιστορία *δύο απόλυτα διαφορετικών πολιτισμών αεροστεγώς προστατευμένων και αδιαπέραστων*. Για τη Χριστιανοσύνη *μοιάζει ως εάν το Ισλάμ να υπάρχει στο Νότο της, απ' άκρη σ' άκρη της Μεσογείου*, ως μια αφαιρετική συνισταμένη με τη μία ή την άλλη μορφή: αρχικά το αραβικό Ισλάμ μετέπειτα η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Ο μεγάλος φόβος και τρόμος των Οθωμανών, του Ισλάμ, θα αποτελέσει βασική κλειδα ερμηνευτική για ιστορικούς τόσο διαφορετικών καταβολών και στοχεύσεων όπως ο Braudel και ο Duroselle, που θα ωθήσει στη μεγάλη φωνή προς το Νέο Κόσμο (Άλωση της Πόλης και οι δύο Ποιοτικές της Βιέννης).

Δεν θα επανέλθω εκθέτοντας όλα όσα έχω διατυπώσει, παρά μόνο

για να επιστημάνω πως η συνειδητοποίηση και η κατασκευή της διαφοράς Ελλήνων και Τούρκων στην απολυτότητά της υπήρξε απόρροια του συναπαντήματος με τους Ευρωπαίους – στις ποικίλες του εκφάνσεις. Υπήρξε απόρροια της χωρίς προηγούμενο επικοινωνίας με άλλα έθνη που προκάλεσε η καπιταλιστική εκβιομηχάνιση· η εθνική συνειδηση αναπτύχθηκε πρώτιστα και για μακρά περίοδο σχεδόν αποκλειστικά ανάμεσα σε εμπόρους ή λογίους που συναλλάσσονταν ή έζησαν σε ξένες επικράτειες και δεν θα ήταν νοητή διαφορετικά.

Συνοψίζοντας τις τρεις πρώτες ενότητες (οι τρεις χρόνοι) της παρουσίασής μου θα κατέληγα στα εξής:

Εάν δεν υπάρξει –και δεν μπορεί πραγματολογικά να υπάρξει– τεκμηριωτικό υλικό που να πείθει για την ενδογενή απόρριψη «των Τούρκων» ως προαιώνιων εχθρών πριν από τα μέσα του 18ου, οι μήτρες της νεο-ελληνικής απόρριψης «του Τούρκου», όπως άλλωστε του ρατσιστικού αποκλεισμού του μειονοτικού «άλλου», αναγκαστικά εντοπίζονται στις ευρωκεντρικές στερεοτυπικές κατασκευές του «Άλλου» εντός συνόρων και του Τούρκου εκτός επικράτειας ως της ακραίας μορφής ετερότητας στα περίχωρα της Ευρώπης (και της Ελλάδας): ταύτιση με την Αρχαιότητα και απόρριψη του εγγύτερου άλλου, του Τούρκου, συνθέτουν δύο διαδικασίες *αντινομικές* του ενός και του αυτού διανοητικού κλίματος: συλλαμβάνονται ως δύο αντιτιθέμενα συστήματα αξιών και δοξασιών – πολιτικά και πολιτισμικά.

Αυτή τη θεώρηση εξυπηρετεί η ελληνική εθνική μυθολογία, παρόντας τη δεξαμενή από την οποία αντλεί η ελληνική εθνικιστική ιδεολογία τα στερεότυπά της και τους επιμέρους μύθους (εδαφικούς, καταγωγής, θεσμικούς).

IV. ΣΗΜΕΡΙΝΗ ΣΤΑΣΗ: ΕΘΝΙΚΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΗΧΑΝΙΚΗ

Το πώς συναρθρώνεται το εθνικό ως ιστορικό παρελθόν δεν είναι κάτι το φυσικό και το αυτονόητο. Είναι απόρροια των εκάστοτε πολιτικών αποφάσεων. Με τη σειρά του το ιδεολογικό περιβάλλον

μέσα στο οποίο λαμβάνονται οι πολιτικές αποφάσεις διαμορφώνεται στις συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες και τους δεδομένους κοινωνικοπολιτικούς συσχετισμούς.

Ο ακριβέστερος δυνατόν ιστορικός προσδιορισμός και η περιολόγηση στη χρήση των επιμέρους όρων, ιδεολογημάτων και στερεοτύπων της εθνικιστικής ιδεολογίας, όπως επίσης η διερεύνηση της σταθεροποίησης ή της τροποποίησης στη χρήση τους μέσα στο χρόνο, είναι, εκτός από φωτεινές εξαιρέσεις, σε μεγάλο βαθμό *terra incognita*. Η διεξοδική διερεύνηση του λόγου με όλες τις σύγχρονες μεθόδους που προσφέρονται θα επιτρέψει να μην παραμεινουμε δέσμιοι σε αίσθητικές δομιστικές αναλύσεις στη μεγάλη διάρκεια των δυομισι αιώνων από το Διαφωτισμό ή και από την ίδρυση του ελληνικού κράτους, και μετά, μέχρι σήμερα. Μια πειθαρχημένη μελέτη μπορεί να δώσει ορισμένα αξιοποιήσιμα αποτελέσματα αναφορικά με τον σκληρό πυρήνα των συλλογικών νοητικών κατασκευών. Στην κατεύθυνση αυτή οι κρίσεις, τα σταυροδρόμια, οι «μεγάλες» κομβικές στιγμές «του έθνους» μπορεί να αναδειχθούν προνομιακά ερευνητικά πεδία. Σε τέτοιες κρίσιμες στιγμές εκδηλώνονται με μεγάλωτερη σαφήνεια εθνο-κρατικές πολιτικές που απορρέουν από συνειδητές αποφάσεις (συχνά στιγμιαίες), που όμως συνήθως παγιώνονται για μεγάλες διάρκειες (ενίοτε και από αδράνεια).

Είναι ερμηνευτικά χρήσιμο, πιστεύω, να κατανοηθεί στο σημείο αυτό ένα κεντρικό παράδοξο: το κράτος δεν είναι μόνο φορέας βίας αλλά και φορέας οραμάτων με τα οποία κινητοποιεί μια συντριπτική πλειοψηφία. Χωρίς τα οράματα αυτά (έστω και ψευδεπίγραφα) άλλωστε, ο εθνικισμός δεν θα άντεχε στο χρόνο. Η Μεγάλη Ιδέα δεν είναι μόνο συγκεκριμένο κακό, όπως βιώθηκε και θεωρητικοποιήθηκε εκ των υστέρων μετά την Καταστροφή, αλλά ιστορικά βιώνεται ως πολύ συγκεκριμένο μεγαλείο (εννοείται η ψευδαίσθησή του). Και το κακό με την πολιτική είναι η παράνοια που παράγει το νόστο περισμένων μεγαλείων και μελλοντικών παραδείσων (η υπόσχεση διανομής των γαιών της Μικράς Ασίας στους συμμετέχοντες στα εκστρατευτικά σώματα), ενόσω ποτέ δεν αναπαράγει την ενοχή των εγκλημάτων της. Μεγαλείο και ενοχή που δεν λειτουργούν μόνο στο επίπεδο της συλλογικότητας αλλά και του κάθε ατόμου ξεχωριστά:

ηρωικές πράξεις (που φυσικά μνημονεύονται) και εγκληματικές (σφαγές) που λησμονούνται, θύματα που είναι συνάμα ή/και εναλλάξ θύτες.

Η Μεγάλη Ιδέα προϋποθέτει πολύ επιλεκτική μνήμη, αυθαίρετα επιλεκτική μνήμη: εδώ δραστηριοποιείται η πολιτική της νοσταλγίας. Το κάθε εθνικό κράτος, ο εθνικισμός ως πολιτική ιδεολογία έχει την ιδιαίτερη στόχευσή του, την τελεολογία του. Στις πραγματικές ιδιαιτερότητες, στις διαφορές έγκειται ο λαβύρινθος της πραγματικής καθημερινής πολιτικής. Με εκκίνηση στα μέσα του 19ου αιώνα, η Μεγάλη Ιδέα κατά τα τέλη του αιώνα και ως το 1922 ριζώνει ως δεύτερη φύση όχι μόνο του ελληνικού κράτους αλλά της ελληνικής κοινωνίας στο σύνολό της, θα αποτολμούσα να πω (αν και η τεκμηρίωση είναι αδύνατη). Συνγεκριμενοποιείται απόλυτα το «τέλος» της πολιτικής της Μεγάλης Ιδέας, «το νόημά της», «η αυτονόητη φύση της».

Σε γενικές γραμμές η εθνικιστική μυθολογία έχει σφραγίσει τον τρόπο σκέψης, από τη μια συσπειρωτικά και δημιουργικά, από την άλλη διαιρετικά, στείρα ενίοτε και καταστροφικά. Μπορεί κανείς να οργανώσει τη σκέψη του κατ' αυτόν τον τρόπο εξετάζοντας τις επιμέρους πολιτικές του κράτους. Θα αναφερθούμε επιγραμματικά στα ερωτήματα-προβλήματα που τίθενται με τις επιμέρους κρατικές πολιτικές, χαρτογραφώντας συνάμα την ανάγκη ερευνητικά να εξεταστούν διεξοδικά και κατά ιστορική περίοδο.

1. Στην *εξωτερική και αμυντική πολιτική* (κυρίως στα ελληνο-τουρκικά), με υπόβαθρο την εθνικιστική μυθολογία, το κράτος συσπειρώνει σε κάθε κρίση εντός επικράτειας αλλά και βαθαίνει το ρήγμα εκτός της, αναπαράγει και οξύνει το δίπολο φίλοι και εχθροί.

2. Γενικότερα στις *εσωτερικές δημόσιες κρατικές πολιτικές* την αυθαιρεσία την κατέχει κεντρικά η πολιτική εξουσία, με αλυσίδα μικρών και μεγάλων αποφάσεων που συσσωρεύονται συμπληρωματικά αλλά και αλληλοαναιρετικά (νόμοι, θεσμοί, εγκύκλιοι και διοικητικές πράξεις), όπως επίσης και αποφάσεις που λαμβάνονται απόκεντρα, τοπικά, καθώςον εσωτερικεύεται το «εθνικό καλό» σε όλα τα επίπεδα και στα περισσότερα πεδία άσκησης πολιτικής¹⁹.

3. Η εξυπηρέτηση των στόχων του έθνους-κράτους ως ύψιστου

αγαθού ενεργοποιεί τη λογική των μέσων (και τον καθαγιασμό τους)· η ίδια λογική παράγει μια νέα εθνική νομιμότητα με τους κυρίαρχους ιδεολογικούς (και πολιτισμικούς) μηχανισμούς· τους γνωρίζουμε. Η κάθε θεώρηση του έθνους δεν είναι χωρίς άμεσες επιπτώσεις στις καθημερινές *εκαπενδικές αποφάσεις* (ιεράρχησης, κατανομής κονδυλίων κ.ά.)²⁰. Ο εθνικισμός ως ιδεολογία χειραγωγεί τη λεγόμενη κοινή γνώμη και οι κυβερνήσεις αποφασίζουν ακόμη και εάν στο σχήμα της συνέχειας συμμετέχουν εκπαιδευτικά και εγχειριδιακά ή όχι το Βυζάντιο, η Μακεδονική Δυναστεία· η απάντηση που δόθηκε μέχρι μετά τα μέσα του 19ου αιώνα ήταν ΟΧΙ, αλλά μετά ΝΑΙ, και ιδιαίτερα στον «Μακεδονικό Αγώνα», και με πάταγο ΝΑΙ τη δεκαετία του 1990, καθώςον μοιράζονται κεντρικά εκδόσεις σε μαθητές και ενισχυτικές εγκύκλιοι και φυλλάδες στους καθηγητές· ΟΧΙ στον οθωμανισμό, που έχει εξοβελιστεί ως ξένο σώμα μέχρι σήμερα και αντιμετωπίζεται ως 400 χρόνια –εθνικά προσδιοριζόμενα– «Τουρκο-κρατίας», που τη διαπερνά ένα κόκκινο νήμα «εθνικής αντίστασης». Με το Κυπριακό, δεν ξεχνά την τουρκική εισβολή, την ίδια ώρα που ξεχνά τη δεκαετία που προηγήθηκε με τις εκτελέσεις της ΕΟΚΑ Β', και επικυρώνεται η απόφαση της συλλογικής λήθης με εντολή υπουργού Παιδείας το 2002, όταν με τη μεγαλύτερη άνεση καταργεί, τηλεφωνικά από το Πεκίνο, παράγραφο από σχολικό βιβλίο ιστορίας εγκεκριμένο από ακαδημαϊκή επιτροπή και που είχε προκριθεί ύστερα από ανοιχτό διαγωνισμό. (Η επίμαχη παράγραφος απλώς στηλίτευε τα έκτροπα της περιόδου ενάντια στους Τουρκοκυπρίους από την ΕΟΚΑ Β'.) Αναδεικνύεται για άλλη μια φορά πόσο προβληματική είναι η οργάνωση της σκέψης μας διλημματικά γύρω από το δίπολο μνήμη-λήθη, ενόσω ενδιαφέρει πρώτιστα η δυναμική σχέση των δύο.

4. Η *πολιτισμική πολιτική* ενεργοποιείται για τη συνεχή νομιμοποίηση της διαρκούς ελληνικότητας, καθώςον έθνους και πολιτισμός συμβαδίζουν εντός Ελλάδος και εκτός, κινητοποιώντας κατά κανόνα τις δυνάμεις της κουλτούρας και του πνεύματος (Ίδρυμα Ελληνικού Πολιτισμού, Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού, Ίδρυμα Απόδημου Ελληνισμού κ.ά. κοινοφελή –ή μάλλον εθνοφελή– ιδρύματα. Θα είχε ενδιαφέρον να μελετηθεί ποια αντίληψη προωθούν όλα αυτά τα ιδρύματα και πώς αποτυπώνεται σε κονδύλια και σε κρά-

στις ιστορικές υποπεριόδους του) παραμένει *terra incognita* στους τομείς των εθνοτικών μειονοτήτων (ιστορικών και νέων μεταναστευτικών). Πιο πρόσφατα η Ευρώπη, στις ποικίλες θεσμικές της εκφάνσεις (Ευρωπαϊκή Ένωση, Συμβούλιο της Ευρώπης, Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων), μοιάζει να έχει τροποποιήσει αποφασιστικά την πρότερη «νομιμότητα» σε ζητήματα ανθρωπίνων και μειονοτικών δικαιωμάτων όπως και θρησκευτικών ελευθεριών.

8. Η ισχύς του κράτους στη συγκρότηση και τη συσπείρωση του έθνους και της ιδεολογίας του συμβαδίζει κατά κανόνα με την καταδυνάστευση των *μειονοτήτων*, όπως αποτυπώνεται στις *πολιτικές του*: αφομοίωση, περιθωριοποίηση, εξουθένωση ή/και διάλυση των άλλων εθνοτικών μειονοτήτων εντός επικράτειας. Όλο το θεσμικό πλαίσιο έχει μόλις τα τελευταία χρόνια αρχίσει να μελετάται συστηματικά. Αναδεικνύεται το πυκνό πλέγμα των νόμων και εγκυκλίων που απαγορεύουν τη χρήση μιας γλώσσας (της σλαβομακεδονικής)²⁴, αποτρέπεται η αρχαική οργάνωση της ιστορικής μνήμης (τι έγινε, αλήθεια, με τις εβραϊκές περιουσίες ιδιαίτερα στη Θεσσαλονίκη);, συγκαλύπτονται οι πρακτικές της Εκκλησίας της Ελλάδος όταν απαγορεύεται το κτίσιμο τζαμιών ή ακόμη και η επιδιόρθωση καθολικών εκκλησιών (στο Ρέθυμνο), ενώ δεν απαγορεύεται να μετατρέπεται μια άλλη καθολική εκκλησία σε χορευτικό club (Βαθύ Σάμου) και το τζαμί του Ναυπλίου σε κινηματογράφο²⁵.

9. Στη *μεταναστευτική πολιτική* μόλις πρόσφατα άρχισαν να μελετώνται συστηματικά τα σοβαρά προβλήματα στο όλο θεσμικό πλαίσιο και την ιδεολογία²⁶. Τι αποκαλύπτουν αυτές οι μελέτες; Πως οι διαδοχικές νομοθετικές ρυθμίσεις από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 δείχνουν την απροθυμία, την αδυναμία αλλά και την (εύλογη) αμηχανία του ελληνικού κράτους να διαχειριστεί το μεταναστευτικό ως σύνθετο κοινωνικό φαινόμενο, αντιμετωπίζοντάς το σαν «ιστορικό ατύχημα» την ίδια ώρα που γνωρίζει πως υπήρξε μετρήσιμη στατιστικά, οικονομικά και κοινωνικά «ευλογία». Και εδώ, με την αντι-ξενική κυρίως αντι-αλβανική ρητορεία που εκπέμπεται, επιτυγχάνεται η ψυχροκοινωνική συσπείρωση, μια που κατά κανόνα κολακεύει την αίσθηση ανωτερότητας του Έλληνα απέναντι στον Αλβανό²⁷.

10. Οι *πολιτικές κτήσης και αφαίρεσης ιθαγένειας* από τα τέλη του

τικές επιδοτήσεις και πόσο επιτυγχάνονται οι στόχοι – όταν μάλιστα κυριαρχούν τα ειρωνικά σχόλια του διεθνούς τύπου που συνοδεύουν την παρουσίαση πολυδάπανων εκθέσεων για το ελληνοποιημένο Βυζάντιο («Faith and Power») και τον Έλληνα Μ. Αλέξανδρο (Νέα Υόρκη, Λονδίνο, Βερολίνο).

5. Ειδικότερα η *γλωσσική πολιτική* γνωρίζουμε πόσο συνυφασμένη υπήρξε με την αντίληψη περί έθνους και τη συσπείρωσή του²¹. Η κριτική του Τάσου Χριστίδη υπήρξε καιρία: *καυτηριάζει* τους γλωσσάμυντορες και την ορολογία όπως: *εισβολή, ρύπανση, νόθευση* [της γλώσσας μας] και, κατά προέκταση [της εκπαίδευσής μας], *αποκοπή από τις ρίζες*: μονολεκτικά *αφελληνισμός* (και όχι μόνο γλωσσικός αλλά και πολιτισμικός και πολιτικός). Ποια είναι η απάντηση που δίνει ο Χριστίδης; Φυσικά η γλώσσα δεν χρειάζεται να περάσει από το *Καθαρτήριο*· απελευθέρωση από τον *τουρκικό ζυγό* σήμαινε απελευθέρωση και από τις τουρκικές λεξιλογιο-πειρατικές επιδρομές και άλλες «κακές συνήθειες». Η επίζητηση καθαρότητας και η εκδίωξη «ακάθαρτων» λέξεων έχουν διαμορφώσει ένα σώμα νόμων, αποφάσεων, εγκυκλίων, επιτροπών, μια κληρονομιά *γλωσσικού αποκλεισμού* (*αλλόγλωσσων λέξεων*). Σχολικά – πάντα ως απόρροια πολιτικών αποφάσεων του αρμόδιου επί των εκπαιδευτικών υπουργείου – η ελληνική γλώσσα εμφανίζεται ως *φάρος της σκοτεινής*, ως εάν να υπάρχουν μόνο χρέη όλων των άλλων προς την ελληνική γλώσσα και καμία σοβαρή οφειλή της σε άλλους πολιτισμούς²².

6. Ένας άλλος τομέας που συσπειρώνει και διαιρεί ταυτόχρονα είναι τα ΜΜΕ. Η *πολιτική πληροφορησης*, που περιλαμβάνει και την *πολιτική πρόσβασης σε αρχεία*, είναι καθοριστική ως προς το τι γνωστοποιείται και τι αποσιωπάται. Ο έλεγχος των πηγών πληροφορησης αποτελεί πρότυπο μέλημα της κάθε εξουσίας – φυσικά και του εθνικού κράτους: βαρόμετρο αποτελούν τα κριτήρια με τα οποία επιτρέπει την έρευνα σε κρατικά αρχεία ιδιαίτερα στα ευαίσθητα λεγόμενα «εθνικά θέματα», που εφάπτονται των συνοριακών διακρατικών σχέσεων αλλά και των εντός επικράτειας μειονοτικών²³.

7. Ανεξέρευννητη στις αποχρώσεις της στο «διαίρει και ηγεμόνευε» η *πολιτική δικαιοσύνης*. Οι τρόποι θεώρησης και λειτουργίας των δικαστηρίων στη μεγάλη διάρκεια του ελληνικού κράτους (και

ταχωνιάζουμε). Η χρήση και η κατάχρηση αυτού του μονοπωλίου για την επινόηση ενός παρελθόντος που δικαιώνει, επιβεβαιώνει συνεχώς το εθνικό παρόν και συνάμα αμυνώνει διαρκώς το εχθρικό παρόν κάποιου άλλου, του Τούρκου στη συγκεκριμένη περίπτωση, ενίοτε του Σλαβο-Μακεδόνα, πιο πρόσφατα του Τσάμη-Αλβανού, έχει επιπτώσεις στα πολιτικά (και πολιτειακά) δρώμενα³¹. Φαίνεται πως η τυραννία της εθνικής ιστορίας δύσκολα μας εγκαταλείπει, καθώς τον λειτούργησε για έναν αιώνα μετά την εγκαθίδρυση του ελληνικού βασιλείου κυρίως ως φενάκη-φαρμακεία, αλλά τις τελευταίες δεκαετίες κυρίως ως δηλητηριώδες φαρμάκι.

Η συγκρότηση του έθνους, το γνωρίζουμε, αποτελεί μια καταξοχήν αφηγηματική διαδικασία. Όλη η ορολογία για την κατασκευή εθνών, την επινόηση της παράδοσης, τη φαντασιακή εθνοτική ή εθνική κοινότητα είναι κεντρική, γιατί λειτούργησε τις τελευταίες δύο δεκαετίες λυτρωτικά στην αποδέσμευση από την απόλυτη αλήθεια, την απόλυτη αντικειμενικότητα μιας απόλυτα υποκειμενικής εθνοκεντρικής ιστοριογραφίας, αναπαραγόμενης σε ευκολοχώνευτα στερεότυπα που αντλούσε από την ανεξάντλητη δεξαμενή εθνικών μύθων³². Προσπάθησα να σκιαγραφήσω πώς η εθνικιστική ιδεολογία διεκδικεί τα πρωτεία στη χάραξη πολιτικής μέσα από μία πολυεπίπεδη κρατική και κοινωνικο-πολιτική μηχανική σε πολλαπλά επίπεδα και πεδία. Αντί της πειθούς διά της παραγωγής επιχειρημάτων³³, έχει στηθεί ένας μηχανισμός παραγωγής πειθούς διά του συναισθηματικού παιγνίου της μνήμης και της λήθης, που σταθερά στοχεύει στο να κολακεύει το συλλογικό υποσυνείδητο.

Συνήθως τέτοια κείμενα τα συζητούσαμε με τον Τάσο Χριστίδη, έστω και την τελευταία στιγμή στην περίπτωση μου· τα δικά του ήταν πάντα έτοιμα τουλάχιστον μια εβδομάδα νωρίτερα. Το οποιοδήποτε ολισθήμα δεν οφείλεται, λοιπόν, σ' εμένα. Μπορώ να σας διαβεβαιώσω πως το χρεώνω αποκλειστικά στη δική του απουσία.

19ου σηματοδοτούν και αυτές τις ευρύτερες στρατηγικές ένταξης και αποκλεισμού που επεξεργάστηκε το ελληνικό κράτος από τη στιγμή της ίδρυσής του μέχρι σήμερα. Σχετικές νομοθεσίες και διοικητικές πρακτικές μελετώνται μόλις πρόσφατα από νεότερους ερευνητές²⁸.

Γενικότερα μοιάζει ως εάν η νέα εθνική νομιμότητα να παράγει την ψευδαίσθηση, την αυταπάτη μιας χειραφετημένης κοινωνίας. Το ερώτημα έχει τεθεί στην ουσία του, προτείνοντας ένα πλαίσιο προσέγγισης στην εξαιρετικά γόνιμη για τις επεξεργασίες μας αναστοχαστική μελέτη του Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*²⁹. Προσαρμοζόμενο το κεντρικό ερώτημα που θέτει θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: κατά πόσο μπορεί να θεωρηθεί ότι το ελληνικό κράτος υπήρξε στο διηνεκές παράλογο; Ήταν οι πολιτικοί του και οι πολιτικές του σταθερά παραδομένες αποκλειστικά στο διάβολο; Θα μας πει σε επίπεδο γενίκευσης ο Ricoeur πώς όσο και εάν ορισμένες στιγμές τείνει κανείς να το πιστέψει, το παράδοξο έγκειται ακριβώς στη συνύπαρξη μιας πορείας ορθολογιστικού εθνικού εκσυγχρονισμού που αντιπαρατίθεται με τη μυθολογική –επομένως και ανορθολογική– θεμελίωση των πολιτικών του (κινητοποίηση και εθνική ενότητα από τη μια, αλλά και ετεροπροσδιορισμός-απόρριψη του κάθε άλλου από την άλλη). Το εθνικό κράτος μόνιμα και σταθερά, θα πει ο Paul Ricoeur, δεν είναι αυτό που προσποιείται πως είναι: δεν είναι κράτος της αλήθειας (παρα τις συνεχείς επικλήσεις της)· δεν είναι κράτος της αυθεντικότητας, της ισονομίας, της συμφιλίωσης· δεν είναι ούτε καν κράτος αντιπροσωπευτικό και δημοκρατικό, όπως διατείνεται· δεν είναι κράτος που επιλύει τις διαφορές χωρίς να οξύνει κάποιες άλλες (εθνικές, εθνοτικές ή/και ταξικές)³⁰. Προσαρμόζοντας την ως άνω συλλογιστική στα καθ' ημάς, μπορούμε να πούμε πως το ελληνικό κράτος από τη μια κινητοποιεί και συστεινώνει γύρω από την εθνική ιδέα και από την άλλη προκαλεί την πόλωση με τον συννοριακό άλλο (Τούρκο, Βούλγαρο), προκαλεί ακόμη την αποξένωση και τον αποκλεισμό (ιστορικών και νέων μεταναστευτικών μειονοτήτων).

Προβληματικότητα είναι η συνεχιζόμενη εν Ελλάδι αυθαίρετη διεκδίκηση του εθνικο-κρατικού μονοπωλίου της επιλογής και της συγκρότησης της λεγόμενης εθνικής μνήμης (τι συγκρατούμε, τι κα-

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για τους δυτικούς μεταφράζεται ενίοτε ως Ελληνική Αυτοκρατορία της Ανατολής ή/και Ελληνική Χριστιανική Αυτοκρατορία.
2. Στέφανος Πεσμαζόγλου, «Η ευρωπαϊκή μήτρα της νεοελληνικής απόρριψης “του Τούρκου”», στον τόμο *Ευρώπη και Νέος Ελληνισμός*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Νοέμβριος 2001, σ. 187-196, 207.
3. Για να χρησιμοποιήσω την αντιθετική ομόηχη διάδεξη της Έλλης Σκοπετέα στο διεισδυτικότατο βιβλίο της *Το πρότυπο βασιλείου και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, σ. 204.
4. Η πιο κοινή το «σκοπιανό σκουληκι».
5. Ο τίτλος της έμμετρης σκοπτικής διακομώδησης του Β. Μόδη.
6. Για τη συναφή αρθροβιβλιογραφία βλ. ΕΙΕ/ΚΝΕ, *Θεσμοί και ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία 15ος-19ος αι. Πρώτος απολογισμός ενός ερευνητικού προγράμματος*, Αθήνα 2000. Το έργο ζωής του Φίλιππου Ηλιού: *Ιστορίες του ελληνικού βιβλίου* (εκδ. φροντίδα Άννα Ματθαίου, Πόπη Πολέμη), Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2005, «Συνδρομητές», «Τα Τραβήγματα», *Ελληνική Βιβλιογραφία του 19ου αιώνα*, τόμ. 1ος, Βιβλιολογικό Εργαστήριο, ΕΛΙΑ, 1997· αλλά και άλλων ερευνητών του Κέντρου Νεοελληνικών Ερευνών, όπως οι Δ. Γ. Αποστολόπουλος, *Οι ιδεολογικοί προσανατολισμοί του Πατριarchείου Κωνσταντινουπόλεως μετά την Άλωση*, Ίδρυμα Γουλανδρή Χορν, 1995, σ. 33, και του ιδίου, *Η Γαλλική Επανάσταση στην τουρκοκρατούμενη ελληνική κοινωνία. Αντιδράσεις στα 1798*, Αθήνα 1989. Το ενδιαφέρον στο τελευταίο έγκειται πως μόλις το 1800 (στο Αθανάσιος Πάριος, *Χριστιανική Απολογία*) εντοπίζονται «κάποιες λεπτές ιδεολογικές αποχρώσεις...», που προκλήθηκαν από τη Γαλλική Επανάσταση στους κόλπους της Ρωμέικης Κοινότητας. Ακόμη βλ. Παρασκευάς Κονόρτας, *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Βεράτια για τους προκαθήμενους της Μεγάλης Εκκλησίας (17ος - αρχές 20ού αιώνα)*, Αθήνα 1998.
7. Το έργο του Αλέξη Πολίτη: *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοστρίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, εκδ. ΕΜΝΕ – Μνήμων, 1993, *Το Μυθολογικό Κενό*, εκδ. Πόλις, 2000, *Τα Κλέφτικα*, εκδ. Ερμής, 1981, *Η ανακάλυψη του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, εκδ. Θेमέλιο, 1984.
8. Αρχής γενομένης με το Μιγάλη Σακελλαρίου, *Η Πελοπόννησος κατά την δευτέρα Τουρκοκρατία (1715-1821)*, εκδ. Ερμής, ανατύπωση, 1978, Elizabeth Zachariadou, «Changing Masters in the Aegean» και Elisabeth Malamut,

- «Travellers in the Aegean Islands from the 12th to the 16th century» και τα δυο στον τόμο *The Greek Islands and the Sea*, εκδ. Porphyrogenitus, 2004· ακόμη στο πλαίσιο των ερευνητικών προγραμμάτων του Σπ(ύρου) Ασδραχά οι μελέτες της Εννυχίας Λιάτα, *η Σέρφος κατά την Τουρκοκρατία (17ος-19ος αι.)*, 1987, της Ελευθερίας Ζέη, *Paros dans l'Archipel Grec XVIe-XVIIIe siècles: Les multiples visages de l'insularité*, Παρίσι 2001 (διδασκαρικό), της Λίνας Δεμαβά για τη Σίφνο. Με κυρίαρχο κριτήριο τις Κοινότητες υπάρχουν όμως και σοβαρές αντενδείξεις ως προς τη στάση των πληθυσμών. Αυτή η διαφορετική συλλογιστική επικρατεί σε βιβλιογραφική επισκόπηση του θέματος της Αναστασίας Παπαδιά-Λάλα, *Ο θεσμός των αστικών κοινοτήτων στον ελληνικό χώρο κατά την περίοδο της Βενετοκρατίας (13ος-18ος αιώνας)*. *Μια συνθετική προσέγγιση*, εκδ. Ελληνικό Ινστιτούτο Βενετίας, 2004. Φυσικά και δεν μπορεί να οδηγηθεί κανείς σε στέρα και γενικευτικά συμπεράσματα, καθώς οφίστανται σοβαρές διαφοροποιήσεις σε συνάρτηση με τη φάση της Βενετοκρατίας (ευμένεια προς τους Βενετούς και διάχυτος αντι-τουρκισμός στην όψιμη φάση), τη μείζονα περιφέρεια (αντι-τουρκισμός στα Επτάνησα, αντι-ενετική Θεσσαλονίκη, Ναύπακτος και Αίγινα [πολλοί από τους τελευταίους κατάφεραν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία], αντι-φραγκισμός στην Πελοπόννησο), σε συνάρτηση ακόμη με τους αστικούς ή αγροτικούς πληθυσμούς (Κρήτη-Κύπρο) και με τις κοινωνικές ομάδες ή τάξεις.
9. Ανεκτικότητα θρησκευτική, που διόλου δεν επεδείκνυε απέναντι στους ετερόδοξους μουσουλμάνους (περιοδικές σφαγές των αλεβί).
 10. Πολυγραφωμένη εισήγηση.
 11. Βυζάντιος Σκαρλάτος, *Η Κωνσταντινούπολις ή Περιγραφή τοπογραφική, αρχαιολογική και ιστορική*, 3 τόμοι, Αθήνα 1850-1862. Τη διατύπωση είχε πρώτος επισημάνει ο Άλκης Αγγέλου στην τελευταία προ του θανάτου του μελέτη (δημοσιευμένη μετά θάνατον στην επιθεώρηση *Σύγχρονα Θέματα*).
 12. Η ψηφίδα αυτή θα ήταν αδιανόητο να διαμορφωθεί χωρίς την αποφασιστική επίδραση που άσκησαν στην όλη μου σκέψη την τελευταία δεκαετία οι συναφείς μελέτες και εκδόσεις μιας δυναμικής ομάδας ερευνητών γύρω από το Κέντρο Μελέτης Μειονοτικών Ομάδων, που οδήγησαν και σε πιο θεμελιωμένες συνεργασίες. Αναφέρω αλφαριθμητικά μερικά από τα πρόσωπα που προποστήτησαν στο εγχείρημα αυτό: Λεωνίδας Εμπειρίκος, Αλεξάνδρα Ιωαννίδου, Ελένη Καραντζόλα, Τάσος Κωστόπουλος, Δώρα Λαφαζάνη, και last (αλφαριθμητικά) but not least, Λάμπρος Μπαλτσιώτης, Κώστας Τσιτσέλης, Δημήτρης Πεσμαζόγλου, «Μερικότητα και καθολικότητα σε ένα πρόγραμμα
 13. Στέφανος Πεσμαζόγλου, «Μερικότητα και καθολικότητα σε ένα πρόγραμμα

- σπουδών στις κοινωνικές επιστήμες», στον τόμο *Μειονότητες στην Ελλάδα*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Νοέμβριος 2002, σ. 419-430.
14. Βλέπε την ουσιαστική μονογραφία του Δημήτρη Χριστόπουλου, *Η Ετερότητα ως σχέση εξουσίας*, εκδ. Κριτική-ΚΕΜΟ, 2002.
 15. Έχει ενδιαφέρον ότι διεθνές επιστημονικό συνέδριο που οργανώθηκε το 2001 από το ΚΕΜΟ για τη βλάχικη γλώσσα στα Τρίκαλα διεκόπη από τις έντονες αντιδράσεις παραγόντων και εφημερίδων της περιοχής και τελικά διεξήχθη μήνες μετά στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας Πανετίου.
 16. Αναφέρεται στο Κ. Τσιτσελίκης – Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας*, εκδ. Κριτική-ΚΕΜΟ, 2003.
 17. Όπως άλλωστε «Βούλγαροι» χαρακτηρίζονταν οι εκ Θεσσαλονίκης ορίωνι μενοι ποδοσφαιρικοί οπαδοί ομάδας.
 18. Μετάξύ άλλων δημοσιεύσεων και στα πρακτικά συμποσίου της Εταιρείας Σπουδών, Στέφανος Πεσμαζόγλου, «Ευρωκεντρικές Κατασκευές», στον τόμο *Εθνός – Κράτος – Εθνομισμός*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Ιανουάριος 1994, σ. 179-207.
 19. Σαν παράδειγμα και μόνο υπενθυμίζω τη δεκαετία του 1990, όταν απαξιάπνες –πλην μερίδας της αριστεράς– συμμετέχουν στη Θεσσαλονίκη «πάνδημα» στον αγώνα για τη διάσωση της ελληνοκότητας της Μακεδονίας (σχολεία, πανεπιστήμια, εκκλησία, εργοστάσια, δημόσιες και ιδιωτικές επιχειρήσεις, υπουργεία).
 20. Πάντα μνημονεύεται το έργο του Αλέξη Δημαρά, πιο πρόσφατα της Χριστίνας Κουλούρη κ.ά.
 21. Αψευδείς μάρτυρες οι συστηματικές έρευνες της Ρένας Πατρικίου για τις αρχές του 20ού, της Άννας Φραγκουδάκη για το Μεσοπόλεμο και του Τάσου Χριστίδη για όλες τις εποχές.
 22. Μαρτυρία σε αντιθετική τροχιά εκείνη του Τάσου Χριστίδη η γοιτευτική *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής γλώσσας*, Αρχαιονομία και Αρχαιολογία στη Μέση Εκπαίδευση, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη], Θεσσαλονίκη 2005. Οι αντιλήψεις του πραγματώνονται επιστημονικά με τον ογκώδη τόμο που διηύθυνε με τις πάνω από 70 συμβολές: *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας*. Εκεί επιζητούνται συστηματικά οι ελληνικές οφελές στις άλλες γλώσσες και τους άλλους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου ως προϋπόθεση για να ανιχνευθούν οι ελληνικές επιδράσεις στην ευρύτερη περιοχή και την Ευρώπη. Τάσος Χριστίδης, *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας: Από τις αρχές έως την ύστερη αρχαιότητα*, Κέ-

- ντρο Ελληνικής Γλώσσας και Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη], Θεσσαλονίκη 2001.
23. Παρίδειγμα εύλωτο η ελεγχόμενη μόνο μερική δημοσίευση του Εβραϊκού Αρχείου του υπουργείου Εξωτερικών.
 24. *Η απαγορευμένη γλώσσα* του Τάσου Κωστόπουλου. Γενικότερα η ουσιαστική δουλειά που γίνει από το ΚΕΜΟ στη συγκέντρωση όλου του υλικού.
 25. Βλ. Γ. Σωτηρέλη, *Θρησκεία και εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση*, 1993 και την πληροφορημένη και αναστοχαστική έκδοση Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, εκδ. Κριτική-ΚΕΜΟ, 1999.
 26. Μίλτος Παύλου και Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα της μεταστάσεως*, εκδ. Κριτική-ΚΕΜΟ, 2004 και Λίνα Βεντούρα – Σεβαστή Τρούμπη (επιμ.), *Σύγχρονες θεωρήσεις του μεταναστευτικού φαινομένου*, αφήγηση της επιθ. *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 92, Μάρτιος 2006.
 27. Γενικευμένα αντι-αλβανικά επεισόδια βίας μετά τη νίκη της αλβανικής εθνικής ομάδας εναντίον της «πρωταθλήτριας Ευρώπης».
 28. Όλα όσα μελετούν οι Τάσος Κωστόπουλος, Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης και Δημήτρης Χριστόπουλος.
 29. Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, University of Chicago Press, 2004.
 30. Στο *Idio*, passim.
 31. Ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας να αποχωρεί από ανεπίσημο ταξίδι στην Αλβανία (τέλη 2005) λόγω μιας ολιγάριθμης διαδήλωσης Τσαμηδών.
 32. Οι τεκτονικές μετατοπίσεις στο επίπεδο των ακαδημαϊκών νοοτροπιών θα έλεγα πως βοήθησαν αποφασιστικά στο χαλάρισμα της αφορήτης ανελαστικότητας των κοινωνικο-πολιτικών επιστημών γενικότερα και ειδικότερα της μιας και μοναδικής οπτικής που ενοπάρχει στην εθνοκεντρική γραφή. Ενωσώ, φυσικά, πως επιπλέον γόνιμα η σοβαρή κοινωνική επιστήμη (ανεξάρτητα από ταμπέλα νεωτερική ή μετανεωτερική) και όχι μια άλλη επιστήμη που στο όνομά της όλα είναι επιτρεπτά. Αυτή επιπλέον και επιπλέον σάφως αρνητικά είτε με μια προκρούστεια λογική εξυπηρέτησης μοντέλων και θεωριών, επιλέγοντας αυθαίρετα στοιχεία ως τεκμήρια από τη συγχρονία και την εκάστοτε ιστορική συγκυρία, είτε με την προχειρότητα ή /και τη «φτηνία» στη χρήση και την κατάχρηση σημειωμένων κατηγοριών και εννοιών ως εάν να ήταν του συρμού προ 100 ετών... Θα μου επιτραπεί μια παρέκκλιση, για να αποσαφηνιστεί αυτό το πρόβλημα που θα μπορούσε συνοπτικά να διατυπωθεί ως η *νέα μεθολογική απομυθοποίηση της κάθε κατασκευής*. Μια μικρή κλιμακούμενη αλληλουχία παραδειγμάτων: α) Σε υποστηρίξει δι-

ρίας άξιον... (Για του λόγου το αφαλές αντιγράφο: «When the military junta took power in 1967, I was an undergraduate in England. My Greek friends who were already quite numerous, were, in varying degrees, hostile to this new development but certainly did not discourage my interest in going to Greece. As a result, that was the year of my first visit to Greece. Two years later [1969], I was a scholarship student at the University of Athens [βλ. ΙΚΥ], still largely insensitive to the full horror of what was taking place around me», σ. 18). Εάν θέλουμε να δούμε το ζήτημα με κάποια στοιχειώδη desiderata της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, θα πρέπει πρώτιστα να τα εφαρμόσουμε στην περίπτωση του ως κοινωνικού ανθρωπολόγου. Η κουλτούρα, η περιρρέουσα ατμοσφαίρα, λοιπόν, μπορεί να έχει τις συντεταγμένες της, τις ιστορικές και τις κοινωνικοπολιτικές, συνάμα όμως βοηθά να οργανώσουμε τον ιστορικό χρόνο (κεντρικός άξονας στις εξόχως γόνιμες δουλειές των κορυφαίων κοινωνικών ανθρωπολόγων Clifford Geertz και Marshall Sahlins). Η ανακατασκευή του πολιτισμικού περιβάλλοντος τι μας δίδει σχηματικά για την περίπτωση Herzfeld; Από το βιογραφικό του προκύπτει ότι βρίσκεται σε αγγλικά πανεπιστήμια την εποχή των φοιτητικών ξεσηκώνων (Μάιος 1968). Μάλλον μου φαίνεται μια «επινοημένη αλήθεια» του αντιμεταπολιόμενου ως αυθεντίας της ελληνικής κοινωνικής ανθρωπολογίας, πολύ λιγότερο αληθοφανής από εκείνη του διπλο-εγκλωβισμένου νυν αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου (σκοταδιστική προπαγάνδα εκκοσμηκευμένη και θρησκόληπτη). Πραγματικά μπορούμε να πιστέψουμε πως δεν μπόρεσε να συλλάβει τίποτε το ουσιώδες από τα τεκταινόμενα στον ελλαδικό χώρο, και μάλιστα στη Βρετανία, με Εργατικό Κόμμα στην εξουσία, με μια «αστική» μεν, ελευθεροτυπία δε; Μπορεί κανείς με το χειροπιαστό αυτό παράδειγμα να καταλάβει τη βαρύτητα της διατύπωσής του όταν, υπερασπιζόμενος τον αστοιχείωτο μαθητή του (του προηγούμενου παραδείγματος), απεφάνθη με τη σειρά του πως οι λεπτομέρειες δεν έχουν καμιά σημασία. Το μοντέλο, η θεωρία είναι που έχει σημασία. «The foreign side stands for a theoretical sophistication that its Greek critics charge with insensitivity to, or ignorance of, Greek realities» – υποθέτω πως ως Greek realities νοείται και η συστοιχία από ανακρίβειες.

33. Βλέπε την εξόχως διεισδυτική θεώρηση του Carlo Ginzburg στη συλλογή αναστοχαστικών δοκιμίων *History, Rhetoric and Proof*, 2001.

δακτορικού σε πανεπιστήμιο, το *συμβολικό κεφάλαιο*, η *εθνική ταυτότητα*, ακόμη και το *habitus* του Bourdieu δεν χρησιμοποιούνται ως εννοιολογήσεις απλώς του παρόντος, αλλά παρουσιάζονται τον 19ο αιώνα ως στόχευση στρατηγική των ιδίων των εθνικών ελίτ ελληνικής κοινότητας, ας πούμε, στην Ανάτλεια... («σαφής στόχος η διάχυση του πολιτισμικού κεφαλαίου...» ή, αλλιώς, η ολοκλήρωση του εθνικού αφηγήματος...» και όλα αυτά εκφέρονται τον 19ο αιώνα! Σύμφωνα με τον υποψήφιο διδάκτορα πρέπει να τα δεχθούμε, καθώςον «η δική των κοινωνικών επιστημόνων είναι εκείνη της μεταναστερικής της ποία και πρεσβεύουν». Προφανώς δεν είχε συνείδηση πως προσβλάλει και τη γενιά του αλλά και τους σοβαρούς εκφραστές της μεταναστερικότητας. β) Πιο σοβαρό: σε έγκυρη πανεπιστημιακή σειρά εκδίδεται βιβλίο κοινωνικής ανθρωπολογίας με εκατοντάδες ανακριβείες (ο Karodistrios σπουδαίος στρατηγός του 1821, ο Σαρτζετάκης από δικαστής στην υπόθεση Λαμπράκη μετατίθεται σε δικαστή της χούντας, η αναλυτική παρουσίαση του *mousaka* προκύπτει στην πορεία πως είναι του σιταφάδου, ο Ιωάννης Μεταξάς γίνεται Ίων (προφανώς σύγχυση και σύγκραση με τον Ίωνα Δραγούμη), η μοναδικότητα της Αθήνας έγκειται στο ότι οι δρόμοι της είναι επάνωμοι και όχι αριθμημένοι (ως εάν να μην έχει ταξιδέψει πουθενά στην Ευρώπη). Ξεφυτρώνουν εκεί που δεν τους περιμένεις όλοι οι «αναγκαίοι» θεωρητικοί (Weber, Rorty, Habermas, Kant). Το κρίσιμο δεν είναι πως εγκρίνονται τέτοια βιβλία και εκδίδονται από πανεπιστημιακούς εκδοτικούς οίκους της Ivy League, αλλά πως οι ίδιοι, απαντώντας γραπτά σε συναφείς κριτικές, ισχυρίζονται πως «τα περισσότερα λάθη και οι ανακρίβειες θα έχαναν το νόημά τους εάν ο αναγνώστης έδειχνε περισσότερη κατανόηση στη θεωρία (την ανθρωπολογική θεωρία)! γ) Το τρίτο παράδειγμα έχει όνομα και ονοματίζεται: είναι ο Michael Herzfeld. Είναι ο ίδιος «θεσμός», καθώςον ως καθηγητής κοινωνικής ανθρωπολογίας στο πανεπιστήμιο του Harvard κανοναρχεί στο γνωστικό του αντικείμενο. Σε βιβλίο που εξέδωσε σχετικά πρόσφατα (*Portrait of a Greek Imagination*, 1998) σε έγκριτη πανεπιστημιακή σειρά (The University of Chicago Press) για τον τοπικό Ρεθυμνιώτη λόγιο Νεναδάκη, ακολουθώντας την τελευταία μύδα στον κλάδο του, όπου δεν βιογραφείς απλώς το υποκείμενο της έρευνάς σου αλλά και αυτοβιογραφείσαι, μας λέει πως όταν ο Νεναδάκης ήταν αυτοεξόριστος στο Παρίσι, ο ίδιος σπούδαζε ως μεταπτυχιακός στην Αγγλία, ενώ παράλληλα ήταν υπότροφος του ΙΚΥ για μια τριετία. Τίποτε το μεμπτό επιφανειακά μέχρις εδώ. Μόνο που επεδίη η τριετία συμπίπτει με φάση της στρατιωτικής διακυβέρνησης, το να μας λέει σε βαρύγδουπη ακαδημαϊκή έκδοση πως δεν είχε κατανόηση πόσο προβληματικό ήταν το καθεστώς στην Ελλάδα γίνεται απο-

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΓΟΥΤΑΣ

Η ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ
ΣΤΟΝ ΑΡΑΒΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ

Ελληνο-αραβικές μεταφράσεις
στη Βαγδάτη κατά την πρώτη αβασιδική περίοδο
(2ος-4ος / 8ος-10ος αιώνας)

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
Μαρία Μακρή

ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΠΕΡΙΠΛΟΥΣ

233

curiosity, and ultimately lead to dispassionate knowledge currently in such short supply. Surely a necessary prerequisite for me to shed light on a lost Ottoman imperial reality in my research was my discovery of Musurus' Ottoman archive in Athens. As more scholars in former Ottoman lands learn Ottoman Turkish they will surely discover more such gems and further change our perceptions of the profound but elusive legacy of the Ottoman Empire in the twenty-first century. Perhaps it will take a new generation of Dragomans to resolve the current paradox of perception for the Ottoman legacy in the Balkans and Middle East alike. The tombs of Musurus and Vogorides lie quietly in the crypt of a church in the Bosphorus neighborhood of Arnavutkoy in Istanbul, silent testament to the paradoxical perception of the Ottoman legacy in that empire's own capital.

7BB421062 xKj:9yds

Abd-al-Muttalib, o Abio tou

by you

1

(710-CCO)

AT-MUSTA'IN

AL-MUHTADI

AL-MUNTASIR

AL-MUJTAZ

1-Methyl-2-amino-

L

100



1

100

1

100

9242179

σολοιστών του Αριστοτέλη¹ από την Ακαδημία του Βερολίνου κα-
λπουν (εβδομήντα τέσσερις μεγάλους τόμους). Και να φανταστεί
κανείς ότι τα έργα αυτά αποτελούν μικρό μόνο μέρος του συνολι-
κού μεταφρασμένου υλικού. Συνεπώς, μπορεί δίκαια να υποστη-
ριχθεί ότι χωρίς τη βοήθεια των αραβικών μεταφράσεων, δύσκολα
μπορεί να προχωρήσει η μελέτη των κοσμικών ελληνογλωσσών
συγγραμμάτων της μετακλασικής περιόδου. Μέσα σε αυτό το
πλαίσιο η Αραβικά καθίσταται δεύτερη κλασική γλώσσα μετά την
Ελληνική και πριν από τη Λατινική.

Το κίνημα των μεταφράσεων που ξεκίνησε με την άνοδο της δυ-
ναστείας των Αββασιδών στην εξουσία και έλαβε χώρα κατά κύριο
λόγο στη Βαγδάτη, αντιπροσωπεύει ένα εκπαιδευτικό επίτευγμα το
οποίο, ανεξαρτήτως της σημασίας που έχει για την ελληνική και
αραβική φιλολογία και για την ιστορία της φιλοσοφίας και της
επιστήμης (οι πλευρές του θέματος που έχουν κατά κόρον μελε-
τηθεί μέχρι σήμερα), δύσκολα μπορεί να κατανοηθεί και να εξη-
γηθεί παρά μόνο ως κοινωνικό φαινόμενο (πλευρά η οποία έχει
πολύ λίγο ερευνηθεί). Πιο αναλυτικά, το κίνημα των μεταφρά-
σεων διήρκεσε, πρώτα απ' όλα, περισσότερο από δύο αιώνες. Δεν
ήταν, λοιπόν, ένα εφήμερο φαινόμενο. Κατά δεύτερον, το στήριξε
όλη η elite της αββασιδικής κοινωνίας: χαλίφες και πριγκίπες,
κρατικοί λειτουργοί και στρατιωτικοί ιερείς, εμπόροι και τραπε-
ζίτες, γραμματισμένοι και επιστήμονες. Με άλλα λόγια, δεν
έχουμε να κάνουμε με τη «λόξα» μιας ιδιαίτερης ομάδας ανθρώ-
πων και την προσπάθειά τους να την προωθήσουν. Τρίτον, χρημα-
τοδοτούνταν με τεράστια κονδύλια, τόσο κρατικά όσο και ιδιω-
τικά— δεν πρόκειται, λοιπόν, για μια εκκεντρική ιδιορρημία ενός

¹ C.G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, 20 τόμοι, Leipzig, 1821-33. *Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate litterarum regiae Borussicae*, Berlin, G. Reimer, 1882-1909—βιβλιοκρισία από τον K. Praechter, *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, τόμ. 18, σελ. 516-38— η αγγλική μετάφραση της βιβλιοκρισίας από τον R. Sorabji, *Aristotle Translated*, London, Duckworth, 1990, σελ. 31-54. Μολονότι δεν έχουν μεταφραστεί στην Αραβική όλοι οι ελληνοφώνων σχολαστές που δημοσιεύονται σε αυτή τη σειρά, Αραβες βιβλιογράφοι αναφέρονται σε μεταφράσεις άλλων σχολαστών που δεν υφίστανται πλέον στην Ελληνική. Η δια-
φορά, λοιπόν, αναπληρώνεται με αυτές τις μεταφράσεις.

μακίνα ή για την επιδεικτική τάση κάποιων πλούσιων πατρό-
νων που επεδίωκαν να επενδύσουν τα χρήματά τους σε ένα φιλαν-
θρωπικό σκοπό για να αυτοπροβληθούν. Τέλος, το κίνημα των με-
ταφράσεων κατευθυνόταν, ύστερα από ένα ορισμένο σημείο, με
αυστηρά επιστημονική μεθοδολογία και απόλυτη φιλολογική
ακρίβεια από το δάσκαλο Hunayn ibn-Ishāq και τους συνεταίρους
του με βάση ένα σχέδιο που παρατάθηκε για ολόκληρες γενιές και
αντανακλά, σε τελευταία ανάλυση, τη στάση και τον πολιτισμό της
πρώτης αββασιδικής κοινωνίας. Με άλλα λόγια, το όλο μετα-
φραστικό κίνημα δεν ήταν το αποτέλεσμα τυχαίων και απρογραμ-
ματίστων ερευνητικών ενδιαφερόντων λίγων εκκεντρικών αν-
θρώπων οι οποίοι, σε οποιαδήποτε εποχή ή οποιονδήποτε καιρό,
θα μπορούσαν να εντυφλώσουν σε απόκρυφες φιλολογικές και
κειμενολογικές αναζητήσεις, οι οποίες αποδεικνύονται εκ των
υστέρων άσχετες με την εποχή τους.

Για όλους τους παραπάνω λόγους, γίνεται φανερό ότι το κί-
νημα των μεταφράσεων το χέννησαν και το συντήρησαν για με-
γάλο χρονικό διάστημα ανάγκες και τάσεις της αββασιδικής κοι-
νωνίας, όπως αυτές αντικατοπτρίζονται στη δομή της και στην
ιδεολογία της. Γι' αυτό και το μεταφραστικό κίνημα δύσκολα μπο-
ρεί να εξηγηθεί από τις δύο θεωρίες που έχουν απερίσκεπτα επι-
κρατήσει στις περισσότερες συζητήσεις γύρω από αυτό το θέμα
μέχρι σήμερα. Σύμφωνα με την πρώτη θεωρία, το κίνημα των με-
ταφράσεων ήταν το αποτέλεσμα του ζήλου μορφωμένων σοφόφω-
νων* χριστιανών, οι οποίοι, επειδή κατείχαν την Ελληνική (λόγω
της μόρφωσής τους) καθώς και την Αραβική (λόγω των ιστορι-
κών περιστάσεων στις οποίες έτυχαν), αποφάσισαν να μεταφρά-
σουν ορισμένα έργα κινούμενοι από αλtruιστικά κίνητρα για τη
βελτίωση της κοινωνίας (ή έστω για την προβολή της θρησκείας
τους).² Σύμφωνα με τη δεύτερη θεωρία, η οποία μάλλον είναι ευ-

* τα Συριακά, η γλώσσα των γηγενών της Συροπαλαιστίνης και της Μεσοποταμίας,
είναι η μορφή της Αραμαϊκής στη χριστιανική περίοδο (Σ.Τ.Μ)

² Βλ., για παράδειγμα, τη φράση του Bénédictine Landron, γραμμένη από καθαρά χρι-
στιανική άποψη, ο οποίος εξάγει τους χριστιανούς μεταφραστές για τη συνά-
δοση κοινωνικής ευθύνης και αποστολής που είχαν: «Αυτοί οι χριστιανοί (εάν οι

6. ρέως διδεδομένη στην ιστοριογραφία, το κίνημα των μεταφράσεων αποδίδεται σε μερικούς σοφούς και ανοιχτόμυαλους «επιρμένους ηγεμόνες» οι οποίοι, σαν να ήταν αναγρονιστικά επιρραμένοι από τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό, προήγαγαν τη γνώση για χάρη της γνώσης.³ Δε χωρά αμφιβολία ότι οι «συρφόρωνι χριστιανοί» διαδραμάτισαν έναν σημαντικότερο ρόλο στο κίνημα των μεταφράσεων, εφόσον η πλειονότητα των μεταφραστών προερχόταν από τις δικές τους τάξεις. Επίσης είναι σίγουρο ότι χωρίς την υποστήριξη εξαίρετων χαλίφηδων της πρώιμης αββασιδικής περιόδου - όπως, για παράδειγμα, του al-Mansūr, του Harūn al-Rasīd, και του al-Ma'mūn - το μεταφραστικό κίνημα θα είχε εξελιχθεί πολύ διαφορετικά. Ωστόσο τα ερωτήματα παραμένουν: Γιατί να μεταφράσουν τέτοια βιβλία οι συρφόρωνι χριστιανοί ή, ακόμα περισσότερο, γιατί οι πάτριες να πληρώσουν τόσα χρήματα προκειμένου να αναθέσουν τη μετάφραση αυτών των βιβλίων;

μεταφραστές) έχουν έντονο το αίσθημα της ευθύνης, της θεικής σχεδόν ιδέας, για τη μετάδοση της αρχαίας φιλοσοφικής κληρονομιάς, στο έργο του «Les Chrétiens arabes et les disciplines philosophiques», *Proche Orient Chrétien*, 1986, τόμ. 36 σελ. 24. Αλλά και ο J. M. Fiey θέλει τους σημερινούς χριστιανούς της Ανατολής να νιώθουν περήφανοι για τη συμβολή των προγόνων τους (Chrétiens syriaques sous les Abbasides, surtout Y Bagdad [749-1258]), Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1980, σελ. 31). Ακόμη πιο πρόσφατα, το ίδιο επιχείρημα εμφανίζεται, αν και με διαφορετικό επίκεντρο, στο έργο του Joel L. Kraemer *Humanism in the Renaissance of Islam*, 2η έκδ., Leiden, E. J. Brill, 1992, σελ. 76-7.

3 Για παράδειγμα, ο S. Tahā, στο έργο του 'Al-Ta'rib wa-kibār al-mu'arribin fi l-Islām', *Sumar*, 1976, τόμ. 32, σελ. 345α και 346β, εκφράζει την άποψη ότι οι παράγοντες που οδήγησαν στο μεταφραστικό κίνημα ήταν, πρώτον, η χρηματοδότηση των λογίων από τον al-Mansūr μετά τη θμελίωση του κράτους των Αββασιδών και την οικοδόμηση της Βαγδάτης και, δεύτερον, η προώθηση των μεταφράσεων από τον al-Rasīd και μερικούς από τους υπουργούς του καθώς και από άλλους εραστές των επιστημών. Ο Fiey, στο έργο του Chrétiens syriaques sous les Abbasides, σελ. 31, αποδίδει στην «περιέργεια» του al-Mahdī την ανάπτυξη του μεταφραστικού κινήματος. Θα μπορούσαμε να γεμίσουμε τόμους με παρόμοιες διαπιστώσεις. Παράλληλη αυτής της θέσης αποτελεί η επιμνηστική γνώση της απλόδικης αφήγησης του αριστοτελικού ονείρου του al-Ma'mūn που απαντά στις μεσαιωνικές αραβικές πηγές, για την οποία γίνεται λόγος παρακάτω (ενότητα 4.3).

βλίων στους συρφόρωνις μεταφραστές ή ακόμα γιατί οι Άραβες χαλίφες, απόγονοι του προφήτη Μωάμεθ λίγες μόνο γενιές μετά το θάνατό του, να ενδιαφέρονται τόσο πολύ για τη μετάφραση ελληνικών έργων; Τέτοιου είδους ερωτήματα ελάχιστα έχουν τεθεί, και ακόμα λιγότερο έχει γίνει προσπάθεια να απαντηθούν.⁴ Το κίνημα των ελληνο-αραβικών μεταφράσεων ήταν τόσο πολύπλοκο, τόσο βαθιά ριζωμένο και άσκησε τόσο μεγάλη επίδραση ώστε να καθίσταται αδύνατο να εξηγηθούν τα αίτια του από τις δύο προαναφερθείσες θεωρίες - ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι οι θεωρίες αυτές θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση για την εξήγηση ιστορικών γεγονότων.

Μεταξύ των ειδικών υπάρχει ομοφωνία για το ότι οι εξίσου σημαντικές μεταφράσεις αριστοτελικών και άλλων αρχαίων κειμένων από την Ελληνική και την Αραβική στη λατινική γλώσσα κατά τον δωδέκατο αιώνα, οφείλονται στην άνοδο μιας καινούριας τάξης στη δυτική Ευρώπη που αποτελούνταν από δασκάλους οι οποίοι δεν ήταν συγχρόνως και κληρικοί. Συμφωνά με αυτή την εξήγηση, που είναι κατά βάση απώροια της ανόδου της αστικής τάξης στην Ευρώπη, η νέα κοινωνική τάξη, λόγω της διαφορετι-

4 Η πολιτιστική πλευρά ολόκληρου του μεταφραστικού κινήματος έχει ασφαλώς τεθεί γοργά όμως να έχει ποτέ εξεταστεί σε βάθος. Βλ. τις ερωτήσεις που θέτει ο A. I. Sabra, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement», *History of Science*, 1987, τόμ. 25, σελ. 228. πβλ. H. Hugonnard-Roche, «Les Traductions du grec au syriaque et du syriaque Y l'arabe», *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve/Cassino, 1990, σελ. 132, σημ. 4. Ο F. Rosenthal αρκείται στην ακόλουθη νύξη και μόνο δίχως περαιτέρω ανάλυση: «Οι Αββασίδες χαλίφες χρηματοδότησαν γενναίως τους μεταφραστές και ενθάρρυναν τις δραστηριότητές τους κυνόμενοι από προσωπικά και πολιτικά κίνητρα», *Classical Heritage*, σελ. 27. Μπορεί ο George Saliba να έθεσε το θέμα κατά τρόπο συγκεκριμένο κάνοντας μία λίστα ορισμένες γενικές προτάσεις, ωστόσο το άφησε ανοιχτό για μια μελλοντική μελέτη «των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών συνθηκών που επικράτησαν κατά την τελευταία φάση της δυναστείας των Ομεϊядών καθώς και στην πρώιμη αββασδική περίοδο»: «The Development of Astronomy in Medieval Islamic Society», *Arab Studies Quarterly*, 1982, τόμ. 4, σελ. 212-3, αναντύωση στο έργο του A. History of Arabic Astronomy, New York and London, New York University Press, 1994, σελ. 52-3.

κώς της κοινωνικο-οικονομικής πρόλευσης, απαιτούσε ένα νέο είδος γνώσης το οποίο δεν είχε καμία απολύτως σχέση - για να μην πούμε μάλιστα ότι ερχόταν σε αντίθεση - με την παραδοσιακή μάθηση που κατευθυνόταν από τον κλήρο. Συνεπώς, η επίδραση που άσκησαν τα έργα του Αριστοτέλη, τα οποία κυκλοφόρησαν γύρω στο 1200 μ.Χ., δεν οφειλόταν στο γεγονός ότι έτυχε να μεταφρασθούν αλλά στο ότι μεταφράστηκαν επειδή οι δόκιμοι, που δεν προέρχονταν πλέον από τον κλήρο, δεν ήθελαν πια να μεταδίδουν μόνο τις παλιές γνώσεις αλλά επιθυμούσαν ταυτόχρονα και οι ίδιοι να μορφωθούν.⁵ Η ώθηση για τις μεταφράσεις φάνετα, λοιπόν, πως δόθηκε από τις αλλαγές που συντελέστηκαν στη δομή της δυτικοευρωπαϊκής κοινωνίας.

Δεν έχει επιχειρηθεί ούτε καν προταθεί καμία παρόμοια ανάληψη του κινήματος των ελλανο-αραβικών μεταφράσεων. Το γεγονός αυτό οφείλεται σε ποικίλους λόγους, από τους οποίους ο επικρατέστερος συνίσταται σφαλώς στην έλλειψη προκαταρκτικών σπουδών σε αυτό το αντικείμενο, που ενδεχομένως να οφείλεται και η ίδια στην έλλειψη πρωταρχικών πηγών. Επιπρόσθετα, υπάρχει και το ζήτημα της μεθόδου και του κατάλληλου μέσου ανάλυσης του συγκεκριμένου κινήματος. Η έννοια της αστικής τάξης ή, στην προκειμένη περίπτωση των δασκάλων που δεν προέρχονταν πλέον από τον κλήρο, φάνετα ως ένα θεωρητικό κατασκεύασμα που αντιπροσωπεύει επαρκώς την κοινωνική πραγματικότητα της δυτικής Ευρώπης κατά τον δωδέκατο αιώνα. Ωστόσο η κατάσταση που επικρατούσε στη Βαγδάτη το δεύτερο μισό του ογδόου αιώνα ήταν διαφορετική, γι' αυτό και είναι αμφίβολο εάν και κατά πόσο θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ένα παρόμοιο μέσο ανάλυσης (διπλομά ή έννοια της αστικής τάξης) σε αυτή την περίπτωση. Στη Βαγδάτη το μεταρρασιακό κίνημα στήριξαν όλες ανεξαιρέτως οι θρησκευτικές, εθνικές, φυλτικές και γλωσσικές ομάδες. Οι πάτριες ήταν και Άραβες και μη Άραβες,

5 C.H. Lohr, «The Medieval Interpretation of Aristotle», εκδ. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, σελ. 84, με παραπομπές στο έργο των J. Le Goff και L.M. de Rijk.

και μουσουλμάνοι και μη μουσουλμάνοι, και σουννίτες και σίιτες, και στρατιωτικοί και ιδιώτες, και έμποροι και κτηνητίες, κτλ. Ακόμη, το κίνημα των μεταφράσεων διήρκεσε μέχρι και την εποχή των Μπουγιδών (945-1055). Άρα καθ' όλη τη διάρκεια του είχε την υποστήριξη διαφόρων κοινωνικών σχηματισμών με διαφορετική διαστρωμάτωση κάθε φορά, ώστε αυτό που συνιστά μια κοινωνική «τάξη» που το υποστήριζε σε μια διαστρωμάτωση να πρέπει να διευκρινιστεί και στην επόμενη. Τέλος, ούτε και η έννοια της τάξης των «ουλεμάδων» («ulamā»), που αναφέρεται στην ελίτ της διανοής και είναι εγγενής στις ισλαμικές κοινωνίες δεν μας είναι πολύ χρήσιμη, αν αναλογιστούμε ότι διαμορ-

6 Υπάρχουν αρκετοί ειδικοί που κατέβαλαν σημαντικές προσπάθειες προκειμένου να συγκεντρώσουν τις ταξικές διαφοροποιήσεις με την πνευματική ζωή της αββαϊστικής κοινωνίας, αλλά όμως δε φάνετα να συμφωνούν στο τι συνιστάται μια παραγωγική μέθοδος, πόσο μάλλον ένας θεωρητικός προσανατολισμός. Στις πολυάριθμες μελέτες του για το πρώιμο kalām (με τον όρο αυτό εννοείται η επιστήμη της θεολογίας), ο van Ess κάποτε χρησιμοποιεί την έννοια της αστικής τάξης για να περιγράψει το κοινωνικό υπόβαθρο των θεολόγων (βλ. για παράδειγμα, «Une lecture Y rebus de l'histoire du mu'tazilisme», Revue des Etudes Islamiques, 1978, τμή. 46 σελ. 223-4) - η μέθοδος του, ωστόσο, υπήρξε πρωταρχικά περιγραφική. Η τελευταία του διατύπωση στο έργο του Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin, W. de Gruyter, 1997, IV, 731-7, είναι ουδέτερη από θεωρητικής απόψεως και χρησιμοποιεί αρκετά στην αιτιολογία καταγραφών των διακρίσεων ανάμεσα στη διαφορετική ταξική προέλευση και στα διαφορετικά επαγγελματικά των θεολόγων και των λοιπών διανοουμένων. Σε ένα πιο θεωρητικό επίπεδο, ο S.D. Goiten, ο οποίος ασχολήθηκε με ζητήματα που σχετίζονται με το θέμα της παρόχθας μελέτης, αποδίδει τη διάδοση των ελλανικών επισημών κατά τη διάρκεια του μεταρρασιακού κινήματος στην «αισθησία μεσαία τάξη» («Between Hellenism and Renaissance-Islam, the Intermediate Civilization», Islamic Studies, 1963, σελ. 227 και σημειώσεις). Όλα αυτά είναι αυτονόητα. Εξυπακούεται ότι οι πνευματικές δραστηριότητες μιας μεσαίας τάξης - της αστικής πρωτοπόρου στοιχειώδη εκπαίδευση (διδλ. γνώση γραφής και ανάγνωσης), γεγονός που απαιτεί οικονομική ευχέρεια και άνεση χρόνου. Η οικονομική, όμως, ευημερία βρίσκεται σε άμεση εξάρτηση με την ανάπτυξη των αστικών κέντρων. Όλες αυτές αιτιολογίες οι προϋποθέσεις πληρούνταν στην Εγγύς Ανατολή τον καιρό των πρώτων αραβικών κατακτήσεων, για τις οποίες γίνεται λόγος - εν συντομία - στην ενότητα 1.1. Το πρόβλημα έγκειται τόσο στο πώς θα μπορούσαμε την απεικόνιση σχέση ανάμεσα σε παρόμοιες, όπως η εκπαίδευση, η οικονομική ευχέρεια και η αστικοποίηση (και η συνακόλουθη έννοια της «τάξης») και

φωτόν αν η ίδια εκείνη την εποχή και κυρίως ως αποτέλεσμα του κινήματος των μεταρράσεων.⁷ Επομένως, κάτω από αυτές τις συνθήκες, είναι δύσκολο, πρώτα απ' όλα, να καθορίσουμε μια ορισμένη κοινωνική τάξη ως σημαντική μέσο ανάλυσης του κινήματος, και μετά σχεδόν ανέφικτο να προσδιορίσουμε ποια ή ποιες κοινωνικές τάξεις στήριξαν το κίνημα των μεταρράσεων. Δεν προσποιούμαι τον αθώο εδώ, αλλά δεδομένου του αρχικού σταδίου στο οποίο βρίσκονται οι αραβο-μουσουλμανικές σπουδές εν γένει, θα προτιμούσα η θεωρητική μου ανάλυση να φαίνεται απλοϊκή παρά συσκοτισμένη.

Και για να γίνω πιο συγκεκριμένος: Εξαιτίας της φύσεως του θέματος που πραγματεύομαι, δηλαδή τις κοινωνικές και ιστορικές ρίζες ενός σημαντικού για την ανθρώπινη ιστορία πνευματικού κινήματος, είναι πολύ εύκολο - για μερικούς, μάλιστα, αναγκά - να υποθέσει κανείς συνειδητά μια άλλα θεωρητική σκοπιά από την οποία να εξετάσει και να αναλύσει το θέμα. Μπορεί κανείς είτε να δανειστεί μια σύγχρονη θεωρία είτε να δημιουργήσει τη δική του, όπως για παράδειγμα, έκανε ο Hamilton Gibb σε μια διάλεξη που έδωσε κάποτε για την επίδραση του ισλαμικού πολιτισμού στη μεσαιωνική Ευρώπη, και στην οποία βρήκε τρεις «νόμους» που όφθην διέπουν τον τρόπο με τον οποίο ενεργούν οι πολιτιστικές επιδράσεις.⁸ Σε τέτοια θεωρητικά κατασκευάσματα βασίζεται, ασυνείδητα ως επί το πλείστον, μεγάλη μερίδα των μελετών που αφορούν στη μετάδοση του ελληνικού πολιτισμού στα

στο κίνημα των μεταρράσεων, όσο και στο πώς θα εξηγήσουμε την απουσία δραστηριοτήτων όπως το κίνημα των μεταρράσεων σε άλλες κοινωνικές περιστάσεις στις οποίες παριστάνονται οι ίδιες ακριβώς τάξεις και οι ίδιοι κοινωνικοί παράγοντες. Οπωσδήποτε μια σωστή θεωρητική προσέγγιση του θέματος καθίσταται εφικτή μόνον όταν λάβουμε υπόψη μας όλα τα στοιχεία που απορρέουν από μελέτες σχετικές με τη διαστρωμάτωση της αραβικής κοινωνίας. Βλ. σχετική συζήτηση στον επίλογο του έργου.

⁷ Βλ. τη διαφανιστική εξέταση της εν λόγω έννοιας για τη μελέτη των ισλαμικών κοινωνιών από τον R. Stephen Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1991, σελ. 187-208.

⁸ Η διάλεξη αυτή δημοσιεύτηκε στο *Bulletin of the John Rylands Library*, 1955-6, τόμ. 38, σελ. 82-98.

Αραβικά. Προσωπικά νιώθω πως λίγο έχω να ωφεληθώ από τέτοιους «νόμους» ή «σημαντικές ιδέες» που καθορίζουν δύο έναν πολιτισμό, γι' αυτό και δε θα ασχοληθώ μαζί τους, επειδή συναντώ διαρκώς πάμπολλες εξαιρέσεις που ακυρώνουν την ισχύ τους. Σύν τοις άλλοις, και ίσως αυτό να είναι πιο ύπουλο, συχνά η θεωρητική σκοπιά που βασίζεται σε τέτοιες «ιδέες και νόμους» ελάχιστα απέχει από την υποθέτηση απόψεων οι οποίες είναι μη ιστορικές, επειδή ακριβώς υποθέτουν ότι ένας πολιτισμός έχει συστάση και αναλλοίωτα στοιχεία να τον προσδιορίζουν - παραδειγματά τέτοιων υποθέσεων αποτελούν οι όροι το «ελληνικό πνεύμα» ή ο «αραβικός νους».⁹ Και επειδή τέτοιες ιδέες και τέτοιοι νόμοι μας κατατοπίζουν μόνο σχετικά με το υπόβαθρο και τον ιδεολογικό προσανατολισμό του αναλυτή που τις χρησιμοποιεί χωρίς να τολμά να μας ενημερώνουν για το υπό συζήτηση θέμα, ανήκουν δίχως άλλο στην κοινωνιολογία ή ιστορία της γνώσης στον 19ο και 20ό αι. παρά στην ιστορική έρευνα του θέματος. Όπως εύκολα μπορεί κανείς να φανταστεί, η μετάδοση των ελληνικών έργων στα Αραβικά έχει προσελκύσει άμεση προσοχή τέτοιου είδους, αλλά για τους λόγους που προανέφερα δεν το θεωρώ χρήσιμο να διαθέσω περισσότερο χώρο σε παρόμοιες συζητήσεις απ' όσο είναι απολύτως αναγκαίο (βλ. ενότητα 7.3). Ένα μέρος της βιβλιογραφίας αφιερώνεται ειδικά σε μελέτες που πραγματεύονται την πολιτιστική σπουδαιότητα της μεταδίδας γνώσεων από τον ελληνικό στον αραβικό πολιτισμό. Ο Joel L. Kraemer έχει παρουσιάσει με αρκετή λεπτομέρεια μερικές από τις πιο βαρύγδουπες θεωρίες και ιδέες που απαντούν σε αυτές τις μελέτες, σε ένα άρθρο του που δημοσιεύτηκε το 1984 και ανατυπώθηκε μόλις πρό-

⁹ Ο ουσιαστικός χαρακτήρας πλείθους τέτοιων ερμηνευτικών υποθέσεων έχει εν συντομία συζητηθεί και τεκμηριωθεί, κατά τέτοιο τρόπο ώστε να περιτεθούν τα περαιτέρω σχόλια, από τον A.I. Sabra, «Situating Arabic Science. Locality versus Essence», *Isis*, 1996, τόμ. 87, σελ. 654-7, και ιδίως στη σελ. 656 και στη σημείωση 2. Ίδε την κριτική μου για το έργο του M. Fakhry *Ethical Theories in Islam* (Leiden, E.J. Brill, 1994) στο *Journal of the American Oriental Society* 1997, τόμ. 117, σελ. 172α-3α για ένα από τα παραδείγματα της σύγχυσης που είναι δυνατό να προκαλέσουν τέτοιες υποθέσεις στην επιστημονική ανάλυση.

σφατα. Κάθε ενδιαφερόμενος αναγνώστης μπορεί εύκολα να τις εντοπίσει σε αυτό το άρθρο.¹⁰

Το κίνημα των ελληνο-αραβικών μεταφράσεων ήταν ένα εξαιρετικά πολύπλοκο κοινωνικό φαινόμενο, γι' αυτό και δύσκολα μπορούμε να απομονώσουμε συγκεκριμένες περιστάσεις, σειρά γεγονότων ή προσωπικότητες που να αποτέλεσαν τη γενεσιουργό του απία. Μια ποικιλία παραγόντων συνετέλεσε στην εξέλιξη και στη συντήρησή του, ενώ δεν έχω βρει καμία θεωρία ή σύνολο θεωριών που να καλύπτει την ιστορική του πολυμορφία. Είναι φρόνιμο σε αυτό το προκαταρκτικό στάδιο της μελέτης της πρώτης αββασιδικής κοινωνίας -όπου βρισκόμαστε- να ακούσουμε και να κατανοήσουμε τις πηγές μας με τη μεγαλύτερη δυνατή επιδεξιότητα, να προσπαθήσουμε όχι μόνο να τις διαβάσουμε αλλά και να ερμηνεύσουμε τη σημασία που είχαν τα σημεία που περιέχονται σε αυτές τις πηγές για το άμεσο κοινό στο οποίο απευθύνονταν οι συγγραφείς τους, και τέλος να τις αφήσουμε να μας υποδείξουν αυτές τις κατηγορίες στις οποίες θα διαχωρίσουμε το υλικό τους -από και και πέρα πιθανότατα να εμιαστε σε θέση να αναπτύξουμε πιο εξειδικευμένα ερευνητικά εργαλεία. Μια τέτοια προσέγγιση καθιστά αρκετά φανερό το γεγονός ότι το κίνημα των μεταφράσεων είχε μεγάλη σχέση, από τη μια πλευρά, με τη θεμελίωση της Βαγδάτης και την εκεί εγκαθίδρυση της δυναστείας των Αββασιδών ως διαχειριστών μιας παγκόσμιας αυτοκρατορίας, και, από την άλλη μεριά, ότι σχετιζόταν με τις ιδιαίτερες ανάγκες της κοινωνίας της Βαγδάτης ενόσω αυτή διαμορφωνόταν τόσο μέσω των χειρισμών της αββασιδικής δυναστείας και ελίτ όσο και χάρη στον δικό της ξεχωριστό και, από πολλές απόψεις, πρωτότυπο χαρακτήρα. Γι' αυτό κι αυτές οι δυο όψεις του μεταφραστικού κινήμα-

10. "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study", *Journal of the American Oriental Society*, 1984, τόμ. 104, σελ. 135-64, ανατυπωμένο στο τέλος του έργου του Humanism. Πολλές από αυτές τις μη ιστορικές απόψεις για το «ισλάμ» και τον «ελληνισμό» που τους προσδίδουν έναν ουσιαστικά χαρακτηρισμό βασώνται διαρκώς σε δοκίμια ευρείας κατανάλωσης. Η μελέτη του F. E. Peters, «Hellenism in Islam», εκδ. C. G. Thomas, *Paths from Ancient Greece*, Leiden, E. J. Brill, 1988, σελ. 77-91 αποτελεί ένα σχετικά πρόσφατο παράδειγμα.

τος εξετάζονται χωριστά στο πρώτο και στο δεύτερο μέρος του βιβλίου.

Έχω πλήρη συνείδηση ότι το έργο που αναλαμβάνω είναι εξαιρετικά δύσκολο τόσο από την άποψη ότι οι πηγές μας είναι περίπλοκες και δυσερμηνεύτες όσο και από την άποψη του σχετικού πρωτοτύπου και λεπτού θέματος που πραγματεύομαι. Παρ' όλα αυτά, το κίνημα των ελληνο-αραβικών μεταφράσεων που έλαβε χώρα στη Βαγδάτη συνιστά μία κοσμοϊστορική -από κάθε άποψη- φάση στη ροή της ανθρώπινης ιστορίας. Είναι εξίσου σημαντικό και ανήκει στην ίδια κατηγορία -θα έλεγα- με την Αθήνα του Περικλή, την Ιταλική Αναγέννηση, ή την επανάσταση που γνώρισαν οι επιστήμες κατά τον 16ο και 17ο αι. Επομένως, αξίζει να τύχει ανάλογης αναγνώρισης και να καθερωθεί στην ιστορική μας συνδυαστικής περιγραφής του κινήματος των μεταφράσεων που προσφέρει, να συνεισφέρει στην προαγωγή του διαλόγου γύρω από το όλο θέμα.

Τίτλος πρωτοτύπου: Sylvain Gouguenheim,

Aristote au Mont-Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne

ΣΥΛΒΑΙΝ ΓΚΟΥΓΚΕΝΕΜ

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ
ΣΤΟ ΜΟΝ-ΣΑΙΝ-ΜΙΣΕΛ

ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΡΙΖΕΣ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Φανή Γαϊδατζή, Φανή Μπούμπουλη

© Editions du Seuil, 2008

© για την ελληνική γλώσσα: Εκδόσεις ΟΛΚΟΣ ΕΠΕ

Σόνα 56, 106 72 Αθήνα

Τηλ: 210-3621379, e-mail: info@olkos.gr, <http://www.olkos.gr>

ISBN: 978-960-8154-63-6



2009(2008)

240

«Οι Έλληνες, σε μεγάλο βαθμό, μιας επινόησαν. Κυ-
ρίως ορίζοντας έναν τρόπο συλλογικής ζωής, θρη-
σκευτικής στάσης, και επίσης μια μορφή σκέψης,
ευφυΐας, διανοητικών μεθόδων, για τα οποία τους
είμαστε κατά μεγάλο μέρος υπόχρεοι. Η ιστορία
της Δύσης αρχίζει με εκείνους».

Ζαν-Πιερ Βερνάν

«Το βιβλίο στη χριστιανισμένη είναι όπως το νερό,
όπως το αίμα: τροφοδοτεί τη ζωή της ψυχής».

Monique Desdat

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σκοτεινοί χρόνοι...

Οι «σκοτεινοί χρόνοι» του Μεσαίωνα επιστρέφουν. Η πολιτισμι-
κή ιστορία της Ευρώπης, παρότι έχει «φωτιστεί» εδώ και μερικές
δεκαετίες από το έργο πολυάριθμων μελετητών του Μεσαίωνα,
είναι υπό αναθεώρηση. Επιβάλλεται έκτοτε η διαστρεβλωμένη ει-
κόνα μιας χριστιανισμένης καθυστερημένης σε σχέση με ένα «Φω-
τισμένο Ισλάμ», στο οποίο χρωστά την πρόοδο της, χάρη στη με-
τάδοση μιας ελληνικής γνώσης της οποίας η μεσαιωνική περίοδος
είχε χάσει το κλειδί. Μιλούν για μια «έξασημένη κληρονομιά»,
την οποία έπρεπε να γνωρίσουν οι Ευρωπαίοι.¹

Η θέση αυτή καθαυτή δεν θα ήταν σκανδαλώδης, αν ήταν
αληθινή. Μόνο που στηρίζεται σε ορισμένες συντηρήσεις και σε
λιγότερο ή περισσότερο αυθαίρετες εκτιμήσεις και παραγνωρίζει
μια σειρά ιστορικών στοιχείων που όμως είναι καλά τεκμηριω-
μένα. Έτσι, παρά τα φαινόμενα, εμπίπτει πολύ περισσότερο στη
σφαίρα της ιδεολογικής προκατάληψης παρά της επιστημονικής
ανάλυσης.² Έξχνα το πάγιο ενδιαφέρον για την αρχαία Ελλάδα
κατά τους πρώτους αιώνες του Μεσαίωνα, καθώς και τα ελλη-
νικά πολιτισμικά συστατικά της χριστιανικής θρησκείας. Έξχνα
επίσης ότι η αρχαία Ελλάδα επιβίωσε εν μέρει στους κόλπους
της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, αυτού του αχανούς πολιτικού
και πολιτισμικού οικοδομήματος, που συνήθως εξαιρείται από
την ευρωπαϊκή ιστορία. Επομένως, αποσιωπά τις πολιτισμικές
ανταλλαγές, τη διακίνηση των χειρογράφων και των λογίων ανά-
μεσα στο Βυζάντιο και στη Δύση, καθώς και το ρόλο των με-
ταφραστών ελληνικών έργων στα λατινικά, που υπήρξαν πραγ-
ματικοί κομιστές γνώσης. Στην καρδιά των πολύμορφων αυτών

διεργασιών βρίσκεται το τεράστιο έργο που πραγματοποιήθηκε στις αρχές του 12ου αιώνα από τον Ιάκωβο της Βενετίας και τους μοναχούς του αβαείου ή της περιοχής του Μον-Σαιν-Μισέλ, έργο που παραμένει άγνωστο στο ευρύ κοινό. Εξίσου απόντες, από πολυάριθμα βιβλία και δημοσιεύσεις, είναι οι χριστιανοί της Ανατολής, οι Νεστοριανοί σοφοί, οι οποίοι μέσα από ένα γιγάντιο και αιωνόβιο έργο μετάφρασης, πρώτα από τα ελληνικά στα συριακά και έπειτα από τα συριακά στα αραβικά, διαφύλαξαν την ελληνική γνώση και τελικά τη μεταλαμπάδευσαν στους μουσουλμάνους κατακτητές τους.

Με λίγα λόγια, η ιστορία της πολιτισμικής εξέλιξης της μεσαιωνικής Ευρώπης, και ιδιαίτερα της εκ νέου οικειοποίησης της ελληνικής γνώσης, ιστορία πυκνή και περίπλοκη, δεν υπακούει στο ιδιαίτερα απλοϊκό και γραμμικό ερμηνευτικό σχήμα το οποίο τείνει να επιβληθεί στις μέρες μας. Στο παρόν βιβλίο λοιπόν θα επιχειρήσω να αντιπροσώψω επιστημονικά μια οπτική μονόπλευρη και προκατειλημμένη, θέλοντας να προσφέρω σε ένα όσο το δυνατόν ευρύτερο κοινό πληροφοριακά και συγκριτικά στοιχεία, παρά τις τεχνικές ή εξειδικευμένες πλευρές τους, τα οποία προέρχονται από εργασίες ειδικών μελετητών, που συχνά έχουν ελάχιστη δημοσιότητα. Πρόθεσή μου δεν είναι η πολεμική, εκτός κι αν θεωρήσουμε πολεμική τη μέριμνα για την ανασκευή εσφαλμένων θεωριών.

Στην αφετηρία αυτής της προσπάθειας, θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους όσοι ανταποκρίθηκαν στις συχνές παρακλήσεις μου και με βοήθησαν ιδιαίτερα με την ενθάρρυνση και τις συμβουλές τους, αλλά και με τις επανειλημμένες προσεκτικές αναγνώσεις και τις υποδείξεις τους: οι Nicolas Champoux, Jacqueline Desloy, Markus Egetmeyer, Éric Levavillant, Christian Levasseur, Djamel Manar, Roland Mauri, René Marchant, François-Olivier Touati αξίζουν όλη την ευγνωμοσύνη μου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ιστορία μιας μετάδοσης

Το ότι οι «Άραβες» έχουν παίξει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της ευρωπαϊκής πολιτισμικής ταυτότητας [είναι ένα γεγονός] που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, εκτός κι αν αρνηθούμε το προφανές.¹

Είναι αυτό ακριβώς το «προφανές» που ωστόσο πιστεύω ότι είναι δυνατόν να αμφισβητηθεί, κυρίως λόγω της αμφισβήτησής του όρου «Άραβες» – που οδηγεί άλλωστε τον συγγραφέα στη χρήση εισαγωγικών. Στην παραπάνω ρήση εκφράζεται μια οπτική της ιστορίας που τείνει να επικρατήσει ως κοινώς αποδεκτή, καθώς διατυπώνεται με τη μορφή δύο συμπληρωματικών θέσεων.

Η πρώτη θέση αφορά το χρέος της Ευρώπης προς τον αραβομουσουλμανικό κόσμο της εποχής των Αββασιδών (από το 751 και εξής). Σύμφωνα με την άποψη αυτή, το Ισλάμ αφομοίωσε τα βασικά στοιχεία της αρχαίας ελληνικής γνώσης, στη συνέχεια τα μετέδωσε στους Ευρωπαίους, και με τον τρόπο αυτό αποτέλεσε την απαρχή της πολιτισμικής και επιστημονικής αφύπνισης του Μεσαίωνα, και κατόπιν της Αναγέννησης. Η δεύτερη θέση εστιάζει στις μουσουλμανικές ρίζες του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Σύμφωνα με αυτήν, η ευρωπαϊκή σκέψη, ο ευρωπαϊκός πνευματικός πολιτισμός και η ευρωπαϊκή τέχνη γεννήθηκαν, τουλάχιστον εν μέρει, από τον ισλαμικό πολιτισμό των Αββασιδών.

Το σύνολο δίνει μια εικόνα για την ευρωπαϊκή ιστορία και ταυτότητα που έρχεται σε αντίθεση με την κλασική οπτική, η οποία εστιάζει στις «ελληνικές ρίζες» και τη χριστιανική ταυτότητα του δυτικού κόσμου. Οι δύο αυτές θέσεις, αντίθετες μεταξύ τους, στηρίζονται σε αντιφατικές αναγνώσεις της ίδιας ιστορικής

περιόδου όπου φαίνεται ότι όλα «είχαν παιχτεί», δηλαδή της πρώτης φάσης του Μεσαίωνα, μεταξύ του 8ου και του 12ου αιώνα. Αυτοί ακριβώς οι αιώνες θα απασχολήσουν και τη δική μας έρευνα, αφού, από τον 13ο αιώνα και εξής, τα γεγονότα είναι τόσο καλά τεκμηριωμένα ώστε δεν αξίζει τον κόπο να καταπαύομαι με αυτά.

ΤΑ ΦΩΤΑ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ, ΟΙ ΣΚΟΤΕΙΝΟΙ ΧΡΟΝΟΙ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟΥ ΚΟΣΜΟΥ;

Τα φώτα ήρθαν από την Ανατολή...
Από την «αραβική μεσολάβηση» στο «φωτισμένο Ισλάμ»

Ας επανέλθουμε στην άποψη του χρέους. Σύμφωνα με αυτήν, όλα άρχισαν όταν έφτασαν στη Δύση κάποια συγγράμματα από τον αραβομουσουλμανικό κόσμο. Ο κόσμος αυτός, εμπνεόμενος, από την εποχή των Αββασιδών, από έναν «πυρετό γνώσης»,² μια ακόρεστη δίψα για μάθηση, είχε ανακαλύψει και είχε αφομοιώσει το σύνολο της ελληνικής σκέψης. Χάρη στις αραβικές μεταφράσεις, τα έργα των αρχαίων φιλοσόφων, γιατρών και μαθηματικών μπόλιασαν, σε πρώτη φάση, τη μουσουλμανική αυτοκρατορία, και αργότερα, καθώς σιγά σιγά μεταφράζονταν από τα αραβικά στα λατινικά, τροφοδότησαν, από τον 12ο αιώνα και εξής, τον μεσαιωνικό κόσμο. Χάρη λοιπόν στην «εκπληκτική πνευματική και επιστημονική ανάπτυξη», σε έναν «αξιοσημείωτο αναβασιμό στους προνομιακούς τομείς: φιλοσοφία, ιατρική, θετικές επιστήμες»,³ που σημειώθηκαν τον 8ο και τον 9ο αιώνα, ήρθε και η σειρά της Ευρώπης, τρεις με τέσσερις αιώνες αργότερα, να γνωρίσει την άνθηση της επιστήμης.

Τοποθετών λοιπόν στην καρδιά της ευρωπαϊκής δυναμικής την τεράστια αυτή κίνηση μετάφρασης αρχαίων ελληνικών έργων, η οποία ήταν επακόλουθο της ανακάλυψης των αραβικών μεταφράσεων των ίδιων αυτών έργων. Νά πώς παρουσιάζεται η εικόνα αυτή σε ένα πανεπιστημιακό εγχειρίδιο που επιλέξαμε μεταξύ άλλων:

Η αρχαία ελληνική επιστήμη μεταδόθηκε καταρχάς στους Λατίνους με τη μεσολάβηση του Ισλάμ· το μεγαλύτερο μέρος αυτής της επιστροφής στις πηγές έλαβε χώρα στην Ισπανία, που ξανάγινε χριστιανική χώρα στη Reconquista. Εδώ, οι λόγιοι από όλη την Ευρώπη, συμπεριλαμβανομένης της Ιταλίας, από τον 12ο αιώνα, έρχονταν να αντλήσουν από τις αραβικές πηγές, και, μεταφράζοντάς τις, συνέβαλαν στην ει νέου ανακάλυψη της αρχαίας ελληνικής σοφίας.⁴

Συνέπεια της παραπάνω θέσης είναι ότι το Ισλάμ δημιούργησε τους όρους για την καρποφορία της ελληνικής σοφίας και έτσι εξελληνίστηκε βαθιά, αποτελώντας με τον τρόπο αυτό τον συνδυαστικό κρίκο μεταξύ του πολιτισμού της Αρχαιότητας και της Αναγέννησης.

Πέρα από την οφειλή που ενέχει η μετάδοση αυτή, η Ευρώπη εμφανίζεται εξίσου υπόχρεη στο Ισλάμ για ένα ουσιώδες τμήμα της ταυτότητάς της. Η ιδέα του διαμεσολαβητικού ρόλου που έπαιξαν οι Άραβες⁵ ενσωματώθηκε σε μια ευρύτερη άποψη περί της ακτινοβολίας ενός «φωτισμένου Ισλάμ». Η άποψη αυτή δεν περιορίζεται πλέον στο ότι ένας λαός και η γλώσσα του μετέδωσαν μια γνώση, αλλά προχωρεί ακόμα περισσότερο και αποδίδει σε έναν πολιτισμό και σε μια θρησκεία πολιτισμική υπεροχή σε σύγκριση με τους γείτονές του, έναν ρόλο πολιτισμικής μήτρας: Η αυτοκρατορία των Αββασιδών δεν υπήρξε απλώς μια «γέφυρα» μεταξύ της Αρχαιότητας και της λατινικής Δύσης, αλλά επιπλέον, επί τέσσερις σχεδόν αιώνες, αποτέλεσε το γόνιμο έδαφος για τις απαρχές μιας επιστημονικής επανάστασης.⁶ Για να περιγράψουν τη χρυσή αυτή εποχή, συχνά κάνουν λόγο για τον διάσημο «Όικο της Σοφίας» της Βαγδάτης. Εκεί, Εβραίοι, χριστιανοί και μουσουλμάνοι αντάλλασσαν τις γνώσεις τους στους τομείς των επιστημών και της φιλοσοφίας, σε μια εποχή κατά την οποία η λατινική Δύση παρέμενε καθυστερημένη, λίγο πριν καταληφθεί από το «φανατισμό» των Σταυροφοριών.

Πολυάριθμοι διανοούμενοι, ιστορικοί, μελετητές του Ισλάμ και συγγραφείς, κάθε προέλευσης, υιοθέτησαν την άποψη αυτή και τη διέδωσαν. Πρόσφατα, στις 19 Απριλίου 2007, σε ένα άρθρο με τίτλο «Les vraies racines de l'Europe» [«Οι πραγματικές ρίζες της Ευρώπης»], η κα Zeinab Abdel Aziz, καθηγήτρια Γαλλι-

κού Πολιτισμού στο Πανεπιστήμιο Αλ-Αζχάρ του Κάιρου, μίλησε για «τους οκτώ αιώνες δημιουργικής παρουσίας του Ισλάμ στην Ευρώπη»:

Ολόκληρη η Δύση στο σύνολό της οικοδομήθηκε με την αδιαμφισβήτητη συμβολή του Ισλάμ [...]. Χάρη στους Άραβες στοχαστές η Ευρώπη γνώρισε τον ορθολογισμό.⁸

Από την πλευρά της Ευρώπης, ο J.P. Roux, ειδικός του τουρκομωγγολικού κόσμου, έγραφε το 1983:

Η Ευρώπη δεν θα ήταν αυτή που είναι αν δεν είχε γνωρίσει το Ισλάμ. Ανήκει στην κληρονομιά της.⁹

Υπάρχουν και κάποιες παραλλαγές, όπως των πανεπιστημιακών χριστιανών Αράβων, που τονίζουν περισσότερο τον αραβικό παρά τον μουσουλμανικό χαρακτήρα του πολιτισμού των Αββασιδών (στον οποίο, εντούτοις, ουσίωδη ρόλο έπαιξαν οι Πέρσες). Τέλος, στους κόλπους των Δυτικών μελετητών του Ισλάμ οι γνώμες δίστανται, κυμαινόμενες από την πλήρη συμφωνία ως τη βαθιά επιφολακτικότητα.¹⁰ Η πιο προβεβλημένη άποψη πάντως είναι αναμφίβολα εκείνη που αποδίδει στο μεσαιωνικό Ισλάμ την πατρότητα της ανάπτυξης του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Σε αυτή την εκδοχή έρχεται να προστεθεί και μια ιδιαίτερη οπτική για τον ευρωπαϊκό κόσμο: χωρίς την επιτηδειότητα του Ισλάμ, η Ευρώπη δεν θα είχε βγει από τους «σκοτεινούς χρόνους» του Μεσαίωνα.

Σκοτεινοί Χρόνοι: επιστημονική αντιπαράθεση και πολιτικό διακύβευμα

Η θεωρία του χρέους της Ευρώπης προϋποθέτει τη θεωρία της υπεροχής του μουσουλμανικού κόσμου σε σχέση με τον μεσαιωνικό χριστιανικό κόσμο. Ένα είδος σκοτεινού θρύλου του Μεσαίωνα φαίνεται να επανακάμπτει: πρόκειται για μια υποτιμητική εικόνα της Ευρώπης μεταξύ του 7ου και του 12ου αιώνα ως μιας καθυστερημένης ηπείρου, περιορισμένης στους Σκοτεινούς Χρόνους – ένα στερεότυπο που οι ιστορικοί του Μεσαίωνα το έχουν προ πολλού ανασκευάσει.

Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς αποδίδεται στην ίδια τη φύση του *Νταρ αλ-Ισλάμ*, που ιστορείται με τα σαγηνευτικά χρώματα ενός κόσμου θρησκευτικής ανεκτικότητας, πολιτισμικής ευρύτητας, ορθολογικής επιστημονικής προόδου – με δυο λόγια, ένας πολιτισμός ανώτερος από τους αντίστοιχους χριστιανικούς, τόσο στο Βυζάντιο όσο και στη λατινική Δύση, και εν ολίγους πολύ κοντά στον ιδανικό πολιτισμό, τουλάχιστον έτσι όπως τον περιγράφουμε σήμερα στη Δύση.

Με την επιρροή της επικαιρότητας, το θέμα έχει πάρει πολιτικές διαστάσεις. Τα διανοούμενα είναι κάθε άλλο παρά ασήμαντα στο ξεκίνημα του 21ου αιώνα. Εγγράφονται στον μακρόχρονο διάλογο μεταξύ του Ισλάμ και της Δύσης (η παρακμή της ισχύει εξίσου και για την αντιπαράθεση μεταξύ του Ισλάμ και του ινδουιστικού κόσμου). Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, την ίδια στιγμή που προτείνεται η αλλαγή των σχολικών εγχειριδίων ώστε να αποκατασταθεί η θέση του Ισλάμ στην ευρωπαϊκή κληρονομιά, όπως προτρέπει μια πρόσφατη έκθεση (2002) της Ευρωπαϊκής Ένωσης,¹¹ εμφανίζεται επιτακτική η ανάγκη να επιχειρηθεί η αποσαφήνιση του ζητήματος. Και αυτή περνάει κυρίως με το να θέσουμε υπόψη του μεγάλου κοινού τις εργασίες των ειδημόνων: εκείνων δηλαδή που μελετούν τον βυζαντινό και τον μουσουλμανικό κόσμο, τους χριστιανούς της Σορίας ή την ιστορία των επιστημών.

ΜΙΑ ΠΕΡΙΟΡΙΣΤΙΚΗ ΟΠΤΙΚΗ

Προσεγγίσεις

Η άποψη την οποία εξετάζουμε εδώ στηρίζεται σε ορισμένες λιγότερο ή περισσότερο αυθαίρετες προσεγγίσεις. Εξετάζοντας τις εργασίες πολλών μελετητών της Δύσης, του Ισλάμ ή του Βυζαντίου, διαπιστώνουμε ότι τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά όσο τα παρουσιάζει η άποψη αυτή. Σε ένα βιβλίο που εκδόθηκε το 1993, ο B. Lewis διαπιστώνει μια λεπτή διαφορά ουσιώδους σημασίας, επισημαίνοντας ότι ο ελληνικός χαρακτήρας του Ισλάμ ήταν μάλ-

λον «ο όβριμος ελληνικός χαρακτήρας της Εγγύς Ανατολής, μια παράταση της ύστερης Αρχαιότητας, παρά μια εκ νέου ανακάλυψη της κλασικής Αθήνας του χρυσού αιώνα, με τον τρόπο που αυτή έμελλε να πραγματοποιηθεί αργότερα στη Δύση».¹²

Υπαινίσσεται κυρίως την προτίμηση για τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, έναντι του Πλάτωνα, και την αντίθετη τύχη που είχαν τα έργα του Αριστοτέλη. Επομένως η στροφή του κόσμου των Αββασιδών προς την αρχαία Ελλάδα ήταν πολύ διαφορετική από την αντίστοιχη της μεσαιωνικής Ευρώπης. Εδώ θα χρειαστεί να προσπαθήσουμε να την αξιολογήσουμε.

Μια άλλη προσέγγιση συνίσταται στο να θεωρήσουμε τον ισλαμικό κόσμο σαν ένα ομοιογενές σύνολο, συγχέοντας την αραβική ταυτότητα με τον ισλαμισμό και αποδίδοντας στο Ισλάμ, πολιτισμό που βασίστηκε σε μια θρησκεία, σιδήριστε συνέδεεται με τον πνευματικό πολιτισμό των αραβικών κόσμων. Επομένως δεν πρέπει να περιορίζουμε τον αραβικό κόσμο απλώς σε μια θρησκευτική πίστη, τόσο στις μέρες μας όσο και στον Μεσαίωνα. Ως προς αυτό, ιδιαίτερη σημασία αποκτούν τα δημογραφικά δεδομένα: οι Άραβες χριστιανοί μαζί με τους χριστιανούς που εξορίστηκαν λόγω της ισλαμικής κατάκτησης αποτελούσαν το ήμισυ σχεδόν του πληθυσμού των ισλαμικών χωρών περί το έτος 1000.

Από την άλλη, αποδεχόμαστε ως προφανές το πέρασμα της αρχαίας ελληνικής επιστήμης και φιλοσοφίας στον ισλαμικό κόσμο, όπου όμως ο κυρίαρχος λόγος είναι ο Λόγος του Θεού, που προαιώνια περιέχεται στο Κοράνιο. Οι σχέσεις θρησκείας και επιστήμης, πίστης και γνώσης, στον «κλασικό» ισλαμικό κόσμο (της εποχής των Ομμεϊάδων και των Αββασιδών) δεν ήταν ούτε εύκολες ούτε άμεσες. Η πίστη στην αχειροποίητη φύση τού Κορανίου είχε σημαντικές συνέπειες στην ανάπτυξη μιας επιστημονικής γνώσης, καθώς και στη δυνατότητα ελεύθερης έκφρασης της σκέψης. Επιπλέον, οι όροι «επιστήμη» και «σοφός» έχουν πολύ συγκεκριμένη έννοια εντός του Ισλάμ: για το λόγο αυτό δεν πρέπει να αποδίδουμε με ευκολία στους μουσουλμάνους «σοφούς» (ουλεμάδες), ερμηνευτές του Κορανίου, των χαντίθ και του νόμου, το ίδιο πνεύμα με τους σοφούς της Αρχαιότητας. Έτσι,

όταν ο A. de Libera αναφέρεται στον κόσμο των Αββασιδών ως έναν κόσμο «χωρίς διανοητικό μειονέκτημα ή καθυστέρηση», όπου «τα τεμένη αποτελούν πραγματικούς τόπους έρευνας» και όπου «γνώριζαν να απαγγέλλουν και να ερμηνεύουν με τελειότητα το Κοράνιο»,¹³ αναμειγνύει στοιχεία πολύ διαφορετικά μεταξύ τους. Κι αν πράγματι η τελευταία διαπίστωσή του είναι ακριβής, αντιθέτως, η δεύτερη, που θεωρεί τα τζαμιά «τόπους έρευνας», είναι λανθασμένη, αφού προεκτείνει στο πεδίο των επιστημών μια πραγματικότητα που αφορούσε μόνο τις θρησκευτικές σπουδές.

Πρέπει όμως να εξετάσουμε και τη θεωρία που αναφέρεται στις ρίζες του ευρωπαϊκού πολιτισμού: τι εννοούμε ακριβώς με την έκφραση «μουσουλμανικές ρίζες της Ευρώπης»; Υπάρχουν έννοιες, αναπαράστάσεις του κόσμου, τεχνικές (καλλιτεχνικές ή πρακτικές) αποκλειστικά ισλαμικές που θα καθιστούσαν την Ευρώπη ένα είδος κληρονόμου ή παραρτήματος του μουσουλμανικού κόσμου;

Πολεμική και εθνοκεντρισμός

Η πολεμική δεν απουσιάζει από τη συζήτηση αυτή, αφού η άποψη περί χρέους καταλήγει σε μια ιεραρχική κατάταξη των πολιτισμών του Μεσαίωνα. Η ανάγνωση της ιστορίας των πολιτισμών εγλωβίζεται στην αντίθεση ανάμεσα σε ένα φωτισμένο, εξευγενισμένο και πνευματικά ανεπτυγμένο Ισλάμ από τη μια, και μια βάρβαρη, πολεμοχαρή και κατακτητική Δύση από την άλλη.¹⁴ από τη μια ο κόσμος του πνεύματος, από την άλλη ο κόσμος του σταθιού. Τελικά, στη θέση του αρχαίου δυτικού εθνοκεντρισμού εγκαθιδρύεται ένας νέος εθνοκεντρισμός, «ανατολικός» αυτή τη φορά.

Η άποψη αυτή αντιπαράβάλλει έναν εξελιγμένο αραβομουσουλμανικό κόσμο με μια καθυστερημένη Δύση, της οποίας η μοναδική, όψιμη υπεροχή εντοπίζεται σε θέματα τεχνικής και πολέμου. Επομένως είναι υλικόι οι παράγοντες που εξηγούν πώς το Ισλάμ έχασε το προβάδισμά του προτού αναγκαστεί να δεχτεί την ευρωπαϊκή ηγεμονία. Η θέση αυτή έρχεται προς επίρρωση της άποψης που υποστηρίζει ότι οι Ευρωπαίοι παρέμειναν σε μια

κατάσταση βαρβαρότητας, έχοντας επιβληθεί με τη δύναμη των όπλων σε αυτούς που υπήρξαν οι δάσκαλοί τους στους τομείς του πνεύματος και των επιστημών.

Λησιμονείται όμως ότι οι Σταυροφορίες απέτυχαν και ότι η Ευρώπη βρέθηκε διαρκώς αμυνόμενη στρατιωτικά απέναντι στους Τούρκους, μέχρι τον 17ο αιώνα. Πρόκειται, επίσης, αν όχι για μια αντιστροφή των ρόλων, το λιγότερο για την εξιδανίκευση ενός κόσμου που παρουσιάζεται αγνός από κάθε βία, και τη δυσφήμιση του άλλου, που υποβιβάζεται σε ένα σύνολο πολεμοχαρών βαρβάρων.¹⁵ Εύγλωττο είναι το παράδειγμα του Σύρου ευγενούς Ουσάμα (1095-1188), που τόσο συχνά μνημονεύεται στα σχολικά εγχειρίδια, ο οποίος μάς άφησε μια μαρτυρία γεμάτη ειρωνεία και δρακοντότητα αναφορικά με τις ολέθριες ιατρικές πρακτικές των Φράγκων.¹⁶ Όμως, πρόσφατες μελέτες απέδειξαν ότι ο Ουσάμα είχε συντάξει ένα προπαγανδιστικό κείμενο και, κυρίως, ότι η ιατρική των Φράγκων ήταν πολύ ανώτερη απ' ό,τι εκείνος διατείνεται.¹⁷ Επιπλέον, αν η Ευρώπη οφείλει την Αναγέννηση στο Ισλάμ, τότε θα πρέπει να εξηγήσουμε για ποιο λόγο το ίδιο το Ισλάμ δεν πήρε μέρος σε αυτή την Αναγέννηση.¹⁸ Παραβλέπουμε επίσης πολλές φορές, ή υποτιμούμε, το ευρωπαϊκό παρελθόν, ενώ την ίδια στιγμή μεγαλοποιούμε το παρελθόν του Ισλάμ. Το όνειδος και η υπερηφάνεια είναι σε διαρκή αντιπαράθεση και απουσιάζουν από εδώ τα υλικά ενός γόνιμου διαλόγου.

Τα πραγματικά ερωτήματα που πρέπει να τεθούν, πέρα από κάθε πολεμική, είναι ιστορικής φύσης. Αφορούν τον εξελληνισμό του ισλαμικού κόσμου, τη φύση και το πραγματικό βάθος της διείσδυσης της αρχαίας ελληνικής γνώσης στους κόλπους του αραβομουσουλμανικού κόσμου. Αφορούν ακόμη τις διαδρομές που ακολούθησε η γνώση της αρχαίας Ελλάδας ώπου να ξανακερδίσει την τιμητική της θέση στη Δύση.

Μέσα από αυτά τα ερωτήματα αναφύεται ένα ακόμη ζήτημα, με το οποίο ελάχιστοι ειδικοί έχουν καταπιαστεί: το ζήτημα της ποιότητας και της ακρίβειας των μεταφράσεων, άρα και της εμπέλειας των βιβλίων που προέκυψαν από αυτές. Δεν είναι ούτε εύκολο ούτε ανώδυνο να μεταφράσεις από τα ελληνικά στα αρα-

βικά -με τη μεσολάβρηση ή όχι των συριακών- και στη συνέχεια από τα αραβικά στα λατινικά. Ποιο φιλοσοφικό κείμενο, ποιος επιστημονικός συλλογισμός θα μπορούσε να βγει αλώβητος έπειτα από τέτοιες επαναλαμβανόμενες μετατροπές, όπου όχι μόνο το λεξιλόγιο αλλά και η σκέψη, όπως ενφράζεται από τη σύνταξη, μεταπηδούν από ένα ινδοευρωπαϊκό σε ένα σημιτικό σύστημα, για να επιστρέψουν και πάλι στο σύστημα προέλευσης;

ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΡΙΖΕΣ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ

Σκοτεινοί Χρόνοι: Η μεσαιωνική Δύση σε αναζήτηση της γνώσης

Το ερώτημα για τις πολιτιστικές ρίζες της Ευρώπης μάς οδηγεί να ανατρέξουμε στη διαδικασία που κινητοποίησε τους ίδιους τους Ευρωπαίους, να ανακαλέσουμε δηλαδή τις απαρχές, τους όρους και τις συνέπειες της εκ νέου ανακάλυψης και της επανοικειποίησης της αρχαίας ελληνικής γνώσης από τους διανοούμενους του Μεσαίωνα μετάξυ του 8ου και του 12ου αιώνα. Εκ των πραγμάτων, βρισκόμαστε αιριβώς στην καρδιά της πολιτισμικής ταυτότητας της Ευρώπης.¹⁹

Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι μετά την πτώση της δυτικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, η αρχαία γνώση, σε μεγάλο βαθμό, περιέπεσε στη λήθη. Ωστόσο, είναι εξίσου αδιαμφισβήτητο ότι το Βυζάντιο, από τον 8ο και 9ο αιώνα, στράφηκε ξανά στις ελληνικές ρίζες του, και ότι, με αφετηρία την καρολίγγεια αναγέννηση, η Δυτική Ευρώπη κινητοποιήθηκε από την ίδια αυτή ανησυχία. Κάποιοι φορές υποτιμούμε τη δίψα για μάθηση που ώθησε τη Δύση να αναζητήσει την επιστημονική γνώση οπουδήποτε πίστευε ότι μπορεί να τη βρει. Δεν επρόκειτο απλώς για ένα πάθος για τα «πλούτη της Ανατολής», αλλά για την αναζήτηση της αρχαίας σοφίας. Η βούληση αυτή είναι ορατή στην αξιοποίηση των ελληνικών χειρογράφων που ανακαλύφθηκαν κατά την ισπανική Reconquista τον 11ο και τον 12ο αιώνα, καθώς και στην αναζήτηση των ιδιών των ελληνικών κειμένων, που είχαν διασωθεί στη Δύση

(Ιταλία, Σικελία, Βόρεια Γαλλία) από τα τέλη της Αρχαιότητας ή είχαν έρθει από το Βυζάντιο στο πέρασμα των αιώνων, ιδίως διαμέσου της Νότιας Ιταλίας και της Συρίας (και, σε πιο σπάνιες περιπτώσεις, μέσω των Βαλκανίων ή της Κύπρου).

Ο κόσμος της χριστιανικής μεσαιωνικής Δύσης έβαλε τα δυνάτα του για να ξαναβρεί την αρχαία ελληνική σοφία. Τα κατάφερε χάρη σε μια αξιοθαύμαστη προσπάθεια πολλών αιώνων, με πείσμα και υπομονή που μαρτυρά τη βαθιά ριζωμένη πεποίθηση ότι εκεί βρισκόταν η μήτρα του πολιτισμού του. Στην αναζήτηση αυτή έχει μια οφειλή προς την ανατολική Ρωμική Αυτοκρατορία, την Κωνσταντινούπολη, τον μεγάλο ξεχασμένο της ευρωπαϊκής κληρονομιάς, με τον οποίο μοιραζόταν το ίδιο πνευματικό και πολιτισμικό κληροδοτήμα, εκείνο της κλασικής Αρχαιότητας. Θα ασχοληθούμε λοιπόν με αυτούς που διατήρησαν ζωντανό τον ελληνικό πνευματικό πολιτισμό προς όφελος του ευρωπαϊκού πολιτισμού, καθώς και με εκείνους που επιδόθηκαν με ζήλο στην εκ νέου ανακάλυψή του.

Τα μονοπότια της ανακάλυψης

Χωρίς να φιλοδοξούμε να παρουσιάσουμε εδώ μια σφαιρική μελέτη της μεσαιωνικής επιστήμης, το αντικείμενό μας δεν παύει να είναι εξαιρετικά εκτεταμένο, έως και υπερβολικά φιλόδοξο, όμως το εγχείρημα είναι δικαιολογημένο.²⁰ Η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από την πρόσληψη και τη διάδοση της αρχαίας ελληνικής γνώσης, και τον γόνιμο ρόλο που αυτή διαδραμάτισε σε περιοχές πολιτισμικά και γεωπολιτικά ανόμοιες. Ο τρόπος με τον οποίο αξιοποιήθηκε η ελληνική κληρονομιά αποτελεί ασφαλές κριτήριο για την αναζήτηση της ταυτότητας των μεσαιωνικών πολιτισμών, τόσο του ευρωπαϊκού όσο και του ισλαμικού. Θα επιχειρήσουμε λοιπόν να διαπιστώσουμε σε ποιο βαθμό εξελήνιστηκε ο καθένας τους. Αυτό θα μας επιτρέψει να εκτιμήσουμε τη θέση και το ρόλο των χριστιανικών (ευρωπαϊκών ή αραβικών) και μουσουλμανικών ελίτ στην εξέλιξη της ευρωπαϊκής σκέψης και γνώσης μεταξύ του 8ου και του 12ου αιώνα.

Θα εξετάσουμε πολλά θέματα που αποτελούν τις διαφορές και τις όψεις του ίδιου αντικειμένου. Καταρχάς, η διαρκής περιέργεια στη Δύση για την αρχαία ελληνική γνώση, όσο ταπεινοί κι αν ήταν οι καρποί της για κάμποσους αιώνες – αυτό που ονομάζω «ελληνικό δίαυλο». Αυτή η παράδοση, στενά δεμένη με την ανάμνηση της αρχαίας Ελλάδας, εξηγεί εν μέρει την ανάδυση διαδοχικών «αναστηνήσεων» στη Δύση, από την καρολίγγεια περίοδο έως τον 12ο αιώνα. Οι διαφορετικές αυτές αναγεννήσεις δεν ήταν ανεξάρτητα φαινόμενα, ούτε μπορούν να υποβιβαστούν σε απλούς κατάλογους λειτουργικών ή θεολογικών συγγραμμάτων. Διέπονται, όπως ανακαλύπτουμε, από μια εσωτερική λογική: κάθε εποχή ακολουθεί κατά πόδας την προηγούμενη και στηρίζεται σε αυτήν, για να επεξεργαστεί και να παραγάγει με τη σειρά της κάτι νέο. Η μία μετά την άλλη, αυτές οι επεξεργασίες εντάσσονται στην ίδια αλυσίδα και μαρτυρούν την ίδια, απaráλλακτη σχέση με τη γνώση και τον πολιτισμό. Στο εσωτερικό της κίνησής αυτής, η αποφασιστικότητα των πολιτικών ελίτ – στις οποίες κινητήριοι γοντα και πολλοί άνθρωποι της Εκκλησίας – υπήρξε κινητήριο δύναμη. Δεν είναι τυχαίο ότι, καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της περιόδου, ο πολιτικός μύθος της τρωικής καταγωγής των Φράγκων είχε τόσο βαρύνουσα σημασία, προτού ωριμάσει οριστικά τον 13ο και τον 14ο αιώνα.²¹

Υπηρετώντας μια ευρύτερη οπτική, είναι αναγκαίο να θυμηθούμε όλα όσα οφείλει η επιστημονική πρόοδος της μεσογειακής λεκάνης και της Ευρώπης στους Σύρους χριστιανούς από τον 6ο έως τον 10ο αιώνα. Ιδιαίτερα η αραβομουσουλμανική επιστήμη τούς οφείλει τα θεμέλια των γνώσεών της. Ένα άλλο φαινόμενο ευρέως παραγνωρισμένο στις μέρες μας – παρότι έχει και αυτό τη θέση του στην ιστοριογραφία – είναι το κύμα των μεταφράσεων των έργων του Αριστοτέλη που έγιναν απευθείας από τα αρχαία ελληνικά κείμενα στο αβασίο του Μον-Σαιν-Μισέλ, πενήντα χρόνια προτού ξεκινήσουν στην Ισπανία, τη Σαραγόσα ή το Τολέδο οι μεταφράσεις που έγιναν από τις αραβικές εκδόχές των ιδίων κειμένων. Το ευρύ αυτό κίνημα, στο οποίο διακρίθηκε ο Ιάκωβος από τη Βενετία (θάν. 1150 περ.), επέτρεψε στη Βόρεια Γαλλία και

την Αγγλία, αλλά και στις δυτικές παρυφές της Γερμανικής Αυτοκρατορίας, να έχουν στη διάθεσή τους το σύνολο του έργου τού Αριστοτέλη και βοήθησε ώστε να αρχίσει να καρποφορεί αυτή η επιστημονική και φιλοσοφική κληρονομιά, πολύ πριν διαδοθούν οι μεταφράσεις από τα αραβικά. Το κίνημα αυτό αποδεικνύει τη φιλομάθεια των λόγιων κληρικών της χριστιανικής Ευρώπης που προσπαθούσαν να συγκεντρώσουν την αρχαία ελληνική γνώση της οποίας αισθάνονταν και γνώριζαν ότι ήταν οι κληρονόμοι.

Η σύγκριση με τον ισλαμικό κόσμο μεταξὺ του 8ου και του 12ου αιώνα είναι επίσης αναγκαία. Πρέπει να αξιολογήσουμε, με το δικό του μέτρο, τι κράτησε και τι απέρριψε ο αραβομουσουλμανικός πολιτισμός από την αρχαία ελληνική γνώση και, ακόμα περισσότερο, από το πνεύμα της κλασικής Ελλάδας. Κατά κάποιον τρόπο καλούμαστε να αναλύσουμε το ισλαμικό «φίλτρο». Ο αρχαίος ελληνικός λόγος βρήκε την ίδια θέση στον κόσμο της αποικλυσμένης του Κορανίου όπως και στον κόσμο των πιστών του Ευαγγελίου; Με άλλα λόγια, το πάθος που επέδειξαν για την αρχαία ελληνική σκέψη οι falāsifa, οι μεγάλοι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι όπως ο Αλ Φαράμπι (θάν. 950), ο Αβικέννας (980-1037) ή ο Αβερρόης (1126-1198), είχε αντίκτυπο και πέρα από τη σφαίρα του κόσμου των ιδεών; Ο εξελληνισμός υπήρξε καθολικό φαινόμενο, που άγγιξε την κοινωνία και τη συλλογική νοοτροπία, ή περιορίστηκε σε μια ολιγομελή κάστα διανοουμένων; Και ποια ήταν τελικά η θέση που επιφύλαξαν ακόμη και εκείνοι στην αρχαία ελληνική σκέψη και στις αρχές του Ισλάμ; Αυτό καθορίζει τελικά ποιες ήταν οι σχέσεις που διατήρησαν με την αρχαία ελληνική γνώση τα τρία σύνολα τα οποία ενίοτε συγχέουμε μεταξύ τους, δηλαδή η μουσουλμανική θρησκεία (Ισλάμ), η μουσουλμανική κοινωνία (Ισλάμ) και οι αραβόφωνοι λόγιοι (ανεξαρτήτως θρησκείας). Οι διευκρινίσεις αυτές είναι αναγκαίες προτού θέσουμε ξανά το ερώτημα του χρέους της Ευρώπης προς το Ισλάμ.

Τελειώνοντας, θα επιχειρήσουμε να συγκρίνουμε τον χριστιανικό και τον μουσουλμανικό μεσαιωνικό πολιτισμό, θέτοντας ερωτήματα για την ταυτότητα και τη διαπερατότητα του καθενός, για τη φύση και το βαθμό των μεταξὺ τους ανταλλαγών. Άραγε

η διαδικασία της πολιτισμικής μεταβίβασης είναι τόσο προφανής όσο ενίοτε παρουσιάζεται, ωσάν μια φιλοσοφική σκέψη, μια κοσμοαντίληψη να μπορούν να εξαχθούν με την ίδια ευκολία όπως ένα σακί ρυζι;

Μεσαιωνική και σύγχρονη γνώση

Ας επιμείνουμε λίγο ακόμη σε δύο προαπαιτούμενα στοιχεία. Όταν αναφερόμαστε στους σοφούς, τους λογίους, τους φιλοσόφους, ακόμη περισσότερο αν πρόκειται για μαθηματικούς, στην πραγματικότητα μελετάμε πολύ μικρές ομάδες ανθρώπων. Συνεπώς, όταν μέσω αυτών συγκρίνουμε τους πολιτισμούς τής πρώιμης μεσαιωνικής Ευρώπης, του αββασιδικού Ισλάμ ή της μεσοβυζαντινής αυτοκρατορίας, και προσπαθούμε να δείξουμε ποια ήταν η συνεισφορά του καθενός στην πρόοδο της ανθρωπότητας, εν λόγω ομάδες ήταν εξαιρετικά ολιγομελείς, της τάξης μερικών δεκάδων ανθρώπων ανά αιώνα, και αντιπροσώπευαν ένα ελάχιστο ποσοστό ενός πληθυσμού δεκάδων εκατομμυρίων... Για να κρίνουμε αν ένας πολιτισμός ήταν πράγματι προηγμένος σε σύγκριση με τους γείτονες ή τους εχθρούς του, καταλήγουμε και πάλι να συγκρίνουμε την πνευματική παραγωγή κάποιων λογίων, χωρίς να εξάγουμε συμπεράσματα για το πολιτισμικό επίπεδο πληθυσμών οι οποίοι στην πλειονότητά τους είναι ακόμα αναλφάβητοι.²² Τα πράγματα θα ήταν εντελώς διαφορετικά αν αντικείμενό μας ήταν οι σύγχρονες κοινωνίες του 20ού και του 21ου αιώνα, που επεδίωξαν να δημιουργήσουν εκπαιδευτικές δομές ικανές να διαδώσουν τις επιστημονικές, τεχνικές και φιλολογικές γνώσεις σε μεγάλο μέρος της νεολαίας.

Για να συγκρίνουμε διαφορετικούς πολιτισμούς πρέπει, στο μέτρο του δυνατού, να εξετάσουμε την πραγματικότητα των επισημονικών ανασταλώσεων, την αξία τους και την εμβέλειά τους, να αναλύσουμε τα ισχύοντα νομικά συστήματα και τη θέση τού ανθρώπου μέσα σε αυτά, να μελετήσουμε ενδελεχώς τη σχέση με τα ιερά κείμενα και το βαθμό ελευθερίας που αφήνεται στον

ανθρώπινο ορθό λόγο κατά τη μελέτη, το σχολιασμό και την ερμηνεία τους, να μελετήσουμε εκ παραλλήλου τις μορφές καλλιτεχνικής έκφρασης (ζωγραφική, γλυπτική)... Το εγχείρημα κάθε άλλο παρά απλό είναι: εδώ μόλις που θα το θίξουμε.

Στον επιστημονικό τομέα, δηλαδή τον τομέα των μαθηματικών, της φυσικής, των λεγόμενων φυσικών επιστημών, χρειάζεται επίσης να αποφύγουμε κάθε αναχρονισμό. Αυτό που αποκαλούμε σήμερα «επιστήμη» αναπτύχθηκε μετά τον 16ο αιώνα, αν και τα πρώτα βήματα είχαν ήδη γίνει από τον 13ο αιώνα. Με τις μελέτες του Κοπέρνικου (1473-1543), του Καρντάνο (1501-1576), του Βιετά (1540-1603), του Κέπλερ (1571-1630), του Ντεκάρτ (1596-1650), του Λάιμπνιτς (1646-1716), η Ευρώπη –και μόνο η Ευρώπη– γέννησε τη σύγχρονη επιστήμη, της οποίας ο σημερινός οικονομικός χαρακτήρας αποδεικνύει τον πρωταρχικό ρόλο της για ολόκληρη την ανθρωπότητα. Αυτό δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί χωρίς ριζοσπαστικές καινοτομίες σε σχέση με ό,τι είχε επιτευχθεί έως τότε, είτε από τους Έλληνες είτε από τους Άραβες, τους Ινδούς ή τους Κινέζους: τεράστια πρόοδος στη μαθηματική αφαίρεση και την τυποποίηση της ορολογίας της, εκτηληκτική πρόοδος στον πειραματισμό και στην επιστημονική παρατήρηση των άστρων, του ανθρώπινου σώματος και του φυσικού κόσμου. Σημειώθηκε έτσι ένα ποιοτικό άλμα, στο οποίο βασίζομαστε μέχρι σήμερα. Αντιθέτως, όσο σημαντική και αν υπήρξε η προσφορά των Βυζαντινών και των Αράβων μαθηματικών, χριστιανών ή μουσουλμάνων, δεν μπορούμε να μιλάμε για τα επιτεύγματά τους με όρους επιστημολογικής τομής. Οι μέλτες τους παρέμειναν εντός των ορίων που είχαν χαράξει οι αρχαίοι Έλληνες, Μεσοποτάμιοι και Ινδοί μαθηματικοί. Σε όλους αυτούς τους πολιτισμούς, η επιστημονική ανάπτυξη και έρευνα εξελίχθηκαν με τον ίδιο τρόπο. Από κάθε άποψη, είναι πιο σωστό να μιλάμε για «επιστημονική γνώση» παρά για «επιστήμη». Οι Έλληνες, όπως και οι Άραβες και οι Ινδοί, δεν μπορούσαν να επαληθεύσουν τις υποθέσεις τους με ασφαλή τρόπο: δεν «υπολόγιζαν», με τον τρόπο που ξεκίνησαν να υπολογίζουν στην Ευρώπη από το τέλος των μεσαιωνικών χρόνων.²³ Διαφωτιστικό είναι το

παρόδειγμα των μαθηματικών: οι Ινδοί και οι Άραβες δεν χρησιμοποιούσαν τις αφηρημένες μαθηματικές διατυπώσεις που μας είναι σήμερα οικείες: αυτές θεμελιώθηκαν με τις εργασίες του Chuquet (1445-1500), του Βιετά και του Ντεκάρτ, και πήραν τη μορφή στην οποία τις γνωρίζουμε σήμερα μόλις τον 19ο αιώνα. Στους μεσαιωνικούς χρόνους οι αλγεβρικές εξισώσεις εκφράζονταν με ρητορικό τρόπο, με αναφορές στην καθημερινή ζωή: ένας τρόπος έκφρασης παραπλανητικός για μας, που δυσχεραίνει ακόμη περισσότερο την κατανόηση των αρχαίων ή των μεσαιωνικών μαθηματικών κειμένων. Η τοποθέτηση αυτή δεν ενέχει καμιά διάθεση απαξίωσης των μεσαιωνικών πολιτισμών, είναι απλώς μια προσπάθεια αξιολόγησης του βαθμού ανάπτυξής τους στον ιδιαίτερο τομέα που σήμερα αποκαλούμε σε ολόκληρο τον κόσμο «επιστήμες».

250

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο ήλιος του Απόλλωνα φωτίζει τη Δύση¹

Η μεσαιωνική Ευρώπη στα ίχνη της ελληνικής σοφίας

Στο επίκεντρο της έρευνάς μας ήταν η ιστορία των μεταφράσεων των κειμένων της ελληνικής γνώσης. Οι χριστιανοί της Ανατολής μετέφρασαν το σύνολο σχεδόν αυτών των έργων από τα ελληνικά στα συριακά και από τα συριακά στα αραβικά. Από την πλευρά τους, οι Ευρωπαίοι αναζήτησαν προοδευτικά τα έργα αυτά χωρίς κανείς να τους προσκομίζει αυτή τη γνώση, την οποία οι ίδιοι εξασφάλισαν. Η μεγάλη εποχή των μεταφράσεων ξεκίνησε στις αρχές του 12ου αιώνα, πρώτα απευθείας από τα ελληνικά στα λατινικά, πριν ακόμα οι λόγιοι μεταβούν στην Ισπανία ή τη Σιελία για να μεταφράσουν τις αραβικές εκδόχές. Τον 13ο αιώνα κελία για να μεταφράσουν τις αραβικές μεταφράσεις και σε μια γενική προχώρησαν σε συμπληρωματικές μεταφράσεις παρόμοια και ο αναθεώρηση των κειμένων. Οι μουσουλμάνοι λόγιοι είχαν λοιπόν ένα χρέος απέναντι στους Σύρους μεταφραστές παρόμοια και ο ευρωπαϊκός κόσμος προς τους δικούς του λογίους, χριστιανούς ή Εβραίους, που μετέφρασαν από τα ελληνικά ή έκαναν την προσπάθεια να μάθουν τα αραβικά.

Πέρα από την κυκλοφορία αρχαίων μεταφρασμένων κειμένων, οι πολιτιστικές ανταλλαγές μεταξύ Ισλάμ και χριστιανοσύνης ήταν ελάχιστα. Από το Ισλάμ ως θρησκεία, ο ευρωπαϊκός πολιτισμός δεν δανείστηκε τίποτε, ούτε αναφορές σε κείμενα ούτε θεολογικά επιχειρήματα. Το ίδιο συνέβη και στον πολιτικό ή νομικό τομέα, καθώς η Ευρώπη παρέμενε πιστή στο δίκαιό της ή στα θεσμικά της πλαίσια. Ευρωπαίοι κληρικοί πήραν από αρ-

κετούς λογίους, Άραβες ή Πέρσες, μουσουλμάνους, Εβραίους και χριστιανούς, φιλοσοφικά σχόλια, που η επιρροή τους ήταν πραγματική, αν και υπέστησαν έλεγχο και αναπροσαρμογή. Ακόμα όμως και μέσω των σχολασμάτων του Αβικέννα ή του Αβερρόη, κανείς δεν μπορεί να επιβεβαιώσει ότι έννοιες ιδιόζυγες στην αραβική γλώσσα ή αντιλήψεις του Ισλάμ υπήρξαν φορείς της πολιτισμικής επανάστασης του 12ου και του 13ου αιώνα.

Οι προεκτάσεις ή η πρόοδος που πραγματοποιήσαν στα μαθηματικά ή στην οπτική οι Άραβες σοφοί, δεν ήταν όλες τους γνωστές στην Ευρώπη, όμως εκείνη στη συνέχεια προχώρησε μόνη της. Για παράδειγμα, δεν μπορούμε να ορίσουμε επακριβώς αν ο Φιμπονάτσι τον 13ο αιώνα προέβη αυτόνομα στις αριθμητικές ανακαλύψεις του ή αν χρησιμοποίησε τις πραγματιότητες που ήρθαν από τον ισλαμικό κόσμο.

Ο εξελληνισμός της μεσαιωνικής Ευρώπης ήταν καρπός των Ευρωπαίων. Κάθε άλλο παρά «σκοτεινή εποχή», η περίοδος που εκτείνεται από τον Καρλομάγνο ως τον Αβελάρδο διαποτίστηκε με αυξανόμενο ρυθμό από την ελληνική γνώση και εμπνεόταν από μια εκούσια δυναμική πνευματικής προόδου. Οι Ευρωπαίοι του Μεσαίωνα πήραν από την αρχαιότητα μια πνευματική στάση, μια σχέση με τον κόσμο και με την επιστήμη που αποτέλεσε ένα από τα χαρακτηριστικά του πολιτισμού τους. Παρά τις βαθιές αλλαγές, θρησκευτικές, πολιτικές, τεχνικές, στο διάβα των αιώνων, ένα κατευθυντήριο νήμα ξεκινά από τις ελληνικές πόλεις και ενώνει τους Ευρωπαίους διαμέσου των εποχών. Αυτό δεν αποκλείει τροποποιήσεις και καινοτομίες. Μπορούμε έτσι να συμπεράνουμε ότι η Δύση όφειλε μέρος της εξέλιξής της στην πρακτική της εξομολόγησης που ενθάρρυνε την ενδοσκόπηση, τον έλεγχο της συνείδησης και, κατά συνέπεια, την ψυχολογική και γνωστική πρόοδο του ατόμου σε σχέση με τον εαυτό του και τους άλλους.²

Σε κάθε περίπτωση, φαίνεται να είναι ενδογενούς φύσεως η διαδικασία πολιτιστικής και επιστημονικής προόδου που διακατέχει τη μεσαιωνική Ευρώπη από τον 8ο ως τον 12ο αιώνα. Είναι πολύ πιθανό η Ευρώπη, επωφελούμενη από αυτή τη δυναμική,

από την αιωνόβια αναζήτηση της ελληνικής γνώσης την οποία σαφώς μαρτυρεί το μεταφραστικό ρεύμα που εδραιώθηκε γύρω από το Μον-Σαιν-Μισέλ, να είχε ακολουθήσει ίδιο δρόμο ακόια και αν δεν υπήρχε καμία σχέση με τον ισλαμικό κόσμο. Η αραβική μεσολάβρηση, χωρίς να είναι ανύπαρκτη, δεν είχε πιθανώς την αποφασιστική εμβέλεια που της αποδίδεται: το να μιλάμε δε για φωτισμένο Ισλάμ, είναι σαν να δυτικοποιούμε στο έπακρο τη σκέψη των *φασασιφά* και να τους αποδίδουμε επιρροή μεγαλύτερη από εκείνη που είχαν στους κόλπους της ίδιας τους της κοινωνίας.

Αυτή η προστάθεια σταματά ηβλημένα στα τέλη του 12ου αιώνα: τον 13ο αιώνα η Ευρώπη εισέρχεται σε μια νέα φάση της ιστορίας της. Στην εποχή του αγίου Θωμά του Ακινάτη και του αγίου Λουδοβίκου μπορούμε χρονικά να τοποθετήσουμε τις απαρχές της σύγχρονης επιστήμης, την οποία μόνο οι Ευρωπαίοι πιστώνονται. Αποφασιστικά βήματα συντελούνται στα μαθηματικά, στις φυσικές επιστήμες –ο Αλβέρτος ο Μέγας συντάσσει την *Πραγματεία περί φυτών* και την *Πραγματεία περί ζώων* και πραγματοποιεί ανατομικές μελέτες–, στην αστρονομία, όταν ο Γιοχάνες Καμπάνους διορθώνει κάποια σφάλματα του Πτολεμαίου και εκπονεί το πρώτο δείγμα εξίσωσης, στη φυσική, όπου ο Πιέρ ντε Μαρικιούρ μελετά το μαγνητισμό και γράφει το *De magnete* το 1269, στην οπτική – ο Βιτέλο κατασκευάζει παραβολικά κάτοπτρα και υπολογίζει τις γωνίες διάθλασης σύμφωνα με τις γωνίες πρόσπτωσης των φωτεινών ακτίνων στο νερό, τον αέρα και το γυαλί... Ήδη, ορισμένοι παίρνουν αποστάσεις από τον Αριστοτέλη, όπως ο Ρογήρος Βάκων και οι φραγκισκανοί της Οξφόρδης, που εκθειάζουν τις αρετές της εμπειρίας. Όμως, το γόητρο των Ελλήνων παραμένει: το Παρίσι, στα τέλη του 13ου αιώνα, είναι η «νέα Αθήνα».

Εδώ, ένα σημείο θα αξίζει μεγαλύτερη προσοχή απ' όση μπορούμε να του παραχωρήσουμε: η Δύση προόδευσε λαμβάνοντας γνώση των *Φυσικών* και των *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη. Επίσης αναπτύχθηκε επιδεικνύοντας τις αποστάσεις της από τα έργα του τελευταίου. Το ευρωπαϊκό πνεύμα είναι έτσι καμωμένο

ώστε να υιοθετεί αλλά και να αμφισβητεί παρευθός, πιθανώς λόγω μακροχρόνιας συνήθειας στην άσκηση κριτικής, που συνδέεται με την άνθιση της λογικής από τα τέλη του 11ου αιώνα. Όπως γράφει ο B. Sere σε μια βαθυστόχαστη διατύπωση: «Ο Αριστοτέλης δεν συγχέεται με την αλήθεια, [...] η *aprioritas* (αυθεντία) δεν είναι η αλήθεια».³

Τον 14ο αιώνα, ο Ζαν Μπουριντάν (1295-1360) αναπτύσσει τη θεωρία της *impetus* (ορμής), που θέτει σε αμφισβήτηση το σύνολο των φυσικών του Αριστοτέλη και επιχειρεί να εξηγήσει ταυτόχρονα την πτώση των σωμάτων και την κίνηση των άστρων. Ο Νικολό Ορέσιμ, σχολιάζοντας το *Περί κόσμου* του Αριστοτέλη, διατυπώνει τις υποθέσεις για την κίνηση της Γης και την πολλαπλότητα των κόσμων.

Χάρη στον Κέπλερ και τον Καρτέσιο –ακόμη και αν ο τελευταίος οφείλει στο σχολαστικισμό περισσότερα απ' ό,τι παραδέχεται– κι έπειτα στον Λάμπιντς και τον Καντ, η ευρωπαϊκή σκέψη ελευθερώνεται ακολουθώντας από τον Αριστοτέλη.⁴ Αυτοί οι φιλόσοφοι πρότειναν συστήματα που πήγαιζαν από το πλαίσιο της αριστοτελικής μεταφυσικής και γέννησαν την επιστημονική επανάσταση της σύγχρονης εποχής. Το ίδιο συνέβη και στον τομέα της λογικής, παρότι χρειάστηκε να περιμένουμε περισσότερο: είναι οι μεταβολές του 19ου αιώνα, εκείνες της τυπικής λογικής, που επέτρεψαν να βρούμε από την αριστοτελική λογική.⁵

Ο εξελληνισμός χωρίζει μάλλον παρά ενώνει το Ισλάμ με τη χριστιανοσύνη

Την εποχή των Αββασιδών, το Ισλάμ δεν συμμερίζεται πλήρως τις ιδέες του Αριστοτέλη, ενώ η Δύση, ξεπερνώντας τον Αριστοτέλη, από τον 16ο αιώνα, ανέπτυξε τη σύγχρονη επιστήμη. Αντίθετα, οι *φαιλασιφά*, εκτιμώντας ότι ο Σταγειρίτης αντιπροσώπευε την κορυφή του ανθρώπινου στοχασμού, παρά την κατατερόντα του σε σχέση με τους προφίτες, δεν φαντάζονταν ότι μπορούσαν να του ασκήσουν κριτική.⁶

Στη διάρκεια λοιπόν του Μεσαίωνα δύο πολιτισμοί ήρθαν

αντιμέτωποι. Ο ένας συνδύαζε την ελληνική κληρονομιά με το μύγμα των Βυζαντινών, το επιστημονικό πνεύμα και την προσήλωσή σε μια θρησκευτική παράδοση της οποίας εγγυητής ήταν η Εκκλησία. Ο άλλος ήταν τέκνο του Βιβλίου του Θεού, του αχειροποίητου Βιβλίου. Ήταν ριζικά δεμένος με τον κεντρικό του άξονα, το Κοράνι: ό,τι εκτυλίσσεται μέσα στο χρόνο οδηγεί ξανά στην αρχική μήτρα με τις αιώνιες σουράτες.

Η χριστιανική αποκάλυψη είναι η αποκάλυψη του εναρκωθέντος Λόγου. Είναι παρούσα σε κείμενα που διηγούνται ιστορίες (Παλαιά και Καινή Διαθήκη). Από αυτή τη σημασία της ομιλίας και της διήγησης, του Λόγου και του Πνεύματος, γεννιέται η ανάγκη να καταλάβουμε και όχι μόνο να υπακούμε ή να πιστεύουμε. Η αποκάλυψη σημαίνει να αποικρυπτογραφούμε και το πνεύμα σημαίνει να διακρίνουμε από την κυριολεξία. Από αυτή αμφιβώς την πνευματική δομή, που προσιδιάζει στη χριστιανική πίστη, όπου συνδυάζεται η κληρονομιά της Αθήνας και της Ιερουσαλήμ, γεννιέται σταδιακά η ευρωπαϊκή γνώση.⁷ Συστήθηκε με αφετηρία τη συνειδητή αναζήτηση των ελληνικών της ριζών. Ο χριστιανισμός, από τον 5ο αιώνα, είχε επανεξετάσει το περιεχόμενο της αρχαίας επιστήμης: από θρησκεία είχε γίνει ένα σφαιρικό σύστημα κατανόησης του κόσμου. Αυτή η γνώση, που σχεδόν εξαφανίστηκε από τον λατινικό κόσμο τον 6ο αιώνα, είχε εκ νέου εισαχθεί στην Ευρώπη σχολικής παράδοσης εξασφάλισε τη διάδοση της ελληνικής γνώσης στους κόλπους όχι μόνο των μορφωμένων ελίτ, αλλά επίσης των πολιτικών και των νομικών.

Η αρχαία γνώση αποτελούσε, το λιγότερο, μια απαραίτητη προαίρεση για την κατανόηση του δόγματος: ο λόγος ενσωματώθηκε στην πίστη. Στη συνέχεια ανεξαρτητοποιήθηκε. Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός παρέμεινε, στην ουσία, ελληνορωμαϊκής και εβραιοχριστιανικής έμπνευσης. Στη μεταγενέστερη πορεία τους η ευρωπαϊκή φιλοσοφία και επιστήμη ανέπτυξαν τη δική τους πρωτότυπη δημιουργία. Το Ισλάμ, από τη σύνταξη του Κορανίου κι έπειτα, ήταν φορέας ενός άλλου σφαιρικού συστήματος: από αυτή την άποψη, δεν μπορούσε να ενσωματώσει την ελληνική

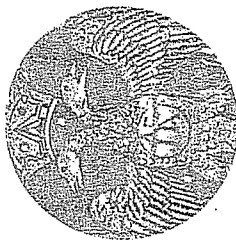
γνώση παρά με τρόπο μερικό, που περιοριζόταν σε κάποιους τομείς ή κάποιους στοχαστές.

Οι πολιτισμικές ρίζες της Ευρώπης απλώνονταν έτσι, για να απλουστεύουμε, στον ελληνικό πολιτισμό, το ρωμαϊκό δίκαιο και τη Βίβλο· οι ρίζες του Ισλάμ βρίσκονται στο Κοράνιο, τη Σιρά, τα χαντίθ και το δίκαιο που απορρέουν από αυτά. Τα δέντρα, τα κλαδιά και οι καρποί που φύτεψαν ήταν κατ' εικόνα αυτών των ριζών. Σκοτεινοί χρόνοι; Αυτό ήταν το ερώτημα που θέσαμε στη αρχή τούτης της μελέτης. Στο τέρμα της μού φαίνεται ξεκάθαρο ότι η ιδέα «σκοτεινοί χρόνοι» δεν ταιριάζει στη μεσαιωνική περίοδο.⁸

254

ΕΛΕΝΗ ΓΛΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ

ΓΙΑΤΙ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ



Επιμέλεια έκδοσης: *Ευδοκία Πρασίνου*
Σελοδοποίηση: *Χρυσούλα Κεζέπη*
Σχεδιασμός εξωφύλλου: *Κώστας Χουχουλής*
Σχεδιασμός χαρτών: *Riccardo Isolabella*

Copyright © 2009 «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ Α.Ε.» - ΕΛΕΝΗ ΓΛΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ για την ελληνική γλώσσα σε όλο τον κόσμο

Η πνευματική ιδιοκτησία αποκτάται χωρίς καμιά διατύπωση και χωρίς την ανάγκη ρήτρας απαγορευτικής των προσβολών της. Επισημαίνεται πάντως ότι κατά το Ν. 2387/20 (όπως έχει τροποποιηθεί με το Ν. 2121/93 και ισχύει σήμερα) και κατά τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης (που έχει κυρωθεί με το Ν. 100/1975) απαγορεύεται η αναδημοσίευση, η αποθήκευση σε κάποιο σύστημα διάσωσης και γενικά η αναπαραγωγή του παρόντος έργου, με οποιονδήποτε τρόπο ή μορφή, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή, χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη.

Εκδόσεις «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ Α.Ε.»

Εμμ. Μπενάκη 59, 106 81 Αθήνα. Τηλ. 210 3891800 - fax: 210 3836658
www.ellinikagrammata.gr

Κεντρική διάθεση

- Ζωοδ. Πηγής 21 & Τζαβέλλα 1, 106 81 Αθήνα.
Τηλ.: 210 3302033 - fax: 210 3817001
- Μοναστηρίου 183, 54 627 Θεσσαλονίκη.
Τηλ.: 2310 500035 - fax: 2310 500034

255

ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ
ΑΘΗΝΑ 2009



Α. ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΝΟΧΗ

ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΤΩΝ ΡΩΜΑΙΩΝ «ου καταλυθήσεται», θα μείνει αήττητο ανά τους αιώνες, γιατί φέρει τα χριστιανικά σύμβολα.

Αυτή είναι η βάση της πνευματικής υπόστασης της βυζαντινής πολιτείας που έθρεψε τη γενική πεποίθηση για την ταύτιση της ιστορίας του Βυζαντίου με την ιστορία του κόσμου. Το τέλος του Βυζαντίου είναι λοιπόν αδιανόητο, γιατί θα σημαίνει το τέλος των καιρών. Κατά θεία βούληση το Βυζάντιο χαίρει χωρικής και χρονικής αφθαρσίας.

Έτσι κάθε γη βατή και κάθε θάλασσα πλωτή είναι ο φυσικός χώρος της εξάσκησης εξουσίας από το Βυζάντιο. Παγκόσμια η δύναμη του αυτοκράτορα, οικουμενική η ακτινοβολία του ορθόδοξου πατριάρχη. Οπωσδήποτε η θριαμβική αυτή θεώρηση, η ενατένιση της παγκοσμότητας και της αιωνιότητας του Βυζαντίου, δεν φαίνεται να ξενίζει τον κόσμο της ιουστινιάνειου περιόδου: όταν δηλαδή τα βυζαντινά στρατεύματα είχαν μεταβάλει τη Μεσόγειο σε βυζαντινή λίμνη, όταν στον Άγιο Βιτάλιο της Ραβέννας [για να μη μιλήσω για την Αγιασοφιά και την κατά του Σολομώντος, όπως ειπώθηκε, νίκη του Ιουστινιανού], ο αυτοκράτορας και η Θεοδώρα, ο καθένας με τη συνοδεία

φρουρά της βυζαντινής πρωτεύουσας και εδηώσαν τα περίχωρα της Κωνσταντινούπολης, σκορπώντας τρόμον, αλλά και κατάληψη για το εγγεληρίμα, στους κατοίκους της Βασιλεύουσας και αυτής της νησιωτικής Προποντίδας.

Μόνο η με τα εγκόσμια υπερβολική και άκαιρη ενασχόληση των Βυζαντινών, μόνο η προς τα υλικά αγαθά άμετρη προσήλωσή τους, εξηγεί τη «θεοσημεία» της ρωσικής επιδρομής, αυτού του άγνωστου ως τότε έθνους, που όπως λέει ο Φώτιος, δεν δίστασε να διασχίσει ποταμούς και ωκεανούς για να έρθει με μορφή τιμωρού μπρος στη Βασιλεύουσα.

Λογικά το μεγαλύτερο μέρος των σχετικών ομιλιών του Φωτίου [που πολλοί τις παραλήθησαν ως έμπνευση με τον Ακάθιστο Ύμνο του Σεργίου και την αβαρασλάβικη πολιρική της Πόλης] είναι αφιερωμένο στην έκθεση των διαπραχθεισών αμαρτιών από το, μοναχά κατά το όνομα, χριστώνιο πλήρωμα και βέβαια στην προτροπή για μετάνοια, τη μόνη διαγωγή που μπορεί να κατευνάσει τον Θεό, να επιφέρει παραμυθία στους πεπονημένους και βέβαια να αποτρέψει ευρύτερες καταστροφές.

Ανέφερα κάπως διεξοδικά τα φωτεινά περιστασιακά της ρωσικής κατά της Κωνσταντινούπολης απειλής κείμενα, όχι μόνο γιατί είναι δείγματα βαθιάς έμπνευσης και οφείλονται σε έναν από τους στυλοβάτες του βυζαντινού πνεύματος και της πρώτης βυζαντινής αναγέννησης, αλλά κυρίως γιατί η κειμενολογική εξέταση και η οργάνωση των δύο ομιλιών του Φωτίου μάς επιτρέπει να καθορίσουμε: 1) τα θέματα που θα αναπτύξει η κατοπινή συγγενής φιλολογική παραγωγή, 2) την αιτιολογική συσχέτισή τους, 3) τις έννοιες [κυρίως τις λέξεις-κλειδιά θα λέγαμε], που βλέπουμε να επαναλαμβάνονται αδιάκοπα αργότερα [όπως «κρίμασι οἷς οἶδε Κύριος»] και βέβαια 4) τις περιπτώσεις που απαιτούσαν μια τέτοια παραμυθητική και προτρεπτική συνάμα φιλολογική παραγωγή. Σχετίζονται όλες με τη δυσπραγία του γένους.

Είναι γνωστό ότι οι περιπτώσεις αυτές, δηλαδή η κατά των βυζαντινών κυρίως πόλεων απειλή από εξωτερικούς εχθρούς, θα γίνουν με τον καιρό συχνές και στα χρόνια των Παλαιολόγων, εξαιτίας της τουρκικής προόδου, συχνότατες. Θα απασχολήσουν, όχι μόνο ιερωμένους, που καθήκον τους είχαν την ενθάρρυνση του ποιμνίου τους κατά τις

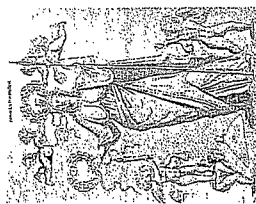
δύσκολες ιστορικές συνθήκες, αλλά θα γίνουν μέλημα των αυτοκρατόρων [όπως, π.χ., βλέπουμε στα κείμενα του Μανουήλ Παλαιολόγου], των κρατικών λειτουργών και των πνευματικών ανθρώπων: οι ομιλίες και η επιστολογραφία της εποχής των Παλαιολόγων είναι κατ'εξοχή παρόμοιων προτρεπτικών και παρηγορητικών νουθεσιών, όπως, π.χ., το *Περὶ Ομοιοῦς* του Μαγίστρου [αναφέρω επίσης τα έργα του Κυδωνή, του Οιναιώτη, του Πλανουδή, του Γαβρά κ.ά.].

Πριν σταθώ στα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα του τέλους της εποχής των Παλαιολόγων, που σχετίζονται με την τουρκική κατάκτηση, θα ήθελα να θυμίσω ότι τα πιο εύλωτα κείμενα, εκτός από τα γραπτά του Θωμά του Μαγίστρου, είναι αυτά που προσφέρουν οι διηγήσεις των τριών αλώσεων της Θεσσαλονίκης από τους εξωτερικούς επιδρομείς. Ενωώ: 1) την άλωση του 904 από τους Άραβες, την οποία εξιστορεί ο Καμενιάτης [είναι αυτονόητο ότι δεν συμμερίζομαι την άποψή του Σενζενκο για τη μετατόπιση της χρονολογίας του κειμένου του Καμενιάτου], 2) την άλωση του 1185 από τους Νορμανδούς, που μάς διέσωσε το τραγικά πλούσιο κείμενο του μητροπολίτη Ευστάθιου, και βέβαια 3) την τελευταία άλωση του 1430 από τους Τούρκους, άλωση που εξιστορεί ο Ιωάννης Αναγνώστης. Από τα τρία αυτά συναφή κείμενα, το πιο εμπειριστατωμένο και το πιο χρήσιμο για την έρευνά μας μένει κυρίως το κείμενο του Ευσταθίου: είναι αυτό που μας περιγράφει την αίγλη και τη δόξα της «καλλίστης Θεσσαλονίκης» σε σύγκριση με την κατάπτωση που γνώρισε, όπως δείχνουν τα αμαυρά χρώματα που χρησιμοποεί ο συγγραφέας για να δείξει τη μετά την εισβολή των Νορμανδών κατάσταση.

Οπωσδήποτε πρέπει να πούμε ότι το είδος της φιλολογικής παραγωγής που περιγράφουμε, παρόλο που απορρέει κατά κάποιο τρόπο από την παλαιότερη ηθικοπλαστική λογοτεχνία και μολονότι σχετίζεται με τα κείμενα που πραγματεύονται προφητικά τα πεπραγμένα του Βυζαντίου, αντίθετα από τα εσχατολογικά σωτηριολογικά κείμενα, είναι προϊόν αυτοπτών μαρτύρων των γεγονότων.

Οφείλεται κυρίως στη γραφίδα ιερωμένων, που βέβαια αποβλέπουν τώρα στο να στηρίξουν, αν όχι το αιώνιο της πολιτείας, το αιώνιο της ορθοδοξίας και της πίστης, που στο ανακείμε των χρόνων, και με

Χριστός όμως είναι ο παιδεύων και πάλιν ιώμενος· η σωτηρία μετά την αμαρτία και τη μετάνοια. Εναγωνίως οι υπόδουλοι των πρώτων μετά την άλωση χρόνων περίμεναν την των χρόνων συντέλεια. Με τον καιρό μετρούσαν και ξαναμετρούσαν, μέρες, μήνες, χρόνια σκλαβιάς, προσμένοντας μάταια το πλήρωμα των προφητειών: την ανάσταση δηλαδή του γένους και της Πόλης. Η τραυματική αυτή εμπειρία διατρέχει όλη νομίζω τη νεοελληνική ιστορία ως σχεδόν σήμερα.



B. ΤΟ ΜΕΤΑΒΥΖΑΝΤΙΟ

ΑΔΙΑΣΠΑΣΤΟΣ ΚΡΙΚΟΣ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ανάμεσα στον αρχαίο [στον ελληνιστικό κυρίως ελληνισμό] και στο σύγχρονο, η ιστορία του εξηγεί την ειδοποιό ψυχροσύνη των Νεοελλήνων και καθορίζει την σχέση τους με την Ευρώπη και τα Βαλκάνια, υπαγορεύοντας, υπόγεια έστω και λάθρα, τη διαχείριση, από την πολιτεία, αλλά και από τους απλούς πολίτες, του «ένδοξου» παρελθόντος. Ξένο βέβαια τελείως το βυζαντινό επίτευγμα από την κυρίαρχη πεποίθηση ότι το Βυζάντιο αποτέλεσε ένα χλιόχρονο θεοκρατικό σκοταδιστικό σχήμα, πλήρες από ανατολικό δεσποτισμό.

Παρεξηγημένο λοιπόν το Βυζάντιο... Παρεξηγημένο ιδιαίτερα όταν το συγκρίνουν με το αρχαιοελληνικό μεγαλείο, έστω και αν αναγνωρίζεται έτσι η ιστορική συνέχεια του ελληνισμού. Παρεξηγημένα τα πνευματικά του ενδιαφέροντα και οι διανοούμενοί του, που προέρχονται αποκλειστικά σχεδόν από τις εκκλησιαστικές τάξεις.

Χαρακτηριστικά θα πω εδώ ότι ενώ η αρχαιοελληνική γλώσσα έδωσε τα ονόματα των επιστημών [και ιδιαίτερα της φιλοσοφίας αλλά και του θεάτρου] καθώς και του αντικείμενού τους σε όλες σχεδόν τις νεότερες ευρωπαϊκές γλώσσες, το Βυζάντιο κληροδότησε γλωσσικά

στην Ευρώπη όρους που σχετίζονται σχεδόν όλοι, με τις ιδεολογίες, με τη θρησκεία και την εκκλησιαστική πρακτική. Αναφέρω ως παράδειγμα τους όρους: ορθόδοξία, καθολικός, κοιμητήριο, αίρεση και αιρετικός, ιεραρχία και εικονοκλάστης, λέξεις που τόσο χρησιμοποιούν οι νέοι της εποχής μας, αυτοί που αρνούνται την όποια αυθεντία.

Σχολαστικισμός, λογιστατισμός και σκοταδισμός ταυτίζονται σχεδόν σήμερα με τον βυζαντινισμό για να περιγράψουν μια περίπλοκη σκέψη, που αποστασιοποιήθηκε από το αρχαίο ορθολογιστικό πνεύμα, και από την ανθρωπιστική ενατένιση της κλασικής παιδείας: θέσεις ακραίες αυτές δηλώνουν πασιφανώς την άγνοια του βυζαντινού κατορθώματος. Λίγοι άλλωστε γνωρίζουν [ακόμη και στην Ελλάδα] την βαθιά προσήλωσή των Βυζαντινών στις ανθρωπιστικές αρχές. Ενδεικνύεται νομίζω να θυμίσω εδώ, έστω και εξωθεματικά και παρενθετικά, μερικά χαρακτηριστικά στοιχεία που βεβαιώνουν την αλήθεια των λεγομένων μου.

Ενδεικτικά αναφέρω ότι η βυζαντινή νομοθεσία απαγορεύει το «μετά βασάνων εξετάζεσθαι» (είμαστε παρασάγγες μακριά από τις συνήθειες της Ιεράς Εξέτασης των Δυτικών) και ότι η περιώνυμη βυζαντινή διπλωματία είχε ως αρχή την εξυπηρέτηση της παγκόσμιας ειρήνης, σύμφωνα με τον τίτλο του «Ειρηνοποιού», τον οποίο έφερε ο αυτοκράτορας του Βυζαντίου, αλλά και τη διατήρηση του «status quo» που εγγυόταν την Pax Romana. «Μολονότι είμαστε βέβαιοι για τη νίκη των όπλων μας, προτιμάμε να συνάψουμε ειρήνη γιατί πιστεύουμε ότι ο νικητής ζει κάκιστα εξαιτίας των δακρύων που χύνουν οι ηττημένοι» (οίμαι τον νενικηκότα κάκιστα ζειν εξ' ων δακρύουσιν έτεροι). Αυτό υπεστήριζε ο πρέσβης του τροπαιούχου Ιουστινιανού, Ιωάννης Πατρίκιος, εμπρός στον Πέρση βασιλέα Χοσρόη. Αυτή η περί ειρήνης θεωρία και μέριμνα των Βυζαντινών καταγράφεται και στην εσωτερική πολιτική, με την άσκηση της «φιλανθρωπίας» ως της ανωτάτης αυτοκρατορικής αρετής. Αυτή άλλωστε οδήγησε τους Βυζαντινούς στην κατάργηση της έννομης δουλείας ήδη τον 12ο αιώνα. «Ο Θεός μάς αποκαλεί υιούς όλους εμάς και εμείς τοιμάμε να υποβιβάζουμε τους αδελφούς μας σε τάξη δούλων» θα γράψει ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης στον Μανουήλ Κομνηνό, τον αυτοκράτορα που, καταργώντας τη δουλεία, εγγυήθηκε τις προσωπικές ελευθερίες των Βυ-

[250]

ζαντινών. Αυτός ο ανθρωπισμός τραυματίστηκε από χριστιανούς το 1204 και πλήγηκε θανάσιμα από μουσουλμάνους το 1453.

Θα πω τώρα, χωρίς αυτό να φανεί παραδοξολογία, ότι νομίζω πως η καινούργια παγκόσμια δύναμη, η Αμερική, αν και έχει για πρότυπο και υπόδειγμά της, όπως λέγεται, την αρχαία Ρώμη, οφείλει την ύπαρξή της στη βυζαντινή ιστορία και στο δραματικό τέλος της. Η πρόθεσή της άλλωστε να διασώσει τις αξίες του πολιτισμένου κόσμου, την κάνουν να προσεγγίζει και ιδεολογικά στο Βυζάντιο. Θα αναφέρω λοιπόν βιαστικά ότι η εγκατάσταση των μουσουλμανικών δυνάμεων [Τούρκων αλλά και Μογγόλων, Μιμελούικων κ.ά.] στην ανατολική Μεσόγειο και στον Πόντο, στέρησε και απέκλεισε τους χριστιανικούς στόλους των Δυτικών [Γενοβέζων, Βενετών κ.ά.] από τους δρόμους της Ασίας, δρόμους του μεταξίου και των μπαχαρικών, που αποτελούσαν τα πολύτιμα είδη [πρώτες ύλες] του διεθνούς τότε διαμετακομιστικού εμπορίου. Η αναζήτηση νέων οδών που θα οδηγούσαν στην Ανατολή, στις Ινδίες, παρακάμπτοντας τα μουσουλμανικά κράτη, αποτελούσε το κύριο μέλημα των χριστιανικών δυνάμεων της τότε Μεσογείου.

Ο πολυπράγμων Χριστόφορος Κολόμβος, Γενοβέζος που έζησε και στη Χίο κατά την εκεί γενοβέζικη κυριαρχία, καπετάνιος με ευρεία ναυτική εμπειρία, ασφαλώς θα γνώριζε τα Μετεωρολογικά του Αριστοτέλη, τα οποία είχε ήδη μεταφράσει ο Θωμάς Ακινάτης στα μέσα του 14ου αιώνα. Κατά τα Μετεωρολογικά λοιπόν, η γη είναι «σφαίρα και πάνυ μικρά»: έτσι μπορείς να φτάσεις σε όποιο σημείο της θέλεις, ξεκινώντας είτε από την ανατολή είτε από τη δύση. Την παρατήρηση αυτή ο Αριστοτέλης την έκανε όντας στην Κύπρο, όπου διαπίστωσε, όπως γράφει, ότι οι αστερισμοί στον ουρανό της Κύπρου δεν είχαν την ίδια θέση που είχαν στον ουρανό της Ελλάδας, πράγμα που τον οδήγησε στο συμπέρασμα για τη σφαιρικότητα της γης. Το γεγονός ότι η Αμερική ονομάστηκε άλλωστε πρώτα, όπως είναι γνωστό, «Δυτική Ινδία» δείχνει, αν μη τι άλλο, την πρόθεση αυτών που την ανακάλυψαν το 1492, σαράντα δηλαδή χρόνια μετά την πτώση της Πόλης.

Ακριβώς την ίδια χρονιά οι χριστιανικότερες δυνάμεις της Ισραβέλας της Καθολικής καταλαμβάνουν τη Γρανάδα, σηματοδοτώντας την έξοδο όλων των μουσουλμάνων από τη χριστιανική Ευρώπη. Επίσης διώ-

[251]

260

χγουν τους Εβραίους της Ισπανίας, στην προσπάθειά τους να επιβάλουν την πρώτη συστηματική εθνικάθαρση που γνωρίζει η Ευρώπη. Πολλοί από τους Εβραίους αυτούς κατέφυγαν στη Μακεδονία και στη Θεσσαλονίκη, όπου οι απόγονοί τους είχαν το τραγικό τέλος που τους επεφύλαξε η «πολιτισμένη» ναζιστική Γερμανία.

Λογικά λοιπόν το 1492 περισσότερο ίσως και από το 1453 θεωρείται το τέλος του Μεσαίωνα για όλη την Ευρώπη και η αρχή της αναγέννησης, που παρά το καλλιτεχνικό θάυμα της Ιταλίας, σημαίνει την προοδευτική εγκατάλειψη της Μεσογείου εμπρός στα λιμάνια του Ατλαντικού, λιμάνια που κατακλύζει τώρα ο χρυσός του αμερικανικού Eldorado, σηματοδοτώντας έτσι την αρχή του Νέου Κόσμου και της ιστορίας των μοντέρνων χρόνων.

Παγιδευμένο λοιπόν το Βυζάντιο ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση από το τέλος κιόλας του 11ου αιώνα [η μάχη και η συγκλονιστική ήττα στο Μαντζικέρτ το 1071 συμπίπτει με την πτώση του Μπάρι, τελευταία βυζαντινή ικτήση στην Ιταλία], το πρόβλημα παγκόσμιο Βυζάντιο ψυχολογήθηκε το 1204 και εξέπνευσε το 1453, παρασύροντας μαζί με την πτώση της πρώην παγκόσμιας Νέας Ρώμης και τις δοξασίες και τις προφητείες για την αιωνιότητά της. Μπορεί η μόνη εκτός ισλαμικής κατόχης ορθόδοξη δύναμη, η Ρωσία, να διεκδικήσει τη συνέχειά του (η Μόσχα αυτοαποκαλείται τον 16ο αιώνα με τον τίτλο της Τρίτης Ρώμης), μπορεί οι υπόδουλοι λαοί που βρέθηκαν στη σφαίρα της επιρροής ή στην επικράτεια της Βυζαντινής αυτοκρατορίας [ιδιαίτερα βέβαια οι Έλληνες-Ρωμιοί] να τρέφονται στο εξής με ελπίδες, όπως αυτή που εκφράζει το ποντιακό τραγούδι [η Ρωμανία κι αν πέρασε, ανθεί και φέρει κι άλλο], και η πίστη για το θρόνο, τη μελλοντική δηλαδή ανάσταση του Μαρωμένου βασιλιά, του τελευταίου Κωνσταντίνου, μπορεί ακόμη, ένας τεράστιος σταυρός να περιμένει να αναρτηθεί κάποτε στον τρούλο της Αγιασοφιάς [λέγεται ότι βρισκόταν ως το 1917 στην Οδησό, περιμένοντας το πλοίο που θα τον έφερνε στην απελευθερωμένη Κωνσταντινούπολη], ένα ωστόσο είναι σίγουρο, ότι η Κωνσταντινούπολη, αν και κατακτήθηκε και από τους Λατίνους το 1204 και από τους Οθωμανούς το 1453, έμεινε πάντα, παρ' όλα τα παθήματά της αυτά, αναφορά αήγλης και μεγαλείου. Έτσι ο Μωάμεθ Β' θα προτρέψει τα στρατεύματά

[252]

του να καταλάβουν την «πολύάνθρωπον και μεγάλην πόλιν, βασιλείων των πάλη ποτέ Ρωμαίων, εξ άκρον ευδαιμονίας και τύχης και δόξης ελάσαν, κεφαλγήν γεγεννημένην της οικουμένης [απόδειξη αυτό του άλλοτε παγκόσμιου ρόλου της], ής το κλέος, συνεχίζει ο Μωάμεθ, πάναν επίλθε την οικουμένην».

Είναι λοιπόν αξιοσημείωτο ότι η θέση της Κωνσταντινούπολης, όχι μόνο ως του κόσμου Βασιλεύουσας, αλλά και ως του κατεξοχγήν θανμαστού πολεοδομικού κατορθώματος του Μεσαίωνα, έμεινε ανεπηρέαστη και αλώβητη παρά τις αντιξοότητες της αυτοκρατορίας. Η Κωνσταντινούπολη φτιάχνει αυτοκράτορες: η πρώτην αρχαία Roma mobilis γίνεται στη Νέα Ρώμη Βασιλεύουσα, πάγια εστία αυτοκρατορίας και έδρα αμετακίνητη αυτοκρατόρων, Πόλις νομιμοποιούσα τις αυτοκρατορικές διεκδικήσεις: στο εξής όποιος κατέχει την Κωνσταντινούπολη είναι κύριος της αυτοκρατορίας και συμβολικά του κόσμου. Αυτό γράφει στον Μωάμεθ ο Κριτόβουλος Ιμβριώτης στην αφιερωτήρια επιγραφή της ιστορίας του, όταν τον αποκαλεί «Κύριον Γης και Θάλασσης» μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης ή μάλλον χάρη σ' αυτήν. Και γι' αυτό, οι Τούρκοι κατακτητές της θα φέρουν στο εξής ως τίτλο τους το: «Σουλτάνος, Βασιλεύς και αυτοκράτωρ Ασίας», Ευρώπης και των εξής» και θα αναφέρονται [όπως ο Μωάμεθ Β' στο γράμμα προς τον δόγη Μοτσενίγο το 1480] στο «κράτος της κοσμοκρατορικής βασιλείας τους». Κληρονομιά λοιπόν η πανκοσμιότητα, που η εξουθενωμένη Κωνσταντινούπολη παρέδωσε ακέραια στους νέους της κυρίους [και που αυτή είχε παραλάβει από την αρχαία Ρώμη], άσχετα όμως τώρα πια από το πρόσωπο του αυτοκράτορα, από την εθνικότητα και από τη θρησκεία του.

Η βυζαντινή κληρονομιά, «το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο», θα ζήσει μέσα σ' αυτό τον νέο κόσμο ως η αναφορά σε έναν νέο ουμανισμό, τον ανθρωπισμό που μετουσίωσε το αρχαίο μάθημα μπολιάζοντάς το με το χριστιανισμό, αυτό το μάθημα που μετέφεραν στη Δύση οι διανοούμενοι της Κωνσταντινούπολης φεύγοντας, την πνευματική κενότητα του κατακτητή.

Η Εκκλησία θα οικειωθεί το σύμβολο του δικέφαλου αετού [όπως άλλωστε και πολλά ευρωπαϊκά κράτη: Ρωσία, Πολωνία, Αυστροουγ-

[253]

γαρία, ως και η Αλβανία], ενώ ο πολός λαός, υποσυνείδητα σχεδόν, θα περιμένει ακόμη [ιδιαίτερα βέβαια οι Νεοέλληνες] αυτό που «δεν χωρά ανθρώπου νους, να δει και πάλι δηλαδή, στην Πόλη ζωντανός, τον πετρωμένο βασιλιά και τον Ακρίτη Διγενή».

Αυτή είναι ίσως για τους Νεοέλληνες η πνευματική υποθήκη της παρωχημένης πια αυτοκρατορίας του Βυζαντίου, σχετικά με αυτές που ονομάζουν «Αλησιμόνητες πατρίδες», αυτό το τελευταίο κατάλοιπο της Μεγάλης Ιδέας, ενός σθεναρά ριζωμένου ιδεολογήματος, στην καρδιά του μόνο Βαλκάνιου λαού που δεν ελευθέρωσε την κοιτίδα της ύπαρξής του, δηλαδή τη Βασιλεύουσα Κωνσταντινούπολη.

Η νεοελληνική πρωτεύουσα Αθήνα, που παρά την αρχαία της δόξα δεν ήταν στο Βυζάντιο παρά ένα ταπεινό πόλισμα, όπως γράφει στο τέλος του 12ου αιώνα ο μητροπολίτης Μιχαήλ Χωνιάτης [ο κακώς λεγόμενος Ακομινάτος], εκδικήθηκε την Κωνσταντινούπολη, που για να υπογραμμίσει το κλέος της ονομάστηκε Νέα Ρώμη, Νέα Ιερουσαλήμ, Νέα Σιών, αλλά οudέποτε «Νέα Αθήνα», επωνυμία που ήταν καταδικαστέα λόγω του ειδωλολατρικού μεγαλείου της αρχαίας Αθήνας. Ψυχαναλυτικά σχεδόν η νεοελληνική παράδοση και παιδεία, με την Αθήνα ως αναφορά, αγκιστρώθηκαν στο μεγαλείο της αρχαιότητας, αυτό το παγκόσμια πια αναγνωρισμένο, παραγνωρίζοντας όμως και αγνοώντας ολότελα σχεδόν το έργο του χιλιόχρονου και «ένδοξου», όπως έγραψε ο Καβάφης, βυζαντινισμού. Μένει όμως το βυζαντινό κατόρθωμα ζωντανό σαν θεμέλιο της εθνικής ταυτότητας κάθε Βαλκάνιου, αλλά και σαν ζύπηγμα και προσήλωση στις αρχές που στηρίζουν τον ευρωπαϊκό πολιτισμό ως τα σήμερα. Ενωό τη χριστιανοσύνη, τη ρωμοσύνη και την ελληνοσύνη, που αναδεικνύουν ως πρώτη ευρωπαϊκή αυτοκρατορία, την αυτοκρατορία του ελληνισμού των μέσων χρόνων.

Διοίκηση ρωμαϊκής έμπνευσης, θρησκεία και εκκλησία χριστιανική, και ελληνοφωνη, ελληνοπρεπής πνευματική κίνηση και διανόηση είναι τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά του Βυζαντίου και αυτό ήδη από την αυγή της ύπαρξής του. Από αυτήν την άποψη το Βυζάντιο είναι, όχι μόνο μια βέβαιη ευρωπαϊκή πολιτική ενότητα, αλλά σίγουρα η πρώτη ιστορικά ευρωπαϊκή αυτοκρατορία, σύμφωνα αυτό με τον πάντα επίκαιρο όρισμό του Paul Valéry για τον Ευρωπαίο. Τον μεταφέρω συνοπτικά εδώ:

[254]

Είναι λοιπόν Ευρωπαίος, κατά τον Valéry, αυτός που υπέστη την επίδραση της ελληνικής ορθολογικής σκέψης, που γνώρισε την εμβέλεια των ρωμαϊκών διουκτηικών θεσμών και που ζει σύμφωνα με την ιουδαϊχοχριστιανική πνευματικότητα. Κατά τον Valéry, Ευρώπη είναι εκεί όπου τα ονόματα του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Κικέρωνα, του Μωυσή και του Παύλου έχουν σημασία και βαρύτητα. Αυτά σε κείμενο γραμμένο το 1922, πολύ δηλαδή προτού γίνει λόγος για Ευρωπαϊκή Κοινότητα και Ευρωπαϊκή Ένωση, θεσμοί που έχουν κάποτε την ανιστόρητη τάση να θεωρήσουν αρχή της Ευρώπης την καρλομανική πολιτεία της Δύσης. Και αυτό γιατί ξεχάσαν οι Δυτικοευρωπαίοι ότι το πνεύμα ταξιδεύει και μεταλαμβάνει το ζωογόνο μήνυμά του. Η Κωνσταντινούπολη είναι ο μακροχρόνιος σταθμός του, μετά την Αλεξάνδρεια και πριν τη Βενετία. Χάρη στις διάφορες αναγεννήσεις που γνώρισε το χιλιόχρονο Βυζάντιο [του Φώτιου και των Μακεδόνων, των Κομνηνών και των Παλαιολόγων] διέσωσε τα κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας που οι διανοούμενοι του διέδωσαν στη Δύση. Στα κείμενα αυτά στηρίχθηκε το πνευματικό ξύπνημα της Ευρώπης· άσχετο τώρα αν για λόγους ξένους από την ιστορική αλήθεια, το κατόρθωμα αυτό το καρπώνεται οι Άραβες κυρίως της Ισπανίας. Άλλη μια απόδειξη αυτό της παρεξήγησης που βαρύνει το Βυζάντιο, με επακόλουθο την αθέμιτη, αλλά επίμονη προσπάθεια για εξοβελισμό του από την ιστορία της Ευρώπης. Η περιπέτεια του υπό ίδρυση Μουσείου της Ευρώπης μαρτυρεί την αλήθεια των λεγόμενών μου. Καθήκον των μελετητών της πρώτης ευρωπαϊκής αυτοκρατορίας να αποκαταστήσουν την αξία των βυζαντινών κατορθωμάτων, πολιτικών και πολιτισμικών, στη θέση που τους ανήκει και τους πρέπει. Αυτό και μόνο αποτελεί απλή απόδοση ιστορικής δικαιοσύνης.

[255]

262

Το τεύχος αυτό εκδίδεται με την ευγενική χορηγία της

== E. T. CONSULTANCE ==

δοκίμίες

ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

263

13 - 14

Άνοιξη 2005

Η ιδέα της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού
έθνους στους εκπροσώπους του ελληνικού
Διαφωτισμού: η διαμάχη για το όνομα του
έθνους και οι απόψεις για τους αρχαίους
Μακεδόνες και τους Βυζαντινούς*

ΤΙΣ ΤΕΛΕΥΤΑΙΕΣ ΔΕΚΑΕΤΙΕΣ ΠΡΙΝ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΟΛΕΜΟ της ελληνικής ανεξαρτησίας, η πολιτική ιδεολογία των υποταγμένων στην οθωμανική αυτοκρατορία ελληνοφώνων Ορθόδοξων πληθυσμών έτεινε να προσδιοριστεί με βάση δύο διαφορετικά σημεία αναφοράς —με βάση, ουσιαστικά, δύο διαφορετικές συλλογικές ταυτότητες: από τη μία, την παραδοσιακή «ρωμαϊκή» ταυτότητα, με τις αναφορές της στη «ρωμαϊκή» (βλ. βυζαντινή)¹ αυτοκρατορία, το θρόνο της Κωνσταντινούπο-

* Το κείμενο έχει βασιστεί στην, υπό έκδοση από το Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, μονογραφία μας με τίτλο *Reclerches sur la formation de l'histoire nationale grecque: L'apport de Spyridon Zambélios* (1815-1884) η οποία αποτελεί μια επεξεργασμένη εκ νέου έκδοχή της διδακτορικής μας διατριβής (*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Παρίσι 2000). Στην παρούσα μορφή του, το κείμενο οφείλει πολλά στον Τρ. Σιλαβερίντι, Διευθυντή Ερευνών του ΚΝΕ-ΕΙΕ, ο οποίος προστάθηκε να μας προστατέψει από πολλές κακοτοπιές. Η τελική ευθύνη ανήκει βέβαια αποκλειστικά στο συντάκτη του.

1. Όπως είναι γνωστό, ο όρος «Βυζάντιο» με τη σημασία της «βυζαντινής αυτοκρατορίας» αποτελεί νεότερη κατασκευή, που έχει τις ρίζες της στο 16ο αιώνα, και ήταν άγνωστος στους ίδιους τους Βυζαντινούς οι οποίοι αποκαλούσαν τους εαυτούς τους «Ρωμαίους».

λης, την καταγωγή από τον «περιούσιο λαό των χριστιανών Ρωμαίων» από την άλλη, την νέστευκτη «ελληνική» ταυτότητα, προϊόν της διασφάλισης του ελληνικού Διαφωτισμού, με τις αναφορές της στην κλασική αρχαιότητα, τις φιλελεύθερες ιδέες περί πολιτειακής οργάνωσης, την καταγωγή από τον «ένδοξο λαό των αρχαίων Ελλήνων».² Η σύνθεση των δύο σε μια νέα ταυτότητα, την «ελληνοχριστιανική», θα αποτελούσε στην πραγματικότητα το κατεξοχήν έργο του ελληνικού ρομαντικού εθνισμού των μέσων του 19ου αιώνα, και ιδιαίτερα της εθνικής ιστορικής σχολής των Ζαμπέλιου και Παπαρηγόπουλου.³ Αλλά πριν να συμβεί αυτό, η αντίθεση ανάμεσά τους αποτέλεσε βασική ορζουσα της ελληνικής πνευματικής ζωής και εκφράστηκε ανοιχτά, στην καμνή με-ταξύ 18ου και 19ου αιώνα, στο πλαίσιο της διαμάχης για την ονομασία του έθνους —μιας διαμάχης με σημαντικές κοινωνικοπολιτικές προεκτάσεις.

Στην πραγματικότητα, η μακρόχρονη διαδικασία διαμόρφωσης της ελληνικής εθνικής συνειδήσης —της «νεοελληνικής» εθνικής συνειδήσης, σύμφωνα με την ορολογία που θα परिμοδοτούσε ο ίδιος ο ελληνικός εθνικισμός, κάνοντας λόγο και για «αρχαίο» και «μεσαιωνικό ελληνισμό»— περνά μέσα από μια άλλη ιστορική διαδικασία, εκείνη της σταδιακής χειραφέτησης των συλλογικών συνειδήσεων των βαλκανικών

2. Ασφαλώς, η διάκριση αυτή είναι ιδεοτυπική χαρακτηρισά και εξυπηρετεί αναλυτικές ανάγκες. Διότι είναι προφανές ότι, στο επίπεδο του ιστορικά συγκριμένου, τέτοιου είδους διαζευκτικά σχήματα σπάνια έχουν την καθαρή μορφή που μπορεί να παίρνουν στο επίπεδο της ιστορικής ερμηνείας.

3. Βλ. ενδεικτικά R.D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance* (1860-1912), KNE-EIE, Αθήνα 2001. Όπως παρατηρεί ο Δ.Ι. Κυριάτος, *Κατακτώντας την αρχαιότητα. Ιστοριογραφικές διαδρομές*, Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 124, η θεωρία του «ενιαίου ελληνοχριστιανικού πολιτισμού» ήταν μάλλον στα «καθαρώς ελληνικής προέλευσης», σε αντίθεση με τα υπόλοιπα στοιχεία που χαρακτηριστικά την αντίληψη των Ελλήνων ιστορικών τα οποία αναλύονται ουσιαστικά σε μια σειρά πνευματικών δανείων από Ευρωπαϊκούς συναδέλφους τους.

πληθυσμών από τους καταναγκασμούς ενός προ-εθνικού κοινωνικοπολιτικού πλαισίου. Πρόκειται εν ολίγοις για τη σταδιακή απομάκρυνση των πληθυσμών αυτών από ένα ιστορικό παρελθόν (αλλά και ένα παρόν, στην εποχή για την οποία μιλούμε) άρρηκτα συνδεδεμένο με την πολυφυλετική-πολυπολιτισμική πραγματικότητα της βυζαντινής και, στη συνέχεια, της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Όπως συνέβαινε σε ολόκληρο τον παραδοσιακό κόσμο, οι δύο αυτές αυτοκρατορίες και μαζί τους οι κοινωνικοπολιτικές τάξεις που εξέφραζαν γίνονταν αντιληπτές από τους ανθρώπους ως δημιουργήματα της θείας πρόνοιας. Με άλλα λόγια, σε κοινωνίες τέτοιου τύπου, το θεμέλιο της πολιτικής εξουσίας ήταν εξω-κοινωνικό: αν ο κόσμος ήταν αυτός που ήταν, ήταν επειδή ο Θεός τον ήθελε έτσι· οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να ελπίζουν σε αλλαγή της καθεστηκυίας τάξης, όχι τουλάχιστον στην επίγεια ζωή τους.⁴ Από εκεί και πέρα, στο επίπεδο της δημόσιας

4. Ως γνωστό, τυπικό δείγμα της συγκεκριμένης αντίληψης αποτελεί η περίφημη Πατρική διδασκαλία, ένα από τα πιο χαρακτηριστικά κείμενα του ελληνικού Αντι-διαφωτισμού, η οποία ειδόθηκε από το τυπογραφείο του πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης και προκάλεσε την αντίδραση του Αδ. Κοραή: «εις τον τρέχοντα αιώνα δοιμάξει ο πονηρός [διάβολος] με νεφανείς τρόπους πολιτείας και διοικήσεως τάχα αιρετωτέρας και ωφελιμωτέρας, η οποία αντιβαίνει εις τα αληθή κρήματα του Θεού, και εις την χριστιανικήν ευαγγελικήν ζωήν, η οποία είναι περιωρισμένη και νενομοθετημένη με εντολάς και νόμους τόνον πολιτικού, όσο και πνευματικού, όπου ποδηγετούνται τους πιστούς διά να απερνώσι τον ολίγον καιρόν της παρουσίας ζωής με υπομονήν εις τας θλίψεις, και ελπίδα όχι ενταύθα, αλλά εις την μέλλουσαν ζωήν. [...] Απατηλαί είναι, αδελφοί χριστιανοί, αι διδασκαλίες των νέων αυτών ελευθέρων· και προσέχετε, φυλάξατε στερεάν την πατροπαράδοτον σας πίστιν, και ως οπαδοί του Ιησού Χριστού απαραιστών μόνον εις την παρούσαν ζωήν, και το τιμώτερον από όλα, όπου δεν προξενεί καμνήνα εμπόδιον ή βλάβην εις την ψυχικήν σας σωτηρίαν.», *Διδασκαλία πατρική, συντεθείσα παρά του Μακαριωτάτου Πατριάρχου της Αγίας πόλεως Ιερουσαλήμ Κυρ Ανθίμου εις ωφέλειαν των Ορθοδόξων Χριστιανών, αναδ. στο, Αδελφική διδασκαλία, προς τους ευρισκόμενους κατὰ πάσαν την Οθωμανικήν επι-*

ζωής, οι πιο σημαντικές διαφορές ανάμεσα στους υπηκόους τους ήταν οι θρησκευτικές: στη βυζαντινή αυτοκρατορία, οι άνθρωποι ήταν «χριστιανοί», «εθνικοί» (δηλαδή, ειδωλόλατρες) ή «αιρετικοί» (και σε αυτούς περιλαμβάνονταν, από μια στιγμή και έπειτα, και οι Ρωμαιοκαθολικοί): στην οθωμανική, η βασιική διάκριση ήταν ανάμεσα σε «πιστούς» (μουσουλμάνους) και «απίστους» — με τους εκπροσώπους των μονοθεϊστικών θρησκειών να κατέχουν, όπως είναι γνωστό, προνομιακή θέση μεταξύ των τελευταίων. Σε ό,τι αφορά, τώρα, τις άλλες «εθνικές» διαφορές (γλωσσικές και γενικότερα πολιτισμικές), αυτές ενείχαν περισσότερο μια δυναμική σημασία: για να αποκτήσουν τη σημασία θεμέλου της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης, θα πρέπει ουσιαστικά να περιμένουμε την εμφάνιση των πρώτων βαλκανικών εθνικισμών στα τέλη του 18ου αιώνα.⁵

κράτειαν Γραικούς, εις αντίρρησιν κατά της ψευδωνύμως εν ονόματι του Μακαριωπάτου Πατριάρχου Ιεροσολύμων εκδοθείσης εν Κωνσταντινουπόλει Πατριαρχικής Διδασκαλίας, Ρώμη [=Παρίσι], 1798, φωτ. ανατ. στο, Πολιτικά Φυλλάδια (1798-1831) του Αδ. Κοραή, ΚΝΕ-ΕΙΕ, Αθήνα 1983, σσ. 1-24, σ. 3 και σ. 16. (Όλες οι παραπομπές μας στα κείμενα του Κοραή, πολλά από τα οποία χωρόφρασαν ανώνυμα ή με ψευδώνυμο, είναι από τη συγκεκριμένη έκδοση του ΚΝΕ-ΕΙΕ, παρειστός όταν υπάρχει διαφορετική ένδειξη.)

5. Με άλλα λόγια, το αξίωμα ότι «η ομοιότητα ως προς την κουλτούρα ή τον πολιτισμό είναι ο βασικός κοινωνικός δεσμός», ότι όσοι μιλούν την τάδε γλώσσα ή/και έχουν τα τάδε ήθη και έθιμα πρέπει να ζήσουν στο πλαίσιο ενός ανεξάρτητου κράτους — πράγμα που, στην ακραία τουλάχιστον εκδοχή αυτού του αξιώματος, σημαίνει πως όσοι δεν μιλούν αυτή τη γλώσσα ή/και δεν έχουν αυτά τα ήθη και έθιμα δεν μπορούν να ζήσουν στο ίδιο κράτος έχοντας τα ίδια δικαιώματα με τους πρώτους — δεν είναι νοητό πριν την εμφάνιση της εθνικιστικής ιδεολογίας. Βλ. ενδεικτικά E. Gellner, *Εθνικισμός. Πολιτισμός, πίστη και εξουσία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002, σσ. 18-22. Από εκεί και πέρα, είναι προφανές πως ό,τι συμβαίνει στο επίπεδο των ταυτοτήτων είναι αισθητά πιο περίπλοκο: τόσο στον παραδοσιακό όσο και στον σύγχρονο κόσμο, οι άνθρωποι αυτοπροσδιορίζονται στη βάση ενός συνόλου ταυτοτήτων (τοπικού, πολιτισμικού, ταξικού, κ.λπ. χαρακτηριστήρα), πολλές από τις οποίες, μάλιστα, δεν ενέχουν απαραίτητα

Πριν την εμφάνιση του ελληνικού εθνικισμού, το βασικό πολιτικό-ιδεολογικό σημείο αναφοράς των ελληνόφωνων Ορθόδοξων πληθυσμών της οθωμανικής αυτοκρατορίας συνίστατο στην ανάμνηση των «βασίλεων του γένους», των χριστιανικών Βυζαντινών αυτοκρατόρων. Στην κατακτημένη κοινωνία, το χριστιανικό πλήρωμα — ο λαός των «Ρωμαίων» ή «Ρωμαίων», διότι, με εξαίρεση ίσως όσα συνέβαιναν σε ένα «μικρό κύκλο απομακρυσμένων από την επιρροή του οικουμενικού πατριαρχείου δυτικόφρων λογίων»,⁶ ο όρος «Έλληνας» συνέχιζε να παραπέμπει στον «εθνικό», τον ειδωλόλατρη⁷ — προσδοκούσε την ανασύ-

πολιτική σημασία. Βλ. ενδεικτικά E.J. Hobsbawm, *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, Καρδαμύτσας, Αθήνα 1994, σ. 20 και σ. 24. Χρειάζεται σε κάθε περίπτωση να περάσουμε στο επίπεδο της ιδεολογίας για να δούμε ποια είναι η διάβρωση και, το κυριότερο, ποια είναι η ιερέρηση αυτών των ταυτοτήτων. Διότι, για παράδειγμα, στην εποχή για την οποία μιλούμε, είναι δυνατό δύο άνθρωποι να έχουν εξίσου επίγνωση του γεγονότος ότι είναι χριστιανοί και ότι μιλούν ελληνικά, αλλά την ίδια στιγμή, επειδή ακριβώς ασπάζονται διαφορετικές ιδεολογίες, ο μὲν να αισθάνεται «αρχαίωτος χριστιανός» και να προσδοκεί βοήθεια από τους Ρώσους ομοδόξους, και ο δε «υπόδουλος Έλληνας» και να θεωρεί πως μονάχα με τη δράση των ίδιων των συμπατριωτών του θα αλλάξει η θέση τους στον κόσμο. Αν μη τι άλλο λοιπόν, μια ιδεολογία είναι κάτι παραπάνω από ένα άθροισμα ταυτοτήτων, και η μελέτη της απαιτεί άλλου τύπου ερμηνευτικά αντανακλαστικά. Βλ. σχετικά Π.Ε. Λένιας, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού — Μνήμων, Αθήνα 1992, σ. 42 κ. εξ.

6. Γ. Κόικωνας, «Αντί εισαγωγής: Από τους μεταβυζαντινούς υποκινητές αντιτουρκικών σταυροφοριών στους ακτιβιστές του ελληνικού εθνικού κινήματος», στο βιβλίο του, *Ο πολίτης Πέτρος Σκυλλίτζης Ομηρίδης, 1784-1872. Μελέτη της συμμετοχής ενός ελάσσονος σε γεγονότα μείζονος σημασίας*, ΕΜΝΕ-Μνήμων, Αθήνα 2003, σσ. 13-30, σ. 29. Ο συγκεκριμένος ερευνητής υποστηρίζει — και δεν είναι βέβαια ο μόνος που το κάνει — ότι «η αίσθηση του ανήκειν σε ένα αρχαίο και ένδοξο έθνος [...] που πάντοτε ονομαζόταν ελληνικών [...] είχε ήδη σχηματισθεί από τα τέλη του 15ου αιώνα» σε ορισμένους κύκλους ελληνόφωνων λογίων (σσ. 13-14) και ότι «ο ελληνικός Διαφωτισμός λοιπόν παρέ-

σταση της αυτοκρατορίας των χριστιανών Ρωμαίων, η οποία θα πραγματοποιούνταν όταν ο «περιούσιος λαός» θα κατάφερε να «συγχωρηθεί για τις αμαρτίες» του, εκείνες που του είχαν κοστίσει την απώλεια της «επίγειας βασιλείας», το θρόνο της Βασιλεύουσας. Κατά τη διάρκεια της αναμονής ωστόσο, ο λαός αυτός όφειλε —και ο πνευματικός ταγός του, η εκκλησία, του το υποδείκνυε με κάθε ευκαιρία—, σε απόδειξη της «ευλάβειάς» του, να υπηρετεί πιστά τους «κρατούντες», τους Οθωμανούς, το όργανο της «θείας τιμωρίας».⁸

λαβε από τους παλαιότερους την εθνική ιδέα» (σ. 28), δίνοντας, είναι αλήθεια, πολλές διευκρινίσεις για τον τρόπο με τον οποίο πρέπει αυτό να εκληφθεί. Βλ. ωστόσο και το σχετικό αντίλογο στη βιβλιοκρισία του Α. Πολίτη, «Η ιστορία ενός ελάσσονος», *Τα Ιστορικά*, τ. 21ος, τχ. 40 (Ιούνιος 2004), σσ. 204-208, σσ. 207-208.

7. Βλ. ενδεικτικά πώς προσδιόριζε την ταυτότητα τη δική του και του λαού του ο μοναχός Κοσμάς ο Αιτωλός (1714-1779), μια σημαντική προσωπικότητα της Ορθόδοξης λαϊκής κουλτούρας του 18ου αιώνα, αλλά και μια προσωπικότητα που η ελληνική εθνική ιδεολογία μπόρεσε να ιδιοποιηθεί, όπως άλλωστε και το σύνολο της ιστορικής κουλτούρας για την οποία μιλούμε εδώ: «δεν είστενε Έλληνες, δεν είστενε ασεβείς, αρετικοί, / άθαιοι, αλλά είστενε ευσεβείς ορθόδοξοι χριστιανοί [...] Η πατρίδα μου η ψεύτικη, η γήινος, η ματαία, είναι από του Αγίου Άρτης την επαρχίαν [...]. Εμείς εδώ, χριστιανοί μου, δεν έχουμε πατρίδα. Έτούτη η γη δεν είναι δική μας, είναι διά τα ζώα [...]. Πατρίδα έχουμε [...] την ουράνιον βασιλείαν»· βλ. Ι.Β. Μενούνος, *Κοσμά Αιτωλού διδαχές (και βιογραφία)*, Τήνος, Αθήνα χ.χ., σσ. 115-116 και σ. 144.

8. Για το πλήρες σχήμα, παραπέμπουμε και πάλι στο, *Διδασκαλία πατρική*, ό.π., σσ. 11-12: «Ίδετε λαμπρότατα τι οικονομήσεν ο [...] πάνσοφος ημών Κύριος, διά να φυλάξη και αύθις αλώβητον την αγίαν και ορθόδοξον πίστιν ημών των ευσεβών, και να σώση τους πάντας· ήγειρεν εκ του μηδενός την ισχυράν αυτήν βασιλείαν των Οθωμανών αντί της των Ρωμαίων ημών βασιλείας, η οποία είχαν αρχίστην τρόπον τινά να χαλάνη εις τα της ορθόδοξου πίστεως φρονήματα [...] Κατέστησε λοιπόν εφ' ημάς ο παντοδύναμος Κύριος αυτήν την υψηλήν βασιλείαν [...] διά να ήναι εις μεν τους Δυτικούς ωσάν ένας χαλινός, εις δε τους Ανατολικούς ημάς πρόξενος σωτηρίας. Διά τούτο και νεύει εις την καρδίαν του βασιλέως τούτων των Οθωμανών να έχη ελεύθερα τα της πίστεως ημών των

Τα λαϊκά στρώματα της κατακτημένης κοινωνίας έβρισκαν έτσι τη συλλογική τους ταυτότητα στο πλαίσιο της κυριαρχής αντίθεσης μεταξύ Ορθόδοξων χριστιανών και Οθωμανών μουσουλμάνων, «Ρωμαίων» και «Τούρκων»· και κυρίως στη βάση αυτής της αντίθεσης ήταν ποθα συμμετείχαν αργότερα στον πόλεμο της ελληνικής ανεξαρτησίας. Σε ό,τι αφορά, τώρα, τα διευθυντικά στρώματα των χριστιανικών πληθυσμών, εκείνα ήσαν σε μεγάλο βαθμό ενσωματωμένα στην ιεραρχία και τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του οθωμανικού κράτους. Πράγματι, όπως το θέτει ο Π.Μ. Κιτρομηλίδης αναφορικά με τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο, με τον οποίο είχε εγκαινιαστεί η παράδοση της ανάληψης σημαντικών οθωμανικών αξιωμάτων από τους Φαναριώτες:

Ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος [1641-1709] δεν φαίνεται να θεωρούσε ότι η ταυτότητά του προσδιοριζόταν από εθνικές ιδιότητες, οι οποίες τον διέκριναν από τους Οθωμανούς κυρμούς του. Η πολιτική συνείδηση των ηγετικών ελληνικών πνευματικών ομάδων στο κατώφλι του αιώνα της ιδεο-

ορθόδοξων, και υπερεκτενισμού να τα διαυθεντεύη, ώστε οπού και να παιδεύη ενίοτε και τους παρεκτρεπομένους χριστιανούς, διά να έχουν πάντοτε προ οφθαλμών του Θεού τον φόβον· η δε Εκκλησία του Χριστού έχει πάσαν την ελευθερίαν, καθώς και εκ των ομοπίστων ορθόδοξων Βασιλέων, εις το να ανοικτοδομήσιν εκκλησίας [...]. Από τη συγκεκριμένη αντίληψη συνάγεται βέβαια ότι αυτό που δεν ήθελε ο «πάνσοφος ημών Κύριος» να συμβεί ήταν να υποταχθούν οι Ορθόδοξοι Βυζαντινοί στην εξουσία (και τα δόγματα) της παπικής εκκλησίας.

Αέζει σε κάθε περίπτωση να σημειωθεί ότι οι εκάστοτε ερμηνείες της πτώσης του Βυζαντίου από τους μεταβυζαντινούς εκκλησιαστικούς συγγραφείς, βασισμένες ουσιαστικά πάνω σε διαφορετικές ερμηνείες της Αποκάλυψης του Ιωάννη, έφεραν πάντα το βάρος της ιστορικής συγκυρίας στην οποία πραγματοποιήθηκαν, με αποτέλεσμα την ταύτιση με το «Θηρίο» άλλοτε του Πάπα, άλλοτε του Λούθηρου και άλλοτε του Μωάμεθ του Πορθητή. Ασφαλώς, δεν επρόκειτο πάντοτε για ερμηνείες που έχαιραν της αποδοχής της επίσημης εκκλησίας, ειδικά όταν το «Θηρίο» έπαιρνε τη μορφή του «βασιλέως των Οθωμανών». Βλ. σχετικά Α. Αργυρίου, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisses d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asserti*, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 1982.

λογικής αλλαγής θα μπορούσε να οριστεί με βάση μια διπλή ταύτιση: ως προς το παρελθόν οι ορθόδοξοι υπήκοοι του Σουλτάνου ταυτίζονταν με τον οικουμενικό ευσεβή χριστιανικό λαό, τον νέο περιούσιο λαό του Κυρίου, ως προς τη συλλογική τους υπόσταση στο παρόν οι χριστιανοί υπόδουλοι φαίνεται να είχαν ενστερνισθεί την οθωμανική ταυτότητα. Τέλος, στο πεδίο της πολιτικής δράσης, η κατηγορική προσταγή της νομιμοφορούνης και της υποταγής [...] απέκλειε κάθε σκέψη πολιτικής αλλαγής.⁹

Σε ιστοριογραφικό επίπεδο, στις κοινωνικοπολιτικές αυτές αντιλήψεις αντιστοιχεί η χριστιανική-προνοιακή αντίληψη για την ιστορία, στην Ορθόδοξη εκδοχή της. Στο μεγαλύτερο μέρος της, η σχετική ιστοριογραφική παραγωγή αποτελεί ουσιαστικά προέκταση της βυζαντινής χρονογραφίας.¹⁰ Όσο για τις πολιτικές προκείμενες της συγκεκριμένης ιστορικής αντίληψης, αυτές συνοψίζονται χαρακτηριστικά από τον Χ.Γ. Πατρινέλη:

Η επίσημη πολιτική θεωρία συνέδεε το βυζαντινό κράτος με τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, της οποίας ήταν η συνέχεια, ενώ οι ρίζες της χριστιανικής εισλησίας ανάγονταν στην Παλαιστίνη και τους Εβραίους της Παλαιάς Διαθήκης. Η αρχαία Ελλάδα ήταν έξω από την επίσημη πολιτική και εκκλησιαστική παράδοση. Βεβαίως το γεγονός ότι η ελληνική γλώσσα ήταν η κοινή γλώσσα της αυτοκρατορίας [...] δημιουργούσε τη συνέχιση κάποιων ισχυρών δεσμών με την αρχαία Ελλάδα. Η συνέχιση αυτή όμως δεν εξελέγχθηκε σε συνείδηση φιλετιστής [...] συνέχειας με τους αρχαίους Έλληνες παρά μόνο σε περιορισμένους κύκλους λογίων και πολιτικών ηγεσιών του ΙΔ' και του ΙΕ' ιδίως αιώνα. Ο πολύς λαός ωστόσο έμεινε ξένος στις εξελξεις αυτές. Γι' αυτόν τα κοινά στοιχεία ταυτότητας ήταν: ορθόδοξος χριστιανός και Ρωμαίος [...]. Η αντίληψη αυτή επιβίωσε ως τις αρχές του ΙΘ' αιώνα [...]. Στην παράδοση-

9. Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης*, Αθήνα 1996, σσ. 36-37.

10. Βλ. Χ.Γ. Πατρινέλης, *Πρώιμη νεοελληνική ιστοριογραφία (1453-1821): περιλήψεις μαθημάτων*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 1-5 και σσ. 55-58.

Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΕΘΝΟΥΣ...

κή ιστοριογραφία το Βυζάντιο ήταν το άμεσο και αυτονόητο ιστορικό παρελθόν των Ελλήνων ή Ρωμαίων της Τουρκοκρατίας.¹¹

Η στάση που περιγράφουν οι Κιτρομηλίδης και Πατρινέλης αντιστοιχεί ουσιαστικά σε μια κυκλική αντίληψη για την ιστορία, στο πλαίσιο της οποίας η τελευταία προσλαμβάνεται ως «αέναη επανέληψη» και «επιστροφή»¹² στις ρίζες του ανθρώπινου γένους (σε ένα ορισμένο «Παράδεισο»). *Ενδιάμεσα*, βρίσκουμε την παρακμή και την πτώση του «περιούσιου λαού» —διότι η όποια ακμή του προοιωνίζε πάντοτε την «α-sέβεια», άρα και την «τιμωρία» του— αλλά και την υπόσχεση της μελλοντικής «σωτηρίας» του.

Αντίθετα, με τη σταδιακή επικράτηση των νεοτερικών αντιλήψεων, η ιστορία θα βιωθεί ως *συνεχής* και *γραμμική*, με τις ιδέες της *ρήξης* με το παρελθόν και της *προόδου* να κυριαρχούν.¹³ Και σε ό,τι έχει να κάνει με τους ελληνόφωνους κατακτημένους πληθυσμούς, η περί ης ο λόγος *ρήξη* θα αφορά κυρίως τη διαμόρφωση μιας νέας ιστορικής συνείδησης, ανταγωνιστικής προς την προ-εθνική (και ουσιαστικά, μη εθνική).

11. Αυτόθι, σ. 45 και σ. 51.

12. J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Παρίσι 1988, σ. 66.

13. Αριέλ εδώ να αντιπαράβουμε την αντίληψη που διαπνέει την *Ιατρική διδασκαλία* με τις σπόμενες του Κοραή περί αλλαγής των καθεστώτων, οι οποίες διέπονται από τις αρχές ενός μετριοπαθούς, αλλά αρκετά συνεπούς, φιλελευθερισμού: «η (οποιαδήποτε) μεταβολή εις το πολιτικόν Σύνταγμα γίνεται καμμίαν φοράν αναγκαία. Η ανάγκη γεννάται από την πρόδον του πολιτισμού, των φώτων, των διαφόρων σχέσεων του Έθνους· και όταν το Έθνος ευρεθή εις τιαύτην ανάγκην, εάν επιμένη δευσιδαιμόνως εις το πολιτικόν του σύστημα [...] διά τούτου μόνον, ότι το έλαβε ιδιουνομίαν από τους προγόνους του [...] ομοιάζει ειάνον, όστις βιάζεται να φορή τα ενδύματα της νηπιότητος εις την ανδραγίην η-λυάν, διότι αυτά τον ένδυσαν πρώτον οι γονείς του [...]. Και ταύτα μεν είναι γελοία μόνον· αλλ' όστις φεύγει τας αναγκαίας πολιτικές αναμορφώσεις προε-τοιμάζει εις την πολιτείαν βίαιας μεταβολάς, πάντοτε' αχωρίστους από εμφυλίου πολέμου.», Αδ. Κοραής, *Σημειώσεις εις το προσωρινόν πολιτεμα της Ελλά-δος του 1822 έτους*, επιμ. Θ.Π. Βολδής, χ.ε., Αθήνα 1933, σ. 82.

κή), συνειδηση που επέβαλλε το παραδοσιακό πλαίσιο: πρόκειται για την «ελληνική», πλέον, εθνική συνειδηση, η οποία θα διαμορφωθεί από τους εκπροσώπους του ελληνικού Διαφωτισμού και θα βασίζεται στην ιδέα περί ενός «ελληνικού έθνους» που κατάγεται ιστορικά από τους αρχαίους Έλληνες.

Ωστόσο, οι Έλληνες διαφωτιστές δεν παρήγαγαν μια θεωρία για την ιστορία του έθνους με την έννοια που θα το έκανε αργότερα ο ελληνικός ιστορισμός. Περιορίστηκαν εν πολλοίς σε ορισμένες αποστασιματικές — και, κατά κανόνα, έντονα φορτισμένες ιδεολογικά — αναφορές στο ιστορικό παρελθόν του λαού τους, χωρίς να εξηγήσουν τα πώς και τα γιατί της ιστορίας του διαδρόμής, αφού δεν ήταν σε θέση να διαμορφώσουν μια συνολική και συνεκτική εικόνα της ιστορίας του παρουσίας από τη στιγμή της εμφάνισής του στο προσκήνιο της ιστορίας μέχρι τις μέρες τους.¹⁴

Εξάλλου, ακόμα και αν κάποιος επέμενε να κάνει λόγο για «ιστορική θεωρία» του ελληνικού Διαφωτισμού, θα ήταν υποχρεωμένος να παραδεχθεί πως δεν επρόκειτο για μία μονάχα τέτοια θεωρία, αλλά για περισσότερες. Διότι ο μοναδικός, ίσως, κοινός τόπος των Ελλήνων διαφωτιστών αφορούσε την προβληματική περί την ανάγκη για ηθικό και πολιτισμικό «φωτισμό» του λαού τους μέσω της παιδείας — «φωτισμό» που αποτελούσε, κατά τους ίδιους, το απαραίτητο πρόκριμα για τη μελλοντική «βελτίωση» της κοινωνικής και πολιτικής κατάστασής του. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι ήταν μεταξύ τους σύμφωνοι για το τι θα περιελάμβανε αυτός ο «φωτισμός»: ούτε φυσικά για το αν η «βελτίωση» που επιθυμούσαν προϋπέθετε ή συνεπαγόταν κάποιο είδος βίαιης εξέγερσης κατά των «κράτυόντων».¹⁵ Πόσο μάλλον τη στιγμή που

14. Άλλωστε, «οι νέοι δάσκαλοι του γένους που επιχειρούσαν να συνδέσουν το παρόν με το παρελθόν δεν ήταν ιστορικοί και δεν υπηρέτουσαν ένα ιστορικό πρόγραμμα», Δ.Ι. Κυρτάκας, ό.π., σ. 103.

15. Εξάλλου, όταν μιλούμε για (νεο)ελληνικό Διαφωτισμό, αναφερόμαστε σε τρεις διαφορετικές γενικές λογίες. Βλ. σχετικά Α. Ταμπάκη, *Περί νεοελληνικού διαφωτισμού. Ρεύματα ιδεών και διάλογοι επικοινωνίας με τη δυτική σκέψη*,

δεν ήταν καν σύμφωνοι σχετικά με το όνομα του λαού στο όνομα του οποίου μιλούσαν, δηλαδή, ουσιαστικά, σχετικά με τις θεμελιώδεις ταυτοποιητικές του αναφορές.

Ας δούμε λοιπόν, πολύ ενδεικτικά, τις απόψεις που εξέφρασαν ορισμένοι χαρακτηριστικοί εκπρόσωποι του ελληνικού Διαφωτισμού αναφορικά με την ιστορική ταυτότητα του λαού τους:

Ο Δ. Καταρτζής συγκαταλέγεται ανάμεσα στους πρώτους ελληνόφωνους λόγους που θεμελιώνουν ένα είδος εθνολογικής-ιστορικής συνέχειας ανάμεσα στους «Έλληνες» της αρχαιότητας, τους «Ρωμαίους» της βυζαντινής αυτοκρατορίας και τους «Ρωμηρούς» της νεότερης εποχής:

Αφ' ου ένας Ρωμύς συλλογιστή μια φορά πως κατάγεται από τον Περικλέα, Θεμιστοκλέα και άλλους παρόμοιους Έλληνες, ή απτούς συγγενείς του Θεοδοσίου, του Βελισσάριου, του Ναρσή, του Βουλγαροκτόνου, του Τζιμισκή κ' άλλων τόσων μεγάλων Ρωμαίων [...], πώς να μην αγαπά τους απογόνους εκείνων κ' αυτών των μεγάλων ανδρών; [...] Πώς να μην πονή αιωνίως το έδαφος που τους ανέθρεψ' εκείνους κ' αυτοουνούς; Και [...] πώς να μη βρέχη με δάκρυα τον τόπο που έραψαν με το αίμα τους, εκείνοι για δόξα, κ' αυτοί για τη σωτηρία τους; Ώντας λοιπόν κ' εμείς οπωσούν ένα έθνος, κ' έχοντας πατρίδα φθλον έδαφος, πρέπει νά 'χουμε οικείας ιδέας που μας τερνίζουν.¹⁶

Ergo, Αθήνα 2004, σ. 28 κ. εξ.: Π.Μ. Κυτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 75-77. Είναι λοιπόν προβληματικό να ταυτίζουμε τον ελληνικό Διαφωτισμό με την τελευταία, και σπένδουμε πιο ριζοσταστική, γενιά εκπροσώπων του — και πολύ περισσότερο, βέβαια, να τον ταυτίζουμε με το έργο και την προσωπικότητα του Αδ. Κοραή. Σήμερα, είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πόσο σημαντική ήταν η συμβολή των δύο προηγούμενων γενεών στη διαμόρφωση του φαινομένου, και μάλιστα λογίαν που προέρχονταν από το φαναριώτικο και το εκκλησιαστικό περιβάλλον, δηλαδή από χώρους ελάχιστα χειραφετημένους από τους καταναγκασμούς του παραδοσιακού κοινωνικοπολιτικού πλαισίου. Βλ. σχετικά Π.Μ. Κυτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 21-82 και σ. 446.

16. Δ. Καταρτζής, «Συμβουλή στους νέους πώς να ωφελούνται και να μη

Για τὴν ἴδιον, ὠστόσο, ἄλλο πράγμα εἶναι ἡ φιλετικὴ καὶ γλωσσικὴ — ὅροι που, βεβαίως, δὲν χρησιμοποιεῖται — «καταγωγή» τῶν συμπατριωτῶν του ἀπὸ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, καὶ ἄλλο ἡ ταύτιση τῶν μεν με τὸν δε.¹⁷ Καὶ αὐτὸ δίδει, στο πλάσιον τῆς ἀντιλήψης τοῦ Φαναριώτη λόγιου, ἡ περὶ ἧς ὁ λόγος ἱστορικὴ συνέχεια εἶναι οὐσιαστικὰ ἐπαρχη-μένη: ἀπώτεροι πρόγονοι τῶν «Ρωμηῶν» εἶναι βέβαια οἱ ἀρχαῖοι Ἕλλη- νες, ἀλλὰ ἄμεσοι πρόγονοί τοὺς εἶναι οἱ «Ρωμαῖοι» (δηλαδή οἱ Βυζαντινοί): ἡ πλήρης, δε, ονομασία που τοὺς ἀρμόζει εἶναι «Ρωμαῖοί χρι- στιανοί», καὶ ὄχι «Ἕλληνες» (ὅπως «τολμοῦν νὰ λεν τὸν εαυτὸν τοὺς» κάποιοι ριζοσπάστες λόγοι τοῦς ἐποχῆς του). Ὁ λόγος γιὰ νὰ γίνηται αὐ- τὴ ἡ ἐρῶνχησις εἶναι ἀπλὸς. Γιὰ τὸν Καταρτζή, ἡ θρησκεία συνιστᾷ τὸ βασικὸ ταυτοποιητικὸν κριτήριον, καὶ ὄχι ἡ γλῶσσα: κατὰ συνέπεια, ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐποψὴν τουλάχιστον, ὅσα χωρίζουν τοὺς «Ρωμηῶνες» ἀπὸ τοὺς (εἰδωλολάτρεις) ἀρχαίους Ἕλληνας — οἱ ὁποῖοι πολέμουσαν ἄλλωστε «γιὰ δόξα», καὶ ὄχι «γιὰ τὴ σωτηρίαν τοὺς» — εἶναι πιο σημαντικὰ ἀ- πὸ αὐτὰ που τοὺς ἐκλίνουν με ἐκείνους:

Αλλά κι' αὐτ' ἡ υπερβολικὴ ἰκλίσι στὴν ἐλληνικὴ παιδεία καὶ γλώσσα ποὺ μερικὰ σπουδαῖα μας ἀκολουθοῦν, ὥστε ποὺ το' χουν τιμὴ τους νὰ ἐπιγράφονται Ἑλλήνες, εἶναι ἀνάξιο πρᾶγμα σ' ἓναν Ρωμιοῦ χριστιανό. Ὡσάν σποὺ ἐμεῖς κατὰ πρῶτον ωνόμαστήκαμε Γραικοί [...], καὶ μὲν ταυτὸ τὸνομα μας ἐγνώρισαν τα δυτικὰ σ' ἐμὰς ἔθνη· ἐμεῖς κατόπι ταλλαῖζαμ' αὐτὸ κ' ἐπῆραμε το Ἑλλήνες ὄνομα, τα εἰρημένα ὁμῶς ἐβλήθη δὲ μας το ἀλλαῖζαν [...]. Μετὰ Χριστόν, ἀφ' οὗ δεχτήκαμε τὴν πλῆ- βλάπτουνται ἀπὸ βιβλία τὰ φράγματα καὶ τα τούρικα, καὶ ποῖα νά 'ναι ἡ καθ' αὐτὸ τους σπουδὴ» (π. 1783), *Δοκίμια*, ἐπιμ. Κ.Θ. Δημησράς, Ερμιόνα, 1974, σσ. 42-73, σσ. 45-46. Για τὴ χρονολόγησι το κειμένου — το ὁποῖο, ὅπως ἀλλοστε καὶ το σύνολο τῆς συγγραφικῆς παραγωγῆς το Καταρτζή, παρέμεινε ἀδημοσίευτο μέχρι τὶς μέρες μας — καὶ στοιχεῖα ποὺ ἀφοροῦν τὶς πνευματικὲς ο- φειλὲς το Φαναριώτῃ λόγιου, βλ. Δ.Γ. Αποστολόπουλος, *Για τοὺς Φαναριώτες, Δοκιμὲς ἐρμηνείας ἐκ Μικρὰ ἀναλυτικά*, ΚΝΕ-ΕΙΕ, Αθήνα 2003, σσ. 155-166 καὶ σσ. 223-229.

17. Πρβλ. Κ.Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Ερμής, Αθήνα 1993, σ. 219.

στι μας, ωνομαστήσαμε χριστιανοί, κ' ἐλέγαμ' Ἑλληνες τους ειδωλο-
λάτραις, [με το Ἑλληνες να αποτελεῖ] ὄνομα θρησκείας. Μετοικίζ-
οντας μετά ταῦτα ο μέγας Κωνσταντῖνος το βασιλεῖο στην Κωνσταντι-
νούπολι, ωνομαστήσαμε Ρωμαῖοι, κ' ἐτίζη μας ἐλέγαν ὅλα τα ἔθνη του
κόσμου [...]. Αφ' ου υπερίσχυσαν στην Ἰταλία οἱ Λομπαρδοί [...], μας
ἐλέγαν εκείνοι Γραικοὺς ἐνοώντας μας Ἑλληνες, καὶ δίδοντας αιτιολο-
γία ὅτι δεν ἐμάστε πλέον Ρωμαῖοι, γιατί δεν λαλοῦμε τη γλώσσα τους,
μητ' ἀκολουθοῦμε τα ἔθνη τους [...]. οἱ δικοὶ μας ὅμως ποτέ δεν το δέ-
χθηκαν. [...] Λοιπὸν ἐκεῖνο τόνομα που ἀπὸ Χριστοῦ ὡς την ἀιχμαλω-
σία μας [=οθωμανικὴ κατὰκτηση] τόσους αἰῶνες ἐλάβε χρήσι, κ' ἡ
σημασία του βεβαιώθηκε [...] να σημαίνει ειδωλολάτρη, πὼς μερικοὶ
σπουδαῖοι ἐνάντια καὶ στους κακόνες τῆς γραμματικῆς τοῦμουν ν' ἐλ-
λίζουν σημασία λέξις, καὶ να λεν τον εαυτὸ τους Ἑλληνες, καὶ να μὴν
τό' χουν προίφιμα καθὸ χριστιανοί, καὶ αὐτιά καθὸ Ρωμηροί, που οἱ
γονεῖς μας Ρωμαῖοι δεν το ἐδέχτηκαν οὐδ' ἀπὸ ἕνα, τον παραβάτη Ιου-
λιανὸ [...]. Ὅποιος διαβάζη ἐλληνικά δεν γένεται Ἑλληνας, καθὼς μήτ'
ὅποιος καθ' ἄλλη γλώσσα, δεν παρονομάζεται ἀπ' ἐκεῖνηνα. [...] Νὰ
καλλιεργήσουμε καὶ να πλουτύνουμε τη γλώσσα μας τη ρωμαίικα, που
νά' χουμε κ' ἐμεῖς γλώσσα δική μας [...], καὶ τότες δα να μὴν εἶν' αἰ-
σχος να λέμε πὼς ἐῤαμε προγόνους τους Ἑλληνες, τιμὴ μεγαλῶτατη,
χωρίς να πρετεντῆσουμε [=διεπιδιכוῦμε] τόνομα.¹⁸

Επιπλέον, ο Καταρτζής θεωρεί το λαό των «Ρωμηών χριστιανών» ως ένα πραγματικό «έθνος», με την έννοια της «πολιτικής κοινωνίας», παρά το γεγονός της «υποτέλειάς» του στους Οθωμανούς. Ωστόσο, από πολιτικο-θεωρητική άποψη, βασική προκείμενη αρχή είναι εδώ η ανίχνευση ότι μια «πολιτεία» καθορίζεται από τη θρησκεία της:

Λέγωντας Ρωμὸν χριστιανὸν ἐννοῶ ἕνα πολίτη ἐνοῦ ἔθνους, που με τὰ δυ' ὀνόματ' αὐτὰ τον δηλοῦνε αὐτόνα νά 'ν' μέλος αὐτηγῆς τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, ἀπ'τὴν ὁποῖα καὶ παρονομάζεται. Αὐτὴ λοιπὸν ἔχοντας γινωστούς νόμους πολιτικούς, καὶ ρητοὺς κανόνες εὐκλησιαστικούς, τον κάμνει τέτοιον, καὶ διαφορετικὸ ἀπὸ κάθε ἄλλον, που νά 'ναι μέλος α'.

18. Δ. Καταρτζής, ό.π., σσ. 49-51.

άλλην πολιτεία με άλλη θρησκεία. Η ιδέα πλην του χριστιανού [ως πιστού της μοναδικής αληθινής θρησκείας] επεκτείνεται οξ' απτόν παρόντα βίο και σε μια άλλη ζωή μέλλουσα [...]. Ομολογώ στον αυτόν καιρό, πως εμείς δεν είμαστε έθνος που να φοιμάrouμε [=συγκροτούμε] καθ' αυτό πολιτεία, αλλά είμαστε υποτελείς σε άλλο επικρατέστερο [...]. Εμείς όμως [...], ανίσως, ναι, δε μετέχουμε στη διοίκηση της πολιτείας των κρατούντων μας κατά πάντα, μ' όλον τούτο δεν είμαστε σ' αυτήν με την ολόκληρη αμέτοχοι. Όθεν και συνιστούμ' ένα έθνος που εν ταυτώ μας δένουν οι εκκλησιαστικοί μας άρχοντες με τη διοίκηση την ανώτατη [=την οθωμανική] χ' αναμεταξύ μας: αυτοί και σε πολλά είναι χ' άρχοντες μας πολιτικοί [...]. Έχει το έθνος μας σε πολλάτα της Τουρκίας μέρη [...]. Μικρούτσικα συστήματα πολιτικά με προνόμια. Είναι τόσο στο γένος μας πώχουνε αξιώματα [...]: οι δυο αφεντάδες (όμως) των Βλαχμοπογδάνων [...] αξιώνονται να βλέπουν αμέσως και βασιλικά πρόσωπο. Αυτοί όλοι λοιπόν πολλά καλά συμπεριφέρονται στο πολίτευμα [...] και μετ' αυτούς όλ' έσ' είν' αποικιά τους [...] δηλαδή όλ' οι Ρωμηοί.¹⁹

Ανήκοντας σε μια γενιά του ελληνικού Διαφωτισμού η οποία δεν είχε φτάσει σε σημείο να υπερβεί τους πολιτικο-ιδεολογικούς κατανεματισμούς που επέβαλλε το ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου διαμόρφωνε τις αντιλήψεις της, ο Καταρτζής —οπαδός, άλλωστε, της πεφωτισμένης δεσποτείας και κάτοχος, κατά καιρούς, δημόσιων αξιωμάτων που του παραχωρούνταν από τους Φαναριώτες πρίγκιπες των παραδουνάβιων ηγεμονιών— θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένας ζωντανός κρίκος ανάμεσα στο προ-εθνικό παρελθόν και το εθνικό μέλλον του λαού του. Και αυτό διότι, αν και οι όροι που χρησιμοποιούσε παρέπεμπαν στις νεοτερικές αντιλήψεις περί έθνους, ο Καταρτζής περιέγραφε την πολιτική οργάνωση των «Ρωμηών» στη βάση μιας λογικής που δεν ανέβαινε κατ' ουσίαν στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονταν ανέκαθεν τους εαυτούς τους οι Φαναριώτες: ως «άρχοντες», δηλαδή, των «αρχαίων» Ορθόδοξων χριστιανών.

19. Αυτόθι, σσ. 44-45.

Με άλλα λόγια, πρόκειται εδώ για μια, κατά τεκμήριο, «συντηρητική», αν όχι παραδοσιακή, αντίληψη των πολιτικών πραγμάτων. Παρά την παρουσία των όποιων καινοτόμων στοιχείων —όπως είναι όχι μόνο η ίδια η έννοια «έθνος» με τη σημασία της «πολιτικής κοινότητας» (που καθορίζεται ωστόσο από τη θρησκεία της) αλλά και αυτή η αντίληψη περί ιστορικής συνέχειας του «έθνους των Ρωμηών»—, έχουμε ουσιαστικά να κάνουμε με την πολιτική ιδεολογία, αυτοκρατορικού τύπου, της ευελιξίας και των Φαναριωτών: οι δύο αυτές κοινωνικές ελίτ, διαθετόντας πολιτικά «αξιώματα» στο εσωτερικό του οθωμανικού κρατικού μηχανισμού, αυτοπροσδιορίζονταν ως οι «εκκλησιαστικοί» και οι «πολιτικοί», αντίστοιχα, «άρχοντες» του «αρχαίου» Ορθόδοξου λαού· και θεωρούσαν ότι, όταν θα ευδωνόνταν η «σωτηρία» του τελευταίου²¹ και θα αποκαθίστατο η «βασίλεια των Ρωμαίων αυτοκρατόρων», θα αναλάμβαναν («ελέω Θεού», φυσικά) και το έργο της αυτόνομης διακυβέρνησης των υπηκόων τους, δηλαδή όλων των «Ρωμηών» που ήταν «αποικιά τους». (Εννοείται βέβαια ότι, στο πλαίσιο αυτής της ιδεολογίας, ο θρόνος της Βασιλεύουσας παρέπεμπε σε κάτι αιώνιο).

Η άποψη του Αδ. Κοραή για την ονομασία που άρμοζε στο λαό του ήταν πολύ διαφορετική από αυτή του Καταρτζή. Για τον Χιώτη λόγο, το «όνομα των Ρωμαίων» ήταν ταυτισμένο με καταστάσεις υποδούλωσης για το έθνος των «Γραικών», ενώ εκείνο των «Ελλήνων» ανακάλυψε στη μνήμη μια εποχή ελευθερίας και εθνικού μεγαλείου· με άλλα λόγια, το έθνος όφειλε να αναζητεί τις θεμελιώδεις ταυτοποιητικές ανα-

20. Πάβλ. Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 202-203 και σσ. 216-219.

21. Είναι χαρακτηριστικό ότι η οικολογία φρόντιζε να διατηρεί ζωντανές τις ελπίδες του πληρώματος της για την ολοκλήρωση της «σωτηρίας», την ίδια στιγμή που απαξίωνε βέβαια κάθε προσπάθεια εξομώσεως της με μια διαδοσικά συλλογικής απελευθέρωσης: «Αδελφοί [...] καθώς πάντοτε [...] κατεπατήσατε τας μηχανάς του διαβόλου, ούτω και νυν 'ότε εγγύτερον ημίν η σωτηρία' κλείσατε τα αυτιά σας, και μην δώσετε καμμίαν σφρόασιν εις ταύτας τας νεοφανείς ελπίδας της ελευθερίας», *Διδασκαλία πατρική*, ό.π., σ. 14.

φορές του όχι στο ρωμαϊκό Βυζάντιο, αλλά στην ελληνική κλασική αρχαιότητα:

Από τας αναριθμήτους, φίλε μου, δυστυχίας, όσας προξενεί η βαρβαρική εις τα έθνη, μία είναι και το να λησιμονώσι έως και αυτήν την αρχήν και τόνομα της γενεάς των. Οι πρόγονοί μας ονομάζοντο το παλαιόν Γραικοί έπειτα έλαβον το όνομα Έλληνες, όχι από ξένον έθνος, αλλ' από Γραικόν πάλιν, όστις είχε κύριον όνομα το Έλλιν [...]. Εν από τα δύο λοιπόν τάτα είναι το αληθινόν του έθνους όνομα. Επρόκεινα το, Γραικοί, επειδή ούτω μας ονομάζουσι και όλα τα φωτισμένα έθνη της Ευρώπης. Αν προκίνης το, Έλληνες, ονομάζου, φίλε μου, Έλλιν' αλλά μη, διά τους οικτιρμούς του θεού, Ρωμαίος. [...] Διότι δεν είσαι Ρωμαίος. Οι Ρωμαίοι πρώτοι μας εστέρησαν από την ολήγην ελευθερίαν, την οποίαν είχαν μας αφήσει της Ελλάδος αι διχόνοιαι· και το να φέρωμεν τόνομά των είναι το αυτό και να φέρωμεν τυπωμένα εις το μέτωπον τα στήγματα της δουλείας, και να όμολογώμεν εικουσίως ότι χείρομεν εις την δουλείαν.²²

Εντούτοις, η ιδέα της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους δεν ήταν διόλου ξένη στον Χιώτη λόγιο. Πράγματι, στο πλαίσιο της αντίληψής του, η παρουσία του έθνους στην «πατριδα που κατοικούσε» ήταν, για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση που θα επέβαλε αργότερα η εθνική ιστορική σχολή, «τρισχιλιετής»:

Φεύγουσι λοιπόν οι Γραικοί τους Τούρκους δικαίως, εν όσω δεν δύναται να τους διώξωσιν' αλλ' όταν ο διωγμός των τυράννων φανή εύκολος, δικαιοτέρον είναι τότε να διώξωσι τους ληστές, οι οποίοι δεν παροικούσι πλην τριακιστίους πενήκοντα σχεδόν χρόνους εις την Ελλάδα, παρά να εξορισθώσιν αυτοί της ιδίας ευτών πατρίδος, την οποίαν υπέρ τρεις χιλιάδας ετών ήδη κατοικούσι.²³

22. Τι πρέπει να κάμωσιν οι Γραικοί εις τας παρούσας περιστάσεις; Διάλογος δύο Γραικών κατοίκων της Βενετίας όταν ήκουσαν τας λεπιδάς νίκας του Αυτοκράτορος Ναπολέοντος, Βενετία 1805, σσ. 37-38.

23. Αδελφική διδασκαλία, ό.π., σσ. 43-44.

Μόνο που, στο πλαίσιο της συγκριμένης αντίληψης, η ιστορία του ελληνικού έθνους, μετά τουλάχιστον την χρυσή εποχή της, την κλασική αρχαιότητα, έτενε να περιγραφεί ως μια ακολουθία «πτώσεων», υποδουλώσεων σε κατακτητές, ή, σε άλλες περιπτώσεις, ως μια «ακολουθία εγκλημάτων»²⁴ που διεπράχθησαν μάλιστα από τους ίδιους τους προγόνους των νεότερων Ελλήνων:

Οι νυν Έλληνες εγένοντο θύματα καιουργημάτων, των οποίων ουδώς είναι αυτοιτοί. Συμβαίνει δε εις τους λαούς, ως εις τους δυστυχείς εκείνους ανθρώπους τους γεννηθέντας από γονείς εξαντληθέντας, ούτως ειπείν, ένεκα της διαφθοράς των [...]. Ασυνγκρίτως όμως αξιομειψτότεροι, είναι όσοι πρώτοι μεταξύ των Ελλήνων διεφθάρησαν διά του χρυσού των Μακεδόνων, όσοι [...] επέκλιναν [σε αυτούς] την ελευθερίαν, την οποίαν [...] είχαν κληρονομήσει· όσοι μετά ταύτα διεκώλησαν την επιτυχίαν της Αχαιικής συμμάχιας· όσοι επέσυραν εις αυτούς διά της διχονόας των όπλα και επέβηλον επί του τραχήλου αυτών τον ζυγόν των Ρωμαίων· όσοι τελευταίον, διατρουύντες εισέτι φάνασμα τι πολιτικής ελευθερίας, αφήσαν τους Σκύθες [= Τούρκους] να εισβάλωσιν εις την χώραν των.²⁵

24. Πρόκειται εδώ για μια αντίληψη περί ιστορίας η οποία ήταν πολύ οικεία στους Διαφωτιστές, στον Βολταίρ για παράδειγμα. Μάλιστα, αν και συνήθως στεκόμαστε στην απαξίωση του Μεσαίωνα από το Γάλλο φιλόσοφο, η αλήθεια είναι πως θεωρούσε ότι ολόκληρη η ιστορία της ανθρωπότητας μπορεί να παρομοιαστεί με μια «ακολουθία εγκλημάτων». Βλ. G. Delannoi, «Nations et Lumières, des philosophies de la nation avant le nationalisme: Voltaire et Herder», στο, G. Delannoi & P.-A. Taguieff (επιμ.), *Théories du nationalisme*, Kimé, Παρίσι 1991, σσ. 15-28, σσ. 18-19. Π. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Α' - Β', Θεμέλιο, Αθήνα 1987, Β', σ. 116 και σσ. 120-121. Πρβλ.: «Τι άλλο βλέπει τις πλέον εις την ιστορίαν, παρά καλότητες εθνών, και καταστροφάς πολιτειών;», Αδ. Κοραΐς, *Σημειώσεις*, ό.π., σ. 130.

25. Αδ. Κοραΐς, «Υπόμνημα προς την Ευρώπην, περί της παρούσης κατάσταως της Ελλάδος» (1803), μεταφ. από τα γαλλικά Α. Κωνσταντινίδης (1853), στο, Α. Κοραή Άπαντα, Α' - Β', Μπίρης, Αθήνα 1969-1970, Β', σσ. 46-79, σ. 48.

«Δεν είναι κανείς από της Ελληνικής ιστορίας τους ειδήμονας, εις το οποίου την ακοήν δεν προξενεί λύπην [...] τόνομα της Χαλκωνείας» λυπν, ότι εις αυτήν ενίκησεν ο Φίλιππος τους Αθηναίους και τους συμμάχους αυτών, την ολέθριον εκείνην νύκην, ήτις εστέρησε την Ελλάδα την ελευθερίαν της».²⁷

«[Οι κάτοικοι της Χίου] αφ' ου από του δημοκρατικού πολιτεύματος μετέπεσον υπό τον ζυγόν των Μακεδόνων, είτα των Ρωμαίων, των Γενουαίων, και τέλος των Τούρκων [...]».²⁸

«[Η πτώση της βυζαντινής αυτοκρατορίας αποτελεί] 'μυστήριον της ανομίας' [...] ενεργηθέν όχι από την θέλαν πρόνοιαν, αλλ' από την απρονόητον αφορσύνην των Γραικορωμαίων Αυτοκρατόρων. Αυτοί [...] καταπατήσαντες τους νόμους, καταβαρύναντες τους υπηκόους με φόρους ανυποφόρους, μολύναντες την Αυτοκρατορικήν αυλήν με φόνους και σφαγιάς [...], αμελήσαντες την διοίκησιν της βασιλείας, μετασχηματισθέντες εκ βασιλέων εις τας ηδονάς των, [...] ήξησαν κατά μικρόν την βασιλικόν θησαυρόν εις τας ηδονάς των, [...] ήξησαν κατά μικρόν την ουτιδανήν επικράτειαν των Τούρκων, έως ου τους ανεβίβασαν και εις αυτόν του Βυζαντίου τον θρόνον».²⁹

Αν και ο Κοραής δεν ανέπτυξε μια συστηματική θεωρία για τις διαδοχικές «πτώσεις» και την πολιτική παρακμή του έθνους μετά την κλασική αρχαιότητα, συνήθιζε να διανθίζει τα κείμενά του με αναφορές στο αμμή, παρακμή, πτώσις, αήτινες αικαταπαύστως μιας περιβηβούσιν εις την ακοήν; Έχουσιν αύται πραγματικήν τινα σημασίαν, ή μάλλον ό,τι πτώσις επεκλήθη άλλο δεν είναι, πραγματικώς, πάρεξ μετάβασις», Σπ. Ζαμπέλιος, Άσματα δημοτικά της Ελλάδος. Εισδοθέντα μετά μελέτης περί μεσαιωνικού ελληνισμού, Κέρκυρα 1852, φωτ. ανατ. Δ.Ν. Καραβίας, Αθήνα 1986, σ. 17. Παρβλ. Κ.Θ. Δημαράς, Νεοελληνικός Διαφωτισμός, ό.π., σ. 402: «Ο Ζαμπέλιος διαβρώνει σε τρεις περιόδους την ιστορία μας [...]. Αυτό είναι κάτι καινούργιο: ως τώρα είχαμε δύο περιόδους [=την αρχαία και τη νεότερη] και ένα μεγάλο κενό».

27. Αδ. Κοραής, Προλεγόμενα στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς, Α' Δ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1984-1995, Α', σ. 371.

28. Αδ. Κοραής, «Υπόμνημα», ό.π., σ. 64.

29. Αδελφική διδασκαλία, ό.π., σσ. 31-32.

Η αγάνρωση του συγχεριμένου αποστάσιματος τείνει να αναπαράγει την άποψη που επικράτησε, αρχής γενομένης από τους εκπροσώπους του ελληνικού ιστορισμού, αναφορικά με τη στάση του κοραϊκού Διαφωτισμού έναντι των αρχαίων Μακεδόνων και των Βυζαντινών. Κατά κανόνα, οι σχετικές θέσεις του Χιώτη λογίου —που σε ιστορικο-φιλοσοφικό επίπεδο προϋπέθεταν την πλήρη υιοθέτηση της νεοτερικής αντίληψης για τον ιστορικό χρόνο, σύμφωνα με την οποία οι ιστορικές εποχές (ακόμα και αν δεν εκληφθούν παρά ως «αικολουβίες εργαλειώτων») διαδέχονται η μία την άλλη με καθαρά ευθύγραμμο τρόπο— θεωρήθηκαν υπεύθυνες για έναν «αποκλεισμό» της μακεδονικής και της βυζαντινής περιόδου από τη συνολική ιστορία του ελληνικού έθνους. Πρόκειται για μια στάση που, όπως τουλάχιστον την προσέλαβαν οι εθνικοί ιστορικοί, δεν έδειχνε να συνάδει με τη βούληση να διατρανωθεί η ιστορική συνέχεια του έθνους.²⁶ Και είναι αλήθεια πως ο Κοραής, έντονα επηρεασμένος από τον Βολταίρ, τον Μοντεσκιέ και τον Γκιμπον αγνοορικά με τον ιστορικό ρόλο του Βυζαντίου, αλλά και έχοντας ο ίδιος προσωπικά γνώση σημαντικού τμήματος της φιλολογίας για την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, απαξίωνε με έμφραση τις περί των ο λόγος ιστορικές περιόδους ως εποχές παραμυθίας για το ελληνικό έθνος, υποδούλωσής του σε δεσποτικά καθεστώτα τα οποία είχαν κατάλυσει τους, προσφιλείς στον ίδιο, «φιλελεύθερους» θεσμούς των αρχαιοελληνικών πόλεων-κρατών. Μάλιστα, στο πλαίσιο της αντίληψής του, η υποδούλωση αυτή έτεινε να έχει τα χαρακτηριστικά μιας συνεχούς ιστορικής διαδικασίας, δεν έδειχνε δηλαδή να περιλαμβάνει διαστήματα όπου το έθνος είχε ανακτήσει την πολιτική του ανεξαρτησία:

26. «Και όμως ίνα μη υπάρξη μωρία ην δεν επρόξαμεν κατά τον τελευταίον πενηνταετήριον βίον, ομολούμεν περί των μεσαιωνικών εκεινων πατέρων ημών ως περί ξένων και δεν αναγνωρίζομεν ως γνήσιους προγόνους εμής τους Λεωνίδας και τους Θεμιστοκλείς», Κ. Παπαρηγόπουλος, Ιστορία του ελληνικού έθνους (1860-1874, αναθ. 1885-1888), σχολιασμένη και συμπληρωμένη από τον Π. Καραλίδη, Α' - Η, Ελευθερουδάκης, Αθήνα 1963 (στη βάση της έκδοσης του 1925), Γά, σ. κβ: «Τι σημειώνουν αι αόριστοι και συνθηματικά λέξεις εκείνα,

συγκριεμένο θέμα³⁰ από τις οποίες μπορούμε να συναγάγουμε τις απόψεις του για μια σειρά από ζητήματα που θα απασχολούσαν αργότερα τους Έλληνες ιστορικούς. Από αυτές τις απόψεις, ιδιαίτερη σημασία έχουν σφαλώς εκείνες που αφορούσαν τις αιτίες της παρακμής των αρχαιοελληνικών πόλεων-κρατών — αιτίες στις οποίες ο Χιώτης λόγιος περιελάμβανε το γεγονός ότι αναμεταξύ τους, με ελάχιστα εξαιρέσεις, δεν είχαν αναπτυχθεί δεσμοί «πολιτικής ενότητας»:

Εν από τα πολλά αίτια της πτώσεως των προγόνων μας εχρημάτισε και τούτο, ότι δεν εγνώρισαν την πολιτική ενότητα: όσαι πόλεις, τόσαι σχεδόν και πολιτεία, έχουσαι πάσα μία πολιτευμα χωριστόν από τας λοιπάς. Μόλις το εικάταλαβον οι φρόνιμοι Αχαιοί της Πελοποννήσου, και εφρόντισαν την θεραπείαν του καιού, συστήσαντες τον λεγόμενον Αχαιϊκόν σύλλογον. Αλλ' η θεραπεία επενόηθη εις καιρόν, ότε δεν ήτο πλέον δυνατόν να θεραπευθή το καιόν. Εξ ενός μέρους, τα φρονήματα των Ελλήνων δεν ήσαν πλέον, όποια εφάνησαν ότ' επολέμοσαν τους Πέρσας. Αντί να λέγεται Αχαιϊκός σύλλογος, έπρεπε να ήναι και να ονομάζεται Ελληνικός σύλλογος· αλλ' από τας πρωτευούσας δύο πόλεις και πολιτείας της Ελλάδος [...] οι μεν Αθηναίοι δεν ενώθησαν με τον Αχαιϊκόν σύλλογον· οι δε καλοί Σπαρτιάται και τον επολεμούσαν προφανώς. Από άλλο μέρος, πρώτον μεν έλαβε βοήθους ο Σύλλογος τους Μακεδόνες, οι οποίοι έδειξαν τελευταίον, ότι επραγματεύοντο πλέον το ίδιον παρά το καιόν [...] συμφέρον [...]. Παρατρέχοντα άλλα μέσα, όσα έλειπαν τους Αχαιούς να εκτελέσωσι τον φιλέλλην και φιλελεύθερον κυτών σκοπόν.³¹

Εν προκειμένω, ο Κοραΐς δεν δίσταζε λοιπόν να κάνει λόγο για «εμφυ-

30. Τόσο τα καθαρά πολιτικά όσο και τα φιλογιστικά κείμενα του Κοραΐ βρήκαν ιστορικών αναφορών, εν είδει επιστημονικών ιστορικών αναλογιών με το παρόν, εν είδει ουσιαστικά ιστορικών παραδειγμάτων προς μίμηση ή, συνθηθέστερα, προς αποφυγή από τους συγχρόνους του.

31. Αδ. Κοραΐς, *Σημειώσεις*, ό.π., σ. 127.

Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΕΘΝΟΥΣ...

λίους πολέμους της Ελλάδος»³² αλλά και να συγκρίνει εκείνους τους πολέμους με τους αγώνες που διεξήγγαν οι σύγχρονοί του Έλληνες εναντίον των Οθωμανών:

Εκείνων οι πόλεμοι ήσαν ομογενών προς ομογενείς πόλεμοι· ημείς περιλαμβόμεν ξένον, άγριον, ασεβές και φονικώτατον έθνος, διά να ελευθερωθώμεν [...]. Εκείνοι επολέμουν, διά να κυριεύσωσιν αδόκιμα γην α δελφών και γειτόνων· ημείς δεν αδικούμεν κανένα.³³

Ενδιαφέρον είναι, επίσης, το γεγονός ότι ο Κοραΐς διέκρινε σταθερά τους Μακεδόνες από το σύνολο των Ελλήνων της αρχαιότητας, σε σημείο μάλιστα που να δικαιολογείται η άποψη ότι τους αντιμετώπιζε, όπως και τους Ρωμαίους, ως ένα λαό του οποίου όχι μονάχα τα συμφέροντα ή ο ιστορικός ρόλος αλλά και αυτά τα εθνικά χαρακτηριστικά του (γλώσσα, ήθη, κ.λπ.) τον είχαν διαφοροποιήσει από τον ελληνικό:

Τούτο συνέβη (και) εις τους Έλληνες. Δουλωθέντες εις τους Μακεδόνες, έμβασαν εις την γλώσσαν πολλάς λέξεις και φράσεις Μακεδονικάς, και ακολουθήσαντες τους διαδόχους του Αλεξάνδρου βασιλείς εις την Αίγυπτον, την Συρίαν, και άλλα μέρη της Ασίας, προσέλαβαν και τον Ασιανόν του λόγου χαρακτηριστήρα. Υποκύψαντες έπειτα εις τον ζυγόν των Ρωμαίων, την έβασαν και με Ρωμαϊκά χράματα όχι ολίγα. Και εκ τούτων εγεννήθη ο λεγόμενος Παραμιμάζων ελληνισμός.³⁴

32. *Περί των ελληνικών συμφερόντων*, διάλογος δύο Γραικών, Ίδρυ 1825, σ. 171.

33. Αδ. Κοραΐς, *Προλεγόμενα*, ό.π., Γ', σ. 102. Ο Κοραΐς αναφέρεται εδώ στους πολέμους των (αντιπαθών στον ίδιο) Σπαρτιατών εναντίον των Μεσσηνίων. Πάντως, δείχνει να συνειδητοποιεί τον κίνδυνο του αναχρονισμού που ενέχει μια τέτοια σύγκριση, κίνδυνος λόγω για τον «καιρόν, ότε οι πλείστοροι άλλοι Έλληνες, και εξαιρέτως οι Αδριακούς, ολίγη έννοιαν είχαν των εθνικών δικαίων [...]».

34. Αδ. Κοραΐς, *Προλεγόμενα*, ό.π., Δ', σ. 229.

Αντιστοιχία διάκριση γίνεται από τον Κοραή και ανάμεσα στους σύγχρονους του «Γραικούς» ή «Ελληνες» και τους «Γραικορωμαίους» — όρο τον οποίο δείχνει να προτιμά αντί του «Βυζαντινοί»:

«οι Τούρκοι δεν μας ωνόμαζαν αλλέως παρά Ρωμραίους. [...] Και διαίως· διότι μας ήρπασαν όχι από Μιλτιάδων και Θεμιστοκλέων, συμπολιτών Ελλήνων, κραταιούς βραχίονας, αλλ' από παραλυμένους δεσποτών χείρας, των Γραικορωμαίων αυτοκρατόρων».³⁵

«η σήμερον ευτυχώς ελευθερωθείσα Ελλάς, κατοικημένη από Γραικούς, και όχι πλέον από Ρωμραίους ή Γραικορωμαίους [...]».³⁶

«Οι Ρωμαιοί νόμοι, κατά τους οποίους επαγγέλλοντο οι Γραικορωμαίοι Αυτοκράτορες, ότι κυβερνούσαν τους ταλαίπωρους Γραικούς [...]».³⁷

Πίσω από αυτά βρίσκεται βέβαια η πλήρης απαξίωση της βυζαντινής εποχής. Σε ένα από τα πιο χαρακτηριστικά του κείμενα, ο Κοραής αποκαλεί τους Βυζαντινούς αυτοκράτορες «ανόητους» και τη βυζαντινή αυλή «αληθινόν μακελειόν». Θεωρεί μάλιστα πως εξαιτίας των πρώτων «εβάρβαρώθη το γένος των Γραικών» και καταδικάσθηκε να είναι «τυφλό».³⁸

Εντούτοις, γεγονός παραμένει ότι ο, αντιφατικός αναμφίβολα, όρος «Γραικορωμαίοι» παραπέμπει σε κάτι όχι ταυτόσημο με το «Ρωμαιοί» —ότι, με άλλα λόγια, η, μη συστηματική πάντως, διάκριση ανάμεσα στους «Ρωμραίους» και τους «Γραικορωμαίους» διαδόχους τους³⁹ πρέπει να θεωρηθεί ως εξίσου σημαντική. Και πράγματι, ο Κοραής δεν διατάζει να χαρακτηρισθεί «ομογενείς» τους Βυζαντινούς αυτοκράτορες αλλά και να αντιπαραβάλει το «δεσποτισμό των ομογενών αρχόντων» με τον «ξένο ζυγό» των Οθωμανών:

35. *Περί των ελληνικών συμπεπόντων*, ό.π., σ. 42.

36. Αδ. Κοραής, *Προλεγόμενα*, ό.π., Δ', σ. 190.

37. Αδ. Κοραής, *Σημειώσεις*, ό.π., σ. 118.

38. Για όλες αυτές τις διατυπώσεις, βλ. Τι πρέπει να κάμωσαν οι Γραικοί, ό.π., σ. 33 και σ. 42.

39. Βλ. ενδεικτικά Αδ. Κοραής, *Διάλογος δεύτερος περί των Ελληνικών συμπεπόντων*, Τόμα 1827, σ. 26.

«Οι νυν πεπαιδευμένοι Έλληνες είναι και περισσότεροι και πολύ σοφώτεροι των κατά τον δέκατον πέμπτον αιώνα, ολίγες, φεύγοντες πατρίδα παρασκευαζομένην υπό του δεσποτισμού των ομογενών αρχόντων»⁴⁰ να κύψη εις ξένον ζυγόν [...]».⁴¹

«Ημών και τους ομογενείς βασιλείς και τους νομιζομένους ευγενείς εξωλόθρευσεν η σιαβική [=οθωμανική] μάχαιρα, ότε κατέστρεψε την Γραικορωμαϊήν Αυτοκρατορίαν».⁴²

Εν τέλει, μπορεί κανείς να συναντήσει την πιο ολοκληρωμένη και εκλεπτυσμένη, ίσως, εκδοχή της αντίληψης του Κοραή για την ιστορία του ελληνικού έθνους στο κείμενό του που φέρει τον τίτλο *Σάλλισμα Πολεμιστήριον*. Εκεί, σε κάθε φράση του Χιώτη λογίου, οι συνδηλώσεις είναι πολλαπλές και, από την πλευρά του, πολύ προσεκτικές, παρά το γεγονός ότι, σε αυτή ειδικά την περίπτωση, δεν κάνει διάκριση ανάμεσα σε «Ρωμραίους» και «Γραικορωμαίους» αυτοκράτορες:

Η ελευθερία, τέκνα μου, δεν αγαπά να κατοική εις τόπους, όπου δεν βασιλεύει η αρετή και η χρηστοθήεια. Όταν οι θαυμαστοί εκείνοι και περίφημοι Έλληνες υπετέχθησαν πρώτον εις τους διαδόχους του Αλεξάνδρου. Και τούτο δεν ήτον έτι τόσον δεινόν, επειδή οι διάδοχοι του Αλεξάνδρου ήσαν καν και αυτοί Έλληνες. Έπεσαν μετά ταύτα υιοτάτω εις τον ζυγόν των Ρωμαίων, ζυγόν ισχυρότερον από τον πρώτον, αλλ' όχι ακάμην τόσο ελαεινόν· διότι οι τότε Ρωμαιοί ήσαν έθνος γενναίον, και αντί να βαρύνωσι τον ζυγόν εις των Ελλήνων τους αυχένους, τους ετίμησαν ως σοφωτέρους των, αντί δούλων τους κατέστησαν διδασκάλους των [...]. Αλλ' έπταισαν τέλος πάντων και οι Ρωμαιοί [...]. Εδychονόησαν και αυτοί [...] και χάσαντες την αυτονομίαν, έγιναν σύνδουλοι των Ελλήνων, και κυβερνώντο εντάμα από την αυτοδέσποτον

40. Η διατύπωση στο πρωτότυπο γαλλικό κείμενο είναι ακόμη πιο ενδιαφέρουσα: «souverains nationaux», (κατά λέξη) «εθνικοί ηγεμόνες»· βλ. Α. Coray, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce*, lu à la Société des Observateurs de l'homme le 16 Nivôse, an XI (6 janvier 1803), Παρίσι 1803, σ. 54.

41. Αδ. Κοραής, «Υπόμνημα», ό.π., σ. 73.

42. *Περί των ελληνικών συμπεπόντων*, ό.π., σ. 103.

θέλησαν των Καϊσάρων της Ρώμης. Ο ζυγός ούτος ήτον βέβαια αισχρότερος εις τους Έλληνες, αλλ[ά] [...] τα φώτα της Ελλάδος δεν είχαν ακόμη παντάπασιν αποσβεσθήν [...] Αλλ' οι δεσπότες της Ρώμης [...] [δεν ήσαν] πλέον εκλεγόμενοι από την θέλησιν των πολιτών, ή διαδεχόμενοι την ηγεμονίαν πας παρά πατρός, αλλ' αναγορευόμενοι από την θορυβώδη των στρατευμάτων επανάστασιν. Αυτοί μετακαίμισαντες έπειτα τον αυτοκρατορικών θρόνον εις το Βυζάντιον, έδωκαν και εις εσάς, ω τέκνα μου, τους Γραικούς, των παλαιών Ελλήνων τους απογόνους, το όνομα των Ρωμαίων, όνομα το οποίον ούτε εις αυτούς πλέον δεν ήρμιζεν, επειδή τα στρατεύματα, αντί γνησίαν Ρωμαίων ανεβιβάζον πολλάκις εις τον αυτοκρατορικών θρόνον Θράκας, Βουλγάρους, Ιλλυριούς, Τριβαλλούς, Αρμενίους, και άλλους τοιούτους τριβαρβάρους δεσπότες: των οποίων ο ζυγός έγινε τόσο βαρύτερος, όσον και τα φώτα της Ελλάδος ηρανίζοντο εν μετά το άλλο, και οι ταλαίπωροι Έλληνες έχασαν έως και το προγονικόν αυτών όνομα, αντί Γραικών ονομασθέντες Ρωμαίοι [...]. Ήσαν βέβαια σκληροί του καιρού εκείνου οι τήραννοι, αλλ' όντες ομόθρησκοι και ομόγλωσσοι των Γραικών, υπέκρινοντο καν ποιαν συνείδησιν καν τινα θεού φόβον. [...] Διά ταύτας λοιπόν τας αιτίας [...] ονομάζω και τον ζυγόν των Ρωμαίων Αυτοκρατόρων υποφερτόν [...]. Εσυντρίφθη, τέλος πάντων, και ο Ρωμαϊός ζυγός, και οι Ρωμαίοι Αυτοκράτορες εκρημνίσθησαν από του Βυζαντίου τον θρόνον. Αλλά τους εκρήμνισαν τίνες; Τύραννοι ασυγκρίτως και βαρβαριώτεροι και σκληρότεροι απ' εκείνους; και οι ταλαίπωροι Γραικοί [...] έκλιναν ελεεινώς τον αυχένα εις ζυγόν τόσο βαρύν [...] ώστε να ποθήσουν τον ρωμαϊκόν ζυγόν. Έθνος τριβάρβαρον, έθνος μικρόν, έθνος διαφόρου γλώσσης και διαφόρου θρησκείας, [...] έθνος τουρκικών, έπεσε, τέκνα μου, επάνω εις [...] την Ελλάδα [...] και κατέσβεσε τα μικρά και ασθενή φώτα, όσα των Ρωμαίων Αυτοκρατόρων η τυραννία δεν είχαν ακόμη δυνατή να σβέση.⁴³

Διαβάζοντας αυτό το απόσπασμα, μπορεί κανείς να συμπεράνει πως στο πλαίσιο της κοραϊκής αντλήψης υφίστανται δύο είδη «υποδούλω-

43. Σέλιπσιμα Πολεμιστήριον, Αλεξάνδρεια 1801, σσ. 7-10.

σης» ενός λαού: η κοινωνικοπολιτική και η εθνική. Πράγματι, ο πολιτικός φιλελευθερισμός του κάνει τον Χιώτη στοχαστή να περιφρονεί απόλυτα τον ιστορικό ρόλο όλων των μοναρχικών-αυτοκρατορικών («δεσποτικών», με τους δικούς του όρους) καθεστώτων: τα καθεστώτα αυτά καταλύουν τις πολιτικές ελευθερίες του λαού και, κατά συνέπεια, τείνουν να συνιστούν εμπόδια για την πρόοδο του πολιτισμού.⁴⁴ Κάτι τέτοιο ισχύει μάλιστα όχι μονάχα αναφορικά με τον ελληνικό λαό αλλά και στην περίπτωση των Ρωμαίων οι οποίοι, μετά την κατάλυση των δημοκρατικών τους θεσμών, κατέστησαν «σύνδουλοι» των Ελλήνων, έρμια της «δεσποτικής βούλησης των Καϊσάρων».⁴⁵ Ωστόσο, η υποδούλωση σε ένα «έθνος διαφόρου γλώσσης και θρησκείας» θεωρείται από τον Κοραή «ασυγκρίτως» χειρότερη από την υποδούλωση στη δεσποτική εξουσία ενός «ομογενοῦς άρχοντα»: ο «ζυγός» που αντιστοιχεί σε αυτόν δεν παύει να είναι περισσότερο «υποφερτός».

Αποσιωπώντας αυτή τη διάκριση, οι ερμηνευτές του Κοραή —καλοπροαίρετοι, όπως οι οπαδοί του, και κακοπροαίρετοι, όπως ήταν, τρόπον τινά, οι εθνικοί ιστορικοί του 19ου αιώνα⁴⁶— υπέπεσαν σε υπερβο-

44. Πρβλ.: «Όλοι των εθνών αι δυστυχίαι εγεννήθησαν από δύο αιτίας: ή δότι υπετέχθησαν εις απολύτους ηγεμόνας χωρίς καμίαν συνθήκην, ή δότι παρέβησαν όσας μεθ' όρκου συμφωνήσαν συνθήκας.», Αδ. Κοραής, Σημειώσεις, ό.π., σ. 3.

45. Η συγκεκριμένη διατύπωση είναι από τη γαλλική μετάφραση του Σάλπισματος: *Atromète de Marathon* [=A. Coray]. *Appel aux Grecs*, Παρίσι, Baudouin Frères, 1824, σ. 27. Πρβλ.: «Τα στρατεύματα του Μάρκου, του Σύλλα, του Πομπηίου, του Καίσαρος και όλων των οληγαρχικών, όσοι κατέλυσαν με τους επιφύλους πολέμους την ελευθερίαν της πατρίδος των, δεν ήσαν πλέον της Ρώμης, αλλά των στρατηγών ίδια στρατεύματα», *Περί των ελληνικών συμφορώντων*, ό.π., σ. 173.

46. Βλ. ενδεικτικά τα σχόλια του Παπαρηγόπουλου για τις συνέπειες της κρητικής στάσης των λογίων του ελληνικού Διαφωτισμού απέναντι στο Βυζάντιο: Κ.Θ. Δημαράς, «Λεξικογραφία και ιδεολογία», Προλεγόμενα στο, Στ. Α. Κομνηνού, *Συναγωγή νέων λέξεων υπό των λογίων πλασθεσίων από της α-*

λές αναφορικά με τη στάσή του έναντι των Μακεδόνων και των Βυζαντινών αυτοκρατόρων: η αλήθεια είναι ότι τους περιφρονούσε βαθύτατα, σε σημείο που να αποκαλεί τα καθεστώτα τους «δεσποτικούς ζυγούς»· την ίδια στιγμή όμως, θεωρούσε τους διαδόχους του Μ. Αλεξάνδρου «Έλληνες» και αποκαλούσε τους Βυζαντινούς αυτοκράτορες «ομογενείς άρχοντες»,⁴⁷ σε αντίθεση με τους Οθωμανούς Σουλτάνους τους οποίους λώσεως μέχρι των καθ' ημάς χρόνων (1900), Ερμής, Αθήνα 1998, σσ. vii-lxiii, σ. xxix κ. εξ.

⁴⁷ Εξέλλου, θα ήταν εξαιρετικά παρανοημένο να υποθέσουμε ότι ενώ ο Κορσής είχε επηρεαστεί έντονα από τους Μοντεσκιέ, Βολταίρ και Γκιμπόν σε ό,τι αφορά την αποτίμηση του ιστορικού ρόλου της βυζαντινής αυτοκρατορίας, είχε παράλληλα επιλέξει να απορρίψει τελείως τις απόψεις τους σχετικά με τα δ-ποια «εθνικά» χαρακτηριστικά της. Διότι οι συγκριμένοι στοχαστές δεν θεωρούσαν σε καμία περίπτωση ότι η βυζαντινή αυτοκρατορία πρέπει να αντιμετωπίζεται ως μια απλή συνέχεια της ρωμαϊκής, και προτιμούσαν να αναφέρονται στην πρώτη με τους όρους «αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης» ή «ελληνική αυτοκρατορία». Έτσι, ο Μοντεσκιέ, μιλώντας για την «αυτοκρατορία της Ανατολής» των αρχών του 7ου μ. Χ. αιώνα, αποφαίνεται πως δεν επρόκειτο πλέον για «ρωμαϊκή», αλλά για «ελληνική αυτοκρατορία»· βλ. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, par l'auteur des Lettres Persanes*, P. Mortier, Αμστερνταμ 1734, σ. 238. Ανάλογη ήταν και η στάση του Βολταίρ, ο οποίος ειρωνεύεται το γεγονός ότι οι υπήκοοί της δεν έπαψαν ποτέ να αυτοαποκαλούνται «Ρωμαίοι» (βλ. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1769), Α' - Δ', Α.-Α. Renouard, Παρίσι 1819, Β', σ. 132 και σ. 390) και υποστήριζε πως, με τις ριζοσπαστικές αποφάσεις του Μ. Κωνσταντίνου, «τα πάντα άλλαξαν πολύ γρήγορα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία: η έδρα του θρόνου, τα έθνη, η γλώσσα, οι ενδυμασίες, η διοίκηση, η θρησκεία» (αυτόθι, Α' σ. 340). Τα συμπεράσματά τους, όπως έλλωστε και το σαφέστατα δυτικο-κεντρικό προσανατολισμό της προσέγγισής τους, φαίνεται ότι είχε υιοθετήσει και ο Άγγλος ιστορικός, αν και ο ίδιος έτεινε να περιμοδοτήσει τον όρο «βυζαντινή αυτοκρατορία», πιθανότατα επειδή θεωρούσε πως οι υπήκοοί της «ατίμαζαν» όχι μόνο «το όνομα των Ρωμαίων» αλλά και εκείνο των «Ελλήνων»: «[...] η κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους Τούρκους και η εξαφάνιση της γενιάς αυτών των

χαρακτήριζε «τρισεβάββαρους και μιαρούς τυράννους»!⁴⁸ Και σε νέα περίπτωση, το γεγονός ότι παρουσίαζε την ιστορία του ελληνικού έ επιφυλασμένων ηγεμόνων, οι οποίοι καυχόνταν για τους μάταιους τίτλους του Καίσαρα και του Αυγούστου, ενώ η επικρατέα τους περιορίζονταν μέσα από τα τείχη μιας μόνο πόλης, όπου μάλιστα δεν διατηρείτο ούτε ένα απομεινάρει της γλώσσα και των εθίμων των παλαιών Ρωμαίων»: «Από την εποχή του Ηράκλειου, τι Βυζαντινό θέατρο συρρικνώνεται και σικοτεινιάζει: [...] το Ρωμαϊκό όνομα, τι κατεχούχην αντικείμενο των ερευνών μας, περιορίζεται σε μια στενή γωνιά της Ευρώπης, τα μοναχικά προάστια της Κωνσταντινούπολης: και η μοίρα της Ελληνικής Αυτοκρατορίας έχει παραβληθεί με εκείνη του Ρήνου ο οποίος χάνεται στην άμμο πριν μπορέσουν τα νερά του να συναντήσουν τον ωκεανό. [...] Αλλά οι υπήκοοι της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, οι οποίοι φέρουν και ατιμάζουν τόσο το όνομα των Ελλήνων όσο και εκείνο των Ρωμαίων, παρουσιάζουν μια νεκρή ομομορφία επιτάσχοντων ελαττωμάτων. [...] Θα εγκατέλειπα δίχως τύψεις τους Έλληνες σκλάβους και τους δουλοπρεπείς ιστορικούς τους [=τους Βυζαντινούς χρονγράφους] [...], [αλλά] η μοίρα της Βυζαντινής μοναρχίας συνδέεται με παθητικό τρόπο με τις πιο καταπληκτικές και σημαντικές επαναστάσεις που μετέβαλαν την τάξη του κόσμου». E. Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire* (1776-1778), Α' - Ζ', επιμ. J.B. Bury, Methuen & Co, Λονδόν, 1900-1902, Α', σ. vi, και, Ε', σσ. 169-171 (η έκφραση δική μας).

Από εκεί και πέρα, είναι λοιπόν προφανές ότι όταν, για παράδειγμα, ο Σπ. Ζαμπέλιος, *Ιταλοελληνικά, ήτοι κριτική πραγματεία περί των εν τοις αρχαίς Νεαπόλεως ανεκδότων ελληνικών περιγαιμνών*, Α.Δ. Βιλλιαράς, Αθήνα 1864, σσ. 36-37, υποστήριζε πως «ο Γίββων [...] αναβίβασεν [...] εις αξιώματος περιωπήν το επιγέγραμμά ότι [...] η παρεπομένη Βυζαντινή πολιτεία [...] άλλο τι δεν είναι, πλην ομοούσιος συνέχεια της αρχαιοτέρας Λατινικής», το έκανε στο πλαίσιο μιας πολεμικής εναντίον των εκπροσώπων του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού η οποία δεν μπορούσε παρά να συνοδεύεται από πάρα πολλές ανακρίβειες. Διότι, κατά τα άλλα, στα ιστορικά έργα ορισμένων από αυτούς, ήταν δυνατόν να ανιχνεύσει κανείς όχι μονάχα απόψεις περί «ελληνισότητας» του Βυζαντίου αλλά και απόψεις που δεν ήταν διόλου ασύμβατες με την αντίληψη περί «διαχρονικής ενότητας της ιστορίας των Ελλήνων»: «Η ελληνική εκκλησία περιφρονούσε την εκκλησία της Ρώμης. [...] Οι Έλληνες εκδικούνταν βεβαίως για το γεγονός της ανατροπής των Ρωμαίων έναντι των ιδίων από την εποχή του [...] Κικέρωνα

θνους ως μια ακολούθια «πτώσεων» (κάθε μία από τις οποίες θεωρείτο μάλιστα χειρότερη από την προηγούμενη) δεν σημαίνει ότι την αντιλαμβάνονταν ως μια μη συνεχή ιστορία. Διότι αν έκανε κάτι τέτοιο, θα ήταν σαν να πίστευε ότι το ελληνικό έθνος «πέθανε» σε κάποια στιγμή του ιστορικού παρελθόντος, για να «αναστηθεί», και όχι απλώς να «αφυντνιστεί» μέσα από τις οικονομικοκοινωνικές και πνευματικές πρόσδογους του κατά τους νεότερους χρόνους και, στη συνέχεια, χάρη στον αγώνα του για την ανεξαρτησία — μια ιδέα εντελώς ασύμβατη τόσο με το γραμμικό χαρακτήρα της ιστορικής του αντίληψης όσο και με τον εθνικισμό του ο οποίος, αν και φιλελεύθερος-πολιτικός, βασιζόταν σε μια θεωρία περί καταγωγής των νεότερων Ελλήνων.⁴⁹ Για τον Κοραή

μέχρι εκείνη του Κορηλίου Τάκτου. [...] Ο χρόνος τα άλλαξε όλα. Οι πάπες έγιναν μεγάλοι ηγεμόνες, η Ρώμη το κέντρο της ευγένειας και των τεχνών [...], και ο πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης δεν είναι πλέον παρά ένας σιλάβος, επισκοπος ενός σκλαβωμένου λαού.», Voltaire, ό.π., Α', σσ. 476-477.

48. Μάλιστα, το σχήμα διατηρείται σε ισχύ ακόμα και όταν η έκφραση είναι προς την αντίθετη κατεύθυνση, εκείνη δηλαδή της εξομολογησης των δύο «δεσποτικών» εξουσιών: «με τας αδικίας των ευγενεστάτων και εκλειπτροτάτων αυλικών, με την παντελή της παιδείας καταφρόνησιν, και με την διαφθοράν όλου του λαού, ανεφύτρωσαν οι Τούρκοι, τούτου μόνον διαφέροντες από τους Γραικορωμαίους θείους δεσπότες, ότι ήσαν αλλόφυλοι και αλλόγλωσσοι [...]», Αδ. Κοραή, *Προλεγόμενα*, ό.π., Δ, σσ. 375-376.

49. Αν θέλουμε να κατανοήσουμε πλήρως την κοραϊκή αντίληψη, ίσως θα πρέπει να καταφύγουμε στον Στ. Κουμανούδη, έναν από τους πιο σημαντικούς επιγόνους του, ο οποίος, πολύ αργότερα, και αφού είχε ήδη διατυπωθεί ο σχετικός ανάλυγος από την εθνική ιστορική σχολή, συνόμισε την άποψη των ρωμιοδεσπών του περί Βυζαντίου ως εξής: «Υπήρχε βεβαίως έθνος ελληνικών καθ' όλον τον μέσον αιώνα: απόδειξίς δε ημείς, όπντες ουι έφρμεν από δρύος ουδ' από πέτρης. Τι δε εφρόνει ή τι εδίκωκε πολιτικός, τούτο δυσκολώτερον ειπείν. Όστις όμως εκ των Βυζ. Χρονικών θελήση τούτο να εξαγάγη ευσυνειδήτως, θέλει ειπεί ότι το έθνος εις αμείβεαν περιτεσσόν ελεεινήν, υπείκεν εις τα δεσποτικά δόγματα της Καισαρικής αρχής, ήτις παρελθόν έχουσα ξένον, ποτέ δεν εξεφράσθη ότι απτηνήθη αυτό. [...] Κάτωι δε ειλιπούσης όλως εν τη ανατολή της Ρωμυαϊκής γλώσσης, το Ελλη-

όμως, οι Έλληνες δεν είχαν «πεθάνει» ποτέ, βρίσκονταν πάντοτε εδώ αν και υποδουλωμένοι σε μια σειρά από άλλους λαούς ή σε «δεσποτικά» καθεστώτα «ομογενών αρχόντων».⁵⁰

Παρά τις διαφορές που τους χωρίζουν αν τους εξετάσουμε μέσα απι ένα διαφορετικό πρίσμα, εκείνος που βρίσκεται πιο κοντά στην άποψη του Κοραή σχετικά με το ζήτημα που πραγματευόμαστε εδώ είναι ο α. νώνυμος συγγραφέας της *Ελληνικής Νομαρχίας*. Ο τελευταίος, χρησημοποιεί ακόμα πιο απαξιωτικούς χαρακτηρισμούς όταν αναφέρεται στους ένδεκα αιώνες της βυζαντινής αυτοκρατορίας, ενώ εξίσου επιριτιτικός είναι και σε ό,τι αφορά τους αρχαίους Μακεδόνες. Εντούτοις, ούτε και σε αυτόν είναι ξένη η ιδέα περί συνέχειας της ιστορίας των Ελλήνων:

Η Ελλάς, ω αγαπητοί μου, οκτακόσια χρόνια προ Χριστού ήκμαζε, και ήτον εις τον άφρον βαθμόν της ευτυχίας της. Αφού όμως εις τους

νών στον έπν επί πολύ δεν εγείρετο, διότι ουκ ην ο εγείρων, η ελευθερία και η παιδεία.», Στ. Κουμανούδης, *Λόγος εκφωνηθείς τη 20 Μαΐου 1853 κατά την επέτειον εορτήν της ιδρύσεως του Πανεπιστημίου Όθωνος*, Αθήνα 1853, σ. 24, πρβμ. στο, Φ. Δημητριάδου, *Βυζάντιο και νεοελληνική διανόηση στα μέσα του δεκάτου ενάτου αιώνας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1996, σ. 208.

50. Είναι αλήθεια ότι από τα κείμενα του Κοραή δεν απουσιάζουν εκφράσεις όπως «η ταλαιπώρος Ελλάς δεν ανεστάθη αληθώς, αλλά τάφον μόνον ήλλαξε» (Τι συμφέρει εις την ελευθερωμένην από Τούρκους Ελλάδα να πράξη εις τας παρούσας περιστάσεις, διά να μη δουλωθή εις χριστιανούς τουρκίζοντας: διάλογος δύο Γραικών, Παρίσι 1830, σ. 14). Αλλού βέβαια η πατρίδα παρουσιάζεται ως «αθάνατος» (*Περί των ελληνικών συμφερόντων*, ό.π., σ. 43), γι αυτό ίσως και μπορεί να ανακηθεί... Πρόκειται πάντως, και στις δύο αυτές περιπτώσεις, απλώς για ρητορικά σχήματα, τα οποία επιπλέον αφορούν πάντοτε την «πατρίδα», και όχι το «έθνος» ή «πατρίδα» είναι που έχει «πεθάνει», το «έθνος των Ελλήνων» ήταν πάντα εδώ, για αυτό και μπορεί άλλωστε να πολεμά για την «ανάστασή» της: «Δεν έχομεν αιόλη πατρίδα [...] πολεμούμεν υπέρ αποκτήσεως ή ανακτήσεως πατρίδος. Αφού το γένος εδουλώθη, πρώτον εις τους Ρωμαίους, έπειτα εις τους Τούρκους, έχασε την πατρίδα του, επειδή έχασε και την αυτόνομον πολιτείαν, και αυτό του το όνομα.», *αυτόθι*, σ. 41.

375 προ Χριστού, Φίλιππος, ο πατήρ του Μεγάλου Αλεξάνδρου, έλαβε το μακεδονικόν σκήπτρον, διά πρώτην φοράν, ήρχισε, φευ! να μίανη την ελευθέραν γην της Ελλάδος [...] ούτως προετοίμασεν εις μεν τον υιόν του μεγάλας νίκας, εις δε την πατρίδα του και όλην την Ελλάδα ένα επικείμενον και άφρευκτον αφανισμόν. Εξ αιτίας του, ευθύς, ήρχισεν ο πόλεμος αναμεταξύ των, αι διχόνοιαι ηύξησαν, και η ελευθερία της Ελλάδος απ' όλγον κατ' όλίγον εφθίετο, έως εις τους 146 προ Χριστού, όπου παντελώς ηφανίσθη υπό της ρωμαϊκής μεγαλειότητος. [...] Από τότε, λοιπόν, έως εις τους 364 μετά Χριστόν, όπου διεισφοράσθη το ρωμαϊκόν βασίλειον εις ανατολικόν και δυτικόν, οι Έλληνες υπόκειντο εις φοβεράν τυραννίαν [...]. Από τότε, λοιπόν, όπου εστειρέωθη ο χριστιανισμός, έως εις τους 1453, αντίς να αυξήσουν τα μέσα της ελευθερώσεώς των, φευ! εσμιμύνοντο. [...] Τότε εις την Ελλάδα εφάνησαν τρεις κυριότητες [=εξουσίες]: η τυραννία [=μοναρχία], το ιερατεόν, και η ευγένεια [=αριστοκρατία], αι οποία διά ένδεκα αιώνας σχεδόν, κατέφθειραν τους Έλληνας και κατεργήμασαν την Ελλάδα. [...] [Οι Έλληνες] αφού απέρασαν την τυραννίαν των Ρωμαίων και έπειτα των Ιερών, εκατήντησαν, τέλος πάντων, να υποκύβουν εις την πλέον σιχαμεράν και βάρβαρον κυριότητα, λέγω, εις την τυραννίαν των οθωμανών. Τα ήθη των, αγριολά και να μην ήτον παντάπασι διεφθαρμένα, δεν ήμπόρεσαν όμως να τους ελευθερώσωσι από την δυναστείαν των Ρωμαίων, [...] η δεισιδαιμονία δε και η αμάθεια προητόιμασε διά πολλούς αιώνας την δόξαν του αχρείου Μωάμεθ.⁵¹

Ουσιαστικά, αλλά και χρονολογικά, ανάμεσα στον οπαδό της πεφωτισμένης δεσποτείας, τον Καταρτζή, και στον οπαδό του πολιτικού φιλελευθερισμού, τον Κοράη, συναντάμε τους δύο συγγραφείς της *Νεωτερικής Γεωγραφίας*, τους Δημητριάδης, τον Δ. Φίλιππίδη και τον Γρ. Κωνσταντά, οι οποίοι, όπως και ο Ρήγας Φεραίος, είχαν υπάρξει μαθητές

51. *Ελληνική Νομαρχία*, ήτοι λόγος περί ελευθερίας, παρά Ανωνύμου του Έλληνο (Ιταλία 1806), Κάλλβος, Αθήνα 1980, σσ. 79-83 (η έμφαση δική μας). Για μια εισαγωγή σε αυτό το μέζον κείμενο του ελληνικού Διαφωτισμού, βλ. Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 336-380.

του Φαναριώτη λογίου. Οι δυο τους, αν και κληρικοί, είχαν υιοθετήσει νεοτερικές-εθνικιστικές ιδέες και δεν δισταζαν να πάνε πιο μακριά από το δάσκαλό τους στο ζήτημα της ονομασίας του λαού τους: χαρκτηρίζοντας μάλιστα ως «αμαθείς» (!) απόψεις σαν τη δική του:

Οι τωρινόι Έλληνες ονομάζονται καταχρηστικώτερο Ρωμαίοι. [...] Ρωμάνος λοιπόν ή Ρωμαίος έγινε κοινό εις όλους τους κατοίκους τ διαφόρων εθνών όπου ήσαν υποκείμενα εις τους Ρωμάνους, μ' όλον πού κάθε έθνος είχε και την ειδική του ονομασία. Έστέρα απ' ού Κωνσταντίνος ο α' εμετάστρεσε τον θρόνο του Βασιλείου από τη Ρώ, εις το Βυζάντιο εις τη Θράκη, το οποίο ήταν εξ αρχής πόλι Ελληνική και ακολουθήσε και αυτός να λέγεται βασιλεύς Ρωμαίων, [...] άρχισ και οι κάτοικοι του Βυζαντίου όπου ήσαν οι περισσότεροι Έλληνες, [...] και όλοι οι επήλυτοι Έλληνες να ονομάζονται Ρωμαίοι, και να ιδιοποιούνται την ονομασία των τυράννων τους, μάλιστα όπου εστοχάζονται αμαθώς το Έλληνες μια ονομασία όπου ανήκεν εις τους Ειδωλότρας.⁵²

Οι Δημητριάδης δεν κατείχαν σημαντικές θέσεις στο πλαίσιο της δικαιοτικής ιεραρχίας των παραδουνάβιων ηγεμονιών. Σε σχέση λοιπόν με τ δάσκαλό τους, δεν υπόκειντο στις ίδιες σχέσεις προσωπικής και κοινής εξάρτησης από το φαναριώτικο περιβάλλον.⁵³ Ωστόσο, ως έν βαθμό, εξακολουθούσαν να τους εκφράζουν και αυτούς οι ιδέες της πεφωτισμένης δεσποτείας, με την έννοια κυρίως ότι, την εποχή κατά τ οποία εκδόθηκε το σημαντικότερο κείμενό τους, διατηρούσαν προσμονή περί επέμβασης της «ομόδοξης» ρωσικής αυτοκρατορίας στη Βαλκανική —επέμβασης που θα επέτρεπε την απελευθέρωση των Ορθόδοξων πληθυσμών από το ζυγό των «άπιστων» Οθωμανών και την ανασύ-

52. Δ. Φίλιππίδης & Γρ. Κωνσταντάς, *Γεωγραφία Νεωτερική* (Βιέννη 1791), επιμ. Αικ. Κουμαριανού, Εστία, Αθήνα 2000, σ. 120.

53. Για μια εισαγωγή στο συγκεκριμένο έργο, βλ. Αικ. Κουμαριανού, «Εισαγωγή», αυτόθι, σσ. 9*-79*. Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 138-164.

σταση μιας χριστιανικής αυτοκρατορίας με έδρα την Κωνσταντινούπολη.⁵⁴ Τείνουμε λοιπόν να υποθέσουμε πως σε αυτή την πολιτική θέση οφείλεται πιθανότατα η θετική εικόνα που είχαν για τον ιστορικό ρόλο ενός «πεφωτισμένου» αυτοκράτορα του μακρινού παρελθόντος, του Μ. Αλεξάνδρου:

«Το έθνος των Ελλήνων εξαπλώθηκε πολύ εις τον καιρό του μεγάλου Αλεξάνδρου, μα αυτός ο μέγας άνδρας, κακή τύχη αυτών και της φιλοσοφίας και της ανθρωπότητας, ευθύς οπού εκατόρθωσε την κατάρτησι της γνωστής Ασίας [...], απέθανε [...] και άφησε τη μεγάλη του αρχή κλονισμένην ακόμα. Αυτό το κακό το αύξησε ακόμα το Ελληνικό στανιώδες».⁵⁵

«Είχε κάθε άδικο λοιπόν ο Δημοσθένης να λέγη τους Μακεδόνας βαρβάρους: μάλιστα τότε αυτό το επώνυμο άρμοζε περισσότερο εις τους Αθηναίους παρά εις τους Μακεδόνας».⁵⁶

Σε κάθε περίπτωση, από την άποψη της θεωρίας περί συνέχειας της ιστορίας των Ελλήνων, η αντίληψη των Δημητριάδων αποδεικνύεται πιο ολοκληρωμένη από εκείνη του Κοραή. Πράγματι, αν η πλήρης και οριστική ένταξη της μακεδονικής και της βυζαντινής περιόδου σε μια γενική ιστορία του ελληνικού έθνους θα αποτελούσε το σημαντικότερο έργο των εκπροσώπων της εθνικής ιστορικής σχολής του 19ου αιώνα, είναι οι Φιλιππίδης και Κωνσταντάς εκείνοι που, ουσιαστικά, προαναγγέλλουν αυτή την εξέλιξη. Και αυτό διότι στο έργο τους συναντάμε όχι μονάχα μια θετική εικόνα του Μ. Αλεξάνδρου (και της μακεδονικής πε-

54. Είναι χαρακτηριστικό ότι αφιερώνουν το συγκεκριμένο έργο «τα υψηλότετα και γαληνοτάτα πρίγκιπι ιωρίω Γρηγορίω Ποτέμκιν, αρχιστρατήγω πάντων των ρωσικών στρατευμάτων»: βλ. Δ. Φιλιππίδης & Γρ. Κωνσταντάς, ό.π., σσ. 3-4.

55. Με αυτή την έκφραση αποδίδεται συχνά ένα «προαιώνιο ελάττωμα» του ελληνικού έθνους: η φιλονειμία, η τάση για έριδες, δηλαδή ουσιαστικά η «εθνική δριχνοία».

56. Δ. Φιλιππίδης & Γρ. Κωνσταντάς, ό.π., σ. 107 και σ. 200.

ρίδου) αλλά και τον όρο-κλειδί του Ζαμπέλιου και των ομοϊδεατών του αναφορικά με την περίφημη «αποικατάσταση» του Βυζαντίου στην ελληνική ιστορική συνείδηση αυτό που συνέβη κατά τη βυζαντινή περίοδο δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ένας «εξελληνισμός» των Ρωμαίων:

Όταν εμετατοπίσθηκε ο θρόνος, εμετόκισαν και πολλοί Ρωμάνοι εις το Βυζάντιο, οι οποίοι όλοι με τον καιρό εξελληνίσθησαν· επειδή τότε η γλώσσα η Ελληνική επροτιμούνταν από όλως· διά τούτο και εσπουδάζουνταν από όλους. [...] Δεν είναι θαυμαστό λοιπόν αν εκείνοι οπού εμετόκισαν εις την Κωνσταντινούπολι, άφωσαν με την ολόγη και τη γλώσσα και τα ήθη τα Ρωμάνια, και εξελληνίσθησαν.⁵⁷

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο το γεγονός ότι οι Δημητριάδες, στο πλαίσιο μιας ορισμένης περιοδολόγησης της συνολικής ιστορίας της Ελλάδας, δεν διασίζουν να χαρακτηρίσουν το Βυζάντιο «Αυτοκρατορία Ελλήνων» και να αποκαλέσουν τον Κωνσταντινί Παλαιολόγο «έσχατο αυτοκράτορα των Ελλήνων».⁵⁸

57. Αυτόθι, σ. 121. Πρβλ.: «Άρα, αντί μοίρας επισημείωσης την Παρμήν και Πτώσιν των Ρωμάνων, ενεργεί εν τη Βυζαντινή πολιτεία νόμος Ελληνικής και πνευματικής Αναγεννήσεως [...]. Ο Ανατολικός μεσαιών έχει νόμον ιστορικών προόδου [...] την βραδείαν μεν, αλλ' αδιάκοπον εξελληνίσιν της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας», Σπ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντιναί Μελέται. Περί πηγών της νεοελληνικής εθνότητος από Η' άχρι Γ' Εκατονταετηρίδος*, Αθήνα 1857, φωτ. α. νκ. Δ.Ν. Καραβίας, Αθήνα 1976, σσ. 34-35.

Αξιζει να σημειωθεί ότι ο Φιλιππίδης περιέγραφε με ανάλογο τρόπο τη συγρότηση του ρομανικού έθνους. Μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε ότι είχε μια αρκετά θεμελιωμένη αντίληψη της δημιουργίας των εθνικών ταυτοτήτων. Βλ. σχετικά Cl. Tsoukas, «Les historiographies grecs de l'époque phanariote et les problèmes fondamentaux de l'histoire roumaine», στο, *Συμπόσιον: Η εποχή των Φαναριωτών*, 21-25 Οκτωβρίου 1970. *Μνήμη Κλεόβουλου Τσουράκα*, Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, Θεσσαλονίκη 1974, σσ. 447-465, σσ. 453-454.

58. Δ. Φιλιππίδης & Γρ. Κωνσταντάς, ό.π., σσ. 103-105.

Αν η Νεωτερική Γέωγραφία δεν είχε παραμείνει ένα έργο τόσο αγνοημένο —με δυσκολία εντοπίζονται αναφορές σε αυτό των Ελλήνων λογών των επόμενων γενεών—, αν δεν είχε επικριθεί τόσο από τον Καταρτζή όσο και από τον Κοραή, για εντελώς διαφορετικούς λόγους βέβαια,⁵⁹ θα μπορούσε ίσως να αποτελέσει ένα είδος ευαγγελίου για τους εθνικούς ιστορικούς του 19ου αιώνα και αυτό παρά το γεγονός ότι ούτε οι Δημητριάδες είχαν προσφέρει μια συγκροτημένη θεωρία για την ιστορική διαδρομή του ελληνικού έθνους. Σε κάθε περίπτωση πάντως, οι Έλληνες εθνικιστές του επόμενου αιώνα θα προτιμούσαν τελικά να πλέξουν το εγκώμιο του Ρήγα Φεραίου,⁶⁰ ο οποίος, την ίδια εποχή με τους Δημητριάδες, έτεινε να χρησιμοποεί —δηλαδή, ουσιαστικά να παραθέτει απλώς— οποιοδήποτε ιστορικό σημείο αναφοράς, από το αρχαίο μεγαλείο και τη μορφή του Μ. Αλεξάνδρου μέχρι τις προφητείες του Αγαθαγγέλου για την ανάκτηση της Βασιλείουσας, που θα μπορούσε να εμπνεύσει στους βαλκανικούς λαούς την επιθυμία για πολιτική μεταβολή.⁶¹ Αυτό που οι συγκεκριμένοι ιδεολόγοι θα κρατούσαν από το πολυσχιδές πρόγραμμα του Ρήγα, αφού θα το είχαν βεβαίως αποικιαφάρει από την πανβαλκανική και κοινωνικο-επαναστατική του διάσταση, θα ήταν ουσιαστικά το γεγονός και μόνο ότι είχε δώσει το όνομα «Ελληνική

59. Για την υποδοχή που επιφυλάχθηκε στο έργο, βλ. Αιχ. Κουμαριανού, «Εισαγωγή», ό.π., σ. 12^η κ. εξ.

60. Βλ. ενδεικτικά την παρουσία του Ρήγα σε ένα από τα πολύ χαρακτηριστικά ερμηνευτικά σχήματα της εθνικής ιστορικής σχολής: «[Μετά το 1453] διάδοχος της βασιλείας επήλθε υπό την εξεγριστικήν του Τούρκου ιηδαιμονίαν, ιδιόνομος της Ρωμιαϊκής ενόττητος απομένει ο νεοφανής Λαός, ω άλλως τε συμμαχούσιν [...] υπό εθνεγερσίας [...] οι λογάδες της Εκκλησίας, και οι Γραμματικοί. Τίνι [οφέλεται] το 1821; [...] Τη συμφώνως συμπτύξει της καινής ταύτης ιστοριομικής γραμμής. Δεξίθεν μεν του Λαού, ο λόγιος Ρήγας, αριστερότερον δε, ο αρχιεπίσκοπος Γερμανός!», Σπ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντινά μελέται*, ό.π., σ. 694.

61. Βλ. ενδεικτικά Π.Μ. Κυτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 308-310 και του ίδιου, *Ρήγας Βελεστινλής. Θεωρία και πράξη*, Βουλή των Ελλήνων, Αθήνα 1998, σ. 54 κ. εξ.

κή Δημοκρατία» στο κράτος που οραματιζόταν —ένα κράτος που περιελάμβανε όλα τα εδάφη τα οποία θα προσδιορίζονταν αργότερα ως οι «αλύτρωτες περιοχές του ελληνισμού». Όμως, στην πραγματικότητα, ακόμα και αυτό το βήμα είχε ήδη γίνει, χωρίς μάλιστα ανάλογες ενδοχλητικές προεκτάσεις, από τους Δημητριάδες οι οποίοι παραδέχονταν πως έδιναν στην Ελλάδα «μια έκταση μεγαλύτερη απ' εκείνη όπου την δίδουν οι Ευρωπαίοι, και ακολουθώς πολύ μεγαλύτερη από εκείνη όπου οι παλαιοί [=οι αρχαίοι] γεωγράφοι την έδιναν», περιλαμβανοντας σε αυτή, μεταξύ άλλων, την Μακεδονία, την Θράκη, την «Αρβανιτία» (στην «Ευρωπαϊκήν Ελλάδα») καθώς και τις «Λυδία, Καρία, Ιωνία», δηλαδή την Μικρά Ασία, (στην «Ασιατική Ελλάδα»).⁶²

Ουσιαστικά, μισό αιώνα αργότερα, η εθνική ιστορική σχολή δεν θα έκανε τίποτε άλλο από το να «τεκμηριώσει» επιστημονικά και να εμβυθύνει ιδεολογικά την ενδιάμεση θέση των Δημητριάδων: θα κατέφασκε δηλαδή τόσο το αρχαιοελληνικό παρελθόν που προσδοτούσε (κρίτικά ωστόσο, όπως είδαμε) ο Κοραής όσο και το χριστιανικό-βυζαντινό παρελθόν που επικαλούταν ο Καταρτζής.⁶³ Πρόκειται για μια σύνθεση η οποία θα έβρισκε την καλύτερη διατύπωσή της στον όρο «ελληνοχριστιανικός πολιτισμός» —που συναντάμε στον Ζαμπέλιο, και που, ως ιστορική θεωρία πλέον, αποτελεί ακόμη και σήμερα βασική ορίζουσα της ελληνικής εθνικιστικής ιδεολογίας— και θα προέκυπτε, αφενός, από

62. Δ. Φιλιππίδης & Γρ. Κωνσταντάς, ό.π., σ. 107 και σ. 109.

63. Βλ. ενδεικτικά: «Γιάρχει εν τη Ανατολή έθνος, το οποίον εν μεν τη αρχαιότητι έβαλε τας βάσεις του διανοητικού και πολιτικού βίου, δι' ου η ανθρωπότης έκτοτε μάλιστα επρόκειτο [...] εν δε τω μέσω αιώνι, υπήρξεν ο κύριος απόστολος και πρόμαχος του θέλου λόγου [...] έπειτα εσώθη από της θείας πρόνοιας [...] ίνα εκπληρώση και εν τοις νεωτέροις χρόνις τρίτην τινά ουδέν ήττον μεγάλην ιστορικήν εντολήν, ότι εν άλλαις λήξει προώριστα να προεδρεύση εις την αναβίωσιν της Ανατολής.». Κ. Παπαρρηγόπουλος, «Η ορθόδοξος Ανατολική Εκκλησία και τα δύο άλλα χριστιανικά θρησκευματα», *Πανδώρα*, τ. Δ' (1853-1854), σσ. 173-174, πρόμ. στο, Κ.Θ. Δημαράς, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος. Η εποχή του - Η ζωή του - Το έργο του*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986, σ. 183.

μια συστηματοποίηση της ιστορικής αντίληψης των Ελλήνων διαφωτιστών και, αφετέρου, από την εθνικοποίηση της αντίστοιχης παραδοσιακής (διαδικασία η οποία θα επέτρεπε μάλιστα την οικειοποίηση του ίδιου του υποκειμένου της παραδοσιακής ιστορίας, δηλαδή του «περιούσιου λαού των χριστιανών Ρωμαίων», από μία εθνική πλέον ιστορία).⁶⁴ Εξάλλου, αυτή η σύνθεση θα εκφραζόταν και αναφορικά με την ονομασία του έθνους, αφού οι εθνικοί ιστορικοί θα μιλούσαν πλέον για «Έλληνες», «Γραικούς» και «Ρωμηρούς» σαν να επρόκειτο για πλήρως συνώνυμους όρους (προτιμώντας ωστόσο τον πρώτο από αυτούς).⁶⁵ Όσο για

64. Έχει ενδιαφέρον να αντιπαραβληθεί η αντίληψη που διατίνει την Πατρική διδασκαλία με εκείνη που ανιχνεύουμε στο παλαιάτο απόσπασμα από ένα έργο του Ζαμπέλιου· αυτό που ουσιαστικά διακρίνει τα δύο σχήματα είναι το γεγονός ότι, στο μεταγενέστερο, η σύγκρουση Ορθόδοξης Ανατολής και παπικής Δύσης δεν αφορά πλέον εκκλησιαστικά «πληρώματα», αλλά «εθνότητες»: «Και γαρ ουδέν εν τω κόσμω συναποτελεί τοσούτον ενεργώς εις την εδραίωσιν της Νεοελληνικής εθνότητος, όσον η [...] παρά Δυτικών τινων ιερών επινοηθείσα προσθήκη τεσσάρων συλλαβών εις το Σύμβολον της πίστewος. Πάνσοφε Κύριε, δια τίνων μέσων ευτελόν το φαινόμενον σούζεις από δεινών τους λαούς εν ος ηγείσῃσαι! [...] Αυτό δε το Σύμβολον διέμόρφωσεν επί Φωτίου και Κηρουλαρίου το Νεοελληνικόν Εγώ. [...] Δι' αυτόν [...] όσαι βάρβαροι παρ' ημίν κατεστάθησαν, ειόντες άκοντες συνεζεύχθησαν τω δήρω της ημετέρας ιστορίας. [...] Αυτό ηγάγιασε τον Μωάμεθ να παραχωρήση προνόμια. [...] Χωρίς μεν αυτού ηβόλομεν ελθει προ πολλού συγκεχυμένοι εις λαούς βαρβάρους και δυσγενείς», Σπ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντινά μελέται*, ό.π., σσ. 59-61.

65. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια πως δεν είχαν επίγνωση του προβλήματος. Στον Ζαμπέλιο, για παράδειγμα, βρίσκουμε το παλαιάτο χαρακτηριστικό χωρίο: «Τοιαύτά τινά σπουδάζων άμα και γελών έλεγέ μοι προ τινων μηνών εν Παρίσι εις των κορυφαίων της Γαλλίας ιστορικών, φιλλέλην άλλως τε διακεκριμένον και θειασώτης των αγώνων μας [...]»: «Οι πλεονέεσται ούτοι φίλοι μας προς μηδέν άλλο βλέποντες, ή προς το ίδιον συμφέρον, το μεν πρωί καλούνται κατά λόγον ιστορικόν Έλληνες, εν δε τη μεσημβρία λέγονται κατά λόγον πολιτικόν Ρωμαίοι, το δε εσπέρας αιμόντερα συμβιβάζοντες γίνονται Γραικορωμαίοι. Πώς δ' εξηγήσει την αλλόστον πολυμορφίαν; Διά της Βυζαντινής ιστορίας. Και ό-

την πολιτική στόχευση, εκείνη θα εστιάζoταν εφεξής στην εδαφική επεκταση της Ελλάδας σε βάρος της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Κρίνοντας λοιπόν εκ των υστέρων, φαίνεται ότι το περιβάλλον τι ελληνόφωνων λογίων των παραδουναβικών ηγεμονιών, που είχαν υπάρξει μαθητές του Καταρτζή, αλλά είχαν στη συνέχεια υιοθετήσει πιο ριζοσπαστικές ιδέες, άλλος περισσότερο (Ρήγας) και άλλοι λιγότερο (Δημήτριάς), ήταν εκείνο που βρισκόταν πιο κοντά στην αντίληψη περί συνολικής ιστορίας του ελληνικού έθνους όπως αυτή θα διαμορφωνόταν απ τους εκπροσώπους του ελληνικού ιστορισμού στα μέσα του 19ου αιώνα. Πιθανότατα, η ενδιάμεση θέση τους ανάμεσα στη Δυτική Ευρώπη το (πρώην εμπόρου) Κοραή και την οθωμανική αυτοκρατορία των Φαναριωτών, η ιδιόμορφη κοινωνική τους θέση (δίπλα σε Φαναριώτες, αλλά χωρίς να κατέχουν ανώτερα αξιώματα) καθώς και το γεγονός ότι ζούσαν σε μια περιχρή-σταυροδρόμι για πολλούς βαλκανικούς λαούς να αποτελούν στοιχεία που συνετέλεσαν στο να υιοθετήσουν την ενδιάμεση στάση που περιγράψαμε⁶⁶ —στάση που θα αποδεικνυόταν ωστόσο ως γλέον συμβατή με τις κατοπινές συνθετικές τάσεις των εθνικών ιστορικών. Σε κάθε περίπτωση όμως, η ιστορική έρευνα έχει ακόμα πολλά να προσφέρει προς την κατεύθυνση της αποσαφήνισης του ρόλου του συγκεκριμένου πνευματικού περιβάλλοντος στη διαμόρφωση της ελληνικής εθνικής συνειδήσης.

μως, ανάθειμά με αν εις τους χρονογράφους της Κατωτέρας Αυτοκρατορίας εύρον ποτέ τον Ρωμαϊσμόν συντεταγτισμένον τω Ελληνισμώ. 'Αδικον, ούτω πως διαλεγόμενος και ούτω κρινών, δεν έχεν ο ειλκρινής μας φίλος», *αυτόθι*, σσ. 9-10.

66. Για τις ιδιομορφίες του συγκεκριμένου πνευματικού περιβάλλοντος, στο οποίο ανήκει και ένας άλλος σημαντικός εκπρόσωπος του ελληνικού Διαφωτισμού, ο Ιώσηπος Μοισιάδαξ, βλ. ενδεικτικά Π. Μ. Κιτρομηλίδης, *Ιώσηπος Μοισιάδαξ: οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1985, σ. 75 κ. εξ.· Α. Πολίτης, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, ΕΜΜΕ-Μνήμων, Αθήνα 1993, σ. 68· Α.Ι. Βρανούσης, *Ρήγας Βελεστινλής, 1757-1798*, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφέλμων Βιβλίων, Αθήνα 1983 (ανατ. 1996), σσ. 46-48.

Εκτός από τα κείμενα για τα οποία μιλήσαμε και στα οποία βρίσκουμε τη διαμάχη για το ζήτημα της ονομασίας του έθνους, σημαντικό ενδιάμεσον παρουσιάζει και η καθαρά ιστοριογραφική παραγωγή του ελληνικού Διαφωτισμού.⁶⁷ Βεβαίως, όπως είναι γνωστό, η τελευταία περιλαμβάνει κυρίως μεταφράσεις, ή και παραφράσεις, έργων Ευρωπαίων ιστορικών. Από την παραγωγή που περιλαμβάνει ορισμένα, λίγα έστω, στοιχεία πρωτοτυπίας,⁶⁸ και για το θέμα που εξετάζουμε εδώ, εκτενέστερης αναφοράς αξίζουν ίσως τα παρακάτω κείμενα:

67. Για μια συνοπτική παρουσίαση αυτής της παραγωγής, βλ. Γ. Βελουδής, *O Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του ελληνικού ιστορισμού*, ΕΜΝΕ-Μνήμων, Αθήνα 1982, σσ. 7-12· Χ.Γ. Παρινέλης, ό.π., σ. 6 κ.εξ. (επιλεκτικά)· Α. Tabaki, «Byzance à travers les Lumières néo-helléniques», *Europe*, τχ. 822 (Οκτώβριος 1997), σσ. 147-159.

68. Στην πραγματικότητα, εκείνη την εποχή, η τάση να παραφράζουν —να «μεταφράζουν ελεύθερα», όπως το θέτει ο Κούμας (βλ. παρακάτω υποσ. 94)— χωρία από έργα Ευρωπαίων συναδέλφων τους δεν λείπει ούτε από εκείνους τους ελληνόφωνους λογίους που είχαν καταρχήν την πρόθεση να παραγάγουν πρωτότυπα έργα. Όσο για τον κανόνα, αυτός είναι βέβαια ο «ερασιμικός» στοχασμός από «διάφορους συγγραφείς» (όπως παραδέχεται μάλιστα για τον εαυτό του ο Παλαιός: βλ. παρακάτω υποσ. 70). Άλλωστε, πρόκειται για ευρύτερο φαινόμενο, αφού, πριν τουλάχιστον την ταμή που εντοπίζεται στη δημοσίευση του έργου του Γκιμπτον, ακόμα και σημαντικοί Ευρωπαίοι ιστοριογράφοι δύσκολα θα μπορούσαν να θεωρηθούν επιστήμονες ιστορικοί με τα σημερινά δεδομένα, δεδομένου ότι η ιστοριογραφική σύνθεση πολύ σπάνια συνοδεύεται από πρωτότυπη αρχαιολογική έρευνα και, ταυτόχρονα, συστηματικές παραπομπές στη βιβλιογραφία. Βλ. ενδεικτικά Α.Β. Momigliano, *Problems d'historiographie ancienne et moderne*, Gallimard, Παρίσι 1983, σσ. 244-285 και σσ. 321-339· J. Le Goff, ό.π., σ. 319. Μιλώντας λοιπόν εδώ για πρωτότυπη παραγωγή, στην ουσία αναφερόμαστε σε πρωτότυπη σύνθεση. Από εκεί και πέρα, μια εύλογη, ενδεχομένως, υπόθεση εργασίας είναι ότι τα πλέον πρωτότυπα χωρία των συγκεκριμένων έργων συνάπτονται σε εισαγωγές, προλόγους, επίλογους, και γενικά χωρία που είτε προηγούνται είτε έπονται του κυρίως αφηγηματικού μέρους, για τη διαμόρφωση του οποίου οι συγγραφείς έπαιναν πιο συχνά να διέρχονται μέσα από πεπατημένες οδούς.

- α) δύο έργα του Γρ. Παλιουρίτη: η *Επιτομή Ιστορίας της Ελλάδος* (Βενετία 1807) και η *Αρχαιολογία Ελληνική* (Βενετία 1815)
- β) τα κεφάλαια που πρόσθεσε ο Δ. Αλεξανδρίδης στη δεύτερη έκδοση της μεταφρασμένης από τον ίδιο *Ιστορίας της Ελλάδος του Γκάινσμυθ* (Βιέννη 1807)
- γ) το δοκίμιο *Απολογία Ιστορικοκριτική* (Τεργέστη 1814) το οποίο σύμφωνα με τις πιο πρόσφατες έρευνες, αποδίδεται στον Α. Σωτήρη.

Ο Παλιουρίτης είναι πιθανόντα ο ιστοριογράφος που εκφράζει καλύτερα την ιστορική αντίληψη του κοινού Διαφωτισμού⁶⁹ —σύμφωνα τουλάχιστον με τον τρόπο με τον οποίο την προσέλαβαν οι οπαδοί της Χιώτη λογίου. Στο πρώτο του έργο, ουσιαστικά μια *Επιτομή της αρχαίας ελληνικής ιστορίας*,⁷⁰ ο Παλιουρίτης κάνει λόγο για τον «ξεχωριστό» χαρακτήρα των Ελλήνων που διακρίνονται για την «ευγένεια και τη «φιλοπατρία» τους όπου και αν ζουν:

Οι Έλληνες γαρ όπου και αν ώσι, τον αυτόν της Ελληνικής ευγενείας χαρακτήρα φυλάττουσι [...]. Ελλήνων γαρ το φιλοπάτριδες είναι ξεχωριστόν ιδίωμα, και δι' αυτούς ο ιερός εκείνος ελέγχθη λόγος: 'Μάχου' η πέρ Πίστεως και Πατρίδος'.⁷¹

Επιπλέον, υιοθετώντας τη γραμμική Κοράη, αναδεικνύει τη σημασία της παιδείας για την πολιτική και πολιτισμική πρόοδο των εθνών, σημειώ-

69. Πρβλ. Π.Μ. Κυρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 109-112.

70. Ο πλήρης τίτλος του έργου είναι: *Επιτομή Ιστορίας της Ελλάδος, συνενσθεσία μεν εκ διαφόρων συγγραφέων υπό Γρηγορίου Παλιουρίτου διδάσκου του εν Λιβόρνω Ελληνομουσείου προσφωνηθείσα δε τη πανεντίμω α-δελφότητι των εν αυτή τη πόλει ορθόδοξων Ελλήνων* (1807), Α' - Β', Ν. Γλωσσ, Βενετία 1815. Αξίζει να σημειωθεί ότι, μέχρι τουλάχιστον τα έργα των Eusebion, Finlay και Zinkeisen, οι *Ιστορίες της Ελλάδας* αποτελούσαν συνήθως ιστορίες της αρχαίας Ελλάδας. Βλ. σχετικά Δ.Ι. Κυριάτας, ό.π., σσ. 116-117.

71. Γρ. Παλιουρίτης, *Επιτομή*, ό.π., Α' σ. ια.

νοντας μάλιστα ότι όλα τα σύγχρονα πολιτισμένα έθνη αναζητούν τα ιστορικά τους πρότυπα στην αρχαία Ελλάδα. Ως εκ τούτου, δεν διατάζει να καυτηριάσει την «άγνοια» των συμπατριωτών του για την ιστορία των «προγόνων» τους, την οποία και αποδίδει στην έλλειψη ιστορικών βιβλίων:

Αι Αθήναι, η Σπάρτη, και αι Θήβαι άχρι της σήμερον είναι το παράδειγμα όλων των νυν πεπολιτισμένων και πεπολιτευομένων Εθνών [...]. [Στα πεπολιτισμένα έθνη,] καθείς δεν παύει να αναγινώσκει την Ελληνικήν Ιστορίαν [...]. Οι Έλληνες {δε}, οι απόγονοι λέγω του Μιλτιάδου, του Λεωνίδα, του Επαμεινώνδου, και άλλων τοιούτων, ου μόνον αγνοούσι τα έργα, αλλά και τα ονόματα των Προπατόρων αυτών. [...] Η δε άγνοια πόθεν; εκ της ελλείψεως των τοιούτων επωφελών τοις νυν Έλλησι Βιβλίων.⁷²

Ο Παλιουρίτης θέτει και αυτός το ζήτημα της ονομασίας που οφείλει να υιοθετήσει ο λαός του. Στο μυαλό του, «Ρωμαίοι» και «Έλληνες» αποτελούν δύο διαφορετικούς λαούς, εκ των οποίων ο ένας υπέταξε τον άλλο. Απορεί λοιπόν για το γεγονός ότι οι συμπατριώτες του αυτοαποκαλούνται «Ρωμαίοι» και αναζητεί την αιτία για αυτό, για άλλη μια φορά, στην έλλειψη ιστορικής παιδείας:

των Ιστορικών Βιβλίων η σπάνις κρατεί το ποτε ευκλείς των Ελλήνων Γένος εις άγνοιαν· η δε άγνοια τούτου καταυρίευσεν αυτό, ώστε και το όνομα Έλληνες, ου μόνον δεν θέλομεν να δεχώμεθα, αλλά και ότε το ακούωμεν, δυσαρεστούμεθα· Ρωμαίοι δε καλούμενοι χαίρομεν, διά να χαριστήριζωμεν καλλίτερον το όνειδος της δουλείας, την οποίαν ελάβομεν από τον λαόν της Ρώμης ως πατρικήν τινα αρετήν.⁷³

Επιπλέον, στην *Επιτομή* του, ο Παλιουρίτης δίνει την εντύπωση ότι έχει καταλήξει συνειδητά στο τι μπορεί, και τι δεν μπορεί, να περιληφθεί σε μια «ιστορία των (αρχαίων) Ελλήνων». Με άλλα λόγια, μοιάζει

72. Αυτόθι, Α, σσ. ιζ' - ιη'.

73. Αυτόθι, Α, σσ. ιη' - ιθ'.

να αναγνωρίζει την ανάγκη να καταδειχθούν τα όρια αυτής της ιστιάς. Κατά τη γνώμη του λοιπόν, η ιστορία άλλων λαών (ή άλλων πρροχών) δεν χρειάζεται να μελετάται παρά στο βαθμό που συνδέεται μεσα με την ελληνική:

Περί τούτων των διχονοιών και πολέμων των διαδόχων του Αλεξάνδρου η παρούσα *Επιτομή* δεν θέλει εκτανθή περισσότερον, παρά μόνον εις εκείνα όσα συνέχονται με την ιστορίαν των Ελλήνων, ή συνεισφέρουν πωσούν εις την πτώσιν της Ελλάδος.⁷⁴

Συνεπώς, η ελληνιστική ιστορία δεν αποτελεί τμήμα της «ιστορίας των Ελλήνων» όπως την αντιλαμβάνεται ο Παλιουρίτης.⁷⁵ Για τον ίδιο άιλωστε, σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε με τους Δημητρείς και, ως έξβαθμό, με τον Κοράη του *Σαλπίσματος*, η ιστορία των αρχαίων Μάαιδων έχει σημαδευτεί εσάει από την εικόνα που είχαν για αυτούς ορισμένοι από τους πολίτες των πόλεων-κρατών της αρχαιότητας, όπως Δημοσθένης: οι καταβολές της είναι εκείνες ενός «βάρβαρου»⁷⁶ λαού από τον οποίο οι Έλληνες έχασαν την ελευθερία τους:

74. Αυτόθι, Β', σ. 203. Ας σημειωθεί ότι ο δεύτερος τόμος του έργου είναι αφιερωμένος στην περίοδο μεταξύ του Πελοποννησιακού πολέμου και της κατάληψης της Κορίνθου από τους Ρωμαίους.

75. Μπορούμε μάλιστα να συγκρίνουμε αυτή τη στάση με εκείνη του όρμμι, Παπαρηγόπουλου ο οποίος αναφέρεται διεξοδικά στις συγκρούσεις μεταξύ των διαδόχων του Μ. Αλεξάνδρου, μειφόμενος βέβαια το γεγονός ότι η «εθνική διχνοία» κυριάρχησε και στην ελληνιστική περίοδο. Βλ. σχετικά Κ. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, ό.π., Βά, σσ. 137-316.

76. Οφείλουμε να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί αναφορικά με τον τρόπο που χρησιμοποιείται ο όρος «βάρβαρος» στην εποχή για την οποία μιλούμε, καθότι, έλλοτε σημαίνει «αλλόφυλος», έλλοτε «απολιτιστος» και έλλοτε πάλι τείνει να περιλάβει και τις δύο σημασίες, έχοντας όμως ταυτόχρονα και μια χροιά κοινονισπολιτική —χραά η οποία δεν ήταν ανόμοια στους ίδιους τους αρχαίους Έλληνες: «Βάρβαρος», σε αυτή την περίπτωση, είναι αυτός που δεν έχει τα δικαιώματα των πολιτών της αρχαίων πόλεων-κρατών, αυτός που είναι «υπήκοος» μιας δεσποτείας, και όχι «πολίτης» μιας ευνομούμενης πολιτείας —ανεξάρτητο

«[Η Μακεδονία] ενομίσθη δε και ήτον τη αληθεία βάρβαρος έως εις τον καιρόν Φιλίππου του δευτέρου».

«Ο θάνατος του Φιλίππου άρχισε να δώση θάρρος εις την καρδιαν των Ελλήνων [...] με το να ήλπιζον ότι θέλει αναλάβωσι την ελευθερίαν των».⁷⁷

Στην Ελληνική αρχαιολογία του τώρα, ο Παλιουρίτης καταγράφει από την αρχή τις προθέσεις του ως εξής:

ηγωνίσθην [...] να δείξω την ομοίτητα μεταξύ των παλαιών και των εδικών μας εθίμων, και συνηθειών, επαινών τα σπουδαία και μειωμένος τα σφάλματά.⁷⁸

αν η τελευταία έχει τα χαρακτηριστικά δημοκρατίας ή ολιγαρχίας — αυτός που βρίσκεται, με άλλα λόγια, στην ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ «δούλου» και «πολίτη». Πιθανότατα, έτσι αντιμετώπιζαν ορισμένοι από τους αρχαίους Έλληνες τους Μακεδόνες, υπηκόους μιας απόλυτης μοναρχίας, όπως άλλωστε και τους Πέρσες· πρβλ. Δ.Ι. Κυρτάκας, ό.π., σσ. 44-45. Θα μπορούσε λοιπόν κανείς να διακινδυνεύσει την υπόθεση ότι, κυρίως σε ό,τι αφορά το πολιτιστικό ζήτημα, η στάση των αρχαίων Ελλήνων έναντι των Μακεδόνων αναπαράγεται ουσιαστικά από τους Διαφωτιστές εκπροσώπους ενός αστικού φιλελευθερισμού — ενός πολιτικού ρεύματος το οποίο, μέχρι τουλάχιστον τον Τζ.Σπ. Μίλλ, δεν θα συναινούσε στην παρεχόμενη πλήρως πολιτικών δικαιωμάτων σε όσους δεν κατείχαν μια ορισμένη ιδιοκτησία λόγω της «εξάρτησής» τους από τους «ισχυρότερους». Βλ. ενδεικτικά, Κ.Μπ. Μακφέρσον, *Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας*, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 80 κ.εξ. Πρβλ. τον παρακάτω πολύ χαρακτηριστικό συλλογισμό του Κοραή: «Εγώ άλλους ποταπούς δεν γνωρίζω παρά τους δούλους και τους τυράννους· διότι μεταβάλλονται από λογικά ζώα, οι δούλοι εις κτήνη υποζύγια, και οι τύραννοι εις άγρια θηρία», *Περὶ των ελληνικών συμφερόντων*, ό.π., σ. 132.

⁷⁷ Γρ. Παλιουρίτης, *Επιτομή*, ό.π., Β', σ. 75 και σ. 121.

⁷⁸ Γρ. Παλιουρίτης, *Αρχαιολογία Ελληνική*, ήτοι φιλολογική ιστορία περιέχουσα τους νόμους, την πολιτείαν, τα έθιμα της θρησκείας, των εορτών, των γάμων, και επιτηθειών, τα δημόσια και τα κατά μέρος παιγνίδια των παλαιών Ελλήνων, εξαιρέτως δε των Αθηναίων, συνερανισθείσα εκ διαφόρων συγγραφέ-

Με σαφή λοιπόν την παρουσία στη σκέψη του της ιδέας περί ιστορικής συνέχειας μεταξύ αρχαίων και νεότερων Ελλήνων, ο Παλιουρίτης ασχολείται στον πρόλογο του συγκριμένου έργου με τις κοινωνικές, πολιτισμικές και ηθικές διαστάσεις της εθνικής αφύπνισης των Ελλήνων σι νεότερα χρόνια. Κατά τη γνώμη του, η ιστορική παιδεία του έθνους πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα στην κατεύθυνση της ελληνικής «ανεγέννησης», αφού «ενός Γένους ποτέ ενδόξου η μεγαλητέρα δυστυχία είναι η λήθη των προγονικών αρετών».⁷⁹

Η άποψή του για τον πολιτισμό της αρχαιότητας είναι εκείνη που έχει πριμοδοτήσει ο Κοραής. Αλλά αν και αμφοότεροι τείνουν να ταυτίσουν το αρχαίο μεγαλείο με εκείνο της αρχαίας Αθήνας,⁸⁰ η κριτική τους διάθεση είναι εξίσου χαρακτηριστική και επικεντρώνεται στην ηθική και κοινωνική «διαφθορά» της δημόσιας ζωής στην Αθήνα, η οποία οδήγησε στον «αφανισμό» των Ελλήνων στο πλαίσιο του Πελοποννησιακού πολέμου:

«Ο Περιλήξ λοιπόν δικαίως ημπορεί να νομισθί ο αίτιος ου μόνον της πτώσεως των Αθηνών, αλλά και απάσης της Ελλάδος· επείδη [...] έμβασε τους Αθηναίους με τας τέχνας του εις τον Πελοποννησιακόν πόλεμον, όστις [...] ηράνισεν όλας τας Δημοκρατίας της Ελλάδος [...] Η άμεσος του λαού εξουσία επροξένησεν την αταξίαν, και αστοχασίαν εις τας βουλὰς του».

«Ο θάνατος του ίδιου Σωκράτους μας δεικνύει την φθοράν, η οποία εβασίλευε τότε εις τα ήθη των Αθηναίων».⁸¹

ω», Α' - Β', Ν. Γλυκός, Βενετία 1815, Α', σ. 18. Πρβλ. Π.Μ. Κιτρομυλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 111-112.

⁷⁹ Βλ. Γρ. Παλιουρίτης, *Αρχαιολογία*, ό.π., Α', σ. στ' κ. εξ.

⁸⁰ «Οι [...] Αθηναίοι ελάμπρυναν την Ελλάδα όχι οι καυσοκαλυβίται Λακεδαιμόνιοι», Αδ. Κοραής, *Αλληλογραφία*, Αθήνα, Ερμής, 1979, Γ', σ. 513, πρβμ. στο, Α. Αγγέλου, *Των Φώτων. Όψεις του νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Ερμής, Αθήνα 1988, σ. 208.

⁸¹ Γρ. Παλιουρίτης, *Αρχαιολογία*, ό.π., Α', σσ. 237-238 και σ. 240. Από εκεί και πέρα, το γεγονός ότι οι περισσότερες ιστορίες της αρχαίας Ελλάδας που

Όσο για τον ιστορικό ρόλο των αρχαίων Μακεδόνων, οι διατυπώσεις που χρησιμοποιεί και αυτή τη φορά ο Παλιουρέτης τεκμηριώνουν την απόλυτη περιφρόνησή του:

[Ο Φίλιππος] εις τοιαύτην κατάστασιν έφερε τους Έλληνες, ώστε εις μίαν ημέραν άλλαξαν την ελευθερίαν με την δουλείαν εις τας πεδιάδας της Χαιρωνείας. Ο Αλέξανδρος ευρών αυτούς ετοίμους εις την δουλείαν, άλλο δεν έκαμε παρά να τους προστάξη να τον ακολουθήσουν εις τον δρόμον της ειδικής του δόξης, και της εκείνων παντελούς δουλείας [...] ο υιός του Φιλίππου εις τόσην καταφρόνησιν είχε τους Έλληνες, ώστε τους ενόμιζε πιθήκους ως προς την λεόντιον των Μακεδόνων ανδρίαν. Ο θάνατος τούτου ήθελε καταστήσῃ τας Αθήνας, και όλην την Ελλάδα ελευθέραν, [...] αν η μάχη της Λαμίας εγίνετο [...] με την ένωσιν όλων των Ελλήνων.⁸²

Το εγχείρημα του Αλεξάνδριδη —ενός συγγραφέα τελείως αγνοημένου μέχρι σχετικά πρόσφατα— αναδεικνύει μια διαφορετική αντίληψη περί ελληνικής ιστορίας και, κατά πάσα πιθανότητα, εγγράφεται σε μια διαφορετική τάση του ελληνικού Διαφωτισμού. Σύμφωνα με την Α. Ταμπάκη,⁸³ ο Αλεξάνδριδης είναι επηρεασμένος από την ιστορική σχολή του Γκέτινγκεν, η οποία, ήδη από τις αρχές του 19ου αιώνα, «αποκαθιστά» τον ιστορικό ρόλο του Μεσαίωνα, αποτελώντας έτσι πρόδρομο των εθνικών ιστορικών σχολών. Ο Αλεξάνδριδης γνωρίζεται με τους Δημητριάδες, μαθαίνει ανατολικές γλώσσες και δημοσιεύει στην Βιέννη, το 1812, μια Γραμματική Γραικο-τουρκική, κάτι που τον καθιστά έ- είχαν εκδοθεί στην εποχή τους έναντι λόγου για «υπερβολές της δημοκρατίας» στις οποίες οφειλόταν η «διαφθορά» των ηθών στην πόλη των Αθηνών είναι στοιχεία που ασφαλώς πρέπει να λάβουμε υπόψη μας προκειμένου για την κατάνοηση των απόψεων του Κοραή και του Παλιουρέτη. Βλ. σχετικά Δ.Ι. Κυρτάτας, ό.π., σσ. 94-98 και σσ. 114-115.

⁸² Γ.ρ. Παλιουρέτης, *Αρχαιολογία*, ό.π., Α', σσ. 241-242.

⁸³ Α. Tabaki, «Un aspect des Lumières néo-helléniques: l'approche scientifique de l'Orient. Le cas de Dimitrios Alexandridis», *Ελληνικά*, τ. 35ος (1984), σσ. 316-337, σ. 326.

ναν από τους πρώτους εκπροσώπους των ανατολικών σπουδών σ Βαλκάνια.⁸⁴ Αλλά εκείνο που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα εδώ είναι το γεγονός ότι πρόκειται ίσως για τον πρώτο ελληνόφωνο λόγο που έχει συνολική εικόνα όχι μονόχα για τη βυζαντινή ιστορία αλλά και για η «γενική ιστορία της Ελλάδας».

Πράγματι, ο Αλεξάνδριδης, θεωρώντας πως μια «ιστορία της Ελλάδας» δεν μπορεί να σταματά στο τέλος της κλασικής περιόδου —πως δεν μπορεί, με άλλα λόγια, να ταυτίζεται με την ιστορία της αρχαίας Ελλάδας, όπως συνέβαινε, κατά κανόνα, εκείνη την εποχή—, να λαμβάνει όχι μόνο να μεταφράσει αλλά και να «συμπληρώσει» κλασικό έργο του Γκόλντσμιν που ήταν αφιερωμένο στην ιστορία της ελληνικής αρχαιότητας μέχρι το θάνατο του Μ. Αλεξάνδρου.⁸⁵ Έτσι στη δεύτερη ελληνική έκδοση της συγκεκριμένης Ιστορίας, ο Αλεξάνδριδης, αφενός, προσθέτει στο δεύτερο τόμο της κεφάλαια τα οποία πραγματεύονται την εποχή των διαδόχων του Μακεδόνα κατακτητή (μέχρι τις εισβολές των Γότθων) και, αφετέρου, βασιζόμενος πιθανότατα στον Γκίμπον,⁸⁶ συγγράφει ένα τρίτο τόμο, αφιερωμένο εξολοκλήρου στη «βυζαντινή ιστορία», από τον Μ. Κωνσταντίνο μέχρι την πτώση της Κωνσταντινούπολης το 1453.

Ασφαλώς, η «βυζαντινή ιστορία» του Αλεξάνδριδη —και έχει πολ-

⁸⁴ Βλ. αυτόθι, σ. 318 κ.εξ.

⁸⁵ Βλ. O. Goldsmith, *The Grecian History, from the Earliest State to the Death of Alexander the Great*, Α' - Β', J. & F. Rivington κ. ά., Λονδίνο & Δουβλίνο 1774. Για μια επισήμηση του έργου του Γκόλντσμιν αλλά και των συμβολών των άλλων Ευρωπαίων ιστορικών του 18ου και του 19ου αιώνα που ασχολήθηκαν με την αρχαία Ελλάδα, βλ. Δ.Ι. Κυρτάτας, ό.π., σ. 96 κ. εξ. P. Funke, «Η αρχαία Ελλάδα: ένα αποτυχημένο έθνος; Ζητήματα πρόσληψης και ερμηνείας της αρχαίας ελληνικής ιστορίας στην γερμανική ιστοριογραφία του 19ου αιώνα», στο, Ε. Χρυσός (επιμ.), *Ένας νέος κόσμος γεννιέται. Η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στην γερμανική επιστήμη κατά το 19ο αι.*, Αθήνας, Αθήνα 1996, σσ. 83-105.

⁸⁶ Βλ. Δ.Ι. Κυρτάτας, ό.π., σ. 277.

ενδιαφέρον από μόνο του το γεγονός ότι χρησιμοποιεί τον όρο «βυζαντινή ιστορία»— δεν έχει καμία σχέση με το γιββωνικό πρότυπο. Είναι μια συμβαντολογική, διπλωματική και στρατιωτική, ιστορία, η περιολόγηση της οποίας γίνεται στη βάση της διαδοχής των αυτοκρατόρων στο θρόνο της Κωνσταντινούπολης, χωρίς εκτενείς αναφορές στους ιστορούμενους λαούς. Ωστόσο, η πρώτη παράγραφος αυτού του τόμου, με όσα προγραμματικά αναφέρονται εκεί, αξίζει της ιδιαίτερης προσοχής μας:

Η ανάβασις του μεγάλου Κωνσταντίνου επί τον βασιλικόν θρόνον υπέσχετο νέαν εποχήν δόξης εις τα χρονικά των Γραικών. Απ' αυτού ήρχισε να διαλύεται το ζόφος της αδοξίας, η οποία κατέχε τους Γραικούς υπό των Ρωμαίων την τυραννίαν, έως ου έλαμψεν ο φωστήρ της ευδοξίας, και κατέστη η βασιλεία των Γραικών εν Κωνσταντινουπόλει, η οποία όμως διά τας εμφυλίους διχονοίας, διά την εμφυλοχούσαν πολυτέλειαν [...] των βασιλέων [...], διά την παρεκτροπήν των ηθών, και το χείριστον, διά τας παντοτεινάς θρησκευτικές διαφοράς, υπέπεσεν εις τωκύντην αδυναμίαν, ώστε τελευταίον έγινε θήραμα των Οθωμανικών όπλων. Ο ιστορικός δεν πρέπει να παραβλέψη εις την γενικήν ιστορίαν της Ελλάδος ουδέν των, όσα συντείνουν εις γνώσιν εκείνου του ποτέ πολυενδόξου έθνους, αλλά ν' ακολουθήση ιστορών έχρι της παντελούς αυτού πτώσεως. Τούτο και ημείς επεβαλόμεθα να κάμωμεν' επειδή δε ημίν πρόκειται η Βυζαντινή ιστορία, η δε ιστορία του Ανατολικού-ρωμαϊκού βασιλείου από του μεγάλου Κωνσταντίνου έως του λογοθέτου Νικηφόρου, του πρώτου νομιζόμενου αυτοκράτορος των Γραικών, ανήκει μάλιστα εις την Ρωμαϊκήν ιστορίαν, διά τούτο και ημείς θέλομεν ομιλήσει περί αυτής όσον όσον τε επιτετηγμένως.⁸⁷

Πρόκειται για μια μάλλον αντιφατική εικόνα της βυζαντινής περιόδου,

87. Γολδσμίθ, *Ιστορία της Ελλάδος*, Από της πρώτης καταβολής των Ελληνικών πραγμάτων έχρι της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως υπό των Οθωμανών, έκδοσις δευτέρα, επιδιωρωμένη και επηξευμένη εν η και προσετέθη τόμος Γ' περιέχων την Βυζαντινήν ιστορίαν (1806), Α' - Γ', Γ. Βεντόης, Βιέννη 1807, Γ', σσ. 1-2.

και αυτό ενδεχομένως να οφείλεται σε μια ασυμβατότητα μεταξύ των προθέσεων του συγγραφέα και του υλικού που του παρέιχε η μελέτη των δυτικών ιστορικών της εποχής του: από τη μία, η εποχή που αρχίζει με την ίδρυση της Κωνσταντινούπολης «υπέσχετο νέαν εποχήν διέξως εις τα χρονικά των Γραικών»: από την άλλη, σημαδεύεται απ' «την παρεκτροπήν των ηθών». Παρά λοιπόν τη ρητή πρόθεσή του να εντάξει τη βυζαντινή ιστορία —την οποία μάλιστα θέλει να διακρίνει από την «ρωμαϊκή»— σε μια «γενικήν ιστορίαν της Ελλάδος», ο Αλεξανδρίδης τείνει να αναπαράγει τις αμφιβολίες των Ελλήνων διαφαιστών για τον ιστορικό ρόλο του Βυζαντίου. Δεν διαστίζει ωστόσο να πλέξει το εγκώμιο ορισμένων Βυζαντινών αυτοκρατόρων.⁸⁸ Και, σε κάθε περίπτωση, όχι μονάχα φαίνεται να υιοθετεί τη θέση των Δημητριάδων περί «εξελληνισμού» των Ρωμαίων στο πλαίσιο της βυζαντινής αυτοκρατορίας αλλά φθάνει και στο σημείο να προτείνει ένα σχετικό χρονολογικό όριο, θεωρώντας τον Νικηφόρο τον Α' (802-811) ως τον «πρώτον νομιζόμενο αυτοκράτορα των Γραικών»: χωρίς πάντως να αιτιολογήσει αυτή του την άποψη.⁸⁹

88. Ενδεχομένως, σε αυτές τις θετικές αναφορές του σε ορισμένους Βυζαντινούς αυτοκράτορες είναι που οφείλονται οι «απαξιωτικοί υπαινιγμοί του Κοραΐ για τον Δ. Αλεξανδρίδη» (Α. Tabaki, «Un aspect», ό.π., σ. 334). Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι ο Κοραΐς, *Τι πρέπει να κάμωσιν οι Γραικοί*, ό.π., σ. 42, έθετει ειρωνικά το ερώτημα: «ήθελα να ξέρω τις γνώμας ΜΕΓΑΝ τον Ιουστινιανόν». Και ο Αλεξανδρίδης (Γολδσμίθ, *Ιστορία της Ελλάδος*, ό.π., Γ', σ. 53) σαν να ήθελε να του απαντήσει, εξηγούσε ότι: «Δικαίως επονομάζεται ο Ιουστινιανός μέγας διά τα δημόσια κτίσματα, διά τους αξιολόγους πολέμους, και διά την μεταμόρφωσιν των Ρωμαϊκών νόμων».

89. Μπορούμε ωστόσο να υποθέσουμε βάσιμα ότι, εν προκειμένω, ο Αλεξανδρίδης ακολουθεί ουσιαστικά τον Γκίμπον και τους άλλους Δυτικοευρωπαίους ιστοριογράφους από τους οποίους αντλεί τις πληροφορίες του, και οι οποίοι είχαν πολλούς λόγους να θέλουν να διακρίνουν την ιστορία της «ρωμαϊκής αυτοκρατορίας» της Κωνσταντινούπολης από εκείνες των άλλων αυτοκρατοριών που έφεραν το «ρωμαϊκό όνομα». Εδώ λοιπόν, το κρίσιμο ιστορικό όριο δεν είναι άλλο α-

Το τελευταίο εγχείρημα που θα μας απασχολήσει εδώ είναι εκείνο του συγγραφέα της *Ιστορικοκριτικής απολογίας* ο οποίος, προσπαθώντας να ανασκευάσει τα επιχειρήματα των Ντε Πάουφ, Μπαρτόλνι και Κομπανιόνι, των «κατηγόρων του γένους» περί «εκφυλισμού» των νεότερων Ελλήνων σε σχέση με τους αρχαίους προγόνους τους,⁹⁰ αναλαμβάνει να υπερασπιστεί τον ιστορικό ρόλο του λαού του συνολικά.⁹¹ Ο

πό τη στέψη του Καρλομέγνου ως «αυτοκράτορα Ρωμαίων» (800 μ.Χ.). Το συγκεκριμένο γεγονός θεωρείται, ακόμη και σήμερα, από πολλούς ιστορικούς ως σημείο τμήσης για την ιστορία της Ευρώπης, ως αφετηρία μιας εποχής ριζικής αναδιαμόρφωσης της φυσιογνωμίας των ευρωπαϊκών λαών. Επιπλέον, η ίδρυση μιας νέας «ρωμαϊκής αυτοκρατορίας» στη λατινική Δύση από τον Φράγκο ηγεμόνα αποτέλεσε πάντοτε, αυτή καθ' αυτή, ένα γεγονός ιδιαίτερα φορτισμένο σημασιολογικά στο πλαίσιο του ανταγωνισμού των δύο πόλων του χριστιανικού κόσμου: μετά από αυτή, και σε συνδυασμό με τις εξελίξεις που θα οδηγούσαν στο Σχίσμα, όλο και πιο συχνά οι Δυτικοί θα αποκαλούσαν τους Βυζαντινούς όχι πλέον «Ρωμαίους» (της Ανατολής), αλλά «Ελληνες», και δη «σχισματικούς». Για τη σημασία αυτών των ιστορικών γεγονότων, βλ. ενδεικτικά Δικ. Χριστοφορίδου, *Το πολίτευμα και οι θεσμοί της βυζαντινής αυτοκρατορίας 324-1204. Κράτος - Διοίκηση - Οικονομία - Κοινωνία*, χ.ε., Αθήνα 2004, σ. 191 κ.εξ.: Β.Ν. Βλυσίδου, «Προσέγγιση ή εχθρότητα με τη Δύση; Βυζάντιο και Ευρώπη τον 9ο και 10ο αιώνα», στο, *Το Βυζάντιο και οι επαρχίες της Ευρώπης*, ΕΙΕ, Αθήνα 2004, σσ. 99-117.

90. Για τα επιχειρήματά τους αλλά και τις αντιδράσεις των ελληνοφώνων λόγιων της εποχής, βλ. Τρ.Ε. Σιλαβερίτης, «Οι κατήγοροι του ελληνικού γένους και η 'Απολογία ιστορικοκριτική', *Λευκαδίτικη Πνοή*, Νοέμβριος - Δεκέμβριος 2000· Επίμ., Ν. Φραγκόσκος, «Δύο 'κατήγοροι του Γένους': C. de Pauw (1788) και J.S. Bartholdy (1805)», *Εποχές*, τχ. 41 (Σεπτέμβριος 1986), σσ. 281-296· Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Κριτική και πολιτική: η ιδεολογική σημασία της επίκρισης του Ελληνισμού από τον J.S. Bartholdy*, ανέκτυπο από τον 24ο τόμο του «Δελτίου της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος», Αθήνα 1981, σσ. 377-410.

91. Πρβλ. Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 108-109. Πρόκειται για ένα εγχείρημα που θα βρισκόταν αργότερα στην ημερήσια διάταξη της εθνικής ιστορικής σχολής, η οποία θα άρχιζε ουσιαστικά να διαμορ-

Α. Σωτήρης υπογραμμίζει το μεγαλείο των αρχαίων Ελλήνων και συμβολή τους στη διαμόρφωση του νεότερου ευρωπαϊκού πολιτισμού αλλά επισημαίνει ταυτόχρονα ότι οι μεσαιωνικοί και οι νεότεροι «απόγονοί» τους συνετέλεσαν, από την πλευρά τους, στη διασφάλιση της αληθινής χριστιανικής πίστης, παραιμένοντας πιστοί στην Ορθοδοξία και ενάντιοι σε κάθε είδους αίρεση, ενώ δεν έπαψαν να προοδεύουν ακόμη και όταν υποδουλώθηκαν στους Οθωμανούς. Στη βάση λοιπόν μιας τέτοιας προβληματικής, επιχειρεί στη συνέχεια να σχεδιάσει ένα πάνθεον των «Ελλήνων» που διακρίθηκαν ανά τους αιώνες για την αρετή και τη σοφία τους: στον κατάλογο αυτό —που συνιστά, θα μπορούσε να πει κανείς, ένα είδος πρακτικής εφαρμογής της ιδέας περί συνέχειας⁹²— περιλαμβάνονται φιλόσοφοι της αρχαιότητας, Βυζαντινοί λόγιοι αλλά και μια σειρά σύγχρονών του διανοητών, με κυρίαρχη εδώ τη μορφή του Κοράη.

φάνεται στο περιβόριο της προστάθειας να ανασκευαστεί ο Φαμεράνερ. Βλ. σχετικά Γ. Βελουδής, ό.π., σ. 24 κ.εξ.

92. Ο Άνθιμος Γαζής είχε ήδη δημοσιεύσει το 1807 στην Βενετία ένα δίτομο έργο με τον τίτλο *Βιβλιοθήκης ελληνικής βιβλία δύο, περιέχοντα κατά χρονικήν πρόοδον τας περί των εξόχων Ελλήνων συγγραφέων βεβαιωτέρας ειδήσεις, συνεραισθέντα εκ παλαιών και νεωτέρων κριτικών*, όπου παρουσιάζει τις βιογραφίες των πιο σημαντικών «Ελλήνων» συγγραφέων, από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες του. Εν προκειμένω, οι συγγραφείς της βυζαντινής και της νεότερης περιόδου ακολουθούσαν κανονικά εκείνους της ελληνιστικής και της ρωμαϊκής περιόδου. Όπως σημειώνει ο Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σσ. 105-106, ο Γαζής θεωρούσε τους σύγχρονους του Έλληνες λόγιους ως τους επιγόνους των Βυζαντινών, καταφάσκοντας έτσι την ιστορική συνέχεια των Ελλήνων, αλλά την ίδια στιγμή αναπαρήγε το σκεπτικισμό του ελληνοικού Διαφωτισμού αναφορικά με τον ιστορικό ρόλο του Βυζαντίου. Ανάλογο εγχείρημα είχαμε ένα χρόνο πριν και από τον Δ. Αλεξανδρίδη: *Ελληνικός Καθρέπτης*, ήτοι σύντομος βιογραφία των όχρων του ΙΕ' Αιώνας αιμασάντων Ελλήνων και των εν κλησιαστικών συγγραφέων κατά χρονολογικήν πρόοδον μετά της περιγραφής των σωζομένων και τύποις εκδοδομένων συγγραμμάτων και των αρίστων εκδόσεων (Βιέννη 1806). Ο τελευταίος περιελάμβανε στον κατάλογό του όλους

Στα χρόνια που θα ακολουθούσαν, και μέχρι την κρίσιμη καμπή του 1850, οι Έλληνες λόγιοι θα εμφανίζονταν πάντως πολύ διστακτικοί αναφορικά με την ένταξη της μοιχευμένης και της βυζαντινής περιόδου σε μια συνολική ιστορία του ελληνικού έθνους.⁹³ Με δεδομένη την σχεδόν καθολική αναγνώριση της συμβολής του Κοραή στην «εθνική ανανέωση», οι απόψεις του —εμμενόμενες συχνά κάπως επιφανειακά— θα κυριαρχούσαν μεταξύ των ανθρώπων οι οποίοι, έχοντας συνδεθεί, άμεσα ή έμμεσα, με την τρίτη γενιά του ελληνικού Διαφωτισμού,⁹⁴ θα κατα- τους συγγραφείς της αρχαιότητας και του μεσαίωνα που είχαν γράψει στην ελληνική γλώσσα, ανεξαρτήτως «εθνικής» προέλευσης, με αποτέλεσμα να βρίσκουμε μεταξύ τους τον Ρομαιο Μάριο Αυρήλιο, τους ελλογιζόμενους Εβραίους της ελληνιστικής και της ρωμαϊκής περιόδου, κ.ά.

93. Όπως το θέτει ο Α. Πολίτης, *Ρομαντικά χρόνια*, ό.π., σ. 45: «Η βούληση να διαφοροποιηθεί ο ελληνισμός, αρχαίος και νεότερος, από τους Μακεδόνες —ελλά και τους Βυζαντινούς— είναι τέκνο του όριμου Διαφωτισμού. [...] Ελ- και αφιερώνεται η συγγραφή της εθνικής συνειδήσης λοιπόν που απωλεί τους Μακεδόνες, αρχικά, από τον εθνικό κορμό: μια βούληση καθαρότητας, που αντικαθίσταται, ύστερα από τα 1850 από μια τάση διαδοχικών ενσωματώσεων». Περβ. ωστόσο και την πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη του ίδιου, «La conquista di Constantinopoli. Un caso particolare della ricezione di Byzanzio nell'ideologia neogreca», στο, *Niccolò Tommaseo: Popolo e nazioni, Italiani, Corsi, Greci, Illirici*, Πρακτικά συνεδρίου για τα 200 χρόνια από τη γέννηση του Ν. Tommaseo (Βενετία 23-25/1/2003), Antepore, Ράμη & Πάδοβα 2004, σσ. 445-433, όπου επισημαίνονται ορισμένες θετικές αναφορές στον τελευταίο Βυζαντινό αυτοκράτορα, τον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο, οι περισσότερες από τις οποίες εντοπίζονται χρονικά στο διάστημα 1816-1820. Όπως παρατηρεί ο Α. Πολίτης, μετά το 1821, «και ανένανς στην καινούργια Ελλάδα δεν θέλει να συνδεθεί με τις αμαρτωλές περιόδους του παρελθόντος» (αυτόθι, σ. 431), και η βυζαντινή λογίζεται κατεξοχήν ως τέτοια. Από τις εξαιρετικά σπάνιες θετικές αναφορές στον Παλαιολόγο κατά τη διάρκεια του Αγώνα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει βέβαια εκείνη του Αδ. Κοραή. Βλ. *αυτόθι*, σσ. 431-432.

94. Σε ιστοριογραφικό επίπεδο, ορόσημο ανάμεσα στην εποχή του ελληνικού Διαφωτισμού και σε εκείνη που σηματοδοτεί η εμφάνιση της εθνικής ιστορικής σχολής αποτελεί η δημοσίευση του δωδεκάτομου έργου του Κωνσταντίνου Κομμα

λάμβαναν εξέχουσες, ενίοτε, θέσεις στους εκπαιδευτικούς, διοικητικούς κ.λπ. μηχανισμούς του νεοσύστατου κράτους. Οι όποιες αναφορές, λοιπόν, στις συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους από τους συνεχιστές της κοραϊκής παράδοσης θα ήταν αναφορές σε καταστάσεις επώδυνες, αν όχι αλλότριες, για το έθνος.⁹⁵ Έτσι, για παράδειγμα, στα 1841, ο πρόεδρος της Αρχαιολογικής Εταιρείας των Αθηνών Ι. Ρίζος Νερούλος θα έκανε μνεία της βυζαντινής εποχής κατά τρόπο κάτι παραπάνω από απαξιωτικό:

Η βυζαντινή ιστορία είναι αλληλένδετος σχεδόν και μακροτάτη σειρά πράξεων μωρών και αισχρών βιαιοτήτων του εις το Βυζάντιον μετεμψυθέντος Ρωμαϊκού Κράτους. Είναι στηλογραφία επινειδής της εσχάτης αβυσθίας και εξουθενώσεως των Ελλήνων.⁹⁶

Ανάμεσα σε αυτούς τους λογίους συγκαταλέγεται μάλιστα και ο νεαρός

Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων από των αρχαιοτάτων χρόνων έως των ημερών μας, εκ των παλαιών απανθισθείσαι, και τα νεώτερα εξ αρίστων Γερμανών ιστοριογράφων ελευθέρως μεταφρασθείσαι (Βιέννη 1830-1832) —οι ιδιομορφίες του οποίου επιβάλλουν μια ξεχωριστή ενασχόληση με αυτό, που ξεπερνά τις δυνατότητες του παρόντος κειμένου. Αξίζει πάντως να σημειωθεί ότι, από τη σκοπιά της λογικής που το διέπει, και που έχει να κάνει με την ικανοποίηση του παλαιού αιτήματος του Διαφωτισμού για συγγραφή μιας «παγκόσμιας ιστορίας», με το έργο αυτό κορυφώνεται αλλά και, ουσιαστικά, ολοκληρώνεται η ιστοριογραφική παραγωγή του ελληνικού Διαφωτισμού, αφού οι ιδεολογικές ανάγκες του νεοσύστατου ελληνικού κράτους θα καθιστούσαν το συγκεκριμένο αίτημα δευτερεύουσας σημασίας σε σχέση με εκείνο της συγγραφής της «εθνικής ιστορίας» των Ελλήνων. Βλ. σχετικά Γ. Βελουδής, ό.π., σ. 11. Tr. E. Sklavenitis, «La révolution française dans les textes de l'hellénisme moderne. Contribution hellénique à l'occasion du bicentenaire de la révolution française, Praxinika tou Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας (Αθήνα 14-17/10/1987), KNE-EIE, Αθήνα 1989, σσ. 431-439, σσ. 438-439.

95. Βλ. Φ. Δημητριάδου, ό.π., σ. 35 κ.εξ.

96. Σύνοψς των Πρακτικών της Αρχαιολογικής Εταιρείας των Αθηνών, Αθήνα 1846, σ. 104, πρβμ. στο, Κ.Θ. Δημαράς, «Δεξινογραφία», ό.π., σ. xxi.

Κ. Παπαρρηγόπουλος. Πράγματι, στα έργα τα οποία δημοσιεύει πριν το 1850, οι διατυπώσεις που χρησιμοποιεί προδίδουν έναν έντονο σκεπτικισμό αναφορικά με τους Μακεδόνες και τους Βυζαντινούς:

«ένκλυσιν ηβών και άσματος πολυτέλεια [...] είναι οι κυριότεροι χαρακτήρες του Βυζαντινού Κράτους».⁹⁷

«Αληθές (όμως) δεν είναι ότι [η ιστορία της ανατολικής Ορθόδοξης αυτοκρατορίας] αποτελεί την μέσση ημών προγονικήν ιστορίαν [...]. Την μέσσην Ελληνικήν Ιστορίαν αποτελεί η μέση ελληνική ιστορία, ήτις [...] ουσιαδέστατα (δε) διακρίνεται από της Βυζαντινής Ιστορίας. Αύτη λοιπόν [...] πρέπει να διδάσκειται εκτενώς παρ' ημών, και όχι η Βυζαντινή».⁹⁸

«περί την έκθεσιν της όλης τύχης της ανθρωπότητας, η Μακεδονική εποχή δύναται ευλόγως να διακριθί από της Ελληνικής, διότι το Μακεδονικόν έθνος εξεπλήρωσεν, εν τη Γενική Ιστορία, εντολήν άλλην παρά το Ελληνικόν».⁹⁹

Μια απλή αντιπαράβολή εκείνων που έγραφε ο Παπαρρηγόπουλος πριν το 1850 με όσα βρίσκουμε στην περίφημη πεντάτομη *Ιστορία του αρκούν για να τειματριωθεί η σημασία του συγκεκριμένου ιστορικού ορίου*. Πράγματι, το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα θα δει τους Μακεδόνες και τους Βυζαντινούς να δίνουν το όνομά τους σε αντίστοιχες ιστορικές φάσεις του, κατά τα άλλα, «γενιάου και αδιαίρετου ελληνισμού»:

Ότι [ο μακεδονικός ελληνισμός] δεν είναι ο αρχαίος ελληνισμός, το ωμολογήσαμεν [...]. ότι όμως δεν είναι παντάπασιν ελληνισμός, το αρνούμεθα

97. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Στοιχεία της γενικής ιστορίας, κατά το σύστημα του Γάλλου Λευί, προς χρήσιν της απανταχού φιλόστοργος ελληνικής νεολαίας*, Αθήνα, Α. Κορομηλάς, 1845, σσ. 247-248.

98. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ολίγα αντί πολλών προς τον Γ.Γ. Παπαδόπουλον, Α. Κορομηλάς, Αθήνα 1846*, σσ. 17-18.

99. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Εγχειρίδιον της γενικής ιστορίας. Βιβλίον πρότον περιέχον την αρχαίαν ιστορίαν, εις την επιμελώς παρετέθησαν αι εβραϊκά, αι ελληνικά, αι ρωμαϊκά πηγαί*, Α. Κορομηλάς, Αθήνα 1849, σ. 193.

πάση δυνάμει [...]. Τι εστι τώντι γνήσιος ελληνισμός και τι νόθος; Τα θνη δύναται κατά διαφόρους εποχές να επιτελώσιν εντολάς διαφόρους: διά διαφόρων τρόπων να επιδιώκωσι διαφόρους σκοπούς, επίσης γεννά [...] Ενόσω λοιπόν βλέπομεν την αυτήν γλώσσαν και την αυτήν μέγην νός ιδιότητα της ηθικής και διανοητικής δυνάμεως δεν επιτρέπεται αμφισβητήωμεν την ύπαρξιν και την ενέργειαν της αυτής εθνότητας. ¹⁰⁰

Κλειδί για την παραγωγή της νέας αντίληψης —η οποία θα βασιζόταν σε μια ολόκληρη θεωρία περί εθνικής ιστορίας, διαπνεύμενη από τις αρχές του ιστορισμού— θα αποτελούσε μια εκ πρώτης όψεως σχεδόν ανπαίσθητη, αλλά πολύ σημαντική ως προς τα αποτελέσματά της, θειρητική μετακίνηση: σύμφωνα πλέον με τους εκπροσώπους της εθνικής ιστοριογραφίας, κάθε έθνος δύναται να εκπληρώνει ιστορικά όχι μία μινάχα, αλλά πολλές ιστορικές «εντολές», χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ύπαρξή του δεν πρέπει να θεωρείται «ενιαία και αδιαίρετη». Τουνονγνόν, όσο περισσότερες είναι αυτές οι «εντολές», τόσο μεγαλύτερη συνεισφορά του στην πρόοδο της ανθρωπότητας, άρα τόσο μεγαλύτερη και τα «ιστορικά του δικαιώματα». ¹⁰¹

Αφετηριακό σημείο της συγκεκριμένης θεώρησης θα ήταν ο ορισμός του έθνους ως «ηθικού όντος» ¹⁰² που, προκειμένου να εκπληρώσει τις διαφορετικές ιστορικές «αποστολές» του, οφείλει να προσαρμόζεται

100. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, ό.π., Βά, σ. 120

101. «Οι Έλληνες επιταλούνται τας υπηρέσας των Αποστόλων, των Μαρτύρων, των Πατριαρχών προς δόξαν χριστιανισμού! —Τις δ' άλλος λάός έχυσε αίμα περισσότερον; τις κατέβαλε γενναιοτέρας θυσίας; τις δ' έχει μείζονα δικαιώματα;», Σπ. Ζαμπέλιος, *Άσματα δημοτικά*, ό.π., σ. 165.

102. «Τα έθνη δεν είναι μάζα άψυχος την οποίαν έκαστος δύναται να πλάσσει κατά το δοιόν, [...] αλλ' όντα ηθικά αναπτύξαντα βαθμηδόν και μορφώσιννα διά του χρόνου ανάρηας, συμφέροντα, αισθήματα, έξεις, ιδέας», Κ. Παπαρρηγόπουλος, «Εισαγωγή εις την ιστορίαν της αναγεννήσεως του ελληνικού έθνους», *Πανδώρα*, τ. Α' (1850-1851), σσ. 199-203 και σσ. 230-233, αναδ. στο, Κ.Θ. Δημαράς, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, ό.π., σσ. 145-169, σ. 158.

στις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες, τουτέστιν να μεταλλάσσεται ιστορικά (π.χ. να μετακινεί το πεδίο της δράσης του, να ενσωματώνει «αλλογενείς» πληθυσμούς, ακόμην και να αλλάζει ονομασία): και όσο πιο προσαρμοστικό αποδεικνύεται ένα έθνος, τόσο πιο μακραίωνη η ιστορία του, αλλά και τόσο πιο δύσκολη η μελέτη της. Πράγματι, στο έργο του Ζαμπιέλιου, όλα αυτά θα καταγράφονταν ως στοιχεία που χαρακτηρίζουν κατεξοχήν την ιστορία του ελληνικού έθνους (η οποία και υπόκειται στο «νόμο του εθνικού ημών κερματισμού»),¹⁰³ αποτελώντας τεκμήρια της ανωτερότητάς της έναντι όλων των άλλων εθνικών ιστοριών:

«Τα λοιπά σύγχρονα έθνη περιέρονται μετ' ευκολίας την περιφέρειαν της ιστορίας των, επειδή ο βίος αυτών υπάρχει βραχύς. [...] Η ιστορία της Ελλάδος, [...] αρχόμενη από καταβολής πολιτισμού, βυθίζεται εις την ομίχλην της ανθρωπίνου νηπιότητος [...]. Ο νους του παρατηρητού, είτε και μεγαλοφυής, αδυνατεί να καταμετρήσει τας αναλογίας της».

«Το ημέτερον έθνος, εις την καθολικήν μάλλον ή την μερικην ιστορίαν ανήκον, ως εκ της μακροβιότητος και λαμπρότητός του, συνεβίζει να συνεπιφέρει μεταβολάς γενικάς, ότε μεταβαίνει από μιας εις άλλην κατάστασιν. [...] Η παρατήρησις αυτή αναμνησκει τα κινήματα ουρανίων τινών σωματίων, των οποίων η ανώμαλος διεύθυνσις ποιεί εκάστοτε εποχήν εν τη αστρονομική χρονολογία».¹⁰⁴

Είναι προφανές ότι στη βάση αυτού του ορισμού έχουμε την «οργανική αναλογία», την ιδέα του έθνους ως «ζωντανού οργανισμού».

103. Σπ. Ζαμπιέλιος, *Άσματα δημοτικά*, ό.π., σ. 13.

104. Αυτόθι, σσ. 11-12 και σ. 24. Πρβλ., ωστόσο, τον παρακάτω συλλογισμό του Γάλλου ιστορικού Ζ. Μισλέ ο οποίος προσέδιδε ανάλογες ιδιότητες στην ιστορία του δικού του έθνους: «Όλες οι άλλες ιστορίες είναι ακρωτηριασμένες, μονόχρη η δική μας είναι πλήρης. Πάρτε την ιστορία της Ιταλίας: της λείπουν οι τελευταίοι αιώνες. Πάρτε την ιστορία της Γερμανίας, της Αγγλίας: τους λείπουν οι πρώτοι. Πάρτε εκείνη της Γαλλίας: με αυτή ξέρετε τον κόσμον», J. Michelet, *Le peuple*, Hachette & Paulin, Παρίσι 1846, σ. 327. Είναι λοιπόν σαφές ότι, στα μέσα του 19ου αιώνα, τέτοιες αντιλήψεις δεν αποτελούσαν προνόμιο των Ελλήνων εθνικιστών.

Εκείνο δε που θα προσπαθούσαν να «αποδείξουν» οι εκπρόσωποι της θνικής ιστορικής σχολής, πέρα βέβαια από το «ανυπόστατο» των ισχυρισμών του Φαλμεράκερ περί «εκκολαβισμού» των κατοίκων της Ελλάδας, θα ήταν ότι το ελληνικό έθνος όχι απλώς είχε επιβιώσει διαμέσ των αιώνων («αδιάλειπτη ιστορική συνέχεια του ελληνισμού») —κά αυτόνδητο, όπως είδαμε, ήδη από την εποχή του ώρμου Διαφωτισμού για τους Έλληνες εθνικιστές—, αλλά ότι στο παρελθόν, σε δύο τουλάχιστον περιπτώσεις (στην ελληνιστική και τη βυζαντινή περίοδο), είχε επιπλέον καταφέρει να κάνει ό,τι ακριβώς επιδίωκε και στο δικό του παρόν: να «άρξει χωρών ευρυτάτων», να «κυβερνήση την Ανατολήν».¹

105. Για τις συγκεκριμένες διατυπώσεις, βλ. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, ό.π., Γά. σ. κβ.

ρια, και ανάμεσά τους τα αθωνίτικα, είναι ένα από τα πιο ενδιαφέροντα ζητήματα της βυζαντινής ιστορίας, καθώς είναι συνυφασμένο με την αυτοκρατορική πολιτική, με τις παραγωγικές σχέσεις στην ύπαιθρο, με το μοντέλο της αγιοσύνης που πρόβαλλε η βυζαντινή κοινωνία...

...Όταν το 1884 ιδρύθηκε η Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία, ο εκ των ιδρυτών της Γ. Λαμπάκης ονόμαζε τα αντικείμενα που μελετούσε – αντικείμενα ανάλογα προς αυτά που εκτίθενται στη Θεσσαλονίκη – «ιερά κειμήλια» και θεωρούσε τη Χριστιανική Αρχαιολογία κλάδο της Θεολογίας. Στη σημερινή συγκυρία, 100 και πλέον χρόνια μετά, οι απόψεις του Λαμπάκη, όταν διατυπώνονται με τόση έμφαση, ηχούν άκομψες, ανιστορικές και εκ του πονηρού. Φαίνεται ότι με την πολιτιστική πρωτεύουσα ξαναβρέθηκε ο κρίκος που μας έδενε με το παρελθόν. Εκχωρήθηκε όμως αμαχητί στους μοναχούς και τους καθαρόαιμους Έλληνες να τον σφυρηλατήσουν...

Τόνια Κιουσσοπούλου

Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΤΗΣ ΚΛΕΙΣΤΗΣ ΚΑΙ Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΤΗΣ ΑΝΟΙΧΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ του Κωνσταντίνου Π. Ρωμανού

ΜΙΑ συμπαγής, κλειστή, παραδοσιακή κοινωνία αναμφίβολα φαίνεται σήμερα, σε πολλούς σκεπτόμενους Έλληνες, η σωστή απάντηση στην προβληματική της διατήρησης της εθνικής ταυτότητας, εν όψει των προκλήσεων και κινδύνων που εμπεριέχει η αυξανόμενη εμπλοκή της Ελλάδας στην Δύση. Παρά ταύτα, δεν υπάρχει πολιτισμός που ιστορικά αντίκειται περισσότερο σε οιαδήποτε προσπάθεια φονταμενταλιστικής περιχαράκωσης από τον ελληνικό. Η πρωτοτυπία των αρχαίων Ελλήνων συνίσταται στο ότι πέρασαν από την παιδεία της κλειστής κοινωνίας στην παιδεία της ανοιχτής κοινωνίας.

Σε συνέντευξή του στην «Ελευθεροτυπία», στις 27 Μαΐου 1997, ο Κώστας Ζουράρις υπεστήριξε την άποψη ότι η διδασκαλία των θρησκευτικών στα σχολεία πρέπει να

έχει «ομολογιακό χαρακτήρα», κατά το υπόδειγμα της αρχαίας Ελλάδας. Το σύστημα του ελληνικού πολιτισμού ήταν πάντοτε κοινοτικό, απέκρουε κάθε «συγκρητισμό» ή «εκλεκτικισμό» και επέβαλλε με σιδηρά πυγμή την «διδασκαλία των θεών και ηρώων», τα «θέσμισα» της πόλης. Κανένας δεν ερωτάτο «τι ήθελε να διδαχτεί», ο σφύρων μαθητής «έβγαζε τον σκασμό!» – Έτσι ο Κώστας Ζουράρις.

Η μεγαλύτερη αδυναμία της αντίληψης του Κώστα Ζουράρι έγκειται στο ότι αναγκαστικά αδυνατεί να εξηγήσει την εξέχουσα θέση του ελληνισμού στην ιστορία της παιδείας ως τις ημέρες μας: τους λόγους για τους οποίους η ελληνική παιδεία επεβλήθη διαχρονικώς σε τόσο διαφορετικούς λαούς, όπως τους Ρωμαίους και τους Εβραίους, τους Γερμανούς και τους Ινδούς. Όπως όλοι γνωρίζουμε, σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία η παιδεία γενικώς διασφαλίζει την αναγκαία αναπαραγωγή των γνώσεων, ιδανικών και θεσμών που συγκροτούν την ιδιαίτερη ταυτότητα της κοινωνίας: δηλαδή η παιδεία είναι για την αναπαραγωγή της κοινωνίας ό,τι η βιολογική συνεύρεσις των δύο φύλων για την φυσική διαιώνιση του Ανθρώπου. Αν και η ελληνική παιδεία δεν απέβλεπε σε τίποτα άλλο εκτός από την αναπαραγωγή των θεσμών του κράτους-πόλεως, εις τίποτα δεν θα διέφερε λειτουργικά από την αναγκαστική παιδεία αναπαραγωγής της όποιας τυχούσας κοινωνίας ανθρώπων και δεν θα ενδιέφερε, ως εκ τούτου, κανένα λαό πέρα από τους ίδιους τους Έλληνες. Στην πραγματικότητα αντιστοιχεί ο λειτουργικός ορισμός: «αναπαραγωγή της κοινωνίας» στην κατάσταση της παιδείας κατά την αρχαϊκή περίοδο της ελληνικής ιστορίας, όταν οι ρίζες της παιδείας ήσαν ακόμη βαθύτατα θρησκευτικές. Η απόλυτη ιδιοτυπία της ελληνικής παιδείας έναντι της Ανατολής αναδεικνύεται για πρώτη φορά κατά τους χρόνους των Σοφιστών, όταν η επιτεινόμενη κρίση των αρχαίων θρησκευτικών παιδευτικών αξιών θα οδηγήσει τον Πρωταγόρα στην διατύπωση της χαρακτηριστικής πρότασης ενός νέου, ενσυνείδητου παιδευτικού ιδεώδους: «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος». Η «ανακάλυψη του Ανθρώπου, η συνειδητή

έρευνα της φύσεώς του και των νόμων που την διέπουν, ο κεντρικός προσδιορισμός του Λόγου, ο οποίος αποτελεί το γενικώτατο γνώρισμα όλων των ανθρώπων, η «μόρφωση» του ανθρώπινου όντος, μέσω μίας εξειδικευμένης αγωγής που μεθοδικά αναδεικνύει όλες τις ηθικές και διανοητικές αρετές για τις οποίες αυτό το υπέρτατο έργο τέχνης, το ανθρώπινο όν, είναι ικανό, τέλος η αισιόδοξη πίστη της δημοκρατικής Ελλάδας στο «μορφώσιμο» της ανθρωπίνης φύσης και στην ικανότητα αυτής να δεχθεί το Αγαθό: ιδού μερικοί νέοι κεντρικοί προσδιορισμοί της έννοιας που ο ώριμος ελληνικός πολιτισμός έδωσε στην παιδεία, προσδιορισμοί που έχουν ενδιαφέρον για όλους τους ανθρώπους ανεξαρτήτως εθνικής προελεύσεως, χρώματος, κοινωνικής τάξεως κ.λπ. Το ανθρωποκεντρικό ιδεώδες ήταν εξ αρχής προορισμένο να διαρρήξει τα τείχη της κλειστής αρχαϊκής κοινότητας, που ως τότε αποτελούσε τον κανόνα στις ανθρώπινες κοινωνίες και να θέσει τις βάσεις του οικουμενισμού που τόσο εύστοχα διετύπωσε ο δραστήριος Αλέξανδρος Φιλίππου με την φράση: «νά μάθετε να θεωρείτε συμπολίτες σας τους αγαθούς και ξένους τους κακούς!» Τα έθνη της δεσποτικής Ανατολής δεν θα αγκάλιαζαν με σεβασμό και αγάπη τον Μέγα Αλέξανδρο, αν η παιδεία της οποίας αυτός ήταν φορέας, ήταν παιδεία μόνο για τους Έλληνες, οπότε δεν θα ενδιέφερε κανέναν άλλον από τους ίδιους τους Έλληνες.

Αυτό που στην ουσία κηρύττει ο Κώστας Ζουράρις είναι η επιστροφή στην ξενοφοβική, κλειστή κοινότητα των αρχαϊκών χρόνων, όπου μία κατά βάσιν μαγική θρησκευτικότητα δεν έχει ακόμα διαφοροποιηθεί από τις λοιπές εκφάνσεις του πολιτισμού. Έντεχνα αποσιωπάται η ιστορική περίοδος ανέλιξης του ελληνικού πνεύματος, από τους Σοφιστές και μετά σε οικουμενισμό, διότι ο οικουμενισμός αντενδείκνυται στην προταθείσα συνειδησιακή συρρίκνωση του ελληνισμού που σήμερα, νομίζω, δεν είναι περισσότερο αποδεκτή απ' όσο ήδη πρίν δυόμισυ χιλιάδες χρόνια.

Πέραν αυτών διερωτάται κανείς γιατί τάχα να είναι το ορθόδοξο χριστιανικό δόγμα, εις το οποίο κατά Ζουράρι ο Έλληνας εκ-

ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΜΕΤΑ ΤΟ ΕΘΝΟΣ

Το πρόβλημα της συνέχειας
στις βαλκανικές ιστοριογραφίες

295

Εισαγωγή

1. Το πεδίο της Ιστορίας: κανόνες και αποκλίσεις

Όπως είναι προφανές, ο τίτλος της συγκεκριμένης μελέτης αποτελεί ένα σχόλιο στην περίφημη φράση (και τίτλο του ομώνυμου βιβλίου) του Nicolae Iorga: το *Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*¹. Στο έργο αυτό ο Iorga προσπαθούσε να αποδείξει την επιβίωση της βυζαντινής αυτοκρατορικής και θεοκρατικής κληρονομιάς κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας, επιμένοντας στις σχέσεις αλληλεπίδρασης μολδοβλάχων ηγεμόνων και Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η παρούσα μελέτη, θεωρώντας το έργο του ρουμάνου ιστορικού παραδειγματικό σε σχέση με τη διαχείριση του βυζαντινού-οθωμανικού μεσαίωνα για τη διαμόρφωση ιστοριογραφικών σχημάτων εθνικής συνέχειας, αποπειράται να διερευνήσει τους αντίστοιχους πρότους με βάση τους οποίους το μοντέλο αυτό είχε συζητηθεί από τον εκάστοτε εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα στα Βαλκάνια, στο πέρασμα από τον 19ο στον 20ό αιώνα. Η λύση που πρότεινε ο Iorga στις αρχές της δεκαετίας του 1930 (να αντιμετωπιστεί, δηλαδή, η Οθωμανική Αυτοκρατορία ως συνέχεια της Βυζαντινής) είχε συζητηθεί ευρέως στα τέλη του 19ου αιώνα από διανοούμενους που δεν μπορούσαν (ή δεν ήθελαν) να αποστασιοποιηθούν από το αυτοκρατορικό παρελθόν. Για τον Iorga, η υιοθέτηση αυτής της θέσης είχε να κάνει με την ανασυνάρτηση του ρουμανικού ιστοριογραφικού κανόνα με βάση το μοντέλο της αυτοκρατορικής κληρονομιάς για τους διανοούμενους του 19ου αιώνα, ήταν ένα ζήτημα «απόλυσης» από αυτό που επέβαλλε η ανάδυση του εκάστοτε εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα στον οποίο θα έπρεπε να υπαχθούν.

Με την έννοια του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα εννοούμε τον κυρίαρχο

1. N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, Βουκουρέστι, 1935, και σε γαλλική μετάφραση, τον ίδιο χρόνο, ως: *Byzance après Byzance*. Η ελληνική μετάφραση, *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, Αθήνα: Gutenberg, 1989.

296

τύπο επιβίωσης των βασιικών, «εθνογενετικών»² και κατά βάση πολιτικών προβλημάτων που αντιμετώπιζε η συγκρότηση της εκάστοτε εθνικής αφήγησης στα νεότευκτα Βαλκάνια. Θα μπορούσαμε να ορίσουμε τον εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα ως ένα σύνολο παραπληρωματικών αφηγήσεων που προοδευτικά επβάλλουν μια κυρίαρχη ερμηνευτική προσέγγιση του εθνικού παρελθόντος. Συνγίμως η λειτουργικότητα του κανόνα αντιστοιχεί σε μια νομιμοποίηση της ιστορικής διαδοχής του έθνους από την πλευρά της Δύσης, στην επιβολή μιας αντίληψης γοημικής εξέλιξης του από την πολιτισμική αυθυπαρξία προς την «ρεαλική» συγκρότηση και τέλος στη διαμόρφωση μιας κατά το δυνατόν αρραγούς εθνικής ταυτότητας για τα υποκείμενα που θα εμπλακούν στη διαδικασία κρατικής συγκρότησης. Αυτά σε γενικές γραμμές. Η ιδιαίτερη όμως μορφή που θα λάβει αυτή η κυρίαρχη ερμηνευτική προσέγγιση στην πορεία της κρατικής ταυτότητας οφείλεται στα στρατηγικά διλήμματα που θα προκύψουν στην πορεία της κρατικής ολοκλήρωσης. Οι βαλκανικές ιστοριογραφίες βρίθουν τέτοιων παραδειγμάτων: για παράδειγμα η υπόθεση του Βυζαντίου στους Έλληνες σχετίζεται άμεσα με το ζήτημα του αλντροτισμού των ελληνορθόδοξων πληθυσμών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, στους Ρουμάνους η εκκένωση του limes του Δούναβη με τα κυριαρχικά δικαιώματά τους στην Τρανσυλβανία, η σλαβική ή σουνική καταγωγή των Πρωτοβουλγάρων με τις σχέσεις που θα ανέπτυσαν η Βουλγαρία με τον σλαβικό κόσμο και ιδιαίτερα τη Ρωσία κ.ο.κ.

Φυσικά, οι προτεραιότητες πάντα τίθενται ανάλογα και με την πολιτική στζέντα των αντίστοιχων εθνικισμών. Αυτό όμως σημαίνει ότι η αναπροσαρμογή δυναμική των αφηγήσεων επικαθορίζεται κάθε φορά από μια ιεράρχηση των στρατηγικών προβλημάτων που καλούνται να επιλύσουν οι πολιτικές ή «πνευματικές» ελίτ του υπό διαμόρφωση έθνους. Από τη στιγμή που στη Δύση, υπό την επίδραση των ιδεωδών του γερμανικού ρομαντισμού, άλλαξε η αξιολόγηση του ευρωπαϊκού και κατ' επέκταση του βυζαντινού μεσαίωνα, η γραμμική εξέλιτικότητα του έθνους υλοποιούνταν μέσα από την υιοθέτηση σχημάτων συνέχειας. Μπορούμε επιγραμματικά εδώ να αναφέρουμε ότι στην ελληνική ιστο-

2. Μια σύντομη παρουσίαση εθνογενετικών θεωριών στις Βαλκάνιες ιστοριογραφίες στον 20ό αιώνα, στο Σπύρος Βρωίνης, «Prior tempore, fortior iure: εθνογενετικές θεωρίες στη ΝΑ Ευρώπη κατά τον 20ό αιώνα», στο *Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής*, 4 (1993-1994) 189-220. Κάπως παραδόξως αποκαλεί, R. Jenkins και C. Mango (υποστηρικτές δηλαδή του «αλμπερτουερισμού», όπως στην ελληνική ιστορία), θα τείνει να περιγράφει τις εθνογενετικές αυτές θεωρίες ως «κατασκευές» («... οι εθνογενετικές θεωρίες μπορεί να διαφέρουν από αυτό που λέγεται ιστορική αλήθεια... παρ' όλα αυτά αποτελούν μια ιστορική πραγματικότητα», σ. 192). Για μια απόπειρα προσδιορισμού του όρου «εθνογένεση» σε θεωρητικό επίπεδο, βλ. και Π. Λέκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο: εθνικισμός και νεοεθνικότητα*, Αθήνα: Ελληνική Γράμματα, 2001.

ριογραφία η προσέγγιση της βυζαντινής μεσαιωνικής περιόδου ως του κριτικού που συνέδεε τον αρχαιοελληνικό με τον νεοελληνικό πολιτισμό έδωσε μια πρώτη απάντηση στο πρόβλημα της συνέχειας. Ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος, κόντρα στη γιββανική κληρονομιά, και ο Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος, στα βήματα του J. Michelet, θα συμβάλουν ο καθένας με τον τρόπο του στην εξιδανίκευση και κυρίως την ελληνοποίηση του βυζαντινού μεσαίωνα. Συνεπώς το Βυζάντιο (και μέσα στο πλαίσιο της αναβίωσης των βυζαντινών σπουδών στην Ευρώπη) απέκτησε ένα θετικό πρόσημο στη διαδικασία συγκρότησης της νεοελληνικής εθνικής ταυτότητας. Αντίθετα, στις περιπτώσεις των Σέρβων, αλλά κατά κύριο λόγο των Βουλγάρων, των Ρουμάνων και των Αλβανών, το βυζαντινό παρελθόν της Βαλκανικής αποκηρύχθηκε σχεδόν παράλληλα με την οθωμανική κληρονομιά, αφού η συγκρότηση των εθνικών ταυτοτήτων των συγκεκριμένων λαών βασίστηκε όχι μόνο στην κρατική απόσχιση από την Οθωμανική Αυτοκρατορία αλλά και στην αποτίναξη της ελληνικής πολιτισμικής επιρροής.

Για τον τρόπο με τον οποίο ο Ζαμπέλιος και ο Παπαρηγόπουλος συνέβαλαν στην εγκαθίδρυση του μοντέλου της συνέχειας στην ελληνική ιστορία, έχουν ειπωθεί πολλά. Η άποψη ότι η ένταξη του Βυζαντίου είχε ως συνέπεια την υποκατάσταση του μοντέλου της «αναβίωσης» (ο νεοελληνικός ως αναβίωση του αρχαιοελληνικού πολιτισμού) από αυτό της «συνέχειας» και ότι η τελική ομαλοποίηση στις σχέσεις μεταξύ των δύο επήλθε μέσω των μεταμορφώσεων της έννοιας του «Ελληνισμού» στο έργο του Κωνσταντίνου Παπαρηγόπουλου συνιστά ίσως την πιο κριτική θεωρητική συνεισφορά στο ζήτημα αυτό, αν και η σχετική συζήτηση δείχνει να ενταρμεύ.

Ωστόσο, το τι είναι το Βυζάντιο για τους συγκεκριμένους λογίους του 19ου αιώνα³ και με ποιον ειδικό τρόπο η αντίληψη τους αυτή σχετίζεται με τη διαχείριση του αυτοκρατορικού μοντέλου, το εάν υπήρχε διαφοροποιημένη πρόσληψη του βυζαντινού μεσαίωνα στο ελλαδικό κέντρο σε σχέση με την Κωνσταντινούπολη, το πώς προσέλαβαν οι βαλκανικοί εθνικιστές του 19ου αιώνα και οι λόγιοι της Ρωσίας το Βυζάντιο, το πώς επινόησαν⁴ τον δικό τους μεσαίωνα (και κατά συνέ-

3. Αντώνης Λιάκος, «Προς επιστηνική ολμελείας και ενόπηση». Η δόμηση του εθνικού χρόνου», *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά*, Αθήνα: Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών - Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών 1994, 171-199, και κυρίως 175-6, 179, 183-6. Ανανεωμένα τα επισημαίνω στο Ν. Σηγάδας, «Ελληνισμός» και εξελληνισμός: ο σχηματισμός της νεοελληνικής έννοιας ελληνισμού», *Τα Ιστορικά*, 34 (Ιούν. 2001) 3-70.

4. Η σημαντικότερη απόπειρα μιας επιστηνικής περιήγησης στις απόψεις των ελλήνων λογίων για το Βυζάντιο στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, στο Roxane D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Αθήνα: Institut de Recherches Neohelléniques - Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, 2001.

5. Η επέκταση της έννοιας «επινόηση» ανακαλεί τη μεγάλη διαμάχη μεταξύ κινεζολογιστών/μοντερνιστών και ουσιοκρατών/καταγωγιστών για το έθνος. Η βιβλιογραφία είναι

πεια τη δική τους αρχαιότητα) και κυρίως εάν υπάρχουν συνέχειες ή ασυνέχειες σε αυτούς τους τρόπους πρόσληψης και ιδεολογικής χρήσης του παρελθόντος, μάλλον δεν έχει διερευνηθεί όσο θα έπρεπε.

Ενώ όμως έτσι θα μπορούσε στρεσοφυσιολογικά κανείς να περιγράψει τη διαμόρφωση του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα σε σχέση με το Βυζάντιο⁶, ο προχωρημένος 19ος αιώνας μάς παρουσιάζει περιπτώσεις συγγραφής ιστοριογραφικών έργων που αποκλίνουν από αυτόν, τόσο στην ελληνική όσο και στις υπόλοιπες βαλκανικές περιπτώσεις. Η μελέτη αυτή θα επιμερίνει ιδιαίτερα στην ανάλυση αυτών των αποκλίσεων, στην ανάδειξη των διαφορών, χωρίς φυσικά να παραγνωρίζονται οι ομοιότητες. Και αυτό γιατί η διαφορά υπονοείται αντίθεση, και στο βαθμό που λανθάνει, βοηθά στην οργάνωση μεγάλων ερμηνευτικών σχημάτων ή λοξών ιστοριογραφικών θεωρήσεων, που είναι αμφισβητήσιμο κατά πόσον εμπίπτουν στον κανόνα της εκάστοτε εθνικής ιστοριογραφίας. Εάν δεν ανιχνευθούν οι αποκλίσεις, δεν μπορούν να διερευνηθούν οι διαφορετικές στοχεύσεις των υποκειμένων, η σχέση των ερμηνευτικών σχημάτων με τα πολι-

μεγάλη, αλλά εδώ αρνούμαστε να αναφερθούμε στον τρόπο που χρησιμοποιούν την έννοια οι Hobsbawm και Ranger στο Eric J. Hobsbawm, Terence O. Ranger, *The invention of tradition*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1984, Εισαγωγή και 7ο κεφάλαιο. Πάντως πρέπει να σημειώσουμε ότι η χρήση κοντρονκρετιβιστικών μεθόδων δεν είναι απαραίτητα συστηματική με μια νεωτερική αντίληψη για το έθνος. Βλ. για παράδειγμα την κριτική που ασκεί ο John Breuilly στον Philip S. Gorski; στο John Breuilly, «Changes in the political uses of nation: continuity or discontinuity», στο Len Scates – Oliver Zimmer (επιμ.), *Power and the Nation in European History*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 67-101, και κυρίως 84 κ.ε. Ο Gorski (Philip S. Gorski, «The mosaic moment: An early modernist critique of modernist theories of nationalism», *American Journal of Sociology*, 105 [2000] 1428-68), προτείνει μια ανάλυση λόγων (discourse analysis) φουκωτικής έμπνευσης για να προσεγγίσει το ζήτημα της εξέγερσης των Ολλανδών εναντίον των Αψβούργων, επιχειρηματολογεί για την ύπαρξη ολλανδικού εθνικισμού (όχι απλώς εθνικής ταυτότητας) ήδη από τον 17ο αιώνα. Η κριτική του Breuilly επικεντρώνεται στο γεγονός ότι μια τέτοια μεθοδολογία μπορεί να επιτείνει τη σύγχυση μεταξύ νεωτερικού και προνεωτερικού, αφού προνεωτερικές έννοιες ερμηνεύονται με βάση νεωτερικές θεωρητικές συνταγμένες.

6. Εδώ δεν πρέπει να συγχέεται η έννοια του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα στα Βαλκάνια, με ό,τι αποτέλεσε κανόνα συγχρόστης της ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας, μολοντί θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ο πρώτος οργανώνεται μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του δεύτερου: η διαπραγμάτευση, για παράδειγμα, του προβλήματος της ένταξης του έθνους στη Δύση και η αντίστοιχη απομάκρυνσή του από την Ανατολή είναι συνήθως ένας κοινός τόπος στους εθνικούς ιστοριογραφικούς κανόνες των Βαλκανίων και ανάγεται στη συγκρότηση ενός ευρωπαϊστικού τρόπου θέασης του κόσμου. Βλ. Antonis Liakos, *The canon of history and the strategies of response*, αδημοσίευτη εργασία. Ωστόσο ο εθνικός ιστοριογραφικός κανόνας κάποιες φορές μπορεί να επιτύχει την ένταξη στη Δύση, αναπαύονταςται κυρίως αντι-δυτικά επιχειρήματα: πολύ συχνά ο δρόμος προς τη Δύση περνάει πρώτα από την Ανατολή (η τουρκική περίπτωση, όπως θα δούμε, δεν είναι η μόνη).

τικά προγράμματα, οι αντικατοπτρισμοί στις βαλκάνιες εθνικές συνειδήσεις και η εποπτική θέση των δυτικών (περιλαμβανομένης της ρωσικής) ακαδημιών σε αυτό το «διανοητικό παιχνίδι». Κυρίως όμως η μελέτη των αποκλίσεων μπορεί να μας οδηγήσει σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα για την τελική διαμόρφωση του κανόνα, για την οριστική μορφή στην οποία αποκρυσταλλώθηκε από τις εθνικές ακαδημίες κατά το πέρασμα από τον 19ο στον 20ό αιώνα.

Το ενδιαφέρον είναι ότι αυτές οι αποκλίσεις εμφανίζονται κατά κύριο λόγο στην Κωνσταντινούπολη από συγγραφείς που, μολοντί έχουν εν πολλοίς επιλέξει εθνική ταυτότητα, εντούτοις λειτουργούν μέσα σε ένα αυτοκρατορικό περιβάλλον το οποίο με διάφορα ιδεολογικά σχήματα προσπαθεί να απαντήσει στη δίκη των εθνικισμών που απειλούν την υπόστασή του. Επομένως, ο τίτλος της μονογραφίας *Το Βυζάντιο μετά το Έθνος* δεν σχετίζεται μόνο με τις διαφορετικές ιστοριογραφικές επεξεργασίες του Βυζαντίου στην εποχή των εθνικισμών, αλλά με αυτό καθαυτό το αυτοκρατορικό περιβάλλον της Κωνσταντινούπολης (Βυζάντιο), κυρίως μετά –ή κατά– τη θεμελίωση εθνικών κρατών σε πρώην εδάφη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Κωδικοποιημένα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η έννοια του *Βυζαντίου μετά το Έθνος* έχει να κάνει με δύο παράλληλα:

1. Το Βυζάντιο ως Κωνσταντινούπολη (χωρική διάσταση): το Βυζάντιο, δηλαδή, ως μια κοινή πολιτική/πολιτισμική μήτρα ανάπτυξης διαφορετικού τύπου ιστοριογραφιών από αυτές που παράγουν οι εκπρόσωποι του εθνικού κέντρου.
2. Το Βυζάντιο ως Μεσαίωνας (χρονική διάσταση): το Βυζάντιο, δηλαδή, ως κοινός παρονομαστής διαχείρισης του προβλήματος της συνέχειας στις βαλκανικές ιστοριογραφίες (αναγκαστικά, ως ένα βαθμό, αφού η εκάστοτε εθνική ιστοριογραφία πρέπει να αντιμετωπίσει την πρόκληση επινόησης του δικού της μεσαίωνα).

Μέσα από τη διπλή αυτή προοπτική και με κριτήριο ακριβώς ότι παρήχθησαν σε αναφορά με το Βυζάντιο, μεταφορικά και κυριολεκτικά, θα μελετηθούν συγκριτικά ορισμένες περιπτώσεις απόκλισης από ό,τι αποκαλέσαμε εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα. Οι περιπτώσεις που μπαίνουν στο στόχαστρο της μελέτης είναι:

- A) η αντιπαράθετη ανάγνωση του έργου του Μανουήλ Γεδεών («απόκλιση») και των αντίστοιχων έργων του Κωνσταντίνου Παπαρηγόπουλου και του Σπυρίδωνα Ζαμπέλου («κανόνας»), στην περίπτωση της ελληνικής ιστοριογραφίας.
- B) η αντιπαράθετη ανάγνωση του έργου του Γαβριήλ Κρέστοβιτς («απόκλιση») και του έργου του Μαρίν Ντερίνφ («κανόνας»), στην περίπτωση της βουλγαρικής ιστοριογραφίας.
- Γ) η αντιπαράθετη ανάγνωση του έργου του Zemseddin Sami («απόκλιση») με το έργο του Sami Frashëri («κανόνας»), στην περίπτωση της αλβανικής

ιστοριογραφίας. Το ενδιαφέρον στην περίπτωση αυτή είναι ότι Şemseddin Sami και Sami Frashëri αποτελούν ένα και το αυτό πρόσωπο. Ως Şemseddin Sami είναι γνωστός στην ιστορία της τουρκικής φιλολογίας ως ο πρώτος συγγραφέας τουρκικής νοβέλας (και υποστηρικτής του πανισλαμικού ιδεολογικού προσανατολισμού του χαμιδιανού καθεστώτος), ενώ ως Sami Frashëri (ένας εκ των τριών διάσημων αδελφών Frashëri) είναι γνωστός ως ο συγγραφέας του έργου που θεμελίωσε την εθνική αλβανική ιστοριογραφία.

Δ) η αντιπαροθετική ανάγνωση του έργου του M. Fuad Köprülü («απόλυτη»;) και της Ayşe Afet Inan («ικανόνας»;) στην περίπτωση της τουρκικής ιστοριογραφίας, με επίκεντρο τη σύγκρουσή τους στο Πρώτο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας που διεξήχθη το 1932. Η τουρκική περίπτωση θα αναλυθεί συγκριτικά με την αντίστοιχη ρουμανική: ο τρόπος με τον οποίο N. Iorga «διορθώνει» τον A. D. Xënoroli, για να επιλύσει το πρόβλημα της συνέχειας του ρουμανικού έθνους, μέσω του σχήματος του *Byzance après Byzance*, αντιστοιχεί στην (αποτυχημένη) απόπειρα του Köprülü να εξοικειώσει (πρώιμα) την τουρκική εθνική ταυτότητα με το οθωμανικό παρελθόν.

Ωστόσο μεταξύ του (Α), (Β) και του (Γ), (Δ) θα μεσολαβήσει μια επτενής ανάλυση του έργου ολόβιων συγγραφέων, όπως του γιώσου Κωνσταντίν Λεόντιου και του βούλγαρου Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, που αν και δεν συνέγραψαν οι ίδιοι καθαρά ιστοριογραφικά έργα, η επιμονή τους στον καθοριστικό ρόλο του Βυζαντίου στην ιστορική διαμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας των ολόβιων λαών επηρέασε άμεσα ολόκληρους κύκλους διανοούμενων που ασχολήθηκαν αργότερα με το πρόβλημα της σχέσης Σλάβων και Βυζαντίου (χαρακτηριστικό παράδειγμα η περίπτωση του Dmitri Obolensky και η έννοια της *Βυζαντινής Κοινοπολιτείας*, την οποία εισήγαγε). Τα έργα των Λεόντιου και Μπαλαμπάνωφ θα συγκριθούν με κάποιες ενδιαφέρουσες «μετεξελίξεις» τους: το έργο του Λεόντιου με την αντίστοιχη συνεισφορά του I. I. Sokolov στο ζήτημα του ορισμού για το τι είναι *Βυζαντινισμός/Βυζαντινισμός*, και το έργο του Μπαλαμπάνωφ με το αντίστοιχο έργο ενός σημαντικού σέρβου διανοούμενου, του Stojan Novaković, ο οποίος βέβαια δεν ενστερνιζόταν καθόλου τα ιδανικά του θρησκευτικού οικουμενισμού, αλλά παραδόξως οδηγήθηκε σε κάποια κοινά συμπεράσματα με τους υποστηρικτές του τελευταίου. Επίσης, επιπροσθέτως της ανάλυσης του έργου του M. Γεδεών, θα μελετήσουμε κάποιες ανάλογες προσπάθειες να γραφτούν Ιστορίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από Ρωμούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας⁷.

7. Γενικά στους Σλάβους των Δυτικών Βαλκανίων το πρόβλημα της ιστοριογραφικής διαχείρισης εντοπίζεται περισσότερο στις σχέσεις Δύσης και Ανατολής (όπως οι ίδιοι σε ένα κείμενο μεταφάσιμα) παρά στη σχέση τους με το αυτοκρατορικό κέντρο, την Κωνσταντινούπολη. Δεν φάνετα λοιπόν να υπήβξε κάποιος επιρροσώπος Σέρβων, Κροατών, Σλοβένων ή

Μία πρώτη παρατήρηση την οποία θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε από τη συγκριτική αντιμετώπιση των περιπτώσεων αυτών είναι ότι οι εκπρόσωποι των αποκλίσεων είναι κατά κύριο λόγο εμπνευσμένοι από ένα μοντέλο θρησκευτικού οικουμενισμού όπως διαμορφώνεται στην Κωνσταντινούπολη του τέλους του 19ου αιώνα: στην περίπτωση των M. Γεδεών και Γ. Κρέστοβιτς, το μοντέλο αυτό οχτείζεται με την υπεράσπιση μιας πανορθόδοξης προσοπιτής, ενώ στην περίπτωση του Şemseddin Sami με την υπεράσπιση μιας πανισλαμικής προσοπιτής. Από την άλλη, οι συγγραφείς του 20ού αιώνα όπως ο M. Fuad Köprülü και ο N. Iorga σίγουρα απέχουν πολύ από εκείνο το ιδεολογικό κλίμα της οθωμανικής πρωτεύουσας, ωστόσο η ανάλυση των έργων τους είναι επιβεβλημένη γιατί συμπετέχουν σε μια κοινή συζήτηση για το βάρος και τη σημασία της βυζαντινής (και συνεπώς οθωμανικής) κληρονομιάς στη διαμόρφωση των σύγχρονων Βαλκανίων: στις δύο άκρες της Βαλκανικής χερσονήσου, στις όχθες του Δοιναβη (Ρουμανία) και στις ακρώρες της Ανατολίας (Τουρκία), το Βυζάντιο άλλη μια φορά θα γίνει αντικείμενο επίκλησης για να οργανωθούν ή να διορθωθούν σχήματα εθνικής συνέχειας. Ακόμη κι όταν η υπερχρή του θρησκευτικού στοιχείου υποχωρεί στην εργαλειωτή χρήση του από τον εθνισμό, η μελέτη των συνεπειών και συνεχειών μεταξύ Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα αποτελέσει, όπως θα δούμε, τη θεωρητική βάση πάνω στην οποία θα διεκχθεί ένας διάλογος των βαλκανικών εθνισμοών με την αποκλειστική λογική της Δύσης.

Μία δεύτερη παρατήρηση την οποία θα μπορούσαμε να διαικυνεύσουμε έχει να κάνει με το κατά πόσο το ιστοριογραφικό ελληνικό παράδειγμα της συ-

βοστών που να υποθέτσε ιστοριογραφικό σχήμα νομιμοποιητικό του θρησκευτικού οικουμενισμού και από την οπιική ματιά της Αυτοκρατορίας. Για μια προσέγγιση του προβλήματος της αντιμετώπισης Δύσης και Ανατολής στον κροατικό εθνισμό, βλ. Σπυρίδων Σφέτας, «Συντάραξη και σύγκρουση της Δύσης με την Ανατολή: σερβοφιλία και σερβοφοβία στην εθνική ιδεολογία των Κροατών τον 19ο αιώνα», στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης: ιδεολογικές αντανακλάσεις και στερέωματα (τέλη 18ου-αρχές 20ού αι.)*, Εργατία. Επισημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, Παράγραμμα 9ου Τόμου (2005), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2005, 139-154. Παβλ. και Αγγελική Κωνσταντινοπούλου, *Πολιτική και Μνήμη στα Βαλκάνια: οι ελληνικές εκδόσεις του Μακροβουίνου (19ος-Α΄ Παγκόσμιος πόλεμος)*, Ιωάννινα 2004. Γιάννα Κατόφορα-Μαλιγκούδη, *Οι Σλάβοι των Βαλκανίων: εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό τους*, Αθήνα: Gutenberg, 2004.

8. Η ανάλυση του έργου των Λεόντιου και Μπαλαμπάνωφ είναι σημαντική και για αυτόν ακριβώς το λόγο: και οι δύο αποτελέσαν κρίσιμους κρίκους στη διαμόρφωση ενός κώλυου προσώπων εναντί της εποχής στην Κωνσταντινούπολη, που περιλάμβανε τόσο τον M. Γεδεών, νεαρό τότε διανοούμενο της Πόλης, όσο και τον Γερβηλ Κρέστοβιτς, μέντορα και προστάτη του Μπαλαμπάνωφ.

νέχειας συνέτεινε σε μια «βαλκανιοποίηση» των Βαλκανίων υπό την έννοια του κανονιστικού μοντέλου που επέβαλε απέναντι στις άλλες ιστοριογραφίες για να οργανωθούν και οι ίδιες με βάση αυτό⁹. Βέβαια η Δύση ήταν παρούσα στα Βαλκάνια, ανεξαρτήτως ελληνικής πολιτισμικής επιρροής. Η θέση μας είναι ότι στο ηγεμονικό σχήμα της συνέχειας πάνω στο οποίο βασίστηκε κατά κύριο λόγο ο ελληνικός εθνικισμός, οι Βαλκάνιοι απάντησαν με ενσπληνικά μοντέλα καταγωγής (το μοντέλο της συνέχειας είναι δυνατόν να επηρεάσει, αλλά θα δοίμε ότι δεν ταυτίζεται με αυτό της καταγωγής). Στην ελληνική περίπτωση τέθηκε ως συνέχεια μετ' επιτάσεως λόγω της περιπτώσεως Φαλμεράιερ. Άρα αυτό το οποίο αμφισβητήθηκε ήταν η σχέση των Νεοελλήνων με τους αρχαίους, και όχι ασφαλώς η ύπαρξη αυτής καθεαυτής της αρχαιότητας ή των απαρχών της.

Ωστόσο, παρά την επίθεση από τη φιλελεύθερη ευρωπαϊκή διανόηση του 19ου αιώνα, το μοντέλο αυτό δεν κλονίστηκε σοβαρά. Συνεπώς οι υπόλοιποι Βαλκάνιοι θα έπρεπε όχι απλώς να οικοδομήσουν σχήματα συνέχειας, αλλά να επινοήσουν εξίσου σημαντικές «αρχαιότητες»: εάν στην ελληνική περίπτωση το δύσκολο σημείο στάθηκε η σύνδεση της αρχαιότητας με τους νεότερους χρόνους, η διαχείριση δηλαδή της μεσαιωνικής περιόδου, στις περισσότερες βαλκάνιες περιπτώσεις το πρόβλημα ήταν η ανακατασκευή μιας αρχαιότητας αν όχι ισάξιας αλλά σίγουρα ισότιμης με την ελληνική. Η επίκληση του έθνους παρελθόντος των αρχαίων Θρακών, Ιλλυριών, Πελαγονών, Δακωγετών και αργότερα Μακεδόνων θα έπαιζε πολλά από τα προβλήματα συγκρότησης εθνικών ταυτοτήτων στα Βαλκάνια. Παρότι πολλές φορές ακόμη και η διαχείριση του Μεσαίωνα ήταν αρκετά δύσκολο να επιτευχθεί (για παράδειγμα στην περίπτωση των Ρουμάνων ή των Αλβανών), η κυρίαρχη τάση ήταν η ανάδειξη αυτής της φαντασιακής ενίκλησης της πορείας του εκάστοτε έθνους, που η επιθετική ορμή της δεν ήταν δυνατόν να ανασταλεί από τα αυτοκρατορικά δεσμά του παρελθόντος: ρωμαϊκά, βυζαντινά ή οθωμανικά.

2. Το πρόβλημα της συνέχειας: θεωρίες της καταγωγής και πολιτικά προτάγματα

Θα λέγαμε ότι στα παραδείγματα που θα μας απασχολήσουν, εάν το ελληνικό είναι μια χαρακτηριστική περίπτωση επινόησης της συνέχειας, το βουλγαρικό,

9. Ο Σπύρος Βρυώνης («Prior tempore, fortior iure», 190) φράνεται να καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα υπερασπιζόμενος μια διαφορετική συλλογιστική. Για μια λεπτομερή ανάλυση των τρόπων με τους οποίους ο ελληνικός εθνικισμός οικοδόμησε το σύμπλεγμα ανωτερότητας έναντι των βαλκανίων γειτόνων του, βλ. Βασίλης Γούναρης, *Τα Βαλκάνια των Ελλήνων: από τον Διαφωτισμό έως τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο*, Αθήνα: Επίκεντρο, 2007.

αντίθετα, αποτελεί μια χαρακτηριστική περίπτωση επινόησης της καταγωγής (είναι ενδιαφέρον ότι ο Παΐσιος ο Χλανδαρινός και η *Σλαβοβουλγαρική Ιστορία* του «ανακαλύπτονται» από τους διανοούμενους της Βουλγαρικής Αναγέννησης τον προχωρημένο 19ο αιώνα, όταν ακριβώς οξύνεται η σύζηση περί καταγωγής). Από την άλλη, το τουρκικό και το αλβανικό θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αποτελούν μια σύνθεση των δύο παραπάνω, αν και η θεμελιώδη στιγμή τους ορίζεται με βάση μια καταστατική ασυνέχεια: αυτήν με την ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Βέβαια, το ίδιο θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς και για την ελληνική και τη βουλγαρική περίπτωση. Μόνο που υφίσταται μια ουσιώδης διαφορά: ενώ δηλαδή στην ελληνική και βουλγαρική περίπτωση το ζήτημα της αποστασιοποίησης από το οθωμανικό παρελθόν το διαπραγματεύτηκαν ιστορικοί ή ιστοριοδίφες, με κοινό παρονομαστή τη διαχείριση του βυζαντινού παρελθόντος το οποίο θα αναγνώσουν με ριζικά διαφορετικό τρόπο, στην τουρκική και την αλβανική, επίσης ταυτοχρόνως, θα διατυπώσουν δύο θεμελιώδη αντίπαλες ιστοριογραφικές αντιμετώπισεις της συνέχειας σε σχέση με την απόρριψη ή την αποδοχή της οθωμανικής κληρονομιάς.

Ο Anthony D. Smith αναφέρεται σε μια γκάμα μοτίβων πάνω στα οποία αναπτύσσονται σχήματα εθνικής καταγωγής: ο μύθος των απαρχών, ο μύθος της εγκατάστασης και της μετανάστευσης, ο μύθος της γενεαλογίας, ο μύθος της ηρωικής εποχής, ο μύθος της πατριωτικής και ο μύθος της αναγέννησης είναι τα βασικά αφηγηματικά σχήματα με βάση τα οποία συγκροτούνται εθνικές ταυτότητες, εθνικοποιείται ο χώρος και δίνεται, τέλος, η δυνατότητα να διεκδικηθεί πολιτευτική αυτονομία για ό,τι έχει κατανοήσει τον εαυτό του ως «έθνος»¹⁰.

Πρόγματι, αρκεί από αυτά τα μοτίβα θα τα συναντήσουμε στα ιστοριογραφικά σχήματα που θα αναλύσουμε. Σε κάθε περίπτωση θα εμφανιστούν να υπήρξουν μοντέλα συνέχειας. Ωστόσο αυτή η ενδυλάνωση των καταστατικών αυτών μύθων, για να στηριχθούν αφηγήσεις που θα θεμελιώνουν τη συνέχεια του έθνους, δεν λύνει απαραίτητα το πρόβλημα της οριστικής παγίωσής τους (των αφηγήσεων). Το γεγονός ότι στο τέλος του 19ου αιώνα τα εθνογενετικά σχήματα οργανώνονταν με βάση τις αρχές της ιστοριογραφίας του θετισμού¹¹, ενώ ταυτόχρονα έπρεπε να υπηρετήσουν στόχους πολιτικού ρομαντισμού, δημιουργούσε τις προϋποθέσεις εμφάνισης «ρηγμάτων» στο εσωτερικό τους.

Κάθε σχήμα συνέχειας χαρακτηρίζεται από ένα εσωτερικό ρήγμα: προκα-

10. Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Οξφόρδη: Oxford University Press 1999, 62-70.

11. Φυσικά, ήδη η επιλογή της θεμιστικής μεθόδολογίας συνιστούσε εθνογενετική προέγηση. Για το ζήτημα αυτό βλ. Αγγελική Κωνσταντινοπούλου, «Μνήμη Έλλης Σκοπέτα (1951-2002): Ιστοριογραφία και αφηγηματικότητα», στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή*

λείπει από τη δεδηλωμένη ασυνέχεια την οποία καλείται να αντιμετωπίσει. Η θετικιστική μεθοδολογία είναι εκ των προηγμάτων αναγκασιμένη να την αναγγείρει, άσχετα με το εάν η απάντηση που θα κληθεί να δώσει εντάσσεται σε ένα πολιτισμικό (π.χ. Κ. Παπαρρηγόπουλος), φυλετικό (π.χ. Μ. Νηρίνοφ) ή καταγωγικό πλαίσιο (π.χ. Sami Frashëri). Ο ρομαντικός καμβάς θα προσφέρει μία λύση υπέρβασης της, στην προοπτική συγκρότησης μιας «φραντσακιτικής» κοινότητας». Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι μπορεί να παραβλεφθεί, ειδικά όταν το πρόβλημα της ηγεμονίας μεταξυ διαφορετικών προτάσεων για τη συγκρότηση αυτής της «φραντσακιτικής κοινότητας» δεν έχει επιλυθεί. Αυτός είναι και ο βασικός λόγος που οι δύο μεγάλες θεωρητικές σχολές για την εξήγηση του έθνους, μοντερνιστές/μοντερουκνιβιστές και καταγωγιστές/ουστοκράτες, αντιμετωπίζουν δυσκολίες στη διαχείριση αυτού του προβλήματος. Οι πρώτοι, δίνοντας βάρος στην ισχύ της αφήγησης, θεωρούν ότι συγκροτεί αραγή σχήματα συνέχειας· οι δεύτεροι δεν μπορούν εύκολα να αποδεχθούν ότι παράγοντες όπως η αυτοκρατορική κληρονομιά δημιουργούν προϋποθέσεις για μια διαφορετική προσέγγιση της ιστορικής διαδοχής του έθνους.

Η διατύπωση οποιασδήποτε ιστοριογραφικής προσέγγισης δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητη από το πολιτικό/κοινωνικό ή ακόμη το οικονομικό πλαίσιο μέσα στο οποίο διατυπώνεται. Συνεπώς είναι απολύτως φυσικό η Κωνσταντινούπολη ως ένας ιδιόμορφος τόπος πολιτικής κυριαρχίας, συμβολικής απανοβολίας και πολυπολιτισμικής συνύπαρξης να τείνει να παράγει διαφορετικές οργανώσεις του ιστορικού χρόνου από αυτές που παρήγαγαν οι εθνικές ακαδημίες των νεοσύστατων βαλκανικών κρατών.

Ταυτόχρονα όμως η Κωνσταντινούπολη αναπτύσσει και μια ιδιόμορφη σχέση με τις ευρωπαϊκές ακαδημίες είτε της Κεντρικής και Δυτικής Ευρώπης είτε του ευρωπαϊκού βορρά (δηλαδή της Ρωσίας). Αυτό σημαίνει ότι η παραγωγή των όποιων ιστοριογραφικών μοντέλων δεν πρέπει να εξαρτηθεί μόνο από το αυτοκρατορικό περιβάλλον της οθωμανικής προτεύουσας, αλλά την αλληλουσχή του με τα ιδεολογικά ρεύματα που εμείνη την εποχή σηματοδίνουν την ευρωπαϊκή σκέψη (κλασικισμός, ρομαντισμός, θετικισμός) και κυρίως με τις αντίστοιχες ιδεολογικές αναζητήσεις στο αντίστοιχο αυτοκρατορικό περιβάλλον της Ρωσίας (λαβόφολοι, δυτικόφιλοι).

Κατά τη γνώμη μας αυτή η συγκριτική προοπτική μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την ανάπτυξη των ιστοριογραφικών μοντέλων σε δύο επίπεδα:

της Δύσης: ιδεολογικές αντανακλάσεις και στερεότυπα (τέλη 18ου-αρχές 20ού αι.). Εγνωστά. Επιστημονική Επετηρίδα. Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής. Παράρτημα 9ου Τόμου (2005), University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2005, 27-40.

πρώτον, στο επίπεδο της οργάνωσης δικτύων μεταξυ διανοομένων εντός και εκτός Οθωμανικής Αυτοκρατορίας¹² και, δεύτερον, ως πολιτισμικά παρόντα της ανάπτυξης δύο παράλληλων και όχι πάντοτε αντιθετικών αυτοκρατορικών λόγων (discourses), του ρωσικού και του οθωμανικού¹³.

Όσον αφορά το ζήτημα της συγκρότησης δικτύων θα πρέπει να το εντάξουμε στο ευρύτερο πλαίσιο της διαμόρφωσης μιας ενιαίας δημόσιας σφαίρας στην Κωνσταντινούπολη της περιόδου του Τανζιμάτ (Tanzimat)¹⁴. Η πολιτική κυριαρχία των ανερχόμενων αστικών στρωμάτων, η ανάδυση «εργερίματων κοινότητων»¹⁵ και τα ενιαία προβλήματα που έθετε το μεταρρυθμιστικό εγχείρημα στις διανοητικές ελίτ των επιμέρους θρησκευτικών κοινότητων (millet) δημιούργησαν τις προϋποθέσεις ανάδυσης ενός κοινού πεδίου διαλόγου όπου στο επίκεντρο βρισκόνταν τα προβλήματα του εθνικού αυτοπροσδιορισμού και της σχέσης του με τη διατήρηση ή τη διάλυση της αυτοκρατορίας.

3. Στη σκιά της Αυτοκρατορίας

Η θεωρητική προσέγγιση που αφορά την αντιπαράθεση των αυτοκρατορικών λόγων χρήζει περαιτέρω διερεύνησης. Οι εθνικοί λόγοι, ακόμη και στον προώθημένο 19ο αιώνα, ορίζονται μέσα ή ενάντια σε αυτοκρατορικά πλαίσια. Οι αυτοκρατορίες της ανατολικής και νοτιοανατολικής Ευρώπης μέσα στις οποίες αναπτύσσονται, ανήκουν, φυσικά, στις «παλαιού τύπου» ηπειρωτικές αυτοκρατορίες (continental empires)¹⁶: αν και η έλευση της νεοεπικινότητας (πραγματικά

12. Για το πρόβλημα της συγκρότησης κοινωνικών δικτύων και τις προϋποθέσεις μετασχηματισμού τους σε δίκτυα ισχύος (power-networks) μέσα σε αυτοκρατορικά περιβάλλοντα, βλ. D. Stamatopoulos, «From Machiavelli to the Sultans: Power-Networks in the Ottoman Imperial Context», *Historia*, 5 (2005) 45-67.

13. Στο ενδιαφέρον άρθρο του «Back to the Future: From National History to Imperial History», *Past and Present*, 164 (1999) 198-243, ο A. G. Hopkins δείχνει την προοδευτική μετατόπιση της ιστοριογραφικής εστίασης από το εθνικό στο αυτοκρατορικό.

14. Για την ανάδυση και την πτώση της αστικής δημόσιας σφαίρας, βλ. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, μτφρ. Thomas Burger με συνδρομή του Frederick Lawrence, Κέμπριτζ, MA.: MIT Press, 1989 (*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [Neuwind, Berlin: Luchterhand, 1962]).

15. Μια προσέγγιση στην ελληνική περίπτωση βλ. Χάρης Εξερζόγλου, *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19ο αι.: ο Ελληνικός Φιλογενικός Σύλλογος Κωνσταντινούπολης 1861-1912*, Αθήνα: Νεφέλη, 1996.

16. Σε αντιπαράθεση με τις νεότερες απόψεις του τύπου αποικιακές αυτοκρατορίες (colonial empires), όπως για παράδειγμα αυτές της Μεγάλης Βρετανίας, της Γαλλίας, της Ολλανδίας.

αυτό έχει να κάνει με τις διαδικασίες «εκδυτικισμού» που είχαν ήδη ξεκινήσει στη Ρωσική, την Οθωμανική και φυσικά την Αιθιοπική Αυτοκρατορία) στα Βαλκάνια ήταν ήδη μια πραγματικότητα, αυτό δεν σημαίνει ότι τα απομικά ή συλλογικά υποκείμενα ήταν έτοιμα να προσαρμοστούν ή ακόμη περισσότερο να κατανοήσουν τις διαφορές μιας κρατικής συγκρότησης νεωτερικού τύπου από μια αντίστοιχη παραδοσιακή¹⁷.

Αυτή η αντικειμενική αδυναμία των υποκειμένων να διακρίνουν μεταξύ των νέου τύπου ή παλαιού τύπου αυτοκρατοριών έχει τεράστια σημασία για τον τρόπο με τον οποίο κατανοούν τις διαδικασίες ανασυνταξης του εθνικού χώρου. Εθνικά κράτη φαντασιώνονται το παρόν και το μέλλον τους με βάση το μοντέλο της αυτοκρατορίας (χωρίς συνείδηση της διάκρισης των δύο τύπων), και αυτοκρατορίες προσπαθούν να προσαρμοστούν στα νέα δεδομένα υιοθετώντας ενδοχές εθνικής συγκρότησης, μολονότι οι ίδιες παραμένουν πολυεθνικές, πολυθρησκευτικές και κυρίως προνεωτερικές όσον αφορά την κρατική συγκρότησή τους. Εάν το ελληνικό και τα άλλα βαλκανικά κράτη φαντασιώνονται τη γignάντισή τους με βάση το πρότυπο της αυτοκρατορίας, οι αυτισμώνονται τη γignάντισή τους με βάση το πρότυπο της αυτοκρατορίας, οι αυτοκρατορίες (Ρωσική και Οθωμανική) που δεν συνειδητοποιούν το επερχόμενο τέλος κατανοούν τον εαυτό τους μέσα από τη λογική του έθνους κράτους. Αυτό είναι ένα σημείο στο οποίο θα έπρεπε να σταθούμε: η εμφανής διάφορων ενδοχών του αυτοκρατορικού εθνισμού (έννοια που την σφειλούμε στον Hans Köhn για να περιγράψει το ιδεολογικό ρεύμα του πανσλαβισμού) στις αυτοκρατορίες της Ανατολής είναι άρρηκτα συσχετισμένη με το πρόβλημα της ισότητας ανάδυσής τους στον ορίζοντα του δυτικού κόσμου. Οι αυτοκρατορίες της Ανατολής θα διεκδικήσουν αναγνώριση και σχέση ισοτιμίας από την πλευρά της Δύσης, υιοθετώντας στην πραγματικότητα το οριενταλιστικής έμπνευσης κριτήριο που η τελευταία προβάλει πάνω τους: την πολιτισμική «διαφορά» που έχει ως σκληρό πυρήνα της τη θρησκεία. Ακριβώς την εποχή δηλαδή που συγχροτείται (κατά τον Said) το κυρίαρχο οριενταλιστικό παράδειγμα στη Δύση, οι αυτοκρατορίες της Ανατολής απαντούν στον δυτικό οριενταλισμό όχι μόνο μέσω της υιοθέτησης διαδικασιών εγμοντερνισμού (αποδεχόμενες δηλαδή τη συστημική κατωτερότητά τους) αλλά και εξυπνώνοντας αυτό που τις καθιστά αυτόνομα και συνεπώς ισότιμα πολιτισμικά μορφώματα με το αντίστοιχο της Δύσης: τη θρησκεία¹⁸.

17. Για το πρόβλημα αυτό στην ελληνική περίπτωση, βλ. Kostas Kostis, «The Formation of the State in Greece, 1830-1914» σε Faruk Birtok και Thalia Dragonas (επιμ.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey*, Νέα Υόρκη: Routledge, 2005, 18-36, και κυρίως 21-22.

18. Βλ. για το ζήτημα αυτό Δημήτρη Σταματόπουλος, «Οριενταλισμός και Αυτοκρατορία», στο Φ. Ταμπάκου, Δ. Σταματόπουλος (επιμ.), *Οριενταλισμός στα άκρα: από τα Οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, Αθήνα: Κριτική, 2008, 239-265.

Η επίστρωση δηλαδή της θρησκείας, του μόνου υπερεθνικού παράγοντα που συνέχιζε να συγκινεί ευρείες μάζες του πληθυσμού, δεν σχετίζεται μόνο με το πρόβλημα της ανασυγκρότησης της νομιμοποιητικής αρχής των αυτοκρατοριών της Ανατολής απέναντι στους υπηκόους τους. Φυσικά, είναι προφανής η εργαλειωτικότητα αυτής της επίκλησης τόσο στην περίπτωση του χαμιδιανού Πανισλαμισμού¹⁹ όσο σε αυτήν της επινόησης της θεωρίας της Τρίτης Ρώμης στη Ρωσία του 19ου αιώνα²⁰. Σημειώνοντας όμως τον αυτοκρατορικό εθνισμό με κεντρική αναφορά στην πολιτισμική/θρησκευτική τους «διαφορά», οι Αυτοκρατορίες της Ανατολής διεκδικούν κυρίως ισοτιμία και αναγνώριση από τη Δύση, και με έναν τρόπο αρκετά διαφορετικό από αυτόν που επιλέγουν τα Έθνη της Ανατολής την ίδια εποχή. Τα Έθνη επικαλούνται το σχήμα της συνέχειάς τους στο χρόνο για να θεμελιώσουν διεκδικήσεις στο χώρο· οι Αυτοκρατορίες ανατοχάζονται την (θρησκευτική) οικουμενικότητά τους, μια οικουμενικότητα νεωτερική, για να υπερβούν ακριβώς τον κατακερματισμό του κόσμου σε Έθνη. Τα Έθνη διεκδικούν την ισοτιμία με τη Δύση προβάλλοντας τον εαυτό τους ως «συλλογικά υποκείμενα», οι Αυτοκρατορίες ως εναλλακτικά «πολιτισμικά παρδείγματα».

Αυτή η αντιθετική όσο και αλληλοδιαπλεκόμενη ιδεολογική κίνηση επιρρέπει σε μια πλειάδα διανοουμένων που αντιτίθενται ή, καλύτερα, δεν έχουν ακόμη προσαρμοστεί στη λογική του έθνους-κράτους, να ανασυντάξουν τη θέση τους για διατήρηση της αυτοκρατορίας, επιμένοντας κυρίως σε αυτό που τη συγκροτεί: σε μια διαφορετική αντιμετώπιση του χρόνου από αυτήν που υιοθετεί το εθνικό κράτος. Και το μεγάλο πρόβλημα που πρέπει να αντιμετωπίσουμε σε σχέση με την ιστοριογραφία είναι το εξής: με ποιον τρόπο το σχήμα της συνέχειας υπηρετείται στο πλαίσιο μιας αυτοκρατορίας αντί της κλασικής χρήσης του από τις εθνικές ιστοριογραφίες. Φυσικά, η προβληματική της συνέχειας είναι άρρηκτα συσχετισμένη με την κατανόηση του έθνους ως υποστασιοποιημένου συλλογικού υποκειμένου. Και ίσως ακριβώς εκεί να υφίσταται και η λύση του προβλήματος: η μη συμβατή με τα εθνοκεντρικά πρότυπα σύλληψη του συλλογικού υποκειμένου παράγει έμμεντες ή αποκλίνουσες θεωρήσεις του εθνικού ιστορικού χρόνου.

Η ανάπτυξη ιστοριογραφικών σχημάτων ειδικά μέσα στην αυτοκρατορία, τα οποία προσπαθούν να δώσουν προοπτική στη δυνατότητα επιβίωσής της, οδηγεί

19. Selim Deringil, *H Kaldı Prostatayımın Emlakıta*, Αθήνα: Επιδόσεις Πατάκης 2003.

20. John Meyendorff, «Was there ever a "Third Rome"? Remarks on the Byzantine legacy in Russia» στο John James Yiannias, *The Byzantine tradition after the fall of Constantinople*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1991 και κυρίως Daniel B. Rowland «Moscow The Third Rome or the New Israel?», *Russian Review*, 55:4 (1996) 591-614.

γούν σε μια ένταση και πολλές φορές σε ρήξη δύο μοντέλα που έχουμε μάθει να αντιμετωπίζουμε ομογενοποιημένα στις διαδικασίες «δόμησης του εθνικού χρόνου»: του μοντέλου της συνέχειας και του μοντέλου της καταγωγής. Η θεμελίωση των ιστορικών δικαιωμάτων του έθνους μέσα στο χώρο και το χρόνο υποθέτει την οργάνωση μιας καταγωγικής αντιληψής η οποία υποτίθεται ότι αποτελεί τον πυρήνα του μοντέλου της συνέχειας. Ωστόσο η έγκαιρη αντιμετώπιση του φαινομένου της εθνικής συγκρότησης, από την οπτική ματιά δηλαδή της αυτοκρατορίας, μπορεί ακριβώς να έχει αποσυνθετικές επιπτώσεις στην ανάπτυξη του μοντέλου της συνέχειας. Θυμίζω μόνο την εννοιολόγηση του *έθνους* και του *γένους* στην περίπτωση του Καταρίζ²¹ ή ακόμη τον ορισμό του Şemseddin Sami για το τι είναι *Οθωμανός* τον 19ο αιώνα²². Εάν δηλαδή στα σχήματα της «έκτακτης εθνικής ιστοριογραφίας» η κατασκευή της αρχαιότητας συντελεί στην ανάπτυξη μοντέλων συνέχειας με βάση την καταγωγή, η πρόσληψη ενός μυθικού μεσαίωνα, χριστιανικού ή ισλαμικού, ως «ζώσας πραγματικότητας», επιλογή πολύ πιθανή μέσα σε ένα αυτοκρατορικό περιβάλλον, μπορεί να γίνει αυτή να ανασυνταχθεί και η σχέση με την αρχαιότητα: δηλαδή η αρχαιότητα να ανασυρροσχηθεί με βάση την εικόνα για τον μεσαίωνα, και όχι το αντίθετο²³.

Η επέκταση του Βυζαντίου²⁴ (ή καλύτερα του εκάστοτε «μεσαίωνα») από βολκάνιους ιστορικούς, είτε διαθέτει θετικό πρόσημο (ελληνική, ρομανική περίπτωση) είτε αρνητικό (βουλγαρική, αλβανική, τουρκική περίπτωση) στη συγκρότηση του εθνικού κανόνα, μετασχηματίζει τη γραμμή της συνέχειας άλλοτε πρόσβαλλοντας μια άλλη καταγωγή, πιο «συμβατή» με το αυτοκρατορικό πλαίσιο (Κρестоβις), άλλοτε υιοθετώντας μια αφήγηση που συγχέει τα όρια της ιστορίας του έθνους με την ιστορία της Χριστιανικής ή της Ισλαμικής Οικουμένης (Γεδε-

21. «Λέγοντας Ροιμρό χριστιανό εννοώ έναν πολύτιμο ενού έθνους...», Δ. Καταρίζ, *Δοκίμια*, Αθήνα: Ερμής, 1974, 44.

22. Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türkî* [Τουρκικό Λεξικό], επιμ. Ömer Faruk Aktün, Κωνσταντινούπολη: Alfa, 1998, [1317 (1900)], 927, όπου ορίζει τον οθωμανισμό είτε ως την ιδιότητα του ανήκειν στην «οθωμανική φυλή» και οικογένειά της είτε ως την ιδιότητα του υπηκόου στο οθωμανικό κράτος [«Osmanlılık – Osmanlı kavim ve cinsine mensubiyet veya Devlet-i Osmaniye'ye tab'iyet»].

23. Ανόμιη και στην ελληνική περίπτωση όπου η ένταξη του μεσαίωνα έγινε πρόομα (σε σύγκριση με τις άλλες βολκάνιες ιστοριογραφίες) και ως μια διαδικασία αποκατάστασης ενός χαμένου «ενδύματος» κρύου που έλπιε από το σχήμα της συνέχειας, μπορούμε επίσης να διαγνώσουμε και μια παράλληλη «ανασυντακτική» της ελληνικής αρχαιότητας (ειδικά στο έργο του Κ. Παπαρηγόπουλου).

24. Για την αμφίθυμη σχέση που έχει αναπτύξει ο κόσμος των Βαλκανίων στον 20ό αιώνα με το Βυζάντιο, βλ. για παράδειγμα Milica Bakic-Hayden, «What's So Byzantine About the Balkans?» στο Dusan I. Bjelić, Obrad Savić (επιμ.), *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*, Κέμπριτζ, Μασ. – Λονδίνο: The MIT Press, 2002, 61-78.

ών, Λεόντιεφ, Şemseddin Sami), και άλλοτε υποτάσσοντας το μοντέλο της καταγωγής σε αυτό της συνέχειας, κυρίως όταν επιδιώκουν να διατηρήσουν τη μνήμη της αυτοκρατορίας μέσα στο εθνικό κράτος (Körpili). Επίσης υπάρχει άλλη μια σημαντική διάσταση: ο διάλογος και η διαδικασία αναγνώρισης από τη σκοπιά της Δύσης. Στα δάνεια από το οριενταλιστικό οπλοστάσιο της τελευταίας εκ μέρους των «επισυγχρονιστών» των Βαλκανίων, αντιστοιχούν οξείνενταλιστικές αφηγήσεις²⁵ όπου η επέκταση του μεσαίωνα έχει ως στόχο τη νομιμοποίηση της Ανατολής έναντι της Δύσης. Το Βυζάντιο (και ο εκάστοτε μεσαίωνα), με τον τρόπο αυτό, λειτουργεί ως ένα σημείο διαφύξης από το αδιέξοδο που αντιμετωπίζει κάθε βαλκανικό έθνος όταν ζητά να αξιολογηθεί ως ισότιμο με τα δυτικά²⁶.

Δεν πρέπει, το επισημάνουμε ήδη, να ξεχνάμε ότι το σχήμα της συνέχειας δεν επινοείται για να εγκαθιστά μια γραμμική αφήγηση των πραγμάτων, αλλά για να επιλύει δύσκολα προβλήματα συνέχειας: όλα τα σχήματα συνέχειας αποδέχονται στην πραγματικότητα την εσωτερική αντιφατική λογική τους.

Εννοείται ότι όλες αυτές οι εναλλακτικές λύσεις στήνονται συνήθως πάνω σε έναν δυαδικό καμβά: από τη μια σε θεωρητικό επίπεδο, ένα είδος ρομαντικής ανασύνθεσης μη συμβατών ή ακόμη και αντιθετικών «αφηγήσεων», και από την άλλη σε μεθοδολογικό επίπεδο, μια αντανακλάση για επιστημολογικά ορθολογική ή καλύτερα θεμιστική εξιχνία των ιστορικών πηγών – και τὰ δύο εξιχνήσιμα με βάση τις αντίστοιχες συζητήσεις που διεξάγονταν την εποχή εκείνη στην ευρωπαϊκή ιστοριογραφία.

4. Η περιγραφή του Δικτύου: το οθωμανικό πλαίσιο και η διάλυσή του

Στις 5 Απριλίου 1925, ανήμερα Μεγάλου Σαββάτου, ο Μανουήλ Γεδεών, από την Αθήνα πλέον όπου έχει αποσυρθεί μετά την τελική έγκριση της μικρασιατι-

25. Βλ. για παράδειγμα το άρθρο του Νικολά Αρέτωφ για τη βουλγαρική περίπτωση, στο Nikolaj Aretov, «Što e Oksidentalizam i ima li toj rova u nas? Predvaritelni tezisi v társene na literaturnite aspekti na problema» [Τι είναι ο Οξείνενταλισμός και ποιες οι ρίζες του στη χώρα μας. Προκαταρκτικές θέσεις στην έρευνα για τις λογοτεχνικές όψεις του ζητήματος], *Literaturna Misál* (1/2005) 123-130. Παρά και το άρθρο της Nadja Danova, «Οπνο του Άλλου», κείμενο στο Colloquium: “Kakvo sravnijava Sravnitelno literaturoznanie?”, Σόφια, 16-17 Νοεμβρίου 2006. Institut za Balkanistika. Publikavano – Sledva, 2007, τχ. 17, 18-28, όπου και μια συγκριτική απόπειρα με την ελληνική περίπτωση.

26. Για το ζήτημα της νεοεθνικής χρήσης προνεοεθνικών μοτίβων, βλ. μεταξύ άλλων, Alexandru Duju, *Political Models and National Identities in “Orthodox Europe”*, Βουκουρέστι: Babel Publishing House, 1998, 109-110.

κής περιπέτειας, στέλνει μια ενδιαφέρουσα επιστολή προς τον μητροπολίτη Βάφνης και Προεστιάβας Συμεών²⁷ (μητροπολίτης που κατέλαβε τη θέση αυτή ήδη από το 1872 και τη διατήρησε μέχρι το θάνατό του το 1937)²⁸. Η επιστολή αυτή φυλάσσεται στα Αρχεία της Βουλγαρικής Ακαδημίας Επιστημών, στα οποία περιλαμβάνεται και το προσωπικό αρχείο του μητροπολίτη. Ο Γεδεών «μετά πολλής αγγαλιάσεως» πληροφορήθηκε από τον αθηναϊκό Τύπο ότι ο Συμεών κατά τη λειτουργία την οποία τέλεσε στις 25 Μαρτίου, «κατά το πάτριον (Ιουλιανό) ημερολόγιον», έκανε χρήση της ελληνικής γλώσσας ενώπιον πιστών που αφιχθήσαν από την Οδησό. Η συγκίνησή του προερχόταν όχι από κάποια πατριωτική ικανοποίηση μιας κρυφής έλωσης του «κατακτημένου» από τους Βουλγάρους ελληνικού πολιτισμικού και γεωγραφικού χώρου, αλλά από μια αχτίδα αναβίωσης της άλλοτε ενιαίας Χριστιανικής Οικουμένης. Η άλλη αυτή της χαράς του ήταν το γεγονός ότι η ειδηση αυτή καθαυτή πιστοποιούσε ότι βρισκόταν εν ζωή ένας παλαιός του φίλος από τα χρόνια της κοινής συμβίωσης στην Κωνσταντινούπολη:

Εχάρην ότι ξη κατ' ευτυχίαν, ίσως μόνος εκ των της Χάλκης, αλλά πάντως ο αρχαιότερος των τελειοφρόνων, ου το όνομα ήκουσα το πρώτον – παιδίων εν νεατέ ή δεκαετίς αν – διότι ο πανιερώτατος Συμεών είναι βεβαίως ο κατά κόρον Οδυσσεύς Παπαδόπουλος.

Η Θεολογική Σχολή της Χάλκης κατά κάποιον τρόπο αποτέλεσε το τελευταίο εργαστήριο οικοδόμησης μιας κοινής πανορθόδοξης συνειδήσης, κληρικών στελεχών του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, είτε ελληνικής είτε βουλγαρικής καταγωγής²⁹. Ο Μανουήλ Γεδεών, αρχικά χρόνια μετά από τη συγγραφή της εν λόγω επιστολής, θα εξομολογηθεί δημοσίως ότι υπήρξε ένας μαχόμενος πολέμιος του Σχίσματος, της αποκήρυξης δηλαδή των υποστηρικτών της Βουλγαρικής Εξαρχίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο αλλά και από τα άλλα πρεσβυγενή πατριαρχεία της Ορθόδοξης Ανατολής. Η απώλεια του κόσμου αυτού που εκπροσωπούσε την ολοκληρωμένη ενότητα της οικουμενικής ορθόδοξιας αποτέλεσε για τον Γεδεών καθοριστικό παράγοντα διαμόρφωσης της πολιτικής του συνειδήσης αλλά και βασικό κίνητρο ιστοριογραφικών και ιστοριοφικικών

27. Българска Академия на Науките – Българска Академия на Науките (από εδώ και στο εξής: БАН), φάκ. 144:1, αρ. εγγ. 291.

28. Zina Markova, *Bălgarskata Ekzarhiia* [Η Βουλγαρική Εξαρχία], 1870-1879, Σόφια 1989.

29. Βασίλειος Θ. Σταυρίδης, *Η Ιερά Θεολογική Σχολή της Χάλκης*, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης, 1988. Από τη βουλγαρική σκοπιά βλ. Marko Balabanov, *Bălgarska Kolonia v Edin Otton* [Βουλγαρική παροικία σε ένα νησί], Σόφια: Daržavna Pečatnica 1910.

αναζητήσεων για την ανάδειξη του παρελθόντος μιας ενιαίας ορθόδοξης οικουμένης, είτε στην εκδοχή της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας είτε στην εκδοχή του ορθόδοξου γένους (μυλλέτ) μέσα στο πλαίσιο του οθωμανικού κράτους. Ακόμη και στα μέσα της δεκαετίας του 1920 ο Γεδεών εξοκολουθούσε να αναζητεί τους συναρμόφους της παλαιάς αυτής εποχής, η οποία, όπως ο άγγελος της Ιστορίας του W. Benjamin, είχε εκσφενδονιστεί ως ανάμνηση σε ένα μακρινό παρελθόν από το ρεύμα του εθνικισμού που καταναρρέει τον 19ο και τον 20ό αιώνα. Την εποχή αυτή ήταν πλέον πολύ δύσκολο κανείς να την ανακαλύψει.

Ο Γεδεών συνεχίζει λοιπόν στην επιστολή του προς τον παλαιό φίλο του:

Από του 1872, ότε έβλεπον τας σπηράς τας επί τω σχίσματι μέχρι του νυν είχαν όνειρον να ιδωμεν ήμεραν τινα, τον αρχιεπίσκοπον = έξαρχον: Βουλγαρίας, όταν η λυπηρά διάστασις ειλεήθη, συλλειτουργούντα μετά των πατριαρχών της εώας (ορθόδοξον) λήξεως· φοβούμαι μη αποβάλω πρην παρασταθώ εις τιαυτήν μεγαλοπρεπή και θεοπειθή κοινήν προς τον Ύψιστον ημινωδία.

Ωστόσο η επιθυμία για την άρση των συνεπειών του Σχίσματος δεν μπορεί να παραγνωρίσει την αδήριτη πραγματικότητα: τον καταμερμητισμό του ορθόδοξου κόσμου σε εθνικά κράτη και εθνικοποιημένες εκκλησίες. Ακόμη περισσότερο: την υποκατάσταση της κυρίαρχης θρησκευτικής ταυτότητας από την εθνική. Παρ' όλα αυτά, μέσα από τη διάσπαση της ορθόδοξης οικουμένης αναδύεται ένα νέο ιδεολογικό σχήμα που επιχειρεί να ανασυνθέσει τα σπασμένα κομμάτια της, ο οικουμενισμός:

Ίσως επέστη το πλήρωμα του χρόνου και των αδελφοκόσμων αντίηλίων και παθών υποχωρούντων προ της χριστιανικής αγάπης, χείρα ενωμένη αδελφικήν, ελληνες και βούλγαροι, προς συνεργασίαν κοινήν κατά των ποικιλομένων διωγμών της ορθόδοξης χριστιανικής θρησκείας.

Αυτός ο θρησκευτικό τύπου οικουμενισμός είναι παιδί της νεωτερικότητας. Για το λόγο αυτόν ακριβώς δεν τίθεται απέναντι στο έθνος με αρνητικό πρόπο, αλλά αντίθετα με υπερβατικό: η ισχύς της θρησκευτικής συνειδήσης είναι ακριβώς ότι θα επικρατήσει να υπερβεί τον καταμερμητισμό του νεωτερικού κόσμου. Οι δρόμοι όμως που θα ακολουθήσει αυτή η διαδικασία είναι πολλοί και διαφορετικοί. Μπορεί κάποιος να διαγνώσει ίσως ένα κοινό στίγμα ιδεολογικών λύσεων ακριβώς σε ανθρωπότητας που συμμετείχαν ενός κοινού δικτύου, η πολυδυναμικότητα του οποίου πρέπει να θεωρηθεί ως ο βασικός λόγος για τον οποίο τα πρώην μέλη του συνέχισαν να ενδιαφέρονται για την υπεράσπιση αυτών των φαινομενικά «παλαιών» αξιών. Θα συνεχίσει χαρακτηριστικά ο Γεδεών:

Ο Μέντας Χαρτοφύλαξ του Πατριαρχείου τελείωσε την επιστολή υποβάλλοντας «ευχάς και προσφορές» και διατελώντας «εις τας διατάξεις» του σεβασμιότατου «ἐπισκόπου» – για επίδειξη αγνών θρησκευτικής υπακοής στον γέροντα κληρικό.

Δεν γνωρίζουμε εάν ο Σημεών απάντησε τελικά στον Γεδεών, αλλά στο αρχείο του σώζεται ένα προσχέδιο απαντητικής επιστολής το οποίο, λόγω του ασυνεχούς λόγου που το διακρίνει και κυρίως των συνεχών διορθώσεων που ο συγγραφέας επιβάλλει σχεδόν στον εαυτό του, θα λέγαμε ότι την καθιστά ακόμη μεγαλύτερης οπιδαισότητας από οποιαδήποτε ενδεχόμενη καθουή απά-

30. Ο Θεοδόσιος, άνθρωπος μορφωμένος, ήταν βουλγαρόφωνος και καταγόταν από χωριό της επαρχίας Νευροκοπίου, όπως και ο συνονόματος θείος του, ηγούμενος της Μονής Τιμίου Προδρόμου στις Σέρρες (1860-66 και 1870-85). Το κοινό του όνομα ήταν Βασίλ. Δι. Γκολογιάντση. Είχε διατελέσει αρχιερατικός επίτροπος στη Νίς και επίτροπος της Βουλγαρικής Εξarchίας στην Κωνσταντινούπολη, βλ. Ντά Μάρκονα, ό.π., 122, 123, 239, 329. Ο Θεοδόσιος χειροτονήθηκε μητροπολίτης Σμολνίτσας εντός των πλαίσιας της Βουλγαρικής Εξarchίας στα 1887 βλ. Μ. Γκεόργι, *Αποστολείσματα χρονολογία*, Αθήνα 1932, 330.

31. Ο Φώτιος (Μανιάτης) είχε διατελέσει αρχιερατικός προϊστάμενος της συνουσίας του Μεγάλου Ρεύματος (Απαννιτικό). Επί πατριαρχείας Ιωακείμ Β', του πνευματικού ταιγού του Μ. Γεδεών αλλά και ενός ευρύτερου κύκλου λαϊκών και κυρίως κληρικών, θα γίνει επίσκοπος Ειρηνοπούλεως. Από εκεί θα μεταπηδήσει στη μητρόπολη Φιλιππουπόλεως το 1889. Θα πομένει τη μητρόπολη αυτή για 21 χρόνια. Το 1910 όμως θα μετατεθεί στη μητρόπολη Σερβίων και Κοζάνης από την οποία θα απομακρυνθεί με οικειοθελή παραίτηση την Μάγριο του 1923, βλ. Αχιλλωνός Μιλήτου (Τσιτσανουλός), «Επισκοπικοί Κατάλογοι κατά τους Κώδικας 33 των Υπομητρώων του Αρχιεπισκοπικού του Οικουμενικού Πατριαρχείου», Ορθοδοξία Ε' (1958) 35, 283, 421 και 34(1959) 27. Κατά την περίοδο της πατριαρχείας του Διονυσίου Ε' (1887-1891) θα πέσει σε δυσμενεία, αφού θα κατηγορηθεί από τον ίδιο τον πατριάρχη ότι τελούσε συστηματικά στη συνουσία του Σταυροδρομιού ως προϊστάμενος του πρεσβυτερίου μινός γάμοις, κυρίως μεταξύ ελληνορθόδοξων και καθολικών. Στην αντίρρηση του Φωτίου ότι «Δεσπότη μου... είναι πολύ σπάνιο οι τοιοῦτοι γάμοι», ο Διονύσιος θα εναργεί, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Γεδεών, και θα απαντήσει: «Ποιον να λες αυτά βρε; Θέλεις ν' απαντήσεις τον πατριάρχη σου, ε!!! Σύνγκρι πινάκι υπανδρείας τα κορτσια μας με καθολικούς: κάθε μέρα στεφανώνεις Εβραίους, Λορέντζους, Γουζέπους, Τομάζους με ελληνίδες: αυτές θα χάσουν και πίσαν και εθνισμόν. Πόσα εκατομμύρια εμείθα, να αρπάζουν οι φράγκοι, κατ' έτος εκατόν, διακόσιες ελληνίδες ορθόδοξους». Ο Φώτιος όμως, επιμένοντας να αρνείται το γεγονός, οδήγησε τον πατριάρχη να θέσει τον τότε Ειρηνοπούλεως ως αγία. Η αγία ήρθε μετ' από παράβαση στον πατριάρχη του Δημήτριου Παπαλά, του Νικολάου Ψυχάρη και του Ξενοφάντα Ζωγράφου, βλ. Μ. Γεδεών, *Μνεία των προ εμασ, 1800-1863-1913*, Αθήνα 1936, 232-233, 236.

ντηση. Ας μας επιτραπεί να τη δημοσιεύσουμε ακριβώς ως έχει, υπογραμμίζοντας τις φράσεις που έχουν σβηστεί και διορθωθεί από τον ίδιο τον συγγραφέα:

Αξίοτιμε κύριε Εμ. Γεδών
Δεν ήλπιζα να αξιωθώ της τιμής να λάβω γράμμα του επιμελούς ερευνητού και εκδότη του ημερησίου ιστορικού σπουδαίων εγγράφων και γεγονότων του Οικουμενικού των Πατριαρχείων Κωνσταντινουπόλεως, τα οποία άλλοτε έχω την τύχη να μελετήσω αναγνώσας μετά πολλής ωφελείας. Την τιμήν ταύτην χρεωστώ εις τας εν δημοσιευθείσας εις τα φύλλα των Αθηνών ειδήσεις, ότι ελλειπούνσα την εορτήν του Ευαγγελισμού, εις μίαν των εκκλησιών Βάρνης ελληνοτόπου. Επειδή εδοξεί ότι επέστρεψε πρόωγα του Ευαγγελισμού εξεπέμπεσαν την ενάτην Ιανουαρίου εις την εις μέση των εκκλησιών του ονόματος Βεζήντης. Η ειδήσις αυτή δεν επέστρεψε ολοκληρωμένη ελπίς κατά τούτο μόνον είναι αληθής, ότι πρώτον φοράν εφέτος κατά την εορτήν του Ευαγγελισμού εις Βάρνην επέλτεσα την θείαν λειτουργίαν εις την εκκλησίαν της Παναγίας εν Βάρνην και ότι είπον δύο ή τρεις εκφωνήσεις μόνον ελληνιστί: ελληνιστί δύο ή τρεις μόνον εκφωνήσεις, τας οποίας ενθυμώμαι από τον μαθητικόν μου βίον εν τῷ εἶναι της αλημονήτων Θεολογικῇ Σχολῇ της Χάλκης. Θα επέλτουν όλαν την λειτουργίαν ακολουθίαν ελληνιστί, εάν εἴχοντες εἴχαρτες εἶχαν την λειτουργίαν, και ιδίως εάν δεν ἦν ἡμῃν υποχρεωμένος να πληρώσω και ἐγὼ τὸν βαρὺν φόρον των αὐθιμάτων, τα οποία βασανίζουν εἰς τὰς ἐκκλησίας καὶ εἰς τὰς ἐν Ἑλλάδι και ἐν Βουλγαρίᾳ. Θα ελλειπούντοσα ελληνιστί, αν οἱ ἐκκλησιαστικοὶ ἤμῃν ἡμῶν ἐκεῖνη θα ἦσαν Ἕλληνες και αν Ἕλληνες και βουλγαροὶ δεν ἦσαν ἐρχόμενοι, οἱ ἡ χρήσις της γλώσσης των μεν εἶναι διὰ τους ἄλλους ἐμπεριείχετο καὶ ἐπὶ τὰς σφάλμα καθοδηρώσεως. Από πολλοὺ εἶμαι της ιδέας, οἱ ἡ προσευχὴ πρέπει να ἐπιτελεῖται εἰς γλώσσας καταληγνῇ διὰ τον προσηγορεύονται. Ἀλλὰ ἡ τοιαύτη ιδέα ἀπὸ πολλῶν ἡδὴ ἐστὶν θεωρεῖται ἐπὶ τῇ καὶ ἐπὶ ἀπὸ τους πατριώτας των δύο μερῶν εσφαλμένη και ἐκλῶς διὰ τούτο καὶ ἐν καὶ οἱ δε καταβάλλουν ὅλα τα μέσα καὶ ὅλας τας μεθόδους να μὴν ἐπιτελέωμεν εἰς τους ἀντιπάλους των την χρήση της γλώσσης των. Ἐντεῦθεν ἡ ἀνεξάντλητος πηρὴ των ἀντιστοιχείων, της μάχης και του μίσους.

[illegible]

Ἐλλήνες καὶ Βουλγάροι ἐφαγώθημεν, ἐξοντώσαμεν οἱ μὲν τοὺς δε. Οἱ Βουλγάροι ἐχάσαμεν πολλὰ μέρη, ὅπου παύωνουν ὁμοεθνεῖς μας εἴτε καθ' ὑμᾶς Βουλγαροφρόνοι ~~ἐπὶ~~ Ρωμιοί. Υἱεῖς δὲ ἐχάσατε ~~τὴν Κοινοταγματοπολίαν~~ τὸ αἰώνιον ὄνειρον των προγόνων σας, τὴν Κοινοταγματοπολίαν, σκόθεν οἱ πατέρες σας διέδωκαν εἰς διάφορα ἀλλὰ ἔθνη καὶ εἰς ὑμᾶς τοὺς Βουλγάρους το φως του Χριστοῦ, ἐχάσατε τὴν μικρὰν Αἰσίαν, σκόθεν οἱ πρόγονοί σας πηλύνοντο

κείμενα σε τέτοιο βαθμό, που οι στρατηγικές σύνταξης ενός κειμένου να αντανακλώνται εναντίως επιβεβλημένων πειθαρχιών και πολιτικά προγράμματα.

Για αυτό δεν πρέπει να καταφύγουμε σε μια παραδοσιακή ιστορία των ιδεών προκειμένου να διαπιστώσουμε επιρροές, «μεταμενώσεις» από το ιδεολογικό οπλοστάσιο της Δύσης, έναξή σε μεγάλη θεωρητικά ή ιδεολογικά ρεύματα: αλλά να δούμε όλα τα παραπάνω ενταγμένα μέσα στο πλαίσιο των κοινών ιδεολογικών ανταγωνισμών και αντιπαράθεσεων στις οποίες ενεπλάκησαν τα μέλη αυτού του δικτύου διανοουμένων, να διερευνήσουμε δηλαδή τις συνθήκες στις οποίες παρήχθησαν ως «διανοούμενοι». Κατά κάποιον τρόπο να ξεδιπλώσουμε τους αποκλίνοντες (και αυτό είναι το ενδιαφέρον: ότι ισχύει σε όλες τις περιπτώσεις) τρόπους με τους οποίους αντιμετώπιζον το παρελθόν και τον ιστορικό κανόνα που διαμορφώθηκε λίγο-πολύ στην επιστημονική ακαδημία ενάσπου, μέσα από έναν κοινό παρονομαστή: τη διαχείριση του προβλήματος της προτεραιότητας της θρησκείας και κυρίως της εμμονής σε ένα αυτοκαταρτικό μοντέλο που δημιουργούσε διαφορούμενες εντυπώσεις για το εάν έρχεται από το παρελθόν ή σηματοδοτεί το μέλλον.

Παρατηρήσαμε παραπάνω ότι ο Γεδεών μάζε έδωσε κάποια στοιχεία για την ένταση αυτού του δικτύου, κυρίως κληρικών με τους οποίους σχετίζόταν. Ο Μ. Γεδεών σε μια άλλη αποστορή του θα μας δώσει μια ακόμη πιο σημαντική πληροφορία για την περίοδο του Σχίσματος: τις καλές σχέσεις που διατηρούσε με τον σημαντικό βούλγαρο διανοούμενο, συγγραφέα και δημοσιογράφο, τον Μάρκο Μπαλαμπάνωφ. Περιγράφοντας την πολιτική συνγωγή σμέσως μετά το Σχίσμα και την επιθυμία των μετριοπαθών των δύο πλευρών να κάσουν τις πληγές του παρελθόντος, θα γράψει:

Ανέλαβον 'να γράψω επίσημη υπό πνεύμα φιλορθόδοξον εἰς τὴν Ἑλληνικὴν «Μικρὰν Ἀσίαν», εργαζόμενος πρὸς θεραπείαν τοῦ βουλευτικοῦ οἰσμοῦ, συ-
νεργαζόμενος μετὰ τοῦ νομομαθοῦς Μάρκου Μπαλαμπάνωφ· αὐτὸς υπέβαλέ
μοι τὴν φιλάδελφον ιδέαν ταύτην, 'να γράψωμεν ἐν πνεύματι χριστιανικῆς ἀγά-
πης ἐγὼ μὲν εἰς τὴν «Μικρὰν Ἀσίαν» τοῦ Μισσαλίδου, αὐτὸς δὲ εἰς τὴν ἰδίαν αὐ-
τοῦ βουλευτικῆς ἐφημερίδα «Βιέ» (Αἰώνα). Δυστυχῶς, ἀπῆκα τὴν «Μ. Ἀσίαν»
εἰς τὴν διαχείρισιν καὶ σύνταξιν ἀγρέου ἀνθρώπου, καταστρέψαντος αὐτήν· ο
Μπαλαμπάνωφ ἀγγινῶ πόσον χρόνον διετήρησε τὸν «Βιέ» αὐτοῦ. Ἦτο καλὸς
μὲν φίλος, ὡς ἦτο καὶ οὐ διὰ τοῦτο καλὸς τῆς Παλαιᾶ βουλευτικῆς σχολῆς, ὅτερον
δ' ἀντιστάθεος τῆς βουλευτικῆς Σουλτάνε Πέτρος Σλαβέσκοφ³³.

Ο Γεδεών εδώ λοιπόν περιγράφει ένα άλλο δίκτυο, λαϊκών Βουλγαρίων αυτή τη φορά, με το οποίο σκεπτιζόταν και κατά κάποιον τρόπο συντόνιζε τη δράση του

33. Μ. Γεδεών, *Μνεία*, 224-225.

ἐπὶ αἰῶνας θεοκτίστους θρησκευομένους πλοῦνται καὶ χρήματα καὶ ἀνθρώπους διὰ
να υπερασπίσῃτε το κέντρον τοῦ Χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ. Εὐχέσασθε Σύν-
τελέσαστε να νιώσῃτε εἰς τα πότα σας ἕναν φίλον, ο οποίος ἀργὰ ἡγήνορα θα
ἀνεβῇ εἰς τὴν οὐκὴν σας. Εὐχάσαστε νημεῖς, εἰάσαστε καὶ νημεῖς. Ἀλλ' εἰάν ἡμέ-
τεῖς ἀντιπαρβαλῶμεν τὰς ζήμιας μας, φοβούμεαι πόλῳ, μὴ φανῇ ὅτι αἱ ἰδικαὶ
σας ζήμιας εἰναι μετὰβλήθησιν καὶ φοβερότεροι, τὸσῳ μάλλον μεγαλύνεσθαι
καὶ φοβερότεροι, ὅσῳ καὶ αἱ ἐλπίδες σας ἦσαν μεγαλύνεσθαι³².

Η επιστολή αυτή δεν είναι ίσως τόσο σημαντική για τη διεκπεραίωση των απωλειών της μιας ή της άλλης πλευράς, ούτε για την ενδιαφέρουσα αποστασιοποίηση ενός ανθρώπου της Εκκλησίας από τις αντιπαράθεσεις που προκαλεί σε η ιδεολογική και προεκτιμητική χρήση του γλωσσικού οργάνου από τους εθνικιστές πατριώτες των δύο πλευρών, ούτε καν για τη νοσταλγική αναφορά στην «αλησμόνητη Χάλαρη». Είναι σημαντική γιατί στο ισοζύγιο των απωλειών αποκαλύπτει τον ανομολόγητο πόθο του ελληνικού εθνικισμού, την Κωνσταντινούπολη, προβάλοντας τον ως επιθυμία ενός ανθρώπου που αποστασιοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό από τους στόχους που έθετε ο επίσημος εκπρόσωπος του τελευταίου: το ελληνικό ιερό.

Η Κωνσταντινούπολη όμως (όπως και η προσφάτως απολεσθείσα για τα με-
γαλοϊδεατικά οράματα Μικρά Ασία), ταυτισμένη ανεξίτηλα με τον ενρχριστιανι-
σμό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και σύμβολο της Ορθόδοξης Ανατολής εν-
γύριον του Αυτοκράτορος (και των προτεσταντικών κρατιδίων του), ήταν
ένα αρκετά στίβασο ιδεολογικό αντιμέτωπο για να υπαχθεί πλήρως στις ανά-
γκες και στους πολιτικούς σχεδιασμούς του ελληνικού εθνικισμού. Ακριβώς η
Κωνσταντινούπολη είναι αυτή που γεννά έκκεντρες μορφές ιστοριογραφικού
λόγου, «αργονύμενη» κατά κάποιον τρόπο να υπαχθεί στις απαιτήσεις των επι-
θετικών εθνικιστών.

Το πρόβλημα επομένως είναι με ποιον τρόπο διαχειρίστηκαν το πρόβλημα του βυζαντινού παρελθόντος αυτές οι δύο πλευρές του παλαιού δικτύου που διασπάστηκαν μετά την προοδευτική αποσύνθεση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας: από τη Χάληη και την Κωνσταντινούπολη στην Αθήνα και τη Βάρνα. Δεν υπάρχει ίσως πιο χαρακτηριστική αυτολογνητική στιγμή στο κείμενο του Συμμεών από τη μη ολοκλήρωση της λέξης «Οικουμενικό» για να προσδιορίσει το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, έστω κι αν στο τέλος επιλέγει έναν τιμητικό πληθυντικό της μεγαλοπρεπείας. Η αδηρίστη πραγματικότητα του εθνικού ιωάντος όχι μόνο επιβάλλει την επίσημη σιωπή για απαγορευμένα θέματα όπως το ζήτημα της χρήσης της γλώσσας, αλλά και εσωτερικευτείται από τα υπο-

32. ΒΑΗ, φάκ. 144:1, αρ. εγν. 291.

σε αυτή την οξυμένη από κάθε άποψη περίοδο. Ο Γεδεών βέβαια γράφει 60 χρόνια μετά τα γεγονότα αυτά, και είναι φυσικό να του «διαφεύγουν» παράγματα: η έκδοση της εφημερίδας *Vek* (=Αιών) του φίλου του, Μπαλαμπάνωφ, κινήθηκε για δύο χρόνια, από το 1874 μέχρι το 1876, αν και ο ίδιος υπήρξε εκδόστης μίας ακόμη πιο διάσημης στους κύκλους των Βουλγάρων της Κωνσταντινούπολης, του *Čitalište* (=Πνευματικό Κέντρο). Η τελευταία είχε αρχίσει την έκδοσή της το κρόσιμο έτος της δημοσίευσης του φερμανίου που αναγγέριζε τη Βουλγαρική Εξαρχία, το 1870, και σταμάτησε να εκδίδεται όπως και ο *Vek* το 1876, εν μέσω της ανατολικής κρίσης.

Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Μάρκο Μπαλαμπάνωφ σε κανένα από τα μεταγενέστερα γραπτά του δεν κάνει καμία αναφορά σε αυτή την ιδιότυπη σχέση που είχε αναπτύξει με τους «μετριοπαθείς» της άλλης πλευράς, όπως ο Γεδεών. Κι αυτό ήταν ως ένα βαθμό φυσικό: από τη στιγμή που κατέλαβε υψηλά αξιώματα στο νεοσύστατο βουλγαρικό κράτος και σε μια εποχή με πολύ πιο πρόσφατα τα γεγονότα του 1870-72 από ό,τι τουλάχιστον τα είχε ο Συμεών το 1925, θα ήταν μάλλον παραινυδνευμένο να αναφερθεί σε τέτοιου είδους σχέσεις που από τη φύση τους αμφισβητούσαν την ιστορική δυνατότητα η οποία τελικά υλοποιήθηκε (δημιουργία εθνικού κράτους), ενώ υπενθύμιζαν κάποια που πλέον όλοι ήθελαν να ξεχάσουν (τη διατήρηση της αυτοκρατορίας).

Ωστόσο ο Μάρκο Μπαλαμπάνωφ αφιέρωσε ένα ολόκληρο βιβλίο στον πνευματικό και πολιτικό του καθοδηγητή Γαβριήλ Κρέστοβιτς, στον οποίο είχε προσκολληθεί ήδη από το 1871, με αφορμή τη σύγκληση της μεγάλης κληρικο-λαϊκής Εθνοσυνέλευσης των Βουλγάρων Εξαρχικών στην Κωνσταντινούπολη. Ο βασικός σκοπός της Εθνοσυνέλευσης υπήρξε ο καταρτισμός του πρώτου Καταστατικού της Εξαρχίας³⁴.

Και το κυριότερο, μέσα από το αρχαιακό υλικό που φυλάσσεται στη Βουλγαρική Ακαδημία Επιστημών στη Σόφια και την Εθνική Βιβλιοθήκη της Σόφιας, κυρίως όσον αφορά την επιστολογραφία του Μ. Μπαλαμπάνωφ, μολονότι δεν υφίσταται κάποια επιστολή του προς τον Μ. Γεδεών ή το αντίθετο, αποδεικνύεται ότι ήταν κοινωνός και είχε τακτικές επαφές με τους ίδιους ανθρώπους που καθόρισαν και την ιστορική διαδρομή του Μεγάλου Χαρτοφύλακος του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Τόσο ο Βάρνης και Πρεσλάβας Συμεών³⁵ όσο και ο Σκοπίων Θεο-

34. M. Balabanov, *Gavril Krăstevič (narodni dees, knižovnik, vǎdija, upravitel)* [Γαβριήλ Κρέστοβιτς: εθνικός πατριάρχης, λογοτέχνης, διοικητής], Σόφια: Izd. Sv. Sinod na Bǎlgarska Cǎrkva 1914.

35. Народна Библиотека "Кирил и Методиј" Български Исторически Архив - Narodna Biblioteka "Kiril i Metodij" - Bǎlgarski Istoriceski Arhiv (από εδώ και στο εξής: ИБКМ-БИА), φάκ. 386, αρ. εγγ. 102: Συμεών, Μητροπολίτης Βάρνης και Πρεσλάβας, Σοφίαν, πριν από τον Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Κωνσταντινούπολη, 16 Σεπτεμβρίου 1875, σχετικά με τη

δόσιος³⁶ αλληλογραφούν με τον Μπαλαμπάνωφ και φαίνεται ότι οι σχέσεις τους παραμένουν στενές μέχρι και τις αρχές του 20ού αιώνα.

Όμως πιο σημαντική είναι η στενή σχέση που διατηρεί ο Μπαλαμπάνωφ με τον μέντορα του Μανουήλ Γεδεών, τον ίδιο τον πατριάρχη Ιωακείμ Γ'. Λίγο μετά την επανεκλογή του τελευταίου στον πατριαρχικό θρόνο τον Οκτώβριο του 1901, ο Μπαλαμπάνωφ θα καταφέρει να ενλεγεί και ο ίδιος στη θέση του προέδρου της Βουλγαρικής Εθνοσυνέλευσης (Κοινοβουλίου)³⁷. Ίσως η ταυτόχρονη αναζήτηση των δύο αυτών προσώπων στην στα δύο αυτά αξιώματα να μην είναι τυχαία, να σχετίζεται δηλαδή με τη νέα πολιτική συγκυρία που διαμορφώθηκαν στις αρχές του αιώνα, κυρίως στις σχέσεις μεταξύ Ρωσίας και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Στη βουλγαρική ιστοριογραφία τα πρόσωπα αυτού του κύκλου περιγράφονται με αμιγχανία: άλλοτε αναφέρονται ως «μετριοπαθείς»³⁸, άλλοτε ως «συντηρητικοί» και άλλοτε ως «τουρκοφίλοι»³⁹ (ή και «ροσόφιλοι»⁴⁰). Το πνεύμα συνεργασίας που επέδειξαν με τον κόσμο του Πατριαρχείου κατά την περίοδο της όξυνσης της κρίσης, οι προνομιανές τους σχέσεις με τμήματα της ελληνορθόδοξης ελίτ, αλλά κυρίως η υιοθέτηση κάποιων πλευρών της ορθόδοξης οικουμενι-

διανομής της εφημερίδας *Vek*, την οποία εξέδιδε, όπως είπαμε ήδη, ο Μπαλαμπάνωφ αλλά και της *Union Chrétien*. Η επιστολή αναφέρεται, επίσης, στην απαγόρευση του δικαϊώματος αρχιερασίας σε εγγάμους, με βάση αποφάσεις Οικουμενικών Συνόδων.

36. ИБКМ-БИА, φάκ. 386, αρ. εγγ. 112: Θεοδόσιος, πρώην μητροπολίτης Σκοπίων, Μονής Ρίλας προς Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Σόφια, 1 Ιουλίου 1910. Ο Θεοδόσιος πληροφορεί τον Μπαλαμπάνωφ για την έγγραφη της ειλογής του Νεοφίτου ως διαδόχου του στη μητρόπολη Σκοπίων. Η επιστολή έχει έντονα προσωπικά χαρακτηριστικά, αφού ο Θεοδόσιος μεταφέρει την προσωπική του πικρία για τον παραγκωνισμό του.

37. ИБКМ-БИА, φάκ. 386, αρ. εγγ. 9: Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Σόφια προς Πατριάρχη Ιωακείμ Γ', Κωνσταντινούπολη. Ευχαριστήρια επιστολή - απάντηση σε αντίστοιχη συγχρητήρια επιστολή του Ιωακείμ Γ', η οποία στέλνεται στα αρχεία της Βουλγαρικής Ακαδημίας Επιστημών, βλ. БАН, φάκ. 26:1, αρ. εγγ. 44. Στο σύντομο αυτό, στην πραγματικότητα, σημείωμα γράφει ο Ιωακείμ Γ': «Το εξοχωτάτω κυριώ Ιβάν Γκέωφ, και το νέο Προέδρω της Βουλής κυρίω Παλαμπάνωφ τα θεμέλια μου συγχρητήρια και τις ευλογίες. Τη καθ' Οκτωβρίου απαντώ».

38. Z. Markova, *Bǎlgarskata Elzarhija, 1870-1879*, 62.

39. Nikolaj Genčev, *Bǎlgarskoto Vǎnzǎdane* [Βουλγαρική Αναγέννηση], Σόφια: Izd. Kǎsta 1905, 310, Hristo Temelski (επιμ.), *Cǎrkovno-Narodniat Sǎbor 1871 g. Dokumentaleni sbornik no slučaj 130-godišninata ot Pǎrvnija Cǎrkovno-Naroden Sǎbor* [Η Βουλγαρική Εθνοσυνέλευση του 1871: Συλλογή ντοκουμέντων με αφορμή την 130ή επέτειο από τη σύγκληση της Πρώτης Βουλγαρικής Εθνοσυνέλευσης], Σόφια: Universitetsko Izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski" 2001, 9.

40. Ilia Todov (επιμ.), *Dr. Stojan Čonakov (1819-1893). Život, Dela, Potomci* [Δρ. Στόγιαν Τσομάνωφ (1819-1893). Βίος, Έργο, Επίγονοι], τόμ. 2, Σόφια 2003, τόμ. Α', 195.

κής ιδεολογίας ως απαράβατων αρχών για τη συγκρότηση και της ίδιας της Εξαρχίας (εδώ η Εθνοσυνέλευση του 1871 έπαυε καθοριστικό ρόλο) κατέστησαν προβληματική την ένταξή τους στο κυρίαρχο αφήγημα περί *Boulgariakís Anagénhshs* (Vъзраждане) τον 19ο αιώνα⁴¹.

Σύμφωνα με την εκτίμηση του Rumen Daskalov, η εμφάνιση ιστορικών (ή ιστοριοδοφικών όπως τονίζει) έργων κυρίως κατά τη δεκαετία του 1970-80, μεταξύ αυτών και η σπουδαία μονογραφία της Zina Markova για τη Βουλγαρική Εξαρχία, εντάσσονται ακριβώς σε μια προσπάθεια να νομιμοποιηθεί η αναφορά στους κύκλους αυτούς των Βουλγάρων ως μια κριτική αποστασιοποίηση από κοινούς τόπους της επίσημης εθνικής ιστοριογραφίας, όπως την ανανέωσε η σοσιαλιστική περίοδος⁴². Ωστόσο οι βουλγαροι ιστορικοί, μολονότι τα τελευταία χρόνια έχουν συγγράψει εξειδικευμένες μονογραφίες για πολλά πρωταγωνιστικά πρόσωπα αυτού του κύκλου⁴³, σπάνια συνδέουν τις δραστηριότητες και κυρίως τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς τους ακριβώς με τα πρόσωπα της ελληνορθόδοξης κοινότητας με τα οποία συνεργάζονταν. Όπως και να έχει η διαμόρφωση τέτοιων ομάδων με ενιαία πολιτικοϊδεολογικά χαρακτηριστικά (πολλές φορές εδραζόμενα σε κοινά υλικά συμφέροντα) ήταν αναμενόμενη μέσα στο διανοητικό περιβάλλον του Οθωμανισμού του Τανζιμάτ ή του Πανισλαμισμού του χαμιδιανού καθεστώτος⁴⁴. Αυτό που είναι σημαντικό να διερευνηθεί

41. Rumen Daskalov, *The Making of a Nation in the Balkans. Historiography of the Bulgarian Revival*, Βουδαπέστη: Central European University Press, 2004.

42. T. Žečev, *Bългарските Велики в Стратия България* [Το Βουλγαρικό Πάσχα ή τα Βουλγαρικά Πάθη], Φιλαδέλφεια 1985.

43. Rumen Daskalov, *οπ.*, 162-176. Για μια επισκόπηση της βουλγαρικής ιστοριογραφίας μέχρι και την κατάργηση του σοσιαλιστικού καθεστώτος, βλ. M. Todorova, «Bulgaria», *The American Historical Review*, 97:4 (1992) 1105-1117.

44. Μεταξύ αυτών οι Vera Boneva (*Гаврил Кръстевич. Биография* [Γαβριήλ Κρόστοβιτς. Βιογραφία], Σόφια: Изд. Helion 2000), Žoržeta D. Nazarska (*Източнотимежките Държави Гаврил Кръстевич, 1879-1885* [Ο πολιτικός της Ανατολικής Ρωμυλίας, Γαβριήλ. Κρόστοβιτς, 1879-1885], αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Σόφια 1996) και Plamen Božinov (*Marko D. Balabanov: Obšestveno-političeski idei i dejnost (do 1878 godina)* [Ο Marko D. Balabanov: κοινωνικοπολιτικές ιδέες και δράση (έως το έτος 1878)], αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Σόφια 1996].

45. Η Ellen Comisso προτείνει μια ενδιαφέρουσα ταξινόμηση των ηγετιών μελών εθνικών ομάδων (κυρίως διανοούμενων) μέσα σε ιστορικές αυτοκατορίες, έχοντας κυρίως υπόψη της το παράδειγμα της Αυτοπρονομιτίας και της Ρωσίας, σε: α) εθνικιστές/επαναστάτες β) πατριωτιστές/συμβολιστές γ) συνεργαζόμενους με/αφομοιωμένους από το αυτοκρατορικό καθεστώς δ) τοπικιστές και ε) «α-εθνικούς», υπό την έννοια ότι οι τελευταίοι προσδιορίζονται από συμφέροντα ή μορφές αλληλεγγύης που δεν σχετίζονται σε καμία περίπτωση με ό,τι μπορεί να αποκαλείται «εθνικό». βλ. Ellen Comisso, «Empires as Prisons of Nations versus Empires as Political Opportunity Structures: An Exploration of the Role of

είναι οι τρόποι που τα μέλη αυτού του δικτύου επινόησαν για να επιλύσουν την αντίφαση της επιλογής εθνικής ταυτότητας και της διατήρησης της αυτονομιστικής. Και θα ήταν λάθος κανείς να υποθέσει εξαρχής ότι ο συμβιβαστικός τρόπος με τον οποίο αντιμετώπιζαν τη δεύτερη οφειλόταν σε μια άνευ όρων υπερόσπιση της πρώτης. Εάν συνέβαινε αυτό, μπορεί να είχαμε να αντιμετωπίσουμε απλώς πολιτικούς ελιγμούς και αναδιατάξεις. Η αναγκαιότητα όμως της διατύπωσης νέων ιστοριογραφικών σχημάτων, και μάλιστα αποξενωμένων από αυτά που κατασκευάζει η επίσημη εθνική ιστοριογραφία, χρήζει βαθύτερης εξήγησης.

Nationalism in Imperial Dissolutions in Europe» στο Joseph W. Esherick, Hasan Kayali και Eric Van Young (επιμ.), *Empire to Nation. Historical Perspectives on the Making of the Modern World*, Lanham-Boulder-Νέα Υόρκη-Τορόντο-Οξφόρδη Md: Rowman & Littlefield, 138-166 και κυρίως 144-149. Θα λέγαμε ότι οι υπό εξέταση διανοούμενοι σε αυτή τη μελέτη μάλλον αφορατούν μεταξύ δεύτερης και τρίτης κατηγορίας.

ΚΕΝΤΡΟ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ
ΑΡΧΑΙΟΓΝΩΣΙΑ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΓΛΩΣΣΙΑ
ΣΤΗ ΜΕΣΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΠΑΠΑΓΓΕΛΗΣ

· 2 ·

Η ΡΩΜΗ ΚΑΙ Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΗΣ

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
[ΠΑΡΥΜΑ ΜΑΝΟΛΗ ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗ]

324

2005

ποίησης του μύθου».⁵ Παρακολούθησα και ανέλυσα, κατά το δυνατόν, την εξελικτική πορεία και την αποδιδόμενη σημασία μιας εορτής επιστημαίνοντας τη διαδικασία της παρασήμανσης στη δόμηση μιας παράδοσης. Ένα εορταστικό-μνημονικό συμβάν όμως εδραϊώνει τη σημασία του ακριβώς στο γεγονός ότι αιωρείται μεταξύ της συγχρονίας και της διαχρονίας και προσδιορίζει κάθε φορά το σημείο όπου αυτοί οι κόσμοι συναντώνται. Στο σημείο αυτής της συνάντησης, οι ερμηνευτικές του γεγονότος αποικισματολογούνται και εξαντικειμενικεύονται εντασσόμενες στο νοητικό πλαίσιο κάθε εποχής. Μια εορτή και μια τελετή ορίζονται κυρίως ως συμβάντα που οικειοποιούν το παρελθόν, σέρνουν κατά κάποιο τρόπο το χρόνο μαζί τους και τον καθιστούν τμήμα μιας οικείας, εύκολα αναγνωρίσιμης πραγματικότητας. Αν το γεγονός είναι παρελθοντικό, η εορτή, η επέτειος και η τελετή είναι κάθε φορά παροντικές ή, τουλάχιστον, μετουσιώνουν το παρελθόν σε έναν μόνιμο ιστορικό ενεστώτα.⁶ Η σημασία άλλωστε των τελετουργικών δραστηριοτήτων απορρέει από το γεγονός ότι η ίδια η πολιτική και πολιτισμική πραγματικότητα συγκροτείται και καθίσταται διακριτή μέσω της συμμετοχής των υποκειμένων στη διαδικασία των εορτών και των τελετών και μέσω των νοημάτων που προκύπτουν από τη συνεχή διαπραγμάτευση των στοιχείων που αυτές διαχειρίζονται.⁷ Η

⁵ Το ζήτημα θίγει και ο Γ. Β. Λεοντάρκης, *ό.π.*, σ. 190.

⁶ Για την έννοια της «οικειοποίησης του παρελθόντος» (domestication of the past) στις διαδικασίες συγκρότησης μιας «κληρονομιάς» βλ. David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, 1998.

⁷ David Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, Yale University Press, 1988, σ. 11 κ.ε.

οικονομία της επικοινωνίας που αναπτύσσεται στο πεδίο του τελετουργικού ανασυνθέτει κάθε φορά την «παράδοση» στην οποία αναφέρεται, προσδίδοντας στις ακανόνιστες πορείες της την ιδιότητα μιας συνεχούς και αδιάπτωτης συνέχειας.⁸

Εν κατακλείδι, η τελετουργική διαδικασία του εορτασμού συγκροτεί στα όριά της το γεγονός στο οποίο αναφέρεται: περισσότερο από το παρελθόν είναι πια το παρόν του που μετράει, και άρα απ' αυτό εξαρτάται ο χαρακτήρας του. Οι «Τρεις Ιεράρχες», επομένως, δεν είναι μόνο τρεις και δεν είναι πάντα οι ίδιοι. Είναι διαφορετικοί κάθε φορά οι «τρείς μέγιστοι φαστῆρες τῆς τρισηλίου θεότητος», και στην πρωτεύουσα υλικότητα αυτών των «μαγικών εικόνων» υποστασιοποιούνται οι πολιτικές, ιδεολογικές και πολιτισμικές διαδικασίες που τους πλασιώνουν.

⁸ Βλ. σχετικιά Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, 1992.

Πρόλογος του επιμελητή της σειράς

Το εγχειρίδιο *Η Ρώμη και ο κόσμος της* του Θεόδωρου Παπαγγελή αναπληρώνει, για πρώτη φορά στην ιστορία της εκπαίδευσής μας, ένα κενό της σχολικής Αρχαιολογίας, η οποία, χρόνια τώρα, επιμένει στην απόλυτη ελληνική κυριότητα της, αποκτώντας με σιγή αμύνης υπερφία το μερίδιο των Ρωμαίων στη συγκρότηση και στην παράδοση της κλασικής παιδείας, που αναγνωρίστηκε θεμέλιος λίθος των ανθρωπιστικών σπουδών και του ανθρωπισμού στον λεγόμενο δυτικό κόσμο – και όχι μόνον.

Στην πραγματικότητα η επιστήμη της Αρχαιολογίας συμπίπτει, ως προς το διπλό αντικείμενό της και τον διδυμο στόχο της, με την ελληνιστική αρχαιότητα. Αν το ελληνικό στοιχείο χρονικά προηγήθηκε και ποιοτικά λειτουργήσει ως πρότυπο, η ρωμαϊκή του διαμεσολάβηση εξασφάλισε την πρακτική του επιμέδωση και τη διάδοσή του, έστω με κάποια δόση αυτοκρατορικής επίδειξης και μεγαλαυγίας. Από την άποψη αυτή ο ρωμαϊκός κόσμος αποτελεί δημιουργική αντανάκλαση του ελληνικού κόσμου, κάτοπτρο που διαθλά τις ακτίνες που υποτελείται. Αυτή η συνάντηση των δύο κόσμων (που δεν αποκλείει πολεμικές, πολιτικές, θρησκευτικές, ηθικές και αισθητικές διαφορές) εξελίχθηκε σε γενικότερη πολιτισμική αμοιβαιότητα.

Τη συγγένεια και τη συνέχεια του ρωμαϊκού με τον ελληνικό κόσμο αποτυπώνει ο Θεόδωρος Παπαγγελής με συναρπαστικό τρόπο στο προκείμενο εγχειρίδιο. Το οποίο τοπικά επικεντρώνεται κυρίως στη Ρώμη και χρονικά επιμένει στην ακμή του αιώνα μετά Χριστού, μοιράζεται σε κεφάλαια και καταλήγει στον «Βιογραφικό πίνακα της Ρώμης». Τρεις οδηγητικές αρχές του εγχειριδίου καταθέτει και επεξηγεί επαρκώς ο Παπαγγελής στην Εισαγωγή του. Καθεμία έχει την αξία της, εξάφεται όμως εδώ η πρώτη, επειδή καθορίζει την ευρηματική σύνταξη του βιβλίου.

Συγκεκριμένα: το έγκυρο ιστορικό υλικό παρουσιάζεται σε μορφή «σφιγτής» ή «χαλαρής» αφήγησης, αναλόγως· εμπλουτίζεται με «υπολογισμένες δόσεις μυθοπλασίας»· συχνά δραματοποιείται σε αναγνωστικούς διαλόγους· ο σχολικός διδασκασμός ανακουφίζεται με ευ-

τράπελα ανέκδοτα· η σχολαστική σοβροφάνεια εξουδετερώνεται με καταλυτικό χιούμορ· σήματα της ρωμαϊκής κοσμοκρατορίας παρά πέμπουν σε σύγχρονα υπερατλαντικές φιλοδοξίες. Με δυο λόγια: σε τούτο το εγχειρίδιο η αυστηρή φιλολογία συμπληρώνεται με την παλαιστική λογοτεχνία. Τελικώς η μακρινή Ρώμη προβάλλεται στο παρόν ως παραδειγματική συνθεση ομοιότητας και διαφορές· ελληνικές οι ρίζες, δικός της ο κορμός, ανάμεικτο το φύλλωμα.

Φεβρουάριος 2005

Δ. Ν. Μαρωνίτης

Πρόλογος του συγγραφέα

Το εγχειρίδιο αυτό είναι ένα ανθολόγιο από τα μικρά και μεγάλα θαύματα ενός κόσμου που για περισσότερους από δέκα αιώνες όρισε τις τύχες της γνωστής οικουμένης και άφησε τεράστια πολιτική, πολιτισμική και γλωσσική κληρονομιά. Ο κόσμος αυτός (ο ρωμαϊκός) είναι από πολλές απόψεις η συνέχεια του ελληνικού, και οι δυο τους, μαζί με τον χριστιανισμό, αποτελούν τον συνταγματικό χάρτη της Δύσης, κι αν η Δύση γνώρισε και γνωρίζει σήμερα βαθιές αλλαγές, τα ιστορικά ανακταμένα της και ο τρόπος με τον οποίο στοχάζεται τις αλλαγές της διαμορφώνονται – είτε το συνειδητοποιούμε είτε όχι, είτε το παραδεχόμαστε είτε όχι – από αυτό το πανίσχυρο τρίγωνο. Ο τρόπος με τον οποίο σκεφτόμαστε και αντιλαμβάνομαστε τον εαυτό μας και τους “άλλους” είναι συνάρτηση των ιστοριών μας εμπειριών και όσο πληρέστερα μελετάμε αυτές τις εμπειρίες τόσο καλύτερα γνωρίζουμε τον εαυτό μας και τους “άλλους”. Είναι σημαντικό να ξέρουμε καλά την ιστορική μας προπαίδεια· αλλιώς το γινόμενο της ιστορικής μας γνώσης και κυρίως, της ιστορικής μας “ευφυΐας” είναι λευκό. Ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός και η “ελληνοχριστιανική παράδοση” με τη Ρώμη αφαιρετά, δίνουν λευκό γινόμενο.

Τα δεκαπέντε κεφάλαια που περιλαμβάνει το εγχειρίδιο δεν είναι, βέβαια, αρκετά για να ξετυλίξουν ολόκληρο το “παραμύθι της Ρώμης” – της μικρής αχρωτικής πόλης που έγινε κοσμοκρατορία. Και πρώτα πρώτα πρέπει να διευκρινιστεί ότι το εγχειρίδιο δεν προσφέρει μια ολοκληρωμένη ιστορική αφήγηση για τη Ρώμη και τον κόσμο της. Παρόλο που ο μαθητικός αναγνώστης θα διαπιστώσει ότι υπάρχει ένα αδρό χρονολογικό νήμα (από τις αρχές της ρωμαϊκής ιστορίας, ως πού με κάπου στον 8ο αιώνα π.Χ., μέχρι τη διάλυση της αυτοκρατορίας σε ανατολικό και δυτικό τμήμα και την τελική διάλυση του δυτικού τμήματος τον 5ο αιώνα μ.Χ.), πολλά σημαντικά γεγονότα και προσωπικότητες δεν παρουσιάζονται καθόλου ή κάνουν απλώς μια τυπική, ονομαστική εμφάνιση. Η χρονολογική και θεματική πληρότητα της ιστορικής αφήγησης άλλες προϋποθέσεις θα είχε και άλλους στόχους θα υπηρέτούσε.

Ας πούμε, λοιπόν, ότι το εγχειρίδιο, στη μορφή με την οποία πα-

ρουσιάζεται, φιλοδοξεί πάνω απ' όλα να προβάλει μερικές από τις πιο ενδιαφέρουσες και ερευνητικές σκηνές μιας μεγάλης ιστορικής υπερ-παραγωγής με τον γενικό τίτλο "Ρώμη". Από την άποψη αυτή, θα μπορούσε να πει κανείς, μοιάζει με συστηματική "διαφήμιση" που θέλει και το ενδιαφέρον να εξάψει αλλά και την παιδευτική αξία του προϊόντος που διαφημίζει να δηλώσει. Όπως είναι γνωστό, στις μεγάλες ιστορικές υπερπαραγωγές δεν πρωταγωνιστούν μόνο πολιτικοί και στρατιωτικοί — με μια λέξη, "αστέρες" της δημόσιας ζωής. Έτσι, στο εγχειρίδιο, μαζί με τις όψεις του δημόσιου βίου, προβάλλονται στιγμιότυπα από αυτό που γενικά συνήθισαμε να ονομάζουμε "ιδιωτικό βίο". Μαζί με τους καίσαρες, τους στρατηγούς και τις λεγεώνες τους, "ιστορία γράφει" και η καθημερινή ζωή με τα άγχη, τις γιορτές και τα θεάματά της. Κι ακόμη, η πνευματική ζωή, με τους δημιουργούς, τους στοχαστές και τους ποιητές της, συμπληρώνει τις θεματικές περιοχές που δίνουν υλικό στο ανθόλογο — ή, όπως το είπαμε μόλις τώρα, στα διαφημιστικά στιγμιότυπα. Στρατιγοί που ανακατεύουν τα γεωπολιτικά συμφέροντα της Ρώμης με την προσωπική συναισθηματική ζωή τους· νεαροί Ρωμαίοι που συνοδεύονται για πρώτη φορά σε θεατρικές παραστάσεις· φανατικοί και "χούλιγκαν" του υποπόριου· αυτοκράτορες που πασχίζουν να κυβερνήσουν το χάος μιας αυτοκρατορίας που "παρμεγάλωσε" ή άλλοι που γεννιούνται καλλιτέχνες αλλά "καταντών" αυτοκράτορες, και άλλοι ακόμη που συνδυάζουν την απόλυτη εξουσία με την απόλυτη σχιζοφρένεια· ποιητές που νοιάζονται πιο πολύ για την αγαπημένη τους παρά για τα "τερά και τα δαυ" της πατρίδας· μονομάχοι που τη "γλίτωσαν" από την αρένα και αποφασίζουν να γράψουν τα προσωπικά τους απομνημονεύματα· σκυθρωποί φιλόσοφοι "αυστηρών αρχών" που έκαναν το λάθος να περάσουν μια νύχτα με τους ασύδοτους "γλεντζέδες" στη ρωμαϊκή "Μύκηνα". Κουρασμένα παλληκάρια που βαρέθηκαν το πολύβουο και συνοσπισμένο κέντρο της Ρώμης (και τα ακριβά της ενοίκια) και αναζητούν ήσυχο καταφύγιο στην εξοχή· άλλοι που φορτώνουν όλα τα κακά της μόρας τους στους μετανάστες (και κυρίως στους μετανάστες από την Ελλάδα) και ανησυχούν για το μέλλον της "ρωμαιοσύνης". Φιλέλληνες που δεν είναι τελικά ακριβώς φιλέλληνες — όλοι αυτοί και όλα αυτά γράφουν τα κεφάλαια της Ρώμης που ανθολογείται και διαφημίζεται στο εγχειρίδιο.

Δυο τρεις σκέψεις που καθοδήγησαν τον σχεδιασμό και το στίσιμο του εγχειριδίου θα αξίζει ίσως να τις δηλώσουμε εδώ εισαγωγικά. Η μία αφορά τη συστατική αρχή της δουλειάς μας, που είναι η πα-

[12]

ρουσίαση του ιστορικού υλικού με υπολογισμένες δόσεις μυθοπλασίας και ελεύθερης ιστορικής ανάπλασης. Οι αναγνώστες (μαθητές ή και γενικά ενδιαφερόμενοι αναγνώστες) έχουν εδώ την ευκαιρία να ανακαλύψουν τη "σκληρή ιστορική όλη" μέσα σε κείμενα που, άλλοτε σε δραματοποιημένη διαλογική μορφή, άλλοτε με "χαλαρές" αφηγήσεις και κάποτε με ένα είδος "ανεκδοτολογικής όρεξης", θέλουν να αποφύγουν την εντύπωση της σχολαστικής καταγραφής και, πάνω απ' όλα, του κατ'αναγκαστικό διδακταριού που, συνήθως, πάνε χέρι χέρι με την ανάγκη της σχολικής αποστήθισης. Ωστόσο, καμιά από τις μυθοπλαστικές "διεκλόνσεις" και κανένα από τα παραφραστικά "δολώματα" που χρησιμοποιούνται δεν φαλκιδεύουν τις "μαρτυρίες" που εγγράφονται στην αξιοπιστία των πληροφοριών. Αντίθετα, όλα τα επιμέρους κεφάλαια έχουν τη σταθερή πραγματολογική αφορή και βάση τους στη σύγχρονη ιστορική και φιλογική βιβλιογραφία για τον ρωμαϊκό κόσμο· και σε πολλές περιπτώσεις ενσωματώνουν, με εύληπτο (που σημαίνει, βέβαια, και εν μέρει απλουστευμένο) τρόπο θεωρίες, ερμηνείες και απόψεις από την "τελευταία λέξη της μόδας".

Μια δεύτερη καθοδηγητική σκέψη είχε να κάνει με την ανάγκη να αναδειχθούν ορισμένες πτυχές της "εθνικής σχέσης" ανάμεσα στην Ελλάδα και τη Ρώμη. Στα εκπαιδευτικά μας πράγματα, το ιστορικό και πολιτισμικό αυτό διδύμο αντιμετωπίστηκε συχνά με τη σαρωτική και γι' αυτό απλουστευτική, βεβαιότητα ότι, με δεδομένη τη χρονολογική προτεραιότητα και ποιότητα του κλασικού ελληνικού πολιτισμού, ο ρωμαϊκός κόσμος (παρά τις φιλότητες προστάθειές του και το γεγονός ότι "έβγαλε" κάμποσους καλούς διανοητές και μηχανικούς) υπήρξε λίγο πολύ απλώς οφειλέτης και αντιγραφές. Τι ακριβώς εξοπλήρησε (σε άλλους καρούς) αυτή η μονότροπη στάση είναι περίπλοκο· προφανές, αλλά έτσι κι αλλιώς το εξαιρετικά ενδιαφέρον αυτό ζήτημα δεν χωράει στις εισαγωγικές τούτες γραμμές. Την απάραχραπτη αλήθεια της ρωμαϊκής πολιτισμικής οφειλής στην Ελλάδα δεν την αμφισβήτησε κανείς ποτέ — αλλά κυρίως δεν την αμφισβήτησαν οι ίδιοι Ρωμαίοι, που δεν θα κατασυνείχαν αν δεν υπήρχε "εκεί" η Ελλάδα να τους τελικά την κατασυνείχαν. Κι αυτό είναι πολύ πολύ εντυπωσιακό και να τους γοητεύει ακόμα. Κι αυτό είναι πολύ ενδιαφέρον. Κι ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι οι Ρωμαίοι εί-
 ναι ο πρώτος δυτικός λαός που υποβάλλει σε συστηματική κριτική την Ελλάδα και τους Έλληνες· και ίσως το πιο ενδιαφέρον απ' όλα να είναι το ότι την κριτική αυτή στάση την κληροδότησαν, κάποτε μαζί με όλα τα σχετικά στερεότυπα, στους νεότερους ευρωπαίους λαούς.

[13]

Ορισμένα από τα παράδοξα και τα μυστήρια αυτής της σχέσης ανάμεσα σε Ελλάδα και Ρώμη προσπαθήσαμε να τα αποτυπώσουμε στα κεφάλαια του εγχειριδίου. Και στο κεφάλαιο αυτό δεν είναι μόνο οι μαθητές που έχουν πράγματα να μάθουν. Γιατί, από πολλές απόψεις, η ιστορία της Ρώμης είναι και μάθημα για την ελληνική αυτογνωσία.

Τρίτη καθοδηγητική αρχή, και συναφής με την προηγούμενη, ήταν η μέριμνα να τοποθετηθούν, όπου αυτό ήταν δυνατό και πρόσφορο, τα σχετικά με τον ρωμαϊκό κόσμο και πολιτισμό σε ένα διακριτικό αλλά αναγνωρίσιμο συγχρονικό πλαίσιο, δηλαδή να υποδηλωθούν ή να σημειωθούν οι σύγχρονες εκείνες παράμετροι οι οποίες, τηρουμένων των ιστορικών αναλογιών, διαθέτουν σημαντική συγκριτική αξία καθώς μας επιτρέπουν να δούμε το παλαιό με σύγχρονους πολιτισμικούς και ιδεολογικούς όρους ή, αντίστροφα, να μετρήσουμε τη σύγχρονη επιρροή με μέτρα και σταθμά που συνάγουμε ιστορικά από το παρελθόν. Αυτό ισχύει τόσο για τα “ελάσσονα” (για παράδειγμα, η κοινωνιολογική σημασιοδότηση του φανατισμού στον ρωμαϊκό ιπποδρομο ή της “χλιδατής καλοτέρας”) στο διασημότερο ρωμαϊκό θέρετρο όσο και για τα “μέγιστα” – και ίσως το πιο μείζον από αυτά να είναι η παραδειγματική μοίρα της ρωμαϊκής πολιτικής και στρατιωτικής υπερδύναμης. Η Ρώμη μπορεί να είναι “μάθημα” για την (παγκοσμιοποιημένη πια) πολιτική μας αυτογνωσία.

Αλλά, μαζί με όλα αυτά, η Ρώμη και η ιστορία της περιπέτεια προσφέρουν άφθονες ευκαιρίες για δημιουργική αναψυχή. Αυτή την πλευρά του πράγματος το εγχειρίδιο φροντίζει να την κρατάει όσο περισσότερο μπορεί σε πρώτο πλάνο. Ο “Βιογραφικός Πίνακας της Ρώμης”, που ολοκληρώνει το εγχειρίδιο, υπενθυμίζει ότι ο “σκληρός σκελετός” της Ιστορίας, με την (πληκτική κάποτε) ονοματολογία και τις χρονολογίες του είναι πάντα και αναπόφευκτα “εξεί”, αλλά, πριν από τον Πίνακα, το ίδιο το εγχειρίδιο υπολογίζει πολύ στην αντιστοίχια ευχαρίστηση της μαθησιακής περιέργειας και θέλει να είναι μια ευθεία πρόσκληση στην άνεση και τη σοφία ενός μεγάλου και πολύτιμου παραμυθιού.

Η Ρώμη και ο κόσμος της είναι καρπός του τριετούς προγράμματος “Αρχαιολογία και Αρχαιολογισμός στη Μέση Εκπαίδευση” που επινόηθηκε στο πλαίσιο του Κέντρου Εκπαιδευτικής Έρευνας του Υπουργείου Παιδείας. Μαζί με τους άλλους συντελεστές αυτής της προσπάθειας, ο συντάκτης του εγχειριδίου μοιράζεται βαθιά αισθήματα οφείλης και ευγνωμοσύνης στον εμπνευστή και διευθυντή του

[14]

προγράμματος Δημήτρη Μαρωνίτη, που με ώριμη μαεστρία, αλλά και στο ένστικτο και αδιάλειπτη εγρήγορση καθοδήγησε το συλλογικό εγχείρημα. Στους συναδέλφους Φάνη Κακρυδίδη, Βασίλη Κάλφα, Λάμπρο Πόλκα και Γιώργο Ζωγραφίδη αναγράφονται εδώ οι πιο θερμές ευχαριστίες για τρία χρόνια αλληλεγγύης, μοιρασμένης γνώσης και ευεργετικής επαγρύπνησης. Ο Γιώργος Παράσγγλου ενορχίστρωσε τη γραμματσοσειρά “μετά φιλοκαλίας” και φρόντισε τις σχεδιαστικές λεπτομέρειες του βιβλίου με τη μελίχθεια και, όπως πάντα, αποτελεσματική γενναιοδωρία του.

Βασικός συνεργάτης του προγράμματος και μέλος της ομάδας εργασίας, ο Γάσος Χριστίδης στάθηκε ζεστά φιλικός και ενθαρρυντικός αναγνώστης καθώς γραφόταν αυτό το εγχειρίδιο – οδυνηρή η αμετάκλητη απουσία του, αλλά κάνει την ευγνωμοσύνη και την αγάπη μου αιόνη πιο αμετακίνητη.

Θεόδωρος Παπαγγελής

[15]

1. Τι ήταν αυτοί οι Ρωμαίοι;

Τι δεν κατάλαβε ο Αστερίξ

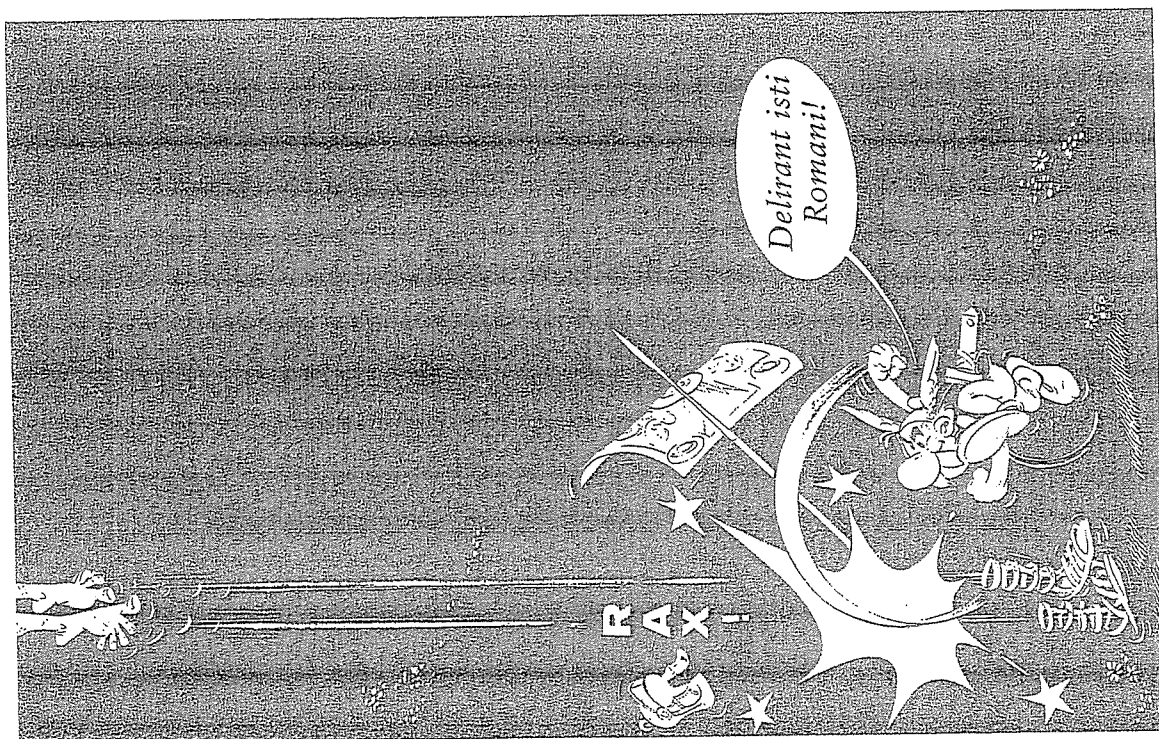
Τι είδους λαός ήταν αυτοί οι Ρωμαίοι; Αν πιστέψουμε τον Αστερίξ, που τους γνώριζε από πρώτο χέρι, ήταν τρελοί. Δυστυχώς ή ευτυχώς, εμείς δεν έχουμε τη δυνατότητα να τους γνωρίσουμε από τόσο κοντά· έχουμε, όμως, τα γραπτά που μας άφησαν οι ίδιοι οι Ρωμαίοι, τα κτίρια και τα μνημεία τους, καθώς και τις μαρτυρίες άλλων λαών της αρχαιότητάς. Και όλα αυτά μάλλον διαφεύδουν τον Αστερίξ.

Στις πρώτες αρχές της, η ρωμαϊκή κοινωνία ήταν καθαρά αχαρτίχη και στηριζόταν στη συνοχή της οικογένειας, που ήταν πατριαρχική. Οι πάντες όφειλαν τυφλή υπακοή στον πατέρα-αφέντη, κι αυτός είχε κάτω από την αυστηρή επιβλεπή του τους πάντες και τα πάντα: τη σύζυγο, τα παιδιά, τους υπηρέτες, τα ζωντανά και τα σπαρτά. Καλός άνθρωπος για τους Ρωμαίους σήμαινε καλός νοικοκύρης· και ο καλός νοικοκύρης έπρεπε πάνω απ' όλα να διακρίνεται από πνεύμα οικονομίας. Στην καλύτερη περίπτωση αυτό σήμαινε ότι τα έξοδα δεν ήταν περισσότερα από τα έσοδα και όλοι είχαν ακριβώς ό,τι χρειαζόνταν για να ζουν με αξιοπρέπεια· στη χειρότερη περίπτωση σήμαινε απλώς πείνα. Ως φαίνεται, οι παλιοί Ρωμαίοι ήταν βασικά τικούνηδες – αλλά αυτό δεν το πρόσεξε ο Αστερίξ.

Μια καλή απόδειξη γι' αυτό μπορούμε να βρούμε στο βιβλίο που έγραψε ένας πολύ σημαντικός Ρωμαίος. Έζησε από το 234 μέχρι το 149 π.Χ., τον λέγανε Κάτωνας, κουρευόταν και χαμογελούσε σπάνια, αλλά ήταν έντιμος και τον εμπιστευόταν όλοι οι συμπολίτες του. Το βιβλίο του είχε για θέμα τη διαχείριση του νοικοιού και κυρίως τα καθήκοντα του γεωργού στη διάρκεια του χρόνου. Γράφει, λοιπόν, ο γερο-Κάτωνας ότι ένας καλός νοικοκύρης πρέπει να φροντίζει έγκαιρα τις εποχικές γεωργικές εργασίες, να κάνει παχτική συντήρηση στα γεωργικά του εργαλεία για να τα διατηρεί σε καλή κατάσταση και να μην κάνει περιττά έξοδα για πράγματα, αλλά και για πρόσωπα, που είναι άχρηστα:

Αν οι δούλοι αρρωστήσουν, αυτό σημαίνει ότι έτρωγαν περισσότερο από όσο έπρεπε. Τα γερασμένα βόδια, το παλιό αλέτρι, τα παλιά εργα-

[17]



λεία, ο γερασμένος και ο άρρωστος δούλος πρέπει να πουλούνται. Ο αρετής του σπιτιού πρέπει γενικά να πουλάει και όχι να αγοράζει.

Δεν ξέρουμε αν το βιβλίο του Κάτωνα έγινε "μπεστ σέλερ", αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι οι παλαιοί Ρωμαίοι θα συμφωνούσαν λίγο πολύ με αυτές τις απόψεις, όχι τόσο επειδή ήταν σκληροί και απάνθρωποι αλλά μάλλον επειδή αγαπούσαν τις πρακτικές λύσεις.

Αυτό το "πρακτικό πνεύμα" αναλλιεργούσαν από τα πρώτα κιόλας μαθητικά τους χρόνια. Ο Οράτιος, ένας πολύ σημαντικός ρωμαίος ποιητής, αφηγείται το ακόλουθο στιγμότυπο: σε μια τάξη του δημοτικού τα παιδιά μαθαίνουν πρόσθεση και αφαίρεση· ο δάσκαλος βάζει ασήσεις και ενθουσιάζεται όταν ακούει τις σωστές απαντήσεις. "Μπράβο, παιδιά!" λέει. "Μεθαύριο που θα μεγαλώσετε θα γίνετε σωστοί νοικοκύρηδες." Ο Κάτωνας θα συμφωνούσε απόλυτα:

Οι πρόγονοί μας δεν είχαν σε καμιά εκτίμηση την ποίηση, και όποιον ασχολούνταν μ' αυτήν τον χαρακτήριζαν (σαφελάτανα και αγύρτη).

Τάδε έφη ο γερο-Κάτωνας. Είναι αμφίβολο αν ο άνθρωπος αυτός πέστηκε ποτέ ότι οι ποιητές χρειάζονται.

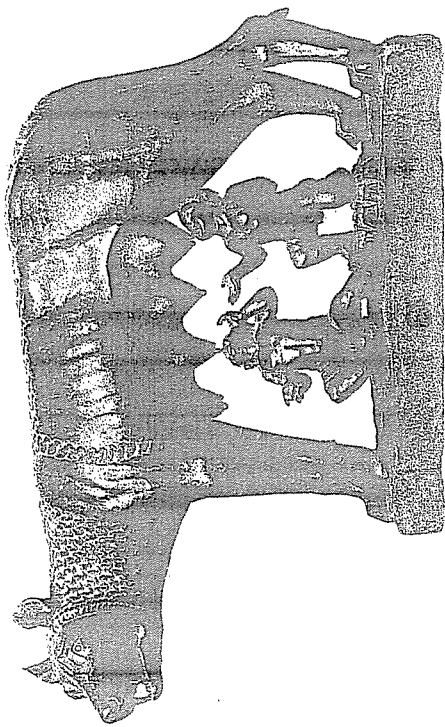
Οι Ρωμαίοι τηρούσαν ευλαβικά τα ήθη και τα έθιμα των προγόνων τους. Βαθμιαία η κοινωνία τους διαμόρφωσε ένα σύνολο αξιών και αρχών-που, όπως ήθελαν να πιστεύουν οι ίδιοι, χαρακτήριζε το ρωμαϊκό έθνος από παλιά. Τέτοιες αρετές ήταν, για παράδειγμα, η σοβαρότητα της συμπεριφοράς, η κοινωνική ευγένεια, ο λιτός τρόπος ζωής και ο σεβασμός τόσο για την οικογένεια όσο και για το ευρύτερο κοινωνικό σύνολο. Είναι αλήθεια ότι όλοι οι λαοί διαθέτουν έναν δικό τους κατάλογο με εθνικές αρετές· όμως, τουλάχιστο στην αρχαιότητα, οι Ρωμαίοι είναι οι μόνοι που διαφημίζουν τόσο επίμονα τα εθνικά τους προσόντα και οι μόνοι που χρησιμοποιούν τόσο συστηματικά τα προγονικά "ήθη και έθιμα" ως το σημαντικότερο παιδαγωγικό μέσο. Ένα καλό παράδειγμα τέτοιας αυτοδιαφήμισης μας δίνει ο Κικέρωνας, μεγάλος ρήτορας και πολιτικός:

Ποιος άλλος λαός έδειξε τέτοια σφραγίστημα συμπεριφοράς, τέτοια σταθερότητα χαρακτήρα, τέτοιο ηρωισμό, τέτοια χρηστότητα ήθους, τέτοια εντιμότητα; Ποιοι διέπρεψαν τόσο σε κάθε είδος αρετής ώστε να μπορούν να συγκριθούν με τους πατεράδες μας;

Φυσικά ο Κικέρωνας δεν περιμένει απάντηση (η ερώτηση είναι, όπως λέμε, απλώς ρητορική) – ή, μάλλον, η μόνη απάντηση που περιμένει είναι: "κανείς άλλος". Αλλά την ίδια απάντηση δεν περιμένουν όλοι

[18]

εινέοι, σε όποια εθνικότητα και αν ανήκουν, που αναλαμβάνουν να εκφωνήσουν πανηγυρικούς λόγους σε εθνικές γιορτές και επετείους; Όλοι παίνευουμε κάποτε το σπίτι μας για να μην πέσει και μας πλάκώσει. Το ερώτημα είναι αν και πόσο το σπίτι μας αξίζει αντικειμενικά το παίνεμα. Και στην περίπτωση μας: αξίζει τόσο παίνεμα το σπίτι που παίνευε ο Κικέρωνας;



Ο μύθος λέει ότι μια λύκαινα θήλασε τους μυθικούς ιδρυτές της Ρώμης, τον Ρόμο και τον Ρεμύλο. Η παράσταση με τα «λυκόπουλα» και τη θετή μάνα τους είναι το πιο γνωστό σύμβολο της Ρώμης.

Η αλήθεια είναι ότι ανάμεσα στις διάφορες εθνικές ομάδες που κατοικούσαν στην ιταλική χερσόνησο οι Ρωμαίοι ήταν αυτοί που κατάφεραν να επιβάλουν σταδιακά τη στρατιωτική και πολιτική κυριαρχία τους, να ενάσουν όλη την Ιταλία κάτω από την ηγεμονία τους και στη συνέχεια να επεκταθούν όχι μόνο σε όλη τη λεκάνη της Μεσογείου αλλά και σε πολλές βορειότερες περιοχές της Ευρώπης. Πώς και γιατί απέκτησε τέτοια δύναμη η μικρή και-χλειστή γεωργική κοινωνία που αρχικά ήταν περιορισμένη στο Λάτιο, μια περιοχή της κεντρικής Ιταλίας που είχε για πρωτεύουσά της τη Ρώμη;

Η απάντηση που θα έδιναν ο γερο-Κάτωνας, ο Κικέρωνας, αλλά και οι περισσότεροι απλοί Ρωμαίοι είναι: επειδή το ρωμαϊκό έθνος διατήρησε τις αρχές και τις αξίες των παλίων Ρωμαίων. Την ίδια απάντηση

[19]

φαίνεται να δίνουν και πολλοί σύγχρονοί μας μελετητές της ρωμαϊκής ιστορίας. Και αν τόσοι πολλοί συμφωνούν, τότε ένα μέρος τουλάχιστο της αλήθειας πρέπει να βρίσκεται πράγματι σ' αυτή την απάντηση.

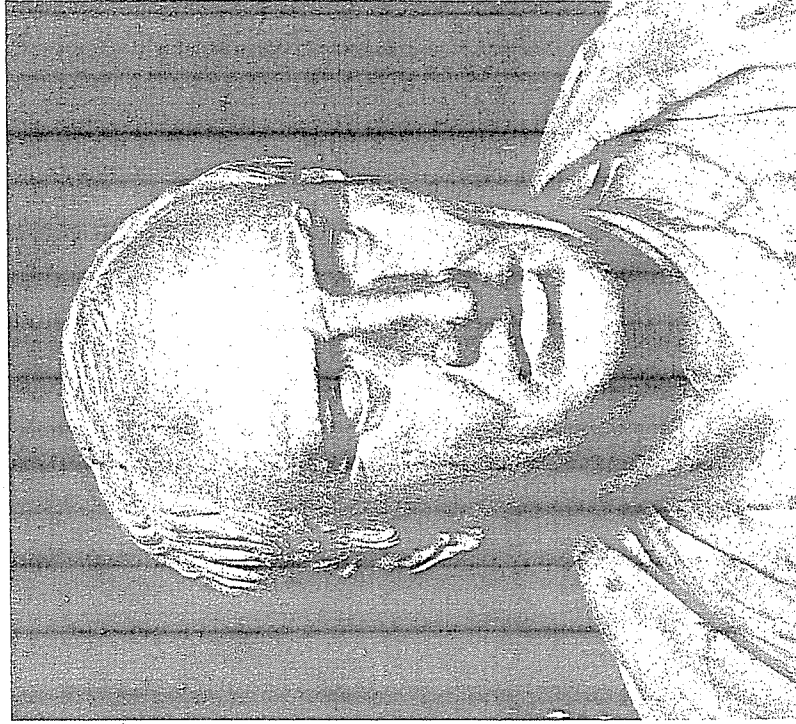
Το ρωμαϊκό σύνταγμα: υπέροχοι πληβείοι, έξυπνοι πατρίοι

Τη Ρώμη αρχικά την κυβερνούσαν βασιλείς, και μάλιστα ορισμένοι από αυτούς δεν είχαν καν ρωμαϊκή καταγωγή, όπως για παράδειγμα ο τελευταίος από τους επτά βασιλείς, ο Ταρκύνιος ο Υπερήφανος. Είτε επειδή η ξενική καταγωγή του βασιλιά προκαλούσε αντιδράσεις είτε επειδή οι αυθαιρέσιες της μοναρχίας δεν ήταν πια ανεκτή είτε και για τους δυο αυτούς λόγους, ο θεσμός της βασιλείας τερματίστηκε το 509 π.Χ. Ο Ταρκύνιος αφινδιάστηκε και εγκατέλειψε αρχικά τον θρόνο του αλλά προσπάθησε να τον επανακτήσει με πραξικόπημα – πλην μάταια, γιατί οι Ρωμαίοι το είχαν πάρει απόφαση να διώξουν τον βασιλιά. Μόνο που το κίνημα κατά της βασιλείας δεν ήταν λαϊκό, με τη σημερινή έννοια της λέξης· εκδηλώθηκε από την τάξη των ευγενών, των πατριάων, και οι πατριάοι ήταν αυτοί που αρχικά ρύθμισαν το κενό που άφησε η βασιλική εξουσία, εκλέγοντας αντί για έναν ισόβιο μονάρχη δυο αξιωματούχους, τους υπάτους, με ίσες αρμοδιότητες και με θητεία ενός έτους. Οι υπάτοι κυβερνούσαν σε στενή συνεργασία με τη Σύγκλητο που αρχικά συγκροτούνταν και αυτή από ευγενείς και ήταν ένα συμβουλευτικό συλλογικό όργανο. Σύγκλητος με συμβουλευτικές αρμοδιότητες υπήρχε και στη διάρκεια της βασιλείας, αλλά οι ισόβιοι μονάρχες, με λίγες εξαιρέσεις, δεν το θεωρούν πάντα υποχρέωσή τους να ακούν συμβουλές και εισηγήσεις, ενώ ένας αξιωματούχος με ετήσια θητεία το βρίσκει μάλλον πιο δύσκολο να κάνει του κεφαλαίου του. Έτσι, παρά τη ζηλότυπη διατήρηση της εξουσίας μέσα στον κύκλο των ευγενών, μπορούμε να μιλάμε για ίγνη εκδημοκρατισμού του ρωμαϊκού πολιτεύματος.

Αυτή η διαδικασία εκδημοκρατισμού εντάθηκε μέσα στα επόμενα διακόσια περίπου χρόνια και είχε ως αποτέλεσμα την πολιτική και κοινωνική προκοπή των μη ευγενών ελεύθερων πολιτών, των πληβείων, οι οποίοι τελικά διείσδυσαν σε όλο το φάσμα των πολιτικών αξιωμάτων. Αυτή η διείσδυση δεν έγινε βέβαια επειδή η άρχουσα τάξη αποφάσισε από μόνη της να παραχωρήσει προνόμια στον λαό. Προηγήθηκαν ταξικές συγκρούσεις στη διάρκεια των οποίων οι πληβείοι οργάνωθηκαν πολιτικά, δημιούργησαν τους δικούς τους αμυντικούς θεσμούς, όπως ήταν η δημαρχία, και συχνά κατέφευγαν και στη βία.

[20]

Εδώ θα πρέπει να ξαναθυμηθούμε τις παραδοσιακές ρωμαϊκές αρετές για τις οποίες κάναμε λόγο πιο πάνω, και πρώτα πρώτα τις αρετές της πρακτικότητας και της κοινωνικής πειθαρχίας. Ο απλός λαός,



Κιέρον· ρήτορας, πολιτικός, λίγο ποιητής, λίγο περισσότερο φιλόσοφος, αρχιτέκτονα, φιλέλληνας και εξαιρετικά ελληνομαθής. Το «χόμπι» του ήταν να γράφει γράμματα σε φίλους και συγγενείς.

που δεν είχε ουσιαστικά πολιτικά προνόμια και υπέφερε από τις αλ-
λεπάλληλες οικονομικές κρίσεις, έδειξε αξιοθαύμαστη υπομονή και ορ-
γανωτικό πνεύμα· από την άλλη πλευρά, οι ευγενείς καταλάβαιναν
συχνά ότι ορισμένες παραχωρήσεις ήταν αναγκαίες προκειμένου να

[21]

διατηρηθεί η κοινωνική ειρήνη, και υπήρξαν πατρίκιοι με φιλολαϊκά αισθήματα που συνάινεσαν σε παραχωρήσεις προς τους πληβείους. Σε πολλές περιπτώσεις, εμφύλιες συγκρούσεις αποφεύχθηκαν εξαιτίας αυτής της διάθεσης πολιτικού συμβιβασμού που έδειξαν και οι δυο πλευρές. Με τον τρόπο αυτό η Ρώμη κατόρθωσε να εγκαταστήσει μια «αριστοκρατική δημοκρατία» – παράδοξο αλλά αληθινό, και κυρίως αποτελεσματικό. Το 366 π.Χ. εξελέγη ο πρώτος πληβείος ύπατος και το γεγονός αυτό άνοιξε την πόρτα σε όλα τα υπόλοιπα αξιώματα για τους πληβείους και η ίδια η Σύγκλητος, που είχε αποκτήσει αυξημένες αρμοδιότητες και επόπτευε την άσκηση της εξουσίας, έπαυε να είναι αποκλειστικό προνόμιο της παλιάς αριστοκρατίας.

Ελάχιστες κοινωνίες, είτε στην αρχαιότητα είτε στον Μεσαίωνα και τους νεότερους χρόνους, έδειξαν τέτοια ικανότητα πολιτικής προσαρμογής και ρεαλιστικών συμβιβασμών. Οι καλοί νοικοκυράι της παλιάς Ρώμης αποδείχτηκαν σοφοί πολίτες και πολιτικοί. Οι Ρωμαίοι ήταν πολύ πιο γνωστικοί από όσο πίστευε ο Αστεριξ και η παρέα του. Οργανωμένοι εσωτερικά, με ένα άγραφο αλλά σεβαστό από όλους σύστημα, έχοντας κατορθώσει να ενώσουν υπό την ηγεσία τους και τις άλλες εθνικές ομάδες της Ιταλίας, μέχρι το 3ο αιώνα π.Χ. ήταν έτοιμοι για τις στρατιωτικές κατακτήσεις που θα τους έκαναν κύριους της οικουμένης. Ο Κικέρωνας παίνευε το σπίτι του, αλλά δεν το παίνευε χωρίς λόγο.

Πώς η Μεσόγειος έγινε ρωμαϊκή πιάνα

Ενωμένη υπό την ηγεσία της Ρώμης, η Ιταλία έγινε στρατιωτική υπερδύναμη στη Μεσόγειο και οι στρατιωτικές υπερδυνάμεις υπάρχουν για να συγκρίνονται με άλλες στρατιωτικές υπερδυνάμεις. Τέτοια ήταν τον 3ο αιώνα π.Χ. η Καρχηδόνα, που αναπτύχθηκε στις ακτές της Βόρειας Αφρικής (περίπου εκεί που βρίσκεται η σημερινή Τυνησία) και απέκτησε τεράστιο πλούτο επειδή μπορούσε να ελέγχει το εμπόριο στη δυτική Μεσόγειο. Από το 264 π.Χ. η ιστορία κατέγραψε τρεις Καρχηδονιακούς Πολέμους, και στον δεύτερο από αυτούς (218-201 π.Χ.) οι Ρωμαίοι είδαν τον χώρο με τα μάτια τους όταν ο ιδιοφυής καρχηδόνης στρατηγός Αννίβας διέσχισε τις Άλπεις με τις ορεινές ταξιαρχίες και τους θεωρακισμένους ελέφαντές του και βρέθηκε στην καρδιά της Ιταλίας. Αλλά το «καρχηδονιακό έπος» ανέδειξε όλες τις αρετές του ρωμαϊκού λαού. Το αίμα έρεεσε άφθονο, η αντίσταση ήταν λυσσαλέα, και ο Αννίβας, που τελικά υποχρεώθηκε από τα πράγματα

να επιστρέψει στην Αφρική, νικήθηκε ολοκληρωτικά από τα ρωμαϊκά στρατεύματα το 201 π.Χ. Η Καρχηδόνα, που συνθηκολόγησε με εξουθενωτικούς όρους, ξανασηκώσε κεφάλι πενήντα χρόνια αργότερα και σβήστηκε τελικά από τον χάρτη το 146 π.Χ. Πάνω στα ερείπιά της δάφουσε μεγαλόφωνα ο νικηφόρος στρατηγός Σκιπίωνας Αιμιλιανός – και δάκρυσε γιατί συλλογίστηκε ότι και η πανίσχυρη Ρώμη θα μπορούσε κάποτε να υποκύψει στην ίδια μοίρα. Η ιστορία επιβεβαιώνει ότι όλες οι υπερδυνάμεις έχουν ημερομηνία λήξεως, αλλά λίγοι στρατηγοί έχουν τη σοφία του Σκιπίωνα όσο αξιμάζει η δύναμή τους.

Μάστορες πιο τρανοί, άλλοι τον μπρούντζο θα σφυρηλατήσουν, και θα σμιλέψουν από μάραρο μορφές που ζωντανές θα μοιάζουν ρητορικά θα υψώσουν και τους δρόμους τ' ουρανού με το διαβήτη. Λαούς να κυβερνάς θα μετρήσουν τους ανατέλλοντες αστέρες θα μας πουν. Λαούς να κυβερνάς είναι ο κλήρος που σ' εσένα έλαχε, Ρωμαίε: το νόμα της ερήνης να περνάς, τους νικημένους να τους σέβασαι, τους αλαζόνες να δαμάξεις – τούτη η τέχνη είναι που σου πρέπει.

Οι στίχοι αυτοί-γράφτηκαν από τον μεγαλύτερο εθνικό ποιητή των Ρωμαίων, τον Βιργίλιο. Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι οι «άλλοι» είναι οι Έλληνες. Ο ρωμαίος ποιητής φαίνεται να αναγνωρίζει την προτεραιότητα και υπεροχή των Ελλήνων στις καλές τέχνες στην καλλιέργεια του λόγου και στις επιστήμες. Τι είναι αυτό που αποδίδει, ως αντιστάθμισμα, στο ρωμαϊκό έθνος;

Ρωμαίοι και Έλληνες

Η ιστορία με την Καρχηδόνα είχε ουσιαστικά λήξει το 201 π.Χ. Την ίδια εποχή η Ρώμη έχει, ή επινοεί, λόγους για να στρέψει τις λεγεώνες της στην ανατολική πλευρά της μεσογειακής λεκάνης. Έναν και περυσότερο αιώνα μετά τον θάνατο του Αλέξανδρου, οι διάδοχοί του διοικούν την τεράστια κληρονομιά του μακεδόνα στρατηλάτη, από την οποία έχουν προκύψει μια σειρά από ανεξάρτητα κράτη. Τα σημαντικότερα είναι αυτά της Αιγύπτου, της Συρίας, της Μακεδονίας και της Περγάμου. Η ελληνική γλώσσα και ο πολιτισμός κυριαρχούν στην ανατολική Μεσόγειο, όπου η Αλεξάνδρεια έχει πάρει τα σχήματά από την Αθήνα ως πνευματική πρωτεύουσα του ελληνόφωνου πολιτισμικού χώρου. Πρόκειται για την εποχή (τους τρεις αιώνες μετά τον θάνατο του Αλέξανδρου) που ονομάζουμε ελληνιστική. Την περίοδο αυτή η Αθήνα, που δεν αποτελεί πλέον κέντρο σημαντικών πολιτικών αποφάσεων, απολαμβάνει τη φήμη που χρωστάει στο παρελθόν της, αλλά

εκτός από τα περασμένα μεγαλεία της διαδέχεται και δραστήριες φιλοσοφικές σχολές για κάθε γούστο.

Η Ρώμη ήρθε αρχικά σε σύγκρουση με το ελληνιστικό βασίλειο της Μακεδονίας, και από το 214 π.Χ. χρειάστηκε τρεις πολεμικούς γύρους για να υποτάξει τελικά τον τελευταίο μακεδονά βασιλιά, τον Περσέα, το 168 π.Χ. Μέσα στο ίδιο διάστημα ξεκαθάρισε τους λογαριασμούς της με τον Αντίοχο τον Γ', τον βασιλιά της ελληνιστικής Συρίας, και το 146 π.Χ., τη χρονιά που ισοπεδώθηκε η Καρχηδόνα, άλλες λεγεώνες διέλυσαν την Αχαική Συμπολιτεία και κατέστρεψαν την Κόρινθο.

Από την αρχή της σύγκρουσης με τη Μακεδονία και για μισό περίπου αιώνα οι Ρωμαίοι δεν είχαν αποφασίσει τι ακριβώς έπρεπε να κάνουν με τους Έλληνες του κυρίως ελληνικού χώρου. Πολλοί ρωμαίοι στρατηγοί είχαν ήδη γνωριστεί με τον ελληνικό πολιτισμό και θαύμαζαν τα επιτεύγματά του· στη Ρώμη είχαν σχηματιστεί φιλελληνικοί κύκλοι που περιλάμβαναν στις τάξεις τους σημαντικούς πολιτικούς και στρατιωτικούς ηγέτες. Προφανώς οι Έλληνες δεν ήταν σαν τους άλλους κατακτημένους λαούς· είχαν τεράστια ιστορία, υψηλό πνευματικό και υλικό πολιτισμό, και ασκούσαν μεγάλη γοητεία στους ρωμαίους διανοούμενους και καλλιτέχνες. Μήπως έπρεπε να τύχουν ιδιαιτέρας μεταχείρισης από την πλευρά των νικητών; Παρά το γεγονός ότι η Ρώμη, όπως όλες οι υπερδυνάμεις που ασκούν στρατηγική μεγάλης κλίμακας, δεν στήριζε την εξωτερική της πολιτική σε συναισθηματισμούς και δεν έκανε εύκολα χατίρια, στην περίπτωση της Ελλάδας η ρωμαϊκή ηγεσία αισθανόταν την υποχρέωση να κάνει ορισμένες παραχωρήσεις – και τις έκανε.

Έτσι, το 196 π.Χ., όταν ο πρώτος Μακεδονικός Πόλεμος είχε τελειώσει με νίκη της Ρώμης, οι Μακεδόνες υποχρεώθηκαν να αποσυρθούν από τις κτήσεις τους στη νοτιότερη Ελλάδα και ο ρωμαίος στρατηγός Φλαμίνιος, εν μέρει παίζοντας θέατρο και εν μέρει επιβεβαιώνοντας τα φιλελληνικά του αισθήματα, διακήρυξε επίσημα την ελευθερία των Ελλήνων· επιπλέον, δυο χρόνια αργότερα με εντολή της Συγκλήτου όλα τα ρωμαϊκά στρατεύματα κατοχής αποσύρθηκαν από το ελληνικό έδαφος. Μόνο που αυτό δημιούργησε μάλλον παρά ελπίσε τα προβλήματα. Ερίδες, διαμάχες, ταραχές, και όποτε χρειαζόταν και σφαγές, ήταν στην ημερήσια διάταξη της ιστορίας των πόλεων της νότιας Ελλάδας. Η Αχαική Συμπολιτεία, που περιελάμβανε όλη σχεδόν την Πελοπόννησο, είχε σοβαρά εσωτερικά προβλήματα και άρχισε να έχει συχνές προστριβές με τις ρωμαϊκές αρχές. Την ίδια επο-

χή στην Κόρινθο, μετά από κοινωνικές ταραχές, εξέλεγε στρατηγός του λεγόμενου “Κοινού” των Αχαιών κάποιος Κριτόλαος που, μετά από φαιδρούς λεονταρισμούς, εισέβαλε με στρατό στην κεντρική Ελλάδα – και προκάλεσε έκτακτη συνεδρίαση της ρωμαϊκής Συγκλήτου που τη φορά αυτή δεν είχε καμιά όρεξη για φιλελληνισμούς. Ο ύπατος Μόμιος εξουσιοδοτήθηκε να καταστρέψει την Κόρινθο. Οι ιστορικοί λένε ότι το 146 π.Χ. οι Έλληνες έχασαν την Κόρινθο αλλά εξαναγκάστηκαν να βρουν την ηρεμία που δεν μπόρεσαν να εξασφαλίσουν με την ελεύθερη θέλησή τους. Από τη μοιραία αυτή χρονιά και για μερικές εκατοντάδες χρόνια η Ελλάδα δεν έχει αυτόνομη πολιτική ζωή και γίνεται μέρος της ρωμαϊκής επικράτειας. Αλλά στο ίδιο διάστημα οι θηριώδεις κατακτητές, όπως είπε πάλι ο ποιητής Οράτιος, αιχμαλωτίζονται οριστικά από τους νικημένους – με το να παραδοθούν τελείως στην ελληνική κουλτούρα.

Το παγινίδι του κλειμένου θησαυρού

Οι ρωμαίοι στρατιώτες, οι λεγωσάνεροι, ήταν πειθαρχημένοι και σκληροτράχηλοι. Οι περισσότεροι από αυτούς στρατολογούνταν από την ιταλική επικράτεια, και οι πιο επιλεκτές στρατιωτικές μονάδες συγκεντρώνονταν από νέους που προέρχονταν από ορεινά μέρη με σιροτοκνητροφικό πληθυσμό. Ελάχιστοι γνώριζαν κάτι περισσότερο από απλή γραφή και ανάγνωση, και κανένας δεν είχε πείρα από πράγματα που ήταν αυτονόητα στη ζωή μιας ελληνικής πόλης, ακόμη και της μικρότερης· δεν είχαν δει ποτέ θέατρο, δεν ήξεραν τι είναι το γυμνάσιό και, πολύ περισσότερο, το ωδείο, δεν είχαν βρεθεί ποτέ μπροστά σε ένα έργο γλυπτικής ή ζωγραφικής. Μόνο με μεγάλη προσπάθεια της ιστορικής φαντασίας μπορούμε να καταλάβουμε την απορία, την έκπληξη ή το δέος αυτών των ανθρώπων όταν έμπαιναν για πρώτη φορά στην Αθήνα, την Κόρινθο, την Αντιόχεια ή την Πέργαμο. Τι ήταν όλοι αυτοί οι περίτεχνοι γαρι με τους ωνικούς, δωρικούς και χορηγικούς κίονες; Τι παρίσταναν τα ανάγλυφα πάνω στις μετώπες και τα αετώματα; Τι έκαναν όλοι αυτοί οι άνθρωποι που μαζεύονταν έξω από τα γυμνάσια; Τι υψηλές φιλοσοφίες αντάλλασσαν όλοι αυτοί που ήταν μαζεμένοι στον χώρο της Αγοράς;

Ήδη από παλιά οι Ρωμαίοι είχαν συναντήσει Έλληνες αποίκους στη Νότια Ιταλία και τη Σικελία και ήξεραν κάτι για τον ελληνικό τρόπο ζωής. Τώρα όμως οι λεγεώνες των νικητών είχαν βρεθεί στην καρδιά του ελληνισμού – και το κυριότερο, ο υλικός πλούτος και τα καλλιτε-

χνικά μνημεία των ελληνικών πόλεων ήταν στη διάθεσή τους. Μπορεί οι απλοί στρατιώτες να μην πολυκαταλάβαιναν, οι ανώτεροι αξιωματικοί τους όμως ήξεραν κάτι παραπάνω. Αυτό όμως δεν αποτελούσε αναγκαστικά λόγο για να σεβαστούν τα μνημεία: άλλωστε πολλοί από αυτούς είχαν "παφαγγελίες" από πλούσιες και αριστοκρατικές οικογένειες της Ρώμης να μεταφέρουν στην Ιταλία ό,τι μπορούσε να μεταφερθεί: πύλας, αγάλματα, ακόμη και το περιεχόμενο ολόκληρων βιβλιοθηκών. Έτσι άρχισαν να κάνουν πολύ πριν τον Ελγίνο ακριβώς ό,τι έκανε αιώνες αργότερα και ο καλός εκείνος βρετανός λόρδος.

Ίσως ο μεγαλύτερος Ελγίνος της αρχαιότητας να ήταν μάλιστα ο γνωστός μας ήπαιος Μόμιος, που αφάνισε το 146 π.Χ. την πάλαιον Κόρινθο. Η Κόρινθος μετακόμισε στην Ιταλία, συσκευασμένη σε κιβώτια αμφίβολης ανθεκτικότητας που φορτιάθηκαν σε πλοία. Ούτε ο Ελγίνος ούτε ο Μόμιος χρησιμοποίησαν εξειδικευμένους συντηρητές αρχαιοτήτων για το πλιάτσικό τους: γι' αυτό κατάφεραν να καταστρέφουν δυο μάρμαρα για καθένα που έπαφναν. Η διαφορά ανάμεσα στον βρετανό λόρδο και τον ρωμαίο ύπατο είναι ένα ανέκδοτο: Ο Μόμιος έβγαλε αυστηρή διαταγή σύμφωνα με την οποία όποιος έκανε ζημιά σε έργο τέχνης κατά τη μεταφορά ήταν υποχρεωμένος να το αντικαταστήσει - πιο φιλότιμος από τον Βρετανό ο Ρωμαίος, αλλά κι οι δυο τους έβλαπταν το ίδιο.

Η Ρώμη μαθαίνει ελληνικά

Η θετική πλευρά αυτής της ιστορίας ήταν ότι το "παιχνίδι του κλειμένου θησαυρού" επέτρεπε στους κατοίκους της Ρώμης να δομηθούν κοντά αριστουργήματα της ελληνικής τέχνης. Πολύ γρήγορα η Ρώμη γέμισε από ιδιωτικές "σχολές" με ελληνικά εκθέματα, ενώ πολλά από αυτά τα έργα τοποθετήθηκαν και σε δημόσιους χώρους. Το σημαντικότερο ήταν, όμως, ότι οι ελληνικοί θησαυροί ενίσχυσαν ακόμη περισσότερο το φιλελληνικό ρεύμα στη Ρώμη και δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της τέχνης από ντόπιους καλλιτέχνες. Ταυτόχρονα, ένας μεγάλος αριθμός ανθρώπων τόσο από την κυρίως Ελλάδα όσο και από την ελληνόφωνη ανατολική Μεσόγειο άρχισαν να συρρέουν στην πρωτεύουσα της Ιταλίας. Τι ζητούσαν εκεί όλοι αυτοί;

Οτιδήποτε καλό έβλεπαν οι πρόγονοί μας σε ξένους λαούς, εχθρούς ή συμμάχους, το υιοθετούσαν, αμέσως με μεγάλη προθυμία: προτιμούσαν να μιμούνται παρά να φθονούν τα καλά πράγματα.

Σαλλούστιος, ρωμαίος ιστορικός

Η αλήθεια είναι ότι ορισμένοι πήγαν εκεί όχι επειδή το επιθυμούσαν οι ίδιοι αλλά επειδή τους ανάγκασαν οι Ρωμαίοι. Θύματα τέτοιας αναγκαστικής μετανάστευσης ήταν συνήθως άνθρωποι με υψηλό μορφωτικό επίπεδο. Με άλλα λόγια, οι Ρωμαίοι έκαναν εισαγωγές καλλιγντών, καθέναν για λογαριασμό του βέβαια. Έτσι, πολλοί νικηφόροι στρατηγοί έφεραν από την Ελλάδα και από άλλα σημεία του ελληνόφωνου πολιτισμικού χώρου αιχμαλώτους πολέμου και τους ανέθεσαν να κάνουν στα παιδιά τους ("ιδιαιτέρως μαθημάτα") - ανάμεσα στα οποία σημαντικότερη θέση είχε η εκμάθηση μιας ξένης γλώσσας. Και η μόνη ξένη γλώσσα στην οποία άξιζε να πάρεις το "προφίσιον" εκείνο τον καιρό ήταν τα ελληνικά. Έτσι, εκτός από το πλιάτσικο οι Ρωμαίοι επινόησαν και έναν άλλο τρόπο για να φέρουν την Ελλάδα στη Ρώμη: την απαγωγή! Πολλοί άλλοι όμως πήγαιναν με τη θέλησή τους: μέρικοί, όπως οι γάτροι, για να ασκήσουν την τέχνη τους, άλλοι για να προσδίδουν τα εμπορικά τους συμφέροντα, και άλλοι, όπως οι διάφοροι φιλόσοφοι, για να διδάξουν όσα πίστευαν και αφού οι Ρωμαίοι δεν είχαν αναπτύξει δικές τους φιλοσοφικές σπουδές, τα φιλοσοφικά φροντιστήρια που άνοιγαν οι Έλληνες διανοούμενοι είχαν συνήθως πολλή πελατεία και μεγάλες ουρές.

Ωστόσο, η παρούσα τους στη Ρώμη προκάλεσε πολλές αντιδράσεις ανάμεσα στους πιο παραδοσιακούς Ρωμαίους. Σε μερικές περιπτώσεις υπήρξε απλώς έκφραση δυσπιστίας, άλλες φορές όμως οι ρωμαϊκές αρχές τους αφαίρεσαν την "άδεια διδασκαλίας" και τους έδιωξαν από την πόλη, προφανώς επειδή πίστευαν ότι τα μαθήματά τους δεν έκαναν καλό στη ρωμαϊκή νεολαία και έρχονταν σε σύγκρουση με τα πατροπαράδοτα ρωμαϊκά ήθη. Τέτοιες δυσπιστίες παρατηρούνται συχνά όταν ένας λαός με απλούστερη μορφή πολιτισμικής οργάνωσης συναντηθεί με πιο σύνθετους και προχωρημένους πολιτισμούς.

Δεν έφτανε όμως μόνο η παραδοσιακή επιφυλακτικότητα της ρωμαϊκής κοινωνίας. Οι μετανάστες από την ελληνόφωνη Ανατολή και την Ελλάδα δεν ήταν μόνο γάτροι που είχαν πάρει τον ιπποκρατικό όρκο αλλά και κομπογιαννίτες χωρίς σύνορα: δεν ήταν μόνο εμπνευσμένοι καλλιτέχνες αλλά και "αριότες" που ανήκαν στον χώρο του υποκόσμου. Δεν ήταν μόνο ήσυχοι μετανάστες που έκαναν τίμια τη δουλειά τους αλλά και πεινασμένοι απατεώνες που ήταν έτοιμοι να κάνουν οτιδήποτε για την επιβίωσή τους: δεν ήταν μόνο κάθε είδους επαγγελματίες αλλά και κάθε λογής τσαρλατάνοι.

Αυτό όμως που ερέθιζε περισσότερο όσους νοιάζονταν για τα παραδοσιακά ήθη της ρωμαϊκής κοινωνίας ήταν οι ραγδαίες αλλαγές

στον τρόπο ζωής και διασκέδασης που προκαλούσε η ελληνική επίδραση. Ήδη η Ρώμη έμαθε να διασκεδάζει με ελληνικού τύπου συμπτώσια να συγχάζει σε θεατρικές παραστάσεις και σε λογοτεχνικά σαλόνια, να ενδιαφέρεται για γαστρονομία, για υψηλή ραπτική και για καλλονικά – γενικά να αφιερώνει πολύ περισσότερο χρόνο σε πράγματα που στο παρελθόν ήταν άγνωστα ή θεωρούνταν αταίριαστα με τον ρωμαϊκό τρόπο ζωής. Η βιομηχανία του θεάματος και της ψυχαγωγίας είχαν ελληνική σφραγίδα και ελληνική ορολογία. Ό,τι συμβαίνει σήμερα με τα αγγλικά συνέβαινε τότε στη Ρώμη με τα ελληνικά: γιατί ακόμη και απλοί άνθρωποι, χωρίς ιδιαίτερη μόρφωση, χρησιμοποιούσαν ένα σωρό ελληνικές λέξεις για να αναφερθούν στο καινούργιο σκηνικό που έκανε τη Ρώμη του γερο-Κάτωννα να αισθάνεται και να μιλάει ελληνικά.

Αλλά ο γερο-Κάτωννας αντιτιθεόταν. Για τους Έλληνες σπανίως είχε καλό λόγο, και για τους Έλληνες γιατρούς που ασκούσαν το επάγγελμα τους στη Ρώμη ήταν βέβαιος για ένα πράγμα: ότι είχαν ορκιστεί και συνωμοτήσει να ξεκάνουν τη ρωμαϊκή φύτρα. Ενώ ο κόσμος γύρω του βούιζε από ελληνικά, εκείνος αρνιόταν να τα μάθει και όταν με τον καιρό κατάλαβε ότι πάλευε μάταια ενάντια σε μια νέα τάξη πραγμάτων που δεν γινόταν πια να αλλάξει, τότε σε βαθιά γεράματα καταπιάστηκε να μάθει αυτό που για χρόνια περιφρονούσε και φοβόταν μαζί. Πριν πεθάνει θα είχε καταλάβει σίγουρα ότι όσα είχε γράψει παλιότερα για τους “καλούς νοικοκυραίους” θα μάζευαν τώρα σκόνη στα ράφια των βιβλιοθηκών. Οι νέες ρωμαϊκές γενιές από δω και πέρα θα αναζητούσαν την πνευματική τους προκοπή, την κουλτούρα της καθημερινής ζωής, την αισθητική τους, την κοινωνικότητά τους, αλλά και τις ασωτείες και τις υπερβολές τους, στο ελληνικό παράδειγμα. Το 146 π.Χ. η Ελλάδα έγινε ουσιαστικά ρωμαϊκή επαρχία, αλλά ποιος μπορούσε να προβλέψει ότι μέσα στις επόμενες δεκαετίες η κοσμοκράτειρα Ρώμη θα γινόταν ελληνική πόλη;

ΕΥΧΡΟΝΑ ΘΕΜΑΤΑ

- ΠΕΡΙΟΔΟΣ Β'
- ΧΡΟΝΟΣ 18ος
- ΤΕΥΧΟΣ 57
- ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ - ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 1995
- ΤΙΜΗ 2.500 ΔΡΧ.

ΡΟΤΟΝΤΑ

του Μιλτιάδη Δ. Πολυβίου

1994-95

ΤΟ ΘΕΜΑ που προέκυψε γύρω από την χρήση της Ροτόντας έχει προ πολλού υπερβεί τα σύνορα της τοπικής κοινωνίας της Θεσσαλονίκης και εξακολουθεί να απασχολεί, επί ένα περίπου χρόνο, τα μέσα ενημέρωσης, έντυπα και ηλεκτρονικά, ολόκληρης της χώρας. Δεν θα αναφερθούμε εδώ στην ιστορία του κτίσματος, ούτε στα καθήκαστα της προσπάθειας κατάληψής του από την τοπική μητρόπολη με στόχο την μετατροπή του ρωμαϊκού αυτού μνημείου, που στέγασε κατά την μακραίωνη ιστορία του την λατρεία τεσσάρων θρησκειών, σε ενοριακό ναό, αφού πρόκειται για πράγματα λίγο-πολύ γνωστά. Νομίζω όμως πως δεν θα ήταν άσκοπο να αναρω-

