

Η ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΣΤΟΧΑΣΤΡΟ
ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ, ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ
ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ
ΜΕΣΟΓΕΙΟ ΚΑΙ ΤΗ ΜΕΣΗ ΑΝΑΤΟΛΗ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ
ΚΩΣΤΑΣ ΚΩΤΣΑΚΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ – ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΕΥΗ ΣΑΜΠΑΝΙΚΟΥ – ΑΒΡΑΑΜ ΚΑΟΥΑ

ΚΡΙΤΙΚΗ
2006

338

ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΕΙΝΑΙ ΔΙΚΟ ΜΑΣ

Αναπαραστάσεις της ελληνικής Μακεδονίας

Κώστας Κωτσάκης

Εισαγωγή

Τον Νοέμβριο του 1977, σε ένα ασφυκτικά γεμάτο αμφιθέατρο του Πανεπιστημίου της Θεσσαλονίκης, μπροστά σ' ένα κοινό που αδημονούσε να δει και να μάθει, ο Καθηγητής Ανδρόνικος παραστάσε την εντυπωσιακή κότερη αρχαιολογική ανακάλυψη των τελευταίων δεκαετιών. Ελάχιστα από μας αντιλαμβάνονταν τότε ότι τα πλούσια αποτελέσματα των ανασκαφών στον Μεγάλο Τύμβο της Βεργίνας άνοιγαν ένα εντελώς νέο ορίζοντα για τη Μακεδονία και ότι αυτό το εύρημα θα επιτρέψει, άμεσα ή έμμεσα, τη μοίρα όλης της ετερχόμενης αρχαιολογικής έρευνας σ' αυτή τη μεριά της Ελλάδας, που είχε ήδη μια μακρά πορεία από τον περασμένο αιώνα. Ακόμη λιγότεροι είχαν ωστόσο φανταστεί ότι αυτοί οι ασύλητοι τάφοι, που συνδέονταν με τον βασιλιά Φίλιππο Β', θα έφερναν στο προσκήνιο όψεις της πολιτικής χρήσης του παρελθόντος και θα γίνονταν επίκεντρο διεκδικήσεων και ερμηνειών σε διεθνή κλίμακα, σε βαθμό που θα υποχρέωναν τους ανασκαφείς και τους υπόλοιπους αρχαιολόγους που εργάζονταν στη Μακεδονία να υπερασπιστούν το προνόμιο να θεωρούν το αρχαιολογικό τους έργο μέρος της δικής τους πολιτιστικής κληρονομιάς.

Με μια έννοια πάντως, παρά τη νέα εποχή στην οποία εισερχόταν η αρχαιολογία της Μακεδονίας, κάποιες ομοιότητες με το παρελθόν της έρευνας, μολονότι ίσως μόνο στη μορφή, φαίνεται ότι υπήρχαν. Σύμφωνα να με την εθνικιστική ιστοριογραφία του νέου μακεδονικού κράτους, το οποίο εμφανίστηκε ως μέρος της Γιουγκοσλαβίας το 1945 και ως ανεξάρτητο κράτος το 1991, η σχέση μεταξύ αρχαίων Ελλήνων και αρχαίων Μακεδόνων ήταν μία εκ των υστέρων επινόηση της ελληνικής πλευράς (Borza 1982, Danforth 1995: 167, ιδιαιτ. σημ. 22, Kofos 1994). Στη διάρκεια της

339

τηθούμε για τα αίτια αυτής της δημοσιότητας. Το φαινόμενο θα μπορούσε βέβαια να αποδοθεί στην ιδιαίτερη αξία του εξαιρετικού αυτού μνημείου. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως η μοναδικότητα της Ροτόντας συνέβαλε πολύ στο αυξημένο ενδιαφέρον του κοινού· σίγουρα όμως, το θέμα δεν θα έπαιρνε τις διαστάσεις που πήρε αν δεν συνέβαινε να φέρνει στην επιφάνεια, στην πιο κατάλληλη χρονική συγκυρία, μια σειρά από υπέρποντα προβλήματα της κοινωνικής μας ζωής και των ιδεολογικών της συντεταγμένων (που διαπερνούν οριζόντια όλες τις πολιτικές και κοινωνικές ομάδες) και να θέτει έτσι κάποια καίρια ερωτήματα:

– Πώς αντιλαμβάνεται η εκκλησία τον ρόλο της στην σημερινή Ελλάδα; Ως παράγων ενοποιητικός του κοινωνικού σώματος, μέσω της διακονίας και του σεβασμού των νόμων; ή ως φορέας ενός κυνικού εξουσιαστικού πνεύματος που δεν διστάζει να διχάζει τον λαό και να καταπατεί τους νόμους για να εξυπηρετήσει τα στενά υλικά συμφέροντά της;

– Ποια είναι η στάση των αρμοδίων κρατικών οργάνων στις περιπτώσεις καταπάτησης των νόμων από την εκκλησία; Είναι στάση που προσιδιάζει σε εκφραστές μιας ευνομούμενης κοινοβουλευτικής δημοκρατίας ή σε όργανα ενός συγκαλυμμένου θεοκρατικού καθεστώτος χομείνικου τύπου;

– Ποια είναι η αντίληψή μας για την ιστορία και τα μνημεία της; Πρέπει αυτά να προστατεύονται ως αυθεντικοί φορείς της ιστορικής μνήμης, ή η μεταχείρισή τους πρέπει να διέπεται από μία προκρούστεια αντίληψη επιλεκτικής χρήσης της ιστορίας;

– Έχουμε εν τέλει το δικαίωμα να επαιρόμαστε ως δήθεν φορείς μιας παράδοσης πολιτισμικής ανεκτικότητας, σε αντίθεση με την μισαλλόδοξη βαρβαρότητα των γειτονικών μας λαών; Μπορούμε εν προκειμένω να χύνουμε κροκοδείλια δάκρυα καταγγέλλοντας στον πολιτισμένο κόσμο το ενδεχόμενο διαστρέβλωσης του χαρακτήρα χριστιανικών μνημείων από κάποιους «απολίτιστους» αλλόθρησκους (βλ. την περίπτωση της Αγίας Σοφίας) την στιγμή που θεωρούμε ως απολύτως φυσικό να διαπράττουμε τα ίδια εκεί όπου εμείς έχουμε το πάνω χέρι;

Ο αναγνώστης των γραμμών αυτών ας μην σπεύσει να χαρακτηρίσει τα παραπάνω ερωτήματα ως αφελή και τις απαντήσεις σ' αυτά ως περίπου αυτονόητες για όσους δεν ανήκουν στο ιερατικό κατεστημένο και στους κύκλους των φανατικών «πιστών». Δυστυχώς, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά και βεβαίως καθόλου άσχετα με το κλίμα της εθνικιστικής δημαγωγίας και του νεορθόδοξου φονταμενταλισμού που καλλιεργήθηκε, στον βορειοελλαδικό ιδίως χώρο, κατά τα τελευταία χρόνια· οι ρίζες είναι πολύ πιο βαθιές απ' ό,τι νομίζουμε, οι εξαρτήσεις πολλές και ισχυρές. Για όσους νομίζουν πως οι εισηγήσεις αυτές είναι υπερβολικές θα άξιζε να επισημανθούν, χωρίς σχόλια, κάποιες σχετικά όχι πολύ γνωστές πτυχές της υπόθεσης, άκρως ενδεικτικές επί του προκειμένου:

– Το βράδυ της 30ης Οκτωβρίου 1995, λίγη ώρα μετά την εισβολή των φανατισμένων «πιστών» στην Ροτόντα και την βίαιη ματαίωση της προγραμματισμένης μουσικής εκδήλωσης, όταν οι παρευρισκόμενοι ανώτατοι κρατικοί λειτουργοί (ταξίαρχος της αστυνομίας και εισαγγελέας) κλήθηκαν από τους οργανωτές της εκδήλωσης να προστατεύσουν την εκτέλεσή της, ως καθόλα νόμιμη – η έγγραφη άδεια του αρμόδιου υπουργού τους είχε εγκαίρως κοινοποιηθεί – εδήλωσαν ότι αυτό μπορεί να γίνει μόνον εφόσον δοθεί η σχετική ευλογία του μητροπολίτη. (Ο γράφων είχε την δυσάρεστη εμπειρία να είναι αυτόπτης και αυτήκοος μάρτυς των διαμειφθέντων).

– Οι βουλευτές και οι τοπικοί κομματικοί σχηματισμοί όλων των κομμάτων – με την τιμητική εξαίρεση εκείνων της αριστεράς – λαλίστατοι, ως συνήθως, για τα πάντα, ετήρησαν και εξακολουθούν να τηρούν σιγήν ιχθύος για το θέμα, καθόλο το διάστημα της εξέλιξής του, παρά τον θόρυβο, τα ψηφίσματα, και τις σχεδόν καθημερινές σχετικές αντεγκλήσεις.

– Οι γνωστοί νεορθόδοξοι διανοούμενοι, παρά την συχνότατη παρουσία τους σε κάθε έντυπο ή ραδιοτηλεοπτικό βήμα, απέφυγαν προσεκτικά οποιαδήποτε αναφορά στο θέμα, εστώ και αν η θεματολογία τους εξακολουθούσε να αφορά, όπως πάντα, την νοστορπία και το ήθος της ορθόδοξης

εκκλησιαστικής μας παράδοσης.

Απ' ό,τι φαίνεται το θέμα της Ροτόντας θα εξακολουθεί δυστυχώς να παραμένει ανοιχτό για πολύ καιρό ακόμη. Πάντως θα άξιζε νομίζω, ανεξάρτητα από την όποια τελική του έκβαση, να αναρωτηθούμε κατά πόσο αποτελεί ένα τοπικό μικροπρόβλημα ή, την μόλις ορατή κορυφή ενός κρυμμένου παγούβου.

διαδικασίας προάσπισης των αντικρουόμενων συμφερόντων και χρήσεων του παρελθόντος που αχολούθησε, εμφανίστηκαν άδηλα χαρακτηριστικά της ελληνικής αρχαιολογίας, τα οποία είχαν έως πρόσφατα παραμείνει στη σιγή. Εντούτοις, είτε είχαν γίνει πλήρως αντιληπτά είτε όχι, τα χαρακτηριστικά αυτά δεν ήταν εντελώς νέα: είχαν εγκατασταθεί από τον 19ο αιώνα, όταν η αρχαιολογία κλήθηκε να κατασκευάσει τις αναπαράστασεις του ελληνικού παρελθόντος του νεαρού βασιλείου (Κόσκου 1977, Πετράκος 1987, Σκοπετέα 1984). Βεβαίως, την εποχή εκείνη, η διεθνής αποδοχή αυτού του πολιτικού μορφώματος, καθώς και το γενικό ιδεολογικό υπόβαθρο του Ρομαντισμού του 19ου αιώνα, βοήθησε να μειωθούν οι αντιφάσεις που συνεπαγόταν μια τέτοια διαδικασία. Ωστόσο, στο τέλος του 20ου αιώνα, σε ένα πολιτισμικό τοπίο ταχύτατων πολιτικών μετασχηματισμών από τη μια μεριά, και εμφάνισης νέων εθνών και κρατών από την άλλη, οι περιστάσεις ήταν πολύ λιγότερο ευνοϊκές για τη δημιουργία και τη διατήρηση ισχυρών συλλογικών μύθων, παρόμοιων με εκείνους που είχαν εμπνεύσει τα ρομαντικά πάθη του προπερασμένου αιώνα.

Από μία άποψη λοιπόν, οι αναλογίες με εκείνη την αρχαιολογία πραγματικά υπήρχαν. Για μια ακόμη φορά, οι Έλληνες ερευνητές αισθάνθηκαν ότι είχαν να αντιμετωπίσουν ερωτήματα εθνικότητας, όπως και τον 19ο αιώνα, όταν ο Fallmerayer είχε αμφισβητήσει τη συνέχεια της ελληνικής ιστορίας (Σκοπετέα 1997, Βελουδής 1982). Όμοια, η σχετική έλλειψη ενδιαφέροντος για τον «κοτεινό» Μεσαίωνα, που υπήρξε ένα πολύ χαρακτηριστικό γνώρισμα εκείνης της πρώτης περιόδου (Δημιράς 1985: 398-400), επαναλαμβάνονταν ξανά τώρα, στην περίπτωση της Μακεδονίας. Αλλά περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, εκείνο που έφερε στην επιφάνεια το χαρακτηρισμό της συγκεκριμένης αρχαιολογικής αντιπαράθεσης ήταν η προβολή της συλλογικής μνήμης σε μια αρένα εθνικών πολιτικών αγώνων.

Θα ήταν απλοϊκό να υποτιμήσουμε τη δύναμη που έχουν όλες οι εκδοχές του εθνικισμού να κατευθύνουν το σχηματισμό της συλλογικής μνήμης και να ενσωματώνουν την ιστορική συνέχεια (Miller 1995), είτε αποτελούν μέρος ενός ευδιάκριτου ομογενογούς πολιτισμού (Gellner 1983, 1987) είτε μια «αναγκαστική συνέπεια της καινοτομίας... έκφραση μιας θεμελιακής αλλοιωμένης μορφής συνείδησης» (Anderson 1991: xiv). Από αυτήν την άποψη, η ελληνική εμπειρία δεν είναι διαφορετική από παρόμοιες περιπτώσεις που περιγράφονται σε διάφορες περιοχές του κόσμου και πιθανότατα δεν έχει ειδικό ενδιαφέρον ως ιστορικά καταγεγραμμένη διαδικασία. Αυτό που είναι ίσως διαφορετικό είναι η ειδική θέση την οποία κατέλαβε η ελληνική ταυτότητα σε σχέση με ένα διεθνές κοινό, το οποίο στη συνέ-

χεια ανέλαβε να θέσει και το όριο του αυτοκαθορισμού αυτής της ταυτότητας έναντι του καθορισμού της από άλλους, για να θυμηθούμε τη διακήρυξη του Barth (1969). Πάνω σ' αυτή την ιδεολογική ένταση, αναπόσπαστο μέρος της οποίας αποτελεί η αρχαιολογία, δοκιμάζουμε τα όρια της κατανόησής μας για το θεωρητικό αυτό πεδίο και για το ρόλο του στον σύγχρονο κόσμο.

Η καθιέρωση της Μακεδονίας ως ερευνητικού αντικειμένου

Η Μακεδονία ενσωματώθηκε στο ελληνικό κράτος το 1913. Ως ξεχωριστό αρχαιολογικό αντικείμενο, ωστόσο, μόνο πρόσφατα προσέδινε ένα σχετικό ενδιαφέρον. Με λίγες εξαιρέσεις, μέχρι τη δεκαετία του 1970 κανένα μεγάλο αρχαιολογικό (ερευνητικό-ανασκαφικό) πρόγραμμα, συγκρίσιμο με εκείνα που βρίσκονταν σε εξέλιξη στη Νότια Ελλάδα, δεν ξεκίνησε στη Μακεδονία, και οι ξένες αποστολές, με δράση στην Ελλάδα από τον 19ο αιώνα, αντιμετώπιζαν τη Μακεδονία με σχετική αδιαφορία. Μια σειρά λόγων, που δεν έχουν απαραίτητα σχέση με τις αρχαιολογικές προτεραιότητες, μπορεί να θεωρηθούν υπεύθυνοι για αυτή την ολοφάνερη καθυστέρηση εισόδου στην περιοχή της συλλογικής αρχαιολογικής φαντασίας. Οι πολιτικές περιπέτειες της περιοχής από τις αρχές του αιώνα ήταν δίχως άλλο σημαντικός παράγοντας. Οι διαδοχικοί πόλεμοι στη Μακεδονία τερματίστηκαν ουσιαστικά στη δεκαετία του 1950 και, πριν από αυτό, το 1922, ένα τεράστιο κύμα προσφύγων από τη Μικρά Ασία είχε εγκατασταθεί εκεί. Οι εθνικιστές και κοινωτικές διαμάχες κυριαρχούσαν στη Μακεδονία από τα τέλη του 19ου αιώνα, όταν η περιοχή έγινε το θέατρο άγρια συγκρουόμενων εθνικισμών (Danforth 1995, Kofos 1997). Επομένως, μόνο σύντομες περιόδοι πολιτικής σταθερότητας υπήρχαν, γεγονός που δεν επέτρεπε μακροπρόθεσμα σχέδια για την έρευνα. Παρ' όλα αυτά, παρόμοιες –αν και ίσως λιγότερο έντονες– αντιξοότητες δεν εμπόδισαν την επτενή εξερεύνηση της υπόλοιπης Ελλάδας, κυρίως από Ευρωπαίους, αλλά περιστασιακά και από Έλληνες, καθώς και την ανάπτυξη μεγεταλήβων προγραμμάτων στα κύρια κέντρα του ελληνισμού, που έδωσαν στην κλασική αρχαιολογία την ξεχωριστή της αίγλη (Πετράκος 1982, Μοττίς 1994). Περισσότερο από την πολιτική αστάθεια, όπως θα δούμε, ήταν ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της Μακεδονίας εκείνος που κράτησε την περιοχή μακριά από την κύρια πορεία της αρχαιολογικής έρευνας.

Η Μακεδονία δεν ήταν ωστόσο εντελώς έξω από το ευρωπαϊκό όραμα για το ελληνικό παρελθόν. Από το 1784 ήδη, οι Stuart και Revett, στο ονομαστό έργο τους *Αρχαιοότητες της Αθήνας* (*Antiquities of Athens*), συ-

περιέλαβαν σχέδια των «Incantadas», ενός ρωμαϊκού μνημείου της Θεσσαλονίκης που στη συνέχεια μεταφέρθηκε στο Λονδίνο το 1864. Ο M. Cousinier, στο έργο του *Ταξίδια στη Μακεδονία (Voyages dans la Macédoine, 1831)* και ο M. Leake, στο *Ταξίδια στη Βόρεια Ελλάδα (Travels in Northern Greece, 1835)* πρόθεσαν τη Μακεδονία στην ιδεατή γεωγραφία του ελληνισμού. Το 1839, ο Theophilus Tafel δημοσίευσε στο Βερολίνο τη συλλογή του από αρχαίες πηγές-κείμενα για τη Θεσσαλονίκη, μαζί με κριτικά σχόλια, και το 1841 μια μελέτη για τη ρωμαϊκή Εγνατία Οδό (Via Egnatia). Ο Léon Hezeuy (Εζέ) ήταν όμως εκείνος που εργαζόταν κατάλληλα οργανωμένες αρχαιολογικές έρευνες στην περιοχή, με το έργο του για τη Δυτική Μακεδονία, που κορυφώθηκε με τον εντοπισμό της πόλης που έγινε αργότερα γνωστή στην έρευνα ως *Αιγές*, η αρχαία πρωτεύουσα της Μακεδονίας, κοντά στο σύγχρονο χωριό της Βεργίνας. Το βιβλίο του *Αρχαιολογική Αποστολή στη Μακεδονία (Mission archéologique de Macédoine, 1876)* παρουσιάζει τα αποτελέσματα της αποστολής του, μεταξύ άλλων την ανασκαφή ενός μακεδονικού τύμβου, του πρώτου που ανακαλύφθηκε στην περιοχή, καθώς και του ανατολικού τμήματος ενός ανατόρου, από την εποχή του Αλεξάνδρου σύμφωνα με τη χρονολόγηση του Hezeuy.

Όλη αυτή η αρχική έρευνα λίγο-πολύ ξεχάστηκε και —εκτός από μισρότερης σημασίας ζητήματα αρχαίας τοπογραφίας, ιστορικού μάλλον παρά αρχαιολογικού χαρακτήρα— ελάχιστη περαιτέρω δουλειά έγινε για τη Μακεδονία κατά τη διάρκεια των επόμενων δεκαετιών. Στο μεταξύ, οι μεγάλες ανακαλύψεις στη Νότια Ελλάδα, στις Μυήνες, στην Ολυμπία, στους Δελφούς, στη Δήλο και σε άλλα κέντρα της κλασικής κυρίως Ελλάδας (Πετράκος 1987), προσέφεραν πλούτο ευρημάτων και άμεσο σχετισμό με τις αρχαίες φυλογενικές πηγές, που επισκίασαν τα ταπεινά ευρήματα εκείνων των πρώτων εξερευνήσεων και τις αποραδικές αναφορές των κλασικών συγγραφέων στη Μακεδονία. Το φυλογενικό πρότυπο της αρχαιολογίας και το πρότυπο της αρχαιολογίας ως ιστορίας της τέχνης (Shanks 1996) ήταν εκείνη την εποχή υπερβολικά ισχυρά για να επιτρέψουν στην χαμηλών τόνων αρχαιολογία της Μακεδονίας έναν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του ελληνικού παρελθόντος. Έτσι, η Μακεδονία μετατράπηκε σταδιακά στο Άλλο της Νότιας Ελλάδας, άποψη που διατηρήθηκε έως πολύ πρόσφατα (Andreou, Fotiadis και Kotsakis 1996).

Θα ήθελα στο σημείο αυτό να παρατηρήσω ότι η ετερότητα της Μακεδονίας ήταν το αποτέλεσμα της έντασης μεταξύ των γεωπολιτικών συνθηκών στην περιοχή, η οποία κατά την περίοδο που εξετάζουμε είχε μια μεταβαλλόμενη και απροσδιόριστη εθνολογική σύνθεση (Mackridge και Yannakakis 1997: 4-5), και της αντίληψης ενός σαφώς προσδιορισμένου

ελληνικού παρελθόντος που διαμορφώθηκε μέσω του κλασικισμού και ιδιαιτέρως της κλασικής αρχαιολογίας, αποκτώντας έντονη εθνική φρουσιολογία (Σκοπετιά 1997). Η σύγκρουσή τους δημιούργησε ένα στερεότυπο για τη Μακεδονία που, για προφανείς λόγους, μόνο ορισμένα μπορούσε να ενσωματώσει ενδεχόμενες ουσιαστικές ομοιότητες και αποκλίσεις με την υπόλοιπη Ελλάδα, άλλες από εκείνες που προέρχονταν από το άμεσο πλαίσιο του ελληνισμού. Εν συντομία, οι σύγχρονοι κάτοικοι της Μακεδονίας, σε αντίθεση με εκείνους του νότου, δεν θα μπορούσαν με σιγουριά, σύμφωνα με τα λόγια του Herzfeld «να δεχτούν το ρόλο των εν ζωή προγόνων του ευρωπαϊκού πολιτισμού» (1987: 19). Αυτό το εθνολογικό εμπόδιο του παρόντος εντάθηκε από την υποτιθέμενη ως δεδομένη σιωπή του παρελθόντος.

Η προϊστορία της περιοχής ακολούθησε το ίδιο παράδειγμα: προσδιορίστηκε κυρίως από την απουσία των χαρακτηριστικών που πολύ νωρίτερα είχαν αναγνωριστεί στη Νότια Ελλάδα. Δεν υπήρχε Ελλαδικός πολιτισμός εδώ, ούτε πολιτισμός της Εποχής του Χαλκού εφάμλλη του Μινηναϊκού, ούτε καν κανονική Γεωμετρική και Αρχαϊκή φάση. Οι δύο τελευταίες φάσεις, έως σχετικά πρόσφατα ταξινομούνταν συνολικά κάτω από τη γενική ονομασία «πρω-περιαιές» (Robinson 1932). Αντίθετα, επρόκειτο για μια περιοχή μεταγενέστερου αποικισμού από το νότο. Εντούτοις, οι σχέσεις του νέου πληθυσμού με τον ντόπιο πληθυσμό δεν μελετήθηκαν ποτέ, πράγμα αρκετά περίεργο. Η αντίληψη της οπισθοδρόμησης υπήρξε επαναλαμβανόμενο θέμα στην αρχαιολογική βιβλιογραφία της περιόδου (Andreou, Fotiadis και Kotsakis 1996: 560-61). Ακόμη και η έλευση των Ελλήνων, όσο κι αν την εποχή εκείνη θεωρήθηκε μετανάστευση από το βορρά (Crossland και Birchall 1973, Hailey και Blegen 1928, Sakellariou 1970), δεν προσέφερε αναγνωρίσιμους επιγόνους σ' αυτόν τον ιδιότυπο ιδιοσυγκρασίας βόρειο πολιτισμό, το μόνο διακριτικό χαρακτηριστικό του οποίου παρέμενε η γεωγραφική τοποθέτησή του σε «καταυροδόμια», δηλαδή στο στάδιο του συνεχούς σχηματισμού, χωρίς ποτέ να ολοκληρώνεται ως πολιτισμός που συσχετίζεται άμεσα με τη Νότια Ελλάδα.¹ Αυτή ήταν η κυρίαρχη άποψη όταν ο Heurtley άρχισε τη μεγάλη του έρευνα για την προϊστορία της Μακεδονίας, στη δεκαετία του 1920, ακολουθώντας μια ερευνητική πορεία που είχε αρχίσει λίγα χρόνια νωρίτερα, κατά τη διάρκεια του Α' Παγκοσμίου Πολέμου από τους συμμάχους που είχαν ως στρατιωτική βάση την Ελλάδα (Heurtley 1939).

Δεν είχαν όλοι οι αρχαιολόγοι που εργάστηκαν στη Μακεδονία παρόμοια αφετηρία. Κατά τη διάρκεια των χρόνων που ακολούθησαν την ενσωμάτωσή της στο ελληνικό κράτος, οργανώθηκε η Αρχαιολογική Υπη-

ρεσία της Μακεδονίας και άρχισαν πολυάριθμές αρχαιολογικές έρευνες. Πραγματοποιήθηκε ανασκαφή και αποκατάσταση σε αρκετά μνημεία στη Θεσσαλονίκη, την πρωτεύουσα της Μακεδονίας, και ιδιαίτερα στις βυζαντινές εκκλησίες, που είχαν χρησιμοποιηθεί ως τειμένη κατά τη διάρκεια της οθωμανικής περιόδου. Οι περισσότερες από τις επεμβάσεις αυτές είχαν «πουριτανικό» (ουσιαστικά «εξανιστικό») χαρακτήρα και στόχευαν στην αποκατάσταση της αρχικής – «βυζαντινής» – ακεραιότητας του μνημείου (Θεοχαρίδου και Τσιούμη 1985). Πραγματοποιήθηκαν επίσης επιφανειακές έρευνες και ανασκαφές στη μακεδονική ενδοχώρα. Σημαντική ανάμεσα σε αυτές είναι η επιφανειακή έρευνα του Α. Κεραμόπουλου στη Δυτική Μακεδονία, στις περιοχές της Κοζάνης και της Καστοριάς. Ο Κ. Α. Ρωμιάος, Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Θεσσαλονίκης που ιδρύθηκε το 1926, συνέχισε τις ανασκαφές του Heuzey στην Παλατίτσα όπου, στο μεταξύ, ένα προσφυγικό χωριό που ονομάστηκε Βεργίνα, ιδρύθηκε κοντά στην αρχαιολογική θέση. Ο Α. Σωτηριάδης, επίσης Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, άρχισε ανασκαφές στην ιερή πόλη των Μακεδόνων, το Δίον, στους πρόποδες του Ολύμπου. Οι ανασκαφές αυτές ακόμη αποτελούν κύριο μέρος της αρχαιολογικής έρευνας του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

Σημαντικές ευκαιρίες δόθηκαν λοιπόν στους Έλληνες αρχαιολόγους που εργαζόνταν στη Μακεδονία εκείνη την εποχή. Η σχετική έλλειψη ενδιαφέροντος από μέρος της ευρωπαϊκής αρχαιολογίας άφηνε αναμφίβολα ανοιχτό το πεδίο. Αλλά, πάνω απ' όλα, την κυριότερη ώθηση στην ελληνική αρχαιολογία έδιναν οι πειστικές ανάγκες των νέων πολιτικών συνθηκών. Οι απαιτητικές αυτές συνθήκες έδωσαν προφανώς μια αίσθηση αποστολής στους αρχαιολόγους εκείνους, που δούλευαν με περιορισμένους πόρους, σε δύσκολες εποχές. Ήταν, επιπλέον, κάτι περισσότερο, όπως αποκαλυπτικά παρατηρεί ο Ρωμιάος, που διακριτικά αντιπαραθέτει τον κοσμοπολιτισμό του μοντερνισμού με τις ηθικές αξίες της εθνικότητας, όπως τις έχει περιγράψει ο Miller (1995):

Εν γένει τους αρχαιολογικούς τόπους δεν αντίκρυζεν ο Τσούντας, όπως κάθε αλλοεθνής σοφός, σαν ετίες πολύτιμες και ιερές του πατριότισμου πολιτισμού μόνο, αλλ' ακόμα και σαν τάπους δικούς μας, που από μια κριά η από κοντά πάντα μας μιλούν για την εθνική ιστορία... Όπως γίνεται σε ελληνικές ανασκαφές, ή όπως πρέπει να γίνεται, ο διευθυντής της εργασίας δεν έμεινε, όπως από ανάγκη ο αλλοεθνής αρχαιολόγος, ιλασμένος μέσα στη μυστηριώδη σοφία του, χωρίς καμιά επαφή με τους εργάτες... στην περίπτωση αυτή οι εργάτες ήσαν οι περισσότεροι πρόσφυγες... που κάτι ήξεραν από την εθνική ιστορία, γιατί την έζη-

σαν, ώστε να μην επιτρέπεται ποτέ ο αποικεισμός τους από το πνευματικό έργο της ανασκαφής.

(Ρωμιάος 1941)

Υπήρχε τουλάχιστον μία επισημονική περιοχή που έκανε τη Μακεδονία θέμα αρχαιολογικών μελετών από το 19ο ήδη αιώνα και έφερε κοντά ξένους και Έλληνες αρχαιολόγους. Ήταν η βυζαντινή αρχαιολογία, που επανεκκινήθηκε στην πόλη της Θεσσαλονίκης, τη δεύτερη πόλη της αυτοκρατορίας μετά την Κωνσταντινούπολη και παλαιότερη πρωτεύουσα του αυτοκράτορα Γαλερίου. Οι ανασκαφές άρχισαν εδώ το 1917 στο παλάτι του Γαλερίου και γρήγορα ολοκληρώθηκαν στα περισσότερα από τα βυζαντινά μνημεία της πόλης. Μια διεθνής επιτροπή ειδικών, στην οποία συμμετείχαν ο Gabriel Millet, ο Charles Diehl και ο David Talbot-Rice, βρέθηκε σύντομα να ταξινομή τη βυζαντινή τέχνη, ορίζοντας σχολές, ρυθμούς και καλλιτέχνες, με δραστηριότητα στη Μακεδονία, τη Σερβία και το Άγιον Όρος (Άθως) μεταξύ 13ου και 15ου αιώνα (Byrer 1977). Η ελληνική πλευρά θα ακολουθούσε, αν και μόνο για να υπερασπιστεί την ελληνική πολιτιστική κληρονομιά των σχολών και την (ελληνική) εθνική καταγωγή των καλλιτεχνών (Προκορίου 1962).

Η ταύτιση της Θεσσαλονίκης με τον πολυπολιτισμικό, πολυεθνικό χαρακτήρα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ήταν σε βαθύτερη συμφωνία με τον πολιτικό, πολιτισμικό και οικονομικό χαρακτήρα της πόλης, η οποία κατά την οθωμανική περίοδο είχε εξελχθεί σε κοσμοπολιτικό κέντρο διοίκησης και εμπορίου. Παρ' όλα αυτά, η πολυεθνικότητα, η οποία αποτελούσε και το κύριο σύνθημα της Θεσσαλονίκης ως Πολιτιστικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης για το 1997, καθόλου δεν αποτέλεσε το κύριο μέλημα των δεκαετιών που ακολούθησαν την προσάρτηση της Μακεδονίας στο ελληνικό κράτος. Αντίθετα, ο βυζαντινός χαρακτήρας της πόλης συνέδεθηκε στενά με τον ελληνικό ισχυρισμό ότι το Βυζάντιο ήταν ένας «αμιγώς ελληνικός πολιτισμός», γεγονός που διασφάλισε τη συνέχεια του ελληνικού παρελθόντος, αν και με έμμεσο τρόπο (Mackridge και Yannakakis 1977: 12-15). Σαφές σύμβολο αυτής της ιστορικής κατασκευής έγινε το Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, που, αν και πήρε το όνομά του από τον Έλληνα φιλόσοφο Αριστοτέλη, υιοθέτησε ως έμβλημά του τη μορφή του Αγίου Δημητρίου.

Η αναζήτηση της συνέχειας με το παρελθόν, που κατάφαρα είχε στηρίξει την ιδεολογική δόμηση του ελληνικού κράτους κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα (Καλαπάζης 1990, Kotsakis 1991, Σκοπετά 1984), μεταφέρθηκε με τον τρόπο αυτό στη Μακεδονία. Η επερώτητα της Μακεδονίας, στην οποία αναφερόμαστε νοερώτερα, αποσιωπήθηκε, και η βυζαντινή πολιτι-

στινή κληρονομιά χρησιμοποιήθηκε ως έμμεσος, αλλά ισχυρός, σύνδεσμος, που θα έκανε τις δύο περιοχές του ελληνικού κράτους, τον παλιό νότο και τον νέο βορρά και θα αποκαθιστούσε τον αρχαιολογικό χαρακτήρα του έθνους. Η επιχείρηση κατασκευής μια νέας ελληνικής μακεδονικής ταυτότητας, έγινε έτσι μέρος του γενικού (πολιτικού) σχεδιασμού κατασκευής του έθνους. Στοχεύοντας στην εθνολογική διαφοροποιητικότητα του πληθυσμού της περιοχής, ο ανασχεδιασμός αυτός πήρε τη μορφή αρμοιοκρατικής πολιτικής μέσω του εξελληνισμού της (Carabott 1997, Karakaisidou 1997, Koliopoulos 1997a). Αυτά λοιπόν ήταν τα ιδεολογικά – και πολιτικά – πλαίσια εντός των οποίων η αρχαιολογία προσκλήθηκε να αρχίσει το έργο της στη Μακεδονία, αμέσως μόλις αυτή έγινε μέρος του Βασιλείου της Ελλάδας.

Η αναζήτηση της συνένχειας: η δημιουργία της σύγχρονης ελληνικής εθνικής ταυτότητας

Το πολύπλοκο ζήτημα της δημιουργίας της σύγχρονης ελληνικής εθνικής ταυτότητας υπήρξε το θέμα πρόσφατων συζητήσεων που τοποθετούν την ελληνική εμπειρία μέσα στο γενικό ζήτημα της κατασκευής της νεωτερικότητας (Herzfeld 1987, Friedman 1992). Ακολουθώντας μια κάπως διαφορετική κατεύθυνση, η σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφία έχει κατά τα πρόσφατα χρόνια εξετάσει τις εθνικές συλλογικότητες, δίνοντας όμως μεγαλύτερη έμφαση στις περιστάσεις και τις συνθήκες κατασκευής της εθνικής ταυτότητας. Για το σκοπό αυτό, η σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφία προσεγγίζει το θέμα όχι από τη σύγχρονη πλευρά των αποδομιστών αλλά από τη διαχρονική θέση του ιστορικού (π.χ. Kitromilidis 1997, Koliopoulos 1997β, Veremis 1997). Σ' αυτή την προσπάθεια, οι Έλληνες ιστορικοί προάγουν το έργο της προηγούμενης γενιάς ιστορικών όπως ο Σβορώνος και ο Δημαράς (Kitroef 1997).

Σύμφωνα με τον Κιτρομηλίδη (1997) οι ρίζες του εθνικισμού στα Βαλκάνια πρέπει να αναζητηθούν στην περίοδο του Διαφωτισμού όταν, μέσα από μια διαδικασία πολιτισμικής αλλαγής, η εθνική συνείδηση εντυπώθηκε στις ταυτότητες διαφορετικών ομάδων στα Βαλκάνια. Το κύριο ιδεολογικό κίνητρο πίσω από αυτή τη διαδικασία, που συχνά περιγράφεται από την εθνικιστική ιστοριογραφία ως «αφύπνιση» των εθνικών συνειδησεων, ήταν μια αντίληψη αχέονης καταγωγής (primordialism) σύμφωνα με την οποία το έθνος υπήρχε πολύ πριν επιτευχθεί η δημιουργία οποιαδήποτε κράτους. Αυτή ήταν η βάση της εθνικής ιστορίας του 19ου αιώνα στη Νοτιοανατολική Ευρώπη, μιας ιστορίας που αναζητούσε τις εθνικές

ταυτότητες στο παρελθόν, προβάλλοντας τις σε μια εθνική ταυτότητα του παρόντος. Απορρίπτοντας την αφύπνιση μιας αιώνιας συνέχειας, ο Κιτρομηλίδης παραματεύεται με κριτικό τρόπο τους μηχανισμούς δημιουργίας μιας ομογενοποιητικής εθνικής ταυτότητας, με πιο σημαντική την εκπαίδευση, ένα εργαλείο ευρύτατα γνωστό και πολύ αποτελεσματικό στην κατασκευή του ρυθμιστικού/κανονιστικού λόγου του εθνικισμού (Anderson 1991: 67-72, βλ. Özdoğan, Roth, Hassan στον παρόντα τόμο). Στην ελληνική εμπειρία, η εκπαίδευση δεν απευθυνόταν αποκλειστικά σε πληθυσμούς εντός των ορίων του ελληνικού κράτους, αλλά και στις Ορθόδοξες κοινότητες που ζούσαν στα Βαλκάνια και στις αιτιακές επαρχίες της Οθωμανικής αυτοκρατορίας (Kitromilidis 1997: 92-103). Πρέπει, παρεμπιπτόντως, να υπογραμμίσουμε τη στενή σχέση της εκπαίδευσης με την ιστορία, την αρχαιολογία και τις αντίληψεις της εθνικής αρχαιότητας που δομούνται πάνω σε αρχαιολογικά επιχειρήματα, ένα στοιχείο με έντονα εθνικιστικούς απόηχους, που επιβιώνει ακόμη και στη σύγχρονη εκπαίδευση στην Ελλάδα (Φραγκουδάκη και Δραγώνα 1997).

Οι μηχανισμοί της εθνικής ενοποίησης, μέσα από θεσμούς όπως τα προξενεία, τα εκπαιδευτικά ιδρύματα και ο στρατός, εφάρμοστηκαν στην περιοχή της Μακεδονίας από το νεοσύστατο ελληνικό κράτος (Κωφός 1997: 202). Η περιοχή ήταν εκείνη την εποχή κατοικημένη από έναν πληθυσμό «απροσδιόριστης εθνικής σύνθεσης... με μια ιστορική κληρονομιά ανοιχτή σε διαφιλονικούμενες και αντικρουόμενες ερμηνείες» (Κωφός 1997: 200). Πόσο ο πληθυσμός αυτός ανήκε σε αναγνωρίσιμες συλλογικότητες είναι μάλλον αντικείμενο εικασιών. Η εφαρμογή σταθερών κριτηρίων για τον ορισμό της εθνοτικότητας κρίνεται επισφαλής, τουλάχιστον από τότε που ο Barth (1969) εισήγαγε την αντίληψη των ορίων των εθνικών ομάδων, μεταφέροντας το σημείο εστίασης της έρευνας από «το πολιτισμικό υλικό που [η εθνική ομάδα] περιέχει» στη διατήρηση των κοινωνικών διαχωριστικών γραμμών (Barth 1981: 204). Εάν η διατήρηση των διαχωριστικών γραμμών έχει μεγαλύτερη σημασία από το πολιτισμικό υλικό που περιέχεται, οποιαδήποτε εξορισμού παρουνσία ή επίκληση σταθερότητας των πολιτισμικών περιεχομένων της εθνικής ομάδας είναι χωρίς νόημα (Banks 1996: 12). Από την άποψη αυτή, οι περισσότερες προσπάθειες για να κατηγοριοποιηθούν συλλογικότητες αυτού του είδους με αναγνωρίσιμα ρυθμιστικά και κανονιστικά κριτήρια βασισμένα σε θεμελιώδη χαρακτηριστικά, αντανακλούν ιστορικό σόερο τις ιδεολογικές εμμονές των αντίστοιχων εθνικιστικών ιστοριογράφων και ελάχιστα τις πολιτισμικές ταυτότητες αυτών των πληθυσμών, πράγμα που σημαίνει ότι οι ανάλογες προσπάθειες δεν αντιπροσωπεύουν ενδεχομένως τίποτε άλλο παρά μια μαρτυρία των αξιώσεων

που εκφράζονται στις αντικρουόμενες διεκδικητικές αφηγήσεις (Danforth 1995, Karakaisidou 1992, 1997). Για αυτόν ακριβώς το λόγο, τα ιστορικά ζητήματα που σχετίζονται με την πάλη αντικρουόμενων εθνικισμών στην περιοχή της Μακεδονίας από τον 19ο αιώνα και μετά είναι υπερβολικά σύνθετα για να συζητηθούν εδώ χωρίς το σοβαρό κίνδυνο της μεγάλης υπερπλούστευσης. Την πολυπλοκότητα της κατάστασης ανέκδει σημαντικά η ίδρυση της Δημοκρατίας της Μακεδονίας στο κράτος της Γιουγκοσλαβίας (βλ. Brown, Κεφάλαιο 3) το 1944, που διαμορφώθηκε τελικά το 1991 ως ανεξάρτητο κράτος. Από εκείνη την περίοδο, η μακεδονική ταυτότητα έγινε η επίσημη έκφραση ενός ακόμης εθνικισμού στα Βαλκάνια.

Η αρχαιολογική αντίδραση στην αρχαιότητα των εθνικισμών ταυτοποιήτων και τη συνέχεια τους στα Βαλκάνια έχει πάρει τη μορφή της *εθνογένεσης* (Dolukhanov 1994, Dragadze 1980). Ως αντίληψη, η ανάγνωση της αρχαιότητας του εθνικιστικού συστατικού ενός σύγχρονου έθνους αποκαθιστά μια ψευδο-ιστορική έννοια της συνέχειας και νομιμοποιεί το παρόν. Στην πραγματικότητα είναι ζήτημα ορισμών, με έναν αριστοτελικό σχεδόν τρόπο. Με κάποιο θιασαστό τρόπο, αν κανείς έχει προσδιορίσει την αρχή (παρελθόν) και την κορύφωση (παρόν) μιας τροχιάς, όλα τα ενδιάμεσα είναι ασήμαντα (Λένκας 1994α: 40). Σε μεγάλο βαθμό, αυτή η περιγραφή θα παύριζε εξίσου καλά στην Ελλάδα του 19ου αιώνα. Η αρχαιολογία στην Ελλάδα δεν ήταν απρόσβλητη από την εθνογενετική ή, για να το τοποθετήσουμε πιο γενικά, την πολιτισμική-ιστορική προσέγγιση (Kotsakis 1991). Όπως προαναφέρθηκε, την αρχική ώθηση έδωσε το ζήτημα της «άφιξης των Ελλήνων». Αλλά το ερώτημα για τις απαρχές του ελληνικού πολιτισμού ήταν ένα συνεχώς επανερχόμενο θέμα, που είχε εμφανιστεί στην ελληνική αρχαιολογία ήδη από τον 19ο αιώνα. Το αρχέτυπο ήταν η *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου, ένα μνημειακό έργο εννέα τόμων που περιέγραφε την τροχιά της ελληνικής ιστορίας από τους προϊστορικούς χρόνους έως τον Πόλεμο της Ανεξαρτησίας (1821), και ολοκληρώθηκε το 1885. Η ελληνική έρευνα δίκαια θεωρεί αυτό το μεγάλο έργο μια σημαντική καμπή, όχι μόνο για τη σύγχρονη ελληνική ιστορική σκέψη, αλλά και για τη σύγχρονη ελληνική ταυτότητα γενικά. Για πρώτη φορά, η αντίληψη ενός ενοποιημένου ελληνικού πολιτισμού βρήκε εδώ την επίσημη, καθαρή και αποτελεσματική της έκφραση. Ο πρώτος τόμος περιέχει ένα κεφάλαιο αφιερωμένο στην προϊστορία. Αντικείμενο υπήρξε η ανάγνωση των πρώτων σταδίων των Ελλήνων, και οι πηγές περιορίζονταν στην κλασική και ύστερη μυθολογία και την κλασική ιστοριογραφία. Καμιά ιδιαίτερη αναφορά δε γινόταν στην αρχαιολογία, αν και εκείνη την εποχή οι ανασκαυτικές του Σλήμαν

(Schliemann) είχαν αλλάξει δραματικά το τοπίο της αιγαιακής προϊστορίας (Παπαρρηγόπουλος 1925).

Η *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, στο βαθμό που αντιπροσωπεύει την κυριαρχία της ιστορικής σκέψης, είναι ένα πολύ χαρακτηριστικό προϊόν του 19ου αιώνα (Trigger 1989). Συμβαδίζοντας με τις τάσεις της εποχής, ο εθνογενετικός προσανατολισμός είναι ευδιάκριτος: επίκεντρό του είναι η συστηματική ταξινόμηση της εθνοικότητας, η οριοθέτηση και οι καταμήσεις της, οριοθέτηση για την οποία οι αρχαίες φιλογονικές πηγές μιλούν συχνά και επανέχονται με επιμονή. Ωστόσο, από αυτό το καταναγκαστικό σύμπαν το έργο του Παπαρρηγόπουλου παράγει μια ιστορία, στο πλαίσιο της οποίας βρήκε τη θέση της η κοινωνία εκείνης της εποχής, που αντιλαμβάνονταν τον εαυτό της ως τέλεια ολότητα στο χώρο και το χρόνο (Anderson 1991: 22-36, Fabian 1983), μια καθηγουχαστική αυτο-εμβέλωση μιας αδιάλειπτης συνέχειας, που εκπλήρωνε ιδανικά στο παρελθόν το αναμενόμενο για το παρόν και το μέλλον. Μ' άλλα λόγια, παρήγαγε την αφήγηση της εθνικότητας.

Η εθνογένεση, πάντως, αυτή καθαυτή δεν συγκινητρώσε ποτέ το έντονο ενδιαφέρον της ελληνικής αρχαιολογίας, ιδιαίτερα της κλασικής, η οποία διαθέτει κατηγορίες εθνικιστικής ταυτότητας που είχαν ήδη δημιουργηθεί και καθιερωθεί στην Ευρώπη και γίνονταν πλέον αντιληπτές ως αυταπώδεικτες (Morris 1994). Άλλωστε, αυτή η ευρωπαϊκή ματιά στη συνέχεια της Ελλάδας κατέστησε σταδιακά το ερώτημα του ορισμού της ελληνικής εθνικότητας σχεδόν περιττό και επέτρεψε εντέλει στην κλασική αρχαιολογία να αναπτυχθεί ως «ουδέτερη» ιστορία της τέχνης, με ταυτόχρονες ελληνικές και ευρωπαϊκές αναφορές (Shanks 1996). Αντίθετα, τα βαλκανικά έθνη έπρεπε να κατασκευάσουν εξαρχής τη δική τους αρχαιότητα, βασισμένη στις διές τους θεωρητικές κατασκευές της συνέχειας (Βρυώνης 1995) και, από αυτήν την άποψη, ο εθνογενετικός λόγος ήταν λίγο-πολύ αναγκαία προϋπόθεση. Επιπλέον, η εθνογένεση είχε τις απαρχές της στην αρχαιολογική θεωρία της Κεντροανατολικής Ευρώπης και διέθετε μια σημαντική διανοητική παραγωγή που σχετιζόταν στενά με την πολιτισμική-ιστορική προσέγγιση και σημαντικά ονόματα, όπως αυτά των Friedrich Ratzel, του Gustav Kossina και, προπαντός, του Gordon Childe (Bailey, Κεφάλαιο 4, Davis 1983, Häkke 1991, Klejn 1977, Slapčak και Novakovic 1996, Trigger 1989). Κατά μία έννοια, όσο η εθνογραφία στα μάτια των δυτικών παρατηρητών ήταν μια αφήγηση για τους λαούς χωρίς ιστορία, τόσο η εθνογένεση ήταν η απάντηση για τα εθνικά κράτη χωρίς ιστορία, ή μάλλον για τους εθνικισμούς που κατασκεύαζαν τη δική τους ιστορική συνέχεια, αποβλέποντας στο εγγώριο και το ξένο κοινό. Στις δεκαετίες μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, η έρευνα που έθιγε ζητή-

ματα αναγνώρισης της εθνότητας στα αρχαιολογικά δεδομένα πολλαπλασιαστική στον βαλκανικό χώρο.

Μέσα στον εθνογενετικό της χαρακτήρα, η *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* ενέπνευσε ένα σημαντικό μέρος από τη μεταγενέστερη έρευνα, καθιερώνοντας μια επίμονη πολιτισμική-ιστορική παράδοση. Στην παράδοση αυτή ανήκει κατεξοχήν και η φιλόδοξη πολυτομή έκδοση που εμφανίστηκε εκατό χρόνια αργότερα και, γεγονός που δεν προκαλεί εκπλήξη, έφραξε τον ίδιο τίτλο με το αρχαιολογικό έργο (*Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Χρυσόπουλος κ.ά. 1970). Οι δεκάξι τόμοι του έργου καλύπτουν το σύνολο της ιστορίας της Ελλάδας, από την Παλαιολιθική ως τη σύγχρονη εποχή. Απολυθώντας την ίδια παράδοση και με το ίδιο ιστορικό εύρος, ο εντυπωσιακός τόμος για τη Μακεδονία (Σακελλαρίου 1982), συλλογικό έργο Ελλήνων και διεθνών ακαδημαϊκών, έθεσε παρόμοιους στόχους, αλλά εστίασε σε ένα μικρότερο σύνολο, την περιοχή της Μακεδονίας. Ο τίτλος του βιβλίου αυτού είναι απερίφραστα αποκαλυπτικός: *Μακεδονία: 4.000 χρόνια ελληνικής ιστορίας και πολιτισμού*. Στο μεγάλο αυτό τόμο, υπάρχουν μόνο δεκάπέντε σελίδες αφιερωμένες στην προϊστορία, 194 στην αρχαία ιστορία και αρχαιολογία, 127 στη βυζαντινή περίοδο και εβδομήντα μία στη νεότερη ελληνική ιστορία. Τελικά, δεν ήταν η προϊστορική ή έστω η βυζαντινή αρχαιολογία εκείνες που ανέλαβαν την ευθύνη να αντιπροσωπεύσουν τις εθνογενετικές αξιώσεις οι οποίες ενέχθηκαν από το σύγχρονο μακεδονικό κράτος. Ο προφανής λόγος ήταν ότι η αντιπαράθεση περιτρώθηκε γύρω από την εθνολογική ταυτότητα των αρχαίων Μακεδόνων, το ελληνικό συστατικό της οποίας αμφισβητήθηκε έντονα.

Η αρχαιολογία ως άμυνα: το «σύνδρομο της Βεργίνας»

Στο αποκορύφωμα του θαυμασμού για τα ευρήματα της Βεργίνας, ένας πανεπιστημιακός καθηγητής περιέγραψε την πορεία που είχαν πάρει τα αρχαιολογικά ζητήματα στη Μακεδονία ως “το σύνδρομο της Βεργίνας”. Όπως θα περίμενε κανείς, η κατηγορία δέχτηκε την άμεση απάντηση του Καθηγητή Ανδρόνικου (1987), ο οποίος επισήμανε ότι τα ευρήματα της Βεργίνας ήταν πρωταρχικά «αρχαιολογικές μαρτυρίες που συνεισφέρουν στην ιστορική γνώση». Ο Ανδρόνικος είχε φυσικά δίκιο: η βαθύτερη σημασία των μοναδικών ευρημάτων της Βεργίνας δεν βρισκόταν στον φαινομενικό πλούτο τους, ούτε ακόμη στην αναμφισβήτητη καλλιτεχνική τους αξία, αλλά στην ιστορική μαρτυρία που προσέφεραν και κατ’επέκταση στη γοητεία που ασκούσαν στο κοινό. Από το 1977 ήδη, όταν πραγματοποιήθηκε η ανασκαφή στους βασιλικούς τάφους της Βεργίνας,

ένα κύμα ανασκαφών κατέκλυσε τη Μακεδονία. Η ακαδημαϊκή ιονότητα τα καταλύθηκε από αναφορές ανασκαφών και νέα ευρήματα άρχισαν γρήγορα να γειμίζουν το κενό δεκαετιών αδιαφορίας και να συμπληρώνουν τις γενναίες αλλά περιθωριοποιημένες προσπάθειες των πρώτων σκαπανέων. Εαφνικά, το επίκεντρο της αρχαιολογικής έρευνας μετακινήθηκε στο βορρά και, για πρώτη φορά, τα ευρήματα των αρχαιολόγων απέκτησαν εξέχουσα θέση στον καθημερινό τύπο και τα ΜΜΕ. Η Βεργίνα τοποθέτησε την αρχαιολογία στο κέντρο του δημόσιου ενδιαφέροντος και, εξαναγκαστικά ως ένα βαθμό, προσέκλυσε τη λαϊκή φαντασία. Το κρατικό ενδιαφέρον θα ακολουθούσε σύντομα. Σχεδόν όλες οι έρευνες στη Μακεδονία έλαβαν κρατική οικονομική υποστήριξη σε κλίμακα άγνωστη για τα αρχαιολογικά δεδομένα, τουλάχιστον αυτής της περιόδου της χώρας. Στο χαρτερισμό του για την πρώτη συνάντησή των αρχαιολόγων που εργάζονται στη Μακεδονία και τη Θράκη (1987), ο Υπουργός Μακεδονίας και Θράκης εξέφρασε την πολιτική διάσταση του ζητήματος πολύ καθαρά:

Δεν είναι ανάγκη να επαναλάβω ότι θα συνεχίσουμε σταθερά να στηρίζουμε ηθικά και υλικά το έργο σας. Πιστεύουμε ότι πέρα από την αξία τους ως μέσου αισθητικής και πνευματικής καλλιέργειας του λαού μας... [τα ευρήματά σας είναι] είναι ο εγκυρότερος εμνηνευτής της ουσίας και της μοναδικότητας της ελληνικής ιστορίας... Αυτήν την ιστορική λειτουργία της τέχνης την έχουμε, περισσότερο από κάθε άλλη φορά, ιδιαίτερα ανάγκη, για ν’ απαντήσουμε σε όλη τη σε διεθνή κλίμακα επικριζόμενη πλαστογράφηση της ιστορίας μας.

(Παπαθεμελής 1987: xvi)

Τα αποτελέσματα αυτής της αρχαιολογικής κοσμογονίας είναι συγκριτιζωμένα σε μια σειρά ογκοδέστατων τόμων που εκδόθηκαν από το Πανεπιστήμιο της Θεσσαλονίκης και το Υπουργείο Πολιτισμού. Οι επτά τόμοι που έχουν έως τώρα κυκλοφορήσει περιέχουν 308 επιστημονικά άρθρα που αντιπροσωπεύουν το εκπληκτικό αποτέλεσμα των περίπου σαράντα το χρόνο ερευνητικών προγραμμάτων, τα οποία καλύπτουν το σύνολο του μακεδονικού χώρου. Προσφέρουν, επομένως, ένα άριστο πανόραμα των κατευθύνσεων και των στόχων της αρχαιολογικής έρευνας που, για πρώτη φορά από την προσάρτηση της Μακεδονίας στο ελληνικό κράτος, λειτουργήσε μέσα σ’ ένα περιβάλλον διοικητικής προσοχής που έδινε προτεραιότητα στις ανάγκες της. Αν και ήταν φανερό ότι το διοικητικό ενδιαφέρον δεν αφορούσε την αρχαιολογική έρευνα καθαυτή, αλλά νέξεις πολιτικής, το θετικό αποτέλεσμα ήταν μια μεγάλη ανάπτυξη της

έρευνας, που έδωσε στους αρχαιολόγους την ευκαιρία να προωθήσουν τους αντικειμενικούς σκοπούς και τις επιδιώξεις τους.

Δεν θα επαναλάβω εδώ τη γνωστή συζήτηση που αφορά τον πολιτικό ρόλο της αρχαιολογικής επιστήμης και θεωρίας (Fowler 1987, Gathercole και Lowenthal 1990, Miller κ.ά. 1988, Trigger 1984, 1989, Ucko 1995). Αποτέλει γενικό συμπέρασμα ότι η αρχαιολογία, όπως ακριβώς η ιστορία και η ανθρωπολογία, υιοθετείται συχνά, άμεσα ή έμμεσα, από πολιτικές δικήσεις οι οποίες, σε πολλές περιπτώσεις, αντλούν από αυτή επιχειρήματα για να υποστηρίξουν τις πολιτικές τους θέσεις. Ο βαθμός της συμμετοχής της αρχαιολογίας και των αρχαιολόγων στη διαδικασία αυτή αποτελεί ανοιχτό θέμα. Όπως επισημαίνει ο Fowler (1987: 241), «[ο]ι εθιμνικές του παρελθόντος... σπανίως έχουν ουδέτερη απόχρωση». Άξια προσοχής είναι η χρήση του «σπανίως», που δηλώνει την ενδεχόμενη ευθύνη της αρχαιολογικής επιστήμης.

Από αυτή τη σκοπιά, είναι ενδιαφέρον να εξετάσουμε τα περιεχόμενα αυτών των επτά τόμων με περισσότερη λεπτομέρεια. Από τα επιστημονικά άρθρα που δημοσιεύονται, 210 (ποσοστό 68%) πραγματεύονται έρευνα που σχετίζεται με την κλασική και ρωμαϊκή αρχαιότητα, 51 (ποσοστό 17%) έρευνα για την προϊστορία, και μόνο ένας φτωχός αριθμός 47 άρθρων (ποσοστό 15%) αφορούν τη βυζαντινή περίοδο. Η διακριτή ποσοτική διαφορά μεταξύ των διαφορετικών κατευθύνσεων είναι εντυπωσιακή. Ως ένα βαθμό, αυτή η προτίμηση είναι αναμενόμενο αποτέλεσμα της προσπάθειας να αντιμετωπιστούν οι διενδιμήσεις της εθνικιστικής ιστοριογραφίας του μακεδονικού κράτους. Η πρόκληση χρησιμοποίησε ιστορικά και επιχειρήματα και η απάντηση έπρεπε να βασίζεται στα κατάλληλα «γεγονότα». Η αντίληψη μιας αρχαιολογίας που προσφέρει ιστορικά «γεγονότα» μάλλον, παρά εθιμνικές του παρελθόντος, είναι πιθανότατα εκτός των ζητημάτων που θίγουμε στο άρθρο αυτό και κατά συνέπεια δεν θα συζητηθεί εδώ. Όποιες όμως και αν είναι οι αντιλήψεις που ορίζουν την αρχαιολογική πρακτική, είναι φανερό ότι, στο δεδομένο πλαίσιο, δεν θα δινόταν ώθηση στην έρευνα που σχετίζεται με τις προϊστορικές περιόδους. Ο ελληνικός εθνικισμός δεν μπόρεσε, ούτως ή άλλως, να κάνει μεγάλη χρήση των προϊστορικών σπουδών και μελετών, εκτός από εκείνες τις περιπτώσεις όπου η προϊστορία μπορούσε κάπως να συσχετιστεί με τον ελληνικό κόσμο, είτε άμεσα, όπως στην περίπτωση του μυκηναϊκού κόσμου, είτε έμμεσα, μέσα από ελληνικούς μύθους και θρύλους, όπως στην περίπτωση του μυκηναϊκού πολιτισμού (Kotsakis 1991: 70-1). Ωστόσο, το ίδιο επιχείρημα δεν εξηγεί τη μικρή ποσοτικά παραγωγή της έρευνας της βυζαντινής περιόδου. Το βυζαντινό παρελθόν όχι μόνο ήταν εξίσου σε θέση να προσφέρει ιστορικά επιχειρήματα αλλά αποτέλεσε και ένα

εξίσου ισχυρό πρότυπο για τη μακεδονική ταυτότητα, όταν ο κλασικισμός και η αντίληψη ενός σαφώς προσδιορισμένου ελληνικού παρελθόντος, για μια σειρά λόγων, δεν προσεγγίζονταν εύκολα στην ειδική περίπτωση της Μακεδονίας, όπως έχουμε ήδη συζητήσει.

Για να καταλάβει κανείς αυτή την ιδεολογική προτίμηση, χρειάζεται να εξετάσει βαθύτερα την αβεβαιότητα των ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών μέσα στις οποίες έλαβε χώρα η αφήγηση για τον μακεδονικό χώρο. Το ζήτημα είναι ευρύτατο και ελπίζω μόνο να θίξω ορισμένα σημεία του εδώ. Είναι καλά τεκμηριωμένο ότι οι ιστορικοί και οι αρχαιολόγοι, μεταξύ άλλων διανοομένων, δημιουργούν το συμβολικό κεφάλαιο που χρησιμοποιείται για την κατασκευή ενός εθνικού πολιτισμού, και ότι αυτό είναι μια κατά βάση πολιτική διαδικασία (Bourdieu 1977). Στην ειδική περίπτωση της Ελλάδας, αυτό το συμβολικό κεφάλαιο χωρίζεται σε δύο σημαντικά μέρη, που έχουν ήδη δημιουργηθεί τον 19ο αιώνα: εκείνο που θα περιγράψω ως «εξωστρεφές», που πρωταρχικά απευθύνεται σε ένα διεθνές κοινό και αντλεί από τον κλασικισμό, και εκείνο που αναλογικά θα ονομάσω «εσωστρεφές» και βασίζεται σε πολύ μεγάλο βαθμό στη βυζαντινή κληρονομιά. Αυτό το τελευταίο ήταν η βάση του ελληνικού αλληρωτισμού του 19ου αιώνα και της «Μεγάλης Ιδέας», την οποία εισήγαγε για πρώτη φορά ο Ιωάννης Κωλέτης το 1844 με κύριο πολιτικό στόχο την αναδημιουργία του κράτους στα πρωταρχικά του εδάφη, που κατά κάποιο τρόπο συνέπιπταν με εκείνα του Βυζαντίου (Kofos 1997: 208-210, Koliopoulos 1997β: 165-7, Skorpeta 1984). Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, τα ειδικά εθνικά χαρακτηριστικά των πληθυσμών ελάχιστα ενδιέφεραν σε σύγκριση με τη βυζαντινή τους καταγωγή. Επιπρόσθετα, η νεορή μοναρχία που κυβερνούσε την εποχή εκείνη τη χώρα βρήκε στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία μια νομιμοποίηση της δικής της πολιτικής εξουσίας (Skorpeta 1984: 161-7). Από αυτή την άποψη, το βυζαντινό παρελθόν διέθετε όλα τα χαρακτηριστικά τα οποία απαιτούσαν οι συγκεκριμένοι στόχοι για να υλοποιηθούν πολιτικά και ιδεολογικά.

Με αυτήν την έννοια, μπορούμε ίσως να καταλάβουμε πιο καθαρά την έμφαση στα βυζαντινά μνημεία και τον πολιτισμό που ακολουθούσε την προσάρτηση της Μακεδονίας στο ελληνικό κράτος στις αρχές του 20ου αιώνα. Ήταν πρώτα απ' όλα ένα εργαλείο εθνικής ενοποίησης και αφομοίωσης των Ορθόδοξων τοπικών πληθυσμών που ζούσαν στην περιοχή, μια κατά βάση εσωτερική υπόθεση, εξαιρετικά μεγάλης πολυπλοκότητας. Από την άλλη πλευρά, η πρόσφατη στρέψη προς το κλασικό παρελθόν, βασικό στοιχείο του «εξωστρεφούς» συμβολικού κεφαλαίου από τον 19ο αιώνα, αντιπροσώπευε την αντίδραση σε μια πρόκληση που διαμορφώθηκε ως μέρος της διεθνούς πολιτικής και κατά συνέπεια απαιτούσε μια

απόκριση που θα απευθυνόταν στο διεθνές κοινό. Εάν, σύμφωνα με τον Gellner (1983: 89-95), ο εθνικισμός είναι ζήτημα ταύτισης με έναν υψηλό πολιτισμό που επιδιώκει να καλύψει το σύνολο ενός συγκεκριμένου πληθυσμού, τότε η τοποθέτηση του κλασικού ελληνικού πολιτισμού ως κεντρικού σημείου της μακεδονικής ταυτότητας θα πρέπει να γίνει κατανοητή με ανάλογο τρόπο.

Καθορισμένες οντότητες: αναζητώντας ταυτότητες

Η παραπάνω περιγραφή είναι ηθελημένα σχηματική και έχει περισσότερο φαινομενολογική παρά αναλυτική αξία. Αποφεύγει να αγγίξει τα πραγματικά ζητήματα που οδηγούν στην αναβίωση της αναζήτησης ταυτότητας σε αυτή τη μεριά της Ελλάδας. Θα μπορούσαμε ίσως να επικαλεστούμε εδώ ένα πλήθος επεξηγηματικών παραγόντων, όπως η οικονομική και κοινωνική δομή της μεταπολεμικής Ελλάδας ή ο βαθμός ομογενοποίησης του πληθυσμού, αποτέλεσμα των μοιραίων εξελίξεων στην περιοχή, πριν και μετά τον Πόλεμο (Koliopoulos 1997α). Αυτά τα ερωτήματα, και άλλα που είναι πιθανότατα ίσης σπουδαιότητας, απαιτούν ειδική ιστορική εξέταση, την οποία θα προτιμούσα να αφήσω σε εκείνους που είναι περισσότερο κατάλληλοι γι' αυτό. Παρ' όλα αυτά, πρέπει να επισημανθεί ότι οι χρήσεις του παρελθόντος και η αντίληψη της συνέχειας του ελληνικού πολιτισμού έχουν συζητηθεί από τη σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφία — ή τουλάχιστον από τμήματά της — είτε έμμεσα, ως μέρος της γενικής διαδικασίας συγκρότησης του έθνους (βλ. π.χ. τη συμβολή των Mackridge και Yannakakis 1997) ή ως όψεις της εθνικιστικής ιδεολογίας (Λέκκας 1992, 1994α, 1994β), είτε άμεσα, με ερωτήματα για την εγκυρότητα της ιδίας της ουσίας της συγκεκριμένης αντίληψης (Λιάκος 1994, 1995). Η αρχαιολογία όμως στην Ελλάδα δεν έχει δείξει παρόμοια αναστοχαστική διάθεση.

Σε αυτό το πλαίσιο, το κύριο έργο της αρχαιολογικής έρευνας, όπως έχει αναπτυχθεί κατά τα τελευταία είκοσι περίπου χρόνια, είναι να προσφέρει υλικές μαρτυρίες που αφορούν την εθνοτική ταυτότητα των αρχαίων Μακεδόνων και τον ελληνικό χαρακτήρα του πολιτισμού τους. Αυτό είναι ένα συνεχώς επανερχόμενο θέμα στην πρόσφατη αρχαιολογική βιβλιογραφία και ενισχύεται διοικητικά από τις ενθέσεις των μουσείων, ορισμένες από τις οποίες οργανώνονται στο εξωτερικό, καθώς και από υψηλής ποιότητας εκδόσεις που προσφέρουν ένα πανόραμα της αρχαιολογικής έρευνας (π.χ. Vokotopoulou 1988, 1993, Pandermalis 1992). Σ' αυτές τις εκδόσεις παρουσιάζεται πληθώρα τεχνουργημάτων σε υποβλη-

τικές φωτογραφίες οι οποίες συνοδεύονται από κείμενα που σχολιάζουν τη σημασία τους ως μαρτυριών για την πολιτισμική ταυτότητα των αρχαίων Μακεδόνων. Το ισχυρό επιχείρημα εδώ είναι ότι τα τεχνουργήματα που παρουσιάζονται είναι απευθείας συγγραίσματα ή πανομοιότυπα με εκείνα που χαρακτηρίζουν τις αδιαφιλονίκητα ελληνικές περιοχές της Νότιας Ελλάδας. Η ιστορία των Μακεδόνων κατασκευάζεται βάσει των αρχαίων αφηγήσεων για την εθνοτική ταυτότητα των «φύλων» και οι ίδιοι οι Μακεδόνες φαίνεται να θεωρούνται «πληθυσμός» με καθορισμένη γεωγραφική κατανομή (Vokotopoulou 1988: xvii-xviii, 1993: 12). Η πολιτισμική αλλαγή, στο βαθμό που θεωρείται ότι συμπεραίνεται από τα αρχαιολογικά δεδομένα, είναι, πρωταρχικά, ένας παράγοντας μετακίνησης των ανθρώπων, μετανάστευσης ή αποικισμού. Η στενή σχέση τεχνουργημάτων και ανθρώπων θεωρείται, σ' αυτά τα πλαίσια, απλώς αυτονόητη.

Η αποδοχή μιας ευθείας σχέσης μεταξύ τεχνουργημάτων και ανθρώπων αποτελεί χαρακτηριστικό που έχει πολλές φορές συζητηθεί και αναγορεύεται εύκολα ως τυπικό γνώρισμα της πολιτισμικής ιστορικής προσέγγισης (Trigger 1989: 167-74). Αντίστοιχα, οι ιδέες της μετανάστευσης και της σύνδεσης των εθνικών ομάδων με συγκεκριμένες γεωγραφικές περιοχές είναι μέρος της ιδίας αρχαιολογικής παράδοσης, που είναι στενά συνυφασμένη με την ιστορική ανασυγκρότηση. Μέσα σ' αυτή την παράδοση, η αντίληψη του παρελθόντος ως αποτελούμενου από καθορισμένες οντότητες, είτε αυτές ονομάζονται «λαοί» είτε «φύλα» είτε ακόμη και «πολιτισμοί» με αρχαιολογικά προσδιορισμένα και σταθερά χαρακτηριστικά, αποτελεί λογικό συμπέρασμα που προέχεται από τη θεωρητική περιοχή της πολιτισμικής ιστορίας. Αφήνοντας στην άκρη το ζήτημα της εξηγητικής αξίας αυτών των θεωρητικών κατασκευών, γύρω από την αμφισβήτηση της οποίας αναπτύχθηκε το σύνολο σχεδόν των θέσεων της Νέας Αρχαιολογίας ήδη στη δεκαετία του 1970, το περιεχόμενο αυτών των αντιλήψεων εξακολουθεί να αποτελεί ακόμη πολύ κεντρικό, αλλά και πολύ αμφιλεγόμενο, ζήτημα (Ballibar και Wallerstein 1991). Για την ώρα είναι αρκετό, ακολουθώντας την άποψη του Wolf, να επισημανθεί η ιστορικότητα του περιεχομένου τους αλλά και της αίσθησης συμμετοχής σε μια ταυτότητα, είτε πολιτισμική είτε εθνοτική, που απορρέει από αυτή την ιστορικότητα: «η ιστορία... τροφοδοτεί ποικιλόμορφα τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι κατανοούν ποιοι είναι και πού θα έπρεπε να βρίσκονται οποιαδήποτε δεδομένη ιστορική στιγμή στο χρόνο» (1994: 7).

Η περιγραφή οποιαδήποτε δεδομένη ιστορική στιγμή στο χρόνο» (1994: 7). στη συγκεκριμένη περίπτωση — ως μιας διακριτής, καθορισμένης και ομοιογενούς ενότητας που διατηρεί τον αναλλοίωτο χαρακτήρα της έτσι

ώστε να μπορεί να αναγνωρίζεται στο χρόνο και το χώρο, δεν είναι μόνο μια αντίληψη που έχει δεχτεί κριτικά ως μέρος της πολιτισμικής ιστορικής προσέγγισης στην αρχαιολογία. Είναι επιπλέον μια αντίληψη που έχει δεχθεί σημαντική κριτική από την πλευρά της ανθρωπολογίας. Ο Wolf το περιέγραψε πολύ ξεκάθαρα:

Δεν μπορούμε πλέον να αντιλαμβάνομαστε τις κοινωνίες ως απομονωμένα και αυτοσυντηρούμενα συστήματα. Ούτε μπορούμε να φανταζόμαστε τους πολιτισμούς ως ολοκληρωμένες ολότητες στις οποίες το κάθε μέρος συνεισφέρει στη διατήρηση ενός οργανωμένου, αυτόνομου και διαρκούς συνόλου. Είναι μόνο πολιτισμικά σύνολα πρακτικών και ιδεών, που τίθενται σε εφαρμογή από ενέργειες συγκεκριμένων ανθρώπων παραγόντων, κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες. Στην πορεία της δράσης, αυτά τα πολιτισμικά σύνολα συνεχώς συναρμολογούνται, αποσυναρμολογούνται και επανασυντίθενται.

(Wolf 1982: 390-1)

Με άλλα λόγια, δεν πρόκειται για ένα πράγμα, αλλά για μια συνεχή, μεταβαλλόμενη σχέση. Με παρόμοιο τρόπο, ο Banks (1996: 12-13), ακολουθώντας την αποπαραγματοποίηση (deification) της πολιτισμικής και εθνικιστικής ομάδας όπως την πρότεινε ο Barth, υπογραμμίζει τη ματαιότητα του καταλόγου χαρακτηριστικών, προσέγγιση που συχνά χρησιμοποιείται ως βάση για τον προσδιορισμό των συγκεκριμένων ομάδων. Το ζήτημα είναι ότι αυτοί οι κατάλογοι δεν έχουν με καμία έννοια πεπερασμένη έκταση. Στην πραγματικότητα συμβαίνει το εντέλως αντίθετο, επειδή τα κοινωνικά υποκείμενα έχουν την ελευθερία να επιλέξουν χαρακτηριστικά σύμφωνα με δεδομένες καταστάσεις. Δεν είναι, επομένως, τα καθορισμένα και σταθερά χαρακτηριστικά, όπως η ένδυση, ο υλικός πολιτισμός, η γλώσσα κτλ., που προσδιορίζουν μια ομάδα, αλλά τα όριά της σε σχέση με τις άλλες. Η διατήρηση αυτών των ευμετάβλητων ορίων σχηματίζει τα διακριτικά χαρακτηριστικά της ομάδας (Barth 1969, 1981).

Δεν υπάρχει ανάγκη να δοθεί μεγαλύτερη έμφαση στη σημασία αυτών των παρατηρήσεων για τις αρχαιολογικές προσεγγίσεις της εθνικότητας και της συλλογικής ταυτότητας ως καταλόγου χαρακτηριστικών γνωρισμάτων. Αντίθετα με ό,τι συνέβαινε στην ανθρωπολογία κατά την περίοδο πριν από τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν σχηματίστηκε η πολιτισμική ιστορική προσέγγιση, η θεώρηση των πολιτισμών ως σταθερών και οριοθετημένων ολότητων κοινών χαρακτηριστικών δεν έχει πλέον τη γενική αποδοχή (Stolcke 1995: 12). Προφανώς, μια αρχαιολογική προσέγγιση που στοχεύει στη συλλογή χαρακτηριστικών για να τα συγκρίνει με το

ιδεατό σχήμα ενός πολιτισμού, ο οποίος με τη σειρά του γίνεται κατανητός ως σταθερή και οριοθετημένη ολότητα, είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό λανθασμένη. Παραβλέπει επίσης την «εργαλειολογική» (instrumentalist) διάσταση της εθνοτικής, μια από τις πιο χρήσιμες έννοιες της σύγχρονης συζήτησης, που αντιλαμβάνεται την εθνοτικότητα ως «μια θέση που υιοθετείται για να επιτευχθεί ένας συγκεκριμένος σκοπός ή... ως το αποτέλεσμα ενός συνόλου ιδιαίτερων ιστορικών και κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών» (Banks 1996: 185). Στην ειδική περίπτωση της Μακεδονίας, επομένως, θα έπρεπε να ρωτάμε όχι απλά ποια είναι τα χαρακτηριστικά που οδηγούν προς μια συγκεκριμένη σταθερή εθνικιστική ταυτότητα, αλλά περισσότερο ποιοι ήταν οι σκοποί και οι στόχοι των ομάδων που έκαναν τις συγκεκριμένες επιλογές – αναμφίβολα μέσα από ένα φάσμα εναλλακτικών πιθανοτήτων. Αξίζει επίσης να αναρωτηθούμε πόσο ευρύ υπήρξε τελικά το φάσμα αυτό. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η αναζήτηση της εθνικότητας των αρχαίων Μακεδόνων –και από τις δύο πλευρές τον συνόρον– δεν ακολουθεί την κατεύθυνση αυτή.

Έχει λεχθεί ότι τόσο οι ανθρωπολόγοι όσο και οι εθνικιστές έχουν την τάση να απεικονίζουν τον κόσμο σαν να είναι φτιαγμένος από καθορισμένους, ομοιογενείς πολιτισμούς (Spencer 1990). Η φιλολογική επανάσταση και η παιδεία του 19ου αιώνα περιωριοποίησαν και τελικά κατέστρεψαν μαζί τις γλώσσες και τις διαλέκτους των μειονοτήτων, χάριν της μιας καθολικότερης γλώσσας του κράτους (Anderson 1991: 77-8). Αναλόγως, η αρχαιολογία στοχεύει να δημιουργήσει ένα εθνικό «ιδίωμα» προσεχόμενο από την αρχαιότητα, δημιουργώντας ένα ομογενοποιημένο μοντέλο του παρελθόντος που συμπίπτει με την πολιτική γεωγραφία της χώρας στο παρόν. Η έμφυτη αδυναμία αυτής της προσπάθειας θα μπορούσε να εξηγήσει τη σχετική εξαφάνιση του ενδιαφέροντος για τη μελέτη όψεων του παρελθόντος που εξαίρονται λιγότερο απ' όση η τέχνη και οι φιλολογικές πηγές, όπως για παράδειγμα οι αγροτικοί οικισμοί και κοιμητοί, η αρχαιολογία του τοπίου ή ακόμη και η περιφερειακή ανάλυση μιας περιοχής, όψεις που στα περισσότερα μέρη του κόσμου αποτελούν βασικό συστατικό της αρχαιολογικής έρευνας. Το γεγονός αυτό θα μπορούσε επίσης να εξηγήσει την επίσημη σχετική περιωριοποίηση της προϊστορικής έρευνας. Μια μακρά παράδοση ιστορίας της τέχνης στην ελληνική κλασική αρχαιολογία έχει κρατήσει την επιστήμη της αρχαιολογίας μακριά από την επαφή με τον ανθρωπολογικό λόγο και έχει βοηθήσει να αναπτυχθεί μια αθεωρητική, εμπειριστική προσέγγιση (Kotsakis 1991, Shanks 1996).

Στην πρόσφατη έρευνα έχει εκτενώς συζητηθεί η στενή σχέση μεταξύ αρχαιολογίας και εθνικισμού στη νεότερη Ευρώπη (Díaz-Andreu και

τρόπος να προσεγγιστεί ένα πολύπλοκο ζήτημα. Στο μεταξύ, παραμένουν με σκεπτικιστές απέναντι στην αρχαιολογία που δημοσιοποιείται ευρέως στα μαζικά μέσα και τον τύπο, δημιουργώντας μια λαϊκή αντίληψη της αρχαιολογίας ως επιστήμης που προσφέρει την απόλυτη «απόδειξη» για μια εθνική διαμάχη.

Επίλογος

Σε όλη την προηγούμενη συζήτηση, τα άδηλα στοιχεία που χαρακτηρίζαν την ελληνική αρχαιολογία ήταν η κυριαρχία μιας κλασικής αρχαιολογίας που είχε αυτοεξογκιστεί από τη σχέση με σιδηρότοτε άλλο εκτός από τις κλασικές σπουδές και ιδιαίτερα αποτελεσματικά αυτοουδετεροποιηθεί από οποιαδήποτε σχέση με το εμφανιζόμενο ευρύτερο πεδίο της αρχαιολογίας (Shanks 1996). Η άλλη όψη του νομίσματος θα ήταν μια ανθρωπολογική αρχαιολογία, που θα βρισκόταν εξ ορισμού σε καλύτερη θέση να αντιμετωπίσει προβλήματα εθνοικτικότητας ανάλογα με εκείνα που θεωρήθηκε και θεωρείται ότι απειλούν την τελειότητα του εξιδανικευμένου ελληνισμού. Διαφωνώ, επομένως, με τον Morris (1994: 11) που θεωρεί ότι, επειδή η Ελλάδα χαρακτηριζόταν ως ευρωπαϊκή, δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει την αρχαιολογία για εθνικιστικούς σκοπούς. Απεχσνίας, αυτός ο «ευρωπαϊσμός» προωθούσε επιχειρήματα πολιτισμικής ανωτερότητας, όχι τόσο σε σχέση με τους Ευρωπαίους, αλλά κυρίως σε σχέση με τους υπόλοιπους λαούς της ευρύτερης περιοχής. Εν συντομία, αυτή η αντίληψη επέτρεψε στην Ελλάδα να γίνει έμμεσα ένα από τα πολιτισμικά ισχυρά έθνη της Ευρώπης. Γι' αυτό και η αντίδραση στις χρήσεις του ελληνικού παρελθόντος από άλλους εθνικισμούς.

Για το νέο κράτος της Μακεδονίας, η Ελλάδα είναι το κυρίαρχο Άλλο που θέτει ως στόχο να επιβάλει τη δική της αντιικεμενικότητα και εν τέλει να προσδιορίσει το ιστορικό παρελθόν άλλων λαών, όπως ακριβώς ο ευρωπαϊκός φιλελληνισμός είχε πράξει γι' αυτήν (Hertzfeld 1987). Δεν αποτλεί έπιπληξη ότι το νέο κράτος της Μακεδονίας προσπαθεί να αποδράσει από αυτή την επιβεβλημένη αντιικεμενικότητα, κατασκευάζοντας το δικό του «αντικεμενικό» παρελθόν και αρνούμενο σιδηρότοτε ελληνικό. Με ένα καθιερωμένο υπόβαθρο ιστορικής και αρχαιολογικής έρευνας που καλύπτει περίπου δύο αιώνες, η Ελλάδα έχει εισέλθει στον έγκυρο και ρυθμιστικό χώρο της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας, πολύ νορίτερα από οποιοδήποτε άλλο βαλκανικό κράτος. Δεν πρόκειται επομένως για ζήτημα αντιικεμενικών ιστορικών μαρτυριών: η επιβολή της αντικεμενικότητας αναφέρεται στην ηγεμονία και εδώ η πολιτική πλευρά γίνεται

349

Champion 1996, Kohl και Fawcett 1995). Κεντρικό θέμα αυτής της συζήτησης αποτελεί η κρατική πατρωνία με τη μορφή της χρηματοδότησης της έρευνας από τη μια και της δημιουργίας του νομικού και θεσμικού πλαισίου για το αρχαιολογικό έργο από την άλλη. Σε χώρες σαν την Ελλάδα, όπου ελάχιστη αρχαιολογία παράγεται, έξω από το κρατικό μονοπώλιο, τα όρια ανάμεσα στις δύο περιοχές της κρατικής παρέμβασης μπορεί να ταυριζόμε να συγχέονται. Από την άλλη πλευρά, δεν θα έπρεπε να υποτιμούμε τα θετικά αποτελέσματα της σχέσης αυτής: σαφέτως εμνηνευόν, που είναι προσωρινές, η κρατική υποστήριξη οδηγεί στη δημιουργία ενός περισσότερο υγιούς σώματος μαρτυριών και την ανάπτυξη μιας ισχυρής επαγγελματικής αρχαιολογίας που μπορεί να αντιμετωπίσει υπερβολικές αξιώσεις με αρχαιολογικά επιχειρήματα (Díaz-Andreu και Champion 1996: 19). Αναμφίβολα, αυτό είναι μια διαδικασία ιδιαίτερα φανερή στην ελληνική Μακεδονία.

Επιστρέφοντας στη διαμάχη για τις εθνικιστικές ταυτότητες, κεντρικής σημασίας για τη Μακεδονία, πρέπει να τονιστεί ότι, μεταξύ άλλων, οι ταυτότητες σχετίζονται και με την καθημερινή εμπειρία των ανθρώπων, γεγονός που τείνει να χάνεται στην ιστορική αφήγηση. Αυτό είναι ένα συχνά επαναλαμβανόμενο πλαίσιο που αποτελεί μέρος του σύγχρονου αρχαιολογικού λόγου (Shanks και Tilley 1987). Σύμφωνα με τον Bourdieu (1977), οι πολύπλοκες πράξεις συνήθειας, ό,τι αυτός αποκαλεί *habitus*, διαμορφώνουν τον πυρήνα των κοινωνικών ταυτίσεων. Με αυτή την έννοια, η αρχαιολογία —και η ανθρωπολογία, βλ. π.χ. την ανάλυση της Καρακασίδου για τη μακεδονική οικογενειακή δομή (1977)— είναι, ίσως περισσότερο από την ιστορία, σε θέση να μελετήσει την καθημερινή πρακτική των ανθρώπων και, μέσα από την εμπειρία του καθημερινού, να ανακατασκευάσει την πολιτισμική τους ταυτότητα. Αντί να βασίζεται σε κλασικές κατηγορίες, όπως κάνει η πολιτισμική ιστορική προσέγγιση, η σύγχρονη αρχαιολογία αναζητά να προσεγγίσει την κοινή εμπειρία των ανθρώπων και να προσφέρει κάτι παραπάνω από την υποστήριξη των πραγματιών για επιχειρήματα ιστοριογραφικού χαρακτήρα. Αν και αυτή η υποστήριξη έχει μια κάποια αξία —δες π.χ. τα σημεία για τον υλικό χαρακτήρα της αρχαιολογικής μαρτυρίας στο Díaz-Andreu και Champion (1996: 19-20)— κατά κάποιο τρόπο υποβαθμίζει την αρχαιολογία σε βοηθητική επιστήμη, όπου ο υλικός πολιτισμός στηρίζει αντιλήψεις που έχουν σχηματιστεί έξω από το συγκεκριμένο επιστημονικό πεδίο. Η έμφραση στην ανθρωπινή εμπειρία και την πρακτική είναι το μέσο για να υπερνικήσει κανείς τον εθνικισμό στην αρχαιολογία και να αντιμετωπίσει την ευθύνη για την αντιικεμενικότητα αυτής της επιστήμης (Carithers 1990, D'Andrade 1995, Schepel-Hughes 1995, Spencer 1990). Είναι σίγουρα ένας

διάφραγμα. Οι «κοινότητες» των άλλων μπορεί να καθίστανται «φραντασιόνες» (Kofos 1997) και γι' αυτό διαστρεβλωμένες και, κατά συνέπεια, ψεύτικες. Αλλά, σημαίνει μήπως αυτό ότι μια κοινότητα μπορεί να διεκδικεί για τον εαυτό της την αντιστοιχισμένη αλήθεια, την ακριβή περιγραφή ενός αληθινού κόσμου; Ίσως το σχόλιο του Friedman (1992: 852) να είναι η κατάλληλη καταλαύδα και ταυτόχρονα υπόμνηση σ' αυτή τη μακρά συζήτηση: «Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, η νωτερότητα έχει έρθει σε άμεση σύγκρουση με τις κατασκευασμένες ταυτότητες των άλλων... Δεν μπορεί κανείς να συνδυάσει μια στρατηγική εμπειρικής επαλήθευσης με μια πολιτική που διαθέτει ευαισθησία, απλώς επειδή η εμπειρική επαλήθευση είναι και αυτή μια πολιτική στρατηγική».

Ευχαριστία

Ο συγγραφέας θα επιθυμούσε να ευχαριστήσει τον Καθηγητή Ι. Κολιόπουλο για τη βοήθειά του.

Σημείωση του συγγραφέα για την ελληνική έκδοση

Η ελληνική μετάφραση του άρθρου αυτού αντιπροσωπεύει, με μικρές φραστικές διορθώσεις, τη μορφή και το επίπεδο των πληροφοριών που ήταν διαθέσιμες την εποχή της αγγλικής του έκδοσης. Δεν έγινε προσπάθεια ενημέρωσης του κειμένου με πρόσφατα δημοσιεύματα και απόψεις, που θα προσυτέταν ενδεχομένως την αναδιαμόρφωση τμημάτων του κειμένου.

Βιογραφικό του συγγραφέα

Ο Κώστας Κουσκούρης είναι Καθηγητής Προϊστορικής Αρχαιολογίας στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Τα κύρια ερευνητικά του ενδιαφέροντα επικεντρώνονται στη Νεολιθική της Νοτιοανατολικής Ευρώπης, καθώς και στον υλικό πολιτισμό και τη θεωρία της αρχαιολογίας. Στις δημοσιεύσεις του περιλαμβάνονται *Η Μέση Νεολιθική Κεραμική στο Σέσκλο*, 1983, "The Powerful Past" στο I. Hodder (επιμ.), *Archaeological Theory in Europe*, 1991, "Review of Aegean Prehistory: The Neolithic and Bronze Age of Northern Greece", *American Journal of Archaeology* 100, 1996.

Σημειώσεις

1 Δείτε για παράδειγμα τις εισαγωγικές παρατηρήσεις της έκθεσης του Γ. Μυλωνά για τις ανασκαφές στο νεολιθικό οικισμό της Ολύνθου:

Η Μακεδονία έχει τη δυνατότητα να αποδειχτεί μία από τις πιο ενδιαφέρουσες προϊστορικές περιοχές της ηπειρωτικής Ελλάδας. Ευρισκόμενη ανάμεσα στη νότια Ελλάδα και τις βόρειες περιοχές της Βαλκανικής χερσονήσου, χάρη στο μέγεθος πολιτισμικής ανάπτυξης που γνώρισαν οι κάτοικοί της, η περιοχή αυτή αποτέλεσε σημαντικό χώρο ανταλλαγών και επικοινωνιών με τις γειτονικές περιοχές. Η Μακεδονία αποτέλεσε σημαντικό χώρο ανταλλαγών και επικοινωνιών με τις γειτονικές περιοχές. Η Μακεδονία αποτέλεσε σημαντικό χώρο ανταλλαγών και επικοινωνιών με τις γειτονικές περιοχές.

(Mylonas 1929: xi)

Αυτή η «γεωγραφική» άποψη παραμένει σταθερή έως σήμερα, σε μια ελαφρά παραλλαγμένη μορφή: Οι ομοιότητες που παρατηρούμε στην υλική μαρτυρία μεταξύ Θεσσαλίας, Ανατολικής Μακεδονίας, Αλβανίας και Πελαγονίας αντανακλούν επικοινωνία μεταξύ γεωγραφικά γειτονικών περιοχών.

Σε ότι αφορά αυτή τη συγκεκριμένη γεωγραφική ενότητα, ο N. Hammond έχει επιστήσει ότι «αντιπροσωπεύει» το ευκολότερο φυσικό πέρασμα που οδηγεί από τη Θεσσαλία στην Αδριατική» (Anagnostou κ.ά. 1993: 14):

2 B.L. Danforth (1995: 169-71) για μια παρουσίαση της διχονομίας για την ελληνική εθνική προέλευση των αρχαίων Μακεδόνων, που αντιπαράθετεί τους ισχυρισμούς που προέρχονται από αιτιατέργαστες εκδόσεις της ελληνικής εθνικιστικής ιστοριογραφίας με τα ιδιαίτερος επίλεκτα επιχειρήματα του Borza (1990).

3 Το διάσημο σπύρι της Βεργίνας, το σύμβολο που το νέο μακεδονικό κράτος αποτόμωσε το 1992 να τοποθετήσει στη νέα του σημαία, είχε ήδη χρησιμοποιηθεί σε μεγάλο βαθμό από την ελληνική πλευρά, σε πολλές διαφορετικές περιστάσεις, επιστρατεύοντας μεγάλη ποικιλία οργανισμών, ιδρυμάτων και φορέων, από το Μακεδονικό Πρακτορείο Τύπου, τράπεζες, δημόσια κτίρια και νομίσματα των 100 δραχμών, έως εμπορικά σήματα ασφαλιστικών εταιρειών, λεωφορεία, εταιρείες ταξί, ακόμη και καταστήματα διακοπών φανταστικού σε πακέτο. Αυτή η εκκοσμίκευση μπορεί φαινομενικά να πηγαινει εντελώς αντίθετα στα έντονα συναισθήματα που οδηγούν στο ρεύμα των μεγάλων συλλαλητηρίων και διαδηλώσεων ενάντια στο «σφετερισμό» αυτού του «εθνικού συμβόλου» από ξένους. Από την άλλη όμως πλευρά, σύμφωνα με τον Bourdieu (1977), μπορεί επίσης να αποκαλύπτει μια εξουσία, που εκφράζεται με την πλήρη οικειοποίηση και τελικά την απόλυτη εξουσία πάνω στο σύμβολο που, στις 18 Φεβρουαρίου 1993, έγινε το εθνικό σύμβολο της Ελλάδας. Για παρόμοια φαινόμενα στην Ελλάδα-

350

δα, βλ. Hamilakis και Yalouiri (1996, ιδιαίτερα τις εικόνες 1 και 2) και Μπουλντότης (1988).

- 4 Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη εκδίδεται κάθε χρόνο, και αντιπροσωπεύει τα πρακτικά της ετήσιας συνάντησης των αρχαιολόγων, που πραγματοποιείται στη Θεσσαλονίκη. Έως τώρα (1997) έχουν δημοσιευτεί επτά τόμοι που καλύπτουν τα χρόνια 1987-93.
- 5 Σ' αυτό το πλαίσιο, η προσπάθεια να συνδεθεί το προϊστορικό παρελθόν της Μακεδονίας με τον μυκηναϊκό κόσμο είναι πολύ μεγάλη σημασίας (Ανδρέου και Κωτσάκης 1992: 269-70, ιδιαίτερα σημ. 26, Ανδρέου και Κωτσάκης 1999).
- 6 Ωστόσο, δεν θα μπορούσαν όλοι να συμφωνήσουν με αυτή την περιγραφή της ελληνικής ιστοριογραφίας στην ιδιαίτερη περίπτωση της Μακεδονίας. Βλ. π.χ. Κωνσταντακοπούλου 1994.
- 7 «Αυτό συμβαίνει γιατί η αντικειμενικότητα των αρχαιολογικών δεδομένων μάς δίνει τη δυνατότητα να επανεξετάσουμε το πολιτισμικό παρελθόν [της αρχαίας Μακεδονίας] από μια διαφορετική προοπτική... και επίσης διότι τα υλικά κατάλοιπα ενός λαού... τώρα πραγματικά αντανακλούν την πολιτισμική τους ταυτότητα, πάνω και πέρα από οποιοσδήποτε αυθαίρετες ερμηνείες» (Saatsoglou-Paliadeli 1994: 29). «Αυτό το γεγονός, μαζί με τα άλλα ευρήματα που αντανακλούν τη θρησκεία, την τέχνη και τα ταφικά έθιμα των κατοίκων της αρχαίας Μακεδονίας, οδηγούν στο αναπόφευκτο συμπέρασμα ότι οι Μακεδόνες... υπήρξαν από παλιά εκπρόσωποι του ελληνικού πολιτισμού, συμμετέχοντας και συνεισφέροντας σε αυτόν με τρόπους που είναι χαρακτηριστικοί των Ελλήνων ως σύνολο» (Saatsoglou-Paliadeli 1994: 39).
- 8 Για παράδειγμα: «Επιπλέον, μια ομάδα αγγείων με αμιατή διακόσμηση (matt-painted) που προέρχεται από την Αιγινή προσφέρει αποδείξεις για την προέλευση των Δωριέων Μακεδόνων: Η αμυρόχρονη κεραμική χρησιμοποιήθηκε από τις βορειοδυτικές ελληνικές νομαδικές φυλές οι οποίες, σύμφωνα με τις γραπτές μαρτυρίες (Ηρόδοτος I, 56), μετακινήθηκαν προς τα νότια» (Karamitrou-Mentesidi 1989: 71). Επίσης, «Μεγάλης σημασίας είναι οι επιγραφικές μαρτυρίες από την Αρχαϊκή και Κλασική περίοδο... διότι αυτές αποτελούν απτές αποδείξεις της εθνικής ταυτότητας των Μακεδόνων» (δίκη μου η υπογράμμιση, ό.π.: 34).
- 9 Με αυτή την έννοια, η προσπάθεια να μεταφερθεί η ορολογία των περιόδων της Νότιας Ελλάδας (π.χ. Προτογεωμετρική, Αρχαϊκή, κτλ.) στη Μακεδονία, είναι πολύ σημαντική.
- 10 Το Αρχαιολογικό Μουσείο της Θεσσαλονίκης όπου εκτίθενται τα ευρήματα της Βεργίνας δεν είχε έως πρόσφατα μόνιμη προϊστορική συλλογή.

Βιβλιογραφία

- Αναγνώστου, Ι., Θωμαΐδου, Σ., Στρατούλη, Γ., Σοφρανίδου, Μ. και Τουλουμής, Κ. (1993) «Ανασκαφή Διοτηλιού Καστοριάς: Το χρονολογικό πρόβλημα», *Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 7, 13-17.
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*, London: Verso.
- Ανδρέου, Σ. και Κωτσάκης, Κ. (1999) «Μυκηναϊκή παρουσία; Μυκηναϊκή περιφέρεια; Η Τούμπα Θεσσαλονίκης, μια θέση της Εποχής του Χαλκού στη Μακεδονία», *Πρακτικά Διεθνούς Διεπιστημονικού Συνέσμιου "The Periphery of the Mycenaean World"*, 25-29 Σεπτεμβρίου 1994, 107-116.
- (1992) «Ανασκαφή Τούμπας Θεσσαλονίκης», *Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 6: 259-72.
- Andreou, S., Fotiadis, M., Kotsakis, K. (1996) "Review of Aegean Prehistory V: The Neolithic and Bronze Age of Northern Greece", *American Journal of Archaeology* 100: 537-97.
- Ανδρόνικος, Μ. (1987) «Ερέτειος», εφημ. *Το Βήμα*, 8 Νοεμβρίου.
- Balibar, E. και Wallerstein, I. (1991) *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London: Verso.
- Banks, M. (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London: Routledge.
- Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little Brown and Co.
- Βελουδής, Γ. (1982) *Ο Γιάνκοι Φίλιπ Φαλμεράιερ (Jakob Philipp Falmerayer) και η γένεση του ελληνικού ιστορισμού*, Αθήνα.
- Βερέμης, Θ. (1997), «Από το εθνικό κράτος στο έθνος δίχως κράτος. Το πέρασμα της οργάνωσης της Κωνσταντινουπόλεως στο Θ. Βερέμη (επιμ.) *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, σσ. 27-52.
- (1981) "Ethnic Groups and Boundaries", στο *Process and Form in Social Life*, London: Routledge and Kegan Paul, σσ. 198-227.
- Borza, E. N. (1982) "The History and Archaeology of Macedonia: Retrospect and Prospect", στο *Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times*, Washington, DC: National Gallery of Art, σσ. 17-30.
- (1990) *In the Shadow of Olympus: The Emergence of Macedonia*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Βρώνης, Σ. (1995) «Prior Tempore, Fortior Jure: Εθνογενετικές διεργασίες στη ΝΑ Ευρώπη κατά τον 20ο αιώνα», *Εγνατία* 4: 189-220.
- Bryer, A. (1997) "The Rise and Fall of the Macedonian School of Byzantine Art (1910-1962)", στο P. Mackridge και E. Yannakakis (επιμ.) *Ourselves and Others: The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, Oxford: Berg, σσ. 79-87.
- Carabott, P. (1997) "The Politics of Integration and Assimilation Vis-à-Vis the Slave-Macedonian Minority of Inter-War Greece: From Parliamentary Inertia to Metaxist Repression", στο P. Mackridge και E. Yannakakis (επιμ.) *Ourselves and Others: The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, Oxford: Berg, σσ. 59-78.
- Carrithers, M. (1990) "Is Anthropology Art or Science?", *Current Anthropology* 31: 263-82.
- Crossland, R. A. και Birchall, A. (επιμ.) (1973) "Bronze Age Migrations in the Aegean", *Proceedings of the First International Colloquium on Aegean Prehistory*, Sheffield, London: Duckworth.
- Danforth, L. M. (1995) *The Macedonian Struggle. Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Davis, R.S. (1983) "Theoretical Trends in Contemporary Soviet Palaeolithic Archaeology", *Annual Review of Anthropology* 12: 403-28.
- Díaz-Andreu, M. και Champion, T. (επιμ.) (1996) *Nationalism and Archaeology in Europe*, London: University College London Press.
- Δημοφώας, Κ.Θ. (1985) *Νεοελληνικός Διαφορισμός*, Αθήνα: Εστώς.
- Dolukhanov, P. (1994), *Environment and Ethnicity in the Ancient Middle East*, Aldershot: Avebury.
- Dragadze, T. (1980) "The Place of 'Ethnos' Theory in Soviet Anthropology", στο E. Gellner (επιμ.) *Soviet and Western Anthropology*, London: Duckworth, σσ. 161-70.
- D'Andrade, R. (1995) "Moral Models in Anthropology", *Current Anthropology* 36, 3: 399-408.
- Fabian, J. (1983) *Time and the Other*, New York: Columbia University Press.
- Fowler, D. D. (1987) "Uses of the Past: Archaeology in the Service of the State", *American Antiquity* 52, 2: 229-48.
- Friedman, J. (1992) "The Past in the Future: History and the Politics of Identity", *American Anthropologist* 4: 837-59.
- Gathercole, P. και Lowenthal, D. (επιμ.) (1990) "The Politics of the Past", *One World Archaeology*, τ. 12. London: Unwin Hyman.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwells.
- (1987) *Culture, Identity and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haley, J. B. και Blegen, C. W. (1928) "The Coming of the Greeks", *American Journal of Archaeology* 32: 141-54.
- Hamilakis, Y. και Yalouri, E. (1996) "Antiquities as Symbolic Capital in Modern Greek Society", *Antiquity* 70: 117-29.
- Härke, H. (1991) "All Quiet on the Western Front? Paradigms, Methods and Approaches in West German Archaeology", στο I. Hodder (επιμ.) *Archaeological Theory in Europe*, London: Routledge, σσ. 187-222.
- Herzfeld, M. (1987) *Anthropology Through the Looking Glass*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heurtley, W. (1939) *Prehistoric Macedonia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Θεοχαρίδου, Κ. και Τσιούμη, Χ. (1985) *Η αναστήλωση των βιζαντινών και μεταβιζαντινών μνημείων στη Θεσσαλονίκη*, Αθήνα: Τσιμείο Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων.
- Καλαπάζης, Θ. (1990) *Αρχαιολογία και Πολιτική I: Σαμιανά Αρχαιολογικά 1850-1914*, Πέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Karakasidou, A. (1997a) "Women in the Family, Women of the Nation: National Enculturation Among Slav-Speakers in Northwest Greece", στο P. Mackridge και E. Yannakakis (επιμ.) *Ourselves and Others: The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, Oxford: Berg, 91-110.
- (1997a) *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990*, Chicago: University of Chicago Press.
- Karamitrou-Mentesidi, G. (1989) *Aiani of Kozani. Archaeological Guide*, Thessaloniki.
- Kitroef, A. (1997) «Συνέχεια και αλλαγή στη σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφία», στο Θ. Βερέμης (επιμ.) *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, σσ. 271-321.
- Κιτρομηλίδης, Π. (1997) «"Νοερές κοινωνίες" και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια», στο Θ. Βερέμης (επιμ.) *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, σσ. 53-131.
- Klejn, L. (1977) "A Panorama of Theoretical Archaeology", *Current Anthropology* 18 (1 Ματίου 1977): 1-42.
- Kofofs, E. (1994) *The Vision of Greater Macedonia*, Thessaloniki: Friends of the Museum of the Macedonian Struggle.
- (1997) «Εθνική πληρονομιά και εθνική ταυτότητα στη Μακεδονία του 19ου και του 20ου αιώνα», στο Θ. Βερέμης (επιμ.) *Εθνική ταυτό-*

- τητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, σσ. 199-269.
- Kohl, P. L. και Fawcett, C. (1995) *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Κόκοιου, Α. (1977) *Η μέριμνα για τις αρχαιότητες στην Ελλάδα και τα πρώτα μουσεία*, Αθήνα: Εφής.
- Koliopoulos, J. S. (1997a) "The War Over the Identity and Numbers of Greece's Slav Macedonians", στο P. Mackridgē και E. Yannakakis (επιμ.) *Ourselfs and Others: The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, Oxford: Berg, σσ. 39-58.
- (1997β) «Ανοσία και αλτροποίηση στην Ελλάδα του 19ου αιώνα», στο Θ. Βερέμης (επιμ.) *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, σσ. 133-91.
- Kotsakis, K. (1991) "The Powerful Past: Theoretical Trends in Greek Archaeology", στο I. Hodder (επιμ.) *Archaeological Theory in Europe*, London: Routledge.
- Κωνσταντινοπούλου, Α. (1994) «Θέματα βουλκανικής ιστοριογραφίας και εθνικιστικής ιδεολογίας», *Σύγχρονα Θέματα* 50-1: 11-23.
- Λένικας, Π. (1992) *Η εθνικιστική ιδεολογία*, Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων.
- (1994α) «Εθνικιστική ιδεολογία: Παράδοση και εκσυγχρονισμός», *Σύγχρονα Θέματα* 50-1: 39-46.
- (1994β) «Ο υπεραστικός χαρακτήρας του εθνικιστικού λόγου», *Μνήμων* 16: 95-106.
- Λιάκος, Α. (1994) «Η προσκόλληση στο Μεγαλέξαντρο», εφημ. *Το Βήμα*, 23 Ιανουαρίου.
- (1995) «Το παρελθόν ως επιχείρημα», εφημ. *Το Βήμα*, 12 Φεβρουαρίου.
- P. Mackridgē και E. Yannakakis (επιμ.) *Ourselfs and Others: The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, Oxford: Berg.
- Miller, D. (1995) *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Miller, D., Rowlands, M., Tilley, C. (1988) *Domination and Resistance*, London: Unwin Hyman.
- Morris, I. (1994) "Archaeologies of Greece", στο I. Morris (επιμ.) *Classical Greece: Ancient Histories and Modern Archaeologies*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 8-47.
- Μπουλώτης, Χ. (1998) «Η Αρχαιολογία στη διαφήμιση», *Αρχαιολογία* 27: 22-9.
- Mylonas, George (1929) *Excavations at Olynthus*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

- Pandermalis, D. (επιμ.) (1992) *Macedonia: The Historical Profile of North-east Greece*, Thessaloniki: University of Thessaloniki.
- Παπαρηγόπουλος, Κ. (1925) *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Αθήνα: Ελευθεροδράτης.
- Παπαθεμελής, Στ. (1987) «Ομιλία του Υπουργού Μακεδονίας-Θράκης», *Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 1: xv-xvi.
- Πετράκος, Β. (1982) *Δοκίμο για την αρχαιολογική νομοθεσία*, Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού.
- (1987) *Η εν Αθήνας Αρχαιολογική Εταιρεία. Η ιστορία των 150 χρόνων της*, Αθήνα: Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Prokopiou, A. (1962) *The Macedonian Question in Byzantine Painting*, Athens. Robinson, D.M. (1932) *Excavations at Olynthus*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Ρωμιάος, Κ. (1941) «Ανασκαφή στο Καρμιπουρόναυ Θεσσαλονίκης», στο *Επιτύμβιον Χρήστου Τσούντα*, Αθήνα: Αρχαιολογική Εταιρεία, σσ. 358-87.
- Saatsoglou-Paliadeli, Ch. (1994) "The Excavation of the Great Tumulus", στο Vergina. *The Great Tumulus. Archaeological Guide*, Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, σσ. 13-39.
- Σακελλαρίου, Μ. (1970) «Οι γλωσσικές και εθνικές ομάδες της ελληνικής προϊστορίας» στο Χριστόπουλος, κ.ά. (επιμ.) *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Αθήνα. Εκδοτική Αθηνών, σσ. 356-79.
- (επιμ.) (1982) *Μακεδονία: 4000 χρόνια ελληνικής ιστορίας και πολιτισμού*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Scheper-Hughes, N. (1995) "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology", *Current Anthropology* 36, 3: 409-40.
- Shanks, M. (1996) *Classical Archaeology of Greece*, London: Routledge.
- Shanks, M. και Tilley, C. (1987) *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Σκοπετέα, Ε. (1984) *Το Πρότυπο Βασιλείο και η Μεγάλη Ιδέα*, Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- (1997) *Φαλμεράνερ, Τεχνάσματα του αντιπάλου δέους*, Θεσσαλονίκη: Θέμελιο.
- Slapčak, B. και Novaković, P. (1996) "Is There National Archaeology Without Nationalism? Archaeological Tradition in Slovenia", στο M. Dzau Andreu και T. Champion (επιμ.) *Nationalism and Archaeology in Europe*, London: University College London Press, σσ. 256-93.
- Spencer, J. (1990) "Writing Within: Anthropology, Nationalism, and Culture in Sri Lanka", *Current Anthropology* 31, 3: 283-300.

- Stolcke, V. (1995) "Talking Culture. New Boundaries. New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology* 36, 1: 1-24.
- Trigger, B.G. (1984) "Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist", *Man* 19: 355-70.
- (1989) *A History of Archaeological Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ucko, P.J. (1995) "Introduction: Archaeological Interpretation in a World Context", στο P. J. Ucko (επιμ.) *Theory in Archaeology. A World Perspective*, London: Routledge, σσ. 1-27.
- Vokotopoulou, I. (επιμ.) (1988) *Macedonia from Mycenaean Times to Alexander the Great*, Athens: Ministry of Culture.
- (1993) *Greek Civilization. Macedonia, Kingdom of Alexander the Great*, Athens: Ministry of Culture.
- Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.
- (1994) "Perilous Ideas: Race, Culture, People", *Current Anthropology* 35, 1: 1-12.
- Φυργακουδάκη, Α. και Δραγώνα, Θ. (επιμ.) (1997) «Τι είν' η πατριδα μας;» *Εθνικεντρισμός στην Επαράδοση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χριστόπουλος, Γ., Μιχαηλίδης, Ι., Σιμόπουλος, Κ., Δασκαλοπούλου, Χ. (επιμ.) (1970) *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.

- Stolcke, V. (1995) "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology* 36, 1: 1-24.
- Trigger, B.G. (1984) "Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist", *Man* 19: 355-70.
- (1989) *A History of Archaeological Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ucko, P.J. (1995) "Introduction: Archaeological Interpretation in a World Context", στο P. J. Ucko (επιμ.) *Theory in Archaeology. A World Perspective*, London Routledge, σσ. 1-27.
- Vokotopoulou, I. (επιμ.) (1988) *Macedonia from Mycenaean Times to Alexander the Great*, Athens: Ministry of Culture.
- (1993) *Greek Civilization. Macedonia, Kingdom of Alexander the Great*, Athens: Ministry of Culture.
- Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.
- (1994) "Perilous Ideas: Race, Culture, People", *Current Anthropology* 35, 1: 1-12.
- Φραγκιουδάκη, Α. και Δραγώνα, Θ. (επιμ.) (1997) «Τι είν' η πατρίδα μας;» *Εθνογενετισμός στην Επαίδευση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χριστόπουλος, Γ., Μπασιτάς, Ι., Σμιόπουλος, Κ., Δασυλοπούλου, Χ. (επιμ.) (1970) *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΔΙΕΚΔΙΚΗΣΗΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΔΙΑΤΗΡΗΣΗΣ ΣΤΗΝ ΠΡΩΗΝ
ΓΙΟΥΓΚΟΣΛΑΒΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΤΗΣ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ

K.S. Brown

Εισαγωγή

Αυτό το κεφάλαιο ερευνά τις θεωρίες της συμβολικής συντήρησης των συλλογιστήτων και επιδιώκει να καταδείξει τη δυνατότητα εφαρμογής τους στα ερωτήματα σχετικά με το υλικό περιβάλλον. Εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους η αρχιτεκτονική, η δόμηση και η αναδόμηση μπορούν να χρησιμεύσουν ως ένας χρονολογικός χάρτης, όχι μόνο των σχέσεων μεταξύ μεμονωμένων πολιτών και κυβερνήσεων, αλλά και ως δείκτες άλλων αντιθέσεων που εντάσσονται σε αυτή τη διχοτομία ή επικάλυψη νται μερικώς από αυτή. Το κεφάλαιο εστιάζει σε αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί θεωρητική αρχαιολογία των θέσεων στην περιοχή του Κρούσεβο, μια πόλη στην Πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας (ΠΓΔΜ). Η ιστορία του Κρούσεβο καταδεικνύει πως τα τοπία είναι πάντα στενά συνδεδεμένα με την πολιτική, όχι μόνο για τα κράτη που επιδιώκουν να τα ελέγξουν, αλλά και για τους ανθρωπίνους που τα κατοικούν. Ενώ τα περισσότερα από τα κείμενα αυτού του βιβλίου έχουν γραφτεί από επαγγελματίες αρχαιολόγους και περιγράφουν δραστηριότητες επαγγελματιών, αυτό το κεφάλαιο εξετάζει τη σχέση των ντόπιων κοινοτήτων με το τοπίο και το νόημά της. Επιδιώκει έτσι να υιοθετήσει μια εθνογραφική προσέγγιση των κοινωνικών σχέσεων στο πλαίσιο ενός κράτους οι οποίες χτίζονται γύρω από το τοπίο.

Πολιτικό υπόβαθρο

Η πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας είναι πατρίδα δύο περίπου εκατομμυρίων ανθρώπων που θεωρείται, τόσο στο εσωτερι-

μία από τις ιδρυτικές δημοκρατίες της νέας ομοσπονδιακής Γιουγκοσλαβίας¹.

Ιστορία, πολιτική και βαλκανικό τοπίο

Επισκεπτόμενος τα Σκόπια, την πρωτεύουσα της χώρας στη δεκαετία του 1950, ο γεωγράφος H.R. Wilkinson θεώρησε ότι το αστικό τοπίο των Σκοπίων παρέχει εντυπωσιακά στοιχεία για τις διαφορετικές φάσεις ανάπτυξης του και τα ποικίλα υπόβαθρα των λαών του (1952: 399). Τόνισε τη συνύπαρξη χαρακτηριστικών στοιχείων των προηγούμενων καθεστώτων – τα μουσουλμανικά τεμένη και λουτρά της οθωμανικής περιόδου, την πολυτέλεια της σερβικής αριστοκρατίας του μεσοπολέμου – με στοιχεία του νέου σοσιαλιστικού καθεστώτος. Σημείωσε επίσης τις αντιθέσεις στους ιδιωτικούς χώρους κατοίκησης στην ΠΓΔΜ, καθώς τα αλβανικά kuklas συνωστίζονταν πλάι στα ελληνικά αρχοντικά. Οι αναπαράθεσεις έγιναν πιο εντυπωσιακές μετά τον καταστροφικό σεισμό του 1963, όταν τα Σκόπια εκσυγχρονίστηκαν και επεκτάθηκαν πολύ.

Η εντύπωση που αποκόμισε ο Wilkinson παραμένει αναλλοίωτη. Η Μακεδονία συνολικά θεωρείται πλέον ένας τόπος που χαρακτηρίζεται από ετερογένεια, αντιφάσεις και ιστορικές ρήξεις. Οι σχολαστές διασκεδάζουν με τη γλωσσολογική παραξενιά ότι ο γαλλικός όρος για τη φρουτοσαλάτα είναι macédoine και ότι οι μεταφορές για το ποτ πουρί, τη σκακιέρα ή το μωσαϊκό είναι πολύ συνηθισμένες στις περιγραφές των συγκριμένων περιοχών. Το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό της περιοχής αυτής λαμβάνεται από τους πολιτικούς αναλυτές ως βέβαιη ένδειξη ότι η Μακεδονία είναι μια άλλη εκκολαπτόμενη Βοσνία. Άλλοι χαρακτηρίζουν τη Μακεδονία πυριτιδαποθήκη, γαϊτανάκι σφαλιμάτων ή καζάνι που βράζει, γιμάτο ιστορικές συγκρούσεις που αναπόφευκτα θα ξεσπάσουν σε ανοιχτή σύγκρουση (βλ. επίσης Κωτσάκης, Κεράλαο 2).

Στις περιγραφές αυτές δεν γίνεται ιδιαίτερη αναλυτική διάκριση μεταξύ των επιπέδων στα οποία η ετερογένεια είναι αισθητή. Αυτή η ασάφεια των ιδιοτήτων των κρατών, των πόλεων, των εθνοτικών ομάδων και, σε τελική ανάλυση, των ατόμων, έχει περιγραφεί πρόσφατα ως προϊόν ενός επιστημονικού λόγου περί «βαλκανισμού» (Todorova 1994, 1997). Πλησιάζοντας το μοντέλο του οριενταλισμού του Said, που εφαρμόστηκε δογματικά και στις περιγραφές του πολέμου στη Γιουγκοσλαβία (Bakic-Hayden και Hayden 1992), η Todorova υποστηρίζει ότι ο όρος «βαλκανικός» έχει σταδιακά απογινωφθεί από τις συνθήκες που τον γέννησαν και θεωρείται πλέον κατηγορία εξιγνητικής δύναμης. Αρχικά, ο όρος βαλκαν-

355

κό του κράτους, όσο και από εξωτερικούς παρόντες, ότι περιλαμβάνουν διαφορετικές εθνοτικές ομάδες. Εκτός από τους Μακεδόνες, που αποτελούν την πλειοψηφία, υπάρχουν Αλβανοί, Τούρκοι, Σέρβοι, Ρομά (Τσιγγάνοι) και Βλάχοι. Η απογραφή του 1994 στηρίχθηκε στον αυτοπροσδιορισμό και την πρώτη γλώσσα για να χαράξει τις διαχωριστικές γραμμές μεταξύ αυτών των κοινοτήτων. Ενώ μερικά πολιτικά κόμματα, που υποστηρίζονται από διάφορες μη κυβερνητικές οργανώσεις, προσπαθούν να καθιερώσουν ένα πολιτικό μορφωτικό πρότυπο μιας «κοινωνίας πολιτών» στο εσωτερικό της Δημοκρατίας (Schwartz x.x.), άλλοι τοπικοί παράγοντες προβάλλουν τις αρετές του έθνους-κράτους και υποστηρίζουν ότι οι μόνες βιώσιμες πολιτικές μονάδες είναι εκείνες που χαρακτηρίζονται από πολιτιστική ομοιογένεια. Η πρακτική τους υποδαυλίζεται από τους διάφορους εξωτερικούς παρατηρητές που τονίζουν την ύπαρξη μιας σειράς από «αρχαία μίση» στην περιοχή.

Στο εσωτερικό της χώρας, ο διχασμός που προσελκύει τη μεγαλύτερη προσοχή είναι αυτός μεταξύ της Ορθόδοξης μακεδονικής πλειονότητας και της μεγάλης αλβανικής μειονότητας που είναι κυρίως μουσουλμανική. Οι αλβανικές απαιτήσεις είναι διάφορες και ποικίλλουν από τη μεγαλύτερη χρήση της αλβανικής γλώσσας στην ανώτατη εκπαίδευση, μέσα από συνταγματικές αλλαγές που θα κάνουν τη Μακεδονία ένα διγλωσσικό και διπολιτισμικό κράτος, έως την απόσχιση των περιοχών με αλβανική τοπική πλειοψηφία. Μερικοί ισχυρίζονται ότι γίνονται φυλετικές διακρίσεις παρόμοιες με αυτές που υφίστανται οι Αλβανοί στο Κόσοβο, αν και σε μικρότερη κλίμακα. Μέσα σε όλο αυτό τον ακτιβισμό, η παγκόσμια κοινότητα και εκείνα τα τμήματα που προωθούν ιδιαίτερα τα δικαιώματα των μειονοτήτων, αποτελούν μέρος του ακροατηρίου (Danforth 1995). Τα μακεδονικά πολιτικά κόμματα αποκρίνονται με διαφορετικούς τρόπους, κάποια με την επιδίωξη συμβιβαστικών διακανονισμών, άλλα με την άρνηση να ανεχθούν οποιαδήποτε παρέκκλιση από το ιδανικό έθνους-κράτος του εθνικιστικού μοντέλου.

Οι διαφορές λαμβάνουν χώρα σε μια περιοχή που φέρει τα σημάδια μιας ταρσαχώδους ιστορίας. Παρέμεινε τμήμα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας έως το 1912, όταν μια ανίερη σύμμαχη νέον βαλκανικών κρατών νίκησε αρχικά τις τουρκικές δυνάμεις και στη συνέχεια διαλύθηκε λόγω της διομάχης για την κατανομή των κτήσεων. Η Σερβία βγήκε από τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο με κυριότητα των εδαφών που σήμερα αποτελούν τη Δημοκρατία της Μακεδονίας, την οποία μεταχειρίστηκε ως μια υπανάπτυκτη περιοχή κατάλληλη για αποίκηση. Στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, η περιοχή χωρίστηκε σε τμήματα αλβανικής και βουλγαρικής κυριαρχίας, για να εμφανιστεί ξανά ενωμένη, εντός των προπολεμικών συνόρων, ως

νοποίηση πλάστηκε για να περιγράψει την παρεμφερή δημιουργία κρατών από τις Μεγάλες Δυνάμεις της Δύσης. Τώρα που εμφανίζονται οι μακροπρόθεσμες συνέπειες της ξένης επέμβασης, η ορατή βία θεωρείται το τοπικό προϊόν μιας εγγενούς μόνιμης σύγχυσης.

Σε ένα πρόσφατο άρθρο για την καταστροφή των χώρων πολιτισμικής σημασίας (αρχαιολογικών κ.ά.) στην πρώην Γιουγκοσλαβία, ο John Chapman (1994: 120) εφιστά την προσοχή σε αυτά που δεν συλλαμβάνει η εντύπωση μιας φρενιτής ή μη αναστρέψιμης ποικιλομορφίας των πολιτισμικών στοιχείων. Τονίζοντας τη σημασία του ανθρωπίνου παράγοντα, υπογραμμίζει τις ενεργές διαδικασίες που έχουν αποτυπωθεί στην υλική εμφάνιση της περιοχής, με τους αιώλους όρους:

Το φρενικό και κοινωνικό τοπίο μιας περιοχής είναι κάτι περισσότερο από ένα καλμψηστο μακροχρόνιων στοιχείων κατοίκησης. Είναι μια σφραγίδα κοινωνικής δράσης, δομής και ελέγχου των περιοχών. Η σημασία της θέσης στο τοπίο συνδέεται με τη θέση-αξία, η οποία δημιουργείται από τα άτομα και τις ομάδες μέσω συσχετισμών με πράξεις του παρελθόντος, είτε αυτές είναι ηρωικές και μεταβατικές, είτε κοινότοπες και επαναλαμβανόμενες.

Ο Charpan συνεχίζει λέγοντας ότι, στις πολεμικές ζώνες της Κροατίας και της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης το 1992-3, κάποιες θέσεις που είχαν ατονήσει σημασία έγιναν στη συνέχεια στόχος για εκκινήσεις που επιδίωκαν με τη σειρά τους να δημιουργήσουν ένα ομοιογενές τοπίο του έθνους-κράτους. Πράγματι, οποιαδήποτε δέσμευση για την προστασία μιας περιοχής λόγω πολιτιστικής σημασίας εμφανίζονταν συχνά να αποτελεί ταυτόχρονα αιτία λή για επικείμενη καταστροφή της. Ο Charpan τονίζει έτσι την επιθυμητή και σκόπιμη στοχοθέτηση θέσεων με ιδιαίτερη ιστορική σημασία και απήχηση κατά τη διάρκεια της πρόσφατης διαμάχης, ονομάζοντας το φαινόμενο, όπως και ο Joel Halpern (1993: 6), «εθνοσχεολογία της αρχιτεκτονικής καταστροφής». Υπαινίσσεται επίσης την παράδοξη επίδραση μιας τέτοιας στοχοθέτησης, που εμφανίστηκε κατά περιόδους να ενισχύει τη συμβολική αξία του μνημείου που καταστράφηκε με την εισαγωγή μιας διάταξης θυματοποίησης. Τα ερείπια μπορούν, ενίοτε, να είναι πολύ πιο φορτισμένα νοηματικά από τους ανέπαφους προκατόχους τους (Charpan 1994: 122, όμοια με Ponizanović 1993).

Ωστόσο, αυτό που προσφέρει επιπλέον το σχήμα που προτείνει ο Charpan είναι ναριός η υπενθύμιση ότι κάποιοι μπορούν επίσης να διεξάγουν μια εθνοαρχαιολογία της κατασκευής. Στο ανωτέρω παράθεμα, ο Charpan δείχνει επίσης να υποδεικνύει τη διεξαγωγή μιας σειράς ερευ-

νών για μια τέτοια προσπάθεια. Θεωρεί ότι τα γεγονότα που μνημονεύονται είναι δυνατόν να διαχωριστούν σε τουλάχιστον δύο κατηγορίες: «ηρωικά και μεταβατικά, ή κοινότοπα και επαναλαμβανόμενα». Οι δύο κατηγορίες που προσδιορίζονται εδώ απηχούν σαφώς τις ανάλογες του Fernand Braudel. Ο Braudel χαρακτηρίζει *événementielle* τις υπομνησμένες και σκόπιμες ιστορικές επεμβάσεις ισχυρών παραγόντων και *longue durée* το τελικό αποτέλεσμα της συλλογικής νόησης, χωρίς καμιά συμμετοχή της αυτοσυνείδησης.

Σε μια διορατική αναθεώρηση του επιχειρήματος του Braudel στην *Ταυτότητα της Γαλλίας* (1989 [1986]) ο Perry Anderson (1992 [1983]) προτείνει ότι η έννοια του *longue durée* δανείζει ιδεολογικό σθένος στο έθνος, ενώ μια άλλη συμφωνία μπορεί να βρεθεί μεταξύ *événementielle* και *ηρωικών* πρωτοβουλιών. Από αυτή την άποψη, το έργο της σχολής των *Annales*, από το οποίο προήλθε μεγάλο μέρος της ώθησης προς μια νέα «κοινωνική» ιστορία, έχει μπορούσει κατά περιόδους να εξυπηρετήσει τους σκοπούς εκείνων που βρίσκονται σε αναζήτηση του διαρκούς *volk*, που έχει επιζήσει των σφραγισμών και των προθέσεων οποιονδήποτε από τα προαναφερθέντα ιδιαίτερα άτομα ή κράτη.

Η πολιτική χρήση μιας τέτοιας αντίληψης των διαδικασιών της ιστορίας είναι προφανής όταν κανείς διαβάζει εργασίες για την αποσύνθεση της Γιουγκοσλαβίας. Παρακάτω παρατίθεται ένα παράδειγμα καταστράτηγης του νόηματος ενός αποσπάσματος του Braudel σε ένα άρθρο του Peter Vodopivec (1992: 223):

Η Γιουγκοσλαβία πέρασε εβδομήντα χρόνια σύμφωνα με το σχήμα Braudel: φαινομενικά ταραχώδης από άποψη γεγονότων στην πολιτική επιφάνεια, με πολυάριθμες διασπάσεις και ξαφνικές αλλαγές. Σε επίτεδο οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας, υπάρχει ο ρυθμός ενός βαθμιαίου, αλλά επίμονου εκσυγχρονισμού. Αλλά, όσον αφορά τη συλλογική νόηση, τα πρότυπα συμπεριφοράς και οι νόρμες αξιών εγκλωβίζονται σε έναν κύκλο μεγάλης διάρκειας.

Το συμπέρασμα του διαχωρισμού εδώ είναι ότι η «Γιουγκοσλαβία» μειώνεται σε ένα επιφανόμενο της ιστορίας — σε μια απουσία σχέσεως με τη «μακροχρόνια προοπτική». Στο επιχείρημα υποτείνεται εδώ ότι οι τοποθεσίες της «συλλογικής νόησης» είναι ομάδες όπως οι Σλοβένοι, οι Σέρβοι και οι Κροάτες.

Παραδείγματα σαν αυτό καταδεικνύουν την πολιτική χρησιμότητα της μακροπρόθεσμης ιστορίας, χρησιμότητα που επιβεβαιώνεται από την ύπαρξη διαρκών ομάδων. Η διεκδίκηση παρόμοιων μεγάλων, βα-

θιόν ριζών, έχει φτάσει να αποτελεί βασικό στοιχείο του ιδεολογικού σχεδιασμού πολλών εθνών-κράτων. Ο Benedict Anderson θεωρεί ότι οι βιογραφίες των εθνών διαμορφώνονται «στα γρήγορα... σπουδήςποτε φέγγει τρεμοπαίζοντας ο λαμπτήρας της αρχαιολογίας» (1991: 205). Η αντίληψη που καθοδηγεί τέτοιες αφηγήσεις είναι ότι η ιδιότητα του έθνους δεν έχει κανένα σημείο εκκίνησης, αλλά είναι εγγενής σε έναν πληθυσμό που έχει υπάρξει για όσο μεγάλο διάστημα μπορεί κάποιος να φανταστεί. Σε τέτοιες διατυπώσεις υπάρχει ακόμα χώρος για αναγνωρισμούς πολιτικούς υπολογισμούς. Η σημασία τους εξυμνείται από τη ρητορική της αφύπνισης και τη διδασκαλία της εθνικής αυτοπλήρωσης: οι βιογραφίες τους εντάσσονται μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, υποδεέστερο από εκείνο του σχηματισμού στον οποίο γεννήθηκαν.

Όπως συμβαίνει με το χρόνο, υποστηρίζει ο Benedict Anderson, έτσι και με το χώρο. Από αυτή την άποψη ωστόσο, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η υπαγωγή μιας συγκεκριμένης πολιτικής στους γεννιότερους ελιγμούς του περρωμένου λειτουργεί λιγότερο ομαλά. Ο Aijun Appadurai (1995: 213-14) περιγράφει το παράδοξο που αντιμετωπίζει ένα κράτος στην επιδίωξη του να δημιουργήσει αυτό το όραμα του χώρου ως εξής:

Το έθνος-κράτος διευθύνει στα εδάφη του το παράδοξο αντιφατικό σχέδιο της δημιουργίας ενός επίτεδου, συνεχούς και ομοιογενούς χώρου που συνδέεται με την ιδιότητα του έθνους, και ταυτόχρονα ενός συνόλου τόπων και χώρων (φυλακές, στρατώνες, αερολιμένες, ραδιοσταθμοί, γραμματοείες, πάρκα, χώροι παρελάσεων, διαδρομές τελετουργικών πομπών) που υπολογίζεται ότι δημιουργούν τις εσωτερικές διακρίσεις και τις υποδιακρίσεις που είναι απαραίτητες για τις κρατικές τελετές, την παρακολούθηση, την πειθαρχία και την κινητοποίηση.

Ο Benedict Anderson θεωρεί ότι η δύναμη του έθνους-κράτους έγκειται στη δυνατότητά του να συσιστεί τη διάρκεια που επιστημαίνει εδώ ο Appadurai. Μέσα στην εδαφική επικράτεια του κράτους οι εθνικές εναρτισίες είναι ιερές, όπως είναι και τα σπίτια των πολιτών του έθνους. Η νομιμότητα κατοικεί έτσι σε δύο δυνητικά διακριτές θέσεις: υπό μία έννοια, έγκειται στο κοσμικό υπό μία άλλη, στις διακριτές περιπτώσεις που έχουν οριστεί από την εξουσία, σπουδήςποτε είδους. Ο Appadurai, λοιπόν, διευκρινίζει εδώ τους πολύ διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους ο χώρος και ο τόπος αποκτούν ιστορική απήχηση και σημασία στο εσωτερικό ενός έθνους-κράτους.

Σύγχρονη Μακεδονία: τα επίπεδα αντίθεσης

Εστιάζοντας στους διαφορετικούς τρόπους που ακολουθεί η διαμόρφωση ενός εθνικού τοπίου, καθίσταται δυνατό να χαρακτηρησθεί πιο συγκεκριμένα η πολιτικοποίηση του τοπίου που έχει πραγματοποιηθεί στη μετα-γιουγκοσλαβική Μακεδονία. Σε προηγούμενο άρθρο μου (Brown 1994) ετιδιώξα να αναδείξω ορισμένες από τις τρέχουσες επιρροές στη διαμόχηση για τα κρατικά σύμβολα. Ασχολήθηκα στο άρθρο αυτό με τις εξωτερικές και εσωτερικές εντάσεις που περιβάλλουν την αντικατάσταση του γιουγκοσλαβικού *pejotkatka* – του πεντάκτινου αστεριού της σοσιαλιστικής περιόδου – στη σημαία του κράτους. Υποστήριξα ότι η αρχική επιλογή ενός συμβόλου που συνδέεται με την αρχαία Μακεδονία ήταν περισσότερο μια απάντηση στις εσωτερικές εντάσεις, ιδιαίτερα εκείνων που προέκυπταν μεταξύ του μακεδονικού και του αλβανικού κόμματος, παρά μια σκόπιμη πρόκληση κατά της Ελλάδας. Στη συνέχεια κατέγραψα την έκταση στην οποία οι εντάσεις μεταξύ των εγχώριων ομάδων αποτυπώνονται στο δομημένο περιβάλλον των Σκοπίων, της πρωτεύουσας της Δημοκρατίας.

Τα γιουγκοσλαβικά σοσιαλιστικά μνημεία και σύμβολα δεν υπενθύμιζαν κανένα αρχαίο παρελθόν κυρίως εξυμνούσαν την πρόσφατη ιστορία και την πολιτική ενότητα. Πρώτα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η νεωτερικότητα και η ανομοιομορφία αναδείχθηκαν σε καθοριστικά χαρακτηριστικά της Γιουγκοσλαβίας ως συνόλου. Δεν υπήρξε καμία ετηροκνή για ένα αρχαίο γιουγκοσλαβικό παρελθόν: ασφαλώς, αναγνωρίστηκε ότι οι Νότιοι Σλάβοι ήταν ομάδες εγκατεστημένες στα Βαλκάνια από τον 6ο αιώνα, αλλά δεν γινόταν καμία νύξη για την ύπαρξη μιας τέτοιας «Γιουγκοσλαβίας» νωρίτερα. Το ομώνυμο κράτος που υπήρχε στην ίδια περιοχή μετάξυ 1929 και 1941 δεν έπαψε κανένα ρόλο στην εικόνα του νέου κράτους για τον εαυτό του. Αντίθετα, η μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο ηγεσία συγκρότησε τη Γιουγκοσλαβία σε πολύ διαφορετική βάση, ως ομοσπονδία των λαϊκών δημοκρατιών. Το σύνθημα της αδελφότητας και της ενότητας αναπτύχθηκε από ένα αντιπολιτιστικό κίνημα που άρχισε τον αγώνα του μόνο μετά την εισβολή της Γερμανίας στη Ρωσία. Δεν είχε ποτέ ως στόχο την αποκατάσταση ενός προπολεμικού έθνους, αλλά αγωνίστηκε να ιδρύσει μια μεταπολεμική ομοσπονδία γιουγκοσλαβικών λαών.²

Οι ενέργειες που είχαν οδηγήσει στην ίδρυση του κράτους ήταν λοιπόν μέρος ενός πρόσφατου παρελθόντος. Η βούληση των πολιτών της Γιουγκοσλαβίας κατείχε εξέχουσα θέση στον καταστατικό χάρτη του κράτους, ο οποίος υπογράμμιζε τους δεσμούς που σφρηληατήθηκαν περισσότερο

από τους αγώνες και τον κοινό σκοπό, παρά από οποιαδήποτε υποτιθέμενη προγενέστερη ιστορία. Στο βαθμό που υπήρξε «γιογονοσλαβικός εθνικισμός» λοιπόν, υπήρξε σε μια μορφή που επέσυρε την προσοχή στην νεωτερικότητα του και στη βούλησή του – εν ολίγοις στον κατασκευασμένο παρά στον φυσικό χαρακτήρα του.³

Ο Philip Kaiser, σε μια μελέτη της νοτιοανατολικής ευρωπαϊκής αρχαιολογίας, σημειώνει το βαθμό στον οποίο επηρεάστηκε το επάγγελμα στις σοσιαλιστικές χώρες από τρεις συνυπάρχουσες ιδεολογίες: την εθνότητα, τον εθνικισμό και το μαρξισμό. Υποστηρίζει ότι με την κατάρευση των σοσιαλιστικών καθεστώτων μετά το 1989 η σημασία του μαρξισμού έχει σχεδόν εξαλειφθεί. Όσον αφορά τη Γιουγκοσλαβία ειδικότερα, θεωρεί ότι μέχρι τη δεκαετία του 1980 η εθνότητα αποτελούσε πάντοτε κυρίαρχη ανησυχία ντυμένη με το ένδυμα της περιφερειακής ιδιομορφίας. Παίρνει ως παράδειγμα για την αυξανόμενη διαπλοκή της αρχαιολογίας με την εθνική πολιτική τις πρόσφατες σερβικές πρωτοβουλίες για να διαψεύσει οποιαδήποτε ιστορική σχέση μεταξύ των αρχαίων Ιλλυριών και των σύγχρονων Αλβανών, καθώς και για να συντηρηθούν και να προστατευθούν οι Ορθόδοξες εκκλησίες και τα μοναστήρια στο Κόσοβο (1995: 114-115). Όλα αυτά έχουν ως επακόλουθο την αυξανόμενη παρουσία της σερβικής αστυνομίας στο Κόσοβο, αλλά και ενέργειες για την εγκατάσταση Σέρβων προσφύγων στην περιοχή.

Το Κόσοβο αποτελεί ακραία περίπτωση σύγκρουσης αξιώσεων για τη νομιμοποίηση εδαφικής κυριαρχίας. Η σερβική κυβέρνηση ελέγχει τους μηχανισμούς εξουσίας και έχει καθιερώσει εορτασμούς που συνδέονται με πολλές τοποθεσίες, όπως είναι το πεδίο της μάχης στο Κόσοβο και τοιχογραφημένες εκκλησίες και μοναστήρια, ως δείκτες της βαθιάς ιστορικής σύνδεσης της περιοχής με το σερβικό έθνος. Τα δημογραφικά δεδομένα της περιοχής αφηγούνται μια διαφορετική ιστορία, δεδομένου ότι το κατοικημένο τοπίο είναι κυρίως αλβανικό. Εδώ συναντιούνται δύο διακριτές ποιότητες ανωτέρας βίας (*force majeure*), και τα ιδεολογήματα κάθε πλευράς αμφισβητούν τη βάση των ισχυρισμών της άλλης.⁴ Η αλβανική πλειονότητα, σύμφωνα με ορισμένες σερβικές πηγές, είναι ένα πρόσφατο φαινόμενο που προέκυψε από τις τρομοκρατικές ενέργειες εναντίον των Σέρβων κατοίκων και από τον υψηλότερο δείκτη γεννήσεων των Αλβανών. Το σημερινό σερβικό καθεστώς κατηγορείται από τους Αλβανούς ότι θέτει σε λειτουργία ένα αστυνομικό κράτος δικαιολογώντας το μέσα από τη χάλκευση της ιστορίας.

Μια τέτοια άποψη είναι ίσως σχηματική, αλλά καταδεικνύει το βαθμό στον οποίο οι διαχωριστικές γραμμές στο ζήτημα της νομιμότητας στο Κόσοβο είναι λίγο-πολύ καθορισμένες. Στην πρώην Γιουγκοσλαβία-

κή Δημοκρατία της Μακεδονίας, πάντως, ένα ευρύτερο σύνολο παραγόντων δημιουργεί διενδιήσεις κυριαρχίας σε διάφορα επίπεδα. Οι δύο αναλυτικά διακριτοί τρόποι με τους οποίους οικοδομούνται δεσμοί μεταξύ του εδάφους και των ανθρώπων – ως συνόλου ατόμων ή οικογενειών, ή ως συλλογικής οντότητας – απηχούν τις αξιώσεις και τις απαιτήσεις για το δομημένο περιβάλλον. Όπως σημειώνεται παραπάνω, υπάρχουν φανές για παράφωρηση κάποιας μορφής αυτοδιοίκησης στις βορειοδυτικές περιοχές της ΠΓΔΜ, όπου οι Αλβανοί αποτελούν τοπική πλειονότητα σε πόλεις όπως το Τέτοβο, το Ντεπλάρ και το Γκοστιβάρ. Οι προτάσεις αυτές βασίζονται, από μία άποψη, στην υποτιθέμενα απλή αξιωματική της πληθυσμιακής στατιστικής και στις πραγματικές της καθημερινής ζωής.

Ωστόσο, οι Αλβανοί εθνικιστές εργάζονται για την υποστήριξη της νομιμότητας και σε ένα άλλο επίπεδο, επιδιώκοντας να στενύνουν με συμβολικό κύρος ιδιαιτερές (ιστορικές ή αρχαιολογικές) θέσεις. Στη δεκαετία του 1980, για παράδειγμα, οι Αλβανοί συγγραφείς υποστήριξαν ότι οι μακεδονικές αρχές πραγματοποιήσαν μια επιθετική εισεργασία για να αποτρέψουν τα αλβανικά νοικοκυριά να διατηρήσουν τα υψηλά περιουσιακά μέσα προσύλβα μπροστά από τα σπίτια τους στα χωριά (Biberau 1993: 5, 16). Όποια και αν ήταν η επίσημη αιτιολόγηση, το γεγονός παρανοιάστηκε ως καταπίεση, ως άρνηση μιας ιδιαίτερης πολιτισμικής έκφρασης της αλβανικής ταυτότητας. Η αντίδραση αυτή μπορεί να ενταχθεί σε ένα σύνολο κατηγοριών για επαναλαμβάνόμενες διανομήσεις και κρατική παρέμβαση στην ιδιωτική ζωή των Αλβανών. Τα πρόσφατα γεγονότα στο Τέτοβο, όπου ιδρύθηκε ένα επιστήμιος μη εγκεντριμένο αλβανικό πανεπιστήμιο και η επέμβαση της αστυνομίας για να το κλείσει συνάντησε αντιτάσεις, δείχνουν μια επέκταση του πεδίου της σύγκρουσης για να συμπεριληφθούν θέσεις ιδιαίτερης πολιτισμικής αξίας (Schwartz 1996). Η προσοχή που δίνεται στα μουσουλμανικά τεμένη από όλα τα κόμματα στη Μακεδονία αποτελεί περατώση υπενθύμιση του αντίκτυπου και της σημασίας που έχουν τέτοιοι σημαντικοί δείκτες συλλογικής παρουσίας.

Στο θεσμικό επίπεδο, η Δημοκρατία της Μακεδονίας αντιμετωπίζει άλλες προκλήσεις. Αν και τελικά επιτεύχθηκε ένας συμβιβασμός στο ζήτημα της σημαίας του κράτους στα τέλη του 1995, την ώρα που γράφονται αυτές οι γραμμές δεν έχει ακόμη επιτευχθεί τελική λύση στην παρατεταμένη διαμάχη με την Ελλάδα για το οριστικό όνομα που θα έπρεπε να φέρει η ΠΓΔΜ. Η ελληνική απορροιστικότητα να γίνει σαφής η απόλυτη μη-σύνδεση ενός σύγχρονου σλαβικού κράτους με αυτό του Φιλίππου Β' και του Αλεξάνδρου φαίνεται να θέτει ως οριστικό στόχο τον αποκλεισμό της χρήσης ενός απλού ονόματος σαν αυτό από όλα τα άλλα κράτη που

διαδέχτηκαν την πρόην Γιουγκοσλαβία. Η χρήση της λέξης «Μακεδόνας» ως δηλωτικής εθνικής ταυτότητας παραμένει προβληματική, αφού συναντά αντιρροήσεις τόσο από την πλευρά της Ελλάδας όσο και από την πλευρά της Βουλγαρίας, που εκφράζονται και στα δύο κράτη από άτομα που διεκδικούν τον όρο για τον εαυτό τους (Danforth 1995).⁵

Ένα διαφορετικό επίπεδο σύγκρουσης προκύπτει πάλι για ένα από τα νέα προτήγρια της εθνικής ταυτότητας, την Ορθόδοξη Εκκλησία της Μακεδονίας. Αναγνωρισμένη στη Γιουγκοσλαβία μετά το 1967, η εκκλησία επωφεληθηκε από την κρατική πολιτική που αναγνώριζε την πολιτιστική κληρονομιά της Ορθοδοξίας. Η ιδιοκτησία της Εκκλησίας στη Μακεδονία απαλλοτριώθηκε κατά μεγάλο μέρος, ταυτόχρονα όμως διαφυλάχθηκε. Σε μια περίοδο είκοσι πέντε ετών, από το 1945 έως το 1970, 841 Ορθόδοξες εκκλησίες και 48 μοναστήρια σε ολόκληρη τη Γιουγκοσλαβία επισκευάστηκαν ή αποκαταστάθηκαν στην αρχική τους μορφή, συμπεριλαμβανομένων και των τοιχογραφημένων εκκλησιών της Μακεδονίας (Alexander 1979: 274). Θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι αυτό δεν ήταν παρά προσοπάθεια για απόδοση μιας εθνικής ή θρησκευτικής ταυτότητας στην ΠΓΔΜ, η οποία πραγματοποιήθηκε παράλληλα με το πρόγραμμα δημιουργίας άλλων τοποθεσιών πολιτισμικής σημασίας, που συνδέονταν τόσο με το κρατικό τελετουργικό όσο και με την καθημερινή ζωή, όπου προωθήθηκαν τα ιδανικά του αθεϊστικού σοσιαλισμού. Τώρα που η σχέση του κράτους με τη θρησκεία έχει αλλάξει και η Ορθόδοξη Εκκλησία επαναντά τον ελεγχό-αυτών των θρησκευτικών χώρων, εμφανίζεται διατεθειμένη να διαδραματίσει αποφασιστικό ρόλο στη σύγχρονη πολιτική σκηνή. Εντούτοις, η Σερβική Εκκλησία δεν αναγνώρισε ποτέ τη Μακεδονική, ούτε οι Ορθόδοξες Εκκλησίες του υπόλοιπου κόσμου. Η επιπλοκή που προκαλεί αυτό εξαρχής είναι ότι η Σερβική Εκκλησία διεκδικεί όλη την εκκλησιαστική περιουσία που βρίσκεται στο έδαφος της ΠΓΔΜ και χρονολογείται πριν από το 1967. Έτσι επαναλαμβάνει το ρόλο που είχε παίζει όταν η Σερβία έλεγχε την περιοχή μεταξύ 1919 και 1941. Επομένως, η διεκδίκηση της κυριότητας ενός πολιτισμικού κεφαλαίου συνεπάγεται σιωπηλά και την αξίωση εδαφικού ελέγχου του χώρου στον οποίο βρίσκεται.⁶

Κομία από αυτές τις διαφωνίες δεν είναι νέα. Οι διαφωνίες με την Ελλάδα για το όνομα της ΠΓΔΜ και των Σλάβων κατοίκων της άρχισαν στη δεκαετία του 1940 (Kofos 1964). Η Σερβική Εκκλησία αντιτάχθηκε στις προσπάθειες της Μακεδονικής Εκκλησίας να χαρακτηριστεί αυτοκέφαλη καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960 (Alexander 1979) και οι Αλβανοί πολίτες της Γιουγκοσλαβίας πρόβαλαν αξιώσεις για το κύρος του παροδ, όπως κάνουν σήμερα οι Αλβανοί πολίτες της Μακεδονίας (Biberaj 1993, Poulton 1995: 126-36).

Οι παλαιές αυτές αντιπαράθεσεις αποκτούν νέα και αποφασιστικά εξεχούσα θέση λόγω της μετάβασης από ένα γιουγκοσλαβικό καθεστώς που υποστήριζε τη οικοδόμηση της αλληλεγγύης στο παρόν, παρά την τοποθέτηση της στο παρελθόν. Έτσι, υπό την εξουσία του, η εμφραση δεν δινόταν τόσο στην ανασκαφή, όσο στην κατασκευή. Το αποτέλεσμα ήταν ένα σύνολο αναθηματικών μνημείων και κτηρίων που ήταν συνειδητά μοντέρνα, σηματοδοτώντας μια συνέχεια με τα παγκόσμια ανθρωπιστικά ιδεώδη. Τα ιδεώδη αυτά αναεωγόντησαν στη συνέχεια την εμφραση στην ανέγερση του πρόσφατου παρελθόντος. Στη Δημοκρατία της Μακεδονίας οι ακαδημαϊκές δραστηριότητες αφιερώθηκαν κυρίως στην ιστορία, και ειδικότερα στην ιστορία του τέλους του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα οπότε η περιοχή ήταν βάση επαναστατών με σαφείς διασυνδέσεις με αυτούς της υπόλοιπης Ευρώπης. Η δραστηριότητά τους σκόπευε να επιτυέψει την ίδρυση όχι μόνο της Μακεδονίας, αλλά και της ομοσπονδιακής σοσιαλιστικής Γιουγκοσλαβίας, της οποίας η Μακεδονία αποτελούσε μέρος. Η πιο απομακρυσμένη στο χρόνο ιστορία προφανώς δημιουργούσε μεγαλύτερα προβλήματα στον εντοπισμό τέτοιων σχέσεων. Παρ' όλα αυτά, όταν ο Philip Silberman επισκέφθηκε τον αρχαιολογικό χώρο των Στόβων, νότια των Σκοπίων, προς το τέλος της δεκαετίας του 1970, βρήκε μια κατά μεγάλο μέρος εγκαταλειμμένη ανασκαφή και έναν νέο αρχαιολόγο που εντόπιζε στα ερείπια όχι μια πρωτο-Μακεδονία, αλλά μια πρωτο-Γιουγκοσλαβία (Silberman 1989: 20). Έτσι λοιπόν, περισσότερο από τις άλλες δημοκρατίες του ομοσπονδιακού κράτους, η ιστορία και η αλληλεγγύη της Μακεδονίας συνδέθηκαν πολύ στενά με τη Γιουγκοσλαβία.⁷

Τοπικές συνέπειες

Έως η σημαντικότερη ιστορική περιοχή στο εσωτερικό της ΠΓΔΜ την εποχή της ενιαίας Γιουγκοσλαβίας ήταν το Κρούσεβο, μια πόλη περίπου 3.000 ανθρώπων, κυρίως Μακεδόνα και Βλάχων. Έχει διατηρήσει τη σπουδαιότητά της έως σήμερα. Το Κρούσεβο εξελίχθηκε σε σημαντικό πυλωνατουρημένο οικισμό τον 18ο αιώνα, όταν Βλάχοι πρόσφυγες από τη Μοσχόπολη κατέφυγαν στην περιοχή. Αν και παρέμειναν Οθωμανοί υπήκοοι έως το 1912, οι κάτοικοι κατάφεραν να αγοράσουν το έδαφος στο οποίο χτίστηκε η πόλη τους, ως αποτέλεσμα των μεταρρυθμίσεων του τανζιματ στα μέσα του 19ου αιώνα. Μέχρι το 1900 ήταν μια από τις πλουσιότερες πόλεις στη βαλκανική χερσόνησο. Η εκκλησία του Αγίου Νικολάου ήταν έδρα Ορθόδοξης επισκοπής και είχε το καύχημα ενός εικονο-

στασίου που συγκαταλέγονταν στα καλύτερα της περιοχής (Ballas 1962 [1905]).

Το 1903 ξέσπασε στη δυτική Μακεδονία ένοπλη εξέγερση ενάντια στην οθωμανική κυριαρχία, και το Κρούσεβο ήταν έδρα της προσωρινής επαναστατικής κυβέρνησης. Η πόλη ανακαταλήφθηκε πολύ γρήγορα από τις οθωμανικές δυνάμεις και ερημώθηκε: πάνω από 150 τα σπίτια κάηκαν, καθώς και η εκκλησία. Αν και πολλοί άνθρωποι έφυγαν για να εγκατασταθούν αλλού, η εκκλησία και πολλές κατοικίες ξαναχτίστηκαν. Λόγω της συμβολικής σημασίας που δόθηκε στην εξέγερση του Ίλντεν από το νέο καθεστώς της Γιουγκοσλαβίας και της Μακεδονίας μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, ολόκληρη η πόλη χαρακτηρίστηκε *sromen grad* – πόλη μνήμης. Εν μέρει λόγω του χαρακτηρισμού αυτού, μεγάλο μέρος της πόλης παρέμεινε όπως ήταν, παρόλο που εκπονήθηκαν και εκτελέστηκαν κάποια προγράμματα οικοδόμησης στο κέντρο της πόλης. Ο Τίτο επισκέφθηκε την πόλη το 1969 και μέσα σε μερικά χρόνια βελτιώθηκε ο δρόμος που ανέβαινε από την κοιλάδα, προστέθηκε ένα τελεφερίκ στη μια πλευρά της πόλης και ένα μνημείο στην άλλη πλευρά το 1974. Βάσει της έρευνας που πραγματοποιήθηκε στην πόλη το 1992-3, παρουσιάζω μια υποθετική αρχαιολογία τριών ιδιαιτερών θέσεων στην ευρύτερη περιοχή του Κρούσεβο. Κατά μεγάλο μέρος βασίζεται στις αφηγήσεις κατοίκων της πόλης που ρωτήθηκαν για την ιστορία. Οι παράμετροι σύμφωνα με τις οποίες κατασκευάσαν τις αφηγήσεις τους αποκαλύπτουν πολύ καθαρά το είδος της σύνδεσης που έχουν ο χώρος και η αρχιτεκτονική με την αναγνωρότητα του παρελθόντος, καθώς και με τις διαρκείς διαδικασίες κατασκευής και καταστροφής που επιδρούν στο υλικό μιας πόλης.

Η διάλυση της κοινότητας: η καταστροφή του Τροσένικ

Το Τροσένικ, ένα χωριό σε χαμηλότερο υψόμετρο από το Κρούσεβο, ιδρύθηκε επίσης από Βλάχους πρόσφυγες από τη Μοσχόπολη τον 18ο και τον 19ο αιώνα. Σύμφωνα με τοπικούς υπολογισμούς, είχε ενενήντα τρία σπίτια στη φάση της μεγαλύτερης ανάπτυξης του. Οι οικονομικοί πόροι των κατοίκων του προέρχονταν από την εργασία τους ως πλανόδιων γανωτήδων, κτιστών ή άλλου είδους τεχνιτών. Σύμφωνα με πρακτικές κοινές στους χριστιανικούς πληθυσμούς της περιοχής καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου και του 20ού αιώνα, οι άνδρες ταξίδευαν για να εργαστούν, ενώ οι οικογένειές τους έμεναν στο σπίτι.⁸ Στη διάρκεια όμως μιας μεγάλης περιόδου, το Τροσένικ εγκαταλείφθηκε, καθώς οι οικογένειες έφευγαν ή μια μετά την άλλη για το Κρούσεβο. Αυτή η βαθμιαία ερήμωση του χωριού,

πάλι σύμφωνα με τις τοπικές εκδοχές της ιστορίας, προκλήθηκε από τη γεινιάση του χωριού με δύο άλλα, το Βεβόει και το Αλντάνσι, οι κάτοικοι των οποίων τρμονικροτούν τους κατοίκους του Τροσένικ και τους έκαναν τη ζωή ανυπόφορη. Αυτό συνέβη κατά τη διάρκεια της οθωμανικής περιόδου, όταν, όπως αναφέρουν οι διάφορες πηγές, οι χριστιανοί είχαν μικρή δυνατότητα προσφυγής στο νόμο, εάν η καταγγελία τους ήταν ενάντια σε μουσουλμάνο. Το Κρούσεβο, ως χριστιανική πόλη που απολαμβάνε συγκεντρωμένων προνομίων, συμπεριλαμβανομένης της προστασίας μιας οθωμανικής φρουράς, προσέφερε μεγαλύτερη ασφάλεια στους νοικοκυραίους του χωριού.⁹

Μετά την οθωμανική κυριαρχία το Τροσένικ εξακολουθούσε να κατοικείται. Κατά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο υπήρχαν οκτώι εκεί τρία σπίτια. Μέχρι το τέλος του πολέμου κατοικούνταν μόνο ένα σπίτι. Η ιστορία της καταστροφής του είναι ότι ο ιδιοκτήτης του ήταν υποστηρικτής των ανταρτών και κάποιος το αποκάλεσε αυτό γράφοντας ένα αντιστασιακό σύνθημα στον τοίχο. Όταν πέρασαν από το χωριό οι βουλγαρικές δυνάμεις που κατείχαν την περιοχή μεταξύ 1941 και 1944, έβαλαν φωτιά στο τελευταίο σπίτι. Παρόμοιες ενδείξεις αντίστασης καταγράφονται σε έναν απολογισμό του Β' Παγκοσμίου Πολέμου από τον Ristevski (1983), ο οποίος καταγράφει την ομάδα των εργατών του να γράφει συνθήματα σε διάφορες πηγές της πόλης. Μέσα στην πόλη του Κρούσεβο οι Βούλγαροι αντέδρασαν ορμώνοντας τα συνθήματα, επειδή είχαν σκοπό να προσεταιριστούν μάλλον, παρά να καταπιέσουν τον πληθυσμό. Στο Τροσένικ, που αλλού αναφέρεται ως αντιστασιακό προπύργιο, οι συνθήκες ήταν διαφορετικές και το αποτέλεσμα ήταν η ιστορική καταστροφή.

Ως κοινωνική μονάδα, το χωριό Τροσένικ αποδεκατίστημε πληθυσμικά από ένα σύστημα που καθιστούσε αδύνατο για τους χριστιανούς χωρικούς να διατηρήσουν την κυριότητα της γης τους. Το τελευταίο σπίτι καταστράφηκε επειδή χρησιμοποιήθηκε για να γίνει μια ρητή δήλωση αντίστασης στους Βουλγάρους. Σε αυτή την αφήγηση της φυσικής καταστροφής του Τροσένικ, διαγράφονται σαφώς δύο διαφορετικές διαδικασίες: το τελευταίο σπίτι κάρκε ως απάντηση σε μια σκόπιμη πρόκληση, αλλά ήταν το τελευταίο σπίτι ως αποτέλεσμα πιο μακροπρόθεσμων διαδικασιών, κατά τις οποίες ένα καθεστώς είχε δημιουργήσει τους όρους κάτω από τους οποίους μια ομάδα αναγκάστηκε να εγκατασταθεί αλλού για να απορρίψει την καταπίεση. Ποιοι ή τι λοιπόν κατέστρεψε το Τροσένικ; Δύο διαδικασίες, που τέθηκαν σε κίνηση από διαφορετικά είδη ανθρώπινης αλληλεπίδρασης, σε συνδυασμό με τα αποτελέσματα του χρόνου και της φυσικής φθοράς, εξάλειψαν το χωριό ως κατοικούμενο χώρο.

Σήμερα, στη δεκαετία του 1990, ο ηλικιωμένος που μας έδωσε αυτή την

προφορική μαρτυρία προσπαθεί να διασώσει κάτι από την τοπική κληρονομιά της οικογένειάς του. Δεν γεννιέται θέμα επιστροφής του στο χωριό – η πρωτοβουλία του, καθώς και αυτή της συλλογικότητας στην οποία ανήκει, στοχεύει στην ανάκτηση του συμβολικού χώρου. Ηγείται μιας τοπικής πρωτοβουλίας για την ανοικοδόμηση της εκκλησίας του χωριού. Έναν από τους άξονες της αφήγησής του αποτελούν οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει η πρωτοβουλία τους στην εξεύρεση χρημάτων για το έργο. Όλο αυτό, που δεν είναι χρηματοδοτούμενο από το κράτος αλλά στηρίζεται στην τοπική εργασία και σε εισφορές. Στόχος τους είναι να ανακτήσουν έναν ερημωμένο χώρο και να τον μετατρέψουν και πάλι σε χώρο συλλογικής δραστηριότητας. Αν και το ζήτημα αφορά μια εθνική εκκλησία, η δραστηριότητα αυτή βέβαια εξω από το πεδίο δράσης του κράτους – είναι τοπικός ακτιβισμός που ανταποκρίνεται σε μια απώλεια του παρελθόντος.

Η παρουσία του παρελθόντος: μια ιδιωτική καταστροφή

Μερικές ημέρες αργότερα άκουσα αυτή την ιστορία, πρόσεξα την καταστροφή ενός σπιτιού στο Κρούσεβο. Ήταν χτισμένο παραδοσιακά, κοντά στο κατώτατο σημείο του τελεφερίκ, το οποίο έχει βοηθήσει να μετατραπεί η πόλη σε χιονοδρομικό κέντρο. Ως ένα από τα λίγα σπίτια που είχαν επιζήσει της σφοδρότατης επίθεσης του 1993, κατοικούνταν για μερικά χρόνια μετά το 1993, προτού εγκαταλειφθεί και περιέλθει σε ερείπωση. Το 1992 η παλαιά στέγη από γκριζες πλάκες ήταν ακόμα λίγο-πολύ άθικτη και στηρίζονταν σε τοίχους χτισμένους με ογκώδεις πέτρες, χόμα και λάσπη, με πάχος πάνω από δεκαοχτώ ίντσες, για να αντέχουν το βάρος της οροφής. Όπως τα περισσότερα από τα υπόλοιπα σπίτια του άνω τμήματος της πόλης που επέζησαν της καταστροφής το 1993, είχε μικρά παράθυρα με σιδερέιες και έναν κεντρικό προθάλαμο κάτω.

Μια διαέγγονη του ξεγαριού που κατοικούσε στο σπίτι το 1993 μου διηγήθηκε πως καταστράφηκε το Κρούσεβο. Ενώ οι περισσότεροι τράπηκαν σε φυγή από την πόλη, οι πρόγονοί της οχυρώθηκαν στο σπίτι. Όμως οι «Γούρκοι», προφανώς χωρικοί της περιοχής, μπήκαν μέσα. Αφού εντόπισαν και πήραν τα κρυμμένα πολύτιμα υπάρχοντα της οικογένειας, πήγαν το ξέγυος στον κάτω προθάλαμο του σπιτιού και τους πυροβόλησαν. Με κάποιο τρόπο, η σύζυγος επέζησε και εξακολούθησε να μένει στο ίδιο σπίτι. Ένας από τους γιους της προσέβαλε κάποιον από τους τοπικούς ηγέτες της Επαναστατικής Οργάνωσης, η οποία είχε καθοδηγήσει την εξέγερση του 1993. Τον έκρυψε στο πάνω πάτωμα του σπιτιού και εγκα-

τέτηρε ένα κουνόκι το οποίο θα χτυπούσε εάν η Οργάνωση ερχόταν ψάχνοντάς τον. Κάποια φορά τον έκρυψε κάτω από τα κλινοσειπάσματα, αλλά φάνηκε η μπάλα του και η Οργάνωση τον σκότωσε και πήρε το σώμα του για να το θέψει στο βουνό. Έπρεπε να επιστρέψει ο αδελφός του από τις ΗΠΑ, όπου εργαζόταν, για να βρει το σώμα και να το ενταφιάσει κανονικά σε ένα από τα νεκροταφεία της πόλης.¹⁰

Αντίς οι ιστορίες φωτίζουν όχι μόνο την «επίσημη» ιστορία της πόλης, η οποία τιμά εκείνους που έπεσαν θύματα των οθωμανικών αντιποίνων του 1903, αλλά και τη λιγότερο ευχάριστη από εθνικής άποψης ιστορία της αλληλοεξόντωσης στο εσωτερικό της κοινότητας της πόλης ως επιμύθιου της εξέγερσης. Μέρους της εγκυρότητας των ιστοριών προερχεται από την αμεσότητα με την οποία θα μπορούσαν να συνδεθούν με την τοποθεσία τους. Θα μπορούσε κανείς, όσο στεκόταν το σπίτι, να τις φαντάζεται να εκτυλίσσονται.¹¹

Με την καταστροφή, ωστόσο, του σπιτιού που υπήρξε η τοποθεσία αυτών των επεισοδίων, θα μπορούσε κανείς να πει ότι οι ο τόπος στον οποίο διαδραματίστηκαν οι ιστορίες αυτές έχει αφαιρεθεί. Οι περιπτώσεις της καταστροφής που αντίκρισα είναι προφανείς: δεν ευθυνόταν μόνο το εχθρικό περιβάλλον, ούτε η γραφειοκρατική κυβέρνηση. Ένα νέο ζευγάρι, ο σύζυγος του οποίου είχε κληρονομήσει ένα μέρος του σπιτιού και τη γη στην οποία αυτό βρισκόταν, προτίμησε να ζήσει σε μια νέα μονοκατοικία με σύγχρονες ευκολίες. Μια λεπτομέρεια που θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ενισχύει την έννοια της *longue durée* είναι ότι το νέο σπίτι επρόκειτο να χρηματοδοτηθεί από την εργασία του νεαρού συζύγου στον κατασκευαστικό κλάδο στην Ελβετία. Όπως έκαναν όλοι οι άνδρες του Κρούσεβο επί εκατό χρόνια τουλάχιστον, έτσι κι εκείνος πέρασε ένα σημαντικό χρονικό διάστημα στο εξωτερικό ως *pechalbar* (οικονομικός μετανάστης), προτού επιστρέψει για να επενδύσει τα εισοδήματά του στην πατρίδα του. Χρηματοδοτώντας έτσι την καταστροφή ενός μέρους του παρελθόντος της οικογένειάς του, ο νεαρός άνδρας εγγράφει στο τοπίο της πόλης ένα νέο μήνυμα ατομικού μόχθου και ευημερίας που ξαναεγδίζεσαι έπειτα από μακροχρόνιους αγώνες.¹²

Μνημεία και μνήμες: η επέμβαση του κράτους

Μετάξυ 1968 και 1974 παραγγέλθηκε ένα μνημείο για την εξέγερση του Ίλιντεν του 1903 και στηρίχκε στα περίχωρα της πόλης του Κρούσεβο. Σύμφωνα με τις συνηθισμένες πρακτικές στη Γιουγκοσλαβία, όπως αναφέρθηκαν παραπάνω, το μνημείο είναι συνειδητά μοντέρνο, σχεδιασμένο

για να αποτελέσει ένα εθνικό μνημείο για μια μεγάλη εξέγερση. Η ίδια η κατασκευή του ήταν μια διαδικασία που φώτισε τις πολλές διαφορετικές τάσεις στο γιοιγκοσλαβικό-μακεδονικό όραμα της ιστορίας και των σχέσεων μεταξύ σοσιαλιστικών και εθνικιστικών ιδανικών (Brown 1995).

Αυτή η κατασκευή δεν έλαβε χώρα εν κενώ. Το μνημείο στέκει στη βορειοδυτική γωνία της πόλης, στο λόφο που είναι γνωστός με δύο ονομασίες: *gumenja* στα σλαβικά, αλόνια στα ελληνικά. Οι ίδιες οι λέξεις έχουν την ιστορία τους, πόσο μάλλον ο χώρος. Όταν η πόλη κήρυξε το 1903, καταστράφηκε κυρίως το χαμηλότερο μέρος της, όπου ζούσαν οι πλουσιότερες οικογένειες. Η περιοχή στην κορυφή της πόλης, γύρω από το λόφο, έμεινε κατά μεγάλο μέρος άθικτη. Ήταν ωστόσο επίσης η τοποθεσία όπου το 1903 είχε την έδρα του ο Οθωμανός διοικητής: εκεί πήγαν οι άνθρωποι της πόλης για να τον παρακαλέσουν να μην την καταστρέψει (Ditsias 1904). Παρά τις ικεσίες, ο διοικητής διεξήγαγε έρευνες για την εξέγερση, που σε ορισμένες περιπτώσεις οδήγησαν σε δημόσιους απαγχονισμούς.

Σε εισηγητικές ημέρες, η περιοχή ήταν το αλόνι της πόλης. Δύο μεσήλικες άνδρες θυμήθηκαν ότι έπαιζαν εδώ όταν ήταν παιδιά, και μιας διηγήθηκαν πώς αλωνίζαν το σιτάρι με ένα άλογο δεμένο σε ένα στύλο στο κέντρο, που έκανε γύρω του κύκλους σπάζοντας το σιτάρι με τις σπλές του.¹³ Από τη δεκαετία του 1930 και έπειτα ήταν περιοχή όπου οι άνθρωποι της πόλης έκαναν το κοίτσο τους, τον περίπατό τους δηλαδή, μια δημιουργία άσκησις με κεντρική σημασία στην αστική κοινωνικότητα.¹⁴ Το *gumenja*, τα αλόνια, ήταν λοιπόν μια τοποθεσία με ιστορία που, καθώς χρησιμοποιούνταν περιοδικά για γεωργικούς σκοπούς, δημιουργούσε δεσμούς μεταξύ της πόλης του Κρούσεβο και των γύρω χωριών. Στην κανονικότερη χρήση του ήταν ένας τόπος συγκέντρωσης για τη διατήρηση των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων της πόλης. Με αυτά τα εγκόσμια μέσα οι άνθρωποι του Κρούσεβο απέσπασαν το χώρο από την προσωρινή θηλεία του ως θέση πρόμου και τον εξημέρωσαν.

Το μνημείο του Ίλιντεν στη συνέχεια εξέλειψε αυτή την ιστορία, αντικαθιστώντας τη με μια εθνική αφήγηση. Φιλοδοξούσε να αντιπροσωπεύσει τον αγώνα του μακεδονικού λαού —του *makedonski narod*— για ελευθερία και αυτονομία. Έτσι, αντιπροσωπεύει την επένδυση του χώρου με μια επιβληθείσα σημασία. Αντί για μια αίσθηση ανεπίτευκτης συνέχειας που προερχόταν από τις ασυνείδητες πρακτικές της τοπικής οικονομίας και κοινωνίας, παραπέμπει συνειδητά σε ευρύτερα ζητήματα. Η τεχνολογία του αντιπροσωπεύει το είδος της σοσιαλιστικής θριαμβικότητας την οποία απέφυγε σε γενικές γραμμές το Κρούσεβο, αλλά χαρακτηρίζει τους δημόσιους χώρους των Σκόπιων. Θα μπορούσαμε έτσι να πούμε ότι η

ίδια η ύπαρξη του μνημείου αντιπροσωπεύει ουσιαστικά την εγγράφη της προοπτικής ενός κράτους στο τοπίο μιας πόλης.

Οι άνθρωποι του Κρούσεβο δεν ήταν ομόφωνα σύμφωνοι να καλωσορίσουν αυτή την κρατική αναγνώριση της μεγάλης σημασίας της πόλης τους. Αυτό ήταν εν μέρει μια αντίδραση στην κυρίαρχη παρουσία ξένων στην επιβίωση της κατασκευής του μνημείου.¹⁵ Ωστόσο, οι σημαντικότερες ίσως αντιρρήσεις των ντόπιων σχετίζονταν με την τεχνολογία του μνημείου, το οποίο ήταν αφηρημένο στο σχέδιο και τεράστιο στο μέγεθος. Θεωρήθηκε «άηρυχο» από ορισμένους κριτικούς της πόλης, ενώ άλλοι θεώρησαν ότι δεν αποτελούσε πηγή εθνικής υπερηφάνειας, αλλά μάλλον διεθνοφάνη ντροπής, αφού δεν άντεχε στη σύγκριση με άλλα ανάλογα μνημεία, οπουδήποτε στον κόσμο.

Όλες αυτές οι ανεπάρκειες συνέβαλαν στο να καταστεί αυτό το μνημείο, που υποτίθεται ότι ήταν ένα σημαντικό σύμβολο ενότητας, ένας χώρος στον οποίο σημαντικοί άνθρωποι της πόλης διάβασαν μόνο τα ελαττώματα ολόκληρου του καθεστώτος που το κατασκεύασε. Με τον καιρό η απρόθυμη υποδοχή οδήγησε σε περαιτέρω υλικές αλλαγές στο τοπίο της συλλογικής μνήμης του Κρούσεβο. Το 1983 πραγματοποιήθηκαν τα αποκαλυπτήρια ενός αγάλματος στο *Μεχλίν Καμέν*, ένα πεδίο μάχης κατά την εξέγερση του 1903 έξω από το Κρούσεβο. Το άγαλμα ήταν προϊόν πρωτοβουλίας της πόλης, ήταν απεικονιστικής τεχνολογίας και τοποθετήθηκε στο σημείο όπου βρήκε το θάνατο ένας από ενδοξότερους αγωνιστές του Κρούσεβο στην εξέγερση του 1903. Τον Απρίλιο του 1990 τα λείψανα ενός άλλου ηγέτη της εξέγερσης ενταφιάστηκαν μέσα στο μνημείο στα Αλόνια. Ένας χώρος λοιπόν που δημιουργήθηκε για να να προωθήσει ορισμένα γιοιγκοσλαβικά ιδεώδη με ένα ρητά υπαγορευμένο πρόγραμμα σοσιαλιστικού νεωτερισμού υπέστη μια συμβολική αναβάτιση. Ένας Μακεδόνας ηγέτης, ιδιαίτερα διάσημος για τις σοσιαλιστικές ιδέες του, οδηγήθηκε στην τελευταία κατοικία του με μια θρησκευτική τελετή στην οποία πρωτοστατούσαν Ορθόδοξοι ιερείς. Ένας χώρος που είχε προηγουμένως διακοσμηθεί μόνο με αφηρημένες ανάγλυφες παραστάσεις με τίτλους όπως «ελευθερία», τώρα έχει μια ταφόπλακα με το όνομα ενός ατόμου.¹⁶

Οι δύο αυτές επεμβάσεις σε ένα κρατικό σχέδιο για τη διάσωση της ιστορικής μνήμης ήταν προσπάθειες που σκοπό είχαν να αναποικιοποιούν στο λαϊκό αίσθημα ολόκληρης της Δημοκρατίας της Μακεδονίας. Ο ενταφιασμός που περιγράφηκε παραπάνω αποτελούσε αναπόσπαστο σε μια εκστρατεία που συντονίστηκε από την εθνική εφημερίδα *Nova Makedonija*. Το 1992 η ίδια εφημερίδα απαιτήσε να δοθεί μεγαλύτερη προσοχή στην υλική κατάσταση των μνημείων σε όλη τη Δημοκρατία. Το μνημείο στα

Αλώνια ανακαινίστηκε τον Αύγουστο του 1993, πριν από την ενεργοποίηση επέτειο της εξέγερσης του Ίλιντεν. Τελικά όμως, οι πρωτοβουλίες αυτές δεν συμβάδισαν με τις αλλαγές στις πρακτικές μνήμης του λαού. Οι κύριοι εορτασμοί της εξέγερσης του Ίλιντεν, τουλάχιστον το 1992 και το 1993, έλαβαν χώρα κάτω από το νέο απεικονιστικό άγαλμα στο Μέχιν Κάμεν. Το κρατικό μνημείο στα Αλώνια σήμερα παύει απλώς ενισχυτικό ρόλο στις ετήσιες τελετές μνήμης.

Συμπέρασμα: η εθνογραφία των οικοδομημένων τοπίων

Αυτές οι τρεις περιοχές επιλέχθηκαν για ανάλυση επειδή καθεμιά από αυτές αντιπροσωπεύει ένα διαφορετικό είδος σύγχρονης εμπλοκής με το υλικό τοπίο. Στο Τρστένικ μια τοπική κοινοτική οργάνωση επιδιώκει να ανακαινίσει μια ερειπωμένη εκκλησία. Μέσα στην πόλη του Κρούσεβο ένα νέο παντρεμένο ζευγάρι επιδιώκει μια πιο άνετη ζωή. Στα περιχώρα της πόλης ένα κρέτος προσπαθεί να διατηρήσει τη σημασία ενός μνημείου. Καθεμιά αντιπροσωπεύει, επιπλέον, μια διαφορετική αλληλεπίδραση με τις αφηγήσεις του παρελθόντος. Στην πρώτη περίπτωση, ένας ηλικιωμένος μιλά για τους κατοίκους ενός χωριού που διώχθηκαν από τα σπίτια τους· ο σημερινός ακτιβισμός του σηματοδοτεί τη συμβολική επιστροφή τους. Στη δεύτερη περίπτωση, η αφήγηση αφορά μια οικογένεια και την τραγωδία της που υπό κάποια έννοια αποκαθίσταται από την υλική επιτυχία της σημερινής γενιάς, όπως δείχνει το νέο σπίτι. Στην τρίτη περίπτωση, η αφήγηση ενός έθνους τίθεται αρχικά σε ισχύ και στη συνέχεια επαφίεται στην ενσωμάτωση των χαρακτηριστικών ηγετών του. Ακόμα και τότε όμως, ο «ακατασκευασμένος» χαρακτήρας της τοποθεσίας και των αφηγήσεων της εξεκοιλούθησαν να αποτελούν αιχμές για τους ανθρώπους της πόλης, που επινόησαν δικούς τους τρόπους ανταπόκρισης και κατάφεραν να καθιερώσουν μέσα μνήμης με μεγαλύτερη τοπική σημασία.

Το χωριό Τρστένικ και το παλιό σπίτι στη βάση του τελεφερίκ στο Κρούσεβο παίζουν ρόλο στις αφηγήσεις του παρελθόντος που κυκλοφορούν τοπικά. Καταλαμβάνουν μια θέση στις εκδόχές της ιστορίας που δείχνουν να βρίσκονται πέρα από οποιαδήποτε κρατική χρητοική εθνική ή σοσιαλιστικού ακτιβισμού, δίνοντας αντίθετα έμφαση στις ιστορίες ανθρώπινου πόνου. Σε κάθε περίπτωση πάντως, το παρόν φαίνεται να παρέχει κάποια μορφή ολολήρωσης στις αφηγήσεις. Το κρατικό μνημείο στο Κρούσεβο, αντίθετα, δείχνει, από το σχέδιό του και μόνο, να υπογραμμίζει την απόστασή του από τα γεγονότα των οποίων τη μνήμη

τιμά. Αυτό που αφηγείται είναι η επίσημη ιστορία των γεγονότων και όχι η βιωμένη ιστορία μιας κοινότητας – αν και προσπαθεί να ενταφιάσει το παρελθόν, δεν μπορεί.

Οι τρεις αυτές τοποθεσίες γύρω από το Κρούσεβο αντιπροσωπεύουν τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι οι κοινότητες των παρόντος διαλέγονται με ένα σύνολο παρελθόντων. Ο τοπικός ακτιβισμός που παράγει και αναπαράγει την τοπικότητα βρίσκεται έξω από τον έλεγχο των κρατών, και όπου η κυβερνητική αντιπροσωπεία επιδιώκει να προσδώσει νοήματα στα τοπία, οι πρωτοβουλίες της μπορεί να είναι, αν μη τι άλλο, λιγότερο επιτυχείς από εκείνες που προέρχονται από την κοινότητα μιας πόλης.

Οι ιδιαίτερες διαδικασίες που περιγράφονται εδώ προσιδιάζουν ίσως μόνο στο Κρούσεβο. Η καταστροφή της πόλης το 1903 υπήρξε επαριώς συγκλονιστική και μεγάλη ώστε να αναφερθεί στο δυτικό Τύπο, και τα διάφορα καθεστώτα των προηγούμενων είκοσι ετών έχουν επενδύσει ιδιαίτερος στο χαρακτηρισμό της πόλης ως συμβόλου των τελευταίων δικαιωμάτων του έθνους και της αντιμετώπισης τους με ιδιαίτερα επιτυχή τρόπο. Αλλά θα υποστήριζα ότι σχεδόν οποιαδήποτε μικρή πόλη στα Βαλκάνια κατά τη διάρκεια του τελευταίου αιώνα είχε το μερίδιό της σε μετασχηματισμούς τοπικής κλίμακας. Στη Βοσνία, τα τελευταία χρόνια, οι μετασχηματισμοί αυτοί υπήρξαν βίαιοι και καταστροφικοί. Όμως τέτοια καταστροφή έχει τα ιστορικά προηγούμενά της αλλά και τη συνέχειά της σε λιγότερο προφανείς αλλά εξίσου ισχυρές διαδικασίες συνεχούς δόμησης και αναδόμησης. Σχεδόν εκατό χρόνια από τότε που η πόλη ερημώθηκε και κατά μεγάλο μέρος εγκαταλείφθηκε, οι κάτοικοι του Κρούσεβο συνεχίζουν να δομούν και να αναδομούν το περιβάλλον τους. Είναι αυτοί, και όχι οι επεμβάσεις οποιονδήποτε κρατών, που συντηρούν και παράγουν τους τόπους, στο υλικό τοπίο και στο τοπίο της αφήγησης.

Ευχαριστίες

Η έρευνα στην οποία βασίστηκε το κείμενο αυτό υποστηρίχθηκε από επιχορήγηση της Κοινής Επιτροπής για τη Δυτική Ευρώπη του Αμερικανικού Συμβουλίου Επιστημονικών Κοινοτήτων και του Ερευνητικού Συμβουλίου Κοινωνικών Επιστημών, με κονδύλια που χορηγήθηκαν από τα ιδρύματα Ford και Mellon. Είμαι ευγνώμων στους Lynn Meskell και Γιάννη Χαμηλάκη για τα σχόλιά τους.

Βιογραφικό του συγγραφέα

Ο K. S. Brown είναι λέκτορας Ανθρωπολογίας στο Πανεπιστήμιο της Ουαλίας, στο Lampeter. Εκτός από την έρευνά του για το ρόλο του παρελθόντος στο παρόν, έχει δημοσιεύσει κεφάλαια και άρθρα για τις σχέσεις μεταξύ εθνικισμού και κουλτούρας της έκφρασης. Έχει πραγματοποιήσει επιτόπια και αρχαιολογική έρευνα στη Μακεδονία, και στις δύο πλευρές των συνόρων πρώην Γιουγκοσλαβίας-Ελλάδας, καθώς και στις ΗΠΑ, ενώ σήμερα εργάζεται σε ένα ερευνητικό πρόγραμμα που εξετάζει τη σημασία της μετανάστευσης στη νεότερη βολκανική ιστορία.

Σημειώσεις

- 1 Τα σύνορα της ΠΓΔΜ δεν ταυτίστηκαν ποτέ με συγκεκριμένα φυσικά γεωγραφικά σύνορα και, έτσι, η ακριβής θέση τους ανέκαθεν αποτελούσε θέμα διαφωνίας. Οι διαφωνίες αυτές συχνά επικεντρωναν στην κυριότητα συγκεκριμένων αρχαιολογικών θέσεων με ιδιαίτερα υψηλή συμβολική φρόνηση στην αμφισβητούμενη περιοχή. Το μοναστήρι του Αγίου Νεούμ, παράδειγματος χάρις, στη λίμνη Οχρίδα, αποδόθηκε με συνοπτικές διαδικασίες στην Αλβανία μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο (West 1941: 739), ενώ το μοναστήρι του Πρόχορ Πχίνσκι, κοντά στα σύνορα των πρώην δημοκρατιών της Σεβρίας και της Μακεδονίας, είναι επίσης ένα αμφισβητούμενης κυριότητας πολιτισμικό μνημείο.
- 2 Για πολλούς από τους πολίτες του, ειδικά για εκείνους που θα εντάσσονταν αργότερα στη Δημοκρατία της Μακεδονίας, η απώλητη Γιουγκοσλαβία» που υπήρξε μεταξύ 1929 και 1941 ήταν ένα σεβοκρατούμενο αστυνομικό κράτος. Η άποψη αυτή, καθώς και οι κρατικές πρωτοβουλίες που την υπογόρευσαν, συνδέονταν βεβαίως και με την ύπαρξη φιλοβουλγαρικών αισθημάτων στην περιοχή, όπως είναι ολοφάνερο στις συζητήσεις που περιγράφει η Rebecca West (1941).
- 3 Από αυτή την άποψη ο γιουγκοσλαβικός εθνικισμός διέφερε αποφασιστικά από αυτόν του νότιου γείτονά του, της Ελλάδας, όπου το αρχαίο παρελθόν παραμένει πρωταρχική πηγή ενός συμβολικού κεφαλαίου στο παρόν (Green 1989, Hamilakis και Yalouti 1996, Herzfeld 1982, Silberman 1989).
- 4 Η σαφής διάκριση μεταξύ των δύο ρητορικών της νομιμότητας αναδεικνύεται καθαρά σε μια απάντηση που δίνει ο Elez Biberaj σχετικά με τους πιεστικούς σεβρισμούς φόβους για την επιβίωση των πολιτισμικών μνημείων στην περιοχή. Προτείνει να αναλάβουν διεθνείς οργανισμοί τη διαχείριση των πολυάριθμων μοναστηριών και εκκλησιών [Σ.τ.ε.: με τοιχογραφίες, από

τον 10ο ως τον 14ο αιώνα], αναγνωρίζοντας ότι αυτά αντιπροσωπεύουν μια «παγκοσμίου βελιγμένου πολιτιστική κληρονομιά και ταυτόχρονα αργόμηνος τη χρήση τους για να διακυλογοηθεί η διαρκής σεβριστή στρατιωτική παρουσία (1993: 22).

- 5 Σ.τ.ε.: Πρόκειται για μάλλον ισοπεδοποιητή άποψη του συγγραφέα, που εξομολογείται εδώ συνθήκες πολύ διαφορετικές στα διαφορετικά κράτη και φαινόμια που περιγράφονται αναλυτικότερα στα κεφάλαια 2/ Ελλάδα, και 4/ Βουλγαρία.
- 6 Η συγκεκριμένη φιλονικία για την εκκλησιαστική παρουσία στη Μακεδονία δεν έχει ακόμη τεκμηριωθεί, αλλά ερευνάται αυτήν την περίοδο από τον καθηγητή Stephen Batalden.
- 7 Ο Silberman αντιπαρέθεσε την περιγραφή της ανασκαφής των Στόβων με αυτήν της Βεργίνας, του χώρου των μακεδονικών βασιλικών τάφων στη Βόρεια Ελλάδα. Το ιστορικό γεγονός ότι οι λαοί που είναι γνωστοί ως Σλάβοι ήρθαν στα Βαλκάνια μόλις τον 6ο και 7ο μ.Χ. αιώνα διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη συζήτηση για τη νομιμότητα και την πολιτιστική κληρονομιά στην περιοχή. Σημαντική επίσης είναι η θεμελιώδης παρουσία της χριστιανικής πολιτιστικής κληρονομιάς, η οποία περιτρέπει τους πανηγυρικούς συσχετισμούς με τους προσηγμένους ειδωλοκρατικούς πολιτισμούς. Το αποτέλεσμα είναι ότι και η Ελλάδα και η Δημοκρατία της Μακεδονίας υπερβάλλουν κατά περιόδους, για να κατασκευάσουν απλοποιημένες αφηγήσεις συνέχειας βαθιά μέσα στο χρόνο.
- 8 Ο όρος που χρησιμοποιείται για να περιγράψει τέτοιες μεταναστευτικές εργασίες στα σύγχρονα μακεδονικά είναι pechalba.
- 9 Πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή η αφήγηση για τοπική αποδομία από ένα χωριό με μουσουλμάνους γείτονες σε ορεινότερα εδάφη επαναλαμβάνεται και αλλού στην περιοχή της Μακεδονίας. Το καλοκαίρι του 1997, βεβήγα αντιστάσεις με μια παρόμοια αφήγηση στο χωριό Ακρίτας, παλαιότερα γνωστό ως Μπουφ, στη Βόρεια Ελλάδα [Σ.τ.ε.: Ο συγγραφέας δεν προσδιόριζε το «παλαιότερα», ούτε την προέλευση της ονομασίας που αναφέρεται].
- 10 Η μετανάστευση για εργασία, που αποκαλείται pechalba, έχει αναγνωριστεί ως χαρακτηριστική πολιτισμική πρακτική της περιοχής (Cvijic 1966: 459, παρατίθεται στους Schierup και Ålund 1987: 65-6, Schwartz 1996). Η Βόρεια Αμερική έγινε κύριος προορισμός στα έτη μετά την εξέγερση του Ίλντεν, καθώς οι νεαροί άνδρες επιδίωκαν να αποσύρουν τις πιέσεις του φαινομένου που αποκαλείται «νιγκλίνοντες εθνικισμοί» (Karakasić 1992) και τη συμμετοχή στα κλιμακούμενα επίπεδα βίας μεταξύ των τοπικών φατριών.
- 11 Η αίσθηση της σύνδεσης με τα γεγονότα του 1903 είναι κοινή στο Κρούσοβο και εκφράζεται συχνά με αναφορές στην πολύ απτή κληρονομιά τους. Σε ένα άλλο στίχο μου αναφέρθηκε ότι οι κάτοικοι είχαν διαποτίσει τους τοίχους με νερό για να εμποδίσουν τη φωτιά σε περίπτωση εμπρησμού, και

369

μου έδειξαν επίσης τις κρύπτες για τα τιμαλφή, που είχαν κατασκευαστεί με επιδεξιότητα από τις προηγούμενες γενιές.

12 Η ευημερία, πρέπει να σημειωθεί, εκφράζεται με την οικοδόμηση ενός νέου σπιτιού και όχι με την αποκατάσταση ή τη συντήρηση μιας παλαιότερης κατοικίας. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι υπάρχουν παραλληλίες με τις διαδικασίες που περιγράφονται από τον Schietur (1973) να λαμβάνουν χώρα σε ένα γιουγκοσλαβικό χωριό μεταναστών, όπου τα άρτορα αντιπαθίστανται από τα τρακτέρ και τα σύγχρονα στίβια αποτελούν δείκτη κοινωνικής κατάξιασης εντός του τοπικού ανταγωνισμού.

13 Αυτή η πρακτική έχει καταγραφεί σε ολόκληρη την περιοχή αλλά δεν τη θυμούνται πάντα τόσο νοσταλγικά. Ένας επισκέπτης στο Bardoni περιγράφει τον ανοιχτό χώρο ή «gumno» ως μέρος στο οποίο οι αγρότες έφεραν τη συγκομιδή τους για να την πάρουν άλλοι – «Τόσο για τους φρούτους του σουλτάνου, τόσο για τους ζητιάνους και τόσο για τους ιδίους τους αγρότες» (Edwards 1938: 94-5).

14 Σ.τ.ε.: Κάτι που συντηβιζόταν έως πρόσφατα και στην ελληνική επαρχία ή και συνεχίζεται ακόμα.

15 Στην επιτροπή που ήταν αρμόδια για την κατασκευή του μνημείου συμμετείχαν περισσότεροι άνθρωποι από τα Σκόπια, παρά από το Κρούσεβο.

16 Ο ήρωας του Μεχλίν Καμέν ήταν ο Pitu Guli, του οποίου ο θάνατος και η μνήμη τιμώνται μέσα στη γιουγκοσλαβική Μακεδονία ως σύμβολα του συνθήματος της εξέγερσης «Ελευθερία ή Θάνατος». Ο ηγέτης του οποίου τα λείψανα ενταφιάστηκαν στο δημόσιο μνημείο ήταν ο Nikola Karev, που θεωρείται πιθανότατα ο κύριος συντάκτης ενός μανιφέστου του 1903 που ταύτιζε την εξέγερση με την προσπάθεια να επιτευχθεί κοινωνική δικαιοσύνη για όλους. Με τις δύο αυτές ιστορικές μορφές έχω ασχοληθεί σε άλλη εργασία μου (Brown 1995).

Βιβλιογραφία

- Alexander, S. (1979) *Church and State in Yugoslavia since 1945*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, B. (1991 [1983]) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Anderson, P. (1992) *A Zone of Engagement*, London: Verso.
- Appadurai, A. (1995) "The production of locality", στο Fardon, R. (επιμ.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge, σσ. 204-26.
- Bakić-Hayden, M. και Hayden, R. (1992) "Orientalist variation on the theme

"Balkans": Symbolic geography in recent Yugoslav cultural politics", *Slavic Review* 51, 1: 1-15.

Bibera, E. (1993) *Kosova: The Balkan Powder Keg*, London: Research Institute for the Study of Conflict and Terrorism.

Braudel, F. (1989 [1986]) *The Identity of France*, New York: Harper and Row.

Brown, K.S. (1994) "Seeing stars: character and identity in the landscapes of modern Macedonia", *Antiquity* 68: 784-96.

— (1995) "Of Meanings and Memories: The National Imagination in Macedonia", αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, University of Chicago.

Chapman, J. (1994) "Destruction of a common heritage: the archaeology of war in Croatia, Bosnia and Hercegovina", *Antiquity* 68: 120-26.

Cvijić, J. (1966) *Balkansko Poluostrvo i Juznoslovenske Zenije: Osnovi Antropogeografije*, Beograd: Zavod za izdavanje udbenica.

Danforth, L. (1995) *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Δητσιας, Γ.Ν. (1904) *Η καταστροφή του Κρουσόβου*, Αθήνα: Σ. Βλαστός.

Edwards, L.F. (1938) *Profane Pilgrimage*, London: Duckworth.

Green, P. (1989) *Classical Bearings: Interpreting Ancient History and Culture*, New York: Thames and Hudson.

Halpern, J.M. (1993) "Introduction", στο D. Kideckel και J. M. Halpern (επιμ.) *The Anthropology of East Europe Review, Special Issue: War Among the Yugoslavs*, 11, 1-2: 6-15.

Hamilakis, Y. και Yalouri, E. (1996) "Antiquities as symbolic capital in modern Greek society", *Antiquity* 70: 117-29.

Herzfeld, M. (1982) *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, New York: Pella.

Kaiser, P. (1995) "Archaeology and Politics in South-East Europe", στο P. Kohl και C. Fawcett (επιμ.) *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 99-119.

Karakasidou, A. (1992) "Ethnic Imagery in the Shadows of Nationalist History in Greek Macedonia", ανακοίνωση στο 8ο Συνέδριο για το Σχολείο Ευρωπαϊκών Μελετών, Σελάνγκο.

Kofos, E. (1964) *Nationalism and Communism in Macedonia*, Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Βαλκανικών Σπουδών.

Μπάλλας, Ν. (1962 [1905]) *Ιστορία του Κρουσόβου*, Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Βαλκανικών Σπουδών.

Poulton, H. (1995) *Who are the Macedonians?* Indianapolis and Bloomington: Indiana University Press.

365

- Povržanović, M. (1993) "Ethnography of a war: Croatia 1991-2", στο D. Kičekel και J. M. Halpern (επιτ.) *Anthropology of East Europe Review Special Issue: War Among the Yugoslavs*, 11, 1-2: 54-62.
- Risteovski, K.P. (1983) *Mojata Revolucionerna i partiska rabota pred i za vreme na NOB*, Kqovorebo: adnmoctevro xeporyqapo.
- Schierup, C.U. (1973) "Houses, Tractors, Golden Ducats. Prestige Games and Migration: A Study of Migrants to Denmark from a Yugoslav Village", Aarhus Universitet.
- Schierup, C.U. και A. Ålund (1987) *Will they still be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*, Umea: Department of Sociology.
- Schwartz, J. (1996) *Pieces of Mosaic: The Making of Macedonia*, Højbjerg: Intervention Press.
- (x.x.) "Civil Society and Ethnic Conflict in the Republic of Macedonia", adnmoctevro xeporyqapo.
- Silberman, N.A. (1989) *Between Past and Present: Archaeology, Ideology and Nationalism in the Modern Middle East*, New York: Henry Holt and Company.
- Todorova, M. (1994) "The Balkans: from discovery to invention", *Slavic Review* 53, 2: 453-82.
- (1997) *Imagining The Balkans*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Vodopivec, P. (1992) "Slovenes and Yugoslavia, 1918-1991", *East European Politics and Societies* 6, 3: 220-41.
- West, R. (1941) *Black Lamb and Grey Falcon*, New York: Viking.
- Wilkinson, H. R. (1952) "Yugoslav Macedonia in transition", *Geographical Journal* CXVIII, 4: 390-405.

Neil Asher Silberman

BETWEEN PAST AND PRESENT

*Archaeology, Ideology, and Nationalism
in the Modern Middle East*



Henry Holt and Company
New York

1989

366

367

1

YUGOSLAVIA AND GREECE

Who Were the Macedonians?

Beyond the rich, rolling plains of southern Serbia, the mountains rose again. The main highway toward Greece led south along the gorge of the Vardar River, which slowly changed from a towering rocky canyon to a wide gravel bed deeply cut in its center by a narrow, rushing stream. The surrounding rugged landscape seemed as unfamiliar to me as the region's modern culture. Slavic names were printed in both Latin and Cyrillic characters on the storefronts and road signs. I knew that Yugoslavia possessed a rich archaeological record of Stone Age sites, sprawling Bronze Age towns, and Roman cities. Yet somehow Yugoslavia seemed difficult to fit into my mental image of the classical world. That world—where I was now headed to begin my archaeological journey—lay along the rim of the Mediterranean in Greece, Turkey, Egypt, and the Levant. And unlike the modern nations of that region, where ancient cultures were venerated as spiritual and ethical models for their modern populations, modern Yugoslavia seemed, at least officially, to discredit much of what had transpired here in antiquity.

Yugoslavia's borders, its name, its system of government, were all modern innovations. The structure and ideology of the modern state was seen as a revolutionary solution to the country's long his-

torical nightmare of foreign domination, ethnic conflict, and rural poverty. This left the past as a concession for tourists, not a romantic national origin. In the seaside town of Split, a huge black-and-white poster portrait of Tito in the main square glowered down the main promenade toward the ruins of Diocletian's palace, disguised almost beyond recognition behind the laundry lines and wooden shutters of the apartments it now contained. And farther south, at the tourist haven of Dubrovnik—the immaculately restored medieval port of Ragusa, with its quaint scrubbed and re cemented buildings and cobblestone streets—gave no sense of a venerated tradition. It seemed as if the elegant boutiques, outdoor cafés, and gift shops around the main piazza—with their framed pictures of Tito behind the cash registers—were built on a medieval plan as a clever merchandising gimmick by the local *Turisticki Ured*, or tourist board.

But now, in the southernmost region of the country, I had a clear historical objective, a place where vivid images of the classical world came easily to mind. Even if the main city of this region, Skopje, was a faceless modern sprawl of concrete apartment and office buildings, even if the "Yugoslav Socialist Republic of Macedonia" was a ponderous modern title, the name "Macedonia" embedded within evoked a coherent series of seductive images, a pole apart from the present Slavic and socialist reality. The historical images of Macedonia brought to mind the triumphant spread of Hellenism eastward, efficient and deadly phalanx formations, Hellenistic armor, gold vessels, and painted pottery. From Macedonia, Greek culture became "Western" culture at the end of the fourth century B.C. This land was, after all, the homeland of Philip of Macedon and his son, Alexander the Great.

The story was so commonplace, so familiar that it was hardly worth rereading in the guidebooks—of how in 359 B.C. an ambitious and ruthless Macedonian king named Philip, taking advantage of the decline of Athens and Sparta, began a campaign of conquest that would ultimately transform his remote northern kingdom into an international empire. Skillfully uniting the scattered peoples who lived in the mountains and plains of Macedonia, he began a process of military and cultural expansion that did not end until the death of his son Alexander in Babylon thirty-six years later—by which time

the lands and peoples as far east as the Indus Valley had been brought under at least nominal Macedonian rule. At first thought, Southern Yugoslavia might not seem to be rich in classical associations, but few historians would question the role played by the ancient Macedonians, who wholeheartedly absorbed and spread Hellenic culture throughout the known world.

Yet the archaeology of Macedonia both concealed and reflected a serious political problem, in the Hellenistic period and in the twentieth century. In the fourth century B.C., the politicians and orators of Athens shuddered at the thought of Macedonian supremacy and expressed their outrage in clearly ethnic terms. At the time of Philip's rise to power, Isocrates voiced serious doubts about the "Greekness" of the Macedonians' racial background, and the great orator Demosthenes, in his "Philippics," condemned them for their barbarism, for their lack of elegance. Even with the far-flung conquests of Philip and Alexander, the Macedonians apparently were not considered true Hellenes, at least by the Hellenes farther south. For while the Macedonians wholeheartedly absorbed and spread Greek culture, their own local language and traditions were also influenced by the steady migration down the Vardar Valley of peoples, tribes, and trade goods from the cultures of central Europe.

In the sixth century A.D., when the Greco-Roman civilization was no longer as strong as it once had been, the trickle of northern migrants to Macedonia became a flood. Within the first fifty-eight years of the sixth century, Macedonia was invaded four times in quick succession—by Bulgars, Slavs, Huns, and Goths. The traditional texts describe these as violent, bloody invasions, but even if they were actually just intensified waves of migration—the mass movements of hungry families, not killers—the ethnic makeup and language of Macedonia was changed forever. The language still spoken there and written in Cyrillic characters—called "Macedonian"—is a south Slavic dialect, closely related to Bulgarian. And the Slavic invasions were not the last of the changes. After the Ottoman conquest of the country in 1364, a bitter Turkish icing was added to the already strange layer cake of Macedonian nationality.

The ancient empire of Philip and Alexander lay buried beneath all these changes, and a modern problem of boundaries inevitably

arose. Toward the end of the nineteenth century, the people of Macedonia saw the possibility of independence from the Ottoman Empire; their local culture of church, language, and ancient legends eventually became the rallying point for a fervent, sometimes violent Balkan nationalism. The liberation of Macedonia from foreign domination was the goal of this movement, but Macedonia's erstwhile allies in the neighboring countries had other ideas. All of them quietly jockeyed for position to take Macedonia for themselves.

Early in this century, the issue of Macedonia was settled, at least temporarily. In 1912, the kingdoms of Serbia, Greece, and Bulgaria jointly wrested Macedonia from the dying Ottoman Empire, soon attacking one another like hungry scavengers and tearing apart their Macedonian prey. The result was not one but three Macedonias: Greece received the coastal plain around the Bay of Thessaloniki; Serbia, now Yugoslavia, got the highlands; and Bulgaria received what was left. And throughout the later twentieth century, as the struggle for Macedonia took on new forms and fomented new conflicts, some distinct and contradictory images of ancient Macedonia rose from the earth again.

At a wide bend in the Skopje-Thessaloniki highway, the sprawling mound of Hellenistic, Roman, and Byzantine ruins finally came into view. At first glimpse, those ruins couldn't be called impressive; they seemed to be just a silent, natural feature of the landscape, rising above the slopes of a long, low mound whose grassy surface had been burnt brown by the hot summer sun. In fact, I might even have missed it were it not for the huge letters, S-T-O-B-I, set into the slopes in white painted stones, like a homemade sign for a truckstop restaurant. The tourist parking lot was empty, the small museum was shuttered, and the only sounds were the rustle of the wind and the muffled conversation of a work crew taking a lunch break in the shade of some trees by the nearby railroad line.

The elderly attendant in the small wooden gatehouse was sleeping, and when I managed to rouse him, he was visibly annoyed to have to rummage through the drawers of his desk to find the book of entrance tickets to the site. I paid my fee and entered the silent ruins of the ancient city. But I was without a guidebook, so the ruins

told me no particular story. I wandered down the colonnaded main street, pausing every now and then to walk through the empty, weed-clogged rooms of Roman-period buildings whose once-brilliant floor mosaics were bleached to a dull greyness by exposure to the elements.

A century ago, most of those ruins were protected, lying safely under the Macedonian soil. Until the late nineteenth century, in fact, Macedonians didn't understand the full extent of Stobi's ruins. Until that time, they didn't have to dig for their history. History was the stuff of ancestors' legends, fondly told and retold in family tales. This ancient, abandoned city mounded on the banks of the Vardar and Crna rivers was known only as *Pusto Gradsko*, "the Deserted Town." The story of its early history and sudden abandonment was a matter of belief in the supernatural, certainly not the raw material for serious historical scholarship—at least by the standards of the West. But Western scholarly standards soon arrived uninvited. The decline of the Ottoman Empire—the "Eastern Question"—attracted the agents and explorers of the Great Powers of Europe to the Balkans. And in 1858, just two years after the Crimean War had ended, the "deserted town" of medieval Macedonian legend was renamed. Johann Georg von Hahn, the Austrian consul-general in Thessaloniki, was the first to identify the ruins of Pusto Gradsko as the ancient city of Stobi—thereby beginning the expropriation from the local storytellers of the ownership and interpretation of this region's past.

Scattered references to Stobi in the writings of Greek and Roman authors provided von Hahn and subsequent European archaeologists with the basic outlines of Stobi's history and underlined the close connections of this Macedonian city with the culture of the Greco-Roman world. Mentioned first in connection with a military victory in the vicinity in 197 B.C. by the armies of King Philip V of Macedonia, Stobi became a district center when the Romans conquered Macedonia thirty years later. And by the end of the first century B.C., during the reign of Augustus, a period of spectacular urban growth began. By the end of the first century A.D., Stobi's population was granted the full legal and economic privileges of citizens of Rome.

Yet the city's greatest period of prosperity came after the triumph of Christianity: During the fourth and fifth centuries A.D., Stobi became the seat of Christian bishops who administered and watched

over an important diocese. Stobi's Bishop Budius had been invited to attend the first Ecumenical Council, convened at Nicaea in A.D. 325 by Constantine the Great. And later in the fourth century, the city was honored by a state visit of the Emperor Theodosius and apparently became the capital of the newly formed province of *Macedonia Salutaris*, or "Healthful Macedonia." In the closing centuries of antiquity, Stobi was the center of a far-reaching transformation that gave it a different character than it had possessed in the earlier pagan epoch, stretching back to the time of Alexander the Great.

This was the literary background, gleaned from the Greek and Latin sources. Yet after von Hahn's identification of the ancient city of Stobi with the area of ruins at the confluence of the Vardar and Crna rivers, its modern transformation could truly begin. The site proved to be a rich mine of the impressive architecture and artifacts that European antiquarians were so fond of collecting. Austria's zealous imperial involvement in the Balkans naturally gave the scholars of that country the initial advantage. In 1902, Professor Axel von Premierstein of the Imperial Museum of Vienna undertook the first full-scale excavations at Stobi, and he proudly shipped back to the museum his finds of architectural fragments, pottery, and inscriptions as freely exportable cultural property.

With the end of World War I, however, the imperial system of Europe crumbled, and Stobi's past was once again transformed. The creation of the "Kingdom of the Croats and the Slovenes" by the victorious Great Powers opened the antiquities of Stobi to renewed attack. But this time the attackers were not foreign expeditions, anxious to cart away Stobi's treasures. King Alexander I, patron of renewed excavations, saw in Stobi's ancient columns, inscriptions, and mosaic floors a means to bolster his royal prestige. Throughout nearly the entire turbulent interwar period, from 1924 to 1940, the National Museum of Belgrade—eventually renamed the Prince Paul Museum—stripped away the topsoil and rubble that blanketed the ancient city of Stobi to uncover its most prominent ancient monuments of grandeur and prosperity. In their restoration and presentation, they became monuments to the ruling house of Yugoslavia.

The royal connotation obviously presented a problem to the Yugoslav Communist party when it assumed control over Yugoslavia's past and present at the end of World War II. Although the nation's

energies and resources were, for the most part, applied to the present, the meaning of the past needed some attention as well. In the early 1950s, the Conservation Institute of Macedonia, attached to the National Museum in the nearby city of Veles (later renamed Titov Veles), attempted to repair damage from the war and the elements, but their excavations were limited to a few random stabilizing probes. It was only in 1970 that the latest chapter in Stobi's ancient history began to be written. Beginning that year, a joint American-Yugoslav expedition, led by Professor James Wiseman of Boston University and Professor Djorde Mano-Zissi of the University of Belgrade, directed a multinational team of archaeologists, geologists, and students in the detailed reconstruction of the city's history.

The American and Yugoslav excavators had a much grander design than any of their predecessors as they concentrated on the city's "downtown" area—its forum—during the first few seasons of the dig. There, they cleared an unusually well-preserved Roman theatre and unexpectedly discovered a third-century A.D. *Who's Who* of Stobi: The individual seats in the theatre's lower rows still bore the carefully carved Greek names of season ticketholders. Other evidence of prosperity and Roman respectability came from the finds in a complex of workshops and villas. And surprising evidence of the prominence of Stobi's ancient Jewish community was uncovered in its well-appointed synagogue from the third and fourth centuries A.D. But the most impressive structure of all—and the scene of the most active work for the last few seasons—was a characteristic Christian structure that had dominated the skyline of Stobi in the fourth and fifth centuries A.D. It was a monumental church complex, dubbed "Bishop Philip's Basilica" by the archaeologists, who had found a Greek inscription honoring that bishop on one of its surviving entrance doorposts.

As I approached the ruins of that ancient basilica, I suddenly heard voices. The site wasn't deserted after all. The voices came from a deep trench, partially covered with a scaffolding of lumber and corrugated metal sheets. Soon the voices were interrupted by the banging of hammers, the sounds of lumber dropping, and occasional shouts. A small team of workmen was completing the construction of a shelter to protect Bishop Philip's Basilica from the coming winter

rains. And as I walked toward the edge of the work area, I could see the need for protection: The exposed inner walls of the ancient structure still bore colorful paneled frescoes, at the foot of which lay an intricately patterned mosaic floor. Nearby stood an elaborate baptistery structure, with its circular baptismal font enclosed and protected by more frescoed walls and mosaic floors.

A young archaeologist stood at the edge of the excavation area, directing the preservation work. I introduced myself and began to speak with him about the significance of this site. The American participation in the expedition, he told me, had ended two years earlier, but some limited digging had continued under Yugoslav auspices, sponsored by the National Museum at the nearby city of Titov Veles and by the University of Skopje. The object of this continued archaeological work was to trace the structural history of the bishop's basilica, Stobi's most elaborate edifice during the Byzantine period. The finds here were certainly impressive, but there seemed to be something more basic at stake. And in listening to the archaeologist's description of Byzantine Stobi, I realized why Bishop Philip's Basilica—of all the possible sites in the ancient city—offered an especially meaningful modern symbol of ancient Macedonian history.

Bishop Philip's Basilica and the earlier church found beneath it evoked images quite different from phalanxes, conquest, and Alexander the Great. The excavation reinforced a dominating impression of Macedonia's communal life and early Christian piety. Scholars knew that Christianity had been established quite early in the city. But the young archaeologist now tried to expand on the implications of that as he stressed the significance of the ongoing work. The presence of a bishop at Stobi, he suggested, the visit of Theodosius, the mention of the city as the main city of the province, and the lavish basilica itself—all reflected Stobi's wholehearted acceptance of the new Christian way of life.

The meager remains of the Hellenistic period had, early on, discouraged the excavators from any hope that they could link Stobi with the period of Alexander the Great. This city's greatness had come centuries later, immediately preceding the great Slavic invasions of the fifth and sixth centuries A.D. At that time, the Christian tradition had sunk deep roots in Macedonia. And despite the dramatic

political changes of the twentieth century, faith in the local Christian tradition remained one of the central elements of modern Macedonian nationality.

I nodded politely as the archaeologist stressed Stobi's importance. It was not—he wanted me to understand—just an outlying provincial city, but an important religious, economic, and cultural capital. Long after Alexander had faded into legend, the lively mix of peoples in northern Macedonia had created a new society. The sentiment seemed strangely familiar, uncannily modern. And as I listened to the archaeologist's interpretation of Stobi's historical importance, I sensed his deeper personal need to find his own place in history, to establish his own modern Macedonian identity in archaeological terms. Apparently he had found it at Stobi in the rubble of broken frescoes, mosaics, and building stones. In his own reconstruction of social change and regional culture in ancient Macedonia, he had fitted together a metaphorical portrait of *his* Macedonia today.

Yet there was clearly something more to the modern significance of Macedonia's history than just one man's longing for roots. About a hundred miles to the south, across the border in Greek Macedonia, I encountered a different historical reality. At the site of Vergina, onetime capital of the Macedonian kings, I discovered that archaeological claims about the true "essence" of ancient Macedonia were part of a modern struggle that remained painfully unresolved.

It took only a couple of hours to drive from Stobi across the Greek border, but as I approached the center of Thessaloniki, Greece's second-largest city, the atmosphere changed dramatically. Souvlaki stands, Western goods displayed in store windows, and loud bouzouki music booming from radios and tape players provided a sharp cultural contrast to the sounds and sights of the cities of Yugoslavia. And there was a conspicuous political difference: Election posters and spray-painted election graffiti were everywhere. The supporters of the two major parties, PASOK (the Greek socialist party headed by Prime Minister Andreas Papandreu) and Nea Demokratía ("New Democracy," the conservative party headed by Kostas Mitsotakis), were engaged in a bitter election campaign. Posters of the two parties' candidates covered almost every available concrete surface in the city. Loudspeakers blared from opposing party headquarters, and

every now and then, pickup trucks covered with posters and fitted with sound systems passed down the main boulevards of the city playing patriotic Greek songs.

At stake in all the noise and excitement was a familiar political struggle. The supporters of the New Democracy party—with their blue-and-orange posters of the torch of freedom clenched tightly by a fist—were calling for a return to the original values so highly cherished in Greek history. They were fighting the internationalism of PASOK and stressing Greece's more conservative image. Here in Macedonia, however, conservative Greek nationalism was a relatively new thing. This part of the country had been annexed to Greece only in 1916, and few traces remained of the original population of Macedonian-speaking inhabitants. The population had largely been transformed within this century; many of the small towns around Thessaloniki had been established by Greek refugees from Turkey who were shifted here in a massive exchange of populations by the international agreement of 1923.

By now Macedonia was recognized as an inseparable part of the Greek nation, due in large measure to the efforts of Greek Macedonians, principally former president Constantine Karamanlis. Karamanlis was born in a small town northeast of Thessaloniki five years before southern Macedonia was annexed by Greece, and his attachment to his birthplace remained a constant feature of his long political career. His Macedonian Greek accent—at first an object of ridicule in the Parliament in Athens—later became his political trademark. In foreign relations, he made the most of his regional heritage, skillfully evoking powerful images of Macedonia's heroic past. On a state visit to Pakistan in 1977, he was hailed as the "first Macedonian leader" to come there since the time of Alexander the Great. And during the same year, there was ample cause for Greeks to look northward to Macedonia, for another son of the region, Professor Manolis Andronikos of the University of Thessaloniki, had unearthed there one of the most spectacular archaeological finds of the twentieth century.

Wanting to visit the site of the great discovery at Vergina in Greek Macedonia, I fortunately had arranged to meet some archaeologists who knew Professor Andronikos quite well. The next morning, I

BETWEEN PAST AND PRESENT

drove with them about fifty miles west across the flat Macedonian plain, again crossing the Vardar River, which I had followed from Yugoslavia but whose name was changed to the more classically Greek Axios here in Greece. The political posters and graffiti of the ongoing election campaign were in evidence even in the countryside, but as we arrived in the village of Vergina, the hilly, sometimes mountainous landscape seemed almost identical to that which I had seen in Yugoslav Macedonia. There seemed to be no question, though, about the importance of this place in Greek history. Vergina, originally named Aegae, was the capital of the ancient Macedonian kingdom. And it was among the ruins and fields of this village that Professor Manolis Andronikos's archaeological career began.

In the late 1930s, as a student at the University of Thessaloniki, Andronikos had assisted Professor Konstantine Rhomaïos in the excavation of a massive palace near Vergina—a palace later identified as the residence of one of the later Macedonian kings. The excavations there were suspended with the outbreak of World War II, but upon being appointed curator of antiquities for the region after the war, Andronikos resumed the search for archaeological evidence of the great age of Macedonia. While most Greek and foreign expeditions had concentrated their work in Attica, the Peloponnese, and the islands of the Aegean, Andronikos quietly worked his own archaeological pasture through the 1950s and 1960s, patiently looking for evidence of the ancient Macedonian culture, especially from the short-lived empire of Alexander the Great and his father, Philip, in the fourth century B.C.

Near the edge of the village of Vergina stood a great tumulus, or manmade mound, that had attracted the attention of explorers and antiquarians since the mid-nineteenth century. Its height of approximately forty feet and its diameter of almost 120 yards seemed suggestive of an ancient burial place. As early as 1952, Andronikos had dug into its center but had found nothing. A decade later, he attacked the mound with more determination, directing the excavation of a long trench through its center, and even though the only finds were smashed tombstones, he was not ready to abandon the site. For the third time, beginning in 1976, he directed an excavation team to dig into the mound, and this time he had some spectacular results.

The finds did not come immediately. At first he uncovered only more of the smashed marble tombstones, but their dates were suggestive. None were later than 274 B.C., the date of an attempt by Gallic mercenaries of King Pyrrhus of neighboring Epirus to sack the Macedonian royal tombs. The coincidence of ancient sources and the archaeological finds—however tenuous—seemed to suggest that the tumulus at Vergina did indeed contain the graves of ancient Macedonian kings. What he had not counted on, however, was the efforts by the later Macedonian kings to repair the damage done by the Gauls. The main tumulus was in fact meant to cover an earlier grave mound, and, after moving nearly forty thousand tons of earth from its center, Andronikos and his team finally uncovered an undisturbed tomb of an ancient Macedonian king.

The discovery of the royal tomb at Vergina created a sensation. The king's treasure of gold, silver, glass, and ivory objects—which were deposited in the tomb as burial offerings—sparked new scholarly interest in the culture of ancient Macedonia and its relationship to the art of Classical Greece. Professor Andronikos became an instant archaeological celebrity as, in subsequent years, the results of his long career of exploration in Macedonia became the inspiration for *The Search for Alexander*—a highly publicized touring museum exhibition and a docu-drama series on British and American television. But more than art appreciation was involved with the Vergina discoveries; there was also a dramatic human element. Andronikos believed he had found the tomb of no less a personage than Philip II of Macedon—father of Alexander the Great.

Our directions to the site of Andronikos's excavations were vague, and we drove past fields and through farmsteads until we finally reached a shallow valley just outside the village; within the valley was a barbed-wire enclosure, with warning signs to keep away casual onlookers. The tumulus itself was partially covered by a protective roof and surrounded by low, cinder-block buildings—the site resembling a tightly guarded military compound. The watchman on duty at the main gate was not sleeping. He had strict instructions not to let in any unauthorized visitors. And it was only after we passed a letter of introduction through the barbed-wire fence that he went off to find a member of the excavation staff to let us in.

Under a threatening afternoon sky, we passed a few minutes standing by the perimeter fence. There was no activity visible within the compound, just the long, low buildings and, within their circuit, a half-buried structure covered by a corrugated metal roof. The guard returned with a young man who motioned to him to unlock the gate. As we were finally allowed to enter, the young man introduced himself as Georghis, a staff member of Professor Andronicos's dig. Apparently used to giving guided tours of the site of the great discovery, he politely invited us to follow him into the main underground structure—through a narrow passageway and then down a steep path into a suitably funereal gloom.

It was difficult to visualize how the great tumulus had looked before the excavation; it had been thoroughly transformed by Andronicos's massive dig. The first tomb we entered was empty, and that was how it had been discovered—looted by the Gallic mercenaries in 274 B.C., Georghis explained. Although all the precious objects were removed by the ancient looters, several clues remained to suggest its occupant's identity. In the small burial chamber—about ten feet by twelve feet in size and now illuminated by a single bare light bulb—Georghis had set up a drawing table to copy the graceful fresco still dimly visible on the wall. The subject of the main composition was the abduction of the maiden Persephone by the underworld god Hades, a favorite Greek theme of the tragedy of death. The graceful depiction of the heroine of the story and the discovery here of fragments of an ivory comb indicated that this may well have been the burial place of a princess of the Macedonian royal family.

The small, empty tomb at the edge of the tumulus was merely the introduction; the centerpiece of the expedition lay ahead. Georghis led us along a dark, underground walkway onto a makeshift wooden balcony. As he stepped down into the excavation area, we waited in the darkness. And then suddenly, as he flipped a switch to illuminate the banks of floodlights above and behind us, there was blinding light.

The colors on the façade of the tomb at the center of the tumulus were shocking, not so much for their bright hues as for the fact that the elaborate decoration of the tomb entrance seemed perfectly preserved. The floodlights revealed a Doric façade of white Macedonian

marble decorated with red, blue, and gold paint. The magnificent tomb, covered with earth soon after its construction and the burial of Philip, still maintained the brilliance it had been given by the skilled team of artists hastily assembled by the Macedonian royal family in the wake of Philip's assassination in a palace plot in the summer of 336 B.C.

A long black curtain hung across the top of the façade, and Georghis drew it back with a flourish, revealing the most spectacular element in the tomb's decoration. Painted on plaster applied to a brick face, a long and elaborate hunting scene extended across the entire width of the façade. On the extreme left, several naked figures could be seen spearing a frightened deer. Next came several more of the naked figures, who, together with their hunting dogs, had cornered a vicious-looking wild boar. On the right side of the panel were more naked hunters taunting a huge, standing black bear. And in the center of the painting were two mounted figures—none other than Alexander the Great and his father, King Philip, Georghis assured us—spearing a lion, the symbol of royalty.

This impressive painting was never intended to be left open for the benefit of casual admirers. It, like the grave goods found inside the sealed burial chambers, was intended for the benefit of the deceased alone. Inside the tomb, Andronicos and his team had discovered an unsurpassed collection of ancient armor, jewelry, bronzework, and carved ivory deposited around the precious gold container of ashes of the deceased. In fact, there were so many objects inside the tomb, and they were packed so thickly, that Andronicos had had to resort to an unorthodox, yet highly exacting, excavation technique to remove them all. Georghis explained the process. First the capstone was removed from the burial chamber's vaulted ceiling and the offering-strewn floor was photographed from above. A rectangular grid was drawn on the resulting photograph, and the team then descended into the tomb and sliced up the thick layers of offerings along the lines of the grid squares so that they could be reassembled in the laboratory and be peeled off layer by layer.

If there had been only gold vessels, pottery vases, and metal weapons, such a complicated procedure would have been unnecessary. But Andronicos and his team discovered that the king had

jected some of Andronikos's specific historical claims for the tomb and its contents, King Philip of Macedon—a national father figure for the Greek nation, and especially for Greek Macedonians—had, through archaeology, miraculously risen from the grave.

As we left the lab and walked back along a gravel path past the great tumulus, Georghis suddenly spoke up again. Earlier, as we examined the wealth of finds from the tomb of Philip, Georghis's tone had been that of a detached art historian, commenting on the quality and style of the various objects the expedition had found. But now, his tone was unexpectedly emotional. Although I had not mentioned my earlier experience at Stobi, the modern conflict over Macedonia—and conflicting interpretations of the character of the ancient Macedonians—came up of its own accord. "Before you leave," Georghis announced with an odd, unprovoked defensiveness, "I want you to see some finds that will disprove all the false anti-Hellenistic propaganda that's coming from Yugoslavia these days."

Those finds were far more humble than the precious grave gifts of Philip's Tomb, but they had a clear significance in modern ethnic terms. Georghis unlocked the door to a metal shed near the edge of the excavations and I followed him inside. Grey metal shelves filled with pottery sherds and marble fragments lined the walls of the dark and drafty storeroom. On its bare concrete floor lay rows of ancient tombstones. The carved marble slabs had been one of the main clues that led to the discovery of the great tumulus; from their date, form, and location, Andronikos first realized that they marked the graves of the loyal Macedonian nobility who chose to be buried close to the royal tombs. Some of these ancient grave markers were in perfect condition, some broken and partially effaced. Many bore palmettes and classical-style bas-reliefs. A few were more modest. But the single point that Georghis wanted to stress about these small tomb monuments was that all of them were inscribed in Greek.

As Georghis walked up and down the rows of tombstones, he pointed out some of the names. The ancient Greek letters were carved into the marble with precision; like the characters in a first-year Greek textbook, they weren't difficult to read. Every now and then, Georghis would stop to run his finger along a line of carved

BETWEEN PAST AND PRESENT

been laid to rest with offerings of a far more perishable kind—offerings that at the time of our visit were still being analyzed, photographed, and studied in the nearby excavation laboratory. Georghis drew the curtain back over the façade painting and extinguished the banks of floodlights. Then we followed him out of the tumulus and into the laboratory building to see the still incompletely dissected organic layers. Andronikos and his team had already identified the remains of wreaths of flowers, leather objects, wooden furniture, and dozens of fragments of fabric, to which hundreds of delicate gold ornaments once were sewn.

The Vergina tomb and its offerings provided a portrait of Macedonian power and prosperity, executed in a style that was distinctively Greek. Whatever the racial origins or ethnic affinities of the ancient Macedonian people, it seemed quite clear that by the time of King Philip, they had begun the process of wholehearted cultural assimilation of the artistic and architectural styles of the south. The motifs of the tomb decorations brought to mind Classical Greek examples, and Professor Andronikos had even suggested that the tomb paintings themselves were executed by well-known fourth-century artists Nichomachus and Philoxenus of Eretria.

The archaeological work at Vergina obviously required a substantial budget, but Georghis surprised me when he revealed that time and painstaking effort—not money—were the main problem here. Excavation funds were generously provided by the Greek government—not the least of the reasons being that when Professor Andronikos discovered the tomb, Constantine Karamanlis, native of Greek Macedonia, was the prime minister. Karamanlis had a deep personal interest in demonstrating that Macedonia could boast an ancient Hellenic culture as impressive as that of the cities farther south, and he saw in the "Tomb of Philip" a way to enhance both Greek and Macedonian prestige. Its finds and its interpretation reinforced the traditional images of authority, prosperity, and power that his political successors in the conservative Nea Demokrita party were now attempting to uphold. Karamanlis, as prime minister and later as president, saw to it that Professor Andronikos's excavations would continue with full government support, even after his own term of office. And despite the occasional carping of scholars who still re-

letters on a particular tombstone, emphatically pronouncing the name of the deceased: Demetrios . . . Antigonos . . . Eugeinos . . . By the third or fourth dramatic reading, his point had become abundantly clear. Pronounced in Georghis's flowing, native Greek accent, the names sounded strangely familiar, not ancient at all. It was as if, there in the cold and gloom of the storeroom, Georghis was respectfully recalling the names of some recently departed relatives, members of a prosperous, conservative, northern Greek family.

"These people were Greeks," he insisted, tightening his voice to emphasize his point once again. I hadn't suspected that Greek archaeologists were even aware of the nationalist interpretation of finds in Yugoslavia. I would never have imagined that they took them so seriously. But Georghis apparently felt the need to refute any suggestion of Slavic heritage in ancient Macedonia with the cold, mathematical logic of archaeological chronology. Since the tombstones could all be dated by their style to the late fourth and early third centuries B.C.—the era of Philip, Alexander, and their immediate successors—the "Greekness" of Macedonia's population at the time of its greatest glory would seem, therefore, to be beyond dispute. And the frequent listing of the deceased's fathers and grandfathers with equally well-known Greek names pushed that purely "Greek" character of Macedonia even beyond the reign of Philip—into a more hazy heroic age.

For Georghis, Macedonia was no melting pot. Not now and not in the past. Any suggestion to the contrary, especially if it came from archaeologists in Yugoslavia, could be seen only as a calculated political attack. At Vergina, an ancient Greek name meant Greek nationality. Its discovery in association with the royal tombs at Vergina was a legitimate reason for modern Greek national pride. Despite the claims of ancient Athenian orators and modern Yugoslav historians, the excavators at Vergina felt confident that the Macedonians were fully Greek in both culture and ethnic identity during the golden age of Philip and Alexander.

Quite clearly, then, there were *two* ancient Macedonias existing side by side in the twentieth century. Here at Vergina was the royal Greek Macedonia, with its lavish funeral deposits and characteristic Greek names. Across the border in Yugoslavia was a pious, Byzantine

Macedonia, with its evidence of economic development, waves of immigration from central and eastern Europe, and resultant social change. Each of these modern archaeological themes offered a convincing validation of the present, a mirrorlike image of modern ideologies. And, for the first of many times, I realized that the past may not have an independent existence apart from the present. Its ancient texts, architecture, and artifacts—fragments of a living reality now dead—could only be brought back to life by taking on meanings in our own living reality. Modern Macedonian archaeology, born and matured in an era of conflicting nationalism and territorial conflict, could hardly help but transform ancient Macedonian ruins and tombs into powerful, emotion-laden metaphors of what Macedonia's future should be.

Δημήτρης Πλάντζος*

4

Ο κλασικός πολιτισμός και η απειλή της παγκοσμιοποίησης

No doubt, the world is being musealized, and we all play our parts in it. Total recall seems to be the goal. So is this an archivist's fantasy gone mad?

Andreas Huyssen, *Present Pasts*¹

Σε ένα κείμενό του γραμμένο το 1999, ο Βρετανός αρχαιολόγος Ίαν Χόντερ, επηρεασμένος ενδεχομένως και από το κλίμα «συντέλειας» που διακατείχε πολλούς διανοούμενους της εποχής λόγω του επερχόμενου τέλους της δεύτερης μετά Χριστόν χιλιετίας, σκιαγράφησε τις ιδέες της παγκοσμιοποίησης («globalism») ως απειλή για τον θεωρητικό ιστό και την επιστημονική ακεραιότητα της αρχαιολογίας.² Ταυτίζοντας

* Ευχαριστώ θερμά τον Michael Herzfeld για την, όπως πάντα πολύτιμη, βοήθειά του και την Αγγελική Κουφού για την κριτική ανάγνωση παλαιότερης εκδοχής του κειμένου μου.

1. A. Huyssen, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Στάνφορντ: Stanford University Press (2003), 15.

2. I. Hodder, *The Archaeological Process. An Introduction*, Οξφόρδη: Blackwell (1999), 148-77.

τη νεωτερικότητα με τις επιστήμες της αρχαιολογίας και της Ιστορίας, και τη μετα-νεωτερικότητα με το διαρκώς αυξανόμενο ενδιαφέρον (όχι τόσο των επιστημόνων, αλλά του κοινού τους) για την «πολιτισμική κληρονομιά» (heritage), ο Χόντερ διαγράφει μια αξιοκατάκριτη πορεία των επιστημών του ανθρώπου από τη θετικιστική μεθοδολογία της αντικειμενικότητας στο ανυπόληπτο και ρηκό συνονθύλευμα συναισθηματισμού και νοσταλγίας για το παρελθόν.

Αν και ο συγκεκριμένος επιστήμονας υπήρξε ο πατέρας της μετα-θετικιστικής στροφής στην αρχαιολογία, εισηγούμενος τη θεωρία περί «μετα-διαδικασίας»,³ είναι σαφές ότι του είναι δύσκολο να αποκηρύξει κάθε επαφή με τον θετικισμό και την προσδοκία για διαφανείς –«αντικειμενικές»– απαντήσεις στα επιστημονικά ζητήματα που θέτει. Προειδοποιεί για τους κινδύνους που εγκυμονεί για τον επιστήμονα η «δέσμευση στην πολυσημία και τη διαφοροποίηση» και η επιδίωξη «της ρευστότητας και του σχετικισμού»: τον καθιστούν υποχείριο των ισχυρών, αυτών που (αόρατα;) ελέγχουν τη νέα παγκόσμια τάξη.

Είναι βέβαιο ότι αυτές οι κινδυνολογικές προειδοποιήσεις ικανοποιούν (ή και κολακεύουν) όσους αντιλαμβάνονται τον κόσμο ως μια μανιχαϊστική διαπάλη αλήθειας και ψεύδους, ταπεινών και ισχυρών, αθωότητας και δολιότητας, επιστημοσύνης και τσαρλατανισμού κ.ο.κ. Ο ίδιος δεν μασάει τα λόγια του όταν θέτει το ρητορικό ερώτημα εάν η προβολή της πο-

3. Βλ. I. Hodder, *Διαβάζοντας το παρελθόν. Τρέχουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην αρχαιολογία*, μτφρ. Π. Μουτζουρίδης κ.ά., Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου (2002), με την «Εισαγωγή» στην ελληνική έκδοση του Κ. Κωτσάκη, ό.π., 15-24.

Ο ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΠΕΙΛΗ ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗΣ / 89

λιτισμικής κληρονομιάς, πέρα από το να υπηρετεί τα συμφέροντα της νέας παγκόσμιας οικονομίας, προβάλλει και θεματοποιεί τις ανάγκες και προσδοκίες των τοπικών κοινωνιών: η απάντησή του είναι αρνητική, καθώς ταυτίζει ανάλογες πολιτισμικές δράσεις με το ανεργμάτιστο και το ρηκό («depthless pastiche»)⁴.

Ήδη από το 1990, ο Χόντερ είχε περιχαρακώσει τη θέση του στη διεγκυστίνδα μοντερνισμού - μετα-μοντερνισμού,

4. Βλ. Hodder, *The Archaeological Process*, ό.π., 162-63, όπου ο συγγραφέας συχνά παραφράζει τον Τέρρυ Ήγκλετον: σε πολλά δημοσιεύματά του, ο Βρετανός καθηγητής Πολιτισμικής Θεωρίας εκφράζει τη δυσαρέσκειά του για αυτό που ο ίδιος περιγράφει ως «πέραςμα από την πολιτική στην κουλτούρα», και την απαξίωση της μιας, ηγεμονικής «εθνικής κουλτούρας» (την οποία συχνά ταυτίζει με αυτό που ο ίδιος ορίζει, θετικά, ως «υψηλή κουλτούρα») προς όφελος ενός «συνονθυλεύματος από υποκουλτούρες, συγκρουόμενες μεταξύ τους». Απορρίπτοντας την «ομφαλοσκοπική διάθεση» και τον «ναρκισσισμό» της μεταμοντέρνας θεωρίας και κατηγορώντας τους μεγάλους της θεωρητικούς εκπροσώπους (κυρίως τους Γάλλους) για «ρεβιζιονισμό» (σε αντίθεση με την, κατά τον ίδιο, πολιτικώς ορθή στάση της «επαναστατικότητας») ο Ήγκλετον υπεραμύνεται της χαμένης ιεράρχησης των αστικών αξιών, επαναφέροντας -με όπλα του τη, συχνά, αφόρητη ειρωνεία και την υπερβολική εμμονή στην «κοινή λογική», που όμως κολακεύει, στερεότυπα, τα συντηρητικά αντανakλαστικά των αναγνωστών του- την ξεθωριασμένη πλέον πίστη στην ταξική χειραφέτηση και τη συλλογική πρόοδο μέσα από τον παραδοσιακό ταξικό αγώνα. Στην ουσία, ο Ήγκλετον κατηγορεί τους μεταμοντέρνους διανοούμενους και την πολιτισμική θεωρία για τις αποτυχίες και πολιτικές αστοχίες της (νεο)μαρξιστικής Αριστεράς, καταφέρνει όμως -αφυπνίζοντας και κάποια ιδιότυπα εθνικιστικά αντανakλαστικά ανάμεσα στους ομοεθνείς του λογίους, όπως ο Χόντερ και άλλοι νεώτεροι- να τους συστρατεύσει εναντίον ενός αναθεωρητικού, «παγκοσμιοποιημένου», ιδεολογικού ρεύματος. Βλ. T. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Οξφόρδη: Blackwell (1996), και του ιδίου, *After Theory*, Λονδίνο: Penguin (2003), ιδίως κεφ. 1 και 2.

βλέποντας τον τελευταίο ως ευθεία επίθεση εναντίον της αρχαιολογίας και ως απειλή για τη θετικιστική, ασφαλή και «επιστημονική» μελέτη του πολιτισμού: «Ο μοντερνισμός», έλεγε (ταυτίζοντας τις θετικιστικές επιστήμες της Ιστορίας και της αρχαιολογίας με το νεωτερικό τους πλαίσιο), «πίστευε στην αλλαγή, στην αντικατάσταση του παρόντος από ένα καλύτερο μέλλον». Αντίθετα, ο μελετητής έβλεπε με απογοήτευση τη στροφή της κοινωνίας προς την πολιτισμική εμπειρία μάλλον παρά προς τη γνώση, και την τάση να απορρίπτονται τα ιδανικά της νεωτερικότητας ως «καταπίεση».⁵ Ισχυρίζεται, μάλιστα, πως αυτό που ο ίδιος περιγράφει ως «post-modern society» δελεάζεται από το επιφανειακό, το ρηχό, το εφήμερο και το εμπορικό, αντανakλώντας μία σειρά από συγγραφείς όπως ο Φρέντρικ Τζέημσον, ο Τέρρυ Ήγκλετον και ο Ντέιβιντ Χάρβεϊ, οι οποίοι, αναλύοντας τη μετα-νεωτερικότητα από μαρξιστική σκοπιά, ταυτίζουν το μετα-νεωτερικό με την εμπορευματοποίηση του πολιτισμού από τον ύστερο καπιταλισμό, θεωρούν επομένως ότι το μετα-νεωτερικό αποτελεί την παρακμή του νεωτερικού.⁶

5. I. Hodder, *Theory and Practice in Archaeology*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge (1992), 275-80. Το κείμενο πρωτοδημοσιεύτηκε ως αυτόνομο άρθρο το 1990. Βλ. και, του ιδίου, *The Archaeological Process*, ό.π., 167, όπου ο Χόντερ δηλώνει ότι «ποτέ δεν είχε αποδεχθεί την αποδομητική προσέγγιση και το ανοιχτό σημασιολογικό παιχνίδι», απολογούμενος έναντι επικριτών της προηγούμενης δουλειάς του περί αρχαιολογικής «μετα-διαδικασίας». Η αποκήρυξη παλαιότερων θέσεων αναδεικνύει τη δύναμη σωφρονισμού της επιστημονικής κοινότητας, ιδίως όταν κάποιες πρωτοποριακές απόψεις εκλαμβάνονται ως επίθεση στο ίδιο το οικοδόμημα της κατεστημένης επιστήμης.

6. Πβ. F. Jameson, *Postmodernism. Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Ντάραμ και Λονδίνο: Duke University Press (1991), 331-40, και

Η στάση αυτή αναπόφευκτα ταυτίζει τον (υποθετικά) απειλούμενο «πολιτισμό» με τις ερμηνείες του, δεδομένου ότι αυτό που απειλείται από κάθε νέα, καινοτόμο ή μη, πρόταση είναι η πρόσληψη των ιστορικών και πολιτισμικών φαινομένων, η αξιολόγηση και η διδασκαλία τους. Φυσικά, για έναν μελετητή προσκολλημένο στο ουσιοκρατικό παράδειγμα, το οποίο αποκλείει κάθε σχετικοποίηση ή αμφισημία, η οποιαδήποτε πραγματικά θεωρητική προσέγγιση αποτελεί *casus belli*. Και αυτό γιατί σχετικοποιεί, με το να τη θέτει εντός του ερευνητικού παραδείγματος και όχι υπεράνω αυτού, την «ιδέα», την «αλήθεια» και την «ακεραιότητα» των εννοιών που μελετά. Ο μετα-νεωτερικός αναστοχασμός πλήττει, περισσότερο ίσως από οτιδήποτε άλλο, το οικοδόμημα του «κλασικού» (ελληνο-ρωμαϊκού) πολιτισμού, που θεωρείται *πάτριος* πολιτισμός όχι μόνον των Ελλήνων αλλά και της Ευρώπης ή της Δύσης γενικότερα. Καθώς η ουσιοκρατική προσέγγιση είναι δομικό στοιχείο της αρχαιοελληνικής σκέψης (ή μάλλον έχει καταστεί τέτοιο μέσω της νεωτερικής πρόσληψής της), είναι σαφές ότι κάθε αναθεωρητική προσέγγιση μοιάζει να απειλεί την ακεραιότητα, για παράδειγμα, της πλατωνικής διδασκαλίας, αλλά και έννοιες που σήμερα

συγκεκριμένα 335, όπου υποστηρίζει ότι η μετα-νεωτερική σκέψη «καταδικάζει το πολιτικό όραμα βασισμένη σε υπαρξιστικές ψευδαισθήσεις». Βλ. Α. Κουφού, «Μοντερνισμός/Μεταμοντερνισμός: ανιχνεύοντας την ιστορικότητα της συζήτησης», *Σύγχρονα Θέματα*, 85 (Ιούλ. 2004), 84-99, για την κριτική ανάλυση των ιδεών του Τζέημσον, αλλά και των Χάμπερμας, Χάρβεϊ και Ήγκλετον σχετικά με τη θεωρούμενη απειλή προς το χειραφετησιακό Διαφωτιστικό εγχείρημα που υποκρύπτεται (κατ' αυτούς) στον αναστοχασμό των επιστημονικών κανόνων.

θεωρούνται αλληλένδετες με τον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό, όπως η δημοκρατία και η ισονομία.

Δεν είναι, επομένως, τυχαίο ότι τόσο η επιστήμη της αρχαιολογίας, όσο και ο ίδιος ο λεγόμενος «κλασικός πολιτισμός» αισθάνονται την απειλή εκείνου του κομματιού της «παγκοσμιοποίησης» που έχει να κάνει με την ελαχιστοποίηση της απόστασης, την εξάλειψη της (πολιτισμικής) διαφοράς, την επικοινωνία κ.ο.κ. Ο Χόντερ αποδίδει, όπως είδαμε, την παρακμή των σπουδών του ανθρώπου –και την υποκατάστασή τους από τις ψευδώνυμες, κατ' αυτόν, «πολιτισμικές σπουδές»– στη νοσταλγία των διαρκώς αναδυομένων κοινοτήτων για ένα εύχρηστο και ελκυστικό παρελθόν, ώριμο για κατανάλωση από τη «μετα-νεωτερική» κοινωνία της εφήμερης αναζήτησης.⁷ Στην ίδια νοσταλγία αποδίδεται, από τον Χόντερ και άλλους, η έξαρση, στις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, της αναζήτησης συλλογικών ταυτοτήτων, μέσω των εικονικών ή φυσικών αναπαραστάσεων του παρελθόντος, των θεματικών πάρκων, και των πάσης φύσεως αναβιώσεων ιστορικών γεγονότων. Σε αυτές τις αναβιώσεις οφείλεται, σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή, ο «κατακερματισμός» της ιστορικής αλήθειας και η ελαχιστοποίηση της σημασίας του παρελθόντος, το οποίο υφίσταται έτσι τη φθορά της επανάληψης, της παρερμηνείας και της εμπορευματοποίησης.

Είναι σαφές ότι η δημόσια «χρήση» του πολιτισμού ή των επιστημών της αρχαιολογίας ή της Ιστορίας επενεργεί διαβρωτικά: η αρχαιολογία δεν έχει σχέση με τον Ιντιάνα Τζόουνς, και οι ταινίες της τριλογίας «Back to the Future» έχουν τόσο σχέση με τη φυσική (ή τις επιστημονικές προσεγγίσεις

7. Hodder, *The Archaeological Process*, ό.π., 161-65.

στη φύση του ιστορικού χρόνου) όση και ο Τουίτι με την ορνιθολογία. Το πρόβλημα όμως έγκειται στο ότι η νοσταλγία για το βιωμένο παρελθόν, η οποία λαμβάνει τη μορφή οργανωμένου εγχειρήματος σε ορισμένες κοινωνικές ομάδες ή στρώματα, αποτελεί *εγγενές* στοιχείο της νεωτερικότητας.⁸ Οι δυτικές ελίτ επιδίδονταν επί αιώνες στην αναζήτηση (συχνά: κατασκευή) του ατομικού και συλλογικού παρελθόντος τους με τη μορφή προγόνων, μυθο-ιστορικών γεγονότων κ.ο.κ., αλλά και στην προβολή αυτού του «παρελθόντος» με τη μορφή μνημείων, τελετών, εθίμων, έως και αναπαραστάσεων, εξέλιξη που έχει -εύστοχα- χαρακτηριστεί ως «επινόηση της παράδοσης».⁹ Η Βίβλος και η αρχαία Ελλάδα και Ρώμη αποτέλεσαν δεξαμενή ηρώων και ανδραγαθημάτων των βασιλέων και των αριστοκρατών της Δύσης έως τα μέσα του 19ου αιώνα, όταν αυτού του είδους η αρχαιοδιφική αναζήτηση υιοθετήθηκε από το νεότευκτο, τότε, εθνικό κράτος.¹⁰ Σε αυτή την ιστορική συγκυρία, και με ελαφρά επαναδιατυπωμένους σκοπούς και στόχους, η έρευνα του παρελθόντος ανατέθηκε επισήμως στην, επίσης νεότευκτη, επιστήμη της αρχαιολογίας, από την οποία ζητήθηκε να προμηθεύσει το εθνικό κράτος με τον ζωτικό του ιστορικό χρόνο - και τις υλικές αποδείξεις της... προαιώνιας υπόστασής του. Αντίστοιχες, και συχνά

8. Βλ. Huyssen, *ό.π.*, 11-29.

9. Βλ. E. Hobsbawm, «Inventing traditions», στο *The Invention of Tradition*, επιμ. E. Hobsbawm - T. Ranger, Καίμπριτζ: Cambridge University Press (1983), 1-14.

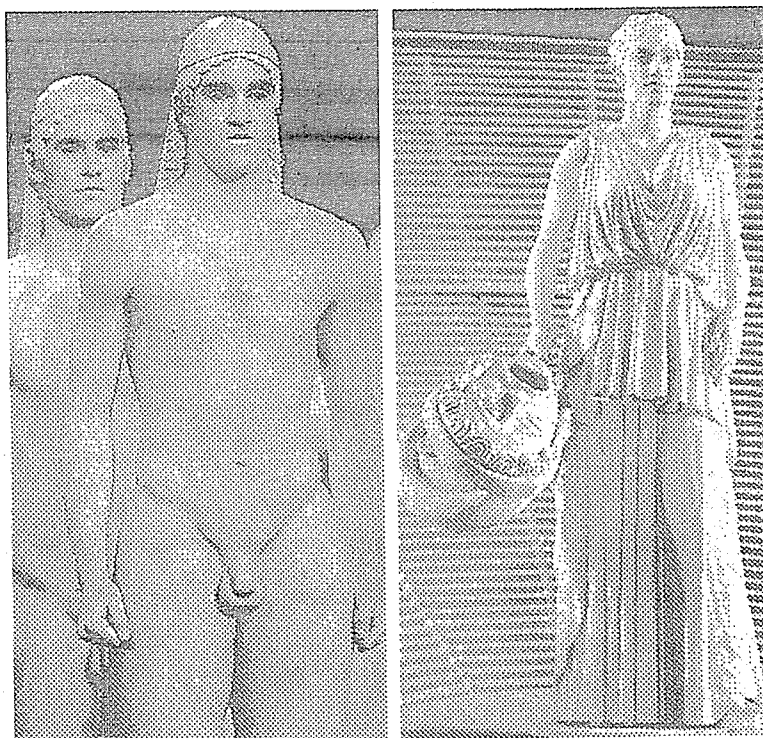
10. N.A. Silberman, *Between Past and Present. Archaeology, Ideology, and Nationalism in the Middle East*, Νέα Υόρκη: Anchor (1989), 3-4. Βλ. επίσης B.G. Trigger, «Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist», *Man*, 19 (1984), 355-70.

υποτιμημένες, εξελίξεις παρατηρήθηκαν και σε χώρες της Άπω Ανατολής, όπως η Κίνα και η Ιαπωνία, με αποτέλεσμα το ιστορικο-κοινωνικό φαινόμενο της «ηθελμένης νοσταλγίας» να λάβει πραγματικά... παγκόσμιες διαστάσεις.¹¹

Στην Ελλάδα, ειδικότερα, όπου η αρχαιολογία έχει παίξει καταλυτικό ρόλο στην παγίωση μιας κατεστημένης εικόνας για την Κλασική Αρχαιότητα, αλλά και στη δημιουργία και προβολή του εθνικού φαντασιακού, παρόμοιες τελετές και απόπειρες αναβίωσης αποτέλεσαν, και συνεχίζουν να αποτελούν, τον κύριο τρόπο έκφρασης της εθνικής ταυτότητας.¹² Πρέπει όμως να τονιστεί ότι οι εκδηλώσεις αυτές –είτε πρόκειται για δημόσιες τελετές μνήμης είτε για προϊόντα παιδευτικού / ψυχαγωγικού χαρακτήρα, όπως τα θεματικά πάρκα και οι ιστορικές αναβιώσεις– δεν επιδιώκουν το επιφανειακό ή το εφήμερο, αντιθέτως προβάλλουν την πιστότητα με την οποία επιχειρούν να αναβιώσουν το παρελθόν. Τελετές όπως εκείνες της εκατονταετηρίδας του ελληνικού κράτους το 1930, ή η πρόσφατη τελετή έναρξης των Ολυμπιακών Αγώνων της Αθήνας του 2004 (εικ. 1) χαρακτηρίζονται από σχολαστική εμμονή στην ιστορικώς τεκμηριωμένη λεπτομέρεια και την προσήλωσή τους στην επιστημονική ορθότητα

11. Βλ. R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Λονδίνο: Sage (1992), 146-63.

12. Βλ. Y. Hamilakis, *The Nation and its Ruins. Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*, Οξφόρδη: Oxford University Press (2007), ιδίως 57-123. Για τις εθνικές τελετές αναβίωσης της κλασικής αρχαιότητας, βλ. D.F. Markatou, «Archaeology and Greekness on the centenary celebrations of the Greek state», στο *A Singular Antiquity. Archaeology and Hellenic Identity in Twentieth-Century Greece*, επιμ. D. Damaskos – D. Plantzos, Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη (2008), 309-20.



Εικ. 1: Η νοσταλγία του κλασικού. «Ζωντανά» αρχαιοελληνικά μνημεία από την τελετή έναρξης των Ολυμπιακών Αγώνων του 2004.

της αρχαιολογικής μαρτυρίας, για την οποία άλλωστε εργάζονται ευσυνείδητα αρχαιολόγοι και ιστορικοί, και αποθησαυρίζονται τα εικονογραφικά πρότυπα που παρέχουν τα ελληνικά και ξένα μουσεία.¹³

Η προσκόλληση στο «γράμμα» της αρχαιότητας που εμφανίζουν τέτοιες εκδηλώσεις (καθώς άλλωστε και προϊόντα της πολιτιστικής βιομηχανίας, όπως η κινηματογραφική παραγωγή «Alexander» του Όλιβερ Στόουν, της οποίας προβεβλημένος συντελεστής υπήρξε ο καθηγητής του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης Ρόμπιν Λέιν Φοξ) δεν τις απαλλάσσει από την παγίδα μιας κατάφωρα kitsch αισθητικής ή τον κίνδυνο ιδεολογικών και πολιτικών παρεκτροπών: αν για την παραγωγή των Στόουν - Λέιν Φοξ είναι αναπόφευκτη η σύγκριση με τις ιστορικές ταινίες παλαιάς κοπής και ξεπεσμένης αισθητικής που παρήγε κάποτε το Χόλυγουντ, για την τελετή των Ολυμπιακών Αγώνων της Αθήνας караδοκεί η (ούτως ή άλλως άδικη) σύγκριση με τις τελετές της «πολεμικής αρετής των Ελλήνων» που διοργάνωνε το δικτατορικό καθεστώς της επταετίας 1967-1974. Αποδεικνύει, όμως, η προσκόλληση αυτή, το νεωτερικό τους πρόταγμα: σε αντίθεση με την καχυποψία μελετητών, όπως ο Χόντερ, οι οργανωτές τέτοιων εκδηλώσεων, και οι δημιουργοί σχετικών καταναλωτικών προϊόντων (κινηματογραφικών ταινιών, ηλεκτρονικών τίτλων ιστορικής πληροφορίας κλπ.) επιδιώκουν την πραγματολογική ακρίβεια, την οποία και προβάλλουν, προ-

13. Για την τελετή του 2004, βλ. D. Plantzos, στο *A Singular Antiquity*, ό.π., 10-12 και A. Simandiraki, «Minoan archaeology in the Athens 2004 Olympic Games», *European Journal of Archeology*, 8, 157-81.

Ο ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΠΕΙΛΗ ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗΣ / 97

φανώς διότι πιστεύουν ότι έτσι υπηρετούν την ιστορική αλήθεια. Είναι επίσης προφανές ότι η «αλήθεια» που προβάλλουν τίθεται ως η μόνη πειστική ερμηνεία και αναπαράσταση της αρχαιότητας, όπως αυτή επιβάλλεται από τα αντικειμενικά επιστημονικά δεδομένα, στάση πέρα για πέρα *νεωτερική*.

Η μαζική κατανάλωση του κλασικού παρελθόντος ως κοινού πολιτισμικού αγαθού παίρνει τη μορφή νοσταλγίας, με άμεση όμως αναφορά στο παρόν, το οποίο κατ' αυτόν τον τρόπο σηματοδοτείται με περιεχόμενο ήδη «βιωμένο». Με τη σχέση πολιτιστικής βιομηχανίας και νοσταλγίας έχουν ασχοληθεί κορυφαίοι μελετητές, όπως ο Τζέημσον και ο Appadurai.¹⁴ Αυτή η χρήση του παρελθόντος, και των επισημών που την υπηρετούν, συμβάλλει αποφασιστικά στην παγίωση και την εμπέδωση της «εθνικής κουλτούρας», που αποτελεί με τη σειρά της πυλώνα του εθνικισμού, τόσο στην ιστορική, όσο και στην παρούσα –πεζή– εκδοχή του (στην οποία θα επιστρέψω παρακάτω). Υπό αυτή την έννοια, η εθνική κουλτούρα –κάθε άλλο παρά ένα δεδομένο σύνολο αξιών, ιδιοσυγκρασιών και διαθέσεων– μπορεί να οριστεί ως το σύνολο των ιδεολογημάτων μέσω των οποίων ένας λαός προβάλλει και καταξιώνει ιστορικά τις διαδικασίες που ο ίδιος αυτός ο λαός ακολούθησε ώστε να αυτο-συγκροτηθεί και να επιβιώσει ως εθνική οντότητα.¹⁵

14. Πβ. Jameson, *ό.π.*, 279-96 («Nostalgia for the Present») και A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Μινεάπολις: University of Minnesota Press (1996), 75-79. Βλ. επίσης Huyssen, *ό.π.*· Robertson, *ό.π.*, 146-63· F. Buell, *National Culture and the New Global System*, Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press (1994), 40-71.

15. Βλ. Buell, *ό.π.*, 72-100.

Η άρνηση μεγάλου μέρους της ακαδημαϊκής κοινότητας, και της διανοήσης ευρύτερα, να επιτρέψει τη μαζική κατανάλωση της πολιτισμικής πληροφορίας, ιδίως στο πλαίσιο της ψυχαγωγίας ή άλλων τέτοιων «ευτελών» σκοπών, υποκρύπτει τον ελιτισμό των αστών διανοουμένων απέναντι στην απαίτηση των κατώτερων στρωμάτων της κοινωνίας για συν-διαχείριση των άλλοτε αποκλειστικά αστικών ενδιαφερόντων (επιστήμες, τέχνες κ.ο.κ.), για την οποία μάλιστα τα τελευταία εννοούν να θέσουν τις δικές τους προτιμήσεις.

Η φρασεολογία που χρησιμοποιεί ο Χόντερ στα κείμενα που είδαμε φανερώνει την άρνησή του να αποδεχτεί μια «από κάτω προς τα πάνω» κίνηση της πολιτισμικής διάδρασης, που θα καθίσταται έτσι λιγότερο μητροπολιτική, λιγότερο εξαρτημένη από την επιστημονική αυθεντία, αλλά περισσότερο ανοικτή στην αμφισημία, την υβριδική χρήση – χρήση που αναπόφευκτα θα εμπεριέχει τόσο την επιστημονική πληροφόρηση, όσο και την ψυχαγωγία / διασκέδαση, το παιχνίδι. Στην Ελλάδα, συνηθίζουμε να ταυτίζουμε την έννοια της «κουλτούρας» με τον «υψηλό πολιτισμό» της αρχαίας κληρονομιάς ή της σύγχρονης τέχνης, έναν πολιτισμό παραστάσεων και εκθέσεων μάλλον παρά μια κουλτούρα συμμετοχής και διάδρασης.¹⁶ Οδηγούμαστε έτσι σε μια τρομακτικά

16. Πβ. την έρευνα του Ευρωβαρόμετρου σχετικά με τις «πολιτισμικές αξίες» στην Ευρώπη των 27 (Σεπτέμβριος 2007): το 38% των Ελλήνων –ποσοστό συντριπτικά υψηλότερο από όλες τις υπόλοιπες χώρες της Ένωσης– ταυτίζουν την «κουλτούρα» με τον (αρχαίο) πολιτισμό και μόλις 4% (σε αντίθεση με το 23% των Γερμανών, για παράδειγμα) με ψυχαγωγικές δραστηριότητες όπως τα ταξίδια ή ο αθλητισμός (βλ. http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_278_en.pdf).

ασφυκτική ανάγνωση της κουλτούρας, ταυτισμένη με την «υψηλή» τέχνη των κοινωνικών ελίτ, μια κουλτούρα-επιβεβαίωση της κοινωνικής διάκρισης, μια ουσιοκρατική προσέγγιση στον πολιτισμό και τη διαχείρισή του (που αποτελεί, πιστεύω, και έναν από τους σημαντικότερους λόγους της αποτυχίας της πολιτισμικής διαχείρισης στην Ελλάδα).

Συχνά, η υπεράσπιση του «ανθρωπισμού» ή του Διαφωτιστικού εγχειρήματος από διανοούμενους, όπως για παράδειγμα οι εκπρόσωποι και επίγονοι της Σχολής της Φραγκφούρτης, παίρνει τη μορφή νοσταλγίας για το «αστικό εγώ», που εκφράζεται μέσω μιας πατριαρχικής αντίληψης για την «υψηλή κουλτούρα», του κλασικού πολιτισμού συμπεριλαμβανομένου.¹⁷ Με την -καθαρά νεωτερική- προβολή της αυστηρής αξιολογικής ιεράρχησης, την εμμονή τους στον μητροπολιτικό έλεγχο κάθε πολιτισμικής δράσης, και το αίτημα για αναζωπύρωση του οράματος του Διαφωτισμού -το οποίο έμοιαζε να φθίνει μετά τα τραγικά γεγονότα του 20ού αιώνα- δείχνουν ότι θεωρούν τον πολιτισμό ως προνομιακό τους πεδίο, και επομένως στρέφονται συγκεκριμένα εναντίον της πολιτιστικής βιομηχανίας, όπως είδαμε και με την περίπτωση του Χόντερ στην αρχή αυτού του κειμένου.

Διανοητές όπως οι Τέοντορ Αντόρνο και Μαξ Χορκχάιμερ της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού κατηγορούν την (παγκοσμιοποιημένη) πολιτιστική βιομηχανία ότι κατασκευάζει φαινομενικές οντολογίες («πολιτισμικά αγαθά») τα οποία στη συ-

17. Βλ. A. Huyssen, *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Μπλούμινγκτον και Ιντιανάπολις: Indiana University Press (1986), 21-25.

νέχεια προωθεί προς μαζική κατανάλωση, επιχειρώντας την άνωθεν χειραγώγηση των καταναλωτών.¹⁸ Η μάλλον ελιτίστικη αυτή στάση, όμως, η οποία επιμένει να προβάλλει μια αυστηρά ιεραρχική και απροκάλυπτα ουσιοκρατική ανάγνωση του πολιτισμού, αγνοεί, όπως έχει συχνά επισημανθεί, τον χειραφετησιακό ρόλο της μαζικής κουλτούρας. Σήμερα, η στάση αυτή μόνον ιστορική αξία μπορεί να έχει, δεδομένου ότι στην πολιτιστική βιομηχανία –και όχι στην avant-garde– οφείλεται, τελικά, η ριζική και αμετάκλητη αλλαγή της καθημερινής ζωής των δυτικών κοινωνιών (και όχι μόνο) το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα.¹⁹ Αντίστοιχα, η προσήλωση του Γούργκεν Χάμπερμας στο ανολοκλήρωτο εγχείρημα του Διαφωτισμού έχει χαρακτηριστεί από πολλούς ως «εκ των υστέρων εφεύρεση νέων εθνικών μύθων» για τη Γερμανία της μετα-Άουσβιτς εποχής, και ως τάση για την παγίωση ενός «πεφωτισμένου εθνικισμού».²⁰ Απολιθωμένα στερεοτυπικά κατ'όλοκληρον αυτών των ιδεών επιβιώνουν στις πεζές, εκχυδαϊσμένες εκδοχές του εθνικισμού και στα πάσης φύσεως κηρύγματα περί «εθνικής μοναδικότητας» τα οποία εκπορεύονται συχνά και από Έλληνες «λαϊκούς διανοούμενους» με τεράστια απήχηση.

Ο κλασικός πολιτισμός, όπως προσλαμβάνεται από τη δυτική νεωτερικότητα (συμπεριλαμβανομένης και της ελληνικής εκδοχής της), μέσω δηλαδή της «μετάφρασης» του αρ-

18. Βλ. και τις μελέτες στο Th. Adorno, *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*, επιμ. J.M. Bernstein, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge (1991).

19. Huyssen, *After the Great Divide ...*, ό.π., 15.

20. Βλ. Robertson, ό.π., 153.

χαίου ελληνικού πολιτισμού από τους Λατίνους (και εκ-λατινισθέντες) διανοούμενους των αυτοκρατορικών, κυρίως, χρόνων, αποτελεί ιστορικά εργαλείο κατ' εξοχήν πολιτικής διάκρισης και κοινωνικού αποκλεισμού. Κτήμα των κοινωνικών ελίτ ήδη από τα ρωμαϊκά χρόνια, η κλασική παιδεία –η οποία προϋποθέτει τη γνώση «νεκρών» γλωσσών, όπως η ελληνική και η λατινική, πνευματική καλλιέργεια και αισθητική επιτήδευση– επιβίωσε (και αναβιώθηκε) μέσω του συλλεκτικού οίστρου των αριστοκρατών της Αναγέννησης και τη μετέπειτα οικειοποίησή της από την αστική τάξη των δυτικών κοινωνιών. Το «κλασικό ιδεώδες» παραπέμπει στις πρότυπες κοινωνίες του ελληνορωμαϊκού κόσμου –εν πολλοίς επινοημένες από το νεωτερικό φαντασιακό– και αναφέρεται σε ένα νέο πολιτικό και κοινωνικό ήθος, επίτευγμα και ταυτόχρονα ζητούμενο του δυτικού πολιτισμού.²¹ Η νοσταλγία για έναν χαμένο ιδανικό πολιτισμό-πρότυπο, που ενυπάρχει στη βάση του λόγου περί «κλασικού», αποτέλεσε συστατικό στοιχείο του Ρομαντισμού, και ιδιαίτερα του γερμανικού ρομαντικού εθνικισμού.²² Παράλληλα, η πίστη στην ιστορική μοναδικό-

21. Βλ. W.H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, Τορόντο: University of Toronto Press (1986), 34-36. Επίσης, Silberman, *ό.π.*

22. Βλ. Robertson, *ό.π.*, 155. Συγκεκριμένα για την υποδοχή του ελληνικού ιδεώδους από τους Γερμανούς ρομαντικούς, βλ. I. Berlin, *The Roots of Romanticism*, Πρίνστον: Princeton University Press (1999), ιδίως 118-47. Επίσης, S.L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Πρίνστον: Princeton University Press (1996) και G.S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press (2004).

τητα του κλασικού πολιτισμού εξαργυρώθηκε ως πεποίθηση για την «ανωτερότητα» της Δύσης, η οποία είχε αυτο-προσδιορισθεί ως κληρονόμος και προνομιακός αποδέκτης του. Το ιδεολόγημα περί «αιωνιότητας των ερειπίων» και το ιστορικό σχήμα της συνέχειας που επιστρατεύτηκε για την ανάγνωση του κλασικού πολιτισμού θεωρήθηκαν ότι στοιχειοθετούν αυτήν τη μοναδικότητα, έστω και αν –όπως έχει δείξει ο Σαλβατόρε Σέτις και άλλοι– η «ρυθμική μορφή» που αποδόθηκε στην ευρωπαϊκή πολιτισμική Ιστορία δεν αποτελεί αποκλειστικά δυτική προσέγγιση.²³ Ως εκ τούτου, κάθε αναθεωρητική προσπάθεια για εκ νέου προσέγγιση στον κλασικό πολιτισμό –όπως η νομιναλιστική προτροπή του Σέτις «αντί να αναζητούμε το “κλασικό” μόνο πάνω στον χιονισμένο Όλυμπο [...], θα πρέπει να το αναζητήσουμε στη γη, να του δώσουμε όνομα και ουσία ανατρέχοντας στην ιστορία του»²⁴ – κινδυνεύει να εκληφθεί ως ιερόσυλη προσβολή απέναντι στην «αιώνια ιδέα» του κλασικού. Προσκολλημένοι, στη Δύση, στο απαράβιαστο ουσιοκρατικό παράδειγμα, φτάνουμε στο σημείο, όπως έχει γράψει χαρακτηριστικά ο Dean MacCannell, κάθε πνευματικό και πολιτικό εγχείρημα να αποτελεί ασυναίσθητα ένδειξη «πένθους», όπου η ζωή ανασυγκροτείται «γύρω από κάτι “νεκρό”».²⁵

Η διαπίστωση του MacCannell, ο οποίος έχει πολλά να πει

23. Βλ. S. Settis, *Το μέλλον του «κλασικού»*, μτφρ. Α. Πακουμακάτος, Αθήνα: Νεφέλη (2006), ιδίως 126-38, 152-81.

24. Στο ίδιο, 27.

25. D. MacCannell, *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, 2η έκδ., Νέα Υόρκη: Schocken (1989), xi-xii (αναφέρεται στο Robertson, ό.π., 146).

για τον ρόλο της νοσταλγίας στην αναβίωση του κλασικού, αφορά την ανάδυση του τουρισμού ως δημοφιλούς ασχολίας των αστικών στρωμάτων της Δυτικής Ευρώπης μετά τη βιομηχανική επανάσταση. Το ίδιο το φαινόμενο του τουρισμού, που από τα τέλη του 19ου αιώνα «ανακαλύπτει» και την Ελλάδα, φέρνει το ελληνικό κράτος, αλλά και τους πολίτες του, αντιμέτωπους αφενός με την αξία (αιώνια ή συναλλαγματική) του κλασικού και αφετέρου με τις προκλήσεις της διαχείρισής του τόσο ως ιδέας όσο και ως απτής πραγματικότητας. Για τους Έλληνες, ο κλασικός πολιτισμός αποτελούσε και αποτελεί αποκλειστικό κτήμα και πνευματική ιδιοκτησία, την οποία προβάλλουν –ενίοτε με αδικαιολόγητα βίαιη έπαρση– ως τεκμήριο της ελληνικής «ιδιομορφίας» (άρα, και «ανωτερότητας») έναντι Δύσης και Ανατολής.

Η πρόσληψη του κλασικού ελληνισμού από τους Έλληνες διανοούμενους του 19ου και –κυρίως– του 20ού αιώνα τέθηκε στην υπηρεσία του ελληνικού εθνικισμού, όπως άλλωστε και η ίδια η επιστήμη της αρχαιολογίας, ακολουθώντας το παράδειγμα όλων των εθνικών κρατών που αναδύονταν σε Δύση και Ανατολή. Επηρεασμένη από τη συνεχή παλινδρόμηση των ελληνικών διαθέσεων αναφορικά προς τη Δύση (διαθέσεις που εμπεριέχουν την απόλυτη άρνηση και ταύτιση ταυτόχρονα), η ρητορική περί κλασικού πολιτισμού στην Ελλάδα προσέλαβε ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που υπερβαίνουν κατά πολύ την όποια επιστημονική προσέγγιση, έστω κι αν οι επιστήμονες που εμπλέκονται στις προσεγγίσεις αυτές –αρχαιολόγοι, κυρίως, και ιστορικοί, αλλά και φιλόλογοι ή ιστορικοί της τέχνης– την προσυπογράφουν και την εμπλουτίζουν με τη συμβολή τους.

Ο ελληνικός εθνικισμός επιζήτησε και πέτυχε την πολιτι-

σμική του έκφραση στην κλασική (και προ-κλασική, «ελληνοποιημένη») αρχαιότητα. Η εντατική μελέτη του κλασικού παρελθόντος προέβαλε τη νεωτερικότητα του νέου ελληνικού κράτους βάσει της αρχαιότητας του ελληνισμού – έννοιες που λειτουργούν ως συμβολικοί τόποι που εξάπτουν το συλλογικό φαντασιακό Ελλήνων και φιλελλήνων έως σήμερα. Οι Έλληνες διανοούμενοι, ιδίως μετά την τραυματική για τον Ελληνισμό δεκαετία του 1920, εργάστηκαν για την υποδοχή της νεωτερικότητας ως επιβεβαίωσης της αρχαίας καταγωγής του ελληνισμού και της μοναδικής συμβολής του στον δυτικό πολιτισμό. Το ιδεολόγημα που πρότειναν, στο οποίο αναφερόμαστε συνήθως μονολεκτικά ως «ελληνικότητα», αποτέλεσε συνεκτικό ιστό του Ελληνισμού εντός των ορίων του αλλά και όπλο αντιπαράθεσης έξω από αυτά.²⁶

Ο λόγος περί ελληνικότητας επιστρατεύει την αρχαιολογία ως προμηθευτή αφενός των απαραίτητων επιστημονικών τεκμηρίων και αφετέρου του –εξίσου απαραίτητου– εικονογραφικού πλαισίου. Η ρητορική της ελληνικότητας ταυτίζει τον ελληνικό πολιτισμό με την αισθητική του, η οποία ενεργοποιείται σε δύο διακεκριμένα πεδία: από τη μια η ελληνική τέχνη ιδωμένη υπό το πρίσμα της συνέχειας –προϊστορική, κλασική, Βυζαντινή, Μεσαιωνική («Μετα-Βυζαντινή»), σύγχρονη– και από την άλλη το ελληνικό τοπίο, φυσικό ή δομη-

26. Για την ελληνικότητα ως ιδεολογικό και πολιτικό διακύβευμα, βλ. Δ. Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*, 2η έκδ., Αθήνα: Οδυσσέας (2006). Για την ελληνικότητα ως όργανο «χαρτογράφησης» του ελληνισμού, βλ. Α. Λεοντί, *Τοπογραφίες ελληνισμού. Χαρτογραφώντας την πατρίδα*, μτφρ. Π. Στογιάννος, Αθήνα: Scripta (1998).

μένο (φως, θάλασσα, αρχαία ερείπια, ξωκλήσια κ.ο.κ.). Η επίσημη αρχαιολογία, με τη μορφή της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας και του Κεντρικού Αρχαιολογικού Συμβουλίου, έχει αναλάβει το έργο της κατασκευής των δύο αυτών πολιτισμικών τόπων, ως πεδίων εθνικής σύγκλισης ή –συνηθέστερα– ιδεολογικής αναμέτρησης και πολιτικής σύγκρουσης.²⁷ Για να επιτύχει στην αποστολή της αυτή, η εθνική αρχαιολογία χρειάζεται να προωθήσει μια αυστηρά ούσιοκρατική ανάγνωση του κλασικού (=ελληνικού) πολιτισμού, μέσω της οποίας θα επιχειρήσει μια απαρέγκλιτα ελληνοκεντρική θεώρηση ζητημάτων που αφορούν τη σύγχρονη κουλτούρα, αλλά και την πολιτική, διεθνή και εγχώρια. Ο λόγος περί ελληνικότητας μοιάζει τελικά να εμπεριέχει το σπέρμα του μετα-νεωτερικού, καθώς συνθέτει μια νέα μεταφυσική του ελληνισμού, εν πολλοίς αντι-δυτική, η οποία στοιχειοθετεί μια εγχώρια εκδοχή της νεωτερικότητας, ταυτόχρονα σύμφωνη και αντίθετη με το γράμμα του δυτικού προτύπου της.

Παράλληλα με το δόγμα της ιστορικής συνέχειας του ελληνισμού, καλλιεργείται, ήδη από τις πρώτες δεκαετίες του περασμένου αιώνα, η πεποίθηση πως η πολιτισμική ιδιαιτερότητα του έθνους οφείλεται, εκτός από την Ιστορία του, και στη *γεωγραφία* του. Συνεπικουρούμενη από τις εικαστικές τέχνες, αλλά και την ποίηση και την πεζογραφία, η πεποίθηση αυτή έχει σφραγίσει τόσο την εγχώρια όσο και τη διεθνή εικόνα της Ελλάδας, σε βαθμό που σήμερα να είναι αδύνατο να απαλλαγούμε από αυτήν και τα στερεοτυπικά της παράγωγα. Η πίστη πως η ελληνική –όπως και κάθε άλλη *φαντασιακή κοινότητα*– είναι «παιδί της φύσης» αποτελεί προϊόν του περι-

27. Βλ. εκτενέστερα Plantzos, *ό.π.*, 14-25.

βαλλοντικού ντετερμινισμού που επηρέασε βαθύτατα τον γερμανικό, κυρίως, ρομαντισμό καθώς και τους Έλληνες ρομαντικούς, με κορυφαίο παράδειγμα τον Περικλή Γιαννόπουλο, η ελληνολατρική διδασκαλία του οποίου υιοθετήθηκε και από τη «Γενιά του Τριάντα».²⁸

Η μεταφυσική αυτή πίστη στην ιδιομορφία του έθνους, για την οποία επιστρατεύεται αφενός το αρχαιοελληνικό πνεύμα και αφετέρου η ελληνική γη, προβάλλεται ως αντίδοτο στην «ξενόφερτη» νεωτερικότητα, την οποία ταυτίζει με τη Δύση και αντιμετωπίζει με εσωστρεφή περιφρόνηση και ξеноφοβική αλαζονεία. Δεν είναι τυχαίο ότι, στις μέρες μας, ο Περικλής Γιαννόπουλος γνωρίζει μεγαλύτερη αποδοχή απ' ό,τι στην εποχή του, όταν η αδιαφορία των συγχρόνων του τον οδήγησε στη διαβόητη θεαματική αυτοκτονία του το 1910. Η αμετροεπής ρητορική του θεωρείται, φυσικά, «όπλο κατά της παγκοσμιοποίησης» και του «εξευρωπαϊσμού» του έθνους, και έχει εμπνεύσει ακόμη και... τραγούδια, όπως το αυτοαποκαλούμενο «σκληροπυρηνικό χιπ-χοπ» άσμα *Ρίμες απ' ατσάλι* του καλλιτεχνικού διδύμου Αρτέμης-Ευθύμης (στο οποίο γίνεται υμνητική αναφορά και στους λεγόμενους «κολλυβάδες», τους σκληροπυρηνικούς αντι-διαφωτιστές αγιορείτες μοναχούς του 18ου αιώνα!).²⁹

Σε αυτά τα κείμενα, η νοσταλγία για το ελληνικό παρόν καλλιεργείται μέσα από την επίκληση στις αξίες του παρελ-

28. Βλ. Τζιόβας, *ό.π.*, 73-93.

29. ΠΒ. το ιστολόγιο: <http://ethnikistes.blogspot.com/2008/04/1869-1910.html> (28 Οκτ. 2008). Βλ. επίσης: <http://www.youtube.com/watch?v=y9erDVrpWJU>, για το τραγούδι των Αρτέμη-Ευθύμη από τη δισκογραφική εταιρεία Heaven Music.

Ο ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΠΕΙΛΗ ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗΣ / 107

θόντος, όπως «η ελληνική γραμμή και το χρώμα» του Γιαννόπουλου, η ορθοδοξία κ.ο.κ. Φτάνουμε έτσι στη σύμπτυξη ενός νέου δόγματος περί της ελληνικής διαφοράς, μέσω μιας ψευδώς ιδιοπροσωπικής προσέγγισης στον εθνικό μυστικισμό, η οποία υιοθετείται από τη ρητορική του ελληνικού εθνικισμού, κυρίως στην πεζή εκδοχή του. Η διάδοση του Ίντερνετ, όπως επισημαίνει και ο Γ. Χαμηλάκης στον παρόντα τόμο, ευνόησε ιδιαίτερα παρόμοιες φωνές, οι οποίες κυριαρχούν στον κυβερνοχώρο, δίνοντας την εντύπωση πως η Ελλάδα κατοικείται από φανατικούς ελληνολάτρες που αγρυπνούν στις επάλλξεις περιμένοντας την «παγκοσμιοποίηση» να αλώσει τις αξίες του έθνους αλλοιώνοντας τα προαιώνια χαρακτηριστικά της φυλής. Αν και η πλειονότητα αυτών των δράσεων –συνηθέστερα με τη μορφή ιστολογίων ή διαδραστικών φόρουμ– δεν αντέχει σε σοβαρή ιστορική κριτική, φαίνεται να επιτελούν ένα βασικό σκοπό, παρέχοντας διέξοδο στη συλλογική εθνική απόγνωση κάποιων περιθωριακών (προς το παρόν;) ομάδων. Αναπόφευκτα, το δίπολο «εθνική ταυτότητα» και «παγκοσμιοποίηση» αποτελεί το σχεδόν αποκλειστικό πεδίο δράσης τους.³⁰

30. Βλ., για παράδειγμα, το δικτυακό φόρουμ ethnikismos (<http://groups.yahoo.com/group/ethnikismos/>) και τα ιστολόγια ethnikistes.gr (<http://ethnikistes.blogspot.com/>) και antibaro (<http://www.antibaro.gr/>) μεταξύ πολλών άλλων. Δημοσιεύματα κατά της παγκοσμιοποίησης σε σχέση με την προβολή της εθνικής ταυτότητας / κουλτούρας εμφανίζονται συχνά και στα ευρύτερης προβληματικής ιστολόγια press.gr (<http://press-gr.blogspot.com/>) και troktiko (<http://troktiko.blogspot.com/>). Σημαντική παραμένει, βέβαια, και η συμμετοχή του περιοδικού Τύπου στη συζήτηση (και συντριπτική η αντιπροσώπευση εντύπων που προωθούν την «αντι-παγκοσμιοποίηση»), όπως το πρόσφατο τ. 70 του δι-

Η γραφικότητα αυτών των εξάρσεων δεν θα πρέπει να μας παρασύρει στην εκ των προτέρων απόρριψη της πολιτισμικής τους αξίας. Όσο κι αν η αισθητική τους ενδεχομένως δεν μας αφορά (είναι σαφές ότι οι *Ρίμες απ' ατσάλι*, για παράδειγμα, δεν είναι γραμμένοι για ιστορικούς μιας κάποιας ηλικίας), τα «οργισμένα» αυτά πονήματα μας υπενθυμίζουν ότι οι κοινότητες στην περιφέρεια της Δύσης –ή σε πολιτισμική και πολιτική εξάρτηση από αυτήν– προχωρούν, όπως ειπώθηκε και στην εισαγωγή του παρόντος τόμου, σε μη δυτικές, ιδιοσυγκρασιακές ενδεχομένως αλλά πάντως *αυθεντικές*, εκδοχές της νεωτερικότητας, πέρα από τον έλεγχο των μητροπολιτικών κέντρων από τα οποία εκπορεύεται η «κανονική» εκδοχή της. Έτσι, η αστραπιαία διάδοση του εθνικιστικού ιδεώδους πέρα από τα γεωγραφικά και πολιτισμικά όρια της Δύσης οδήγησε στην ανάδυση εθνικισμών σε ευθεία αντιπαράθεση με την ηγεμονία των δυτικών αποικιοκρατικών δυνάμεων (και την πολιτιστική τους πρωτοκαθεδρία).

Είναι, τελικά, η *παγκοσμιοποίηση* αυτών των κινημάτων που τα καθιστά αναγνωρίσιμα: οι αναζητήσεις της «ελληνικότητας» στα χρόνια του Μεσοπολέμου αντανakλούν, όπως είναι γνωστό, τις αντίστοιχες συζητήσεις περί «italianità», «hispanidad» και «négritude», στην Ιταλία του Μουσολίνι, την Ισπανία του Φράνκο και στις γαλλικές αποικίες της Αφρικής. Πέραν της Ευρώπης, η προσπάθεια των Ελλήνων ζωγράφων του Μεσοπολέμου να ορίσουν την ελληνική ζωγραφική σε σχέση με το κλασικό αφενός και το ευρωπαϊκό αφετέρου,

μηνιαίου *Άρδην* (Ιούν.-Ιουλ. 2008), με θέμα «Εθνική ταυτότητα και παγκοσμιοποίηση».

βρίσκει εντυπωσιακές αντιστοιχίες με την ανάλογη προσπάθεια των Ινδών καλλιτεχνών της «Σχολής της Βεγγάλης» να συνθέσουν την ίδια περίοδο μια αισθητική φόρμα ταυτόχρονα νεωτερική και εθνική.³¹

Η προσπάθεια των Ινδών διανοουμένων να διαχωρίσουν τη θέση τους έναντι της ευρωπαϊκής (κυρίως: βρετανικής) πολιτιστικής κυριαρχίας τούς ωθεί προς την κατασκευή ενός αφηγήματος μεταφυσικής ιδιαιτερότητας του έθνους τους, που θυμίζει εντυπωσιακά τις αντίστοιχες περιπέτειες των Ελλήνων ομοτέχνων τους. Στο μυθιστόρημα του Raja Rao *Kanthapura*, γραμμένο το 1938 απ' ευθείας στην αγγλική γλώσσα, ο συγγραφέας διαδηλώνει εξ ονόματος των ομοεθνών του: «Δεν μπορούμε να γράψουμε σαν τους Άγγλους. Και ούτε θα 'πρεπε. Μπορούμε να γράψουμε μόνον ως Ινδοί. [...] Εδώ, στην Ινδία, σκεφτόμαστε γρήγορα, μιλάμε γρήγορα, κι όταν περπατάμε, περπατάμε γρήγορα. Πρέπει να υπάρχει κάτι στον ήλιο της Ινδίας που μας κάνει να βιαζόμαστε, να πατάμε ο ένας τον άλλο, και μετά να τρέχουμε παρακάτω.»³² Αν το κείμενο αυτό μας φέρνει αντιμέτωπους με τα δικά μας,

31. Πβ. P. Chatterjee, *The Nation and its Ruins. Colonial and Postcolonial Histories*, Πρίνστον: Princeton University Press (1993), 5-13. Βλ., σχετικά, P. Mitter, *The Triumph of Modernism. India's Artists and the Avant-Garde, 1922-1947*, Λονδίνο: Reaktion Books (2007).

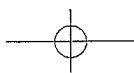
32. Η Kanthapura είναι κωμόπολη στην περιοχή του Malabar, στις νοτιοδυτικές ακτές της Ινδίας. Στο μυθιστόρημα, ένα από τα σημαντικότερα λογοτεχνικά αφηγήματα του ινδικού εθνικισμού, ο συγγραφέας εξιστορεί τα γεγονότα του αντι-αποικιοκρατικού αγώνα που έλαβαν χώρα στην ορεινή περιοχή του τίτλου, παραθέτοντας εξαντλητικές υποσημειώσεις με τις οποίες επιχειρεί να τεκμηριώσει τη μυθοπλασία με ιστορικές και πραγματολογικές πληροφορίες και πολιτικές αναλύσεις. Βλ. Buell, *ό.π.*, 72-100.

110 / ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ & ΕΘΝΙΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ



Εικ. 2: Καρυάτις. Η Τζένιφερ Λόπεζ στην Ακρόπολη, κατά τη διάρκεια φωτογράφισης από τον Σπύρο Πώρο.

400



δυτικοτραφή και οριενταλιστικά στερεότυπα (είναι, ομολογουμένως, δύσκολο να παραδεχτούμε την Ινδία ως χώρα ανθρώπων που «σκέφτονται και μιλούν γρήγορα!»), η μεταφυσική σχέση με τη γη μάς είναι σίγουρα αναγνωρίσιμη: και οι Ινδοί, όπως και οι Έλληνες, έχουν δομήσει μια φαντασιακή κοινότητα η οποία αποτελεί γέννημα και της φύσης, όχι μόνον της Ιστορίας. Η συναισθητική αυτή προσέγγιση ευνοεί τον εθνικό συγκρητισμό ετερόκλητων στοιχείων –μία διεργασία που θα μπορούσε να θεωρηθεί και ως μετα-νεωτερική– με σκοπό την αντιμετώπιση της νεωτερικής «ισοπεδωτικής» απειλής.

Η μεταφυσική σχέση του νεοελληνικού κράτους με τον κλασικό πολιτισμό ορίζεται ήδη από τον πρώτο αρχαιολογικό νόμο του 1834, όπου τα υλικά κατάλοιπα της αρχαιότητας χαρακτηρίζονται «έργα των προγόνων του ελληνικού λαού», και επομένως θεωρείται ότι αποτελούν, πέρα από δημιουργήματα ιστορικής και αισθητικής αξίας, μάρτυρες του γηγενούς χαρακτήρα του ελληνικού πολιτισμού. Ως εκ τούτου, οι ελληνικές αρχαιότητες διαφοροποιούνται, για τις ελληνικές Αρχές, από όλα τα άλλα πολιτισμικά κατάλοιπα ως φορείς μιας μοναδικής αξίας: ως *unicum* χαρακτηρίζεται σε απόφαση του Κεντρικού Αρχαιολογικού Συμβουλίου του 1963 κάθε κατάλοιπο του ελληνικού πολιτισμού, και επομένως ανώτερο από κάθε έργο ευρωπαϊκής ή άλλης τέχνης (και προφανώς ανώτερο από κάθε κατάλοιπο άλλου πολιτισμού που βρίσκεται στην ίδια την Ελλάδα).³³ Είναι χαρακτηριστική η... πάνδη-

33. Βλ. D. Voudouri, «Greek legislation concerning the international movement of antiquities and its ideological and political dimensions», στο *A Singular Antiquity*, ό.π., 125-39.

μη αντίδραση και καταδίκη της πρόσφατης φωτογράφισης της γνωστής ποπ τραγουδίστριας Τζένιφερ Λόπεζ στην Ακρόπολη, με βασικό επιχείρημα την «προσβολή» και «εμπορευματοποίηση» του μνημείου (εικ. 2), αντίδραση που πλέον θα πρέπει να θεωρείται αυτόματη, από πολιτικούς, διανοούμενους, αλλά και την πλειονότητα των Ελλήνων, κάθε φορά που το κλασικό κεφάλαιο της χώρας εκτίθεται σε χρήσεις που δεν υπαγορεύονται από τη νεοκλασική αισθητική που αποτελεί, τελικά, τον καταστατικό νόμο της σύγχρονης Ελλάδας. Το σχόλιο, μάλιστα, της εφημερίδας *Ta Néa* αναδεικνύει ταυτόχρονα την αλαζονεία, την προκατάληψη και τον υφέρποντα ρατσισμό του Δυτικού απέναντι στον υποδεέστερο εκπρόσωπο του Νέου Κόσμου: «Δεν της έφτασε της Τζένιφερ Λόπεζ η βόλτα στα κοσμικά στέκια της Αθήνας. Ήθελε και γεύση από πολιτισμό και δη αρχαιοελληνικό.»³⁴

Αν για τον Δυτικό κόσμο ο κλασικός πολιτισμός εκπροσωπεί την (επινοημένη) πνευματική του γενεαλογία, για τους Έλληνες αποτελεί κατοχύρωση πολιτισμικής ιδιομορφίας και ιστορικό τεκμήριο πνευματικής ανωτερότητας. Η επιστροφή της αρχαιοελληνικής εικονογραφίας (κάτι που με απαξιωτικό τρόπο αρνούμαστε στη Λατινοαμερικάνικη Λόπεζ αλλά φροντίζουμε να πράττουμε σε «ειδικές» περιστάσεις, βλ. εικ. 3), ιδίως στην πολιτική, και σε σχέση με τις ελληνικές διεκδι-

34. Σχόλιο με τίτλο «Αιδώς!», *Ta Néa*, 22 Σεπτ. 2008 (υπογραφή: Μ.Α.). Βλ. ακόμη «Η Ακρόπολη στο σφυρί», *Ta Néa*, 23 Σεπτ. 2008 (υπογραφή: Π.Κ.). Οι επίμαχες φωτογραφίες προβλήθηκαν ευρύτατα από τα διεθνή μέσα, όπως η βρετανική εφημερίδα *Daily Mail*, που τις ανάρτησε στον ιστότοπό της στις 22 Σεπτεμβρίου 2008: <http://www.dailymail.co.uk/tvshowbiz/article-1059083/J-Lo-unveils-unsightly-flab-lets-hang-stage.html>.

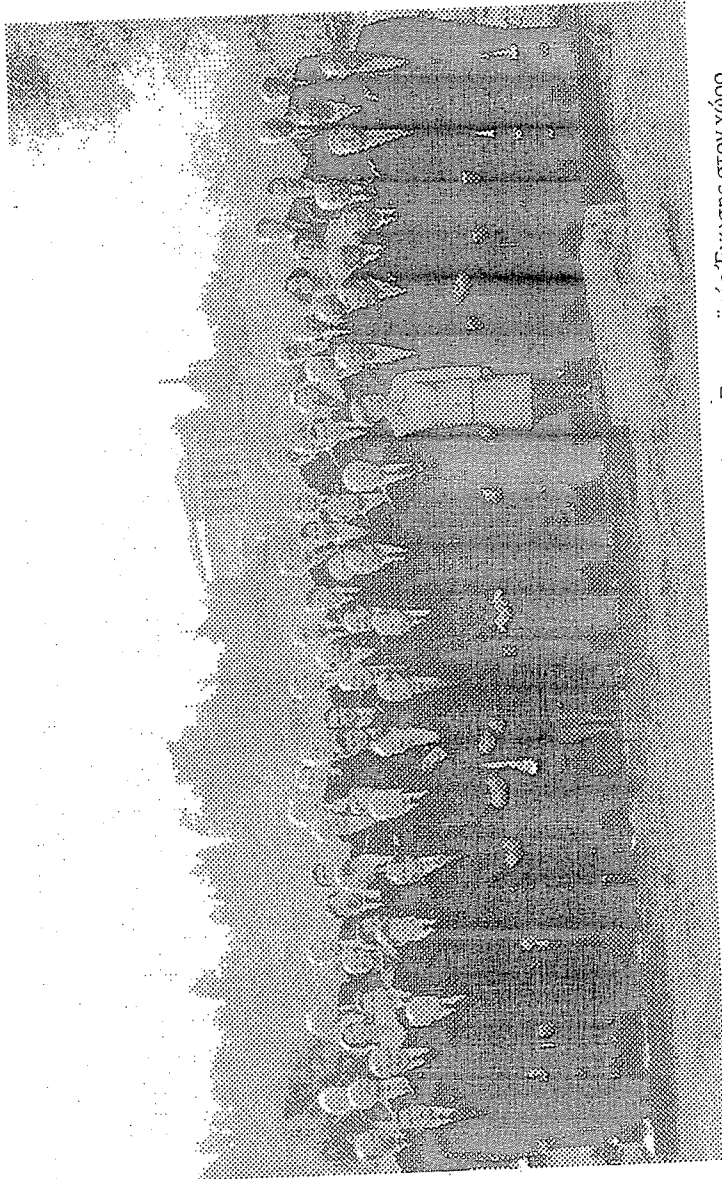
Ο ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΠΕΙΛΗ ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗΣ / 113

κήσεις σχετικά με το όνομα της άλλοτε Γιουγκοσλαβικής «Δημοκρατίας της Μακεδονίας» είναι πλέον ιδιαίτερα εμφανής και έχει αναλυθεί εκτενώς από Έλληνες και ξένους μελετητές (εικ. 4). Ταυτόχρονα, είναι τέτοια η σηματοδότηση του κλασικού πολιτισμού ως σύγχρονης παγκόσμιας αξίας, ώστε να μετατρέπεται σε επίδικο ζήτημα μεταξύ της Ελλάδας και των όμορων της εθνικών κρατών. Επίσημοι και ανεπίσημοι παράγοντες στην πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας «αντιγράφουν», τα τελευταία χρόνια, αντίστοιχες ελληνικές ενέργειες τις οποίες και οδηγούν στην υπερβολή: διαβάζουμε στον ελληνικό Τύπο πως ο υπουργός Άμυνας της χώρας κ. Ζόραν Κονιάνιοφσκι «εν όψει της αποχώρησης του σκοπιανού στρατιωτικού τμήματος από το Ιράκ έχει εκφράσει την επιθυμία να παρελάσουν οι στρατιώτες του στα Γαυγάμηλα φορώντας την πανοπλία της Μακεδονικής Φάλαγγας.»...³⁵

Είναι τέτοια η ταύτιση του ελληνισμού με τις αξίες του κλασικού πολιτισμού, όπως αυτές κωδικοποιήθηκαν από τον αποικιοκρατικό οίστρο της Δύσης, ώστε κάθε παρέκκλιση από το γράμμα της αρχαιότητας να αντιμετωπίζεται από τους Έλληνες ως ανθελληνική επίθεση. Ως εκ τούτου, ακόμη και ένα προϊόν της... απορριπτέας μαζικής κουλτούρας, όπως η κινηματογραφική ταινία «300» (με θέμα τη μάχη των Θερμοπυλών), θεωρείται ότι αφορά την Ελλάδα του παρόντος και προκαλεί συζητήσεις ανάμεσα στους πολέμιους της (που θεωρούν ότι θίγεται η εθνική μας τιμή από τη σχηματική και απολύτως αν-ελληνική απόδοση) και τους ένθερμους υποστηρικτές της (που αγάλλονται με τη σεξιστική, φαλλοκρατική

35. Το Βήμα, 26 Οκτ. 2008.

114 / ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ & ΕΘΝΙΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ



Εικ. 3: Απρίλιος 2003. Η Ελλάδα φιλοξενεί τη Σύνοδο Κορυφής της Ευρωπαϊκής Ένωσης στον χώρο της Αρχαίας Αγοράς. Το κλασικό παρελθόν επιστρατεύεται ως υπενθύμιση του χρέους της Δύσης προς το «λίκνο του πολιτισμού».





Εικ. 4: Διαδύλωση Ελληνο-αυστραλών με αρχαιοελληνικές και παραδοσιακές στολές στη Μελβούρνη για το «μακεδονικό». Από το *BHMagazine*, 25 Νοεμβρίου 2007.

και ανυπόφορα υπερθετική απόδοση του Έλληνα άντρα, σε αντίθεση με εκείνη του εκφυλισμένου Ανατολίτη, βλ. εικ. 5).³⁶

Το νεο-ελληνικό φαντασιακό αυτο-παγιδεύεται έτσι σε μια ανάγνωση του κλασικού πολιτισμού κατασκευασμένη εκτός Ελλάδας, με σκοπό την επινόηση μιας πνευματικής γε-νεαλογίας που να κατοχυρώνει την πνευματική πρωτοκαθε-δρία της Δύσης (έναντι και της «περιφερειακής» Ελλάδας). Κατά συνέπεια, η σύγχρονη Ελλάδα αναγκάζεται να συμπερι-φέρεται ως κρυπτο-αποικία, σύμφωνα με την ευφυή επινόηση του Μάικλ Χέρτζφελντ, επιδιώκοντας δηλαδή την ανεξαρτη-σία της -οικονομική και πνευματική- από τον δυσβάσταχτο έλεγχο της Δυτικής Ευρώπης (και της Αμερικής).³⁷ Όπως χα-ρακτηριστικά παρατηρεί ο Χέρτζφελντ, η εμμονή στο αφήγη-μα της αδιάλειπτης συνέχειας μεταξύ αρχαίας και σύγχρονης Ελλάδας, όπως αυτό δομείται από τις κρυπτο-αποικιοκρατι-κές και εθνικιστικές ιδεολογικές διεργασίες, αναιρεί την ύπαρξη του σύγχρονου Ελληνισμού, τον οποίο καθιστά *αόρα-το* στα μάτια του μελετητή. Μ' ένα λόγο, ο κλασικός πολιτι-σμός λειτουργεί και ως η μόνη υπενθύμιση «ότι η χώρα κατοι-κείται ακόμη!»³⁸

Ο λόγος περί «ελληνικότητας» προσλαμβάνει την αρχαιο-λατρία ως φυσική κατάσταση του ελληνισμού, ως πηγαίο συ-ναίσθημα που μοιράζονται ανεξαιρέτως διανοούμενοι και μη,

36. Βλ. και την ανάλυση του G. Nisbet, *Ancient Greece in Film and Popular Culture*, 2η έκδ., Bristol: Phoenix Press (2008), 137-51, για τη συ-γκεκριμένη ταινία.

37. Βλ. M. Herzfeld, «The absent presence: discourses of crypto-colonialism», *The South Atlantic Quarterly*, 101 (2002), 899-926.

38. Στο ίδιο, 919.

Ο ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΠΕΙΛΗ ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗΣ / 117



Εικ. 5: Να η Σπάρτη! Η αφίσα της ταινίας «300», όπου η πρόσληψη του κλασικού παρελθόντος περνά από την αισθητική της μαζικής κουλτούρας.

συντηρητικοί, φιλελεύθεροι, κομμουνιστές. Ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, η κλασική κληρονομιά αποτελεί, τόσο για τους διανοούμενους όσο και για το κοινό τους, τον μεταφυσικό τόπο όπου η «αρχαιότητα» του έθνους συναντά τη «νεωτερικότητά» του, σε μια σύζευξη εθνικού τόπου και εθνικού χρόνου.³⁹ Υπό αυτήν την έννοια, η εθνική αρχαιολογία στην Ελλάδα αποκτά έναν χειραφετησιακό ρόλο, παρόμοιο με εκείνον που της έχει αποδοθεί σε άλλα νέα εθνικά κράτη στο παρελθόν, εντός και εκτός Ευρώπης. Όσο κι αν το εγχείρημα της εθνικής αρχαιολογίας φαντάζει, για τον μη εμπλεκόμενο παρατηρητή, οπισθοδρομικό, ψευδεπίγραφο ή και τραγικά ανορθολογιστικό, στην πραγματικότητα διαδραματίζει ένα σημαντικό ρόλο, καθώς αρθρώνει τον εθνικό λόγο ενώ παράλληλα χαρτογραφεί την εθνική τοπογραφία.⁴⁰

Η ελληνική εκδοχή της νεωτερικότητας λειτουργεί, τελικά, και ως εγχώρια εκδοχή της παγκοσμιοποίησης. Όπως αναφέρθηκε και στην εισαγωγή του παρόντος τόμου, μια πλειάδα μελετητών, προερχόμενων συνήθως από τις πρώην αποικίες του λεγόμενου Τρίτου Κόσμου, επιμένουν πως «περιφερειακές κουλτούρες έχουν ήδη ή μπορούν να χρησιμοποιήσουν το μετα-νεωτερικό ως μέσο διεκδίκησης μιας εκ νέου κεντρικής θέσης στο σύγχρονο παγκόσμιο σύστημα».⁴¹ Αν οι περιφερειακές αυτές κοινωνίες ασφυκτιούν κάτω από τα δεσμά του πολιτικού και πνευματικού «αποικισμού» τους από το νεωτερικό ήθος που τους επιβλήθηκε άνωθεν, τότε η

39. Πβ. H. Bhabha, *The Location of Culture*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge (1994), 199-244.

40. Πβ. Appadurai, ό.π., 178-99.

41. Buell, ό.π., 327.

Ο ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΠΕΙΛΗ ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗΣ / 119

αναθεώρηση του ευρωκεντρικού ιεραρχικού κανόνα και ο αναστοχασμός των κυρίαρχων μητροπολιτικών παραδειγμάτων δεν μπορεί παρά να λειτουργήσουν ως επαγγελίες μιας νέας χειραφέτησης. Η αποκαθήλωση των Δυτικών αξιών, η οποία προήλθε από την ανάδυση πολλαπλών μετα-αποικιακών κέντρων, ήταν αυτή που έφερε την κατάρρευση της νεωτερικότητας –επιμένουν μελετητές όπως ο Έντουαρντ Σαϊντ– και όχι οι κοινωνικές εξελίξεις στον «Πρώτο Κόσμο» της μετα-βιομηχανικής περιόδου.⁴²

Υπό αυτήν την έννοια, ο κλασικός πολιτισμός πράγματι κινδυνεύει από την παγκοσμιοποίηση της έκκεντρης διάδρασης και των πολλαπλών «Άλλων», μιας πολυφωνικής πρόσληψης που πολλοί ενδεχομένως να απορρίπτουν ως «ρηχό συνονθύλευμα». Για την Ελλάδα, το «τέλος του κλασικού πολιτισμού», με την έννοια της απομάκρυνσης από το ουσιοκρατικό, δυτικοτραφές, και ευρωκεντρικό παράδειγμα, ίσως να δώσει απαντήσεις πιο κατάλληλες για τα ερωτήματα που οι ίδιοι οι Έλληνες επιθυμούν να επιλύσουν. Η απομάκρυνση από το «κλασικό», ενδεχομένως να φέρει, επιτέλους, στο προσκήνιο τις σύγχρονες πραγματικότητες του «ελληνικού».

42. Βλ. την κριτική που ασκεί ο E. Said, «Representing the colonized: anthropology's interlocutors», *Critical Inquiry*, 15 (1989), 205-25, στην ερμηνεία που δίνει στη φύση και τις αιτίες της «μετα-νεωτερικής κατάστασης» ο Jean-François Lyotard (πβ. J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Μινεάπολις: University of Minnesota Press).

ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΥ

ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

ΣΥΓΧΡΟΝΑ ΘΕΜΑΤΑ



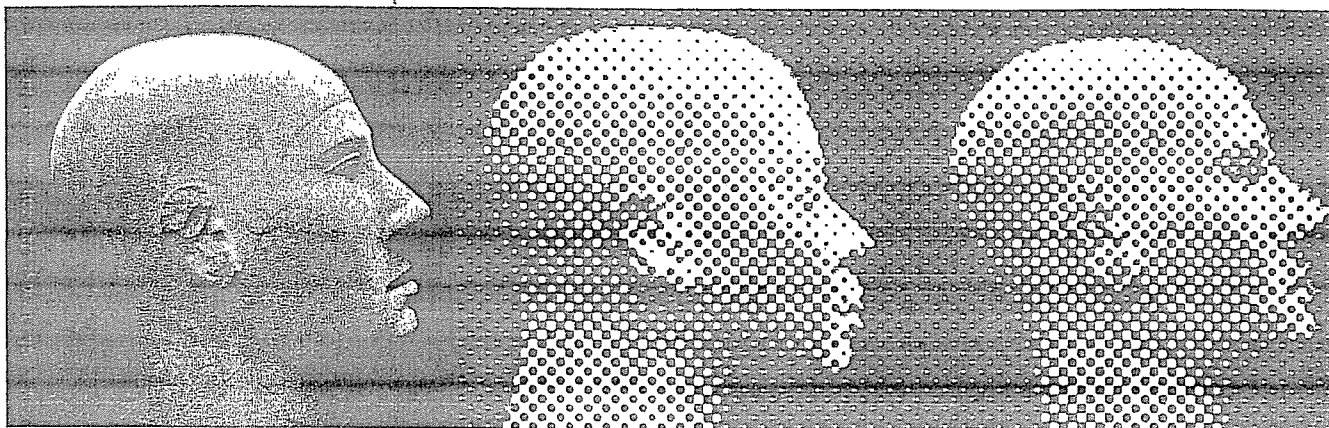
ορχαιο-λογήματα

YES

Αρχαιο-λογήματα

ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΑΛΑΜΗΣ

Επιμέλεια - Συντονισμός Αφιερώματος



ΣΤΗΝ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ μίας γλώσσας που θα ανήγαγε τη νέα συλλογικότητα στο παρελθόν, κατά την εποχή της συγκρότησης των εθνικών κρατών, ως Νεοέλληνες βρεθήκαμε σε πολύ πλεονεκτικότερη θέση από τους Βαλκάνιους γείτονές μας, που δυσκολεύτηκαν αρκετά να αποδείξουν στους Ευρωπαίους την αναγκαιότητα της αυτόνομης ύπαρξής τους. Η διακήρυξη της συνέχειας με την αρχαιότητα υπήρξε καθοριστική για τη συγκρότηση και την επιβίωση του ελληνικού κράτους και αποτέλεσε έναν αναπαλλοτρίωτο συμβολισμό στην πορεία διαμόρφωσης της νεοελληνικής εθνικής ταυτότητας.

Με την υιοθέτηση των δυτικών αναγνώσεων (Αναγέννηση, Διαφωτισμός) για την κλασική Ελλάδα από τον ελληνικό Διαφωτισμό, στην αρχή του 19ου αιώνα αναβιώνει στη σύγχρονη Ελλάδα η έννοια του “ελληνισμού” κάνοντας ένα άλμα 2.000 χρόνων. Το κενό που παρέμενε αγεφύρωτο αποτελούσε εύαλωτο σημείο όχι μόνο για την άμυνα στις επιθέσεις από το εξωτερικό, αλλά και για την εσωτερική συνοχή της υπό κατασκευήν εθνικής ιστορίας. Η σταδιακή όμως ένταξη στην εθνική ιστοριογραφία των παραγκωνισμένων χρονικών περιόδων που μεσολαβούσαν (Ύστερη Αρχαιότητα, Βυζάντιο) παρέκαμψε την αναγκαιότητα της ευρωπαϊκής διαμεσολάβησης και οικοδόμησε την αναβίωση του “ελληνισμού” σε ένα εγχώριο σχήμα συνέχειας. Τα υλικά και της νέας αυτής πολιτισμικής γενεαλογίας συνέχισαν να προσφέρονται από τους Δυτικοευρωπαίους μελετητές και κυρίως τους Γερμανούς.

Πέρα από την εθνική ιστοριογραφία και την εν γένει πολιτισμική παραγωγή, η εκπαίδευση λειτούργησε ως βασικός ιδεολογικός μηχανισμός ομογενοποίησης και διαμόρφωσης συλ-

λογικής εθνικής ταυτότητας. Οι διαδικασίες αυτές δεν συντελέστηκαν χωρίς να συναντήσουν αντιστάσεις. Οι βεβαιότητες της εθνικής ιστοριογραφίας αμφισβητήθηκαν ήδη στην αφετηρία τους από αρκετούς που διείδαν τη σύντομη εξάντληση της προωθητικής τους δύναμης και επεσήμαναν ταυτόχρονα τον κίνδυνο μετάλλαξής τους από πλεονέκτημα σε παγίδα, δηλαδή την απαξίωση του εκάστοτε εθνικού παρόντος.

Η ιδεολογική κατάχρηση του αρχαίου παρελθόντος κατά κανόνα εντατικοποιείται σε περιόδους κρίσης. Τότε, η αίγλη της αρχαιότητας σπεύδει να καλύψει το κενό των προοπτικών στο εθνικό και κοινωνικό επίπεδο. Αλάθητες μαρτυρίες, ο Τρίτος Ελληνικός Πολιτισμός του Ιωάννη Μεταξά, οι ιδεολογικές πρακτικές των πρώτων μετεμφυλιακών κυβερνήσεων, η Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών της δικτατορίας των συνταγματαρχών και οι σύγχρονες εκδηλώσεις άγονης αρχαιοπληξίας. Κατά την πρώτη μεταπολιτευτική περίοδο νέα ρεύματα στις κοινωνικές επιστήμες και στην ιστοριογραφία αποτέλεσαν την αφετηρία κατανόησης του τρόπου με τον οποίο πραγματοποιήθηκε η κοινωνική και ιδεολογική συγκρότηση του νεοελληνικού εθνικού κράτους. Οι έντονι όμως κραδασμοί που προκλήθηκαν από την ένταξη της χώρας στις διαδικασίες της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης, και οι συνακόλουθες αναζητήσεις ταυτότητας και πολιτικής στη νέα υπερεθνική συλλογικότητα, προξένησαν σημαντικές ανακατατάξεις στη μεταπολιτευτική ιδεολογική τοπογραφία. Η συνειδησιακή ρευστότητα που ακολούθησε τις ραγδαίες αλλαγές στο διεθνή ορίζοντα μετά το 1989, επέτεινε τη σύγχυση και αναθέρμανε το διάλογο για την “ουσία” της εθνικής ταυτότητας και τη “φύ-

ση” του ελληνισμού, έχοντας ως συνέπεια την αναδίπλωση στα σκληρά στοιχεία του ελληνικού εθνικισμού.

Οι ίδιες αυτές διεθνείς εξελίξεις είχαν ως αποτέλεσμα την υπονόμηση των μεγάλων ερμηνευτικών σχημάτων. Ο ενοποιητικός ρόλος του δυτικού πολιτισμού τείνει πλέον να κατακερματιστεί από τις δύο κατ’ αρχήν αντιφατικές πολιτισμικές τάσεις, την παγκοσμιοποίηση από τη μία και τη διαφοροποίηση σε μικρές κοινότητες και ταυτότητες από την άλλη. Ο πυρήνας των ευρωπαϊκών αξιών, προορισμένος να παγκοσμιοποιηθεί, απώλεσε μέσω αυτής ακριβώς της διαδικασίας τη συνοχή του. Η ριζική του αμφισβήτηση έχει πάρει πια διαστάσεις καθολικής σύγκρουσης σχετικά με τη θέση που δικαιούται όχι μόνο η ευρωπαϊκή αλλά και η ευρύτερη δυτική πολιτισμική κληρονομιά στο σύγχρονο οικουμενικό κόσμο.

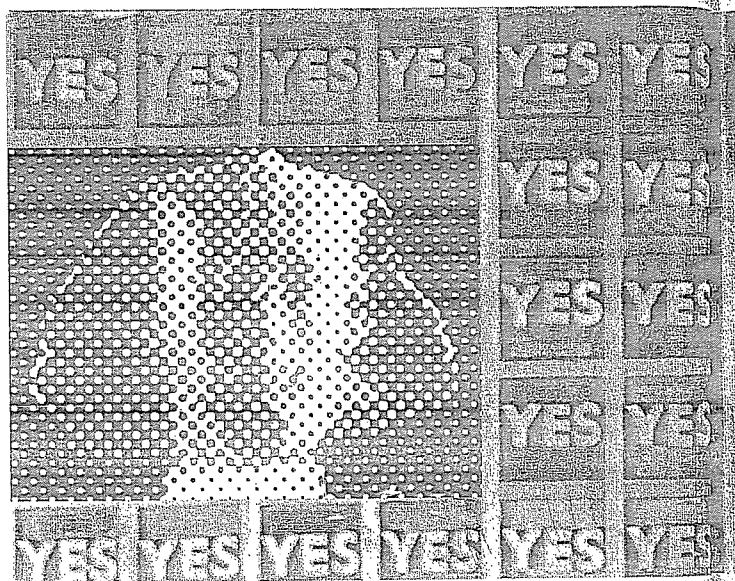
Η κρίση παρέσυρε μαζί με τις κοινωνικές επιστήμες και τις κλασικές σπουδές από την κεντρική θέση που κατείχαν ως βασική πηγή των ευρωπαϊκών αξιών. Ο πολυπολιτισμός ως πολιτισμική αντίληψη και πρακτική άρχισε να επιβάλει ένα νέο περιεχόμενο στις ανθρωπιστικές σπουδές βασισμένο στη σύλληψη της διαφορετικότητας, έχοντας ως στόχο την ανάδειξη της ταυτότητας και των δικαιωμάτων εθνικών και κοινωνικών ομάδων.

Θεωρήθηκε ότι η καλύτερη άμυνα απέναντι στους κινδύνους που προκύπτουν για τη θέση και το ρόλο της σύγχρονης Ελλάδας ήταν η λεγόμενη “πολιτισμική της θωράκιση”. Η επίκληση όμως του αυτονόητου χρέους των Δυτικών απέναντι στους δωρητές του πολιτισμού τους αποδείχθηκε αναποτελεσματική στην επίλυση των προβλημάτων αιχμής της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής. Δεδομένης δε και της διαφαινόμενης αμφισβήτησης σχετικά με τη συμβολή του ελληνικού πολιτισμού σε αυτόν της Δύσης, η εγχώρια δυσφορία απέναντι σε αυτές τις εξελίξεις δεν άργησε να μεταμορφωθεί σε εθνικιστικό παροξυσμό.

Μέσα σε ένα τέτοιο κλίμα άλλωστε, δεν προέκυψε τυχαία η άνθηση Ιδρυμάτων με προγραμματικό πολιτιστικό τους στόχο την προβολή μίας αένας προσφοράς (Αρχαία Θαύματα και Βυζαντινές Δόξες), ως απότοκο μίας αδιάσπαστης συνέχειας. Μία Ελλάδα με αυτιστική συμπεριφορά, που αποζητά το μερίδιο του μόνιμου και αποκλειστικού διαχειριστή της κληρονομιάς της κλασικής αρχαιότητας για να ενισχύσει τη σημερινή της θέση ενώ στην ουσία την υπονομεύει. Την προσέγγιση αυτή δεν θα δυσκολευτεί να την αναγνώρισει κανείς στις ηλεκτρονικές σελίδες κρατικού φορέα στο Ίντερνετ για τον ελληνικό πολιτισμό, καθώς και στο νέο σχολικό βιβλίο για την “Πολιτισμική Προσφορά του Ελληνισμού”.

Ενδεικτική του κλίματος εσωστρέφειας και στρουθοκαμηλισμού που προκαλεί η εθνοκεντρική αναδίπλωση στα ζητήματα αυτά, είναι η δημόσια υποδοχή που επιφυλάχθηκε στο βιβλίο “Μαύρη Αθηνά” του Martin Bernal (Τόμος Ι-1987 και Τόμος ΙΙ-1992). Το βιβλίο αυτό έγινε σημείο αναφοράς του επιστημονικού και πολιτισμικού ρεύματος που επιδιώκει τη μετατόπιση της συζήτησης για τις ελληνικές επιδράσεις στο δυτικό πολιτισμό, χωρίς να αμφισβητεί την αξία τους, σε ένα

μεσανατολικό κέντρο επιρροών. Το βιβλίο έχει μεταφραστεί σ’ όλες τις μεγάλες ευρωπαϊκές γλώσσες και έγινε εκδοτική επιτυχία. Όπως λέει και ο Ιταλός αρχαιολόγος Μάριο Λιβερράνι, ένας από τους πολλούς επικριτές του: “πρέπει να είναι το πιο συζητημένο βιβλίο για την αρχαία ιστορία του κόσμου της Ανατολικής Μεσογείου από τον καιρό της Βίβλου”. Στην Ελλάδα όμως, το βιβλίο αντιμετωπίστηκε με υπαγορευμένους λιβελλούς που εμφανίστηκαν στον ημερήσιο και περιοδικό τύπο επαναλαμβάνοντας το γνωστό μοτίβο της αποκάλυψης των “ανθελληνικών” απόψεων, καθώς και με την αντίστοιχη πρακτική που ακολουθείται στο ακαδημαϊκό επίπεδο, την έκδοση στα ελληνικά βιβλίου της Αμερικανίδας Mary Lefkowitz, το οποίο αποτελεί μαχητικό αντίλογο στις θέσεις



του Bernal και σ’ αυτές των συνοδοιπόρων του αφροκεντρισμού, χωρίς βέβαια να έχει προηγηθεί η έκδοση στα ελληνικά της “Μαύρης Αθηνάς”.

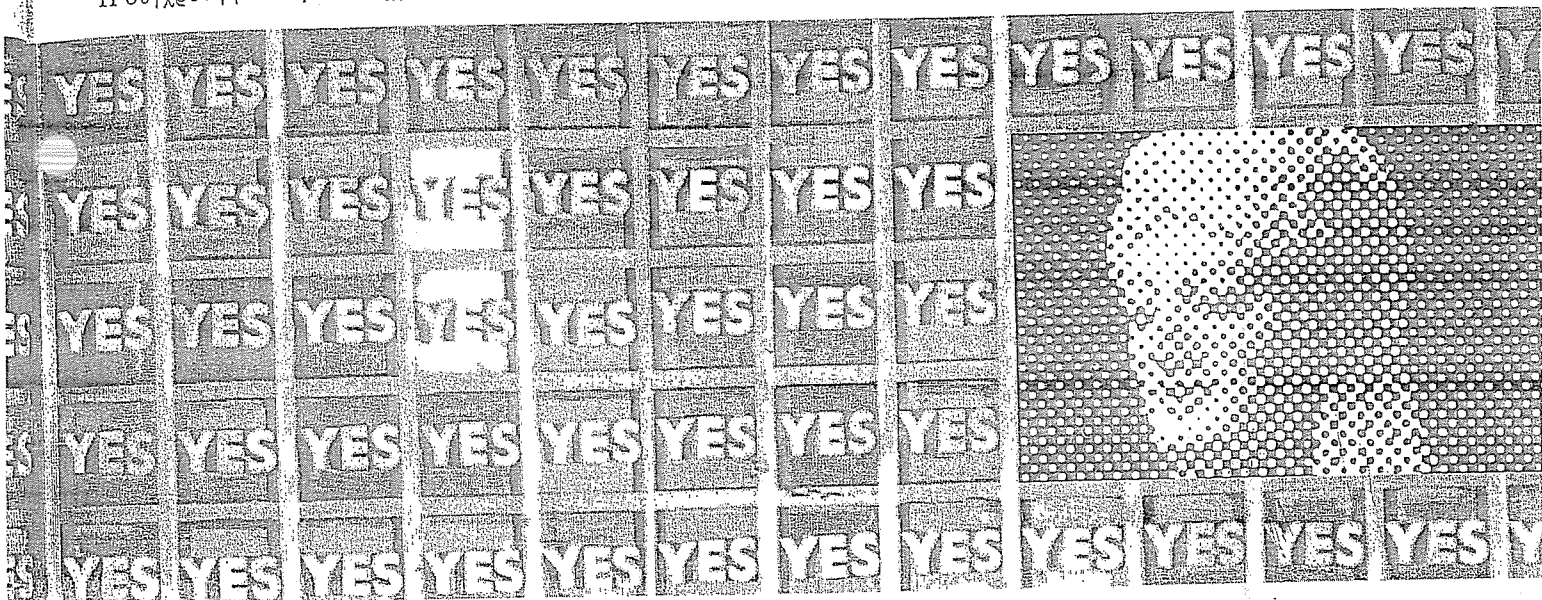
Η απουσία μίας σοβαρής κριτικής παρουσίασης των θέσεων του Bernal από τους Έλληνες επιστήμονες και μελετητές της αρχαιολογίας, της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, της ιστορίας και του πολιτισμού θα μπορούσε να αποδοθεί στο ότι η ελληνική αρχαιογνωστική επιστήμη, επειδή αισθάνεται ακόμα την προστασία των μεγάλων ευρωπαϊκών παραδόσεων που την ανέθρεψαν από τον 19ο αιώνα, καθώς και την ασφάλεια που παρέχει η ελληνική γλώσσα της κλασικής γραμματείας και η ιδιοκτησία των αρχαίων τόπων, δεν ένοιωσε μέσα στην αυτάρκειά της την ανάγκη να κατακτήσει κάποια σημαντική θέση στη διεθνή επιστημονική κοινότητα.

Η παρατεταμένη απουσία από τις εξελίξεις στο διεθνή διάλογο των τελευταίων τριών δεκαετιών για ζητήματα θεωρίας και μεθόδου που έχουν αναμορφώσει τη φυσιογνωμία των αρχαιογνωστικών επιστημών, έχει εντείνει την εσωστρέφεια και την απομόνωση, καθώς φαίνεται ότι η πλειοψηφία της εγχώριας διανοητικής παραγωγής έχει αυτοπεριοριστεί στις προσπάθειες για την τόνωση του εθνικού φρονήματος στην εσωτερική αγορά.

Χαρακτηριστική για τον τρόπο που αντιλαμβάνεται το ρόλο της και το μεθοδολογικό εκσυγχρονισμό της είναι η υιοθέτηση απόψεων που θέτουν τις “αμερόληπτες”, πλέον σύγχρονες μεθοδολογίες των φυσικών επιστημών στην υπηρεσία των μυθολογιών της τρισεπίαιτης συνέχειας. Απτά δείγματα, η ανακοίνωση κορυφαίου πνευματικού Ιδρύματος της χώρας σχετικά με τις νέες χρονολογήσεις (με τη χρήση υπερσύγχρονης τεχνολογίας) των “πυραμίδων” της ελληνιστικής εποχής στην Αργολίδα, που τις καθιστούν προγενέστερες ακόμα και των αιγυπτιακών, καθώς και οι σχεδιαζόμενες μελέτες αρχαίου γενετικού υλικού που θα πιστοποιήσουν φυσικά με “αδιάσειστα” στοιχεία ακόμα και τη συνέχεια εξ αίματος του ανάδελφου έθνους.

Η σύγχρονη μελέτη των αρχαιολογικών μαρτυριών, αντί να

όπου οι “επιστημονικές” βεβαιότητες που στηρίζονται σε ακλόνητα πολιτισμικά παραδείγματα, όπως και οι εξ αποκαλύψεως αλήθειες δεν οδηγούν παρά σε εντάσεις και συγκρούσεις, τα Σύγχρονα Θέματα επιχειρούν την κριτική παρουσίαση των αντιμαχόμενων απόψεων για προβλήματα που δεν μπορούμε να συνεχίζουμε να προσποιούμε ότι τα αγνοούμε. Τα κείμενα του πρώτου μέρους προτίθενται να αναδείξουν τις υπόρρητες γνωσιοθεωρητικές και μεθοδολογικές παραδοχές των απόψεων που συγκρούονται, καθώς και τα πολιτικά, κοινωνικά και ψυχολογικά συμφραζόμενα που αποπειρώνται να εξηγήσουν τις αλλαγές πεποιθήσεων και αξιών τις οποίες ασπάζονται οι μελετητές του πεδίου. Παράλληλα φιλοδοξούν να κλονίσουν τη στερεότητα ερμηνευτικών σχημα-



διευκολύνει τη βαθύτερη κατανόηση των εξαιρετικά σύνθετων πολιτισμικών σχέσεων και να καταστεί προνομιά πεδίο επικοινωνίας, μετατρέπεται σε χώρο σύγκρουσης όσων διεκδικούν, σε έναν εθνικιστικό ορίζοντα, την κληρονομιά αρχαίων πολιτισμών. Η αναζήτηση ταυτοτήτων, ιδιαιτεροτήτων και διαφορετικότητας οδηγεί στην υποβάθμιση, αν όχι στην αποσιώπηση των αλλότριων συμβολών και επιρροών, η απουσία των οποίων εκλαμβάνεται ως βασικό κριτήριο της ισχύος τους. Οι πολιτισμοί, καθώς ταυτίζονται με έθνη, και αυτά με τη σειρά τους με σύγχρονα κράτη, αντιμετωπίζονται αξιολογικά σε ένα γραμμικό σχήμα όπου η ανωτερότητα προκύπτει από την αρχαιότητά τους σε σχέση με τους άλλους. Η πολιτισμική ανάλυση, αντί να εμπλουτίζει τις προσεγγίσεις και να διευκολύνει την αλληλοκατανόηση, μοιάζει να προσφέρει τα τελευταία χρόνια ένα επικίνδυνο εννοιολογικό εργαλείο απλουστεύσεων, που έχει αναχθεί σε μοναδική εξήγηση βωτοερικών και διεθνών προβλημάτων. Το ζητούμενο παραμένει μία προσέγγιση που θα αναδεικνύει την πολυπλοκότητα των πολιτισμικών μορφωμάτων και θα ανιχνεύει ταυτόχρονα τις συγκλίσεις και τις ιδιαιτερότητές τους.

Με το άνοιγμα αυτού του διαλόγου και μάλιστα σε μια εποχή

τοποίσεων όπως: ελληνοφιλία-μισελληνισμός ή φιλοδυτικός-αντιδυτικός.

Το δεύτερο μέρος του αφιερώματος περιλαμβάνει την παρουσίαση δύο πρόσφατων εκδηλώσεων που κινούνται στον ίδιο άξονα προβληματισμού. Η πρώτη είναι το Διεθνές Συμπόσιο με θέμα “Τα όρια της αρχαίας κληρονομιάς - η διαχείριση της αρχαιότητας από το νεότερο ελληνισμό”, που πραγματοποιήθηκε από το Πανεπιστήμιο Κρήτης (Ρέθυμνο, Φθινόπωρο 1996). Η δεύτερη αφορά το Ελληνογερμανικό Συνέδριο με θέμα “Ο Ελληνικός πολιτισμός στη Γερμανική επιστήμη κατά τον 19ο αιώνα”, που οργανώθηκε από το Ινστιτούτο Γκαίτε σε συνεργασία με το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (Αθήνα, Άνοιξη 1995), καθώς και την έκδοση των εισηγήσεων του Συνεδρίου σε έναν τόμο με τίτλο “Ενας νέος κόσμος γεννιέται” (Εκδόσεις Ακρίτας), με επιμέλεια και εισαγωγή του Ευάγγελου Χρυσού.

Το αφιέρωμα κλείνει με ένα κείμενο ευρύτερης θέωρησης και αποσαφήνισης εννοιών, όπως διαπολιτισμικές ροές, οφειλές και επιρροές, του ανθρωπολόγου Jack Goody.

Γιώργος Μαλάμης
(σε συνεργασία με την Συντακτική Επιτροπή)

Η Μαύρη Αθηνά και η υποδοχή της

MARTIN BERNAL

Εισαγωγή

Η ΕΡΓΑΣΙΑ ΜΟΥ, την οποία ονόμασα «Μαύρη Αθηνά», ασχολείται με την καταγωγή του Αρχαίου Ελληνικού πολιτισμού. Είναι ως εκ τούτου Ευρωκεντρική στο βαθμό που, εκτός από το εγγενές ενδιαφέρον του ίδιου του θέματος, ο λόγος της ενασχόλησης με την Αρχαία Ελλάδα είναι ότι αυτή αποτελεί τη σημαντικότερη πηγή του Δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού και ότι αντιμετωπίζεται ως έμβλημά του. Επιπλέον, ανεξάρτητα από το κατά πόσο μας αρέσει ή όχι, ο «Δυτικός Πολιτισμός» κατέχει ηγεμονική θέση στο σημερινό κόσμο.

Έχουν δοθεί πολλές διαφορετικές περιγραφές της καταγωγής του Ελληνικού πολιτισμού, έχω βρει όμως ότι είναι χρήσιμο να τις κατατάξω σε δύο κατηγορίες ή «πρότυπα», τα οποία ονόμασα «Αρχαίο Πρότυπο» και «Άρειο Πρότυπο». Οι περισσότεροι από εμάς έχουμε ανατραφεί με το Άρειο Πρότυπο. Σύμφωνα με αυτό, ο Ελληνικός πολιτισμός προέκυψε ως αποτέλεσμα εισβολής που έγινε στη λεκάνη του Αιγαίου από το βορρά, από λαούς που μιλούσαν Ινδο-Ευρωπαϊκές γλώσσες – ή, καθώς το ολίσθημα από τη γλώσσα στη «φυλή» ήταν πολύ εύκολο- από Άρειους.

Το όνομα των αυτοχθόνων κατοίκων της Ελλάδας πιστεύεται ότι έχει χαθεί, και έτσι αποκαλούνται απλά «Προ-Έλληνες», αυτοί δηλαδή που βρίσκονταν εκεί πριν από την άφιξη των Ελλήνων οι οποίοι μιλούσαν Ινδο-Ευρωπαϊκή γλώσσα. Σύμφωνα με το σχήμα αυτό, εκείνα τα στοιχεία της Ελληνικής θρησκείας, γλώσσας κλπ. που δεν μπορούν να εξηγηθούν με όρους των υπολοίπων πολιτισμών που μιλούν Ινδο-Ευρωπαϊκές γλώσσες αποδίδονται απλώς σε ένα «Προ-Ελληνικό» υπόστρωμα, αν και δεν υπάρχει καμία εξωτερική ένδειξη για μία τέτοια γλώσσα ή θρησκεία.

Το Άρειο Πρότυπο δεν είναι τόσο αρχαίο όσο θα μπορούσε να φανταστεί κανείς. Στην πραγματικότητα, εμφανίστηκε κατά τη δεκαετία του 1840 - εκατόν πενήντα χρόνια είναι πολύ μικρή χρονική περίοδος σε σχέση με τις χιλιετίες με τις οποίες ασχολούμαστε. Πριν από τη δεκαετία του 1820, επικρατούσε μία πολύ διαφορετική άποψη για την προέλευση των Ελλήνων. Σύμφωνα με αυτό το «Αρχαίο Πρότυπο», οι πρόγονοι των Ελλήνων ζούσαν σε συνθήκες ειδυλλιακής

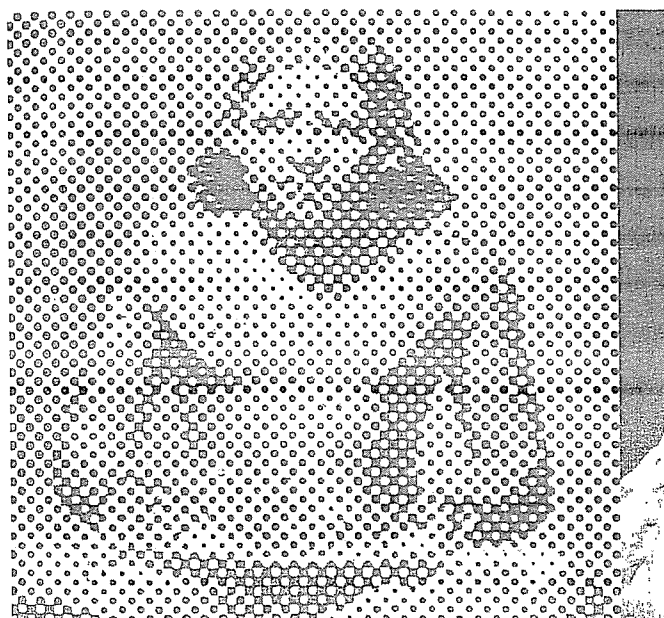
απλότητας όταν ήδη είχαν εμφανιστεί ξένοι από την ανατολή και είχαν κατακτήσει ή αποκτήσει με άλλους τρόπους εδάφη γύρω από το Αιγαίο. Είχαν χτίσει πόλεις και είχαν ιδρύσει βασιλικές δυναστείες, μερικές από τις οποίες υποτίθεται ότι διήρκεσαν μέχρι και τους Κλασικούς χρόνους που ακολούθησαν. Πιστεύεται επίσης ότι οι νέοι ξένοι ηγεμόνες εισήγαγαν τις τέχνες του πολιτισμού στην περιοχή.

Το έργο της «Μαύρης Αθηνάς» έχει δύο όψεις: η μία είναι αυτή που αναφέρεται στην εξέταση της ιστοριογραφίας, της φύσης του Αρχαίου Προτύπου, των λόγων για την εγκατάλειψή του στις αρχές του 19ου αιώνα και για την άνοδο και θριαμβευτική επικράτηση του Άρειου Προτύπου λίγες δεκαετίες αργότερα. Η δεύτερη είναι μία απόπειρα ανακατασκευής αυτής καθαυτής της ιστορίας σχετικά με την προέλευση του Ελληνικού πολιτισμού. Στο παρόν άρθρο, πρόθεσή μου είναι να παρουσιάσω τη συζήτηση σχετικά με την πρώτη από τις δύο αυτές όψεις, μαζί με τις εντυπώσεις μου από την υποδοχή που επιφυλάχθηκε στη Μαύρη Αθηνά από την πολιτική αλλά και την ακαδημαϊκή κοινότητα. Σχετικά με τον χρόνο και τον τρόπο που οι επιδράσεις από την Αφρική και τη Νοτιοδυτική Ασία έφθασαν στο Αιγαίο, έχω γράψει αλλού.

Το Αρχαίο Πρότυπο

Η Ελληνική παράδοση αναφέρει με λεπτομέρειες κάποια στοιχεία του πολιτισμού που εισήχθησαν από τα νοτιοανατολικά. Ο Κάδμος της Τύρου θεωρείται ότι έφερε το Φοινικικό αλφάβητο. Πιστεύεται επίσης ότι ο Δαναός και οι κόρες του, που κατέπλευσαν από την Αίγυπτο, εισήγαγαν τις τεχνικές της άρδευσης. Παρόλα αυτά, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, τον αργαιότερο Έλληνα ιστορικό του οποίου έργα διασώζονται, το πλέον θεμελιώδες νέο στοιχείο ήταν η θρησκεία. Ο Ηρόδοτος υποστήριξε ότι τα περισσότερα από τα ονόματα των Ελλήνων θεών καθώς και πολλές από τις τελετουργίες, με τις οποίες οι θεοί αυτοί λατρεύονταν, είχαν έλθει από την Αίγυπτο. Δεν απέδωσε όμως την εισαγωγή τους αποκλειστικά στους πρώτους εποίκους, αλλά και σε μεταγενέστερες αφίξεις καθώς και σε Έλληνες που είχαν σπουδάσει στην Αίγυπτο.

Ανεξάρτητα από το κατά πόσον οι εικασίες αυτές του Ηρόδοτου ήταν ορθές, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι οι σύγχρονοί του κατά τον 5ο π.Χ. αιώνα καθώς και οι Έλληνες κατά την ύστερη Ελληνιστική περίοδο πίστευαν ότι αυτή ήταν η αλήθεια. Η πεποίθηση αυτή εξηγεί ένα φαινόμενο που προκάλεσε μεγάλη αναστάτωση και αμηχανία σε πολλούς ιστορικούς της αρχαιότητας του 19ου και του 20ού αιώνα: την «ανατολικοποίηση» και ειδικότερα την «Αιγυπιοποίηση» της Ελληνικής και Ρωμαϊκής θρησκείας κατά τους Ελληνιστικούς και Ρωμαϊκούς χρόνους. Η διαδικασία αυτή δεν περιορίστηκε μόνον σε αυτές τις ύστερες περιόδους – για παράδειγμα, ο ποιητής Πίνδαρος είχε υμνήσει ήδη κατά τον 5ο αιώνα τον «Αμμωνα, βασιλιά του Ολύ-



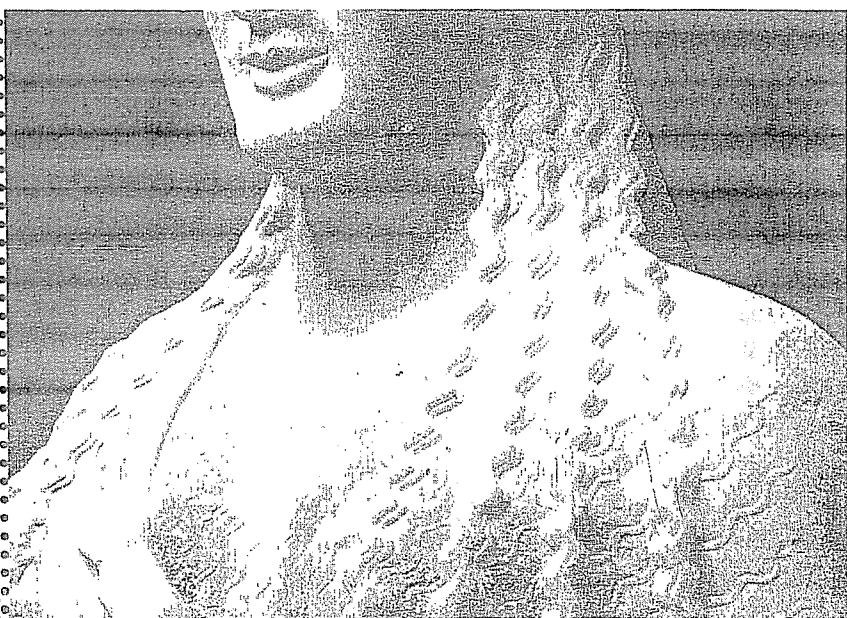
μπου». Η «ανατολικοποίηση» όμως, παρόλα αυτά, επιταχύνθηκε σημαντικά μετά από τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου και θα ήταν σωστό να πούμε ότι μετά τον 3ο π.Χ. αιώνα –εκτός από τις επίσημες κρατικές λατρείες– η Ανατολική και η Αιγυπτιακή θρησκεία ανθούσαν γύρω από τη Μεσόγειο αλλά και στη Ρωμαϊκή Ευρώπη. Ο λόγος της εγκατάλειψης των Θεών του Ολύμπου εξηγήθηκε με διαύγεια από τον Νεο-Πλατωνικό φιλόσοφο του 2ου π.Χ. αιώνα Ιάμβλυχο, που έγραψε:

«...Να σκέπτεστε καλύτερα ότι, καθώς οι Αιγύπτιοι ήταν οι πρώτοι άνθρωποι στους οποίους παραχωρήθηκε η συμμετοχή των θεών, οι θεοί χαίρονται όταν τους επικαλούνται στις Αιγυπτιακές τελετουργίες»¹.

Όλα αυτά άλλαξαν με την έλευση του Χριστιανισμού. Όπως ήταν φυσικό, οι Αιγυπτιο-Παγανιστικές θεότητες δεν ήταν δυνατό να γίνουν ανεκτές στα πλαίσια του νέου, μονοθεϊστικού συστήματος. Πολλές από αυτές επέζησαν, όμως, με τη μορφή αγίων. Η εικονογραφική συνέχεια των απεικονίσεων της μητέρας και του παιδιού, από την Ίσιδα και τον Ώρο στη Μαρία και τον Ιησού είναι γενικά αναγνωρίσιμη. Κατά τον

ίδιο τρόπο, η Βυζαντινή απεικόνιση του Αγίου Χριστοφόρου με κεφάλι σκύλου μπορεί βεβαίως να αναπαριστά την αποσίωση των σκύλων. Είναι όμως εξίσου σημαντικό ότι ο αντίστοιχος Αιγύπτιος θεός του Αγίου Χριστοφόρου, που μετέφερε τον Χριστό δια μέσου ενός ποταμού, ήταν ο Άνουβις, ο οποίος μετέφερε τις ψυχές στον κάτω κόσμο και είχε κεφάλι τσακαλιού. Είναι λιγότερο γνωστές, όμως, οι εντυπωσιακές ομοιότητες εικόνων και χαρακτηριστικών ανάμεσα στη Νέφθιδα, αδελφή της Ίσιδας, και στη Μαρία Μαγδαληνή. Και οι δύο αποτελούν μείξη καλού και κακού, ενώ επίσης και οι δύο πενθούν τον νεκρό νεαρό θεό μαζί με την ιερή μητέρα Ίσιδα/Μαρία.

Ένας θεός όμως που ενσωματώθηκε με διαφορετικό τρόπο



στο καινούργιο σύστημα ήταν ο Αιγύπτιος θεός της σοφίας Θωθ. Αντίστοιχος του Ερμή, αναφερόταν κάποιες φορές στην Ύστερη Αιγυπτιακή θρησκεία και ως Dhwtj '3, '3 '3 «Θωθ ο μέγιστος ή τρεις φορές μέγας». Μεταφρασμένη στα Ελληνικά ως Ερμής ο Τρισμέγιστος (τρεις φορές μέγιστος) στα πλαίσια του Χριστιανικού συστήματος, η θεότητα αυτή δεν έγινε άγιος αλλά ένας σοφός. Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος θεωρείτο ως η Αιγυπτιακή πηγή όλης της κοσμικής σοφίας. Οι πρώτοι πατέρες της Εκκλησίας διαφωνούσαν σχετικά με το ποιος είχε διδάξει ποιον, καθώς και για το κατά πόσο ο Μωυσής είχε διδαχθεί τα μυστήρια από τον Ερμή Τρισμέγιστο όσο βρισκόταν στην Αίγυπτο ή το αντίστροφο. Ο Άγιος Αυγουστίνος, που επιχείρησε να επιλύσει πολλές αντινομίες, συνειδητοποίησε ότι έπρεπε να ισχύει το δεύτερο, καθώς η θρησκευτική γνώση όφειλε να προηγείται και επομένως να είναι ανώτερη αυτής των ευγενών. Αυτό βέβαια δεν εκθρόνισε την Αίγυπτο από τη θέση που είχε ως λίκνου της κοσμικής σοφίας και μαγείας και τους Αιγυπτίους ως δασκάλους των Ελλήνων. Πράγματι, η αντίληψη ότι ο Μωυσής είχε μεταδώσει εσωτερική αλλά και δημοσιοποιήσιμη γνώση

στον Ερμή Τρισμέγιστο χρησιμοποιήθηκε για να εξηγήσει πώς ορισμένοι Έλληνες ήταν σε θέση να προΐδεασθούν για αρκετά στοιχεία του Χριστιανισμού.

Τα Ερμητικά Κείμενα

Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος συνδεόταν επίσης με έναν αριθμό κειμένων που κυκλοφορούσαν στην Αίγυπτο κατά τους πρώτους μ.Χ. αιώνες. Η συνήθης εκτίμηση είναι ότι είχαν γραφτεί τότε, θα συμφωνήσω όμως με την άποψη του Αιγυπτιολόγου Φλίντερς Πήτρι (Flinders Petrie) που πιστεύει ότι ορισμένα από αυτά είχαν γραφτεί πολύ πριν, πιθανά ήδη κατά τον 6ο π.Χ. αιώνα². Σε κάθε περίπτωση, είναι βέβαιο ότι τα κείμενα είχαν γραφτεί στην Αίγυπτο σε μία εποχή κατά την οποία ασκείτο ακόμη η οργανωμένη Αιγυπτιακή θρησκεία. Τα κείμενα είναι δυσνόητα και ετερογενή. Κάποια από αυτά είναι κείμενα αστρολογίας, ενώ άλλα αποτελούνται από διαλόγους μεταξύ δασκάλου και μαθητή που ασχολούνται κατά κύριο λόγο με την απόκτηση σοφίας από τον μνημένο και την απελευθέρωσή του από τις εγκόσμιες σφαίρες ώστε να κερδίσει την κοινωνία με το επέκεινα. Η αντίληψη αυτή για τη δυνατότητα των ανθρώπων να ενωθούν με τις τάξεις των αγγέλων, μέσω της ίδιας τους της ικανότητας και προσπάθειας, διαδέχεται τις Ύστερες Αιγυπτιακές πεποιθήσεις ότι οι νεκροί μπορούσαν να διαπλεύσουν τους ουρανούς και να διαπραγματευτούν την αθανασία. Κάτι τέτοιο φαίνεται να προσβάλλει τη βασιική Ιουδαίο-Χριστιανο-Ισλαμική πίστη στην παντοδυναμία του θεού. Παρόλα αυτά όμως τα κείμενα συνέχισαν να ασκούν σημαντικές επιδράσεις στο Βυζάντιο, στον Μουσουλμανικό κόσμο και στη Χριστιανική Δύση, αν και λίγα μόνον από αυτά ήταν διαθέσιμα στα Λατινικά.

Ο αριθμός των αντιγράφων που παρήχθησαν στη Δυτική Ευρώπη κατά τον 12ο αιώνα υποδηλώνει ότι αυτά έπαιξαν κάποιο ρόλο στις πρώτες απόπειρες του ουμανισμού. Όμως οι σημαντικότερες επιρροές τους σημειώθηκαν στη Δυτική Ευρώπη κατά τον 15ο αιώνα. Η Αναγέννηση ήταν φυσικά μία περίοδος απαισιοδοξίας και αβεβαιότητας συνδεδεμένη με την αναζήτηση της καταγωγής. Υπήρξε ενθουσιασμός στο χώρο των διανοουμένων στην ιδέα ότι πίσω από τη Ρώμη βρισκόταν η Ελλάδα αλλά ακόμη περισσότερο ότι πίσω από την τελευταία βρισκόταν η Αίγυπτος και η Ανατολή. Στις παραδοσιακές κοινωνίες, αποτελεί κοινό τόπο τα ριζοσπαστικά στοιχεία να αμφισβητούν την εξουσία που είναι βασισμένη στο πρόσφατο παρελθόν, αναδεικνύοντας την ύπαρξη ενός αρχαιότερου παρελθόντος. Το απώτερο παρελθόν παρουσιάζει δύο πλεονεκτήματα: κατά πρώτον είναι εγγενώς ανώτερο σύμφωνα με μία κοσμοαντίληψη οπισθοδρομισμού, και κατά δεύτερον είναι πολύ περισσότερο εύπλαστο από τους αναθεωρητές, καθώς πολύ λιγότερα είναι γνωστά για αυτό.

Το πάθος της Δυτικής Ευρώπης για τους Αιγυπτίους κατά τον 15ο αιώνα εικονογραφείται από την ιστορία του Κόζιμο

των Μεδίκων (Cosimo de' Medici), κυβερνήτη της Φλωρεντίας και μεγάλου προστάτη των τεχνών και της μάθησης. Γύρω στα 1460, ο Κόζιμο είχε συνεννοηθεί με τον μεταφραστή του Μαρσίλιο Φιτσίνο (Marsilio Ficino) για τη μετάφραση των σωζόμενων έργων του Πλάτωνα από τα Ελληνικά στα Λατινικά, ώστε να μπορούν να διαβαστούν από τους Ιταλούς. Τότε κατέφθασε από τα Βαλκάνια ένας από τους ανθρώπους του Κόζιμο, φέρνοντας μαζί του κάποια Ερμητικά κείμενα, που μέχρι τότε δεν ήταν διαθέσιμα στα Λατινικά. Ο Κόζιμο και ο Φιτσίνο συμφώνησαν να σταματήσει η μετάφραση των κειμένων του Πλάτωνα και να μεταφραστούν στα Λατινικά τα νέα κείμενα. Αυτό το έκαναν γιατί θεωρούσαν τον Πλάτωνα ως δευτερογενή και, επομένως, κατώτερο των πρώιμων Αιγυπτιακών κειμένων που βρίσκονταν εγγύτερα στην Prisca Sapientia ή Παλαιά Σοφία.

Υπήρχε μία τάση στους μελετητές του 19ου και 20ού αιώνα να αποδέχονται ότι στην Ιταλία του 15ου αιώνα υπήρχε ένας αρχικός ενθουσιασμός για την Αρχαία Αίγυπτο, αλλά ότι αυτός διαλύθηκε όταν διαπιστώθηκε ότι τα Ερμητικά Κείμενα ήταν στην πραγματικότητα αουναρτησίες. Αυτή η υπόθεση διαψεύδεται από τη βιβλιογραφική έρευνα. Υπήρξαν περισσότερες από σαράντα εκδόσεις των κειμένων κατά τα επόμενα 200 χρόνια. Υποστηρίζεται επίσης ότι τα κείμενα έχασαν την αξιοπιστία τους στις αρχές του 17ου αιώνα μέσα από το έργο του Ουγενότου μελετητή Ισαάκ Καζομπόν (Isaac Casaubon), ο οποίος «απέδειξε» μέσα από την κριτική των κειμένων ότι επρόκειτο για μετα-Χριστιανικά έργα. Παρόλα αυτά, είναι αδιαμφισβήτητο ότι τα Κείμενα εξακολούθησαν να είναι δημοφιλή καθ' όλη τη διάρκεια του 17ου αιώνα, ακόμα και μεταξύ ερευνητών που ήταν ενήμεροι για το έργο του Καζομπόν.

Ο λόγος για τον οποίο το ενδιαφέρον για τα κείμενα αυτά εξασθένησε –χωρίς όμως να εξαφανιστεί τελείως– στα τέλη του 17ου αιώνα, ήταν οι μεγάλες οικονομικές κοινωνικές και πνευματικές αλλαγές που συνέβαιναν τότε και συγκεκριμένα η αντικατάσταση της μαγείας από την επιστήμη. Ωστόσο, η απομάκρυνση από τον Ερμητισμό δεν οδήγησε σε οποιαδήποτε μείωση του ενθουσιασμού για την Αίγυπτο. Αντίθετα ο ενθουσιασμός αυτός αναζωογονήθηκε, καθώς η Αίγυπτος έγινε το κέντρο του Ελευθεροτεκτονισμού. Οι Ελευθεροτέκτονες του 18ου αιώνα θεωρούσαν τους εαυτούς τους Αιγυπτίους ιερείς της σύγχρονης εποχής που καθοδηγούν την κοινωνία σε ένα διαφωτισμένο δρόμο. Η εικόνα αυτή δίνεται με πολύ ζωντανό τρόπο στον Μαγεμένο Αυλό του Μότσαρτ. Στην όπερα αυτή, ο ήρωας και όλοι οι σύντροφοί του υποβάλλονται σε φυσικές και πνευματικές δοκιμασίες ώστε να κατακτήσουν το φωτεινό βασίλειο του Σαράστρου, αρχιερέα της Ίσιδας και του Όσιρι, ο οποίος εμφανίζεται ως το αντίθετο της Βασίλισσας της Νύχτας που αντιπροσωπεύει τόσο την Αυτοκράτειρα της Αυστρίας Μαρία Τερέζα όσο και τον ίδιο τον Καθολικισμό.

Η Εγκατάλειψη του Αρχαίου Προτύπου

Η πρώτη παράσταση του Μαγεμένου Αυλού δόθηκε το 1791, τελευταίο χρόνο της ζωής του Μότσαρτ. Ήδη τότε η θετική εικόνα της Αρχαίας Αιγύπτου είχε αρχίσει να καταρρέει και σε διάστημα 40 χρόνων είχε αντικατασταθεί από μία εικόνα της Αιγύπτου ως άγονης χώρας των νεκρών¹.

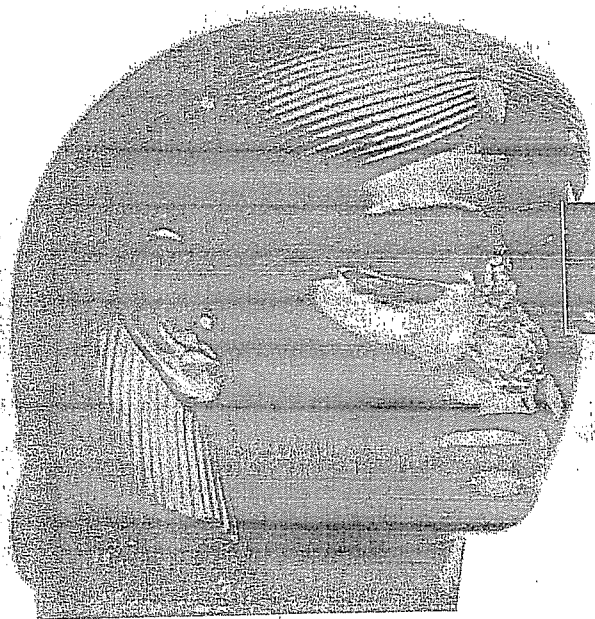
Αν και οι όροι «ιντερναλιστής» και «εξτερναλιστής» είναι σήμερα ξεπερασμένοι, φαίνεται ότι είναι ακόμα χρήσιμοι για την ανάλυση των αλλαγών στα παραδείγματα ή στα πρότυπα. Στην περίπτωση αυτή, ξεκίνησα αναζητώντας αίτια εσωτερικής ιστορίας για την εγκατάλειψη του Αρχαίου προτύπου. Ποιες εξελίξεις στους σχετικούς επιστημονικούς κλάδους μπορούσαν να έχουν οδηγήσει σε αυτή την αλλαγή; Δεν

3. Η αναβίωση του Χριστιανισμού στις αρχές του 19ου αιώνα

4. Ο ρατσισμός

Οι Απόψεις για την Αρχαία Ελλάδα στη Δυτική Ευρώπη

Πριν αναλύσουμε όμως με λεπτομέρειες αυτούς τους τέσσερις παράγοντες, θα ήταν χρήσιμο ωστόσο να εξετάσουμε συνοπτικά τις απόψεις στη Δυτική Ευρώπη σχετικά με την Αρχαία Ελλάδα. Κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα υπήρχαν δύο ανασταλτικοί παράγοντες που εμπόδιζαν τους Λατίνους Χριστιανούς να έχουν ιδιαίτερα ευνοϊκή στάση απέναντι στην Αρχαία Ελλάδα. Σε ένα ιδεολογικό πεδίο, αρκετά δυτι-



βοήκα καμία. Κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα είχαν σημειωθεί μεγάλες επιστημονικές κατακτήσεις στα σχετικά επιστημονικά πεδία: αποκρυπτογραφήθηκε και διαβάστηκε η Σφηνοειδής γραφή και ξεκίνησε η Αρχαιολογία της Περιόδου του Χαλκού σε όλη την Ανατολική Μεσόγειο. Είναι αλήθεια ότι ο Σαμπολλιόν (Champollion) αποκρυπτογράφησε τα Ιερογλυφικά κατά τη δεκαετία του 1820, δεκαετία κατά την οποία άρχισε η εγκατάλειψη του Αρχαίου Προτύπου. Οι «νέοι» Κλασικιστές, όμως, δεν έλαβαν υπόψη τους Αιγυπτιακά έγγραφα παρά μόνο κατά τη δεκαετία του 1850 – οπότε οι επιστήμονες αυτοί όχι μόνο είχαν εγκαταλείψει το Αρχαίο Πρότυπο αλλά είχαν ήδη αποδεχθεί το Αρειο. Η απουσία παραγόντων εσωτερικής ιστορίας οδηγεί στην αναζήτηση δυνάμεων στο χώρο της εξωτερικής ιστορίας για την εξήγηση της απομάκρυνσης από την Αίγυπτο. Πιστεύω ότι έχω εντοπίσει κάποιους από τους παράγοντες αυτούς, που μπορούν να ταξινομηθούν κάτω από τις ακόλουθες τέσσερις επικεφαλίδες:

1. Η διαμόρφωση του παραδείγματος της προόδου
2. Ο θρίαμβος του Ρομαντισμού



κά βασιλεία ακολούθησαν το προηγούμενο της Ρώμης και ισχυρίστηκαν ότι οι βασιλικοί τους οίκοι κατάγονταν από τους Τρώες, κατεχοχήν εχθρούς των Ελλήνων. Το πορτραίτο των δόλων και μηχανορράφων Ελλήνων στον Σαιξπηρικό Τρωίλο και Χρυσίδα προέρχεται από μια Ύστερη Μεσαιωνική παράδοση που αντανάκλα αυτή την προτίμηση για την Τροία. Υπήρχαν επίσης πολιτικοί και θρησκευτικοί λόγοι για τους οποίους οι Έλληνες δεν έχαιραν εμπιστοσύνης. Στις αρχές του Μεσαίωνα, η Βυζαντινή Αυτοκρατορία αποτελούσε απειλή για την Ιταλία, ενώ η θέση της ως ενδιάμεσου «αιρετικού» κράτους μεταξύ των Χριστιανικών βασιλείων της Δύσης και του Ισλάμ εξακολουθούσε να αποτελεί ενόχληση και στη συνέχεια. Μόνον όταν η παρακμή της Κωνσταντινούπολης έγινε αισθητή κατά τον 15ο αιώνα, άρχισαν και οι Ιταλοί να δείχνουν ενθουσιασμό για την Αρχαία Ελλάδα.

Γερμανία και Ελλάδα

Στις αρχές του 16ου αιώνα, οι Γερμανοί ανέπτυξαν ένα ακόμη εντονότερο πάθος για την Ελλάδα. Πριν ακόμη από την εποχή της Μεταρρύθμισης, οι Γερμανοί μελετητές είχαν

αναγνωρίζει αξιoσημείωτες ομοιότητες ανάμεσα στη Γερμανική και την Ελληνική γλώσσα. Με βάση αυτές, οι Προτεστάντες έβλεπαν στα Ελληνικά τη δυνατότητα ανατροπής του ισχυρισμού της Ρώμης ότι αποτελεί την πηγή της Χριστιανοσύνης. Ο Μαρτίνος Λούθηρος χρησιμοποίησε την Ελληνική Καινή Διαθήκη για να δυναμιτίσει την αυθεντία της Λατινικής Βίβλου (Βουλγκάτα) και έτσι να επιτρέψει τη μετάφρασή της στις σύγχρονες Ευρωπαϊκές γλώσσες. Κατά τον 16ο και 17ο αιώνα, η μελέτη των Κλασικών Ελληνικών παρέμενε στην ουσία επικουρική της μελέτης της Κοινής Ελληνικής γλώσσας της Καινής Διαθήκης. Παρόλα αυτά, είναι γεγονός ότι σχεδόν όλοι οι Ελληνιστές κατά τους αιώνες αυτούς εκπαιδεύονταν ως Προτεστάντες, αν και είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι δύο από τους μεγαλύτερους από αυτούς, η Αν Ντάσιερ (Ann Dacier) και ο Γιόακιμ Βίνκελμαν (Joachim Winkelmann), έγιναν Καθολικοί.

Αν και κάποιοι Αγγλοι λάτρεις των τεχνών ενδιαφέρθηκαν για την Ελληνική τέχνη και αρχιτεκτονική στα μέσα του 18ου αιώνα, κέντρο του Νεο-Ελληνισμού την εποχή εκείνη ήταν η Γερμανία. Μετά το 1760 και τις ήττες του Φρειδερίκου του Μεγάλου, πολλοί Γερμανοί, άνθρωποι του πνεύματος, συμβίβαστηκαν με τη σκέψη ότι η Γερμανία ποτέ δεν θα μπορούσε να ενωθεί πολιτικά ή να γίνει μια μεγάλη στρατιωτική δύναμη όπως η Ρώμη. Από την άλλη, διέβλεπαν τη δυνατότητα που είχε η Γερμανία, με τα πολλά πριγκιπάτα και τους πολλούς πολιτιστικούς θεσμούς της, να γίνει μία Νέα Ελλάς. Έτσι, ο αισθητικός Ελληνισμός έγινε μέρος της Γερμανικής αναγέννησης έναντι του πολιτιστικού ιμπεριαλισμού της Ρώμης και της Γαλλίας.

Στο νέο πανεπιστήμιο του Γκαίτινγκεν, που ιδρύθηκε το 1734 από τον Γεώργιο Β', Βασιλιά της Αγγλίας και Εκλέκτορα του Αννόβερου με στόχο να ξεφύγει από τη Μεσαιωνική ατμόσφαιρα των παλαιότερων πανεπιστημίων, υπήρχε το φαινομενικά παράδοξο γεγονός αυτή η ρομαντική άποψη για την Ελλάδα να έχει κεντρική θέση στις νέες θετικιστικά προσανατολισμένες μελέτες και έρευνες που άρχισαν να αναδύονται εκεί. Στα τέλη του 17ου αιώνα, η άποψη ότι ο Όμηρος καθώς και άλλοι Έλληνες ήταν οι μεγαλύτεροι ποιητές, ήταν ευρέως διαδεδομένη. Έτσι, αυτοί θεωρούντο δάσκαλοι του δημιουργικού πνεύματος της παιδικής ηλικίας. Στα μέσα του 18ου αιώνα, ο Βίνκελμαν καθιέρωσε την Ελληνική υπεροχή στις εικαστικές τέχνες, τη δημιουργική φόρμα της νεότητας και της νεαρής ωριμότητας. Στη δεκαετία του 1780, οι πανεπιστημιακοί δάσκαλοι του Γκαίτινγκεν διατύπωσαν τον ακόμη πιο ριζοσπαστικό ισχυρισμό ότι οι Έλληνες ήταν οι πρώτοι φιλόσοφοι και ότι με τον τρόπο αυτό είχαν διακριθεί στην έκφραση της ωριμότητας.

Καθώς οι νέοι ιστορικοί του Γκαίτινγκεν βάσισαν το έργο τους στη σύλληψη της ιστορίας ως βιογραφίες εθνών ή «φυλών», η άποψη που διαμορφώθηκε για τους Έλληνες ήταν ότι αυτοί είχαν υπερβεί το συνηθισμένο πεπρωμένο των

εθνών για τα οποία ο θρίαμβος είναι αναμενόμενος κατά τη μια ή την άλλη φάση της ζωής τους. Έτσι, φαίνονταν να είναι κάτι παραπάνω από ανθρώπους ή ημιθέους. Η Γαλλική Επανάσταση κέντρισε ακόμα περισσότερο το ενδιαφέρον για την Αρχαία Ελλάδα. Ο Φρήντριχ Σίλλερ (Friedrich Schiller) και ο Βίλχελμ Φον Χούμπολτ (Wilhelm von Humbolt) πρόσβευαν τώρα τη θεώρηση του Ελληνικού μεταγαλείου ως του τρόπου με τον οποίο η Γερμανία θα μπορούσε να αποφύγει τις αντιτιθέμενες συμφορές της επανάστασης και της αντίδρασης. Αυτός ήταν ο λόγος για τον οποίο ο Χούμπολτ σχεδίασε μία ουμανιστική εκπαίδευση, βασισμένη «στη μελέτη της Αρχαιότητας και ιδιαίτερα των Ελλήνων». Μπόρεσε να εισαγάγει αυτό το εκπαιδευτικό σύστημα στην Πρωσία, όταν διορίστηκε εκεί Υπουργός Παιδείας το 1809. Όποιες και να ήταν οι αρχικές προθέσεις του, το σύστημα του Χούμπολτ έγινε ένας αποτελεσματικός αξιοκρατικός μηχανισμός παραγωγής γραφειοκρατών. Ως τέτοιος, αντιμετώπιζε την αντίθεση των συντηρητικών. Παρόλα αυτά, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κύριος σκοπός της ουμανιστικής εκπαίδευσης ήταν η αποφυγή της επανάστασης.

Οι κλασικές σπουδές («Altertumswissenschaft» στα Γερμανικά ή «Classics», όπως έγιναν ευρύτερα γνωστές στα Αγγλικά) αποτέλεσαν επίσης τον πρωτοπόρο επιστημονικό κλάδο αυτού του νέου τύπου. Παρήγαγαν επιστημονικά περιοδικά γραμμένα σε ένα ιδίωμα ακατανόητο σε όσους ήταν εκτός του κλάδου, βαρυσφορτωμένα με έναν εκφοβιστικό εξοπλισμό παραπομπών και αναφορών. Ανέπτυξαν επίσης πειστικές τεχνικές για τον προσπορισμό κρατικών χρηματοδοτήσεων. Όλα αυτά αντιγράφηκαν μέσα σε μερικές δεκαετίες από άλλους επιστημονικούς κλάδους όπως η φυσική και η χημεία: οι κλασικές σπουδές όμως ήταν αυτές που είχαν ανοίξει το δρόμο.

Οι απόφοιτοι των νέων Σεμιναρίων του Χούμπολτ ήταν οι πρώτοι που επιτέθηκαν εναντίον του Αρχαίου Προτύπου το οποίο νόθευε την καθαρότητα της ιδανικής για αυτούς Αρχαίας Ελλάδας. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να επιστρέψω στις τέσσερις αιτίες εξωτερικής ιστορίας στις οποίες οφείλεται η εγκατάλειψη του Αρχαίου Προτύπου.

Η Εγκαθίδρυση του Παραδείγματος της Προόδου

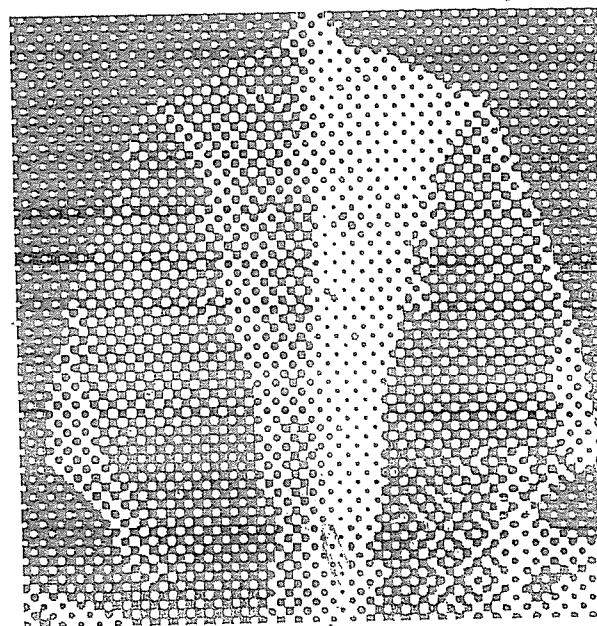
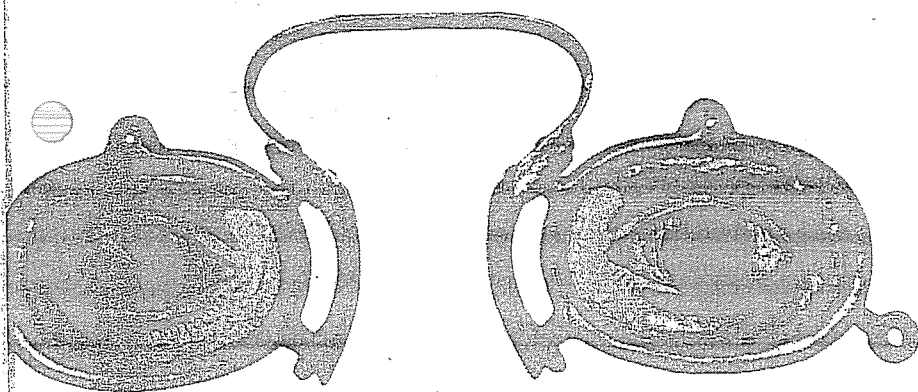
Η άποψη ότι η μακρά περίοδος διέλευσης του χρόνου ισοδυναμεί με την πρόοδο για τον κόσμο είναι πολύ σπάνια στις ανθρώπινες κοινωνίες. Στη Δυτική Ευρώπη, η άποψη αυτή άρχισε να επικρατεί μόλις κατά το τελευταίο τέταρτο του 17ου αιώνα, ενώ συνέχισε να αναπτύσσεται κατά τους δύο επόμενους αιώνες. Αυτό είχε άμεση επίδραση στη σχετική φήμη της Αρχαίας Αιγύπτου και της Αρχαίας Ελλάδας. Η φήμη της Αιγύπτου ήταν ανώτερη κατά την περίοδο όπου το παλαιότερο θεωρούνταν καλύτερο καθώς και εγγύτερο προς την Παλαιά Σοφία (Prisca Sapientia). Κατά την περίοδο αυ-

τή όμως ο πολιτισμός της Αρχαίας Ελλάδας άρχισε να θεωρείται βελτίωση του προκατόχου του.

Η αλλαγή αυτή μπορεί να απεικονιστεί από την αλλαγή στην ερμηνεία της περιήφμης ιστορίας που ο Πλάτων διηγείται στο διάλογό του «Τίμαιος». Σε αυτόν, ο Αθηναίος πολιτικός και νομοθέτης Σόλων υποτίθεται ότι είχε επισκεφθεί την Σαΐδα, αδελφή πόλη της Αθήνας και τότε πρωτεύουσα της Αιγύπτου. Εκεί του παραχωρήθηκε μία συνέντευξη με κάποιους ιερείς. Ξεκίνησε να περιγράφει κάποιους Ελληνικούς μύθους, όμως οι Αιγύπτιοι τον διέκοψαν λέγοντας ότι οι Έλληνες δεν γνώριζαν τίποτα γιατί ο μικρός τους πολιτισμός και οι λίγες γνώσεις που κατείχαν είχαν εξαφανιστεί εξαιτίας φυσικών καταστροφών. Έτσι, ήταν «όλοι παιδιά». Καθ' όλη τη διάρκεια της

σηματικότητα και ο ύστερος Ρομαντισμός, η πίστη στην ανεπάρκεια της λογικής, αποτέλεσαν την αντίστιξη ή την ελάσσονα κλίμακα έναντι του Διαφωτισμού ήδη από τη δεκαετία του 1670. Δεν ήταν όμως παρά μόνο κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 18ου αιώνα που ή τάση αυτή άρχισε να επικρατεί και ήταν κατά το στάδιο αυτό που άρχισε να γίνεται απεχθής η πολιτισμική πρωτοκαθεδρία των Αιγυπτίων, τους οποίους θαύμαζαν οι Διαφωτιστές, έναντι των Ελλήνων, τους οποίους λάτρευαν οι Ρομαντικοί.

Οι Διαφωτιστές πρέσβευαν ότι όλοι οι άνδρες -αισθάνονταν πολύ λιγότερο σίγουροι για τις γυναίκες- μπορούσαν να προσεγγισθούν μέσω της λογικής. Οι Ρομαντικοί, αντίθετα, θεωρούσαν ότι η πραγματική επικοινωνία εκφραζόταν μέσω του



Αναγέννησης, η κατηγορία αυτή θεωρείτο υπέρτατη καταδίκη. Ο Φράνσις Μπαϊνκον (Francis Bacon) και ο Ισαάκ Νιούτον (Isaac Newton), για παράδειγμα, θεωρούσαν ότι οι Έλληνες ήταν φλύαροι και επιπόλαιοι παιδιά. Όμως σε έναν προοδευτικό κόσμο, η παιδική ηλικία έγινε η κατεξοχήν ηλικία ζωτικότητας που δείχνει προς την κατεύθυνση του μέλλοντος. Έτσι οι Αιγύπτιοι μετασχηματίστηκαν από σοφούς και ώριμους σε άνοες και ετοιμοθάνατους γέροντες, ενώ η Ελληνική παιδικότητα έγινε σημαντικό πλεονέκτημα.

Ο Θρίαμβος του Ρομαντισμού

Η καθιέρωση του παραδείγματος της προόδου δεν αποτέλεσε τον κύριο λόγο για την «επινόηση» της παιδικής ηλικίας κατά τον 18ο αιώνα. Η ανάπτυξη ενός ξεχωριστού κόσμου, με τα δικά του ρούχα, τη δική του λογοτεχνία και τη δική του τέχνη, προήλθε από τη συναισθηματικότητα και το ρομαντισμό. Η παιδική ηλικία εξιδανικεύτηκε ως μία ηλικία αγνών αισθημάτων που δεν έχουν ακόμα αμαυρωθεί από το σεξ ή τη λογική. Έτσι, η εικόνα των Αρχαίων Ελλήνων ως παιδιών ήταν εξαιρετικά ελκυστική για τους Ρομαντικούς. Η συναι-

συναισθήματος, το οποίο μπορούσε να προεκταθεί μόνο σε όσους μοιράζονταν το ίδιο περιβάλλον ή είχαν συγγενικές σχέσεις. Κάποιες φορές αυτό ερμηνεύθηκε στενά, και στη Γερμανία αυτό αντανakλάται σε μια έξαρση τοπικών ιστοριών. Άλλες φορές αντιμετωπίστηκε με ευρύτερο τρόπο, με εθνικούς ή ακόμη και ηπειρωτικούς όρους. Πέρα από αυτό όμως, η πραγματική επικοινωνία ήταν αδύνατη. Έτσι, μπορούσε να υπάρξει κατανόηση για τους Αρχαίους Έλληνες οι οποίοι ήταν Ευρωπαίοι, όχι όμως για τους Αιγυπτίους ή τους Ανατολίτες.

Μετά το 1815 η Ρομαντική εικόνα επικράτησε. Όταν, στη δεκαετία του 1820, δημοσιεύθηκαν τα αποτελέσματα των μελετών των Μασόνων του Διαφωτισμού για την Αίγυπτο, που υλοποιήθηκαν κατά τη διάρκεια της Ναπολεόντειας κατοχής, ερμηνεύθηκαν γενικά με βάση τη νέα άποψη για την Αρχαία Αίγυπτο. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, η Αίγυπτος δεν αποτελούσε πια πηγή του Ευρωπαϊκού πολιτισμού αλλά ένα ξένο και εξωτικό βασίλειο των νεκρών.

Η Αναβίωση του Χριστιανισμού

Κατά τον 18ο αιώνα, οι ανώτερες τάξεις στην Ευρώπη είχαν

γενικά σταματήσει να είναι Χριστιανικές. Είχαν γίνει είτε δειστές είτε άθεοι. Ο δεισμός ήταν στενά συνδεδεμένος με τον Ελευθεροτεκτονισμό, γεγονός που εξηγεί την εικόνα της Αρχαίας Αιγύπτου. Αυτός φαίνεται να είναι ο λόγος για τον οποίο οι Χριστιανοί απολογητές είχαν ευθυγραμμισθεί με τους κριτικούς μελετητές των Ελληνικών και των Λατινικών σε μια επίθεση κατά της αξιοπιστίας των αρχαίων κειμένων που διαπνέονταν από τόσο μεγάλο σεβασμό προς την Αίγυπτο και την Ανατολική σοφία.

Η ισορροπία δυνάμεων εδώ άλλαξε με τη Γαλλική επανάσταση. Η Γαλλική αριστοκρατία, που είχε διακριθεί από ελευθεριότητα στις σκέψεις και στις πράξεις κατά το μεγαλύτερο μέρος του 18ου αιώνα, μεταστράφηκε ξαφνικά με τη δίκη και την εκτέλεση του Λουδοβίκου XVI. Έγινε αμέσως –και έχει παραμείνει από τότε– παθιασμένα Καθολική. Η Επανάσταση τους έκανε να αντιληφθούν ότι τα ικρίωματα δεν μπορούσαν από μόνα τους να εγγυηθούν την κοινωνική τάξη και ότι χρειαζόταν η συνδρομή της θρησκείας για να κρατήσει τους φτωχούς ευτυχείς στη θέση τους. Ενώ οι αριστοκράτες του Διαφωτισμού θα μπορούσαν να είχαν βολέψει την απαίτηση αυτή στα πλαίσια της δικής τους «φιλοσοφίας με διττή όψη» –θρησκεία για τις μάζες και φιλοσοφία για την ελίτ– στη νέα Ρομαντική εποχή τα ιδανικά της ειλικρίνειας και της αυθεντικότητας απαιτούσαν να είναι επίσης Χριστιανικές και οι ανώτερες τάξεις. Η Χριστιανικότητά τους ήταν βαθύτατα Ευρωκεντρική και από αυτήν πηγάζε ένα αυξανόμενο πάθος για τον Ευρωπαϊκό Μεσαίωνα και τις Σταυροφορίες.

Θα περίμενε κανείς οι νεοφώτιστοι Χριστιανοί διανοούμενοι των ανώτερων τάξεων να είναι δύσπιστοι απέναντι στην παγανιστική Ελλάδα και Ρώμη. Οι χώρες αυτές όμως ήταν Ευρωπαϊκές και ως εκ τούτου απείρως λιγότερο επικίνδυνες από τις χώρες των μη-Ευρωπαίων Αιγυπτίων και Ανατολιτών, οι οποίοι επιπλέον συνδέονταν με τους τρομερούς Ελευθεροτέκτονες, με την τραυματική εμπειρία της Γαλλικής Επανάστασης και με τον Ναπολέοντα Βοναπάρτη.

Ο Ρατσισμός

Ενώ στην Αρχαία Αίγυπτο, στο Αρχαίο Ισραήλ και στην Ομηρική Ελλάδα δεν υπήρχαν φυλετικές προκαταλήψεις, είναι αδιαμφισβήτητο ότι υπήρχαν σημαντικές προκαταλήψεις απέναντι στους Μαύρους στην Κλασική Ελλάδα και τη Ρώμη, καθώς και στον πρώιμο Χριστιανισμό και Ιουδαισμό καθ' όλη τη διάρκεια της 1ης χιλιετίας μ.Χ. Παρόλα αυτά, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι προκαταλήψεις αυτές δεν ήταν τόσο άτεγκτες ή κακοήθεις όσο ο φυλετικός ρατσισμός που εμφανίστηκε στην Ευρώπη και την Αμερική κατά τον 17ο αιώνα. Είναι ξεκάθαρο ότι ο ρατσισμός αυτός ήταν το αποτέλεσμα του φυλετικά θεμελιωμένου δουλεμπορίου στον Ατλαντικό, το οποίο έπαιξε τόσο κρίσιμο ρόλο στην άνοδο του καπιταλισμού. Για να δικαιολογήσουν την απάνθρωπη

μεταχείριση που επεφύλαξαν στους Αφρικανούς, οι Βορειο-Ευρωπαίοι έπρεπε να τους αφαιρέσουν την ανθρώπινη διάσταση και να τους μετατρέψουν σε διαβόλους ή ζώα. Οι μελετητές έμπαιναν συνέχεια σε πειρασμό από τις ιδέες της πολυγένεσης προκειμένου να αρνηθούν την ανθρώπινη διάσταση στους Αφρικανούς. Διαψεύδονταν κατά κανόνα στο σημείο αυτό από τη βιβλική επιμονή στη μοναδική δημιουργία και στην προέλευση όλων των ανδρών και των γυναικών από τον Αδάμ, ως παιδιών του. Με τον ίδιο τρόπο, επιθυμούσαν διακαώς να αποδείξουν «επιστημονικά» ότι οι Μαύροι της Αφρικής αποτελούσαν ένα ξεχωριστό είδος. Διαψεύδονταν εδώ από τον Λιναικό κανόνα, που όριζε ότι κάθε είδος προσδιορίζεται από την ικανότητά του να παράγει γόνιμους απογόνους, πράγμα στο οποίο οι άνθρωποι όλων των ηπείρων ήταν ικανοί με το παραπάνω. Έτσι, αναγκάστηκαν να υποχωρήσουν σε μία κατά πολύ λιγότερο ικανοποιητική οριοθέτηση της «φυλής».

Παρόλα αυτά, η ταξινόμηση των Αφρικανικών θυμάτων του Ευρωπαϊκού δουλεμπορίου από την Αφρική αποφαινόταν ότι αυτά ανήκουν ξεκάθαρα σε μια κατηγορηματικά κατώτερη «φυλή». Το γεγονός αυτό δημιούργησε μία ακόμη πίεση εναντίον της άποψης ότι η Αίγυπτος ήταν η πηγή του Ελληνικού και ως εκ τούτου του Ευρωπαϊκού πολιτισμού, δεδομένης και της άβολης θέσης της Αιγύπτου στην Αφρικανική ήπειρο. Υπήρχαν δύο βασικές λύσεις για το πρόβλημα αυτό. Η πρώτη από αυτές προερχόταν από τους ευγενείς του Διαφωτισμού. Κατάφεραν να συνδυάσουν τον έντονο ρατσισμό τους με το θαυμασμό τους για τους Αρχαίους Αιγυπτίους, αρνούμενοι ότι οι Αιγύπτιοι ήταν Αφρικανόι. Οι Ρομαντικοί ακολούθησαν αντίθετη προσέγγιση. Δέχθηκαν ότι οι Αιγύπτιοι ήταν Αφρικανοί αλλά αρνήθηκαν ότι ήταν πολιτισμένοι. Οι μεταγενέστεροι Αιγυπτιολόγοι είχαν την τάση να συνδυάζουν τις δύο προσεγγίσεις, ισχυριζόμενοι ότι οι Αρχαίοι Αιγύπτιοι δεν ήταν ούτε εξ ολοκλήρου Αφρικανοί ούτε εξ ολοκλήρου πολιτισμένοι. Και οι τρεις αυτές απόψεις διατηρούν τον αναγκαίο διαχωρισμό των «αληθινών» Αφρικανών από τον πολιτισμό.

Η ιδέα ότι οι Αφρικανοί και οι Ασιάτες θα μπορούσαν να έχουν τροφοδοτήσει την Ελλάδα με τον ανώτερο πολιτισμό της έγινε όχι απλώς δυσάρεστη αλλά «αντι-επιστημονική». Κατά τις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα, η «φυλετική επιστήμη», η οποία καθιέρωσε την ανισότητα των φυλών, έλαβε κεντρική θέση στη νέα επιστημονική τάξη πραγμάτων. Έτσι, έκανε την εμφάνισή του ο ισχυρισμός ότι δεν θα έπρεπε κανένας να δείχνει πίστη στους Ελληνικούς μύθους σχετικά με τους Αιγυπτιακούς και Φοινικικούς οικισμούς και το ρόλο που έπαιξαν για την εισαγωγή ενός ανώτερου πολιτισμού, περισσότερο από ότι θα έπρεπε να πιστεύει τους μύθους για κενταύρους, σειρήνες και άλογα που μιλούν, μύθους που αντιβαίνουν στους κανόνες της σύγχρονης επιστήμης.

Ενώ ο ρατσισμός ήταν μία μόνο από τις δυνάμεις στο χώρο της εξωτερικής ιστορίας που αρχικά ανέτρεψαν το Αρχαίο Πρότυπο, καθώς εντάθηκε κατά τον 19ο και στις αρχές του 20ού αιώνα αναδείχθηκε στο σημαντικότερο ιδεολογικό ακρογωνιαίό λίκνο του Άρειου Προτύπου.

Ο Ελληνικός Αγώνας της Ανεξαρτησίας

Ο «Ορχομενός και Μίνυες» («Orchomenos und die Minyer»), η πρώτη συγκροτημένη επίθεση κατά του Άρειου Προτύπου από τον Καρλ Ότφριντ Μύλλερ (Karl Otfried Muller) -πρωτόν του νέου Πρωσσικού εκπαιδευτικού συστήματος- δημοσιεύθηκε στα 1820. Ένα χρόνο αργότερα ξέσπασε ο Ελληνικός Αγώνας της Ανεξαρτησίας. Οι πιέσεις που ασκήθηκαν πάνω στο Πρότυπο από τις τέσσερις δυνάμεις που αναφέρθηκαν παραπάνω σήμαιναν ότι η εγκατάλειψη του Προτύπου ήταν ήδη παραπάνω από αποφασισμένη. Η ταχύτητα όμως αυτής της ριζικής μεταστροφής επιταχύνθηκε από την Επανάσταση και το Φιλελληνικό κίνημα που τον συνόδευσε στη Βόρεια Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική. Ο Φιλελληνισμός ήταν η μόνη φιλελεύθερη μορφή έκφρασης που ήταν επιτρεπτή σε μία περίοδο ακραίας αντίδρασης. Η Ελληνική Επανάσταση θεωρήθηκε ως μία πάλη ανάμεσα στη Δυτική, ελευθερία και την τυραννία της Ανατολής, ανάμεσα σε λευκούς και σκουρόχρωμους λαούς, ανάμεσα στην Ευρωπαϊκή νεότητα και την άνοια της γεροντικής Ασίας και Αφρικής. Η ιδέα ότι η Ελλάδα, που ήταν όχι απλώς η παιδική ηλικία αλλά η αποκορύφωση της Ευρώπης, μπορούσε να έχει αντλήσει ένα σημαντικό μέρος του πολιτισμού της από την Ασία και την Αφρική, έγινε τώρα πιο ανυπόφορη από οποτεδήποτε άλλοτε.

Η Άνοδος του Άρειου Προτύπου

Ενώ το Αρχαίο Πρότυπο φαίνεται να έχει εγκαταλειφθεί για λόγους που άπτονται καθαρά της εξωτερικής ιστορίας, πίσω από την άνοδο του Άρειου Προτύπου υπήρχε ένας πολύ σημαντικός παράγοντας της εσωτερικής ιστορίας. Αυτός ήταν η διαμόρφωση της Ινδο-Ευρωπαϊκής οικογένειας γλωσσών και η αναγνώριση ότι τα Ελληνικά αποτελούν μέλος της. Σύντομα διατυπώθηκε η αληθοφανής υπόθεση ότι η Πρωτο-Ινδο-Ευρωπαϊκή γλώσσα ομιλείτο κάπου στα βορειοανατολικά της Ελλάδας και ότι είχε φθάσει στην Ελλάδα από αυτή τη γενική κατεύθυνση. Δεδομένης της προτίμησης, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, για ειςβολές και κατακτήσεις που ξεκινούν από το Βορρά, θεωρήθηκε ότι ακριβώς αυτό είναι που συνέβη. Συμφωνώ ότι το γεγονός πως τα Ελληνικά είναι μία Ινδο-Ευρωπαϊκή γλώσσα υποδεικνύει ότι θα πρέπει σε κάποια περίοδο να υπήρξε μία σημαντική πολιτισμική επίδραση στη λεκάνη του Αιγαίου από το Βορρά, και ότι αυτή θα μπορούσε κάλλιστα να έχει τη μορφή εισβολών ή μεταναστεύσεων. Έχοντας όμως εγκαταλείψει τουλάχιστον το Αιγυπτιακό τμήμα

του Αρχαίου Προτύπου και ανησυχώντας βαθιά για τη φυλετική καθαρότητα, οι προπαγανδιστές του Άρειου Προτύπου χρησιμοποίησαν αυτές τις αδιαμφισβήτητες επιρροές από το Βορρά για να αρνηθούν άλλες από το Νότο. Δεν προτείνω μία αναβίωση του Αρχαίου Προτύπου - επιχειρηματολογώ όμως υπέρ μιας αναθεώρησής του στην οποία θα γίνονται αποδεκτές οι επιρροές τόσο από το Βορρά όσο και από τα Νοτιοανατολικά. Αυτό είναι ακριβώς ό,τι θα περιέμενε κανείς να συμβεί στο νοτιότερο άκρο της Βαλκανικής Χερσονήσου, και είναι ακριβώς το μοτίβο που παρατηρούμε όταν κοιτάζουμε την ιστορία των δύο περασμένων χιλιετιών. Ο μεγάλος πλούτος και η γοητεία του Ελληνικού πολιτισμού οφείλονται ακριβώς στη θέση της Ελλάδας στην τομή ή στο σημείο συνάντησης τόσο πολλών διαφορετικών παραδόσεων.

Πιστεύω ότι οι σημερινοί κλασικιστές και οι ιστορικοί της αρχαιότητας δεν μπορούν ουσιαστικά να κατανοήσουν τη φύση του ελληνικού πολιτισμού αν δεν λάβουν υπόψη τους τις Αιγυπτιακές και Φοινικικές πηγές αυτού του πολιτισμού. Κάτι τέτοιο μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τους τρόπους με τους οποίους η αυτόχθονη ελληνική πολιτιστική μεγαλοφυΐα προσάρμοσε αυτές τις πηγές ώστε να ταιριάζουν στις ανάγκες και στις προδιαθέσεις του ελληνικού πληθυσμού.

Κάποιοι σήμερα με θεωρούν ένα νέο Φαλμεράνερ του 20ού αιώνα. Πιστεύω ότι είμαι ο αντίποδάς του. Στο μύθο που έπλασε ο Φαλμεράνερ για την καταγωγή των Ελλήνων από λαούς του Βορρά, στους οποίους και απέδιδε την αρχή του Ελληνικού πολιτισμού και συνακόλουθα για τον εκφυλισμό του μεταγενέστερου ελληνικού πληθυσμού, στον οποίο χρέωνε την παρακμή του πολιτισμού αυτού, αντιπαραθέτω κάτι το εντελώς αντίθετο. Ότι δηλαδή η μεγαλοσύνη της Ελλάδας οφειλόταν πάντοτε στις επιμειξίες της, στον εκλεκτικισμό και στη ζωτικότητα της, που πηγάζουν από τη θέση της στην ανατολική Μεσόγειο. Δεν έχω καμιά αμφιβολία ότι αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά είναι που επέτρεψαν στην Ελλάδα να γίνει η κοιτίδα του Ευρωπαϊκού πολιτισμού, κάτι που ποτέ δεν θα της το αρνηθώ, ούτε για μια στιγμή.

Η Απόρνηση των Φοινικικών Επιρροών

Μέχρι τα τέλη του 19ου αιώνα ή ακόμη και στις αρχές του 20ού, υπήρχε η τάση να γίνεται αποδεκτό ότι υπήρχαν σημαντικές Φοινικικές επιρροές στη συγκρότηση της Αρχαίας Ελλάδας. Η απόρνησή τους ανιχνεύεται εύλογα στην άνοδο του φυλετικού -διακριτού από τον θρησκευτικό- αντισημιτισμού. Οι Φοίνικες, οι οποίοι στην πραγματικότητα βρέσκονταν πολιτισμικά πολύ κοντά στους Ισραηλίτες, θεωρήθηκαν ως οι «Εβραίοι της Αρχαιότητας». Έτσι οι Φοίνικες, όπως οι Εβραίοι, αποστερήθηκαν και αυτοί οικονομικά δημιουργικών δυνάμεων. Υπήρχε βέβαια ιδιαίτερη ευαισθησία απέναντι στην ιδέα ότι «Σημίτες» μπορούσαν να έχουν διαδραματίσει κεντρικό ρόλο στη διαμόρφωση του πολιτισμού της.

αποκορύφωσης της Ευρώπης, δηλαδή αυτού της Ελλάδας. Τα πρώτα άρθρα-επιθέσεις εναντίον αυτής της «ψευδαίσθησης της Ανατολής» εμφανίστηκαν κατά τη δεκαετία του 1890, δεκαετία της Υπόθεσης Ντρέιφους. Μετά το 1900 παρατηρήθηκε ύφεση στις επιθέσεις, που διήρκεσε μέχρι τη δεκαετία του 1920. Τότε, μέσα στον παροξυσμό αντι-Σημιτισμού που ακολούθησε τη Ρωσική Επανάσταση –που γενικά θεωρείτο Εβραϊκή συνωμοσία– οι επιθέσεις ανανεώθηκαν, με ακόμη μεγαλύτερη ένταση.

Μέχρι τη δεκαετία του 1930, η μόνη σημαντική Σημιτική επίδραση στην Αρχαία Ελλάδα που είχε γίνει παραδεκτή ήταν η εισαγωγή του αλφαβήτου. Αυτή όμως η προφανής προσβολή προς την Ευρωπαϊκή δημιουργικότητα μετριάστηκε με τρεις τρόπους. Πρώτον, προβλήθηκε ο ισχυρισμός ότι οι Έλληνες είχαν πάρει το αλφάβητο από το Λεβάντε (Σ.τ.Μ. Λεβάντες: γεωγραφικός όρος για την περιοχή που καταλαμβάνουν οι χώρες της Ανατολικής Μεσογείου), αντί να το έχουν δεχθεί από τους Φοίνικες στην Ελλάδα, όπως μέχρι τότε ισχυριζόταν η αρχαία παράδοση. Αυτή η ανεστραμμένη εικόνα ήταν συμβατή με την άποψη που ήθελε τους Άρειους Έλληνες δυναμικούς και τους στατικούς «Σημίτες» παθητικούς. Ακόμα πιο σημαντικό είναι το γεγονός ότι η ιδέα πως οι Φοίνικες είχαν φέρει το αλφάβητο στο Αιγαίο έπρεπε να αποκηρυχθεί γιατί έδινε λαβή στη δυσάρεστη πιθανότητα «φυλετικών» επιμειξιών. Η δεύτερη μέθοδος μετριάσμού ήταν μία καινοφανής επιμονή στο γεγονός ότι η εισαγωγή του αλφαβήτου είχε συμβεί στα τέλη του 8ου αιώνα, αφού ο Ελληνικός πολιτισμός είχε ήδη συγκροτηθεί και δεν ήταν πλέον εύπλαστος. Η τρίτη μέθοδος μετριάσμού ήταν ο ισχυρισμός ότι τα μόνα πραγματικά αλφάβητα ήταν αυτά που περιείχαν φωνήεντα και ότι –λανθασμένα κατά τη γνώμη μου– η δημιουργία τους ήταν ξεκάθαρα αποτέλεσμα της Ελληνικής μεγαλοφυΐας⁴.

Με τον τρόπο αυτό, στα μέσα του 20ού αιώνα, οι Κλασικιστές και αρχαιολόγοι του Αιγαίου ήταν σε θέση να ισχυριστούν ότι ο Ελληνικός πολιτισμός ήταν στην πράξη αυτοχθών και ότι δεν υπήρχε ανάγκη διερεύνησης διασυνδέσεων με άλλους πολιτισμούς γύρω από τη Μεσόγειο κατά τη διάρκεια των τριών χιλιετιών πριν από την εποχή μας, εκτός από αυτούς που αντιπροσώπευαν Ελληνικές εδαφικές επεκτάσεις.

Αυτή η κοινή σοφία μπόρεσε να συντηρηθεί απέναντι στις προκλήσεις που έγιναν κατά τη δεκαετία του 1960 από Σημιτολόγους όπως ο Σάιρους Γκόρντον (Cyrus Gordon) και ο Μάικλ Αστούρ (Michael Astour). Οι δυο τους ισχυρίστηκαν ότι ο μεγάλος όγκος πληροφοριών που προσέφεραν τα νεοανακαλυφθέντα κείμενα του 13ου και 14ου αιώνα από το αρχαίο λιμάνι Ουγκαρίτ της Συρίας, εμφανίζει εντυπωσιακούς μυθολογικούς και λογοτεχνικούς παραλληλισμούς τόσο με τον Όμηρο όσο και με τη Βίβλο. Το γεγονός αυτό υποδεικνύει ότι θα ήταν σκόπιμο να αναζητηθεί ένας κοινός πολιτισμός της Ανατολικής Μεσογείου κατά τη διάρκεια της

Ύστερης Περιόδου του Χαλκού. Το έργο των Γκόρντον και Αστούρ απορρίφθηκε με το δήθεν πρόσχημα της ύπαρξης σφαλμάτων στη μέθοδό τους, για τα οποία εντούτοις οι δύο ερευνητές έχουν από τότε δικαιωθεί, ουσιαστικά όμως γιατί θεωρήθηκε ότι είχαν κάποιο ιδιαίτερο απώτερο κίνητρο.

Κατά τη δεκαετία του 1960 ο αρχαιολόγος ενάλιων αρχαιοτήτων Γεωρτζ Μπάς (George Bass) δημοσίευσε μια εκτενή αναφορά για το ναυάγιο ενός πλοίου του 13ου αιώνα που βρέθηκε στα ανοικτά των ακτών της Τουρκίας. Παρουσίασε λεπτομερή επιχειρήματα για να υποστηρίξει τον ισχυρισμό του ότι το πλοίο προερχόταν από τη Χαναάν, καθώς και άλλες ενδείξεις που αποδείκνυαν ότι οι Λεβαντίνοι είχαν παίξει σημαντικό ρόλο στο εμπόριο της Ανατολικής Μεσογείου κατά την Ύστερη Περίοδο του Χαλκού. Κανένας δεν διαφώνησε με την εργασία του –πολύ περισσότερο, κανένας δεν την απέρριψε– έγινε όμως δεκτή με ψυχρότητα και δεν ενσωματώθηκε σε κείμενα που δημοσιεύθηκαν αργότερα πάνω στο θέμα για περισσότερα από 20 χρόνια.

Η πλημμυρίδα μελετών σχετικά με το ζήτημα της παρουσίας των Λεβαντίνων και της επιρροής τους στην περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου δεν μεταστράφηκε παρά μόνο κατά τη δεκαετία του 1980. Η Μαύρη Αθηνά μπορεί σήμερα να θεωρηθεί, χωρίς αυτό να προξενεί έκπληξη, ότι ανήκει σε ένα ευρύτερο ρεύμα για τη θεώρηση της περιοχής ως συνόλου, στο οποίο έχουν πάρει μέρος αρκετοί κλασικιστές και αρχαιολόγοι, με πιο αξιοσημείωτες περιπτώσεις αυτές των Βάλτερ Μπούρκερτ (Walter Burkert) και Σάρα Μόρρις (Sarah Morris)⁵.

Η μεταστροφή αυτή, σε συνδυασμό με την προσοχή που η Μαύρη Αθηνά συγκέντρωσε σχετικά με την κοινωνιολογία της γνώσης γύρω από το ζήτημα, καθώς και η απότομη ύφεση που γνώρισε ο αντι-Σημιτισμός στο ακαδημαϊκό περιβάλλον, οδήγησαν σε μία ραγδαία αλλαγή των απόψεων στο θέμα των Δυτικών Σημιτικών επιρροών στην Ελλάδα. Έχουν επίσης υπάρξει σημάδια μεταστροφής στο θέμα της επίδρασης της Αιγύπτου, αν και αυτή θα χρειαστεί περισσότερο χρόνο και είναι απαραίτητο να ιδωθεί σε ένα ευρύτερο πολιτικό πλαίσιο.

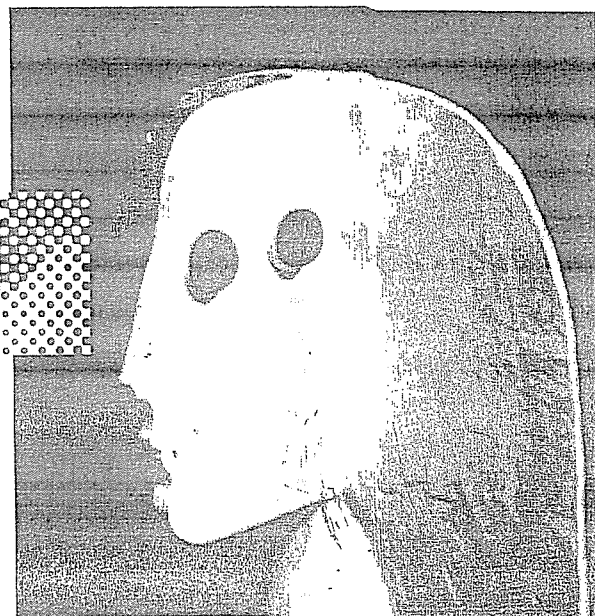
Η Υποδοχή της Μαύρης Αθηνάς

Δυσκολεύτηκε πολύ για να βρω εκδότη. Το χειρόγραφο στάλθηκε σε οκτώ εκδότες, οι οποίοι το απέρριψαν, λίγο ως πολύ ευγενικά. Μόνο σε μία περίπτωση έγινε δυνατό να δω τμήματα από το γράμμα ενός κριτή, παρόλο που τα είχα ζητήσει θεωρώντας τα τμήμα της μαθησιακής διαδικασίας. Πιστεύω ότι ο κύριος λόγος που δεν μου έδειξαν περισσότερα ήταν ότι η πλειοψηφία των αναφορών δεν ήταν γραπτές αλλά προφορικές ή ίσως εκφράζονταν ακόμα και χωρίς λέξεις, με χειρονομίες ή εκφράσεις του προσώπου. Τα ανασηκωμένα φρύδια και οι μορφασμοί είναι εξαιρετικά αποτελεσματικοί τρόποι υπερβάσισης της ακαδημαϊκής ορθοδοξίας, μιας

και δεν απαιτούν καμία συγκεκριμένη συλλογιστική ούτε ακόμα και την ίδια την κατανόηση της νέας άποψης...

Μερικά χρόνια αργότερα, συνάντησα τυχαία έναν παλιό μου φίλο ο οποίος έκανε το λάθος να με ρωτήσει τι κάνω. Περίπου μία ώρα αργότερα με ρώτησε αν είχα εξασφαλίσει κάποιον εκδότη. Του είπα ότι βρισκόμουν στη διαδικασία απόρριψης από τον εκδοτικό οίκο του Πανεπιστημίου Κολούμπια (Columbia University Press). Με ρώτησε τότε αν μπορούσε να δει το χειρόγραφο, καθώς είχε ξεκινήσει τη λειτουργία ενός μικρού εκδοτικού οίκου. Του απάντησα ναι, αλλά συνέχισα λέγοντάς του ότι αν το έστελνε σε κλασικιστές για να το κρίνουν, εκείνοι θα το απέρριπταν. Ο φίλος, που ονομάζεται Ρόμπερτ Γιανγκ (Robert Young), είναι από

για το βιβλίο σε αριστερά και φιλελεύθερα περιοδικά. Οι κριτικές ήταν γενικά ευνοϊκές, αλλά η τρίπτυχη κριτική που συνεχίζεται εδώ και οκτώ χρόνια διαφαινόταν ήδη. Σύμφωνα με αυτήν, η ιστοριογραφική συνιστώσα ήταν αποδεκτή, ενώ υπήρχαν κάποιες υπόνοιες για την αρχαιολογική συνιστώσα και η πεποίθηση ότι το γλωσσολογικό τμήμα ήταν παράλογο. Παρόλα αυτά, υπήρξε γενική συμφωνία ότι το γεγονός πως διατυπώνονταν ερωτήματα τέτοιου είδους ήταν κάτι θετικό. Οι πρώτοι αυτοί μήνες ήταν σαν μήνες του μέλιτος, γιατί τα έντυπα της δεξιάς δεν είχαν ακουμπήσει ακόμη το βιβλίο. Τόσο οι εκδότες των περιοδικών αυτών όσο και οι κλασικιστές σύμβουλοί τους συμφωνούσαν ότι η Μαύρη Αθηνά ήταν σκέτη ανοησία και πως το καλύτερο ήταν να την αγνοήσουν.



το Τέξας και, μολονότι έχει ζήσει στην Αγγλία για τριάντα χρόνια, δεν έχει αλλάξει σε τίποτα τη συμπεριφορά του ή τη γλώσσα του. Η αντίδρασή του ήταν: «Δούλεψα μαζί σου στο Κολλέγιο Κινγκς του Καίμπριτζ για πολλά χρόνια. Ξέρω ότι δεν είσαι απατεώνας – δεν θα συμβουλευτώ τους «ειδικούς». Αν το χειρόγραφο μ' αρέσει, θα το εκδώσω». Δεν τους συμβουλευτήκε και έκανε την έκδοση. Επιπλέον, η έκδοσή του ήταν προσεγμένη – το χειρόγραφο είχε διαβαστεί προσεκτικά από έμπειρους διορθωτές. Ακόμα πιο σημαντικό ήταν ότι ήταν όμορφα τυπωμένο σε βαρύ χαρτί που άφηνε μία ευχάριστη αίσθηση. Ήταν ελκυστικό στην όψη, οι άνθρωποι το έπιαναν για να το δουν από κοντά και πολλές φορές αυτό τους οδηγούσε να το αγοράσουν ή ακόμη και να το διαβάσουν. Πάνω απ' όλα, έδινε την εικόνα του επαγγελματισμού, πράγμα που είναι απαραίτητο για ένα έργο προκειμένου να το αντιμετωπίσουν με σοβαρότητα.

Ο πρώτος τόμος της Μαύρης Αθηνάς κυκλοφόρησε στην Αγγλία την Άνοιξη του 1987 και αμέσως τράβηξε την προσοχή. Η εφημερίδα Guardian δημοσίευσε μία δισέλιδη παρουσίασή του, ενώ παράλληλα δημοσιεύτηκαν πολλές κριτικές

Το ενδιαφέρον και η συμπάθεια που προκάλεσε το βιβλίο στην Αγγλία, σε συνδυασμό με τις ενέργειες υποστήριξης στο πρόσωπό μου από την πλευρά του Έντουαρντ Σάιντ (Edward Said), είχε ως αποτέλεσμα κάποιοι από τους εκδοτικούς οίκους που με είχαν απορρίψει να ζητήσουν να δουν ξανά τα βιβλία. Το Χάρβαρντ αρνήθηκε για μία ακόμη φορά, η Καλιφόρνια καθυστέρησε την απάντησή της και τελικά είπε ναι. Μέχρι τότε, όμως, ο εκδοτικός οίκος του Πανεπιστημίου Ράτγκερς (Rutgers University Press) το είχε αποδεχθεί ανεπιφύλακτα. Ο Διευθυντής του είχε το δικαίωμα να εκδίδει δύο βιβλία το χρόνο με βάση τη δική του προσωπική γνώμη, χωρίς να περάσει από οποιοδήποτε είδους διαδικασία κρίσης. Έτσι, όπως και στη Βρετανία, η Μαύρη Αθηνά δεν πέρασε μέσα από τις ακαδημαϊκές διαδικασίες που απαιτούνται συνήθως στις ΗΠΑ. Το γεγονός ότι κατ'άφερα να τις παρακάμψω οφείλεται αποκλειστικά στον περιέργο συνδυασμό των σχέσεων και επαφών μου με επιστήμονες άλλων κλάδων και όχι στο γεγονός ότι το σύστημα είχε σταθεί ανίκανο να φιλτράρει τις αιρετικές μου απόψεις. Αρχικά, η οργάνωση του βιβλίου μου απευθυνόταν στο καλ-

λιεργημένο γενικό κοινό, επειδή υπέθετα ότι θα ήταν αδύνατο να πείσω τους Κλασικιστές. Έτσι, το σχέδιό μου ήταν να τους υπερφαλαγγίσω, επιτυγχάνοντας μ' αυτό τον τρόπο οι συνάδελφοί τους σε άλλους κλάδους να τους απευθύνουν το ερώτημα: «ποιο ήταν το πρόβλημα με τις θεωρίες του Μπερνάλ»;, αναγκάζοντάς τους με τον τρόπο αυτό να τις αντιμετωπίσουν. Με βάση τις βραχυπρόθεσμες εξελίξεις, οι εκτιμήσεις μου αποδείχθηκαν λανθασμένες και στα δύο. Ενώ οι μαύροι διανοούμενοι ανταποκρίθηκαν γρήγορα στο βιβλίο, το καλλιεργημένο γενικό κοινό των λευκών ποτέ δεν άκουσε γι' αυτό. Ο λόγος ήταν απλός: δεν δημοσιεύτηκε κριτική του βιβλίου στους New York Times και, για το καλλιεργημένο γενικό κοινό των λευκών στις ΗΠΑ, ένα βιβλίο δεν υφίσταται μέχρι αυτό να συμβεί. Θα επανέλθω αργότερα στους λόγους για τους οποίους δεν δημοσιεύτηκε κριτική για το βιβλίο στους New York Times.

Από την άλλη, το βιβλίο διαβάστηκε με ενδιαφέρον και κατανόηση από αρκετούς Κλασικιστές. Σε ό,τι αφορά τα δέκα χρόνια που πέρασαν, εκτιμώ ότι ενώ κανένας από αυτούς δεν συμφωνεί με τους ισχυρισμούς μου, περίπου 1/5 από αυτούς πιστεύει ότι βρίσκομαι στο σωστό δρόμο και 2/5 φτύνουν στο άκουσμα του ονόματός μου και χειρονομούν ξορκίζοντας μακριά το κακό πνεύμα της Μάυρης Αθηνάς. Τα υπόλοιπα 2/5 διαφωνούν με τα περισσότερα από αυτά που γράφω, πιστεύουν όμως -ή λένε ότι πιστεύουν- ότι είναι θετικό πως τα βιβλία δημοσιεύτηκαν και ότι τα ζητήματα που τίθενται πρέπει να συζητηθούν.

Οι παραπάνω αναλογίες είναι κατά πολύ ευνοϊκότερες από αυτές που θα περιμένα και δείχνουν ότι σ' αλήθεια δεν είχα εκτιμήσει σωστά την ειλικρινή προσήλωση των Κλασικιστών αλλά και επιστημόνων από άλλους κλάδους στις αξίες της επιστημονικής μελέτης και έρευνας. Η αποκορύφωση αυτής της λανθασμένης μου κοινωνιολογίας της γνώσης ήρθε με ένα τηλεφώνημα που δέχθηκα από την Μόλλυ Λιβάν (Molly Levine), καθηγήτρια Κλασικών Σπουδών, η οποία μου είπε ότι, παρόλο που της άρεσε το βιβλίο, δεν ήξερε αν όσα περιείχε ήταν αληθινά. Πρότεινε λοιπόν να συζητηθεί το θέμα σε μία στρογγυλή τράπεζα στα πλαίσια του ετήσιου συνεδρίου της Αμερικανικής Φιλολογικής Ένωσης και με ρώτησε κατά πόσο θα ήμουν διατεθειμένος να ανταποκριθώ. Απάντησα αμέσως ότι αυτό θα μου έδινε ιδιαίτερη χαρά, αλλά ότι αμφέβαλλα κατά πόσον μία τέτοια στρογγυλή τράπεζα θα γινόταν δεκτή και ότι, εφόσον γινόταν δεκτή, το πιθανότερο ήταν να προσπαθήσουν να την περιθωριοποιήσουν, προγραμματίζοντάς την για κάποια μικρή αίθουσα νωρίς το πρωί κατά την τελευταία ημέρα του συνεδρίου.

Τρεις εβδομάδες αργότερα, μου τηλεφώνησε για να μου πει ότι η συνεδρίαση για την εργασία μου είχε γίνει «Στρογγυλή Τράπεζα του Προεδρείου» και ότι θα διεξαγόταν στην αίθουσα χορού σε ώρα αιχμής, συνυπολογίζοντας και την αργία του Σαββάτου, καθώς η Μόλλυ Λιβάν και ένα άλλος από

τους συζητητές ήταν ορθόδοξοι Εβραίοι. Μου είπε ότι ήταν η πρώτη φορά που κάποιος θεσμικός κλάδος των Κλασικών Σπουδών είχε λάβει υπόψη του τη θρησκεία της, γεγονός το οποίο σύμφωνα με την ίδια μαρτυρούσε την άμεση επίδραση που είχαν οι αποκαλύψεις της Μάυρης Αθηνάς για τον αντισημιτισμό στον κλάδο.

Ύστερα από λίγο καιρό, έτυχε να συναντήσω τον ιστορικό και φιλόσοφο της επιστήμης Τόμας Κουν (Thomas Kuhn). Όταν του διηγήθηκα την ιστορία, μου είπε ότι «είναι πολύ νωρίς για να γίνει κάτι τέτοιο, οι κλάδοι της επιστήμης δεν αντιδρούν τόσο γρήγορα σε θεμελιώδεις αλλαγές». Του είπα ότι εκείνος είχε την ευθύνη και ότι όλοι οι επιστήμονες σήμερα, ακόμα και οι Κλασικιστές, είμαστε θιασώτες των θεωριών του και έτσι, είμαστε ανοιχτοί στο ενδεχόμενο των μετατοπίσεων παραδειγμάτων.... Στη συνέχεια, άλλαξα την προσέγγισή μου και είπα ότι ίσως η εκδήλωση να ήταν «στημένη» και οι οργανωτές της να προετοιμάζαν την καταστροφή μου. Μου απάντησε ότι οτιδήποτε και να συνέβαινε στη συνάντηση δεν είχε σημασία, αφού το σημαντικότερο απ' όλα ήταν ότι η συνάντηση είχε προγραμματισθεί.

Η σκέψη αυτή με συνόδεψε σαν γλυκιά παρηγοριά καθώς έκανα την είσοδό μου στην αίθουσα του συνεδρίου. Τελικά στην πράξη, η συνάντηση ήταν ευχάριστη και καθωσπρέπει. Οι ανακοινώσεις ήταν επικριτικές, αλλά με ενδιαφέροντα τρόπο, φιλικές όμως κατά βάση και το ίδιο ίσχυσε γενικά και για τις παρεμβάσεις από το ακροατήριο. Είμαι σε θέση να γνωρίζω τώρα ότι ορισμένοι από το ακροατήριο ήταν εξωφρενών μαζί μου. Το ενδιαφέρον ήταν ότι παρέμειναν σιωπηλοί, μέσα στην εγκάρδια αυτήν ατμόσφαιρα. Τρία περιοδικά εκδήλωσαν την επιθυμία τους να δημοσιεύσουν τα πεπραγμένα και ένα από αυτά, το περιοδικό *Aethusa* τα δημοσίευσε. Στην εισαγωγή μου στη συνεδρίαση, περιέγραψα τη θεωρία μου για τα τέσσερα στάδια με τα οποία μία νέα ιδέα γίνεται αποδεκτή από κάποιο κλάδο της επιστήμης: περιφρόνηση, απόρριψη, επίθεση και αφομοίωση. Προς το τέλος της συνεδρίασης, κάποιος από το ακροατήριο σηκώθηκε και είπε ότι αυτή η θεωρία μου ήταν λανθασμένη και ότι η σωστή θα έπρεπε να είναι: περιφρόνηση, απόρριψη, αποδοχή. Σε μια στιγμή ευφορίας, νόμισα ότι θα μπορούσε να είναι σ' αλήθεια έτσι. Σύντομα όμως αναγκάστηκα από τα πράγματα να επανέλθω στο αρχικό μου σχήμα.

Το γεγονός ότι η στρογγυλή τράπεζα του Προεδρείου του μεγαλύτερου σώματος Κλασικιστών στον κόσμο ασχολήθηκε με την εργασία μου, μεταμόρφωσε στην κυριολεξία την υπόστασή της. Αν και εξακολουθούσα να θεωρούμαι ξένος προς τον κλάδο, είχα τουλάχιστον την άδειά του, ήταν θεμιτό να προσκαλούμαι σε συνέδρια και οι ανακοινώσεις μου να δημοσιεύονται σε επαγγελματικά περιοδικά, ενώ τα προνόμια αυτά επεκτάθηκαν, καθώς οι κλάδοι της Ανθρωπολογίας και της Αιγυπτιαολογίας ακολούθησαν και αυτοί το ρεύμα. Η εργασία μου συναντούσε επίσης το καλονκάγαθο ενδιαφέρον εκείνων

των φιλελεύθερων διευθυντών κολλεγίων που τάσσονταν υπέρ μιας προσέγγισης με πολυ-πολιτισμικά αλλά και πολυ-κλαδικά χαρακτηριστικά. Έτσι, άρχισα να δέχομαι προσκλήσεις για να δίνω ομιλίες σε κολλέγια και πανεπιστήμια σε ολόκληρη την Αμερική. Προσκλήσεις που στην πράξη ήταν πολύ περισσότερες από όσες μπορούσα να κάνω αποδεκτές. Από την άλλη, η στρογγυλή τράπεζα έπεισε επίσης όσους μιλούσαν την ιδέα του βιβλίου ότι η Μαύρη Αθηνά δεν επρόκειτο να εξαφανιστεί από προσώπου γης λόγω του παραλογισμού της και ως εκ τούτου θα έπρεπε να αντιμετωπιστεί. Η ακαδημαϊκή αυτή αντίδραση συνέπεσε και συνήργησε με μία πολύ μεγαλύτερη πολιτική αντίδραση. Δεν μπορούσα ποτέ να προβλέψω την ολοκληρωτική κατάρρευση του κομμουνισμού στην Ευρώπη το 1989. Ένα από τα επιμέρους αποτελέσματά της ήταν να στερήσει την Αμερικανική δεξιά από ένα μπαμπούλα ή στόχο. Ως αποτέλεσμα, παρουσιάστηκε μία εξαιρετικά μεγάλη διόγκωση αυτού που μέχρι τότε αποτελούσε δευτερεύον ζήτημα της σταυροφορίας ενάντια στην «πολιτική ορθότητα». Πέντε ή έξη ιδρύματα της άκρας δεξιάς διοχέτευαν εκατοντάδες χιλιάδες δολάρια σε συντηρητικές οργανώσεις όπως η «Εθνική Ένωση Πανεπιστημιακών» (National Association of Scholars) και σε συντηρητικές φοιτητικές εφημερίδες πανεπιστημίων ή «Επιθεωρήσεις». Ασυνάρτητες ιερεμιάδες, όπως πχ. «Το Τέλος του Αμερικανικού Μυαλού» (The Closing of the American Mind) του Άλαν Μπλουμ (Allan Bloom), προβάλλονταν από αυτά τα συντηρητικά ιδρύματα και αντιμετωπιζόνταν από τα ίδια και από τους οπαδούς τους με μεγάλο σεβασμό σαν να επρόκειτο για αληθινές αποκαλύψεις της δυσχερούς κατάστασης της Αμερικανικής ανώτατης παιδείας.

Αν και αυτό το «πολιτιστικό» ρεύμα καθοδηγούνταν και χρηματοδοτούνταν από την ακροδεξιά, μερικοί «φιλελεύθεροι» το αντιμετώπιζαν με αισθήματα συμπάθειας. Σε αυτούς συγκαταλέγονταν οι ιδιοκτήτες και οι αρχισυντάκτες των New York Times, γεγονός που εξηγεί την επίμονη αντίστασή τους στις πολλές απόπειρες που είχαν γίνει από ανταποκριτές, συντάκτες χαμηλότερα στην ιεραρχία καθώς και από εξωτερικούς παράγοντες με σημαντική επιρροή με σκοπό τη δημοσίευση κριτικών ή άλλων κομματιών σχετικά με τη Μαύρη Αθηνά ή με εμένα⁶.

Η υποδοχή του Τόμου II, όταν δημοσιεύτηκε το 1991, ήταν πολύ διαφορετική. Ενώ ο Τόμος I είχε αγνοηθεί από τα έντυπα του κέντρου και της δεξιάς, ο Τόμος II έγινε αντικείμενο εκτενών κριτικών στους New York Times, στην Washington Post και σε πολλά άλλα περιοδικά και εφημερίδες. Οι περισσότερες από τις κριτικές αυτές -κατά κανένα τρόπο όμως όλες- ήταν εχθρικές. Μπορώ να βρω δύο εύλογες εξηγήσεις για την αλλαγή αυτή. Κατά πρώτον, θεωρήθηκε ότι η Μαύρη Αθηνά είχε αναδειχθεί σε υπερβολικά σημαντικό παράγοντα, σε βιβλίο-σύμβολο και στήριγμα για τη νομιμοποίηση του Αφροκεντρισμού, παρά το γεγονός ότι κατά την άποψή

μου υπάρχουν θεμελιώδεις διαφορές μεταξύ των δικών μου απόψεων και των απόψεων των Αφροκεντριστών. Κατά συνέπεια, η Μαύρη Αθηνά δεν ήταν δυνατόν να αγνοηθεί πλέον και έπρεπε να αντιμετωπιστεί κατά μέτωπο. Ο δεύτερος λόγος ήταν ότι, παρά το γεγονός πως οι Κλασικιστές και οι ιστορικοί της αρχαιότητας δεν είχαν μπορέσει να απορρίψουν τα επιχειρήματά μου σχετικά με την ιστοριογραφία, διαπισθάνονταν ότι τα επιχειρήματά μου σχετικά με την ιστορία και την αρχαιολογία ήταν περισσότερο ευάλωτα.

Ενώ οι ακροδεξιοί σταυροφόροι εναντίον της «πολιτικής ορθότητας» όπως η Μαίρη Λέφκοβιτς (Mary Lefkowitz) ήταν εξοργισμένοι από αυτό που αντιλαμβάνονταν ως Αφροκεντρισμό μου, πολλοί από τους ίδιους τους εχθρικούς κριτικούς μου ήταν περισσότερο εκνευρισμένοι από την φαινομενική μου περιφρόνηση του επαγγελματισμού και της εμπειρίας τους. Μια προσεκτική ανάγνωση των κριτικών τους, όμως, έδειξε ότι ενώ ήταν εξοργισμένοι με τη μεθοδό μου, ή καλύτερα με αυτό που θεωρούσαν έλλειψη μεθόδου εκ μέρους μου, δεν είχαν αντιρρήσεις ως προς τα συμπεράσματά μου. Όπως έγραψε και κάποιος ανώνυμος εχθρικός κριτικός στο αρχαιολογικό περιοδικό *Antiquity*:

«Ο Μπέρναλ χαρακτηρίζεται από την ανησυχητική συνήθεια να έχει δίκιο για τους λάθος λόγους».

Η παραδοχή αυτή υπονομεύει ολόκληρη τη δομή της αντιπαράθεσης. Εάν οι αρχαιολόγοι παραδεχθούν ότι οι σχέσεις γύρω από την Ανατολική Μεσόγειο κατά την Εποχή του Χαλκού ήταν πιο στενές από τις μέχρι σήμερα υποθέσεις και οι ιστορικοί της ιστορίας των ιδεών συμφωνήσουν ότι το έργο των μελετητών του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα είχε επηρεασθεί σε μεγάλο βαθμό από το ρατσισμό και τον αντι-σημιτισμό που επικρατούσαν, τότε οι λόγοι απόρριψης των πολύ ισχυρών Αιγυπτιακών και Δυτικών Σημιτικών επιρροών στην Ελληνική θρησκεία και γλώσσα γίνονται εξαιρετικά επισφαλείς.

Έγραφα απαντήσεις σε πολλές από τις κριτικές και σε άλλα επικριτικά άρθρα, οι περισσότερες από τις οποίες δημοσιεύθηκαν. Το 1993 όμως εμφανίστηκε μία καινούργια τάση. Πριν από το 1991 οι αντίπαλοί μου δεν επιθυμούσαν ούτε να αντικρούσουν τις ιδέες μου για να μην τους προσδώσουν καμία «αξία». Στη συνέχεια προχώρησαν στη φάση της επίθεσης και φάνηκαν να θεωρούν ότι η διαμάχη ήταν αποδεκτή αφού η θεωρία μου θα κατέρρεε αντιμέτωπη με τους εμπειρογνώμονες. Στα 1993, ήταν ξεκάθαρο ότι κάτι τέτοιο δεν συνέβαινε. Πολλοί από τους εμπειρογνώμονες φαίνονταν να συμφωνούν με σημαντικές πλευρές των επιχειρημάτων μου, και οι απαντήσεις μου προς τους κριτικούς φαίνονταν να πείθουν πολλούς ανθρώπους που βρίσκονταν έξω από τα σχετικά επιστημονικά πεδία αλλά και πολλούς μέσα σε αυτά. Όσοι πρόσκεινταν στη δεξιά μπορούσαν να εξηγήσουν την αντίδραση των μη ειδικών ως αποτέλεσμα της «πολιτικής ορθότητας» που ήταν της μόδας και της συμπάθειας προς όσους βρίσκονταν εκτός ειδι-

κότητας, η ανατροπή όμως των μελετητών που ανήκαν στις ειδικότητες αυτές συνιστούσε πολύ μεγαλύτερη απειλή.

Έτσι, από τότε υπάρχει μία τάση να φιμωθεί η συζήτηση ή τουλάχιστον το δικό μου μισό της συζήτησης. Τον Απρίλιο του 1990, το Αμερικανικό Κέντρο Ερευνών στην Αίγυπτο (το επαγγελματικό σώμα των Αμερικανών Αιγυπτιολόγων) οργάνωσε μία συζήτηση στρογγυλής τραπέζης για τη Μαύρη Αθηνά, σε συνέχεια της οποίας συμφωνήθηκε η έκδοση μιας μονογραφίας με θέμα τα πρακτικά της συζήτησης. Όμως, η έκδοση αυτή καθυστέρησε και τελικά εγκαταλείφθηκε από τον «επιμελητή».

Συχνά, τα προτεινόμενα προς έκδοση βιβλία δεν εκδίδονται: η αποτυχία του εγχειρήματος θα φαινόταν σημαντική εάν δεν επρόκειτο για έργο που οργανώθηκε από την καθηγήτρια Μαίρη Λέφκοβιτς, παθιασμένη κριτικό του έργου μου και ενεργό μέλος της «Εθνικής Ένωσης Επιστημόνων» (National Association of Scholars) που, όπως έχω αναφέρει πιο πάνω, χρηματοδοτείται με σημαντικά κονδύλια από ακροδεξιές οργανώσεις. Την Άνοιξη του 1994, ένας από τους συμμετέχοντες σε ένα βιβλίο που συγκροτούσε η Μαίρη Λέφκοβιτς και κάποιος συνάδελφός της, με τον προσωρινό τίτλο «Black Athena Revisited», μου είπε με αρκετή αμηχανία ότι αυτό θα αποτελούνταν από κριτικές εχθρικές προς το έργο μου. Χρησιμοποιώντας το ηλεκτρονικό ταχυδρομείο, έστειλα αμέσως ένα μήνυμα στην καθηγήτρια Λέφκοβιτς, ρωτώντας πότε θα μπορούσα να δω τα άρθρα έτσι ώστε να μπορέσω να απαντήσω σε αυτά. Μου απάντησε ότι είχαν αποφασίσει να μην συμπεριλάβουν στο βιβλίο απαντήσεις από την πλευρά μου, καθώς τα περισσότερα άρθρα είχαν ήδη δημοσιευθεί και είχα ήδη απαντήσει σε αυτά. Ζήτησα τότε να μάθω κατά πόσο οι απαντήσεις μου θα συμπεριλαμβάνονταν στην έκδοση. Μου είπε ότι είχαν αποφασίσει να μην τις συμπεριλάβουν ούτε αυτές.

Βρίσκω ότι το βιβλίο «Black Athena Revisited» είναι διπλά κολακευτικό γιατί 1) οι επιμελητές και οι συνεργάτες τους έχουν αφιερώσει τόσο πολύ χρόνο στο έργο μου και 2) φαίνονται να είναι τόσο φοβισμένοι από την αποτελεσματικότητα ή την πειστικότητα των απαντήσεών μου που αρνήθηκαν να τις συμπεριλάβουν. Νομίζω ότι είναι εξαιρετικά απίθανο η τακτική του αποκλεισμού να αποδειχθεί πετυχημένη μακροπρόθεσμα. Η ακαδημαϊκή δέσμευση στην ελεύθερη συζήτηση/αντιπαράθεση σε συνδυασμό με τη γνώση των εκδοτών ότι η αντιφατικότητα εξασφαλίζει πωλήσεις, καθιστούν απίθανη την ολοκλήρωση του εμπόργκο απέναντι στο έργο μου και πράγματι, τον περασμένο μήνα, υπέγραψα ένα συμβόλαιο με τον εκδοτικό οίκο του Πανεπιστημίου Ντιουκ (Duke University Press) για να εκδώσω έναν τόμο με τίτλο «Η Μαύρη Αθηνά Ανταπαντά» (Black Athena Writes Back). Το βιβλίο αυτό αποτελείται από τις απαντήσεις μου στα άρθρα που περιέχονται στο «Black Athena Revisited», μαζί με άλλα κομμάτια τα οποία περιλαμβάνουν και κείμενα συγ-

γραφέων που αποσύρθηκαν από εκείνο το βιβλίο όταν έμαθαν ότι δεν μου είχε δοθεί το δικαίωμα της απάντησης. Αρχικά ήλπιζα να περιλάβω κάποια από τα πρωτότυπα άρθρα που είχαν δημοσιευθεί στο «Black Athena Revisited», καθώς και τις αντιδράσεις των κριτικών στις δικές μου απαντήσεις και γράψαμε στους συγγραφείς για να ζητήσουμε την άδειά τους. Η Μαίρη Λέφκοβιτς όμως απέστειλε αμέσως μία εγκύκλιο σε όλους απαγορεύοντάς τους να συμμετάσχουν με την δικαιολογία ότι ήταν ήδη συμβεβλημένοι με τον δικό της εκδότη. Είναι ξεκάθαρο ότι η ίδια καθώς και οι πολιτικοί -σε αντίθεση με τους ακαδημαϊκούς- οπαδοί της δεν θεωρούν τις διαφορές μας ως αντικείμενο ακαδημαϊκής συζήτησης, αλλά μάλλον την θεωρούν υπερασπίστρια της ορθοδοξίας απέναντι σε μία αίρεση που θα πρέπει να συντριβεί/παταχθεί, χωρίς καμία δυνατότητα συζήτησης. Θεωρώ ότι αυτή η τάση αποτελεί το τελευταίο και οξύ στάδιο της τρίτης φάσης, δηλαδή της «επίθεσης», σύμφωνα με το σχήμα που ήδη ανέφερα. Σύντομα θα περάσουμε στην τέταρτη φάση, αυτή της «αφομοίωσης» και μέσα σε λίγα χρόνια, οι Αμερικανοί και Βορειοευρωπαίοι σπουδαστές θα είναι σε θέση να γνωρίζουν αυτό που οι Έλληνες ήξεραν πάντα, ότι ο Ελληνικός Πολιτισμός έχει επηρεασθεί με φυσικό τρόπο από τη γεωγραφική του θέση στην Ανατολική Μεσόγειο - και θα αναρωτιούνται ποιος ήταν ο λόγος για όλο αυτό το θόρυβο.

Μετάφραση από τα αγγλικά
Κλήτος Παρασκευόπουλος

Σ.π.Ε. Το κείμενο αυτό συντάχθηκε από τον Martin Bernal ειδικά για το παρόν αφιέρωμα

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ιάμβλυχος VII.5.3. (Ιάμβλυχος, *Περί των Μυστηρίων των Αιγυπτίων, Χαλδαίων και Ασσυρίων*, μετάφραση T. Taylor, έκδοση Walworth 1821, σελ. 295). Για τις αναφορές σχετικά με άλλους ισχυρισμούς του παρόντος άρθρου, βλ. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, London, έκδοση Free Association Books 1987 και Vol. II: The Archaeological and Documentary Evidence, London, έκδοση Free Association Books 1991.
2. Για τη συζήτηση σχετικά με τη χρονολόγηση βλ. Μαύρη Αθηνά: I. 134-145.
3. Ο Τόμος I της Μαύρης Αθηνάς ασχολείται ιδιαίτερα με αυτή την επισημονική και ιδεολογική μεταστροφή.
4. Για τη συζήτηση σχετικά με τη Σημιτική καταγωγή του φωνηεντισμού, βλ. το βιβλίο μου *Cadmean Letters: The Transmission of the Alphabet to the Aegean Before 1400 BC*, Winona Lake: Eisenbrauns.
5. Βλ. Walter Burkert, *The Orientalising Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trans. Margaret E. Pinder and Walter Burkert, Cambridge: Harvard University Press, 1992 και Sarah Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
6. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά, βλ. Μαύρη Αθηνά II, σελ. xx-xxii.

Η Μαύρη Αθηνά: Αφηγήσεις στο κενό

ΚΩΣΤΑΣ ΚΩΤΣΑΚΗΣ

ΣΤΟ ΕΠΙΦΑΝΕΙΑΚΑ ήρεμο πεδίο της ακαδημαϊκής ανασύνθεσης του παρελθόντος λίγες απόψεις τα τελευταία χρόνια έχουν προκαλέσει τόσο αναταραχή και έχουν συγκεντρώσει τόσο ενδιαφέρον όσο εκείνες που ο Martin Bernal αναπτύσσει στο -δίτομο μέχρι στιγμής- βιβλίο του *Μαύρη Αθηνά*¹. Για την Ελλάδα, που έχει μακριά ιδεολογική παράδοση στη χρήση του παρελθόντος, η *Μαύρη Αθηνά* αποτελεί μια πρόκληση που -τηρουμένων των αναλογιών- έχει πολλά κοινά με εκείνη του Φαλμεράιερ ή της πρόσφατης «σκοπιανής πλαστογράφησης». Τον τελευταίο καιρό πληθαίνουν οι ανασυνθέσεις της ιστορίας που ένα μέρος της ελληνικής κοινωνίας, αλλά και της επιστημονικής κοινότητας, εισπράττει ως «προκλήσεις»: ας θυμηθούμε εδώ και την ευρωπαϊκή ιστορία του Duroselle, πριν από μερικά χρόνια, για την οποία πολλά είχαν τότε γραφεί².

Οι περιπτώσεις αυτές δεν αποτελούν παρά εκδηλώσεις της πολιτικής χρήσης του παρελθόντος. Όσο κι αν αυτό ακούγεται ακόμη στη χώρα μας ως η ακραία αποθέωση της σκοπιμότητας, που παραπέμπει σε άλλες εποχές και πολιτικά συστήματα και απαξιώνει αυτομάτως κάθε τέτοια προσέγγιση, η σύγχρονη διεθνής αρχαιολογική σκέψη έχει από καιρό πια ενσωματώσει την έννοια της διαχείρισης στον κύριο γνωσιοθεωρητικό εξοπλισμό της. Παράδοξο είναι ότι η ελληνική πλευρά, που συχνά υποδέχεται ανάλογες απόψεις ως προκλήσεις, δεν είναι εξίσου ευαίσθητη στην πολιτική χρήση που υιοθετείται από την ίδια, επαναλαμβάνοντας έτσι τη γνώση και από την καθημερινή μας εμπειρία στάση του υπερευαίσθητου δέκτη που δεν εκπέμπει με ισοδύναμη ευαισθησία. Από την άποψη αυτή, τα ανάλογα περιστατικά λειτουργούν ως κάτοπτρα στα οποία η ελληνική αρχαιολογική σκέψη βλέπει -ή αποφεύγει να δει- τον εαυτό της. Έτσι, για παράδειγμα, τα αρνητικά σχόλια του αμερικανικού τύπου για το πολιτικό περιεχόμενο της έκθεσης «Το ελληνικό θαύμα: κλασική γλυπτική από την αυγή της Δημοκρατίας», ένα θέμα καταφανώς πολιτικό, ακόμη και με τη στενή έννοια του όρου, θεωρήθηκαν εδώ εκδηλώσεις μιας ανθελληνικής στάσης, προκατειλημμένης απέναντι σε μια προφανή και αυ-

ταπόδεικτη αλήθεια³. Είναι άραγε αυτή η αντίδραση ένδειξη της προσκόλλησης σε μια θετικιστική αντίληψη του παρελθόντος που μυθοποιεί τις αδιαμεσολάβητες «μαρτυρίες» προς τις οποίες οδηγεί μόνο η ουδέτερη και χωρίς αξιολογικές αναλυτικές κατηγορίες μέθοδος; Ή μήπως είναι απλά η αναντιστοιχία πομπού και δέκτη που αναφέραμε παραπάνω και η οποία οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην υποτονική κριτική, ακριβώς επειδή για πολύ καιρό πολλά έχουν θεωρηθεί δεδομένα; Όπως και να έχει το πράγμα, σε κανένα σημείο των αντιδράσεων δεν φαίνεται να υπεισέρχεται η γενικά πλέον αποδεκτή έννοια της *ερμηνείας* του παρελθόντος, της ανασύνθεσης δηλαδή με τη μεσολάβηση ιστορικών υποκειμένων του παρόντος. Ωστόσο, η έννοια αυτή θα οδηγούσε αναμφίβολα σε μετριοπαθέστερες απόψεις για την απολυτότητα του «ελληνικού θαύματος», αλλά και για την υποχρεωτική κεντρική σημασία του για τον ευρωπαϊκό και γενικότερα το δυτικό πολιτισμό⁴.

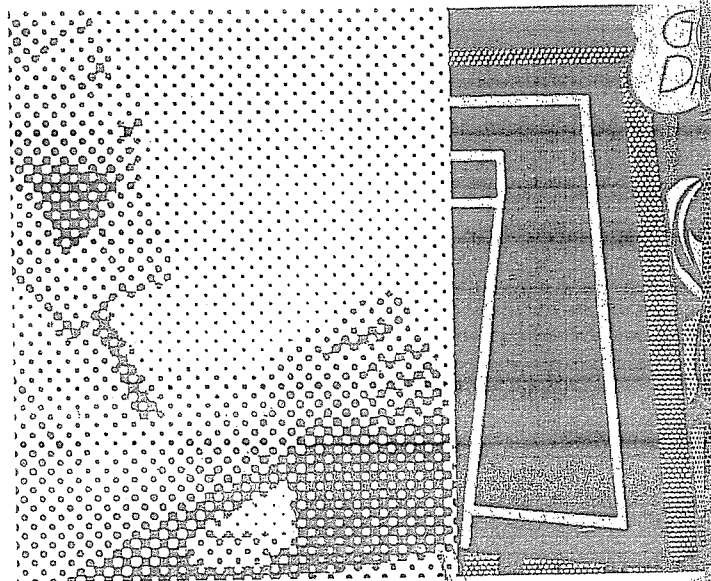
Το κεντρικό επιχείρημα του Bernal, όπως αναπτύσσεται στους δύο τόμους του αμφιλεγόμενου βιβλίου του, υποστηρίζει ότι οι ρίζες του ελληνικού κλασικού πολιτισμού βρίσκονται στην Αίγυπτο και τη Φοινίκη, δηλαδή σε έναν πολιτισμό αφρικανικό - σημιτικό. Πολλά από τα χαρακτηριστικά του ελληνικού πολιτισμού στη γλώσσα, τη θρησκεία, τη φιλοσοφία και την πολιτική προέρχονται από τους πολιτισμούς αυτών και θεωρούνται κατά τον Bernal αποτέλεσμα μαζικής επίδρασης που ακολούθησε την εισβολή, την κατάκτηση και την πολιτική κυριαρχία της Ελλάδας από τους Αιγύπτιους κατά τη 2η χιλιετία π.Χ. Οι αρχαίοι Έλληνες, κατά τον Bernal, διατηρούσαν την ανάμνηση του γεγονότος αυτού, σ' αυτό που ο ίδιος ονομάζει «αρχαίο πρότυπο» για το απώτερο παρελθόν τους, ένα μείγμα ιστορικών, μυθολογικών και θρησκευτικών αντιλήψεων. Η ευρωπαϊκή σκέψη όμως του 19ου αιώνα αμφισβήτησε την αξιοπιστία αυτής της αρχαιοελληνικής ματιάς προς το παρελθόν και σκόπιμα μετέφερε το κέντρο βάρους από την Αίγυπτο προς την ίδια την Ελλάδα. Η απαξίωση των ανατολικών πολιτισμών στο σύνολό τους, αυτήν που ο Said περιγράφει τόσο καιρία στο γνω-

στό βιβλίο του⁵, και η προβολή μιας εικόνας που τόνισε ό,τι στους πολιτισμούς αυτούς θεωρήθηκε μη Ευρώπη, ήταν εκείνη που υποκίνησε και στήριξε τη μεταβολή. Άρα η καθιερωμένη αντίληψη, ότι οι Αρχαίοι Έλληνες αποτελούν το θεμέλιο του ευρωπαϊκού πολιτισμού, δεν είναι, σύμφωνα πάντα με τον Bernal, παρά κατασκευή της ευρωπαϊκής αρχαιολογίας του 19ου αιώνα, που, μέσα στο πλαίσιο του ιμπεριαλιστικού φυλετισμού που κυριάρχησε εκείνη την εποχή, απέκοψε από το γενεαλογικό της δένδρο την πολιτιστική κληρονομιά μη λευκών και μη χριστιανικών λαών. Αυτή η κατασκευή ονομάζεται από τον Bernal «το άραιο πρότυπο» και είναι ακριβώς εκείνη που με τα επιχειρήματά του επιχειρεί να ανατρέψει, επανατοποθετώντας τον αφροασιατικό πολιτισμό στη θέση που θεωρεί ότι του ανήκει.

Σε πρώτη ανάγνωση, οι απόψεις του Bernal δεν φαίνονται άστοχες. Η ανάγκη για την αποδόμηση μετα-αφηγήσεων, όπως ο κλασικισμός, και η επισήμανση ότι η γνώση δομείται μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο αποτελούν πλέον διαπιστώσεις που ακούγονται από πολλές πλευρές, όχι μόνο αρχαιολογικές⁶. Από την άποψη αυτή η «Μαύρη Αθηνά» ακολουθεί έναν δρόμο που φαίνεται να οδηγεί κάπου. Πώς όμως μπορεί κανείς να μην επισημάνει ότι η αποδόμηση στρέφεται μεν -και καλά κάνει- κατά του ελληνοκεντρικού κλασικισμού του 19ου αιώνα, εξελίσσεται όμως πολύ γρήγορα σε μια νέα μετα-αφήγηση που ενσωματώνει τα κύρια στοιχεία του αφροκεντρισμού του τέλους του 20ού; Προτιμώ να αφήσω επίσης, για προφανείς λόγους, το τεράστιο και πολύμορφο ζήτημα της σχέσης της Ευρώπης με τον ελληνικό πολιτισμό, που νομίζω είναι υπερβολικά απλοϊκό να τη χαρίσουμε στους κλασικιστές κεντροευρωπαίους διανοούμενους του 19ου αιώνα, που δεν ήταν άλλωστε όλοι συσπειρωμένοι γύρω από μια ενιαία κοσμοθεωρία. Εκείνο που περισσότερο ενδιαφέρει στην προκειμένη περίπτωση είναι οι κεντρικές έννοιες του επιχειρήματος που συγκροτούν αυτή τη μεταλλαγμένη μετα-αφήγηση. Κοιτώντας προσεκτικότερα τη βαθύτερη δομή τους διαπιστώνει κανείς ότι το όλο εγχείρημα πλησιάζει τα όρια της κατάρρευσης εξαιτίας των εσωτερικών του αντιφάσεων.

Για τον Bernal η ιστορία είναι μια σειρά γεγονότων που η μελέτη καλείται να αποκαταστήσει μέσω μαρτυριών που προσφέρονται από τους αρχαιολογικούς κλάδους. Πλήθος τέτοιων τεκμηρίων συνιστούν το υλικό κυρίως του δεύτερου τόμου, σε βαθμό που προκαλεί αληθινό δέος. Εκτός από πρωτογενές υλικό της αποκατάστασης των γεγονότων, τα τεκμήρια έχουν και το χαρακτήρα της απόδειξης, και η αρχαιολογία, από την άποψη αυτή, γίνεται αντιληπτή κατά βάθος ως μια αποδεικτική επιστήμη. Η αποδεικτική τους όμως σημασία δεν είναι επαγωγική, όπως ο «αρχαιολογικός θετικισμός» πιστεύει, αλλά μάλλον παραγωγική, εφόσον αντιπαράβάλλονται με ένα γενικευτικό πρότυπο που κατα-

σκευάζεται θεωρητικά εκ των προτέρων - στην περίπτωση αυτή το «τροποποιημένο αρχαίο πρότυπο» που αναπτύσσεται στις σελίδες του βιβλίου. Σκοπός της παραβολής είναι να αξιολογηθεί η σχετική αλήθεια του προτύπου και η δυνατότητά του εντέλει να λύνει συγκεκριμένα προβλήματα⁷. Για όσους γνωρίζουν τα ελάχιστα των θεωρητικών εξελίξεων της τελευταίας 25ετίας στο χώρο της αρχαιολογίας, όλη αυτή η γνωστική διαδικασία δεν είναι παρά ένα πιστό διάγραμμα εφαρμογής της προσέγγισης που έγινε γνωστή με το όνομα «Νέα Αρχαιολογία», δηλαδή μιας προσέγγισης βαθιά επηρεασμένης από το νεοθετικισμό του Hempel, που κυριάρχησε στη δεκαετία του '70, αλλά δέχτηκε καταλυτική κριτική από τη δεκαετία του '80 και μετά από προσεγγίσεις με μετα-



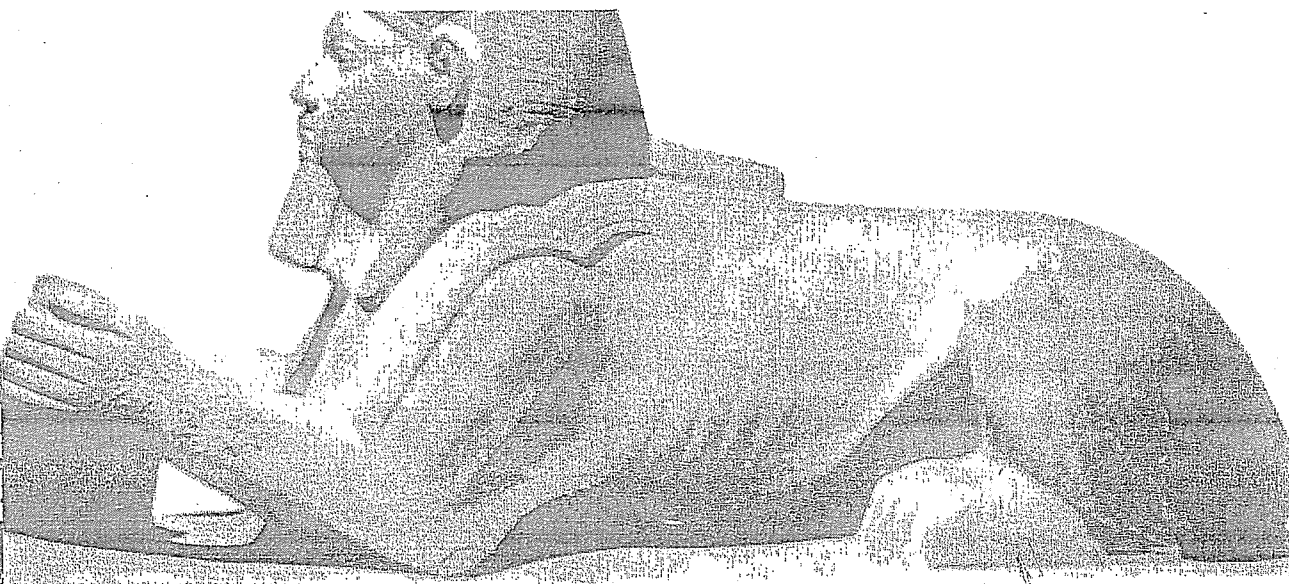
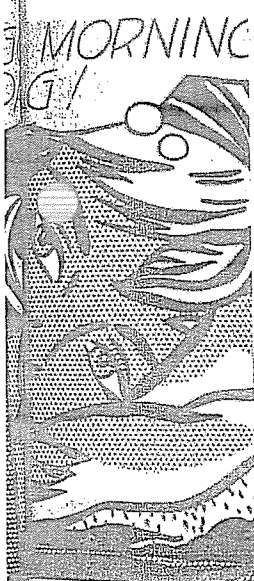
διαδικαστικό, μεταμοντέρνο και αποδομητικό προσανατολισμό⁸. Αυτά περί αποδόμησης.

Στον πυρήνα τώρα των ιστορικών επιχειρημάτων του Bernal, όπως προτείνονται στο συγκεκριμένο έργο. Πέρα από τις επιμέρους λεπτομέρειες που ανασυγκροτούν την ιστορική πραγματικότητα της ανατολικής Μεσογείου της 2ης χιλιετίας π.Χ., το ευρύτερο αντικείμενο της ιστορικής αποκατάστασης είναι η πολιτισμική μεταβολή, ένα πεδίο που κατέχει κεντρική θέση στο νεοαρχαιολογικό πρόγραμμα. Ωστόσο η προσέγγιση που υιοθετείται δεν μοιράζεται τίποτε από τα νεοαρχαιολογικά προτάγματα, όπως τη λειτουργιστική έμφαση στη διαδικασία της πολιτισμικής μεταβολής, την κατανόηση της κίνησης της ιστορίας μέσω συστημικών δομών, τη στενή σχέση ανθρώπινης δραστηριότητας και φυσικού περιβάλλοντος⁹ ή την ανθρωπολογική αντίληψη του πολιτισμού, για να αναφέρω μόνο μερικές. Αντίθετα, με ένα τεράστιο άλμα προς τα πίσω, επιστρέφει στις ιδέες του 19ου αιώνα και αναζητά την πολιτισμική μονογένεση, ενώ επανεισάγει την έννοια της διάδοσης από το κέντρο προς την περιφέρεια σε μια μονογραμμική κατεύθυνση με προσδιορισμένο περιεχό-

μενο. Πρόκειται για γνωστές έννοιες που χρησιμοποίησε εκτεταμένα η αρχαιολογία του Montelius (1899) και του Kossina (1911), και απέρριψε η Νέα Αρχαιολογία, επισημαίνοντας τον επίπεδο και σχηματικό τρόπο με τον οποίο οι έννοιες αυτές περιγράφουν το πολιτισμικό φαινόμενο, συχνά από την πλευρά ενός ήπιου λειτουργισμού¹⁰.

Ο νοσταλγικός ιστορικισμός που προτείνεται ως ιστορία από τον Bernal αναζητά τις αρχικές καταγωγές σε μία και μοναδική, και γι' αυτό προνομιούχα, πηγή. Μόνο ο εντοπισμός της πηγής θεωρείται η αληθινή εξήγηση του πολιτισμικού φαινομένου και αποδίδει την πραγματική του ουσία. Η εξελικτική μονογραμμικότητα αποτελεί εξήγηση: ο ελληνικός πολιτισμός

ανάγει το ένα φαινόμενο στο άλλο σε μια αλυσίδα που οδηγεί στο υπέρτατο, ή απλά στον αρχικό πολιτισμό και παρακάμπτει έτσι την κατανόηση του πολιτισμού, στην οποία ποτέ με τον τρόπο αυτό δεν καταλήγει. Η παρατήρηση δεν είναι τόσο απλή όσο φαίνεται. Είναι γνωστή η αδυναμία της αρχαιολογικής έρευνας να στηρίξει εθνολογικές αποκαταστάσεις κάθε είδους στη βάση όψεων του υλικού πολιτισμού. Η αδυναμία δεν εντοπίζεται στην αδυναμία των ερευνητών ή των θεωρητικών τους εργαλείων, αλλά είναι ακριβώς η αντανάκλαση της βαθύτερης φύσης του πολιτισμικού φαινομένου, που δεν μπορεί να γίνει κατανοητό έξω από τις συγκεκριμένες του κοινωνικές συσχετίσεις, καθώς αποτελεί ένα γεγονός που οι άνθρωποι διαπραγματεύονται και μεταβάλλουν συνεχώς στη



ανάγεται στον αφροασιατικό, κατά συνέπεια η ουσία του είναι αφροασιατική. Ο αφροασιατικός πολιτισμός είναι η «εξήγηση» του ευρωπαϊκού, είναι ο λόγος ύπαρξής του, καθώς εκείνος αποτελεί την αρχική μόρφη, το αρχέτυπο της μεταγενέστερης εξέλιξης. Δεν χρειάζεται να επιμείνει κανείς περισσότερο για να αποδείξει ότι οι απόψεις αυτές αντανάκλουν τις εξελικτικές και ντιφουζιονιστικές ιδέες του 19ου αιώνα. Όμως θα πρέπει να επισημανθεί η απουσία προβληματισμού για το περιεχόμενο των όρων που χρησιμοποιούνται ως αναλυτικές κατηγορίες, απουσία που στην μετα-νεοαρχαιολογική εποχή του τέλους του 20ού αιώνα φαίνεται περίεργη. Ποιο είναι άραγε το περιεχόμενο ενός πολιτισμού, και πολύ περισσότερο το περιεχόμενο ενός πολιτισμού που συνοδεύεται από εθνολογικό χαρακτηρισμό; Είναι πράγματι ο αφροασιατικός ή ακόμα και ο ελληνικός πολιτισμός τόσο αυτονόητη και απλή έννοια ώστε να θεωρείται ταυτόσημος με τη γλώσσα ή με όψεις του υλικού πολιτισμού; Και δεν συζητώ βέβαια την εφαρμογή της μεθόδου σε φαινόμενα που σχετίζονται με την ιδεολογία, όπως η θρησκεία ή η μυθολογία. Η ανθρωπολογία ήδη από την εποχή του Boas έχει κατεδαφίσει κάθε απλοϊκή συγκριτική εξελικτική προσέγγιση που πιστεύει ότι μπορεί να

διάρκεια της κοινωνικής τους ζωής και γι' αυτό είναι κάθε φορά διαφορετικό και μοναδικό. Απέναντι σε μια παραδοσιακή αρχαιολογία που λειτουργεί ως γενεαλογική μεταφορά και σε μια νεοαρχαιολογική δομική αντίληψη που αναζητά μακροπρόθεσμες διαδικασίες με λειτουργικό περιεχόμενο, η σύγχρονη μετα-νεοαρχαιολογική, μεταδιαδικαστική προσέγγιση τονίζει τη σημασία του βραχυπρόθεσμου, της ανθρώπινης μεσολάβησης και πράξης¹¹. Πάνω στην ανθρώπινη πράξη, προσδιορισμένη με τον τρόπο αυτό, στηρίζεται η κατασκευή κάθε ανθρώπινης παράδοσης, εκείνης που ο Bourdieu έχει ονομάσει *habitus*¹². Γι' αυτό το λόγο και η ιστορία έχει ασυνέχειες, τουλάχιστον όσες έχει συνέχειες.

Η αντίληψη του πολιτισμού ως μιας διακριτής και ομοιογενούς ενότητας που διατηρεί τα αναλλοίωτα χαρακτηριστικά της ώστε να μπορεί να αναγνωριστεί στο χώρο και το χρόνο, στοιχείο κεντρικό της παραδοσιακής αρχαιολογίας, δεν φαίνεται να έχει βρει πειστική θεωρητική στήριξη. Περιέχει ασφαλώς, παρόλο που δεν φαίνεται να την αντιλαμβάνεται με ενάργεια, την έννοια της ταυτότητας, πολιτισμικής, εθνοτικής, κοινωνικής ή άλλης, αν και η έμφαση δίνεται συνήθως

στο εθνοϊκό μέρος. Όμως, όπως έχει παρατηρήσει ο Wolf, δεν είναι δυνατό να αντιληφθούμε τα πολιτισμικά μορφώματα ως ενοποιημένες σταθερές ολότητες, αλλά μόνον ως σύνολα ιδεών και πρακτικών που επιλεκτικά ενεργοποιούνται από ανθρώπινα υποκείμενα κάτω από δεδομένες συνθήκες¹³. Άλλωστε, σύμφωνα με την πολύ χρήσιμη και διεισδυτική ανάλυση του Barth, ο πολιτισμός δεν αποτελεί έναν κατάλογο πεπερασμένων χαρακτηριστικών, σε σχέση με τα οποία οι άνθρωποι καθορίζουν την ιδιοπροσωπία τους, αλλά περισσότερο ένα νοητό όριο, ένα μεταφορικό σύνορο, προς τους άλλους. Δεν είναι λοιπόν τα σταθερά και αντικειμενοποιημένα πολιτιστικά χαρακτηριστικά που προσδιορίζουν τις ανθρώπινες ομάδες και τους πολιτισμούς, αλλά η διατήρηση αυτών των ευέλικτων ορίων¹⁴.

Ίσως δεν είναι απαραίτητο να προχωρήσει κανείς σε λεπτομερέστερη παράθεση επιχειρημάτων απέναντι σε μια προσέγγιση που διαγράφει την αναλυτική θεωρητική παράδοση του συνόλου σχεδόν του 20ού αιώνα. Θα πρέπει όμως να σημειώσω ότι υπεύθυνος για τη διαγραφή αυτή δεν είναι τόσο ο ίδιος ο Bernal, όσο ένα μεγάλο μέρος της κλασικής αρχαιολογίας, που έχει αποφύγει να παρακολουθήσει την εξέλιξη της θεωρητικής σκέψης, και δεν έχει παρά ελάχιστα συμμετάσχει σε αυτήν. Κλεισμένη σε μια φαντασιακή αυτάρκεια που απωθεί τη μεταβολή, κινείται στο δικό της δρόμο μέσα σε ένα κλειστό σύστημα που υποκρίνεται ότι δεν μελετά πολιτισμούς, πράξεις δηλαδή ανθρώπων μέσα σε κοινωνικές σχέσεις, αλλά αντικείμενα. Είναι αυτός ο λανθάνων φετιχισμός, που προσλαμβάνεται ως «επιστημονική αντικειμενικότητα», εκείνος που δίνει τον ειδικό χαρακτήρα του υποδείγματος, και περιορίζει το είδος και την ποιότητα των αποδεικτικών επιχειρημάτων¹⁵. Δεν είναι τυχαίο ότι οι περισσότερες επιθέσεις κατά των απόψεων του Bernal στηρίχτηκαν σχεδόν αποκλειστικά στην παράθεση «δεδομένων», εμπειρικών δηλαδή παρατηρήσεων που θεωρούνται ότι έχουν αυτόνομη αποδεικτική αξία, ανεξάρτητη από άλλες συσχετίσεις, όπως άλλωστε ισχύει και για τα περισσότερα από τα επιχειρήματα του ίδιου του συγγραφέα¹⁶. Όμως, η νηφάλια εξέταση του διαλόγου του συγγραφέα και των επικριτών του αποδεικνύει ότι κανένας αριθμός τέτοιου είδους επιχειρημάτων ή αντεπιχειρημάτων δεν κρίνει τελεσίδικα τη διαφορά των απόψεων. Όπως αναφέρθηκε και στην αρχή, τα τεκμήρια αυτού του είδους είναι αμφίσημα και η σημασία τους διαμορφώνεται μέσα από ερμηνευτικές διαδικασίες από τις οποίες δεν είναι δυνατό να αποχωριστεί ο παρατηρητής, ακριβώς επειδή αποτελεί και αυτός μέρος της ερμηνείας. Οι μαρτυρίες που σώζονται από τον αρχαίο κόσμο δεν είναι «διαφανείς» ώστε να επιτρέπουν την αυτόματη πρόσβαση στο παρελθόν. Από την άποψη αυτή, η υποστήριξη της ελληνικής καταγωγής του ευρωπαϊκού πολιτισμού υποπίπτει στο ίδιο θεωρητικό σφάλμα. Μοιράζεται εξίσου μίαν απόλυτη έννοια του πολιτισμού, τον

οποίο θεωρεί ότι έχει ενιαίο και αμετάβλητο νόημα για όλους, έτσι ώστε να είναι δυνατή η μεταφορά του.

Οι απόψεις του Bernal όμως δεν συνάντησαν επιστημονικό αντίλογο από την ελληνική πλευρά, ακόμη και από την πλευρά εκείνη που αισθάνεται σε ανάλογες περιπτώσεις ότι δέχεται επίθεση. Ευρωπαίοι και κυρίως Αμερικανοί ήταν εκείνοι που ανέλαβαν την υποστήριξη της καταγωγής του κλασικού πολιτισμού¹⁷, και τα ανακλαστικά της ελληνικής πλευράς δεν υπήρξαν τόσο έντονα τη φορά αυτή, ίσως επειδή η *Μαύρη Αθηνά*, στην αφροκεντρική της διάσταση, άγγιξε πολύ πιο ευαίσθητες χορδές από την άλλη πλευρά του Ατλαντικού. Ίσως ακόμη επειδή η ελληνική αρχαιολογία είχε ήδη από το 19ο αιώνα εφησυχάσει κάτω από την προστασία εννοιών που διαμορφώθηκαν σε μεγάλες ευρωπαϊκές παραδόσεις, κυρίως βέβαια τη γερμανική, και δεν είχε ποτέ αισθανθεί έντονη την πίεση να διεκδικήσει και να κατακτήσει μια θέση στον ευρωπαϊκό χώρο, όπου, όπως εύστοχα έχει παρατηρήσει ο Herzfeld, της είχε ανατεθεί ο προνομιακός ρόλος του διαχειριστή ενός μυθικού πολιτισμικού προγόνου¹⁸. Δεν πρέπει βέβαια να περάσει απαρατήρητο το πολιτικό περιεχόμενο της «συμφωνίας» αυτής, που η Ελλάδα αισθάνεται σήμερα πως έχει λόγους να θεωρεί ότι τείνει να αθετηθεί. Όπως επίσης δεν πρέπει να περάσει απαρατήρητη η βαθύτερη σχέση του φιλελληνικού ρομαγτικού βλέμματος που καθόρισε την εικόνα της νεότερης Ελλάδας και του εθνικισμού του 19ου αιώνα: και οι δύο συζήτησαν για την ταυτότητα και τη διαφορά, χάραξαν σταθερά όρια και όρισαν αναλλοίωτες στο χρόνο και το χώρο ενότητες, καθόρισαν δηλαδή και καθορίστηκαν από αυτό που ονόμασα κλασικό αρχαιολογικό υπόδειγμα. Μόνο μέσα στο πλαίσιο του συγκεκριμένου υποδείγματος, κάθε αμφισβήτηση της μυθικής καταγωγής δεν μπορεί παρά να εκλαμβάνεται ότι ακυρώνει τη συμπληρωματική μυθική διάσταση του επιχειρήματος, τη «νοερή κοινότητα» του έθνους. Στο ίδιο πλαίσιο, άλλωστε, πρέπει να τοποθετηθεί και η γενικότερη αντίδραση ενός μέρους της ελληνικής κοινωνίας προς κάθε συζήτηση που επιχειρεί να αμφισβητήσει κάποιες από τις αδρανείς και στερεότυπες ελληνοκεντρικές θέσεις¹⁹, έστω και αν, όπως στην περίπτωση του Bernal, η αμφισβήτηση στηρίζεται σε σαθρό υπόβαθρο²⁰. Όμως στα τέλη του 20ού αιώνα, στην εποχή των πολυπολιτισμικών προσδιορισμών, η έννοια μιας ενιαίας, αναλλοίωτης και υπερέχουσας πολιτισμικής πραγματικότητας που περιγράφεται μέσα από τα ιδεολογήματα πολιτισμικής συνέχειας δεν φαίνεται καθόλου πειστική, και το σπουδαιότερο, ηχεί ολοένα και περισσότερο επαρχιακά εσωστρεφής και απομονωμένη από το διεθνή προβληματισμό. Από την άλλη μεριά, οι αναδυόμενοι εθνικισμοί διεκδικούν για δικό τους λογαριασμό τη δικιά τους μυθολογία, ακολουθώντας ένα γνωστό από παλιά δρόμο, που διασταυρώνεται ωστόσο με τους δρόμους που ένα μέρος της ελληνικής αρχαιολογίας ακολουθεί με προσήλωση

από το 19ο αιώνα. Αν εγχειρήματα όπως αυτό της Μαύρης Αθηνάς έχουν κάποια αξία, θα πρέπει να την αναζητήσουμε στην αυτογνωσία που επιβάλλει η αμφισβήτηση παραδεδομένων, και στην αναθεώρηση αδιέξοδων επιχειρημάτων προς μια άλλη κριτική κατεύθυνση που επικοινωνεί με την εποχή της και συμφιλιώνεται με αυτήν. Αυτό άλλωστε είναι το σταθερό ζητούμενο των ανθρωπιστικών σπουδών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol I, *The Fabrication of Ancient Greece*, Rutgers University Press, New Jersey, 1987, Vol II, *The Archaeological and Documentary Evidence*, Free Association Press, London, 1991. Επίσης Martin Bernal, «Ελλάδα, αρία ή μεσογειακή;» *Αρχαιολογία* 27 (1988): 6-10. Πλήθος σχολίων, απόψεων και κρίσεων για το θέμα μπορεί να βρει κανείς στο Internet.
2. Μανώλης Ανδρόνικος, *Ελληνικός Θησαυρός*, Εκδόσεις Καστανιώτης, Αθήνα, 1993, σσ. 179-188.
3. Βλ. π.χ. άρθρο του R. Hughes, «The Masterpiece Road Show», περιοδικό TIME, Ιανουάριος 1993.
4. Για την έννοια της ερμηνείας στις επιστήμες του ανθρώπου βλ. H. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California, Berkeley, 1977, H. Gadamer, *Truth and Method*, Sheed and Ward, London, 1975, P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. Translated by J. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Για την ερμηνεία στην ανασύνθεση του παρελθόντος και ειδικότερα στην αρχαιολογία, βλ. Ian Hodder, «Interpretative Archaeology and its Role» *American Antiquity* 56 (1991): 7-18, Harald Johnsen & Olsen Bjornar, «Hermeneutics and archaeology: on the philosophy of contextual archaeology» *American Antiquity* 57 (1992): 419-436, John C. Barret, «Contextual archaeology» *Antiquity* 233 (1987): 468-473, Ian Hodder et al. (eds), *Interpreting archaeology*, Routledge, London, 1995.
5. Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Books 1978. Ελληνική Μετάφραση: *Οριενταλισμός*, (Ελλ. Μετάφραση Φώτης Τερζάκης) Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα, 1996.
6. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. (Ελλ. Μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης) Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 1987, και για την αρχαιολογία, Michael Shanks and Chris Tilley, «Archaeology Into the 1990's.» *Norwegian Archaeological Review* 22, 1 (1989): 1-12. Ian Hodder, «Theoretical Archaeology: A Reactionary View» in *Symbolic and Structural Archaeology*, edited by Ian Hodder, 1-16. Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Michael Shanks and Chris Tilley, *Social Theory and Archaeology*, Polity Press, Cambridge, 1987. Ian Hodder, «Post-Modernism, Post-Structuralism and Post-Processualism» in *The Meaning of Things*, edited by Ian Hodder, 64-78. Unwin Hyman, London, 1989.
7. Bernal, *ό.π.* Vol I, σσ. 7-10, Vol II, σσ. 11-12.
8. Βλ. για παράδειγμα, L. Binford, «Archaeology as Anthropology» *American Antiquity* 28 (1962): 217-22. P.J. Watson et al, *Explanation in*

Archaeology: An Explicitly Scientific Approach, Columbia University Press, New York, 1971. Για τη γενική κριτική των απόψεων της Νέας Αρχαιολογίας του Binford, βλ. Shanks & Tilley 1989, Ian Hodder. «Burials, Houses, Women and Men in the European Neolithic» in *Ideology, Power and Prehistory*, edited by Daniel Miller and Christopher Tilley. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, Ian Hodder, «Postprocessual Archaeology» in *Advances in Archaeological Method and Theory*. Vol. 8, edited by M.B. Schiffer, 1-26. New York: Academic Press, 1985, Ian Hodder, *Reading the Past*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, Hodder 1989, T. Patterson, «History and the post-processual archaeologies» *MAN* N.S. 24 (1989): 555-566, Shanks & Tilley 1987, Sander van der Leeuw, «Whispers from the context of real life» *Archaeological Dialogues* 2 (1994): 133-164.

9. Πρβλ. το αξίωμα της μπινφορδιανής Νέας Αρχαιολογίας «πολιτισμός είναι το εξω-σωματικό μέσο προσαρμογής του ανθρώπου». Για εισαγωγή στις έννοιες αυτές βλ. Γ. Χ. Χουρμουζιάδης, *Το νεολιθικό Διμήνι*, Βόλος, 1979.

10. C. Renfrew, *Approaches to Social Archaeology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1984, C. Renfrew, *The emergence of civilisation*, Methuen, London, 1982, C. Renfrew & J. Cherry (eds), *Peer polity interaction and socio-political change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986. Γενικότερη παρουσίαση των θέσεων της νέας (διαδικαστικής, όπως έχει επικρατήσει πια να ονομάζεται) αρχαιολογίας και της παλαιότερης ιστορικής-πολιτισμικής που κατάγεται από τον Montelius και τον Cossina βλ. Bruce Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Στην ελληνική βιβλιογραφία βλ. Κ. Κωτσάκης, «Σύγχρονη αρχαιολογία: ρεύματα και κατευθύνσεις» *Αρχαιολογία* 20 (1986): 52-58.

11. John C. Barrett, *Fragments from Antiquity: An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC*, Blackwell, London, 1994.

12. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

13. «In the course of action these cultural sets are forever assembled, dismantled, and reassembled». Eric Wolf, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, 1982, σ. 391.

14. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

15. Michael Shanks, *Classical Archaeology of Greece*, Routledge, London, 1996.

16. Βλέπε σειρά άρθρων στους τόμους 3,1 και 3,2 (1990) του περιοδικού *Journal of Mediterranean Archaeology*, όπου περιλαμβάνονται και αναλήψεις του Martin Bernal. Επίσης John R. Lenz, «Ancient Histories and Modern Humanities» *Free Inquiry* 13,4 (1993): 54-55.

17. Mary R. Lefkowitz, *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New Republic and Basic Books, New York, 1996. Επίσης, Mary R. Lefkowitz and Guy MacLean Rogers (eds.), *Black Athena Revisited*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1996.

18. Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 1-27.

19. Βλ. για παράδειγμα τα ζητήματα που θέτει η πρόσφατη αντιπαράθεση του Χ. Γιανναρά με τον Αντώνη Λιάκο στην εφημερίδα *Καθημερινή* (24.8.97) και *Το Βήμα* (5.10.97), αντίστοιχα. Βλ. επίσης άρθρο του Δ. Τζιόβα, «Το μήνυμα του Οδυσσέα» *Το Βήμα*, 3.3.1996.

20. Είναι χαρακτηριστικό ότι τα βιβλία του Bernal δεν έχουν μεταφραστεί στη χώρα μας: μεταφράστηκε όμως ο αντίλογος, της Μ. Lefkowitz. Αποκαλυπτική επίσης είναι η αλλαγή του τίτλου που συνιστά μοναδική πρωτοτυπία, εφόμλλη της καλής εποχής του κινηματογράφου στη χώρα μας: *Η Μαύρη Αθηνά, Μύθοι και Πραγματικότητα: Οι παραποιήσεις του αφροκεντρισμού*, Εκδόσεις Κάππος, Αθήνα, 1997. (Αγγλικός τίτλος: *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*).

Ποιός έχει δίκιο; Και τί μας νιάζει;

Παρατηρήσεις για την διένεξη Bernal - Lefkowitz

ΕΛΛΗ ΣΚΟΠΕΤΕΑ

Η ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ της ελληνικότητας της αρχαίας Ελλάδας από τον Martin Bernal προ δεκαετίας είχε ξεσηκώσει τον αναμενόμενο θόρυβο στους ακαδημαϊκούς κύκλους διεθνώς. Ήπρηχε πράγματι κάτι το άκρως αίρετικό, και σκόπιμα βέβηλο, στον δραστικό εξαφρικανισμό της «κλασσικής μας κληρονομίας». Πώς θα περνούσε έτσι; Η δημόσια συζήτηση ανέλαβε τα περαιτέρω, και ακούστηκαν πολλά προβλήματα. Όσο για μένα, υπάκουσα στους συνήθεις καταναγκασμούς —«νά διαμορφώσω άποψη»—, και αγόρασα εύπειθως το επίμαχο βιβλίο (τόν πρώτο τόμο της μέχρι στιγμής δίτομης *Μαύρης Αθηνάς*): Διάβασα την Εισαγωγή, άποφάσισα ότι δεν μ' ενδιαφέρει όσο θα περίμενα (παρά το συναρπαστικό, και ύπαρκτό, πρόβλημα της «κατασκευής της αρχαίας Ελλάδας» που υποσχόταν να διαλευκάνει ο υπότιτλος), και το έβαλα στην άκρη μαζί με άλλα έκκρεμη· όπου και πιθανότατα θα με περίμενε ακόμα, αν δεν ξαναρχόταν ξαφνα στην επικαιρότητα ως αντικείμενο συντονισμένης επίθεσης, από έγκυρα επιστημονικά πυρά, με δυο άπανωτές εκδόσεις πέρι στην Αμερική?

Είπα «ξαφνα»: δεν είναι όμως ακριβές! Φυλλομετρώντας τα αντιπερναλικά κείμενα, και ιδίως διαβάζοντας το βιβλίο της επιφανέστερης, πλέον, αντιπερναλίστριας, Mary Lefkowitz (που με άστραπιαία για τα δεδομένα μας ταχύτητα μεταφράστηκε στα ελληνικά), αντιλαμβάνεται κανείς ότι ο θόρυβος γύρω από την *Μαύρη Αθηνά* όχι απλώς δεν κόπασε όλα αυτά τα χρόνια, αντίθετα πλουτίστηκε με νέους θορύβους, σημαντικά εκκωφαντικότερους από εκείνους που εκκρίνει μία οιαδήποτε ακαδημαϊκή διένεξη: ως τον Κυβερνοχώρο αντήχησαν και άνηχούν. Η πολεμική έλαβε μίαν άπροσδόκητη τροπή, γιατί τα δύο στρατόπεδα διαμορφώθηκαν κατά άπροσδόκητο τρόπο. Ναί μόν εξαρχής ήταν δεδομένη ή αντίθεση του Μπερνάλ προς το κατεστημένο των άπανταχού κλασσικών σπουδών, καθόλου δεδομένη όμως δεν ήταν ή άμεση έμπλοκή του σε μία καθαρά και σκέτα ένδοξαμερικανική υπόθεση (κι άς μόν εκπλήσσει, εκ των ύστερων, ή έμπλοκή του αυτή):

Συνέβη ότι την ίδια περίπου εποχή με την *Μαύρη Αθηνά*, και ανεξάρτητα από αυτήν, όργάνωνε στις Η.Π.Α. την παρουσία της ή ιδεολογία του άφροκεντρισμού (το πληθώρικότερο ίσως παρακλάδι εκείνου του κολαστηρίου της γνώσης που είναι ή άμερικανική «πολυπολιτισμικότητα»), και όπως ήταν φυσικό βοήκε στον Μπερνάλ ένα πρώτης τάξεως επιστημονικό στήριγμα. Γιατί το καινούργιο που κόμισε ή εν λόγω ιδεολογία δεν ήταν απλώς μία ευδιάκριτη άφρο-άμερικανική ταυτότητα (ή διεκδίκηση της όποιας άνάγεται βέβαια σε παλαιότερους καιρούς), ούτε καν ένα ευδιάκριτο άφρο-άμερικανικό παρελθόν, αλλά ένα *εϋυπόληπτο* (δυτικών δηλαδή προδιαγραφών) άφρο-άμερικανικό παρελθόν. Η αρχαία Αίγυπτος —που άναγορεύθηκε μαύρη έντωμεταξύ— παρέιχε την ιδεώδη λύση για δύο λόγους: τόσο έπειδή γέννησε έναν μεγάλο πολιτισμό, όσο και —το κυριότερο— έπειδή με μίαν έπιδέξια «επιστημονική» προσέγγιση επέτρεπε την οικειοποίηση του δυτικού πολιτισμού στο σύνολό του, μιάς κι αυτός είχε θεμελιωθεί στα κλοπιμαία της Ελλάδας από την πολύ άνώτερή της Αίγυπτο. Έτσι ή θεωρία του Μπερνάλ διέφυγε τον κίνδυνο να καταντήσει ο μονόλογος ενός περιθωριακού (για την αντιμετώπιση του όποιου —μετά τις πρώτες αντιδράσεις— μιά άπλή συνωμοσία σιωπής θα άρκουσε), και, άποκτώντας θεόσταλτη κοινωνική βάση, τοποθετήθηκε στην καρδιά του ιδιότυπου ακαδημαϊκού κλάδου των «μαύρων σπουδών» (black studies). Είναι σπουδές που άφορούν, δυνάμει, πολλά εκατομμύρια ανθρώπους, και άπειλούν με συρρίκνωση παραδοσιακότερες ειδικότητες, καθώς έξ όρισμού διαθέτουν το περιζήτητο χρίσμα του «πολιτικώς όρθου», και βάσει αυτού δικαιούνται αίφνης να εκμαιεύσουν πανεπιστημιακές έδρες, να επανδρώσουν σεμινάρια, να δελεάσουν χορηγούς, και όλα όσα αυτά (και τα συναφή) συνεπάγονται για τις ευαίσθητες ισορροπίες των άμερικανικών πανεπιστημίων.

Ότι ή Λέφκοβιτς γράφει ως άπειλούμενο άτομο, ή μάλλον ως άπειλούμενος θεσμός, είναι προφανές από τις πρώτες κιόλας σελίδες του βιβλίου της. Η άπειλή είναι ύπαρκτή, άς είναι και —εϋτυχώς— άκατανόητη στο ευρύ ελληνικό

κοινό. Μόνο που η ίδια την περιγράφει ως απειλή κατά της Ιστορίας εν γένει – της «Ἀληθινῆς Ιστορίας», ὅπως ὁ Ἑλληνας μεταφραστής αποδίδει, υπερθεματίζοντας, τὴν λ. history τοῦ πρωτοτύπου [27]: τῆς Ιστορίας τῆς τελείως ἀσχετῆς ἀπὸ «τὶς ἀξίες τῆς κοινωνίας ποὺ τὴν παράγει», [58]. Ἡ δὲ ἀγανάκτηση τοῦ θεματοφύλακα αὐτῆς τῆς «Ἱστορίας» συνδυάζεται ἁρμονικὰ καὶ μὲ τὴν ἄνεση τοῦ θεματοφύλακα τῶν ἀμερικανικῶν παραδόσεων, ποὺ βρίσκονται στὴν φυσικὴ προέκταση τῶν ἀρχαιοελληνικῶν ἐκείνων [π.χ. 23].

Ἄλλος ἓνας κληρονόμος τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας λοιπόν. Καὶ καμιά ὑποψία ὅτι θὰ μπορούσε νὰ διαφωνήσει ἐδῶ, γιὰ τοὺς λόγους τοῦ ὁ καθένας, ἓνας Δυτικοευρωπαῖος ἢ

καθῆλωσης τῆς μιᾶς καὶ ἀδιαίρετης Ἱστορίας, καὶ τῆς ἐπικράτησης στὸ ἀκαδημαϊκὸ προσκήνιο –καὶ παρασκήνιο– πολλῶν ἀλληλοαποκλειομένων «ἐθνοτικῶν ιστοριῶν», καὶ εἰδικότερα τῆς ἀφροκεντρικῆς. Τὸ ἐνδεχόμενο φαίνεται ὄντως ἐξωφρενικὸ, καὶ ἄνευ προηγουμένου. Ἀλλὰ τὰ φαινόμενα ἀπατοῦν. Μήπως τὰ μικροσκοπικὰ Βαλκάνια δὲν κατόρθωσαν –μὲ χίλιους κόπους, ἔστω– νὰ συστεγάζουν πέντε τουλάχιστον ἀλληλοαποκλειόμενες «ἐθνικὲς ιστορίες», ποὺ χαίρουν ὅλες τους πιστῶν ποιμνίων – χωρὶς σημειωτέον νὰ προξενοῦν (σὲ καιροῦς εἰρήνης) τὴν ἀνατριχίλα ποὺ προξενεῖ ἐπὶ λευκῶν δερμάτων ὁ ἀφροκεντρισμός; Ἡ καὶ ἡ ἴδια ἡ ἐννοια τῆς «ἐθνικῆς Ιστορίας»: μήπως δὲν θεμελιώνεται σὲ μιὰν



ἓνας Νεοέλληνας κληρονόμος – ἑναρθρα καὶ καταξιωμένα εἶδη κι αὐτοὶ (ἐκτὸς κι ἂν δεχτοῦμε προκαταβολικὰ ὅτι θὰ συνασπίζονταν ὅλοι, ὡς «λευκοί», ἐνώπιον τοῦ κοινοῦ ἀφροκεντρικοῦ κινδύνου).

Καμιά ὑποψία: γιὰ τὴν λογικὴ τῆς Λέφκοβιτς πρόβλημα κατασκευῆς τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας δὲν ἐτέθη ποτέ, ἀφοῦ ἡ ἀρχαία Ἑλλάδα «ἦταν πάντα ἐκεῖ», μὲ τὸν δυτικὸ πολιτισμὸ ὡς προαιώνιο πεπρωμένο τῆς· ἢ, μ' ἄλλα λόγια, ἀφοῦ μαζί μὲ τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα γεννήθηκε καὶ ἡ Δύση. Ἡ δαιδαλώδης, μακραίωνη διαδικασία τῆς συγκρότησής τῆς Δύσης, λεπτομέρεια τῆς ὁποίας –στὸ καθαρῶς ἰδεολογικὸ ἐπίπεδο– ὑπῆρξε καὶ ἡ «ἀνακάλυψη» τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας –καὶ ὁ μεθοδικὸς «ἐκδυτικισμός» τῆς–, ἀπλούστατα δὲν ἔλαβε χώρα. Τὸ μόνο ποὺ μοιάζει νὰ συγκρατεῖ ἡ Λέφκοβιτς ἀπ' αὐτὴ τὴν διαδικασία εἶναι ἡ ἐπιστημονικὴ ὁργάνωση καὶ καλλιέργεια τῶν κλασσικῶν σπουδῶν, ποὺ σὰν νὰ συντελέστηκε, ὅμως, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει στὴν ἴδια καὶ σὲ ὅλους τοὺς κλασσικοὺς φιλολόγους μονοπωλιακὴ πρόσβαση σ' ἓνα ἀπὸ τὰ πονηρότερα δυτικὰ ἀγαθὰ: τὴν «ιστορικὴ ἀλήθεια».

Ἡ Λέφκοβιτς τρέμει μπροστὰ στὸ ἐνδεχόμενο τῆς ἀπο-

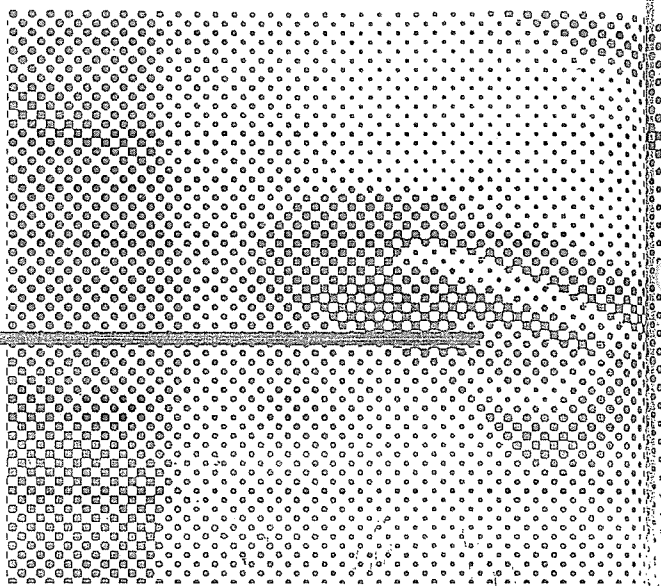
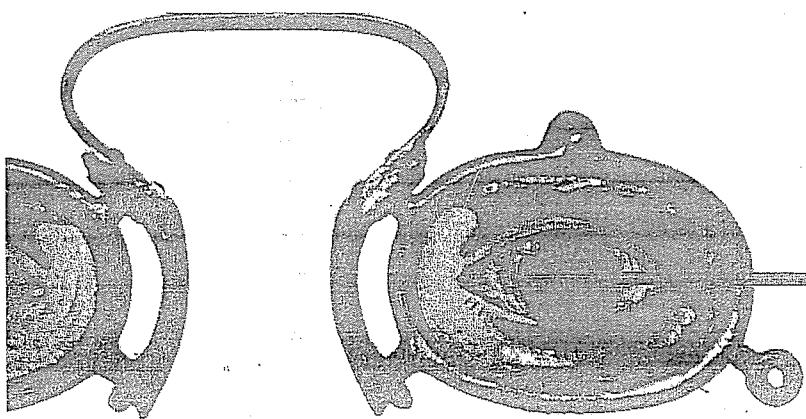
ἐξόχως ἀνθεκτικῆς ἀντιεπιστημονικῆς ρίζας, ἐφόσον ἀπὸ τὴν σύλληψή τῆς δεσμεύεται νὰ διαγράψει στεγανά σύνορα μὲ τὶς γειτονικὲς τῆς ἐθνικὲς ιστορίες, καὶ νὰ χαρίζεται σ' ἓνα συγκεκριμένο ἔθνος; Ἀλλὰ μπορεῖ ἡ «ἐθνογένεση» καθ' ἑαυτὴν (καὶ ἡ «ἀνάγκη Ιστορίας» τὴν ὁποία, μεταξὺ ἄλλων, διεγείρει) νὰ χαρακτηριστεῖ, μὲ τὴν σειρά τῆς, ἀντιεπιστημονικὴ; Γιατί τάχα θὰ ἔπρεπε νὰ ἀπαγορευτεῖ στοὺς Ἀφρο-αμερικανούς –στὸν βαθμὸ ποὺ διεκδικοῦν τὸ status ξεχωριστῆς ὀντότητας στὴν ἀμερικανικὴ κοινωνία– νὰ φτιάξουν τὴν δική τους Ιστορία ἐραυζόμενοι ἀπ' ὅπου ἀγαποῦν;

Γιατί ὄχι; Γιατί νὰ μὴν ποῦμε: «καὶ τοῦτο καὶ κεῖνο»; Ἄν δεῖ κανεὶς τὸ ζήτημα ἐκτὸς συμφραζομένων, θὰ ὀδηγηθεῖ νομοτελῶς στὴν χλιαρὴ ἀγκαλιά τοῦ ἀπόλυτου σχετικισμοῦ, ἢ θὰ δηλώσει «ἐναλλακτικὸς», πιστεύοντας πῶς μὲ τὴν ἴδια κίνηση μπορεῖ νὰ πετάξει στὰ σκουπίδια ὁλόκληρη τὴν δυτικὴ θεωρητικὴ παράδοση. Κατὰ παράδοξο, ὅμως, τρόπο ἢ γλώσσα ποὺ ἐκφράζει αὐτὴ τὴν κίνηση εἶναι δυτικὴ. Ὑπάρχουν συμφραζόμενα, καὶ τὰ συμφραζόμενα εἶναι δυτικά. Ἄν δὲν ἔχει κανεὶς ἐπίγνωση τοῦ προβλήματος, παραμένει ἀπλῶς ἐγκλωβισμένος στὰ πιό.⁹

ἀνήλιαγα ὑπόγεια τῆς δυτικῆς σκέψης: στὰ μαγειρεῖα τῆς ἰδεολογίας. Ἀπ' τῇ στιγμῇ ποὺ θὰ διανοηθεῖ νὰ ἀνέβει κανέναν ὄροφο, θὰ παρατηρήσει ὅτι ὁ δυτικὸς πολιτισμὸς (ὅσο ἀρνητικὴ χροιά καὶ νὰ δοθεῖ σ' αὐτὸν τὸν ὄρο) στὴν διάρκεια τῶν αἰώνων (καὶ ὄχι χιλιετιῶν) τῆς ζωῆς του δὲν παρήγαγε μόνον τὰ μέσα γιὰ τὸ ξεχαρβάλωμα τὸ δικό του ἢ τοῦ ὑπόλοιπου κόσμου, ἀλλὰ καὶ τὰ μέσα γιὰ τὴν ἐρμηνεία του. Γενεές θεωρητικῶν ἀσχολήθηκαν μ' αὐτὰ τὰ πράγματα. Ἡ εὐκολότερη λύση εἶναι ἡ παράδοση αὐτὴ νὰ ἀγνοηθεῖ, ἢ νὰ ἀπορριφθεῖ στοῦ συνολοῦ τῆς ὥς ἔνοχος ἰδεολογίας καὶ τίποτε περισσότερο (ἄλλο ἂν, ἐννοεῖται, οὐδεὶς «ἄθῳος» στοῦ σημείου αὐτό).

Εἶναι ἡ λύση, ὅμως, ποὺ ἐπιλέγει ὁ Μπερνάλ. Τὸ ἀποτελέ-

Πρῶτον, ἡ ἀνίχνευση τῆς αἰγυπτιακῆς παρουσίας στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα: γλωσσικά, θρησκευτικά, φιλοσοφικά δάνεια, ἀποικισμοί, κλπ., στοιχεῖα συγκεκριμένα, βασισμένα σὲ συγκεκριμένο πραγματολογικὸ ὕλικό ποὺ ἐπιδέχεται τὴν μιὰ ἢ τὴν ἄλλη ἐρμηνεία. Βέβαια οὔτε ἐδῶ ἀποφεύγουμε τὶς «ἰδέες»: ἀποδεικτικὴ δύναμη ὁ συγγραφέας ἀποδίδει ἀκόμα καὶ στὴν αὐτοεικόνα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων (ὅποτε ἀναγνώριζαν χρὴ στὴν Αἴγυπτο ἢ τὴν θαύμαζαν) – καὶ τὸ νὰ λαβαίνει ὁ ἱστορικὸς τοῖς μετρητοῖς, συστηματικὰ μάλιστα, τὴν εἰκόνα ποὺ μιὰ ἐρευνωμένη κοινωνία ἔχει γιὰ τὸν ἑαυτοῦ τῆς εἶναι ἀπλοῦστατα κακὴ ἱστορία. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ὅμως, σ' αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο θὰ πρέπει κανεῖς, γιὰ λόγους ἀρχῆς, νὰ δεχτεῖ τὶς καλὲς προθέσεις τοῦ



σμία; Μιὰ τόσο ἄχαρη πολεμικὴ! Ὅπως διαβάζοντας τὴν Λέφκοβιτς σοῦ ἔρχεται συχνά νὰ σφίξεις τὸ χέρι τοῦ Μπερνάλ, ἔτσι διαβάζοντας τὸν Μπερνάλ σοῦ ἔρχεται νὰ σφίξεις τὸ χέρι τῆς Λέφκοβιτς. Καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι βρίσκουμε καὶ στοὺς δύο πολλὰ σωστὲς καὶ σπουδαῖες παρατηρήσεις, ἀλλὰ κάτι δὲν πάει καλὰ στὰ θεμέλια, καὶ εἶναι δύσκολο νὰ ποῦμε τί εἶναι σαθρότερο: ἡ «ἀλήθεια» τῆς Λέφκοβιτς; ἢ ἡ «ἀνταγωνιστικὴ ἀληθοφάνεια» (competitive plausibility) [100] τοῦ Μπερνάλ; Τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι κανένας τους δὲν δείχνει νὰ συναισθάνεται πόσο βουτηγμένος στὴν ἰδεολογία εἶναι. Μὲ τὴν διαφορὰ ὅτι ὁ Μπερνάλ συστήνει τὸν ἑαυτοῦ τῶς ἀπομυθοποιητῆ, ὑπεράνω ἰδεολογιῶν, ποὺ ἔχει ὥς ρητὸ «πολιτικὸ στόχο» τὴν «μείωση τῆς εὐρωπαϊκῆς πολιτιστικῆς ἀλαζονείας» [73], μέσω τῆς ἀποκάλυψης μιᾶς σκευωρίας: Ἡ ἀρχαία Ἑλλάδα ποὺ μᾶς σέρβριε καὶ σερβίρει ὁ δυτικὸς πολιτισμὸς δὲν ὑπῆρξε ποτέ. Στὴν θέση τῆς, ἓνα ἀναμάσημα, ἐπὶ τὸ ρηχότερον, αἰγυπτιακῶν (κυρίως) διανοητικῶν ἐπιτευγμάτων· καὶ ἄφθονο αἰγυπτιακὸ αἷμα. Ἐνδιαφέρον. Ἀρκεῖ νὰ ἀποδειχτεῖ – «ἄληθοφάνως».

Ἡ ἀποδεικτικὴ διαδικασία κινεῖται σὲ δύο ἐπίπεδα.

συγγραφέα ὅταν θεωρεῖ ὅτι δικαιούται, ὡς μὴ-ειδικός, ὡς «ἀκαδημαϊκὸς αἰρετικὸς» [381], καὶ ἀκριβῶς γι' αὐτό, νὰ ταράξει ἀδράνεις καὶ συμφέροντα τῶν κατεστημένων ἀρχαιογνωστικῶν ἐιδικοτήτων.

Ἀλλιῶς ἔχει ἡ κατάσταση στοῦ δευτέρου ἐπίπεδο. Ὁ Μπερνάλ χρησιμοποιεῖ τὴν ἔκφραση «κοινωνιολογία τῆς γνώσης» [434]⁴, μπορεῖ ὅμως κανεῖς θεμιτὰ νὰ περιγράψει τὸ ὅλο ἐγχείρημα ὡς μιὰ ἀπόπειρα ἀνασύστασης τῆς ἱστορίας τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ – ἢ τουλάχιστον τῆς δυτικῆς διανόησης – μὲ ἓνα καὶ μόνον κριτήριό: τὴν στάση ἀπέναντι στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ τὴν ἀρχαία Αἴγυπτο. Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο δὲν δηλώνει «μὴ ἐιδικός», ἐκεῖ ὅμως εἶναι ποὺ γίνεται κραυγαλέα αἰσθητὸ τὸ ἔλλειμμά του. Ἀπὸ ποῦ νὰ ἀρχίσει κανεῖς; Πάρτε, π.χ., μιὰ πρόταση σὰν κι αὐτὴν: «[...] ἡ μέριμνα γιὰ τὴν ἱστορία καὶ τὴν τοπικὴ ἰδιαιτερότητα, καὶ ἡ περιφρόνηση πρὸς τὴν λογικὴ [rationality] ἢ τὸν «καθαρὸ λόγος», ποὺ εἶναι προφανεῖς στίς ἀπόψεις [τοῦ Χέρντερ] καὶ σὲ ἐκείνες ἄλλων Γερμανῶν στοχαστῶν τοῦ τέλους τοῦ 18ου αἰῶνα καὶ ἀρχῶν τοῦ 19ου, μεταξὺ τῶν ὁποίων ὁ Κάντ, ὁ Φίχτε, ὁ Χέγκελ καὶ οἱ Σλέγκελ, ἐξασφάλισαν μιὰ στέρη βάση γιὰ τὸν σωβινισμό καὶ τὸν ρατσι-

σμο των επόμενων δύο αιώνων» [206]. Νά μιὰ σωτήρια απομυθοποίηση της γερμανικής φιλοσοφίας για όσους την έχουν πάρει από φόβο. Άλλά πώς, παρακαλώ, να συγκινήσει ο Λόγος τις κεφαλές των Γερμανών φιλοσόφων, όταν πρόλαβε να μονοπωληθεί από τους Μασόνους, τους κατ' έξοχήν εκπροσώπους του Διαφωτισμού (του «Ριζοσπαστικού Διαφωτισμού»), τους εμπνευστές της Γαλλικής Έπανάστασης και συνεχιστές της μόνης αθηντικής αιγυπτιακής παράδοσης [25 κ. έξ., 173 κ. έξ.];

Δέν πρόκειται για άβλεψίες, συγγνωστές σ' ένα όγκωδες έργο. Ο Μπερνάλ δέν είναι άπλως άντιευρωπαϊκός. Στην Εύρώπη της φαντασίας του, υπάρχουν οι «κακοί», υπάρχουν και οι «χειρότεροι» —ή Γερμανία, π.χ., ή και ή

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers University Press, 1987. Τό 1991 κυκλοφόρησε από τις ίδιες εκδόσεις ό δεύτερος τόμος, με υπότιτλο: *The Archaeological and Documentary Evidence*. Προβλέπεται και τρίτος: *Solving the Riddle of the Sphinx*.
2. Mary Lefkowitz, *Not Out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth As History*, BasicBooks, 1996. Mary Lefkowitz - Guy MacLean Rogers (έκδ.), *Black Athena Revisited*, The University of North Carolina Press, 1996.
3. Μάιρης Λέφκωιτς, *Η Μάυρη Αθηνά. Μύθοι και πραγματικότητα ή οι παραποιήσεις του «αφροκεντρισμού»*, Μετάφραση Νάσου Κυριαζόπουλου, Κάκτος, 1997. Νά σημειωθεί ή παραποίηση του τίτλου του πρωτοτύπου, που δίνει μιάν άποψη ή έντύπωση οικειότητας του θέματος για τους Έλληνες άγοραστές. — Στά παρακάτω παραπέμπω στην ελληνική έκδοση.
4. Πρόκειται για ένα από τα πολλά παραδείγματα της ιδιοσυγκρασιακής χρήσης κοινών όρων, με την οποία ό άναγνώστης εξαναγκάζεται να εξοικειωθεί από πολύ νωρίς. Π.χ. έθνικισμός τόν 5ο αϊ. π.Χ., ρατσισμός τόν 17ο, ρομαντισμός στά τέλη του 19ου, κλπ.
5. Άς πούμε: «[...] κεντρική θέση στην άγάπη [του Βίνκελμαν] για την Ελλάδα είχε ή έκτίμηση της ελληνικής όμοφυλοφιλίας. Ο ίδιος ό Βίνκελμαν ήταν όμοφυλόφιλος, και ή μείζων όμοφυλοφιλική ροπή που επέμενε [και] στον σύγχρονο Έλληνισμό εξακολούθησε να συσχετίζεται μ' αυτόν» [213]. — Κατά τα άλλα, ή ιδιαίτερη μεταχείριση που έπιφυλάσσεται σέ Γερμανούς και Έλληνες είναι διάχυτη στό βιβλίο. Εύγλωττη, π.χ., ή passim έξίσωση Γερμανία-ρομαντισμός-ρατσισμός, εύγλωττη και ή άποτίμηση του φιλελληνισμού: «Ο φιλελληνισμός έτεινε να συμμερίζεται την Ρομαντική απόρριψη της άστικής έμβιομηχανικής, του οικουμενισμού και όρθολογισμού [rationality] του Διαφωτισμού και της Γαλλικής επανάστασης» [289]!
6. Βλ. την τρίγλωσση έκδοση [τουρκικά, άγγλικά, ελληνικά]: Erol Saygi, *Gökçeada - Imbros - Ίμβρος*, χ.τ.χ.χ. [όπως όδήποτε μετά τό 1992]. Περιττό, ίσως, να σημειωθεί, ότι ό Μπερνάλ, κοντά στό άφροκεντρικό κοινό του, έχει ένα έξίσου πρόθυμο τουρκικό κοινό. Βλ., π.χ., την βιβλιοκρισία του πρώτου τόμου της Μάυρης Αθηνάς από τόν Orhan Koloğlu, στό περ. *Perceptions. Journal of International Affairs*, τόμ. II, άρ. 1 (Μάρτ.-Μάιος 1997), 140-144.
7. Ο ίδιος ό Μπερνάλ θεωρεί βέβαιη την επικράτηση του «μοντέλου» του [280]. Συγχρόνως, βλέπουμε «παραδοσιακές» ειδικότητες να άναζητούν γέφυρες με τους άφροκεντριστές. Βλ., π.χ., Ann Macy Roth, *Building Bridges to Afrocentrism. A Letter to My Egyptological Colleagues* [1995]: <http://www.sas.upenn.edu/AfricanStudies/Articles>.

ίδια ή Ελλάδα—, και κάποτε είναι ιδιαίτερα άπρόσεχτος στην έπιλογή των όπλων του⁵. Άντίστοιχα είναι έκδηλη ή συνεπής συμπάθειά του προς την Αίγυπτο, την παλαιά της άρχαιότητας αλλά και την νεότερη του Μεχμέτ Άλί [246 κ. έξ.]. Ύπάρχει, μ' άλλα λόγια, προκατάληψη, κι αυτό προφανώς δέν έξυπηρετεί την σοβαρή υπόθεση που άνέλαβε να υπερασπιστεί. Κρίμα ή «σκληρή δουλειά» του άναγνώστη του, όπως ό ίδιος δικαίως την χαρακτηρίζει [400]. Η γένυση, πάντως, που άφησε σέ μένα θυμίζει εκείνην που μου άφησε πριν από λίγο καιρό ένας ταλαίπωρος Τουρκος συγγραφέας τουριστικού όδηγοΰ της Ίμβρου, όνόματι Erol Saygi, που άφιέρωσε μεγάλο μέρος της ιστορικής του επισκόπησης στό να έπισημάνει ότι ή παρουσία των άρχαίων Έλλήνων στό νησί δέν ήταν παρά ένα σύντομο —και συζητήσιμο— επεισόδιο σέ ιστορία πολλών χιλιετιών⁶. Άσχέτως αν στην περίπτωση του ή ιδεολογική ιδιοτέλεια ήταν μοιραία διαφανέστερη και άκομψότερη.

Θά παραμείνει, έπομένως, σέ έκκρεμότητα ή αντιδικία. Μέχρι επιτέλους να δοθεί μιá κάποια λύσις⁷ — κάπου στό άμερικανικό άκαδημαϊκό στερέωμα. Ποΰ άλλου;

Η «πολυπολιτισμική» ανάγνωση της αρχαιότητας

ΤΑΣΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΗΣ

Η «ΜΑΥΡΗ ΑΘΗΝΑ» του Bernal δεν είναι, βέβαια, ένα μεμονωμένο συμβάν. Εντάσσεται σε μια ευρύτερη ζύμωση ιδεών και απηχεί όψεις της ιστορικής συγκυρίας μέσα στην οποία εντοπίζεται. Και αυτή είναι, ίσως, η πιο ενδιαφέρουσα όψη του ζητήματος. Ρητός στόχος του Bernal –πληθωρικά και, συχνά, φλύαρα διατυπωμένος– είναι η υπονόμευση της ευρωπαϊκής πολιτισμικής αλαζονείας και των παραγώνων της στον χώρο της ελληνικής αρχαιογνωσίας. Η αγνή «Λευκή Αθηνά» –μυθικό κατασκεύασμα του άρειου ευρωκεντρισμού που απεχθανόταν τις ανατολικές/σημιτικές προσμίξεις– θα πρέπει να αντικατασταθεί από τη σύμμικτη «Μαύρη Αθηνά» των αφροασιατικών αρχών του ελληνικού πολιτισμού.

Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι η εικόνα του αρχαιοελληνικού κόσμου είναι σε σημαντικό ποσοστό απότοκη της «ευρωπαϊκής πολιτισμικής αλαζονείας», στην οποία ο Bernal, δικαίως, αντιπαρατίθεται. Αλλά γιατί «Μαύρη Αθηνά»; Γιατί αυτή η εμμονή στη συμβολική των χρωμάτων, η οποία άλλωστε αποτελεί και τη βάση της κριτικής του Bernal;

Στον τίτλο του βιβλίου μοιάζει να αποτυπώνεται το ιδεολογικό του στίγμα. Η «Μαύρη Αθηνά» μπορεί θεμιτά να θεωρηθεί ως δείγμα της «πολυπολιτισμικής» προσέγγισης στην αρχαιογνωσία και, ειδικότερα, των αντιλήψεων, μέσα στο πλαίσιο αυτό, που σχετίζονται με τις έννοιες «ταυτότητα», «ετερότητα», «διαφορά», «πολυπολιτισμική επαφή και μίξη».

Το κίνημα της «πολυπολιτισμικότητας» (multiculturalism) έχει μια στενότερη αναφορά στον χώρο των κλασικών σπουδών στα αμερικάνικα πανεπιστήμια (αλλά και στον χώρο της αμερικανικής δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης) και βεβαίως, μια ευρύτερη –και καθοριστική– αναφορά που το σχετίζει με τις αλλαγές στη διεθνή πραγματικότητα της τελευταίας εικοσαετίας. Η στενότερη αναφορά συνδέεται με την «κρίση στις κλασικές σπουδές», όπως ανέκυψε στα αμερικάνικα, καταρχήν, πανεπιστήμια: μειωμένη προσέλευση φοιτητών και γενικότερη απώλεια ενδιαφέροντος για τα κλασικά γράμματα. Η κρίση αυτή δεν ήταν, βέβαια, τυχαία. Οι κλασικές σπουδές είχαν πάψει να λειτουργούν ως ιδεολογικό έρεισμα μιας συγκεκριμένης πραγματικότητας, στον βαθμό που οι αξίες που προβάλλονταν –υποδειγματικά– μέσα από αυτές –λ.χ. αντι-

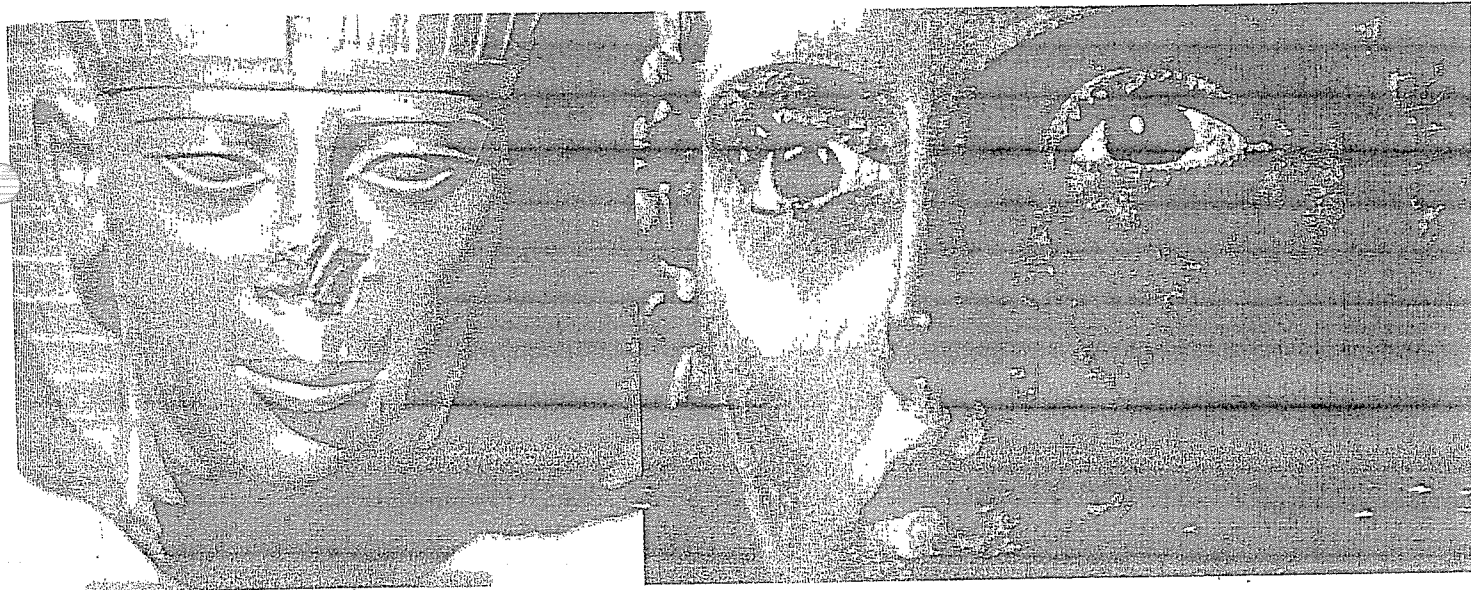
προσωπευτική δημοκρατία, αξία του ατόμου, ορθός λόγος– ηχούσαν πλέον ως κενή ρητορεία και ως κενή υπόσχεση σε πλήρη αναντιστοιχία με τις νέες συνθήκες: αυξανόμενη ανισότητα, ανεργία και αποκλεισμός, αθέατα κέντρα λήψης αποφάσεων, παγκόσμια κυριαρχία της κοινωνικά ανεξέλεγκτης ελεύθερης αγοράς, κατάρρευση σχημάτων που γεννήθηκαν από την ελπίδα και τη διεκδίκηση κοινωνικής δικαιοσύνης. Τα κλασικά γράμματα, ως ακαδημαϊκή πειθαρχία με σαφή ιδεολογική στόχευση, είχαν, απλά, χάσει (μέσα από μια μακρόχρονη πορεία που βρήκε την ολοκλήρωσή της μέσα στις νέες συγκυρίες) την καθολικότητά τους, με αποτέλεσμα να ολισθαίνουν σε ένα χώρο μερικότητας ή και κατάφωρης μεροληπτικότητας, δεδομένου ότι το «υποδειγματικό» μήνυμά τους αφορούσε πλέον όλο και λιγότερα επίλεκτα μέλη της κοινωνικής στρωματογραφίας.

Η επιβίωση των κλασικών σπουδών στο ακαδημαϊκό στερέωμα έθετε επομένως, με επείγοντα τρόπο, το ζήτημα του επαναπροσδιορισμού της ταυτότητάς τους. Η μάχη δόθηκε μεταξύ «προοδευτικών» και «συντηρητικών» και η «πολυπολιτισμικότητα» υπήρξε η νικηφόρα «προοδευτική» απάντηση στο φλέγον αυτό ζήτημα. Στο Τμήμα Κλασικών Σπουδών του Πανεπιστημίου του Stanford στην Καλιφόρνια (όπου δόθηκε μία από τις κρίσιμες μάχες) η βασική σειρά μαθημάτων με τίτλο *Δυτικός Πολιτισμός* αντικαταστάθηκε από τη σειρά *Πολιτισμός, Ιδέες, Αξίες*, που περιείχε ένα περιορισμένο πυρήνα κλασικών έργων της δυτικής παράδοσης (οι δύο Διαθήκες, Πλάτωνα, ιερός Αυγουστίνος, Μανιαβέλι, Ρουσό, Μαρξ) και μια πλούσια επιλογή έργων της μη ευρωπαϊκής παράδοσης (Αφρική, Ασία, Ινδία, ιθαγενής Αμερική, ισπανοαμερικανική παράδοση). Το «εθνικό» ή «εθνοτικό» αυτό μωσαϊκό συμπληρώθηκε από προγράμματα μαθημάτων που αφορούν «συλλογικές ταυτότητες» άλλου είδους (με αναφορά και στην αρχαιότητα): φύλο (gender studies), εκδοχές του φύλου (gay studies). Έτσι γεννήθηκε το «πολυπολιτισμικό» πρόγραμμα κλασικών σπουδών σε αντικατάσταση του παρωχημένου ευρωκεντρικού προγράμματος, σιγματισμένου από ποικίλες, λογοκριτικού τύπου, παραλείψεις ή επιλογές. Ποια είναι η φύση της νέας αυτής καθολικότητας, με την

οποία επιχειρείται να επαναφορτισθούν –ως ιδεολογικό εργαλείο– οι αρχαιολογικές σπουδές και πώς συνδέεται με την ευρύτερη πραγματικότητα και τα χαρακτηριστικά της; Το εμφανές χαρακτηριστικό της είναι η έμφαση στην πολιτισμική διαφορά εν είδει σεβασμού και αναγνώρισής της. Αλλά τι σημαίνει «πολιτισμική διαφορά» ή «πολλαπλές ταυτότητες» στη σημερινή συγκυρία; Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η διεθνής πραγματικότητα κυριαρχείται σήμερα –χωρίς, ακόμα, ουσιαστική αντίσταση– από την καταναλωτική ομοιογενοποίηση, την οποία προωθεί η παγκοσμιοποιημένη οικονομία της ελεύθερης αγοράς με εργαλεία την ευέλικτη μεταφορτική οργάνωση της εργασίας, την ευέλικτη τεχνολογία και το ευέλικτο marketing. Πώς συναντιέται το ομογενοποι-

«πολυπολιτισμική» ανάγνωση της αρχαιότητας.

Τι ακριβώς σημαίνει για την «πολυπολιτισμική» προσέγγιση η αναγνώριση και ο σεβασμός της πολιτισμικής πολυμορφίας και γενικότερα της διαφοράς; Σημαίνει, κατά κανόνα, την αποφυγή οποιασδήποτε κριτικής αξιολογικής στάσης απέναντι στην ποικιλιότητα των πολιτισμικών εκδοχών και την οχύρωση στη θέση της *ίσης αξίας* κάθε συστατικού του πολιτισμικού μωσαϊκού. Όμως, μια τέτοια στάση «ουδετερότητας» ακυρώνει –ιδίως στον χώρο της ιστορικής διερεύνησης– την έννοια της προόδου, που αποτελεί κυρίαρχο στοιχείο στην οικοδόμηση μιας βαθύτερης, και γι' αυτό απελευθερωτικής, καθολικότητας. Επιπλέον, όπως σωστά επισημαίνει ο Taylor (1992: 96-99), η στάση αυτή μπορεί να έχει



ητικό αυτό εγχείρημα με τις ποικίλες εκδοχές διαφοράς; Συναντιέται αμφίθυμα. Η πολιτισμική πολυμορφία –ολοένα εντεινόμενο χαρακτηριστικό και των ιδίων των δυτικών κοινωνιών– μπορεί να αποτελέσει εμπόδιο ως αντίσταση στην ομοιογενοποιητική διαδικασία, αλλά ταυτοχρόνως μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο επικερδούς εμπορευματοποίησης. Αυτή τη δεύτερη όψη επισημαίνει ο Axtmann (1997: 47), όταν παρατηρεί ότι «ο καπιταλισμός έχει ερωτευθεί τη διαφορά ... η πολιτισμική διαφορά πουλάει».

Πώς σχετίζεται η «πολυπολιτισμικότητα» –ως κίνημα ιδεών– με αυτή την προβληματική της διαφοράς, όπως τίθεται σήμερα από τους κυρίαρχους της συγκυρίας; Μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί (και αυτό έχει διατυπωθεί από πολλούς, λ.χ. Axtmann 1997: 46, Mitchell 1993: 288) ως η ιδεολογία του ελέγχου και της χειραγώγησης της διαφοράς.

Μια τέτοια αξιολόγηση είναι ωστόσο καταδικασμένη να παραμείνει, αν δεν τεκμηριωθεί, αποφθεγματική ή, απλά, πολεμική. Και η τεκμηρίωση δεν μπορεί παρά να αναζητηθεί στην *ποιότητα* της καθολικότητας που προωθείται από την «πολυπολιτισμική» αντίληψη της διαφοράς. Η συζήτηση του ζητήματος αυτού θα μας ξαναφέρει στον Bernal και στην

ακριβώς το αντίθετο αποτέλεσμα από αυτό το οποίο υποτίθεται ότι επιδιώκει: η αποφυγή της αξιολόγησης, η μυθοποίηση του «αδύναμου Άλλου» και η επιπόλαια και ρηχή αρχή της *ίσης αξίας* μπορεί κάλλιστα να εκφράζει μια βαθύτερη, ηγεμονική *πατρoneία*, που υποτάσσει και ομοιογενοποιεί παρά τη ρητορεία περί ισότητας. Η εμμονή σε «θετικές κρίσεις» είναι παραδόξως –και τραγικά, θα έλεγε κανείς– ομοιογενοποιητική. Υπονοεί ότι διαθέτουμε κριτήρια για τη διατύπωση κρίσεων ομοιότητας. Αλλά τα κριτήρια που διαθέτουμε είναι τα κριτήρια του πολιτισμού του Β. Ατλαντικού. Έτσι, υπόρρητα και ασυνείδητα, οι κρίσεις θα φυλακίσουν τους άλλους στις δικές μας κατηγορίες» (ό.π.: 96).

Αρχή της *ίσης αξίας* και (υποκριτική;) αποφυγή οποιασδήποτε κριτικής αξιολόγησης του αδύναμου πολιτισμικού Άλλου –ουσιαστικά, μυθοποίηση και ηγεμονική, τελικά, *πατρoneία*–, άρνηση κάθε έννοιας προόδου: αυτή είναι η νέα «καθολικότητα» που προτείνει η «πολυπολιτισμικότητα». «Κολαστήριο της γνώσης» κατά τη φίλη Έ. Σκοπετέα. Και της επίγνωσης, ας μου επιτρέψει να προσθέσω. Και αυτό είναι, ίσως το σοβαρότερο, στον βαθμό που το όλο ζήτημα αφορά πραγματικούς ανθρώπους με πραγματικές ανάγκες.

Το πολυπολιτισμικό εγκώμιο της διαφοράς δεν διαφέρει, τελικά, από το εγκώμιο της ομοιογένειας – του ρηχού κοσμοπολιτισμού που καλλιεργείται για να υπηρετήσει τους στόχους της παγκοσμιοποιούμενης οικονομίας της ελεύθερης αγοράς. Στην καλύτερη περίπτωση δεν είναι παρά η απολύτως «νομιμόφρων» αντιπολίτευσή του.

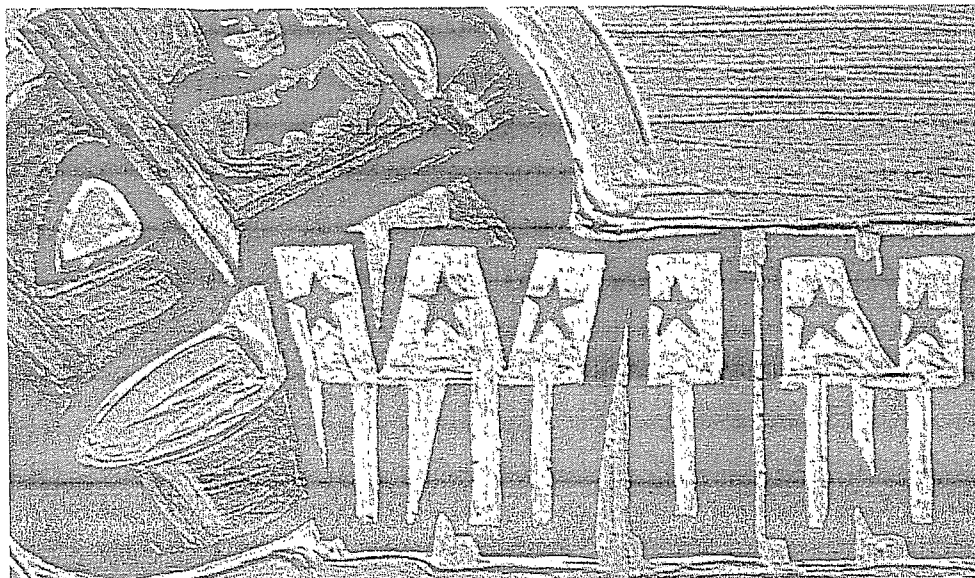
Και ο Bernal; Η «Μαύρη Αθηνά» του –ως τίτλος– κλείνει συνθηματικά το μάτι στο «πολυπολιτισμικό» σύστημα ιδεών που περιγράφηκε παραπάνω. Η μυθοποίηση του αγνοημένου και γι' αυτό αδύναμου πολιτισμικού Άλλου δεν θα μπορούσε να εκφραστεί με καλύτερο τρόπο. Η «ευρωκεντρική πολιτισμική αλαζονεία» παραχωρεί τη θέση της στην εξίσου δυτικοκεντρική ή ακριβέστερα αμερικανοκεντρική μυθοποι-

που υπονοείται είναι ρηχή και, τελικά, κίβδηλη.

Θα ήθελα να κλείσω αντιπαραθέτοντας στον Bernal –και στην «πολυπολιτισμική» προσέγγιση της αρχαιότητας– τρεις μεγάλες συμβολές που σημάδεψαν την ελληνική αρχαιογνωσία στον εικοστό αιώνα: το έργο του G. Thomson, του E. Dodds και του J. P. Vernant. (Θα μείνω σε αυτά τα ονόματα, αν και ανάλογη θέση θα πρέπει να αναγνωριστεί και στους M. Finley και A. Momigliano).

Και οι τρεις αυτοί ερευνητές ανέτρεψαν με το έργο τους εγκατεστημένες προκαταλήψεις του 19ου αι. για την ελληνική αρχαιότητα. Και οι προκαταλήψεις αυτές είχαν βέβαια κοινωνικές ρίζες. Ο Thomson επιχείρησε με τα εργαλεία του μαρξισμού, την επανερμηνεία του αρχαίου κόσμου, της γένε-

σης και της δομής του. Και η βασική του θέση ήταν ότι η ελληνική ιστορία πρέπει να μελετιέται σαν ένα επεισόδιο στην ιστορία της Εγγύς Ανατολής. Η πολιτισμική μίξη ήταν κάτι το αυτονόητο για τον Thomson. Αυτό που έπρεπε να διευκρινιστεί –και αυτό επιχείρησε να κάνει από την οπτική που επέλεξε– ήταν οι κοινωνικοϊστορικοί όροι της μίξης. Ο E. R. Dodds –αλλά και ο J. P. Vernant– επιχείρησαν, ο καθένας από τον δικό του δρόμο, να φωτίσουν και αυτοί λογοκρινόμενες και αγνοημένες όψεις του αρχαίου κόσμου:



ητική –και μυθοποιημένη– πολυπολιτισμική πατρoneία της πολιτισμικής διαφοράς. Το κρίσιμο ζήτημα της πολιτισμικής επαφής και μίξης –ζήτημα κατεξοχήν «συστημικό»– υποβαθμίζεται σε ένα serial ανεξάρτητων επεισοδίων και η παρακολούθησή του ερεθίζει, διασκεδάζει, πληροφορεί αλλά χωρίς, πραγματικά, να διδάσκει. Και δεν θα μπορούσε να ήταν αλλιώς. Η έννοια της «ευρωκεντρικής αλαζονείας» δεν αρκεί για να δομήσει το αφήγημα. Χρειάζεται και η «συστημική» νομοτέλεια του ίδιου του υπό εξέταση υλικού, η λογική δηλαδή της πολιτισμικής επαφής και μίξης και οι ιστορικοί της όροι. Χρειάζεται, επιπλέον, η αξιολόγηση των ιστορικών συνθέσεων – κάποια αντίληψη προόδου. Η δίκαια απόρριψη της ευρωκεντρικής αντίληψης περί προόδου του 19ου αι. δεν εξαντλεί βέβαια το ζήτημα. Χρειάζεται και η εναλλακτική οπτική. Μια τέτοια κριτική εναλλακτική οπτική δεν υπάρχει. Το αποτέλεσμα είναι να εγκαταλείπεται ο αδύναμος και αγνοημένος πολιτισμικός Άλλος σε ένα αξιολογικό κενό-γκέτο που δεν καλύπτεται από τον εγκωσμίασμό –την πατρoneία– της δεινοπαθημένης υπαρχής του. Το status quo παραμένει ως έχει και ο απόηχος της αντίληψης περί «ευγενούς αγρού» είναι εντελώς ευδιάκριτος. Έτσι η καθολικότητα

το παράλογο, τη δόμηση της ταυτότητας μέσα από την ετερότητα. Τι διαφοροποιεί τις προσεγγίσεις αυτές από τον Bernal και την «πολυπολιτισμική» ανάγνωση της αρχαιότητας; Η αγωνιώδης αναζήτηση μιας βαθύτερης, εξανθρωπιστικής καθολικότητας. Και σ' αυτό ακριβώς το σημείο χωρίζουν οι δρόμοι του Bernal και της «πολυπολιτισμικότητας» από τους δρόμους του Thomson, του Dodds και του Vernant.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Axtmann, R. Collective identity and the democratic nation-state in the age of globalization. Στον τόμο A. Cvetkovich-D. Kellner (εκδ.) *Articulating the Global and the Local*, Westview Press, Colorado-Oxford 1997.
- Mitchell, K. Multiculturalism, or the United Colors of Capitalism? *Antipode* 25, 1993, 4:23-294
- Taylor, C. *Multiculturalisme: Difference et democratie*, Flammarion, Paris 1994.

Η ιστοριογραφία της αρχαίας επιστήμης κατά τον Martin Bernal

Ένα βήμα μπρος, δύο βήματα πίσω

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ

ΟΙ ΔΥΟ τόμοι του βιβλίου του Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*¹, δεν πραγματεύονται συστηματικά το ζήτημα της καταγωγής και εξέλιξης της αρχαίας επιστήμης. Ωστόσο οι έντονες αντιδράσεις που προκάλεσε η κεντρική του θέση για την πρωτοεμφάνιση του πολιτισμού στην Αφρική, ανάγκασαν τον Bernal να δημοσιεύσει ένα συμπληρωματικό άρθρο², όπου διευκρινίζει πώς ακριβώς εφαρμόζονται οι αμφιλεγόμενες απόψεις του στη συγκεκριμένη περιοχή της αρχαίας επιστήμης. Στο άρθρο αυτό ο Bernal ισχυρίζεται ότι η ιατρική, τα μαθηματικά και η αστρονομία αναπτύσσονται στην Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία για πρώτη φορά και σε τέτοιο βαθμό, ώστε η ανάπτυξη των αντίστοιχων επιστημών στην Ελλάδα πρέπει να αποδοθεί αποκλειστικά σε επιδράσεις που προέρχονται από αυτούς τους πολιτισμούς.

Στα σύντομα σχόλια τα οποία ακολουθούν δεν πρόκειται να επιχειρήσω λεπτομερή παρουσίαση και ανασκευή της προβληματικής του Bernal. Ιστορικοί της αρχαίας επιστήμης με μακρόχρονη ερευνητική πείρα, ανάμεσα στους οποίους και ο R. Palter³, ανέλαβαν αυτό το έργο. Οι δικές μου παρατηρήσεις εντάσσονται στα πλαίσια της συζήτησης που ξεκίνησαν μελετητές της αρχαίας επιστήμης όπως ο G. Lloyd, ο H. von Staden, ο D. Pingree σχετικά με τις μεθόδους συγγραφής της ιστορίας της αρχαίας επιστήμης⁴. Με ενδιαφέρει, δηλαδή, να θίξω μερικά, τουλάχιστον, ζητήματα της μεθοδολογίας του Bernal, τα οποία θεωρώ ότι καθορίζουν το είδος των ερωτημάτων που θέτει, και συνεπώς τον τύπο των συμπερασμάτων στα οποία καταλήγει.

Η αφετηρία της επιχειρηματολογίας του Bernal είναι ιδιαίτερα σημαντική, γιατί υπογραμμίζει ένα καίριο πρόβλημα της ιστοριογραφίας της αρχαίας επιστήμης. Ο Bernal υποστηρίζει ότι η μονομέρεια της παραδοσιακής άποψης η οποία τονίζει το ρόλο των αρχαίων Ελλήνων και παραβλέπει την προσφορά των άλλων αρχαίων πολιτισμών στην εξέλιξη της επιστημονικής σκέψης, οφείλεται στο ότι οι ιστορικοί της αρχαίας επιστήμης στη Δύση διαβάζουν το παρελθόν αναχρονιστικά, επηρεασμένοι από τις προκαταλήψεις τους και τις ιδεολογικές τους τοποθετήσεις. Πράγματι, κανείς δεν θα

μπορούσε να αμφισβητήσει το πόσο επιζήμια αποτελέσματα έχει για την ιστορία της αρχαίας επιστήμης η αποδοχή ενός άκριτου Ελληνοκεντρισμού, ο οποίος αρνείται τη συμβολή διαφορετικών παραδόσεων και δεν παίρνει υπόψη του τις τυχόν παραμορφωτικές αναγνώσεις της αρχαιοελληνικής κληρονομιάς.

Μέχρι εδώ οι απόψεις του Bernal με βρίσκουν απολύτως σύμφωνη. Υπάρχει όμως και η εμμονή του ως προς τη σημασία των επιδράσεων από την Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία, εμμονή η οποία καταστρέφει, νομίζω, το όλο εγχείρημα. Συγκεκριμένα, θα ήθελα να αναφέρω, έστω και περιληπτικά, τρία σημεία που, κατά τη γνώμη μου, μειώνουν το ενδιαφέρον της προσέγγισης του Bernal στην ιστορία της αρχαίας επιστήμης: (α) Η διαπίστωση του Bernal για το ενδεχόμενο παρανόησης της ιστορίας της αρχαίας επιστήμης δεν είναι πρωτότυπη. (β) Ο Bernal δεν κατανοεί και δεν αναλύει επαρκώς την πολυμορφία των δυσκολιών συγγραφής της ιστορίας της αρχαίας επιστήμης. (γ) Το ιστοριογραφικό πρόβλημα που επισημαίνει ο Bernal παγιδεύει και τη δική του πρόταση για την καταγωγή της αρχαίας επιστήμης.

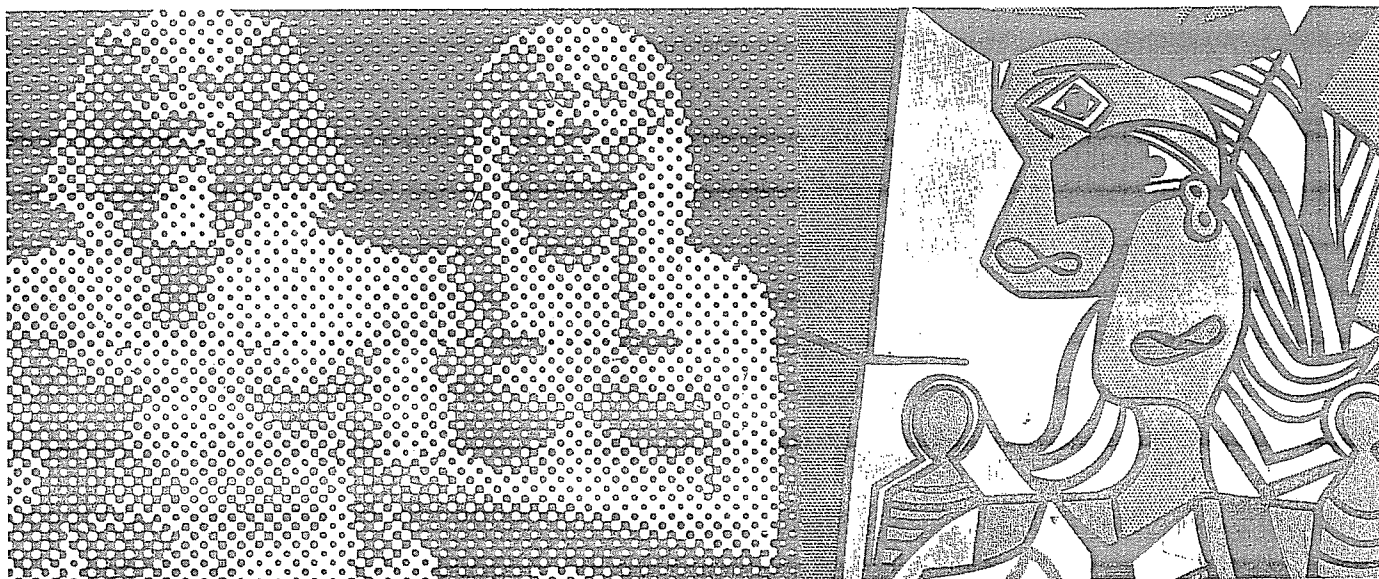
Και εξηγώ:

(α) Τόσο αρχαίοι όσο και σύγχρονοι μελετητές της ιστορίας της αρχαίας επιστήμης συχνά έχουν επισημάνει ότι δεν θα πρέπει να επικεντρώνεται η προσοχή μας μόνο στα επιστημονικά επιτεύγματα των αρχαίων Ελλήνων, και επομένως να παραγνωρίζεται η συμβολή των άλλων λαών. Άλλωστε δεν είναι λίγες οι φορές που έχει τονισθεί ότι η επιστημονική παραγωγή των αρχαίων Ελλήνων βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στην ανάπτυξη της ιατρικής, των μαθηματικών και της αστρονομίας στην Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία. Για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης (*Μετά τα φυσικά* 981b23-25) ρητά δηλώνει ότι τα μαθηματικά αναπτύχθηκαν αρχικά στην Αίγυπτο, ενώ το έργο του O. Neugebauer καταδεικνύει σε όλες τις λεπτομέρειες την προσφορά των Αιγυπτίων και των Βαβυλωνίων στην εξέλιξη των μαθηματικών και της αστρονομίας.

(β) Οι ιδεολογικές προκαταλήψεις που οδήγησαν, και συνεχίζουν να οδηγούν, στη διαστρέβλωση της ιστορίας της αρχαίας επιστήμης είναι μόνον ένα από τα ιστοριογραφικά

προβλήματα που έχουμε να αντιμετωπίσουμε. Ζητήματα όπως το πώς κατανοούν οι ίδιοι οι αρχαίοι πολιτισμοί την έννοια «επιστήμη», ή ποια είναι τα κριτήριά τους για την ταξινόμηση των διαφόρων επιστημών, ή τι είδους μεθοδολογία επιλέγουν σε κάθε διαφορετική επιστήμη είναι εξίσου σημαντικά στην προσπάθειά μας να αποφύγουμε αναχρονιστικές αναγνώσεις των περιορισμένων κειμένων που διασώζουν τα επιστημονικά επιτεύγματα της αρχαιότητας. Επίσης, η ιστοριογραφία της αρχαίας επιστήμης έχει ακόμη να καλύψει τα κενά που δημιουργούνται από την ανεπαρκή εξέταση και ανάλυση κειμένων που αναφέρονται σε τομείς της αρχαίας επιστήμης, όπως για παράδειγμα η αστρολογία, ή από την μέχρι τώρα αποσιώπηση της συμβολής των γυναικών στην

των απαρχών της επιστήμης τίθεται έτσι από τον Bernal, ώστε η απάντηση που δίνει, αν και διαφέρει από την παραδοσιακή, μας πιωγυρίζει σε τρόπους κατανόησης της ιστορίας της επιστήμης που ελπίζαμε ότι έχουν πια ξεπεραστεί.



ανάπτυξη επιστημών, όπως για παράδειγμα η ιατρική.

(γ) Ο Bernal θεωρεί υπεύθυνες τις ιδεολογικές προκαταλήψεις των δυτικών ιστορικών της αρχαίας επιστήμης για την υπερεκτίμηση του ρόλου των αρχαίων Ελλήνων στην εξέλιξη των επιστημών. Καταφέρει όμως ο ίδιος να είναι απολύτως απαλλαγμένος από αντίστοιχες προκαταλήψεις, όταν επιμένει ότι οι απαρχές της επιστήμης πρέπει χωρίς ενδοιασμούς να αποδοθούν στους Αιγυπτίους; Δεν απλοποιεί και δεν παρανοεί εξίσου τις μαρτυρίες των πηγών μας, όταν διακηρύττει ότι η καταγωγή όλων των επιστημών πρέπει να αναζητηθεί στις ανακαλύψεις ενός και μόνο πολιτισμού;

Η απομάκρυνση από την παραδοσιακή άποψη του Ελληνοκεντρισμού ήταν πράγματι ένα βήμα στην προσπάθεια να ιδωθεί η καταγωγή και εξέλιξη των επιστημών στην αρχαιότητα ως ένα πολυσύνθετο φαινόμενο. Οι ιστορικοί των αρχαίων επιστημών επιζητούν σήμερα να αποσαφηνίσουν έννοιες όπως «επίδραση», «επιρροή», «ενσωμάτωση», «μεταβίβαση», «μεταφορά», «συγγένεια», και τονίζουν ότι η σχέση ανάμεσα στην επιστημονική παραγωγή των διαφόρων πολιτισμών δεν είναι μονόδρομη αλλά συγκροτεί μια κοινή παράδοση που συνέχεια εμπλουτίζεται. Δυστυχώς, το ερώτημα

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, i: The fabrication of ancient Greece 1785-1985 (New Brunswick, N.J., 1987); ii: The archaeological and documentary evidence (New Brunswick, N.J., 1991).
2. M. Bernal, «Animadversions on the Origins of Western Science», *Isis* 83 (1992), 596-607.
3. R. Palter, «Black Athena, Afro-Centrism and the History of Science», *History of Science* 31 (1993), 227-287.
4. Τα άρθρα του G. Lloyd, «Methods and Problems in the History of Ancient Science», του H. von Staden, «Affinities and Elisions: Helen and Hellenocentrism» και του D. Pingree, «Hellenophilia versus the History of Science» βρίσκονται στο περιοδικό *Isis*, 83 no. 4 (1992), το οποίο είναι αφιερωμένο στην αρχαία επιστήμη και έχει το γενικό τίτλο «The Cultures of Ancient Science».

Μαζί δεν κάνουμε και χώρια δεν μπορούμε

ΘΑΝΑΣΗΣ ΚΑΛΠΑΞΗΣ

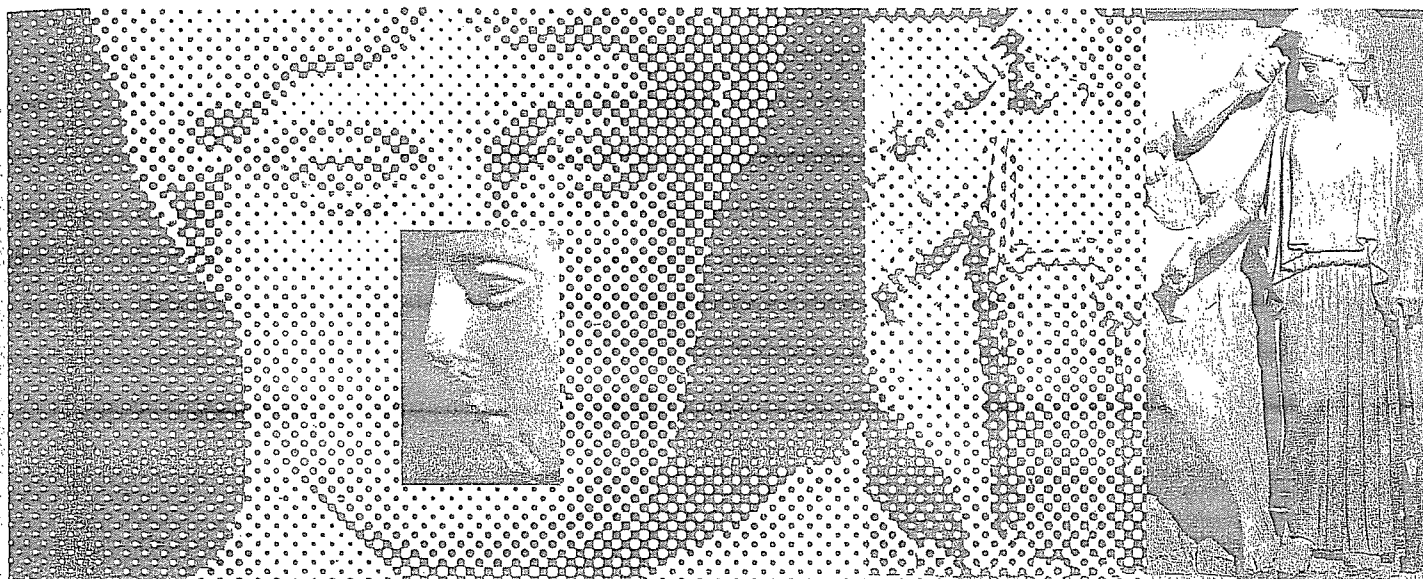
ΣΥΝΗΘΩΣ ΕΠΙΧΕΙΡΟΥΜΕ να κατανοήσουμε το τμήμα της ιστορίας το οποίο συμβατικά ονομάζουμε ιστορία της αρχαιολογίας, χρησιμοποιώντας ως σημείο εκκίνησης της προσπάθειάς μας εκείνες τις περιγραφές γεγονότων και τις ερμηνείες φαινομένων, που έχουν παραχθεί στο πολιτικό και πολιτιστικό περιβάλλον στο οποίο αισθανόμαστε ότι οι ίδιοι είμαστε ενταγμένοι. Εκείνες, δηλαδή, που δεν έρχονται σε σύγκρουση με αυτό το περιβάλλον και κατά συνέπεια δεν το θέτουν υπό αμφισβήτηση. Κατά κανόνα, τα αποτελέσματα τέτοιων προσεγγίσεων δεν πείθουν παρά μόνον εμάς τους ίδιους, αφού οδηγούν σε τοποθετήσεις, όπως για παράδειγμα ότι «ενδιαφέρον για την αρχαιότητα θα υπάρχει... όσο θα διαρκεί η ύπαρξη του δυτικού κόσμου και του εξ αυτού πορευόμενου πολιτισμού»¹, εξ ορισμού μη αποδεκτές από όσους δικαιούνται να βλέπουν τα πράγματα από την οπτική γωνία που τους επιβάλλει η δική τους πολιτισμική ένταξη. Σε επιστημολογικό επίπεδο πιο ικανοποιητική φαίνεται να είναι η μέθοδος που έχει ως βάση της εξαγωγής οποιωνδήποτε συμπερασμάτων την παρουσίαση απόψεων, οι οποίες είτε είναι μη συγκλίνουσες είτε, ακόμα, και εκ διαμέτρου αντίθετες. Αποτελεί, σίγουρα, κέρδος για τον αναγνώστη όταν, λόγω χάρη, σ' ένα σύγγραμμα που αναφέρεται στην ιστορία των ανασκαφών των Δελφών², το κεφάλαιο περί των διαπραγματεύσεων που προηγήθηκαν της υπογραφής της ελληνογαλλικής ανασκαφικής σύμβασης, γραμμένο από γάλλο αρχαιολόγο, ακολουθείται από ένα κεφάλαιο όπου περιγράφεται «η περιπέτεια της σύμβασης από ελληνικής πλευράς», γραμμένο από έλληνα αρχαιολόγο, αφού αυτό επιτρέπει να περιοριστεί ως έναν τουλάχιστον βαθμό η υποκειμενικότητα της συνολικής, τελικής εικόνας, και βέβαια το ίδιο όφελος προκύπτει και από τον τιμητικό τόμο που δημοσιεύτηκε με αφορμή τα εκατόν πενήντα χρόνια από την ίδρυση της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών, στον οποίο ένα εκτενές κεφάλαιο, γραμμένο από μη γάλλους αρχαιολόγους, είναι αφιερωμένο στο πώς είδαν οι άλλοι την πορεία αυτού του ιδρύματος³. Η διαρκής εφαρμογή αυτής της μεθόδου προσκρывает ωστόσο αυτονόητα σε πρακτικού χαρακτήρα δυσκολίες, εξαιτίας των περιορισμών στους οποίους υπακούει η έκ-

δοση μιας μελέτης, με συχνό αποτέλεσμα, η ύπαρξη αντίθετων απόψεων και ενεργειών απλώς να αναφέρεται επιγραμματικά –«The tougher Greek attitudes in this period (1949-1989) formed part of a world-wide pattern of nationalist resistance to Western archaeologies»⁴–, με προφανέστατη τη μείωση της βαρύτητάς τους, ακόμα και στις περιπτώσεις, όπου αυτό δεν αποτελεί επιδίωξη του εκάστοτε συγγραφέα. Ίσως, λοιπόν, να αξίζει τον κόπο να δοκιμασθεί μια άλλη μέθοδος προκειμένου να καταλήξουμε σε πιο πειστικά συμπεράσματα. Εννοούμε εκείνη που δεν εξετάζει την ιστορία της αρχαιολογίας στη βάση αντιπαρατιθέμενων απόψεων, αλλά που την αντιμετωπίζει ως διαρκή αντιπαράθεση, ατομική και παράλληλα συλλογική, με στόχο την ερμηνεία των προσδιοριστικών για την πορεία της αιτίων και των συνεπειών αυτής της αντιπαράθεσης. Για να γίνει, στο στενό πλαίσιο ενός σύντομου σημειώματος, όσο το δυνατόν πιο κατανοητή η θέση μας, θα χρησιμοποιήσουμε τέσσερα επίτηδες τυχαία επιλεγμένα και, εκ πρώτης όμως μόνον όψεως, άσχετα μεταξύ τους κείμενα⁵. Το πρώτο είναι μια επιστολή γραμμένη στις 24.7.1875 από τον E. Burnouf, διευθυντή της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών την περίοδο 1867-1875, η οποία απευθύνεται στον υπουργό δημόσιας εκπαίδευσης της Γαλλίας⁶. Η επιστολή έχει συνταχθεί με αφορμή την αιφνίδια και προφανώς υποτιμητική αντικατάσταση του Burnouf, την οποία ο ίδιος αποδίδει σε εναντίον του ίντριγκες με πρωταγωνιστές τους Γερμανούς, την ελληνική βασιλική αυλή και την Γαλλική Πρεσβεία στην Αθήνα. Την απάντηση στο ερώτημα που προκύπτει αυθόρμητα, γιατί, δηλαδή, τρεις φαινομενικά ετερόκλητοι παράγοντες να συμμαχήσουν εναντίον ενός, όπως γνωρίζουμε, κάθε άλλο παρά αποτυχημένου αρχαιολόγου, μας την δίνει το ίδιο το κείμενο της επιστολής. Ως διευθυντής και αναμορφωτής της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής, ο Burnouf δεν λειτουργεί, μετά το 1870, στο χώρο του μόνον ως αρχαιολόγος, αλλά πρωτίστως ως πολίτης μιας χώρας η οποία μόλις έχει υποστεί μια ταπεινωτική ήττα από την Γερμανία. Έτσι αισθάνεται την υποχρέωση να αποτρέψει μια νέα ήττα της Γαλλίας («Vaincus sur les champs de bataille, ne serions-nous pas l' être aussi sur le terrain de la science ?»).

Για το σκοπό αυτό κινητοποιεί όσα μέσα του είναι διαθέσιμα. Διακόπτει τις σχέσεις με το αρχαιολογικό ινστιτούτο της Ρώμης, «devenu prussien depuis le Décret daté de Versailles». Παράλληλα «παρακολουθεί επακριβώς, μαζί με τους φίλους του, τα απόκρυφα κόλπα της Γερμανίας» στην Ελλάδα. Σ' αυτά κατατάσσει, σε πρώτη θέση, την ελληνογερμανική σύμβαση των ανασκαφών της Ολυμπίας, την οποία καταγγέλλει στην κυβέρνηση του.

Λογικό είναι, επομένως, οι Γερμανοί να επιθυμούν την απομάκρυνσή του. Γιατί όμως να την μεθοδεύει και η αυλή του Γεωργίου; Απλούστατα, γιατί ο Burnouf είχε καταγγείλει στην κυβέρνηση του τις διαπραγματεύσεις ως συγκαλυμμένο πραξικόπημα («coup d'État déguisé par le roi Georges»),

υπουργείο εξωτερικών σχετικά με ένα δημοσίευμα στη γαλλική εφημερίδα Le Temps (9.11.1934). Το άρθρο αναφέρεται σε μια διάλεξη του έκπτωτου μονάρχη που έγινε την 1.11.1935, κατά την οποία ο Γουλιέλμος «υπενθύμισε τις προσωπικές του ανασκαφές ... που διεξήχθησαν με τη βοήθεια του καθηγητή Dörpfeld». Και το άρθρο συνεχίζει: «Στην πραγματικότητα, ο έλληνας αρχαιολόγος Βερσάκης ήταν αυτός που αναάλυψε και δημοσίευσε σχεδόν όλα τα θραύσματα του αετώματος της Γοργούς του ναού της Αρτέμιδος, όπου οι πρώτες έρευνες έγιναν από τους Γάλλους το 1812 και 1813 κατά τη διάρκεια της κατοχής της Κέρκυρας από τα στρατεύματα του Ναπολέοντα. Ο Γουλιέλμος II, που παρέμενε στο Αχίλλειο, επισκέφθηκε τις ανασκαφές και έθεσε στη διάθεση



που εκτελέστηκε από μια ομάδα ελλήνων πολιτικών, οπαδών της απολυταρχίας, με επικεφαλής τον πρωθυπουργό Βούλγαρη. Για να δώσει δε έμφαση σ' αυτό το σημείο της έκθεσής του, προανήγγειλε, στη βάση πληροφοριών που ισχυρίζεται ότι διέθετε, το ξέσπασμα αντιμοναρχικής επανάστασης εντός σύντομου χρονικού διαστήματος («quelques mois, quelques semaines peut-être nous séparent d' une révolution, où la royauté hellénique disparaîtra»)⁷.

Είναι αδύνατο να πούμε σήμερα, αν οι απόψεις του Burnouf έγιναν γνωστές στο παλάτι, το οποίο από το 1869 τηρεί μια καταφανώς εχθρική στάση εναντίον του, από Γερμανούς, Έλληνες ή Γάλλους. Βέβαιο είναι ότι η κυβέρνηση του δεν τον κάλυψε. Δύσκολα φαντάζεται δε κανείς ότι πίσω από τη στάση της υπήρξε άλλο κίνητρο, από την πολιτική της επιλογής, να μην διακινδυνεύσει να χάσει την όποια επιρροή της είχε ακόμα απομείνει στην Ελλάδα εκείνη την περίοδο.

Το δεύτερο κείμενο αφορά την ιστορία των ανασκαφών που έγιναν με συμμετοχή του γερμανού αυτοκράτορα Γουλιέλμου Β' το 1911 στην Κέρκυρα⁸. Στις 29.12.1934, ο πρόεδρος της Ελληνογερμανικής Ένωσης, ο διακεκριμένος ιστορικός E. Ziebarth, ενημερώνει με επιστολή του⁹ το γερμανικό

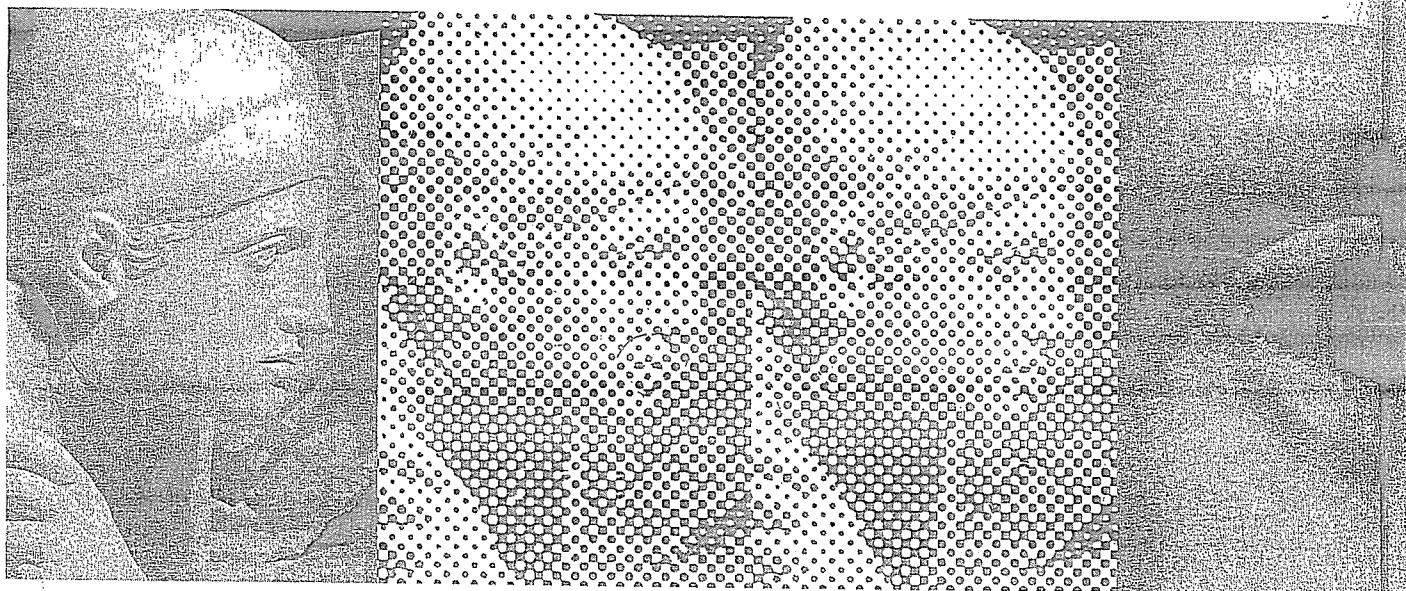
του Dörpfeld χρήματα για να τις συνεχίσει και να αποκαταστήσει τα ερείπια. Σ' αυτό περιορίστηκε ο ρόλος του».

Ο Dörpfeld είχε αντιδράσει στο άρθρο, το οποίο θεωρεί ότι περιέχει «λανθασμένες και μεροληπτικές πληροφορίες», στις 12.12.1935 με επιστολή του προς το γερμανικό προξενείο της Κέρκυρας, την οποία ο Ziebarth επισυνάπτει στο γράμμα του προς το υπουργείο εξωτερικών. Η επιστολή του Dörpfeld επαναλαμβάνει όλες τις ανακρίβειες που εμπεριέχει η επί μακρά σειρά ετών επίσημη εκδοχή της ιστορίας αυτής της ανασκαφής. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μόνον η τελευταία παράγραφος. «Τα ερείπια του ναού ήταν εμφανή στις αρχές του 19ου αιώνα και τα γαλλικά στρατεύματα που ήταν στην Κέρκυρα το 1812 δεν τα ανέσκαψαν, αλλά τα κατέστρεψαν μέχρι τα θεμέλια, για να κερδίσουν υλικό για την κατασκευή μιας οχύρωσης και ενός καναλιού. Τα αετωματικά γλυπτά με τη Γοργώ που βρίσκονταν δίπλα στα θεμέλια ούτε καν τα είδαν». Αυτό ανταποκρίνεται στα πραγματικά γεγονότα. Ο υποτιμητικός τρόπος όμως που διατυπώνεται και το πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσεται δείχνουν ότι στόχος του Dörpfeld δεν ήταν η αποκατάσταση της αλήθειας, αλλά η υπεράσπιση μιας συγκεκριμένης ιδεολογικής το-

πιστευτικής —«εμείς οι Γερμανοί αφήσαμε στον Βερσάλη να πρωτοδημοσιεύσει το αέτωμα» αναφέρεται χαρακτηριστικά σε ένα σημείο της επιστολής—, μιας ιδεολογίας και μιας νοοτροπίας που δεν έχει ξεπεραστεί από τις καταλυτικές πολιτικές αλλαγές στη Γερμανία μετά το 1933, όπως φαίνεται από τον αυτονόητο τρόπο με τον οποίο και ο Ziebarth και ο Dörpfeld απευθύνθηκαν στις ναζιστικές αρχές.

Το τρίτο κείμενο δημοσιεύτηκε στη γερμανική εφημερίδα Frankfurter Zeitung στις 23.7.1939. Πρόκειται για ένα ολοσέλιδο άρθρο με τίτλο «Από την Ακρόπολη στο Βρετανικό Μουσείο. Η απαγωγή της ζωφόρου του Παρθενώνα από τον λόρδο Έλγιν». Η άριστα ενημερωμένη αρθρογράφος χρησιμοποιεί τη γνωστή ιστορία για να παρουσιάσει στο τέλος,

ότι πρόθεση της αρθρογράφου είναι να καταλήξει σε μια πρόταση απομάκρυνσης των μαρμάρων από την Αγγλία. Ωστόσο, αυτό που συμβαίνει είναι ακριβώς το αντίθετο. Η καταστροφή «μας πικραίνει, ιδιαίτερα ίσως εμάς τους Γερμανούς, τους συμπατριώτες των ανδρών, των οποίων τα οράματα και ο διαρκής μόχθος έβγαλαν από τον τάφο τόσα ελληνικά θαύματα», δεν εμποδίζει όμως να αναζητηθούν, προς το τέλος του άρθρου, επιχειρήματα που απαλλάσσουν και τον Έλγιν («έναν έντιμο φαντασιολόγο που αναζητούσε με την ψυχή τη χώρα των Ελλήνων») και το Βρετανικό Μουσείο («ατύχημα, για το οποίο δεν μπορεί να απευθυνθεί μομφή προς το μουσείο») όλων σχεδόν των ευθυνών τους. Δεν αποκρύπτεται, δηλαδή, ότι η προσπάθεια των στοιχείων μιας από κοι-



υπό τον υπότιτλο «Η κατάρα της Αθηνάς» ένα συμβάν, ιδιαίτερα μειωτικό ασφαλώς για την αγγλική αρχαιολογία. Πρόκειται για κάτι που ελάχιστο ρόλο έχει παίξει στις μέχρι σήμερα σχετικές με το θέμα τοποθετήσεις, και συγκεκριμένα για την καταστροφή της επιφάνειας κάποιων γλυπτών, που επήλθε ως αποτέλεσμα του αδέξιου καθαρισμού τους με καυστικό οξύ στις αρχές του 1939. Η μειωτική πρόθεση, απόλυτα κατανοητή για την περίοδο που προηγείται άμεσα του πολέμου, τεκμηριώνεται και στις συγκρίσεις που γίνονται. Η αίθουσα έκθεσης των μαρμάρων στο Λονδίνο ήταν σκοτεινή με ακαλαίσθητους «βρωμοκόκκινους» τοίχους, τα εκθέματα έχουν πάρει το καφέ χρώμα της λονδρεζικής ομίχλης. Το μουσείο του Περγάμου στο Βερολίνο, αντίθετα, είναι φωτεινό και η παρουσίαση των εκθεμάτων του άψογη.

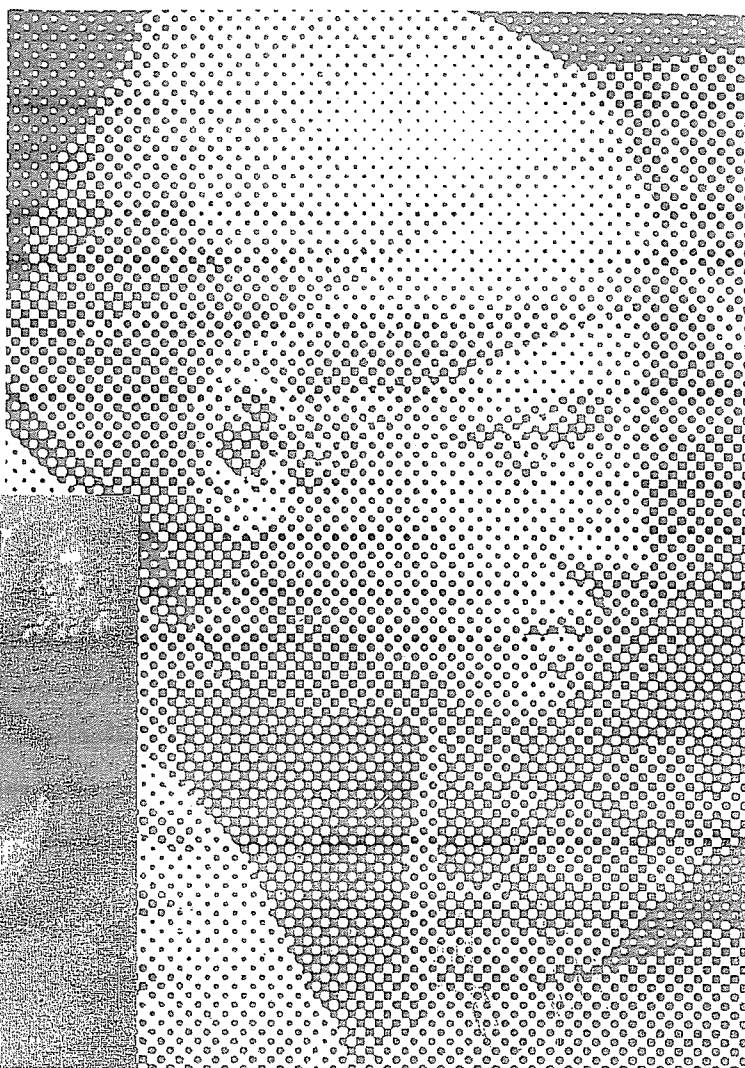
Ο τίτλος του άρθρου, η καταγγελία του «σκανδάλου» και ορισμένα αποσπάσματα του κειμένου στα οποία παρουσιάζεται η βαρβαρότητα και το ανόητο της πράξης του Έλγιν («Όποιος δοϋλευε πεντελικό μάρμαρο, του οποίου η επιφάνεια ήταν τόσο λεπτή και πληγωνόταν τόσο εύκολα όσο η ζωντανή επιδερμίδα, δεν το προόριζε ασφαλώς για την κάπνα και την ομίχλη του Λονδίνου») αφήνουν τον αναγνώστη να υποθέσει

νού αποδεκτής ιδεολογίας, εκείνης που αναγορεύει τις ευρωπαϊκές Μεγάλες Δυνάμεις σε μόνους «νόμιμους» διαδόχους του αρχαίου κόσμου, υπερισχύει ακόμα και των οξύτερων διαφορών που μπορούν να υπάρξουν μεταξύ των φορέων της. Το τέταρτο, τέλος, κείμενο είναι μια ανυπόγραφη έκθεση με ημερομηνία 7.3.1942, που έχει προφανώς συνταχθεί από την Ιταλική Αρχαιολογική Σχολή και απευθύνεται στον υπουργό εξωτερικών της Ιταλίας¹⁰. Η έκθεση αναφέρεται στα προβλήματα που μπορούν να δημιουργήσουν αρχαιολογικά αιτήματα στις σχέσεις μεταξύ των δύο δυνάμεων κατοχής της Ελλάδας. Η Γερμανία επιμένει, μέσω επίσημων εκπροσώπων της, να της χορηγηθεί άδεια ανασκαφικών ερευνών στην Κέρκυρα, στη Δωδώνη και στη Δαλματία. Η ιταλική πλευρά είναι αντίθετη στο αίτημα των «συμμάχων», γιατί, όπως αναφέρεται στο έγγραφο, η μεν Δαλματία έχει ενσωματωθεί στο Βασίλειο της Ιταλίας, η δε Κέρκυρα και η Ήπειρος προβλέπεται ή να ενσωματωθούν μελλοντικά και αυτές ή να αποδοθούν στο Βασίλειο της Αλβανίας. Η παρουσία γερμανών ερευνητών σ' αυτές τις περιοχές θα δημιουργούσε συνεπώς, πέρα από πολιτικές επιπλοκές («il cui aspetto politico verrà rimesso alla decisione dell' Eccellenza

il Ministro degli Esteri»), «δυσμενείς εντυπώσεις» στους ιταλούς αρχαιολόγους.

Για τις περιπτώσεις της Δαλματίας και της Δωδώνης, η στάση της Ιταλικής Σχολής είναι πλήρως απορριπτική, με το επιχείρημα ότι γερμανοί αρχαιολόγοι ή δεν είχαν δουλέψει μέχρι τότε σχεδόν καθόλου σ' αυτές τις περιοχές ή δεν είχαν εργαστεί περισσότερο απ' ότι έλληνες, γάλλοι και κροάτες αρχαιολόγοι.

Στην περίπτωση της Κέρκυρας τα πράγματα είναι λίγο πιο περίπλοκα, όχι λόγω των γερμανικών αρχαιολογικών ερευνών των αρχών της δεκαετίας του 1930, οι οποίες υπήρξαν «περιορισμένης έκτασης και σημασίας», αλλά εξαιτίας του γεγονότος ότι η ανασκαφή του ναού της Αρτέμιδος δεν δει-



χνει να έχει αποπερατωθεί. Προτείνεται λοιπόν να εξεταστεί η δυνατότητα χορήγησης ανασκαφικής άδειας, που θα περιορίζεται, βέβαια, στην εγγύτερη περιοχή του ναού, υπό τον όρο μάλιστα να πραγματοποιηθεί σε συνεργασία με ιταλούς αρχαιολόγους και την Ιταλική Αρχαιολογική Σχολή. Δεν πιστεύουμε ότι η στάση της ιταλικής πλευράς μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς από την οπτική γωνία της εθνικιστικής παράδοσης που, κατά τον L. Curtius, διευθυντή του Γερμανικού Αρχαιολογικού Ινστιτούτου της Ρώμης, χαρακτήριζε την ιταλική κλασική αρχαιολογία¹¹. Η εθνικιστική παράμετρος καταγράφεται, όπως φαίνεται ήδη από τα κείμενα που παραθέσαμε, στις αρχαιολογικές δραστηριότητες όλων των κρατών, τουλάχιστον μέχρι το 1960, είτε με αμυντικές είτε με επιθετικές, ιμπεριαλιστικού χαρακτήρα συμπεριφορές¹², ανάλογα με την επίκαιρη ισχύ κάθε κράτους. Πώς θα μπορούσε, εξάλλου, να είναι και διαφορετικά, αφού η εθνικιστική ιδεολογία αποτελεί θεμελιακό συστατικό στοιχείο της ύπαρξης του εθνικού κράτους. Το θέμα είναι, ποια είναι εκάστοτε η αφορμή της προβολής και η μορφή της είσπραξης των συμπεριφορών που στηρίζονται σ' αυτήν την ιδεολογία. Η απάντησή που θα επιχειρήσουμε να δώσουμε θα είναι

υποχρεωτικά ολιγόλογη. Ως προς την είσπραξη παρατηρούμε ότι είναι ευρύτατη, τουλάχιστον στην Ευρώπη και στην Αμερική. Τόσο το λεγόμενο πλατύ κοινό, όσο και οι κρατικές υπηρεσίες θεωρούν εξαιρετικής σημασίας οτιδήποτε έχει σχέση με ελληνικές και ρωμαϊκές αρχαιότητες. Αυτό αποδεικνύεται και από τον αριθμό των «αρχαιολογικών» ανταποκρίσεων και άρθρων που δημοσιεύονται σε εφημερίδες, κυρίως όμως, όπως φανερώνουν και τα κείμενα που παραθέσαμε, από την εντυπωσιακή ευκολία που διαθέτουν οι αρχαιολόγοι να απευθυνθούν άμεσα στις διπλωματικές και τις υπόλοιπες υπηρεσίες και αρχές του κράτους τους, ζητώντας κάλυψη των ενεργειών και των συμφερόντων τους. Αυτού του είδους η είσπραξη είναι προφανώς αποτέλεσμα της αντίληψης που επικρατεί από χιλιετίες, ότι το παρελθόν μπορεί να νομιμοποιήσει το παρόν. Έτσι εξηγούνται ακόμα και οι φαινομενικά πιο περίεργες προσπάθειες, όπως, για παράδειγμα, εκείνες που έγιναν σε διάφορες εποχές, προκειμένου να αναδειχθούν οι Τρώες σε προγόνους των Αγγλων, των Γάλλων ή των οθωμανών Τούρκων¹³. Με αυτή του την ιδιότητα, το παρελθόν, και ιδιαίτερα το αρχαιοελληνικό, θεωρήθηκε ότι προσφέρει αδιαμφισβήτητης αξίας

πρότυπα κρατικής ύπαρξης και κοινωνικής συνύπαρξης.

Η έκταση της κοινής αποδοχής αυτής της αξίας των προτύπων δημιουργεί τη μεγαλύτερη ή μικρότερη επιθυμία οικειοποίησης τους, είτε με τη μορφή της κατοχής υλικών τεκμηρίων είτε με τη μορφή ελέγχου της ερμηνείας τους, και προσδιορίζει συνεπώς το βαθμό της αντιπαράθεσης, την οποία οι αρχαιολόγοι προτιμούν να την αποκαλούν ωραιοποιημένα «ευγενική άμιλλα». Οδηγεί παράλληλα, και στις δύο περιπτώσεις, στις πιο ετερόκλητες συμμαχίες, προκειμένου να επιτευχθεί ο κύριος στόχος, ο οποίος σε τελική ανάλυση είναι ανεξάρτητος από τις όποιες αρχαιότητες. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι οι μέθοδοι ταυτίζονται ως ένα σημείο με αυτές της πολιτικής, αποφεύγοντας κάθε απόλυτη στάση, έτσι ώστε ο σημερινός σύμμαχος να μπορεί να είναι ο αυριανός αντίπαλος ή και το αντίστροφο, ή ακόμα κάποιος να παίζει και τους δύο ρόλους παράλληλα.

Στα τεκμήρια του παρελθόντος προσάπτονται κατ' αυτόν τον τρόπο δύο ιδιότητες, αυτή του θησαυρού, έτσι τα αποκαλεί ακόμα σήμερα η αγγλική αρχαιολογική νομοθεσία, ή αυτή του ιερού κειμηλίου, μιας που και οι δύο επιτρέπουν, η προσέγγισή τους να είναι αποκλειστικά εξιδανικευτική. Ευρήματα αρχαιολογικών ανασκαφών περιγράφονται καθημερινά ως «θησαυροί ανεκτίμητης αξίας», χωρίς ποτέ να διευκρινίζεται γιατί είναι αδύνατη η εκτίμηση ή αν αυτό ισχύει για όλα ανεξαιρέτως τα τεκμήρια του παρελθόντος λόγω της μοναδικότητάς τους ως άμεση πληροφορία.

Όσον αφορά την κατοχή ιερών κειμηλίων είναι γνωστό ότι οι σχετικές αντιπαράθεσεις δεν είναι σύγχρονο φαινόμενο. Η παραπομπή σε μια ιστορία που διηγείται ο Ηρόδοτος αρκεί, πιστεύουμε, για να καταδείξει τη διαχρονικότητα αυτών των αντιλήψεων και των συμπεριφορών. Οι Λακεδαιμόνιοι, για να κερδίσουν τον πόλεμο κατά της Τεγέας, έπρεπε, σύμφωνα με έναν δελφικό χρησμό, να αποκτήσουν τα οστά του Ορέστη που ήταν ενταφιασμένα σ' αυτήν την πόλη. Ένας Σπαρτιάτης που βρίσκεται εκείνη την περίοδο στην Τεγέα, λειτουργώντας ως σύγχρονος αρχαιολόγος, ταυτίζει στη βάση της ερμηνείας που δίνει στον ασαφή χρησμό, κάποια αρχαιολογικά, όπως θα λέγαμε σήμερα, ευρήματα στην αυλή ενός σιδερά με τα οστά του Ορέστη. Επιστρέφει στη Σπάρτη, εκθέτει τις παρατηρήσεις του στις αρχές, και αυτές τον στέλνουν πίσω ως δήθεν εξόριστο, με την εντολή να τους φέρει τα ευρήματα. Εμφανιζόμενος ως αδίκως καταδικασμένος, καταφέρνει να νοικιάσει την αυλή του σιδερά και αφού ολοκληρώσει κρυφά την περισυλλογή των οστών, ξαναγυρίζει με τα λείψανα στην πατρίδα του, η οποία από τότε κέρδιζε τους πολέμους κατά της Τεγέας.

Και στην περίπτωση αυτή, εκείνο το οποίο προκαλεί τις ανταγωνιστικές συμπεριφορές είναι η ιδιότητα που από κοινού αποδίδεται στα λείψανα. Καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα ότι προσδιοριστικό στοιχείο των αρχαιολογικών αντιπαράθεσεων υπήρξε μέχρι τώρα η απόλυτη σχεδόν συμ-

φωνία στο επίπεδο της αποτίμησης της σημασίας των ευρημάτων. Μια συμφωνία που φαίνεται ότι σταδιακά παύει να ισχύει, κάτι που όλο και πιο συχνά οδηγεί σε συζητήσεις για το τέλος του φιλελληνισμού¹⁴, για νέες αρχαιολογίες κλπ. Πιστεύουμε ότι έχουμε μπροστά μας μια θετική εξέλιξη που θα μας επιτρέψει μακροπρόθεσμα και χώρια να μην μπορούμε, αλλά και μαζί πλέον να κάνουμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Έτσι στο προσφάτως δημοσιευμένο βιβλίο του H. Sichterermann, *Kulturgeschichte der klassischen Archäologie* (1996) σελ. 397. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι ο τίτλος παραπέμπει σε ένα πολύ ευρύτερο πεδίο από εκείνο στο οποίο τελικά αναφέρεται το περιεχόμενο του βιβλίου, που δεν ξεφεύγει από τα στενά όρια της ιστορίας της γερμανικής αρχαιολογίας.
2. *Δελφοί. Αναζητώντας το χαμένο ιερό* (έκδοση της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών και της Εφορείας Αρχαιοτήτων Δελφών 1992).
3. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 120, 1996, σελ. 477 κ.εξ. («L'École française vue par les autres»).
4. Ian Morris, *Archaeologies of Greece*, στο: Ian Morris (εκδ.), *Classical Greece. Ancient histories and modern archaeologies* (1994) 38 κ.εξ.
5. Τη γνώση αυτών των κειμένων τη χρωστώ στους συναδέλφους Ελ. Ζαχαριάδου, Χ. Φλάισερ, Π. Ματάλα και Ν. Σακκά.
6. Αρχείο Γαλλικού Υπουργείου Εξωτερικών, *Affaires diverses politiques, Grèce*, vol. 5, Φάκελλος 118.
7. Βλ. επιστολή του προς το Υπουργείο Δημόσιας Εκπαίδευσης, 15.4.1875, στον ίδιο φάκελλο όπως και η επιστολή της υποσ. 6.
8. Βλ. σχετικά Θ. Καλπαξής, *Αρχαιολογία και πολιτική II. Η ανασκαφή του ναού της Αρτέμιδος, Κέρκυρα 1911* (1993).
9. Πολιτικό αρχείο του Γερμανικού Υπουργείου Εξωτερικών, φάκελλος R 65735, VI W 63.
10. Archivio centrale dello stato, Grecia-Scuola Ateña, MPI.DG.AA.BB.AA, Div. II, 1940-45, Φάκελλος 175.
11. L. Curtius, *Deutsche und Antike Welt* (1950) 504 και 506.
12. Βλ. B.C. Trigger, *A History of archaeological Thought* (1989) Κεφ. 4 και 5, σελ. 110 κ.εξ.
13. Βλ. σχετ. A. Schnapp, *La conquête du passé* (1993) σελ. 144 κ.εξ.
14. Βλ. S.L. Marchand, *Down from Olympus* (1996), ιδιαίτερα κεφ. 10 με τίτλο «The Decline of Philhellenism 1933-1970».

Robin Osborne

Η ΓΕΝΕΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

1200-479 π.Χ.

Μετάφραση
ΤΟΥΛΑ ΣΙΕΤΗ

1

ΟΙ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ

ΤΙ ΜΕ ΕΝΔΙΑΦΕΡΕΙ Ο ΠΟΛΥΚΡΑΤΗΣ;
Η ΑΝΑΓΚΗ ΓΝΩΣΗΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΪΚΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Μόλις αναρωτηθείτε γιατί οι πολιτικοί ή οικονομικοί θεσμοί ενός έθνους ή οι κοινωνικές σχέσεις είναι σήμερα όπως είναι, αρχίζετε την αναδίφηση της ιστορίας. Εάν θέλετε να καταλάβετε γιατί το βρετανικό κοινοβούλιο έχει τις εξουσίες που έχει ή γιατί ενεργεί με τον τρόπο που ενεργεί, τότε ένα από τα πρώτα πράγματα που χρειάζεται να ξέρετε είναι τι συνέβη τον 17ο αιώνα με τους Εμφύλιους Πολέμους και την Ένδοξη Επανάσταση. Εάν θέλετε να μάθετε γιατί η ύπαιθρος έχει την όψη που έχει, γιατί οι επαρχιακοί δρόμοι μοιάζουν με μαϊνάνδρους, γιατί τα χωράφια έχουν παράξενα σχήματα, χρειάζεται να γυρίσετε στο παρελθόν και να δείτε την ιστορία της έγγειας ιδιοκτησίας και της εκμετάλλευσής της γης. Εάν θέλετε να μάθετε γιατί στην Ουαλία είναι τόσο ισχυρός ο αντικοφορμισμός, τότε πρέπει να δείτε τις μορφές που πήρε η διάδοση του Ευαγγελίου στο παρελθόν, αλλά και τις μορφές πολιτικής εξουσίας και οικονομικής ανέχειας. Η μελέτη της βρετανικής ιστορίας δεν είναι πατριωτικό καθήκον σαν αυτά που κηρύττουν οι σοβινιστές, είναι κάτι το οποίο κάθε ερευνητικό πνεύμα που θέλει να κατανοήσει την κοινωνία μέσα στην οποία ζει θεωρεί εκ των ων ουκ άνευ.

Ναι, αλλά, θα πείτε, η ιστορία μιας ξένης χώρας πριν από 2.500 χρόνια και παρ'όλα αυτά; Δεν είναι πολυτέλεια. Δεν είναι απλώς ένας τρόπος να μην κάνουν άνοησιες οι αθεροβράχμονες. Αν και η ιδέα ότι μπορούμε να απομονώσουμε τη δική μας ιστορία από ό,τι συνέβη στον υπό-

446

ΕΚΔΟΣΕΙΣ
 ΟΛΥΣΣΕΑΣ

2000 (1996)

25

447

λοιπο κόσμο βόλπει, δεν μπορούμε να το κάνουμε αυτό. Εάν αυτό το οποίο είναι σήμερα στη Βρετανία το κοινοβούλιο διαμορφώθηκε από παρελθόντα γεγονότα, διαμορφώθηκε επίσης και από όσα οι άνθρωποι σκέφτηκαν και έγραψαν για την πολιτεία και τους θεσμούς της. Και απ' ης στιγμής μελετήσατε τι έχουν σκεφτεί και γράψει οι άνθρωποι πάνω σ' αυτά τα θέματα στη χώρα μας, θα ανακαλύψετε ότι έχουν επηρεαστεί βαθιά από ό,τι έχουν σκεφτεί και γράψει οι άνθρωποι αλλού. Και ό,τι έχουν σκεφτεί και γράψει αλλού, έχει διαμορφωθεί και αυτό με τη σειρά του από ό,τι έχει συμβεί αλλού. Επειδή η αρχαία Ελλάδα και η αρχαία Ρώμη στο παρελθόν απολάμβαναν ιδιαίτερου γοήτρου στην ευρωπαϊκή σκηνή, αρκούν ελάχιστες κινήσεις για να βρεθεί κανείς στο απώτερο παρελθόν, στα πολιτικά κείμενα του Αριστοτέλη και στον τρόπο λειτουργίας της αθηναϊκής δημοκρατίας. Πάντα όποτε ασχολούμαστε με την ιστορία της δικής μας κοινωνίας για να καταλάβουμε τις σημερινές της μορφές, προσκόμαστε ξαφνικά να ασχολούμαστε με τους μύθους για την αρχαία Ελλάδα και διαμέσου των μύθων με την αρχαία ελληνική ιστορία. Ο John Stuart Mill έφτασε μάλιστα στο σημείο να ισχυριστεί ότι η μάχη του Μαραθώνος στην οποία οι Αθηναίοι και οι Περσικές νίκησαν τους Πέρσες, ήταν πολύ σημαντικότερο γεγονός για την ιστορία της Βρετανίας από ό,τι η μάχη του Χεστίνγκς το 1066.

Θα σκεφτείτε ότι όμως έτσι δεν τελειώνει ποτέ η ενασχόληση με το παρελθόν δεν μπαίνουμε σε μια διαδικασία ατέρμονης αναδρομής που θα λήξει με μας να σκαλίζουμε την ιστορία της ανθρωπότητας από την Παλαιολιθική Εποχή και μετά; Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα είναι «Όχι», και είναι «Όχι» για δύο πολύ σημαντικούς λόγους, οι οποίοι αυτοί καθαυτούς δείχνουν τη σπουδαιότητα της ελληνικής ιστορίας.

Ο πρώτος είναι ότι μόνο με το ελληνικό κόσμο αρχίζουμε να έχουμε το είδος των πρωτογενών υλικών που μας δίνουν τη δυνατότητα να κάνουμε το είδος της ιστορίας που μας επιτρέπει να θέσουμε τα ερωτήματά μας και να ελπίζουμε ότι θα πάρουμε απαντήσεις. Διαθέτουμε χρονικά και από προωμότερες εποχές, λόγω χάριν, τα ιστορικά βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης, αλλά μόνο με τους Έλληνες της κλασικής εποχής αποκτούμε κριτική ιστορία, ιστορία που έχει συναίσθηση του γεγονότος ότι οι άνθρωποι αφηγήθηκαν διαφορετικές ιστορίες για γεγονότα του παρελθόντος, ιστορία που προσπαθεί να καταλάβει γιατί

συνέβη, ό,τι συνέβη και ποια ήταν η σημασία αυτών των γεγονότων και την οποία δεν ικανοποιούν απαντήσεις που περιορίζονται στις εντολές του πολιτικού ή του θρησκευτικού ηγέτη. Μόνο με τα αυτοδικοιούμενα ελληνικά κράτη της κλασικής περιόδου αρχίζουμε και βλέπουμε πώς λειτουργούσε ένα πολιτικό σύστημα στις λεπτομέρειές του και να κατανοούμε τις δομές της εξουσίας σε περισσότερα επίπεδα και όχι μόνο σε προσωπικό.

Ο δεύτερος λόγος είναι ακόμη εντυπωσιακότερος. Δεν αποτελεί αποκλειστικά ευρωπαϊκό μύθο η αντίληψη ότι στον κλασικό ελληνικό κόσμο βρίσκουμε τις απαρχές πάρα πολλών θεμελιωδών χαρακτηριστικών της δυτικής κληρονομιάς μας. Ολόκληροι τρόποι σκέψης και εκφράσης έχουν την πηγή και την απαρχή τους στην Ελλάδα της εποχής ανάμεσα στα 500 και 300 π.Χ.: η συνειδητή αφηρημένη πολιτική σκέψη και η ηθική φιλοσοφία, η ρητορική ως αυτοτελής τέχνη, η τραγωδία, η κωμωδία, η παρωδία και η ιστορία, η δυτική φυσικοκρατική τέχνη και το γυναικείο γυναικείο, η δημοκρατία ως θεωρία και πράξη.

Αλλά αυτή η δυτική παράδοση περί της ελληνικής προέλευσης του δυτικού πολιτισμού, όπως και οι παραδόσεις των ίδιων των Ελλήνων της κλασικής εποχής για το παρελθόν τους (βλ. σ. 29-35), εκφράζει μια συγκεκριμένη πολιτική αντίληψη η οποία, ουσιαστικά, δεν λαμβάνει υπόψη της την ιστορία. Όχι μόνο διότι είναι παράλογο να προσποιηται κανείς ότι ο δρόμος προς τα πίσω σταματά στην κλασική Ελλάδα, αλλά και διότι αυτή η στάση δείχνει ότι κλείνει τα μάτια μπροστά στην κοινωνική φύση των επιτευγμάτων του ανθρώπου. Σύμφωνα με την ελληνική μυθολογία, η θεά Αθηνά γεννήθηκε απευθείας από το κεφάλι του Διός, αλλά σύμφωνα με την αρχαία, όπως και τη σύγχρονη ιστορία, προγόνους έχουν ακόμη και οι εντυπωσιακότερες ανακαλύψεις και επινοήσεις, οι οποίες δεν θα είχαν υπάρξει, εάν δεν είχαν προηγηθεί οι κατάλληλες συνθήκες. Εδώ ακριβώς έγκειται η γοητεία των Ελλήνων της προκλασικής εποχής: άραγε μπορούμε να αναπαραστήσουμε τις συνθήκες που κατέστησαν δυνατές τις εξελίξεις, τις επινοήσεις της εποχής ανάμεσα στα 500 και τα 300 π.Χ.; Ποιες ήταν οι περιστάσεις που επέφεραν την επανάσταση στον τρόπο με τον οποίο σκέφτεται και εκφράζεται έκτοτε ολόκληρος ο δυτικός κόσμος; Ως ανθρωπότητα οντα οφείλουμε στους εαυτούς μας να αρνηθούμε την πολιτικά κάθε άλλο παρά αθώα στρατηγική της παράδοσής μας που παραπέμπει στην αθηναϊκή

δημοκρατία και μόνο, λες και έτσι εξηγούνται τα πάντα και ακόμη οφείλουμε στον εαυτό μας να αναγνωρίσουμε τον ρόλο που έπαιξε η (επηρεασμένη) της ελληνικής εμπειρίας, μέσα στο παμμεσογειακό περιβάλλον, στη γένεση αυτού του κάθε άλλο παρά ομοιομορφου κλασικού ελληνικού κόσμου.

Αλλά εάν πολλή από τη γοητεία που ασκεί η μελέτη της αρχαϊκής Ελλάδας έγκειται στο τέλος της, και εδώ πρέπει να είμαστε ανασχυντα τελεολογικοί, άλλη τόσο γοητεία έχει και η αρχή της. Το 1200 π.Χ. η Ελλάδα έμοιαζε πολύ με τις κοινωνίες της Εγγύς Ανατολής. Οι Μυκηναίοι ήταν άκρως οργανωμένοι και με τον τρόπο τους άκρως πολιτισμένοι. Η γλώσσα που μιλούσαν ήταν ελληνική, αλλά όπως και αρκετοί γείτονές τους στην Εγγύς Ανατολή, είχαν συλλαβική γραφή (τη λεγόμενη Γραμμική Β) και τη χρησιμοποιούσαν για τις λογιστικές καταχωρήσεις μιας πολύ σύνθετης και άκρως ιεραρχημένης κρατικής διοίκησης. Μολονότι τα μνημεία τους και τα εικονιστικά έργα τους διαφέρουν, βέβαια, στις λεπτομέρειες από τα έργα των γειτόνων τους στην Εγγύς Ανατολή, είναι δύσκολο να τα δούμε ως έργα διαφορετικής φύσης. Τότε όμως συνέβη κάτι αξιοσημείωτο που δεν μπορούμε να προσπομάσμε ότι το κατανοούμε: ο μυκηναϊκός πολιτισμός της ηπειρωτικής και της νησιωτικής Ελλάδας κατέρρευσε. Επί δύο σχεδόν αιώνες τα ίχνη εγκαταστάσεων στην Ελλάδα είναι πενιχρά, και όταν τα υλικά κατάλοιπα αυξάνονται πάλι, βλέπουμε ότι ο υλικός αυτός πολιτισμός ελάχιστα χρωστά στον μυκηναϊκό κόσμο. Οι Έλληνες κράτησαν τη γλώσσα τους και αυτούς ακριβώς τους μύθους.

Οι Έλληνες του 9ου και 8ου αι. π.Χ. δεν ζούσαν «κατά φύσιν» και μας δίνουν την ευκαιρία να παρακολουθήσουμε σχεδόν από τις απαρχές την ανάπτυξη μιας πολιτικής κοινωνίας και μιας πολιτισμικής ταυτότητας. Εξετάζοντας προσεκτικά τα υλικά κατάλοιπα, μπορούμε να ιχνηλατήσουμε τον σχηματισμό και τον ανασχηματισμό κοινωνικών ομάδων, τις σχέσεις μεταξύ ομάδων τόσο εντός όσο και εκτός της χώρας Ελλάδας, τους δεσμούς με άλλους πολιτισμούς της Εγγύς και της Μέσης Ανατολής και τις επιπτώσεις που είχαν αυτές οι επαφές σε επί-

πεδο υλικού πολιτισμού. Και, από μία εξαιρετική ευνοια της φύσης, μπορούμε να μιλήσουμε στις δομές της σκέψης αυτών των κοινοτήτων μέσω των δύο μεγάλων επών - Ιλιάδα και Οδύσσεια - που σώθηκαν, των δύο έργων μιας μοναδικής διάνοιας που δούλεψε με βάση υλικά τα οποία είχαν διαδοθεί και τελειοποιηθεί προφορικά επί αιώνες, και επίσης μέσω των δύο πολύ πιο προσωπικών έργων μιας μοναδικής ιστορικής μορφής, των δύο μακροσκελών επών σε εξάμετρο στίχο Θεογονία και Έργα και Ημέραι του Ησίοδου, ενός άνδρα που έζησε σε μια μικρή κοινοτητα της κεντρικής Ελλάδας γύρω στα 700 π.Χ.

Η πρόκληση για τον μελετητή της αρχαϊκής Ελλάδας είναι το ερώτημα: πως οι μικρές κοινότητες ανδρών και γυναικών, οι διάσπαρτες στην κυρίως Ελλάδα, στα ελληνικά νησιά, στα παράλια της Μικράς Ασίας και, πριν περάσει πολύς καιρός, επίσης στα παράλια της Σικελίας, της νότιας Ιταλίας και της Μαύρης Θάλασσας, αναπτύχθηκαν και ξεπερνώντας το χαμηλό επίπεδο οργάνωσης και την ένδεια του υλικού πολιτισμού που βλέπουμε στον 9ο αι. π.Χ., μεταμορφώθηκαν στις κοινότητες και της πολιτικής οργάνωσης του δυτικού κόσμου. Μελετώντας την κοινωνία και τις συνθήκες της αρχαϊκής Ελλάδας, μελετούμε επίσης τις συνθήκες της δικής μας εμφάνισης ως πολιτισμένης κοινωνίας και ως πολιτισμένων ατόμων στον δυτικό κόσμο.

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΟΪΣΤΟΡΙΚΕΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ

Η εκκίνηση από το σημείο στο οποίο επιθυμείς να φτάσεις, δηλαδή η τελεολογική προσέγγιση, έχει το πλεονέκτημα ότι διακρίνεις εύκολα τα ερωτήματα που χρειάζεται να απαντηθούν για την αρχαϊκή Ελλάδα. Η απάντηση όμως σε αυτά τα ερωτήματα, ακριβώς για τον ίδιο λόγο, είναι εντελώς άλλο πράγμα. Επιμένοντας παραπάνω ότι για να καταλάβουμε ουσιαστικά τον σύγχρονο δυτικό κόσμο πρέπει να καταλάβουμε τι συνέβη στην Ελλάδα, εστίασα εσκεμμένα την προσοχή μου όχι στην αρχαϊκή αλλά στην κλασική Ελλάδα. Διότι η εμπιστοσύνη στις γνώσεις μας την οποία είναι λογικό να έχουμε όταν προκειται για την κλασική Ελλάδα και τη λειτουργία των θεσμών της, δεν μπορεί να επεκταθεί στην αρχαϊκή.

Η αρχαϊκή Ελλάδα είναι ουσιαστικά η προϊστορική γιατί η αρχαϊκή εποχή προηγείται της γραπτής ιστορίας. Η αρχαιότερη ιστορία στον δυτικό κόσμο είναι η ιστορία του Ηρόδοτου του Αλικαρνασσεώς που την έγραψε το δεύτερο μισό του 5ου αι. π.Χ. με τη ρητή πρόθεση να εξηγήσει πώς ήρθαν οι Έλληνες σε σύγκρουση με τους Πέρσες, με αποκορύφωμα τους Περσικούς Πολέμους στις αρχές του ίδιου αιώνα, τους πολέμους με τους οποίους κλείνει το βιβλίο. Οι Περσικοί είναι οι αρχαιότεροι ιστορικοί πόλεμοι που αποπειράθηκε ποτέ να καταλάβει αρχαίος ιστορικός και, όποια και αν είναι η επιμέρους γνώμη μας γι' αυτή την απόπειρα, είναι οι πρώτοι για τους οποίους μπορούμε να σταθμίσουμε λογικά τους παράγοντες που επηρέασαν τις δύο πλευρές, οι πρώτοι για τους οποίους μπορούμε να διακρίνουμε τα αίτια ερωτήματα, ακόμη και αν δεν καταφέρουμε ποτέ να τα απαντήσουμε οριστικά. Και αφού αποπειράθηκε ο Ηρόδοτος να κατανοήσει τα συμβάντα της αμέσως προηγούμενης γενιάς από τη δική του, άρχισαν και άλλοι, ανάμεσα τους και ο πιο ξακουστός, ο Θουκυδίδης, να ιστορούν την εποχή τους, στηριγμένοι σε δικές τους παρατηρήσεις όσο και σε αφηγήσεις τρίτων. Η γραπτή ιστορία είχε ξεκινήσει.

Φυσικά μας έχουν πει πλήθος πράγματα για την Ελλάδα πριν από τα Μηδικά, μας έχει πει πολλά και ο ίδιος ο Ηρόδοτος. Τίποτε όμως από όλα αυτά δεν προέρχεται ή μάλλον δεν αποτελεί μέρος κριτικής ιστορίας, επομένως δεν μπορούμε να τα αντιμετωπίσουμε σαν να είναι κριτική ιστορία. Ό,τι έχουμε δεν είναι παρά παραδόσεις και σπαράγματα παραδόσεων, απλούστατα γιατί οι παραδόσεις ήταν το μόνο που είχαν στη διάθεσή τους οι μεταγενέστεροι συγγραφείς και γιατί οι περισσότεροι μετέπειτα συγγραφείς ενδιαφέρονταν ουσιαστικά μόνο για τις παραδόσεις. Έτσι, λοιπόν, για τον ίδιο τον Ηρόδοτο οι σημαντικοί παράγοντες που επηρέασαν τις σχέσεις των Ελλήνων με την Περσία στις αρχές του 5ου αι. π.Χ. ήταν ό,τι λεγόταν για ό,τι είχε συμβεί παλαιότερα και για επαφές στο παρελθόν ανάμεσα στους Έλληνες και τους «βάρβαρους» το αν ήταν ή όχι αληθινά όλα όσα λέγονταν, δηλαδή εάν επρόκειτο για ακριβή αφήγηση περί του τι είχε λάβει χώρα μια ορισμένη στιγμή στο παρελθόν, στην καλύτερη περίπτωση είχε δευτερεύουσα σημασία για τον πατέρα της ιστορίας. Ο Ηρόδοτος κατά καιρούς σχολιάζει την αληθοφάνεια των ιστοριών που αφηγείται αλλά, είτε τις πιστεύει είτε όχι, τις αφηγείται, φροντίζοντας πολλές φορές να ανα-

φέρει τις πηγές του, λες και αυτό καθαυτό είναι γεγονός ιστορικής σημασίας. Και πράγματι, ορισμένοι πρώτοι Έλληνες φιλόσοφοι (βλ. σ. 455-6) επιμένουν ότι οι εκάστοτε αντιλήψεις εξαρτώνται από τα εκάστοτε συγκείμενα, ο δε τρόπος με τον οποίο καταγράφει ο Ηρόδοτος τις ιστορίες του, δηλαδή τις έρευνές του, δείχνει ότι αναγνωρίζει αυτή την αλήθεια, πράγμα που ίσως το αγνοούσαμε.

Αλλά το θέμα δεν είναι απλώς ότι δεν μας έχει παραδοθεί ιστορία της αρχαϊκής περιόδου. Ο Ηρόδοτος από την Αλικαρνασσό της Μικράς Ασίας, γράφοντας μισό περίπου αιώνα μετά τους Περσικούς Πολέμους, ενσωμάτωσε τα κατορθώματα των Ελλήνων και των Περσών και τους λόγους για τους οποίους πολέμησαν οι μεν τους δε όχι σε μία συνεχή εξίστρωση των όσων συνέβησαν στην Ελλάδα αλλά σε μία αφηγηματική ιστορία της Αυδίας και της Περσίας. Η ιστορία των ελληνικών πολέμων εισάγεται στο έργο του μόνον εφόσον έχει σημασία για όσα αφηγείται για τις δυνάμεις της Ανατολής. Επίσης ο Ηρόδοτος δεν μας δίνει απόλυτες χρονολογίες, δεν καταγράφει γεγονότα που έλαβαν χώρα στην Ελλάδα πριν από τους ίδιους τους Περσικούς Πολέμους με χρονολογική σειρά, και συχνά μιλάει αόριστα για τη σχέση μεταξύ του ενός και του άλλου γεγονότος, ακόμη και όταν και τα δύο αφορούν τον ίδιο λαό ή το ίδιο κράτος.

Όλα όσα ο Ηρόδοτος και οι μεταγενέστεροι συγγραφείς μας λένε για τα γεγονότα μέχρι το 479 π.Χ. αντλούνται από την παράδοση και ουσιαστικό χαρακτηριστικό της παράδοσης είναι η επλεκτικότητα της. Ιστορίες παραδίδονται επειδή ο αφηγητής θεωρεί ότι αξίζουν να μεταδοθούν, και παραμένουν αξίες να μεταδοθούν μόνον εφόσον συμβάλουν στην κατανόηση του παρόντος. Αυτές που καθορίζουν ποια και πόσα από το παρελθόν θα παραμείνουν ζωντανά στη μνήμη είναι οι εκάστοτε τρέχουσες συνθήκες. Η μορφή του παρελθόντος παραδίδόμενη μεταβάλλεται παράλληλα με τη μορφή του παρόντος, και αφ' ης στιγμής χαθεί ένα στοιχείο της παράδοσης, επειδή δεν θεωρείται πια σημαντικό, είναι αδύνατο να ανακτηθεί πλέον. Όσοι αποπειρώνται να γράψουν ιστορία χρησιμοποιώντας ως πηγή την παράδοση, πρέπει να προσπαθήσουν να αναληφθούν με τη φαντασία τους τα κενά από τις λεπτομέρειες του χρόνου. Και επειδή πολλοί αποπειράθηκαν να γράψουν ιστορίες της προϊστορικής Ελλάδας και κατά την αρχαιότητα, ο σύγχρονος επιστήμονας είναι επιπλέον υποχρεωμένος να διακρίνει μεταξύ

παραδόσεων που αφορούν παρελθόντα γεγονότα και προσηκόντων αρχαίων που αφιγήθηκαν αυτές τις παραδόσεις.

Είμαστε σχεδόν απόλυτα βέβαιοι ότι ο Ηρόδοτος άγγλησε τις περισσότερες πληροφορίες του από ανθρώπους που ζούσαν έτσι είναι ένας εξαιρετικός οδηγός εκείνων που οι Έλληνες και οι άλλοι με τους οποίους μίλησε θεωρούσαν ότι άξιζε να εξιστορηθούν στα μέσα του 5ου αι. π.Χ. Κατοπινοί συγγραφείς μπορεί να μας λένε τι συζητούσε ο κόσμος στις μέρες τους, πολύ συχνά όμως δανείζονται ιστορίες από τον Ηρόδοτο ή άλλους προγενεστέρους τους απλώς για να τις ερμηνεύσουν με βάση τα δικά τους ενδιαφέροντα και τις δικές τους γνώσεις. Θα μου δοθεί η ευκαιρία να εξετάσω το πως παρηγοήθη τον Ηρόδοτο ένας συγγραφέας του τέταρτου αιώνα της σχολής του Αριστοτέλη όταν θα μιλήσω για τον αθηναίο τύραννο Πεισίστρατο του έκτου αιώνα στο κεφάλαιο 8. Πολλές φορές έχει σημασία να ξέρουμε από πού άγγλησε ο συγγραφέας του, επειδή έτσι, αφενός μεν μαθαίνουμε τον χρόνο κατά τον οποίο μια ορισμένη εκδοχή παρελθόντων γεγονότων μεταβλήθηκε σε τρέχουσα, αφετέρου επειδή επιστάται η προσοχή μας στην πιθανότητα διαστρέβλωσης της δεδομένης πληροφορίας ή ερμηνείας από τον συγγραφέα της πηγής για κάποιους ιδιαίτερους, προσωπικούς λόγους. Σε αυτές τις σελίδες θα επισημάνω αρκετές φορές, λόγω χάριν, ότι πληροφορίες που μας έχουν παραδώσει συγγραφείς των πρώιμων ρωμαϊκών αυτοκρατορικών χρόνων, όπως ο Διοδώρος ή ο Νικόλαος Λαμασκηνός, προέρχονται μάλλον από το απωλεσθέν έργο του ιστορικού του 4ου αι. π.Χ. Εφόρου της Κύπρου ενός συγγραφέα του οποίου τα συμφέροντα και οι προκαταλήψεις είχαν επισημανθεί εν μέρει ήδη από την αρχαιότητα, διαφαινόνται δε ακόμη και από τις έμμεσες μαρτυρίες αυτών που στηρίχθηκαν στο έργο του. Αλλά το εάν οι συγγραφείς βασίζονται σε προφορικές παραδόσεις ή σε γραπτά άλλων δεν εξαρτάται τόσο πολύ από τη χρονολογία συγγραφής του έργου τους όσο από τα ενδιαφέροντά τους. Και ο Πλούταρχος και ο Πανσανίας έγραψαν τον 2ο μ.Χ. αι., ο Πλούταρχος όμως έγραψε τους *Βίους παραλλήλους ελλήνων και ρωμαίων πολιτικών ανδρών* στηρίζομενος σε ό,τι είχε διαβάσει, ενώ ο Πανσανίας, παρότι δεν υστερούσε σε αναγνώσεις βιβλίων, όταν συνέθετε το *Ελλάδος Περιήγησις* ήταν πολύ περισσότερο εξαρτημένος από τις αφηγήσεις του κόσμου και από τις αυτιότητες του, κατά τις περιήγησεις και τις επισκέψεις του στα μνημεία του παρελθόντος.

Μολοντί δεν υπήρχε ιστορία στην αρχαϊκή περίοδο, υπήρχαν πλήθος άλλων τεκμηρίων, και είναι αυτά που ο ιστορικός πρέπει να χρησιμοποιήσει σήμερα για να απαντήσει στα ερωτήματά του. Τα τεκμήρια αυτά είναι δύο κυρίως ειδών: έργα του γραπτού λόγου, όλα έμμετρα, τα οποία χρονολογούνται από τον όγδοο αιώνα και μετά, αφού του οι Έλληνες απέκτησαν ξανά γραφή, καθώς και ποικίλα υλικά κατάλοιπα. Τα έμμετρα κείμενα που έχουν διασωθεί είναι διαφόρων ειδών, αλλά έχουν άμεση σχέση με γεγονότα της επικαιρότητας (όπως οι επινίκιοι ύμνοι του Πινδάρου που χρονολογούνται στο πρώτο μισό του 5ου αιώνα), αλλά φιλοδοξούν να περιγράψουν έναν μυθικό κόσμο. Τα υλικά κατάλοιπα είναι ακόμη πιο ποικίλα, περιλαμβάνουν οριζόμενα γραπτά μνημεία, από πρόχειρα χαράγματα μέχρι επίσημες δημόσιες αποφάσεις, και ένα πλούσιο απόθεμα εικόνων που πλουτίζουν τις γνώσεις μας τόσο για τις παραδόσεις όσο και για τα σκευή και τα εργαλεία του καθημερινού βίου. Τα φιλολογικά και τα υλικά κατάλοιπα που επιβίωσαν είναι προϊόν της ίδιας συστηματικής προκατάληψης την οποία υπέστησαν και τα στοιχεία της παράδοσης: μόνο ορισμένα είδη της ελληνικής γραμματείας έχουν σωθεί που και αυτά ήσαν οι παραδοσιακές δημιουργίες πολύ περιορισμένων κοινωνικών ομάδων και ορισμένα μόνο είδη υλικών τεκμηρίων έχουν επιβιώσει και αυτά μόνο μέσα σε συγκεκριμένα περιβάλλοντα. Αλλά το συντριπτικό πλεονέκτημα των υλικών αυτών έναντι των στοιχείων της προφορικής παράδοσης είναι ότι οι προκαταλήψεις στις οποίες οφείλεται η επιβίωσή τους είναι σε μεγάλο βαθμό προϊόν της ίδιας της κοινωνίας που τα δημιούργησε, και όχι οι προκαταλήψεις μιας μεταγενέστερης κοινωνίας που χρησιμοποιεί το παρελθόν της για να δώσει άλλη μορφή στο παρόν της.

Η ιστορία που προσφέρουν τα φιλολογικά και τα υλικά κατάλοιπα διαφέρει πολύ από την ιστορία που στήριζεται στην προφορική παράδοση. Οι παραδόσεις προσφέρουν μια δυναμική άποψη του παρελθόντος, και εστιάζουν στο ενδιαφέρον τους σε στιγμές κρίσης και μεταβολής, και επειδή οι στιγμές κρίσης και μεταβολής βοηθούν να σκεφτούμε πώς καθαρά το διδάγμα τους γίνεται εύκολα προφανές στο κοινό. Η ιστορία που προσφέρουν τα υλικά κατάλοιπα και τα έργα του γραπτού λόγου διαφέρει, γιατί τα τελευταία επιτρέπουν την άμεση πρόσβαση, όχι στη μεταβολή, αλλά στην κατάσταση πραγμάτων σε μία δεδομένη χρονική στιγμή. Αυτό που παίρνουμε είναι μια σειρά μεμονωμένων καρέ,

και όχι μία ταινία επικαίρων. Έργο του ιστορικού είναι να δημιουργήσει μια δυνάμικη ιστορία με υλικό τα μεμονωμένα αυτά καρέ, έργο εξαιρετικά δύσκολο. Μπορεί να φαίνεται εύκολη η σύγκριση μιας συλλογής υλικών καταλοίπων με μία άλλη, αλλά, εάν δεν είναι κανείς σίγουρος ότι συγκρίνει ομοιογενή πράγματα που επιδέχονται σύγκριση, είναι επικίνδυνη η συναγωγή ουσιαστικών συμπερασμάτων από τις διαφορές τους: το γεγονός ότι η συλλογή των υλικών καταλοίπων μιας οικίας του 650 π.Χ. είναι φτωχότερη σε σύγκριση με μια συλλογή αμφοιών σε ναό του 700 π.Χ. δεν αποδεικνύει ότι το 650 π.Χ. η κοινωνία ως σύνολο ήταν φτωχότερη από ό,τι το 700 π.Χ. Κάτι παρόμοιο ισχύει και για τα ποιητικά καταλείμματα, όπου όταν συγκρίνονται οι θέσεις του ενός κειμένου με τις θέσεις ενός άλλου, πρέπει να λαμβάνονται πάντα υπ' όψιν οι διαφορετικές συνθήκες σύνθεσης του έργου και το κοινό στο οποίο απευθυνόταν. Ακόμη πιο επικίνδυνη είναι η ταυτόχρονη χρησιμοποίηση και των δύο ειδών καταλοίπων, και των ποιητικών και των υλικών, προκειμένου να σχηματίσει κανείς την εικόνα μιας μεταβαλλόμενης αρχαϊκής κοινωνίας. Επικίνδυνο εγχείρημα που όμως αποτελεί πρόκληση ακριβώς επειδή είναι δυνατό: διότι τόσο οι αρχαιολογικές συλλογές όσο και η ποίηση είναι προϊόντα της ίδιας αλλοτινής κοινωνίας, και τα δύο είναι τα εναπομείναντα θραύσματα ενός κόσμου που κάποτε είχε συνοχή, θραύσματα που σκοπός μας πρέπει να είναι να τα συναρμόσουμε ακόμη μία φορά.

Η ιδέα να αναζητήσει κανείς στην παράδοση το συνεκτικό υλικό που θα συναρμόσει τα υλικά και τα ποιητικά θραύσματα είναι δελεαστική αλλά επικίνδυνη. Είναι πανεύκολο να υποθέσουμε, και δυστυχώς αυτή η υποθέση γίνεται υπερβολικά συχνά, ότι η εικόνα που μας προσφέρει η παράδοση είναι η εικόνα της ίδιας κοινωνίας η οποία κατέλυσε τα ποιητικά και υλικά αυτά μνημεία, και ότι τα τελευταία μπορούν ή μάλλον πρέπει να συμπληρώνουν την αποσπασματική εικόνα που προσφέρει η παράδοση, να σαρκαίνουν τον σκελετό των γεγονότων στα οποία αναφέρεται. Αλλά αυτή η υπόθεση αποτελεί θεμελιώδες λάθος. Για την επιλογή και την οργάνωση των γεγονότων δεν ευθύνονται οι κοινωνίες με τις οποίες σχετίζονται άμεσα οι παραδόσεις, αλλά το τελευταίο άτομο που κληροδότησε την εκάστοτε παράδοση πριν λάβει την οριστική της μορφή στα έργα του γραπτού λόγου που επέζησαν μέχρι τις μέρες μας. Εάν δεχτούμε ότι μία παράδοση μπορεί να συναφθεί με μία συλλογή υλικών κατα-

λοίπων, τότε αυτά τα κατάλοιπα δεν μπορεί παρά να είναι σύγχρονα με το τελευταίο άτομο που την κληροδότησε, και όχι με τα κατάλοιπα τα οποία χρονολογούνται στην εποχή κατά την οποία έλαβαν χώρα τα συμβάντα που η συγκεκριμένη παράδοση ισχυρίζεται ότι περιγράφει.

Από την άλλη μεριά, θα ήταν παράλογο να απορρίψουμε τις παραδόσεις: ιδιαίτερα παράλογο σε μια ιστορία που ενδιαφέρεται για την αρχαϊκή περίοδο, επειδή εντάλει την ενδιαφέρει αυτό στο οποίο κατέλιξε Μεγάλο μέρος της παράδοσης για την αρχαϊκή Ελλάδα/έλαβε την οριστική της μορφή στην κλασική εποχή και αυτή η παράδοση με τη σειρά της ήταν μέρος αυτού το οποίο έκανε την κλασική Ελλάδα αυτό που ήταν. Δεν μπορούμε όμως να υποκρινόμαστε πως η παράδοση ταυτίζεται με την ιστορία, πρέπει να αναγνωρίσουμε το έθραυστο των δεσμών που συνδέουν την παράδοση με τα γεγονότα που ισχυρίζεται ότι καταγράφει. Δεν μπορούμε να έχουμε εμπιστοσύνη ούτε στις λεπτομέρειες ούτε στο γενικό περίγραμμα των παραδόσεων, εκτός αν μπορούν να επιβεβαιωθούν ανεξάρτητα. Όταν οι παραδόσεις ελεγχθούν, αντιπαράβαλλόμενες με άλλα τεκμήρια, τότε ενδέχεται να αποδειχθεί ότι σε ορισμένες περιπτώσεις αντιστρέφουν τις επιπτώσεις των πολλών, εισάγουν δρώντα πρόσωπα που στην πραγματικότητα ήταν απόμνημα ή τα οποία συχνά ήταν αδύνατο να είναι παρόντα, παρουσιάζουν ως απόντα πρόσωπα που συμμετείχαν ενεργά, προβάλλουν ως σημαντικά γεγονότα που στην πραγματικότητα ήταν ασήμαντα και παρακάμπτουν συμβάντα υψίστης σημασίας. Τις παραδόσεις είναι ευχάριστο να τις ακούς και να τις διαβάσεις, γιατί διαφορετικά δεν θα είχαν περάσει ποτέ από τη μια γενιά στην άλλη. Ωστόσο, αν και μας λένε στείριες πολλά για τα ενδιαφέροντα και τις έγνοιες εκείνων που τις έλεγαν και τις ξανάλεγαν στην αργαίότητα αλλά και μετά, είναι ελάχιστες οι πληροφορίες που μπορούν να μας δώσουν για τις κοινωνίες στις οποίες λένε ότι αναφέρονται.

Η ξερή όμως αυτή θεωρία περί παραδόσεων χρειάζεται να φωτιστεί με ένα παράδειγμα: υποβάλλοντας σε ενδελεχή έλεγχο τις παραδόσεις που αναφέρονται σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός, την ίδρυση της ελληνικής αποικίας στην Κύπρη, πραγματοποιήσατε το θέμα «παράδοση» και ταυτόχρονα μερικά από τα επανερχόμενα θέματα αυτού του βιβλίου.

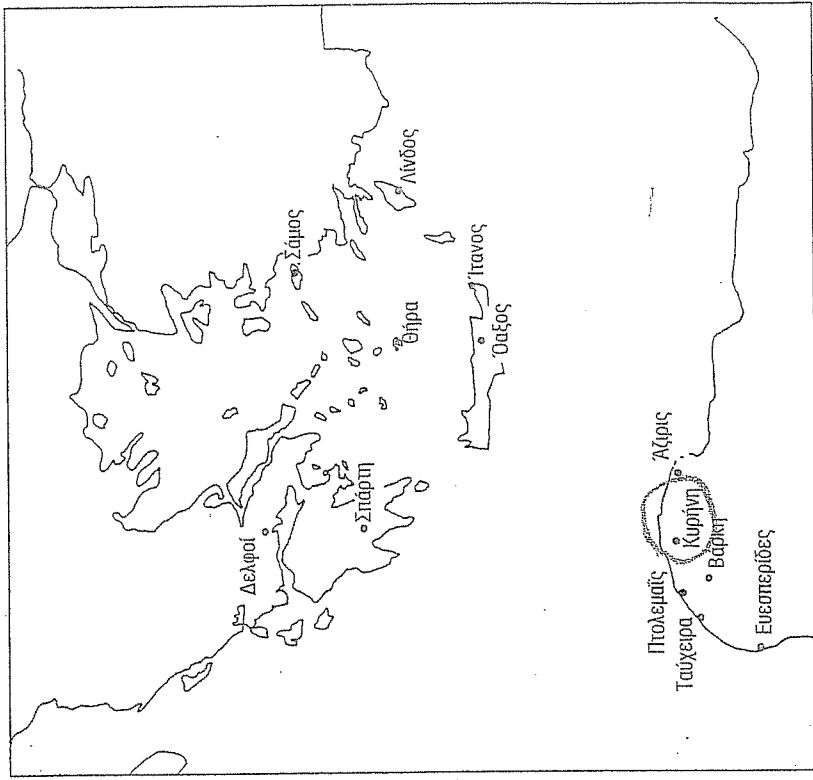
452

Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΚΥΡΗΝΗΣ

Χρησιμοποίηση των παραδόσεων

Η ελληνικότητα ήταν κατά μέγα μέρος θέμα αυτοπροσδιορισμού. Στην ευρεία αποδοχή αυτού του αυτοπροσδιορισμού δεν έπαιξε ρόλο ο τόπος κατοικίας, αλλά η χρήση της ελληνικής γλώσσας, η αναγνώριση μιας συγκεκριμένης ομάδας θεών και συγκεκριμένων τρόπων λατρείας αυτών των θεών και η επίκληση κοινών προγόνων. Μέχρι το 500 π.Χ. μπορούσες να βρεις Έλληνες που ζούσαν σε ποικίλα φυσικά περιβάλλοντα σε οικισμούς διάσπαρτους σε όλα τα παράλια της Μεσογείου, από την Αίγυπτο μέχρι την Ισπανία, από τη βόρεια Αφρική μέχρι τη νότια Γαλλία ή την Αδριατική, καθώς επίσης και σε περισσότερους από πενήντα οικισμούς και στις τέσσερες ακτές της Μαύρης Θάλασσας (βλ. σ. 106-108, 189-195 και εις. 31).

Εάν η ελληνική αποικία στην Κυρήνη της Λιβύης (εικ. 1), η οποία, σύμφωνα με την παράδοση, ιδρύθηκε το 631 π.Χ., ξεχώριζε από άλλες, αυτό οφειλόταν μόνο στην υπερβολική ευημερία της. Για μας ξεχωρίζει λόγω του μοναδικού της πλούτου και των συνήθιστα πρώιμων παραδόσεων που αναφέρονται σε αυτή. Οι αρχαιότερες εικασίες που έχουμε ως προς τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ιδρύθηκε, προέρχονται από δύο επινίκιους ύμνους που έγραψε ο Πίνδαρος, το 462 π.Χ., τον δ' και ε' *Πυθιονίκη Ύμνο* για τον βασιλιά της Κυρήνης Αρκεσίλαο Δ' που νίκησε σε αρματοδρομία στα Πύθια των Δελφών. Σαράντα χρόνια αργότερα ο Ηρόδοτος κατέγραψε για μας τόσο αυτά που του είπαν οι κάτοικοι της Κυρήνης για την ίδρυση της πόλης τους όσο και αυτά που έλεγαν οι κάτοικοι της Θήρας, του μικρού αυτού νησιού στο νότιο Αιγαίο, οι οποίοι ισχυρίζονταν πως αυτοί είχαν στείλει τους πρώτους αποίκους στην Κυρήνη. Από τον 4ο αι. π.Χ. σώζεται ένα θέσπισμα στο οποίο οι κάτοικοι της Κυρήνης συμφωνούν να παραχωρήσουν κλήρο και τα δικαιώματα του ελεύθερου πολίτη σε όσους Θηραίους επιθυμούσαν να έρθουν στην πόλη τους. Στο θέσπισμα αυτό συμπεριέλαβαν το κείμενο το οποίο η θηραϊκή αντιπροσωπία, που είχε έρθει να ζητήσει τα δικαιώματά, παρουσίαζε ως νόμο επικυρωμένο με όρκο από τους Θηραίους, πριν σταλούν οι πρώτοι άποικοι στην Κυρήνη. Τέλος σε αρ-



Εικ. 1: Χάρτης πόλεων που σύμφωνα με τις παραδόσεις συμμετείχαν στην ίδρυση της Κυρήνης.

χαιό σχόλιο σε έναν από τους δύο επινίκιους ύμνους του Πινδάρου που προαναφέρθηκαν και είναι αφιερωμένοι στον Αρκεσίλαο σώζεται τι έλεγε τον 3ο π.Χ. αιώνα ο βορειοαφρικανός Μενεκλής Βαρκαίος για την ιστορία ίδρυσης της αποικίας στην Κυρήνη. Όλα αυτά τα κείμενα μας δίνουν τη δυνατότητα να δούμε τι λεγόταν για την ίδρυση της Κυρήνης τόσο σε διαφορετικές εποχές όσο και από άτομα τα οποία είχαν διαφορετικές σχέσεις με τους τόπους που αναφέρονται σε αυτές τις παραδόσεις.

Σε έναν από τους δύο ύμνους του Πινδάρου για τον Αρκεσίλαο

483

(Πυθιονίκης δ' 1-8, 259-62) ο ποιητής, όπως είναι φυσικό αφού πρόκειται για νίκη στα Πύθια, αναφέρεται στο μαντείο του Απόλλωνα στους Δελφούς και στον ρόλο που αυτό έπαιξε στον αποκτασμό της Κυρήνης από τον Βάττο τον οποίο ο «άνανς» αποκάλυψε «βασιλέα». Στον άλλο (Πυθιονίκης ε' 55-69, 85-93) εξηγεί τον Βάττο που σκιάζει τα λόντα-ρια και τα διώχνει για να κτίσει την πόλη, τον έρωτα του Απόλλωνα στην εγκαθίδρυση απόλλεμης ευνομίας, την ευσέβεια του Αριστοτέλη (προφανώς άλλο όνομα του Βάττου) που προσφέρει στους θεούς τόπους λατρείας και δρόμους για τις ιερές πομπές, και επίσης αναφέρεται στον τάφο του Βάττου στην αγορά (Κείμενο 1). Ευσέβεια και νίκη συμβαδίζουν στους ύμνους του Πινδαρού, άλλωστε ο Πίνδαρος εξυμνεί κατά κανόνα τους νικητές εξυμνώντας τους πραγματικούς ή μυθικούς προγόνους τους, αυτό που όμως έχει σημασία εδώ είναι τα συμφορομένα που επιλέγει. Οι διάφορες αναφορές και νύξεις του ποιητή φανερώνουν ότι η αποκλία της Κυρήνης ιδρύθηκε σε έναν έρημο τόπο που τον κατοικούσαν άγρια θηρία, ακόμη φανερόνουν τη γενναιοδωρία του Βάττου και αφήνουν να εννοηθεί ότι η απόλλεμη ευνομία στην Κυρήνη ήταν νόμος για τους Βαττιάδες: τέλος ο Πίνδαρος τονίζει τους δεσμούς

[...] ήρθαν στη Θήρα άνδρες Αγιώτες οι προπάτορές μου, όχι χωρίς τη βοήθεια των Θεών· αλλά κάποια μοίρα τους οδήγησε, απ' όπου αναλάβαμε τη γιορτή με τις πλούσιες θυσίες, για σένα, Απόλλωνα Καρνήη. Στα τραπέζια σεβάσαμε τη στεριόχρυστη πόλη της Κυρήνης που την κατοίκησαν οι χαλκοκορματωμένοι ξένοι, οι Τρώες γιοι του Αντήνορος. Όταν ήρθαν με την Ελένη, αφού είδαν την πατρίδα τους μες στους καπνούς του πολέμου. Και ο υπότιος λαός, μ' όλη την καρδιά, δέχτηκε τους άνδρες (που έφτασαν φέρνοντας δώρα) με θυσίες. Αυτούς ο Αριστοτέλης τους οδήγησε στα γρήγορα πλοία φανερόνοντας τ' ερμηνεύει δρόμο της θαλασσίας και φύτεψε μεγάλα άλση στους Θεούς και έκανε ίσιο δρόμο για τις πομπές του Απόλλωνα, που αποκρούει τους άνδρες, αλόγχορο πλακόστρωτο, όπου στο πίσω μέρος της αγοράς κείται πεθαμένος, εκεί που υπάρχει το χώριμά του δρόμου.

Κείμενο 1: Πινδαρού Πυθιονίκης ε' 77-93 που γράφτηκε για να υμνήσει τη νίκη του Αρκεσίλαου, του Βαττιάδη βασιλιά της Κυρήνης, στην αρματοδρομία στα Πύθια των Δελφών το 462/1 π.Χ. [Η μετάφραση είναι από το Πίνδαρος, Οι επινικοί ύμνοι, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αντ. Κουτράκης, Κώδικας, Θεσσαλονίκη 1966.]

με τη Σπάρτη. Ο Πίνδαρος είναι φυσικό να χρησιμοποιεί το λατρευτικό επίθετο «Καρνήιος» για τον Απόλλωνα, γιατί ο ύμνος γράφτηκε για να διδαχτεί στη γιορτή των Καρνείων· ο Απόλλωνας όμως ήταν θεός που είχε ιδιαίτερους δεσμούς με τη Σπάρτη. Με το επίθετο αυτό, κανονισμός, που η επίσημη τους στην Κυρήνη φαίνεται πως έλαβε χώρα όταν τους μετέφερε ο Μενέλαος στη Σπάρτη μετά τη λήξη του Τρωικού Πολέμου, ο Πίνδαρος επισημαίνει σαφέστατα τους δεσμούς που οι Κορινθιοί του 5ου αι. π.Χ. υποστήριζαν πως είχαν με τους Σπαρτιάτες. Η Σπάρτη είχε τη φήμη της μητροπόλεως της Θήρας, επίσης ήταν μία από τις ελάχιστες άλλες πόλεις της Ελλάδας που είχαν βασιλιά· ίσως όμως η επίκληση «Καρνήιος» του Απόλλωνα να κρύβει και άλλα, γιατί και οι δύο εκδόσεις του μύθου για το πώς πήρε ο Απόλλωνας αυτό το επίθετο (Παυσανίας 3.13.4-5) υπογραμμίζουν την ανάγκη εξευμενισμού του θεού όταν βλέπεται πρόσωπο ή πράγμα που αγαπά· στη μία περίπτωση πρόκειται για το άλσος που από τα δέντρα, του οι Αχαιοί πήραν την ξυλεία για τον Δούρειο Ίππο, ο οποίος ήταν ζωτικής σημασίας για τη σύλληψη των Αντιγονιδών. Στον μύθο αυτό υπονοείται επίσης η επίνοση της γημιάς που επιφέρει αναγκαστικά η ίδρυση αποικιών και του τρόπου με τον οποίο μια αποικία, που την ίδρυσε της επέβλεψαν οι θεοί, μπορεί παρ' όλα αυτά να τους εξευμενίσει. Σε αυτά τα πλαίσια ίσως ο Πίνδαρος να αποκαλεί τον Βάττο εσκεμμένα «Αριστοτέλη» για να δείξει την ιδιομορφη ευσέβεια του ιδρυτή της πόλης. Η ευμολογική σημασία του ονόματος (από το «άριστον» και το «τέλος», δηλαδή «αυτός που οι ενέργειές του έχουν άριστη κατάληξη» ή «αυτός που τελει άριστες τελέτες») είναι σωστή και εξευμενιστική· ας σημειωθεί ότι τον 3ο αι. π.Χ. στην Κυρήνη υπήρχε κάποιος ιερέας ονόματι Αριστοτέλης που τελούσε τα Κάρνεια τελεσφόρια (SEG 9.65).

Ο Ηρόδοτος, που όταν ρωτά να μάθει το παρελθόν της Κυρήνης και το μεταφέρει στους αναγνώστες του είναι κάπως πιο φιλελεύθερος από ό,τι ο Πίνδαρος στον επινικό ύμνο του, μας λέει πολύ περισσότερα πράγματα (4.150-159). Πρώτα εξιστορεί ότι «μούνει Θηραίοι [...] λέγουσιν». Οι Θηραίοι, λοιπόν, κατά τον Ηρόδοτο, λένε: ότι ο βασιλιάς τους Γρίννος ήλθε στους Δελφούς για να ζητήσει χρησμό για άλλα ζητήματα· αλλά η Πύθια του έδωσε χρησμό να κτίσει μια πόλη στη Λιβύη (Λιβύη) στον Ηρόδοτο είναι η Αφρική (σ.τ.μ.)· ότι ο Γρίννος είτε πως

454
ΑΕ 167ον - 39 Τελος,
ΑΕ 167γ Τελος

ήταν πλέον γέρος για τέτοια πράγματα, γι' αυτό καλύτερα ο «άναξ» να υπέδειχνε κάποιον νεότερό του, και ότι λέγοντας αυτά έδειχνε με το δάχτυλο τον Βάττο· ότι όταν γύρισαν οι Θηραίοι στο νησί τους έχασαν τον χρησμό, γιατί ούτε τη Λιβύη ήξεραν ούτε τολμούσαν να στείλουν αποικία· ότι στη συνέχεια επί επτά χρόνια μετά το περιστατικό αυτό είχε ανουβρία στη Θήρα και ξεράθηκαν όλα τα δέντρα εκτός από ένα· ότι οι Θηραίοι πήγαν πάλι να συμβουλευτούν το μαντείο και η Πυθία τους απάντησε επαναλαμβάνοντας την παλιά διαταγή· και ότι επειδή δεν μπορούσαν να κάνουν αλλιώς, έστειλαν ανθρώπους στην Κρήτη να ρωτήσουν και να μάθουν αν κανένας Κρητικός ή ξένος είχε επισκερτεί τη Λιβύη· όπου στην πόλη Ίτανο συνάντησαν τον Κορώβιον, ψαρά της πορφύρας που κάποτε τον είχαν παρασύρει οι άνεμοι και είχε φτάσει στη «Λιβύη» μέχρι τη νήσο Πλατέα· ότι τον έπεισαν με πληροψή και τον έφεραν στη Θήρα· ότι από τη Θήρα έφυγαν κατ' αρχάς λίγοι «κατάσκοποι» που ο Κορώβιος τους οδήγησε στην Πλατέα, σε ένα νησί κοντά στα παράλια της «Λιβύης», όπου ίδρυσαν προσωρινή αποικία· ότι οι Θηραίοι τον άφησαν εκεί και γύρισαν πίσω να αναγγείλουν στους Θηραίους «περί της νήσου»· ότι του Κορώβιου του σώθηκαν τα τρόφιμα και τον γλύτωσε από λιμό· κάποιος σίμιος ναύκληρος ονόματι Κωλαίος που πήγαινε στην Αίγυπτο· ότι οι Θηραίοι έκριναν καλό να συγκεντρώσουν αποίκους από όλα τα γένη και από όλες τις περιοχές της Θήρας που ήταν επτά και όρισαν αρχηγός και βασιλιάς τους να είναι ο Βάττος· και ότι έφυγαν όλοι αυτοί οι αποικοί για την Πλατέα με δύο πεντηκοντόρους.

Στη συνέχεια ο Ηρόδοτος παραθέτει την έκδοχή των Κυρηναίων. Οι Κυρηναίοι λοιπόν αφηγούνται: ότι όταν ο Ετέαρχος, ο χήρος βασιλιάς της κρητικής Οάξου, ξαναπαντρεύτηκε, η γυναίκα του και μητριά της θυγατέρας του Φρονίμης έκανε στην προγονή της το βίο αβίωτο· ότι ο βασιλιάς παρέδωσε τη θυγατέρα του σε κάποιον έμπορο από τη Θήρα που λεγόταν Θεμίσιον, αφού πρώτα τον έδεσε με όρκο, και του είπε να την πάρει και να την πετάξει στη θάλασσα· ότι ο Θεμίσιον πάτησε τον όρκο του και έφερε τη Φρονίμη στη Θήρα· ότι εκεί η Φρονίμη έγινε παλλακίδα κάποιου Πολυμνήστου και του γέννησε έναν γιο, τον Βάττο, που ήταν «παις ισχνόφων και τραυλός»· ότι ο Βάττος όταν ανδρώθηκε ήλθε στους Δελφούς να ρωτήσει το μαντείο για τη φωνή του, αλλά εκεί η Πυθία του έδωσε χρησμό να κτίσει αποικία στη «Λιβύη».

ότι ο Βάττος δεν υπάκουσε και ότι γι' αυτό η Θήρα υπέφερε δεινά· και ότι επειδή οι Θηραίοι δεν ήξεραν την αιτία των συμφορών τους, έστειλαν να ρωτήσουν το μαντείο των Δελφών όπου η Πυθία τους είπε να πάνε στη Λιβύη με τον Βάττο και να κτίσουν την Κυρήνη· ότι οι Θηραίοι έστειλαν τον Βάττο με δύο πεντηκοντόρους· ότι ο Βάττος και οι άνδρες που είχαν αναχωρήσει μαζί του στη Λιβύη αποφάσισαν να γυρίσουν στη Θήρα και ότι σαν πήγαν να αποβιβαστούν στο νησί οι Θηραίοι τους λιθοβολήσαν και αναγκάστηκαν και γύρισαν στη Λιβύη και έκτισαν αποικία στην Πλατέα (βλ. Κείμενο 2). Ο Ηρόδοτος στη συνέχεια λέει ότι από αυτό το σημείο και μετά, από το σημείο όπου οι αποικοί μετακινούνται πρώτα από την Πλατέα στην Αζιρίδα και έπειτα στην

Όταν [ο Βάττος] ηνδρόθη, ήλθεν εις τους Δελφούς να ερωτήσει δια την φωνήν του. Εις την ερώτησιν του η Πυθία του έδωκε τούτον τον χρησμόν: «Βάττε, ήλθες για τη φωνή σου· αλλά ο άναξ, ο Φοίβος Απόλλων, σε στέλνει στη Λιβύη με τα πολλά τα πρόβατα, να χτίσης αποικία», σαν να του έλεγε εις την ελληνικήν γλῶσσαν η Πυθία «...Βασιλεύ, ήλθες δια την φωνήν σου». Απήντησε εκείνος: «Άναξ, εγώ ήλθα σε σένα να μου δώσης χρησμό δια την φωνήν μου και συ μου ομιλείς δια άλλα πράγματα αδύνατα· με προστάξεις να ιδρώω αποικίαν εις την Λιβύην· με τι πόρους; με τι στρατόν;» Αυτά έλεγε, αλλά δεν κατόρθωνε να πείση την Πυθίαν να του δώση άλλον χρησμόν· και επειδή εξακολουθούσε να του δίνη τον ίδιον χρησμόν, όπως και πρώτα, έφυγε από και εις το μέσον της μαντείας ο Βάττος και ανεχώρησε δια την Θήραν. Έπειτα όμως άρχισαν ατυχήματα σαν από θεϊκήν οργήν και εις αυτόν τον ίδιον και εις τους άλλους Θηραίους. Και επεί· δὴ οι Θηραίοι δεν εγνώριζον, από ποῦ προέρχονται αι συμφοραί τους αυτά, έστειλαν εις τους Δελφούς να ερωτήσουν δια τα βάσανα που τους ευρήκαν. Η Πυθία τους έδωκε χρησμόν, ότι αν υπάγουν με τον Βάττον μαζί και κτίσουν την Κυρήνην της Λιβύης, θα καλύτερευε η κατάστασις. Και κατόπιν οι Θηραίοι απέστειλαν τον Βάττον με δύο πεντηκοντόρους. Έπλευσαν αυτοί εις την Λιβύην, διότι δεν μπορούσαν να κάμουν αλλιώς, και εργορυσαν οπίσω εις την Θήραν· οι Θηραίοι όμως, καθώς αυτοί επήγγιναν να αποβιβασθύν, τους ελιθοβόλουν και δεν τους άφιναν να πλεύσουν εις την παρλίαν παρά τους έλεγαν να πλεύσουν οπίσω.

Κείμενο 2: Ηρόδοτος 4.155-6: η κυρηναϊκή εκδοχή της ιστορίας του αποικισμού της Κυρήνης. [Ηρόδοτου Ιστορία (Μελοποιημένη). Μετάφρασις-Σχόλια Ευαγγ. Παπέτσου, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1955.]

455

Κυρήνη, σε έναν τόπο που τους συμβούλευσαν να πάνε λίβνες γυναικες και στον οποίο, όπως τους είχαν πει, ο ουρανός ήταν τρύπιος (βλ. σ. 108), η εκδοχή των Κυρηναίων συμφωνεί με την εκδοχή του μύθου που αφηγούνται οι Θηραίοι.

Μέχρι την εγκατάσταση στην Πλατέα, η θηραϊκή και η κυρηναϊκή παραλλαγή του μύθου σε ελάχιστα σημεία συμφωνούν. Και στις δύο πρωταγωνιστές συμβουλευόταν το μαντείο των Δελφών, και στις δύο αρχηγός των αποικιστών είναι ο Βάττος, και οι δύο συμφωνούν για τη θέση της πρώτης εγκατάστασης. Όλα τα άλλα διαφέρουν εντελώς από μύθο σε μύθο. Στη θηραϊκή εκδοχή τονίζεται ότι η ιδέα να στείλουν αποίκους στη Λιβύη ήταν του μαντείου ότι οι Θηραίοι συμφώνησαν να το κάνουν μόνο μετά από καικουχίες χρόνων ότι πρώτα ζήτησαν τη συμβουλή κάποιου που ήξερε τη Λιβύη και ότι έκαναν ένα δοκιμαστικό ταξίδι πριν συγκεντρώσουν αποικιστές και ότι οι αποικιστές επελέγησαν δίκαια από όλες τις περιοχές και από όλα τα γένη. Η ιστορία των Κυρηναίων από την άλλη δίνει έμφαση στη βασιλική γενιά του Βάττου και στη γεμάτη μαγεία ζωή της μητέρας του η ίδρυση της αποικίας, σύμφωνα με αυτή την έκδοση, ήταν καθήκον του Βάττου και όχι των Θηραίων και ακόμη μας λέει πως, αφ' ης στιγμής οι Θηραίοι συνειδητοποίησαν ότι έπρεπε να πάει ο Βάττος, πήραν τα μέτρα τους για να εξασφαλίσουν ότι δεν θα ξαναγύριζε.

Δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε γιατί 150 περίπου χρόνια μετά την άφιξη των αποίκων στην Αφρική, οι Κυρηναίοι και οι Θηραίοι αφηγούνται τόσο διαφορετικές ιστορίες. Οι Θηραίοι είχαν συμφέρων να διατηρήσουν τους δεσμούς που τους έδεσαν με την πλούσια Κύρην. Ήταν ζωτικής σημασίας γι' αυτούς να υποστηρίζουν ότι είχαν ενεργήσει συνεπώς και ότι είχαν πράξει ό,τι θα μπορούσε να αναμένει κανείς από μία μητρόπολη ώστε να εξασφαλίσει την επιτυχία των αποίκων της. Οι Κυρηναίοι από την άλλη μεριά τα είχαν καταφέρει μια χαρά. Δεν είχαν ανάγκη τη Θήρη Αυτό που χρειαζόνταν ήταν να υποστηρίξουν την ανεξαρτησία τους από την εξάρτησή τους. Και επιπλέον, μέχρι τα μέσα του 5ου αι. π.Χ. τους Κυρηναίους κυβερνούσε, φαινόμενο πολύ ασυνήθιστο την εποχή αυτή, ένα βασιλικό γένος, το γένος των Βατιτιάδων, που υποστήριζαν πως ήταν απόγονοι του ιδρυτή της αποικίας Βάττου (για την Κυρήνη του 5ου αι. π.Χ. βλ. *GIW* 59-63). Επομένως η δυνατότητα αυτή είχε συμφέρον να υπογραμμίσει τον ρόλο που έπαιξε προσωπικά

ο πρώτος Βάττος στην ίδρυση της πόλης, γιατί ακριβώς στον ιδιαίτερο ρόλο του στηρίζαν την αξιολογία τους να μονοπωλούν την εξουσία.

Αφ' ης στιγμής εκτιμήσουμε τους παράγοντες που διαμορφώνουν αυτούς τους μύθους, βλέπουμε ότι είναι μάταιη η αναζήτηση της ιστορικής αλήθειας και στις δύο αυτές παραδόσεις. Ούτε η μία ούτε η άλλη πλευρά ενδιαφερόταν για την πλήρη και ελκυστική εξιστορία του τι πραγματικά συνέβη και οι δύο αφηγούνταν ιστορίες για το παρελθόν που ταίριαζαν στο παρόν, ιστορίες όχι μόνον επλεκτικές ως προς τις αναμνήσεις αλλά και ελεύθερα διασκευασμένες. Μερικά διασκευασμένα σημεία είναι προφανή: κάθε πρόσωπο στην ιστορία της μητέρας του Βάττου έχει όνομα ανδρικού με τον ρόλο που παίζει: Ετεάρχος (γνήσιος άρχοντας), Φρονίμη, Θείσιαν (αυτός που πράττει το σωστό και δίκαιο), Πολύμηνηστος (ο πολυέραστος). Όσο για τον ψαρά της πορφύρας είναι ευνόητη η θέση του στην ιστορία: πού αλλού θα μπορούσαν να πάνε και να μάθουν για την Αφρική, εάν όχι στην κοντινή Κρήτη; Και σε ποιον να απευθυνθούν, εάν όχι σε έναν άνδρα που η ειδικότητά του απαιτεί γνώση τόσο των παράκτιων όσο και των νερών του ανοιχτού πελάγους;

Τον τρόπο με τον οποίο κατανοείται το παρελθόν, προκειμένου να εμπνευστεί επιδοκίμησης του παρόντος, αποκαλύπτει επίσης θαυμάσια μια περιέργη λεπτομέρεια που παραδίδεται από τον Ηρόδοτο ως μέρος του μύθου που αφηγούνται οι Θηραίοι: πρόκειται για τον μύθο του Κωλαίου από τη Σάμο. Ο ρόλος του στην αφήγηση των Θηραίων είναι ήσσονος σημασίας, ο Κωλαίος απλώς κρατά τον Κορώβιο στη ζωή όσο ο τελευταίος περιμένει τους Θηραίους να επιστρέψουν στην Πλατέα. Είναι δύσκολο να καταλάβουμε γιατί οι Θηραίοι θυμούνται αυτή τη λεπτομέρεια, άλλωστε δεν αποτελεί δομικό στοιχείο της ιστορίας. Εντούτοις για τον Κωλαίο μάθαίνουμε και άλλα εκτός από την επίσκεψή του στην Πλατέα. Πληροφορούμεθα ότι, καθώς έπλεε από την Πλατέα προς την Αίγυπτο, οι άνεμοι τον έβγαλαν από τη ρότα του και ότι πέρασε τις Ηράκλειες Στήλες (το Γιβραλτάρ) και έφτασε στην Τωρτησό της Ισπανίας. Εδώ κέρδισε περισσότερα από ό,τι είχαν κερδίσει ποτέ Έλληνες, προφανώς πουλώντας στους Τωρτησίους πρωτόγνωρα ελληνικά προϊόντα και παίρνοντας για αντάλλαγμα χρυσό που υπήρχε άφθονος εδώ. Γυρίζοντας στη Σάμο, ο Κωλαίος αφιέρωσε στο Ηράϊον έναν τεράστιο χάλκινο κρατήρα αρ-

456

γολικού τύπου με επίθετα κεφάλια γρυπιών που είχε ως βάση «πρεις χάλκινους κολοσούς γονατιστούς επτά πήχων». Ο Ηρόδοτος δεν αναφέρει ρητά ότι είδε το αντικείμενο αυτό, αλλά αν κρίνουμε από την περιγραφή του, φαίνεται ότι μάλλον το είδε και ότι ο μύθος του Κωλαίου συνδέεται με τον κρατήρα. Εντούτοις αυτό που μας λέει ρητά είναι ότι η επίσκεψη του Κωλαίου στην Πλατέα εγκαινίασε τη σπουδαία φιλία ανάμεσα στη Σάμο, τη Θήρα και την Κυρήνη. Φαίνεται, δηλαδή, πως η ανάμνηση κάποιου εμπόρου από τη Σάμο που αναμίχθηκε με κάποιο τρόπο στον εποικισμό της Κυρήνης κατά την πρώτη μη φάση του διατηρήθηκε συνδεόμενη με μια απτή απόδειξη της εμπορικής δραστηριότητας των Σαμίων και ότι οι Σάμιοι ήταν σε θέση να βασίσουν σε αυτόν τον ισχυρισμό την καθιέρωση καλών σχέσεων και με τις δύο κοινότητες (και πράγματι, στη Θήρα έχουν βρεθεί σαμιακά υπογεωμετρικά αγγεία, πράγμα που υποδηλώνει εμπορικές επαφές πολύ πριν από τον αποικισμό της Κυρήνης).

Κάποια στιγμή τον τέταρτο αιώνα δόθηκε στους Θηραίους η ευκαιρία να αποπειραθούν να αντλήσουν υλικά οφέλη από τους δεσμούς τους με την Κυρήνη. Έστειλαν, λοιπόν, στην Κυρήνη μια αντιπροσωπία ισχυρίζομενοι ότι υπήρχε μια συμφωνία των πρώτων αποικιστών από τη Θήρα και των Θηραίων που έμειναν στο νησί επικυρωμένη με όρκο, η οποία επέτρεπε σε άλλους Θηραίους να απαιτήσουν στη συνέχεια κλήρο και τα δικαιώματα του πολίτη και στην οποία προβλεπόταν ότι, εάν ο νέος αυτός αποικισμός αποτύγχανε, οι αποικιστές ήταν ελεύθεροι να επιστρέψουν στη Θήρα. Οι Θηραίοι αντιπρόσωποι στην Κυρήνη παρουσίασαν μάλιστα και γραπτώς αυτό τον όρκο (Κείμενο 3). Οι Κυρηναίοι τότε όχι απλώς δέχθηκαν το δικαίωμα των Θηραίων να εγκατασταθούν στην πόλη τους αλλά και να χαραχθεί ο όρκος σε λίθο και να εκτεθεί στο ιερό του Ποθέου Απόλλωνος (ML 5/Forpata 18). Η αυθεντικότητα του πρωτότυπου όρκου που, υποτίθεται, πως αντέγραψαν οι Θηραίοι, έχει συζητηθεί πολύ. Ασφαλώς περιέχει ορισμένα σημεία –το όνομα της αποικίας «Κυρήνη», τον ισχυρισμό ότι ο νόμος επικυρώθηκε με όρκο από τον δήμο των Θηραίων, τον ισχυρισμό ότι ο χρησμός του μαντείου των Δελφών ήταν αυθόρμητος– τα οποία είναι σχεδόν απίθανο να περιέχονται σε νόμο του 7ου αι. π.Χ. που ψηφίστηκε πριν ακόμα σταλούν οι αποικιστές. Το πιο σημαντικό όμως είναι ότι δεν περιέχει τίποτε που να μη στηρίζει άμεσα τις διεκδικήσεις των Θηραίων του

4ου αι. π.Χ.: ακόμη και την απειλή κολασμού οποιουδήποτε θα έκρυβε συγγενή του ώστε να μη σταλεί ως άποικος μπορούμε να τη θεωρήσουμε απόδειξη ότι οι Θηραίοι δεν προβαίνουν επιπόλαια στην ίδρυση της νέας αυτής αποικίας και ότι δεν επιλέγουν αποίκους απλώς από τους κόλπους μιας ιδιαίτερης ομάδας ανθρώπων που έχουν περιπέσει σε δυσμένεια. Από άποψη ύφους και ορισμένων λεπτομερειών ο νόμος

Όρκος των αποικιστών

Η εκκλησία του δήμου αποφάσισε: αφού ο Απόλλων προσταξέ αὐθόρμητα τον Βάττο και τους Θηραίους να εποικίσουν την Κυρήνη, οι Θηραίοι αποφάσισαν να στείλουν στη Λιβύη τον Βάττο ως ἄρχοντα και βασιλιά του δήμου, και μαζί του θα πλεύσουν και οι Θηραίοι. Θα πλεύσουν ἐπὶ ἰσοῦς ὅροις, ἕνας γίος ἀπὸ κάθε οἰκονόμεια [–κενὸ–] ὅσοι εἶναι στὴν ἀκμὴ τῆς ηλικίας τους, και ελεύθεροι ἄνδρες ἀπὸ τους ὑπόλοιπους Θηραίους [–κενὸ–] θα πλεύσουν. Εάν οι ἄποικοι κτίσουν πόλη, ὅποιος ἀπὸ τους συγγενεῖς τους πλεύσει ἀργότερα στὴ Λιβύη, θα ἀποκτήσει τὰ δικαιώματα του πολίτη και θα λάβει κλήρο αἰοράστης γῆς. Εάν δεν ἰδρύνουν ἀποικία και οι Θηραίοι δεν μπόρουν να τους βοηθήσουν, ἀλλὰ τους ταλαιπωρεῖ ἡ ἀνάγκη πέντε χρόνια, θα μπόρουν να ἀναχωρήσουν ἀπὸ τὴ χώρα και να γυρίσουν ελεύθερα στὴ Θήρα και να ἀνακτήσουν τὰ πολιτικά τους δικαιώματα και τὴν περιουσία τους. Ὅποιος ἀρνήθῃ να πλεύσει ἐνῶ τὴ πόλη τον στέλνει, θα τιμωρηθῇ με θάνατο και ἡ περιουσία του θα δημευθῇ. Ὅποιος περιβάλλει ἢ κρύψει, εἴτε πατέρας γιο εἴτε ἀδελφός ἀδελφὸς, θα τιμωρηθῇ με τὴν ἴδια ποινὴ ὡς ἀρνούμενος να πλεύσει. Συμφωνίες επικυρωμένες με ὅρκο συνομολογήθηκαν ἀπὸ αὐτοὺς που θα μείνουν στὴ Θήρα και ἀπὸ αὐτοὺς που θα φύγουν να ἰδρύνουν ἀποικία στὴ Λιβύη, με κατάρες γιὰ τους εποικιστές και αὐτοὺς που θα μείνουν ἐδῶ που θα πατήσουν τον ὅρκο και δεν θα τον τηρήσουν. [Οἱ Θηραίοι] ἔκαναν ἐιδώλια ἀπὸ κερί και τὰ ἔκαψαν και ὅλοι μαζί, ἄνδρες και γυναῖκες, κορίτσια κι ἀγόρια, κατάραστηκαν ὅποιον θα πατήσει τον ὅρκο και δεν θα τον τηρήσει να λειώσει και να χαθῇ σαν τὰ ἐιδώλια αὐτά κι αὐτὸς και οι ἀπόγονοί του και ἡ περιουσία του, μα σ' αὐτοὺς που θα τηρῇ σουν τους ὅρκους και τους ἀποικιστές και τους Θηραίους που θα μείνουν ἐδῶ, εὐχτήθηκαν να ἀποκτήσουν πολλὰ καλὰ, τόσο αὐτοὶ ὅσο και οι ἀπόγονοί τους.

Κείμενο 3: ML 5.23-51. Ο ὅρκος που οι πρέβεις των Θηραίων στην Κυρήνη είχαν πῶς είχε δοθεῖ ὅταν ο Βάττος ἀναχώρησε με ἀποίκους ἀπὸ τὴ Θήρα γιὰ τὴ Λιβύη.

αυτός, που οι Θηραίοι του 4ου αι. π.Χ. ισχυρίζονται ότι είναι αυθεντικός, παρουσιάζει μεγάλη ομοιότητα με την αφήγηση των Θηραίων του 5ου αι. π.Χ. στον Ηρόδοτο, και μολονότι η γλώσσα του νόμου είναι επισημότερη και περιέχει ορισμένους αρχαϊσμούς, φαίνεται ότι το καλύτερο είναι να υποθέσουμε πως πρόκειται για επιμελημένη μεταγενέστερη εκδοχή, απευθείας απόγονο, θα λέγαμε, της προφορικής παράδοσης των Θηραίων.

Γιατί άραγε οι Κυρηναίοι δέχθηκαν πρόθυμα αυτή την εκδοχή της ιστορίας τους, μια εκδοχή που ερχόταν σε σύγκρουση, ει μὴ τι άλλο, με ορισμένες τουλάχιστον πλευρές των δικών τους παραδόσεων; Δεν γνωρίζουμε ούτε τις λεπτομέρειες της πολιτικής κατάστασης στην Κυρήνη την εποχή που κατέφθασε εδώ η θηραϊκή αντιπροσωπία ούτε εάν χρησιμοποιήθηκε σε κάποια τρέχουσα πολιτική διαμάχη. Πάντως η ιστορία που άκουσε ο Ηρόδοτος στην Κυρήνη τον πέμπτο αιώνα θα πρέπει να έφερνε σε αμηχανία τους Κυρηναίους μετά την πτώση της δυναστείας των Βακτιάδων, ίσως το 430 π.Χ., γιατί συστατικό της στοιχείο ήταν ο υπερτονισμός της σπουδαιότητας του ιδρυτή μιας δυναστείας που δεν κυβερνούσε πια την Κυρήνη. Αντίθετα, η ιστορία των Θηραίων υπογραμμίζει την ισότητα των πρώτων αποίκων, θα έπλεαν περί ίσους όρους, λέει ο όρκος: η ισότητα αυτή ήταν φαινόμενο φυσιολογικό σε αποικίες του πέμπτου αιώνα και μετά, και ακόμη συμφωνεί με το πολίτευμα της Κυρήνης τον τέταρτο αιώνα. Διαφορετικά συμφέροντα απαιτούν και διαφορετικές εκδοχές της ιστορίας του παρελθόντος, επομένως οι Θηραίοι έδωσαν στους Κυρηναίους την ευκαιρία να ξαναβρούν και να υιοθετήσουν μια εκδοχή της ιστορίας τους, που ταίριαζε με τα νέα συμφέροντά τους όσο καμία επιλεκτική σύνθεση στοιχείων από τις δικές τους παραδόσεις του πέμπτου αιώνα.

Στην ιστορία που αφηγείται τον 3ο αι. π.Χ. ο βορειοαφρικανός συγγραφέας Μενεκλής ο Βαρκαίος (FGH 270 F6/Fragment 17) διακρίνουμε ένα ακόμη στάδιο επαναδιατύπωσης της ιστορίας με κριτήριο τα συμφέροντα μιας συγκεκριμένης εποχής και ενός συγκεκριμένου τόπου. Ο Μενεκλής λέει ότι ο Βάττος ειδικώθηκε από τη Θήρα μετά από έναν πόλεμο μεταξύ φατριών, από τον οποίο βγήκε χαμένη η δική του φατρία, και ίδρυσε την Κυρήνη, αφού πρώτα τον συμβούλεψε το μαντείο των Δελφών πως αυτό ήταν προτιμότερο από το να συνεχίσει τον αγώνα στη Θήρα. Ο Μενεκλής καταγόταν από τη Βάρκη, πόλη που η παράδο-

ση λέει (Ηρόδοτος 4.160) πως κτίστηκε από Κυρηναίους που έφυγαν από την Κυρήνη μετά από πόλεμο μεταξύ φατριών.

Τι μπορούμε να πούμε μετά από όλα αυτά για την ιστορία της ελληνικής αποικίας στην Κυρήνη; Τα μόνα συμπεράσματα που φαίνονται ασφαλή είναι πως στον αποικισμό έπαιξε σημαντικό, όχι όμως και αποκλειστικό, ρόλο η Θήρα, πως κάποιος, ο οποίος έγινε γνωστός με το όνομα Βάττος, έπαιξε πρωταγωνιστικό ρόλο και τέλος πως η εξεύρεση της ιδανικής θέσης υπήρξε μάλλον μια αριετή μακρόχρονη διαδικασία, τίποτε άλλο. Τα άλλα στοιχεία στους μύθους από τον Πίνδαρο και μετά δεν μας μιλούν για την αρχική αποικία, αλλά για τα πολιτικά πράγματα στην Κυρήνη και για τη θέση της Κυρήνης στις αφηγήσεις τρίτων τον πέμπτο αιώνα και μετά. Εάν θέλουμε να μάθουμε περισσότερα για το τι συνέβη τον έβδομο αιώνα, πρέπει να ανατρέξουμε στις πληροφορίες που μας δίνει η αρχαιολογία.

Νίλινγ = Αρχαία

Χρησιμοποίηση των αρχαιολογικών τεκμηρίων

Υπάρχουν πολλά για την ιστορία του ελληνικού αποικισμού στη Λιβύη τα οποία οι μάλλον περιορισμένες αρχαιολογικές έρευνες δεν είναι ακόμη σε θέση να φωτίσουν. Παρ' όλα αυτά είναι εντυπωσιακά όσα έχουν ήδη ανακαλυφθεί από την αρχαιολογική σκαπάνη. Πρώτα απ' όλα, ευρήματα ελληνικής προέλευσης που χρονολογούνται στο πρώτο μισό του 7ου αι. π.Χ. στην Πτολεμαΐδα και την ίδια την Κυρήνη δείχνουν πως τα βορειοαφρικανικά αυτά παράλια δεν ήταν καθόλου τόσο άγνωστα πριν από την ίδρυση ελληνικών αποικιών όσο υπονοούν οι παραδόσεις. Ακόμη και χωρίς ανασκαφές σε μία θέση που είναι σχεδόν απώλως βέβαιο πως ταυτίζεται με την αρχαία Αζιρίδα βρέθηκαν αγγεία που χρονολογούνται με βεβαιότητα στα 650 π.Χ. Τα υλικά αυτά τεκμήρια επιβεβαιώνουν την άποψη ότι ο ισχυρισμός του Οδυσσέα, πως το πλοίο με το οποίο τον μετέφεραν στη Λιβύη για να τον πουλήσουν δούλο ναυάγησε (Οδύσσεια Ε' 295), αντανakaλά το γεγονός ότι οι Έλληνες της εποχής γνώριζαν τα νότια παράλια της Μεσογείου. Δεύτερον, μολονότι η παράδοση λέει πως οι άλλες πόλεις στα παράλια της Λιβύης κτίστηκαν από την Κυρήνη, τα κεραμικά ευρήματα αποδεικνύουν ότι στην πραγματικότητα η κατοίκηση των Ταυγείων και της Πτολε-

458

μαϊδας είναι συνεχής και χρονολογείται τουλάχιστον από το 620 περίπου π.Χ., δηλαδή, από την εποχή στην οποία, με βάση πάντα τα κεραμικά ευρήματα, χρονολογείται η μόνιμη κατοίκηση της Κυρήνης. Τα αγγεία που βρέθηκαν στην απόθεση του πλούσιου ιερού των Ταυχείων διαφέρουν ελαφρώς μεν αλλά σε σημαντικές λεπτομέρειες από τα αγγεία που ανακαλύφθηκαν στην Κυρήνη (συγκεκριμένα σε αυτά περιλαμβάνεται ένα εντελώς διαφορετικό φάσμα αγγείων από τις Κυκλάδες, μεταξύ των οποίων ούτε ένα από τη Θήρα), πράγμα που υποδηλώνει ότι η πόλη αυτή διατηρούσε ανεξάρτητους δεσμούς με τον ελληνικό κόσμο. Τρίτον, σύμφωνα με τις γραπτές παραδόσεις, ο πληθυσμός της Κυρήνης επί πενήντα περίπου χρόνια, και πριν οι Άπιοι προσκαλέσουν γενικά οποιονδήποτε Έλληνα να εγκατασταθεί στην πόλη τους, περιλάμβανε μόνο τους αρχικούς αποίκους και τα παιδιά τους. Δεν μας δυσκολεύει μόνο αυτό να πιστέψουμε ότι η Κυρήνη έκτισε τα Ταυχεϊορα αμέσως μετά τον αποικισμό της ίδιας, αλλά και το γεγονός ότι τα αγγεία που φτάνουν στην Κυρήνη και τα Ταυχεϊορα πριν από το 580 π.Χ. προέρχονται από ένα ευρύ φάσμα ελληνικών πόλεων, τόσο ευρύ όσο και αυτό μετά το 580 π.Χ.: επίσης η περιέργως μεγάλη ποικιλία κεραμικών και προσωπικών αντικειμένων (πορπών, κλπ.) που εισάγονται από τη Σπάρτη και ειδικά αμέσως μετά την ίδρυση της αποικίας, οδηγεί τους αρχαιολόγους στη διατύπωση της θεωρίας ότι θα πρέπει να είχαν κατοικήσει εδώ εξ αρχής Σπαρτιάτες και εν γένει Λάκωνες. Μπορεί να υπήρχαν και άλλες ιστορίες που δεν τις αφήγησε ο Ηρόδοτος και οι οποίες θα συμφωνούσαν περισσότερο με την αρχαιολογία. Και πράγματι, ο Παυσανίας, που γράφει την *Ελλάδος Περιήγησις* τον 2ο αι. μ.Χ., μας παραδίδει ότι στον αποικισμό της Κυρήνης συμμετείχε μαζί με τον Βάττο και ο σπαρτιάτης αθλητής Χίωνης (Παυσανίας 3.14.3) που είχε νικήσει στους Ολυμπιακούς Αγώνες του 664, 660 και 656 π.Χ., ενώ ανάμεσα στα αφιερώματα (πολλά από αυτά βεβαίως μυθικά) στο ιερό της Αθηνάς στη Λίνδο της Ρόδου που απαριθμούνται σε μία επιγραφή γνωστή ως *Χρονικό της Λίνδου* (FGH 532 F117) υπάρχει και ένα το οποίο αποδίδεται στους Λινδίους που συμμετείχαν στον αποικισμό της Κυρήνης υπό τον Βάττο.

Η αρχαιολογία επομένως φαίνεται να επιβεβαιώνει πως οι κατοπινές παραδόσεις αντικατοπτρίζουν σε μεγάλο βαθμό πολιτικές προκλήσεις ταλίνες της εποχής. Ο ισχυρισμός ότι πρωτοπόροι οι Θηραίοι κίνη-

σαν να αποικίσουν άγνωστους τόπους ενίσχυε τη θέση τόσο των Θηραίων όσο και των Βατιιάδων, μεγαλοποιώντας το επίτευγμα. Ο αποικισμός των μη Θηραίων από την ιστορία αποικισμού της Κυρήνης ασφαλώς βόλευε τον ισχυρισμό των Θηραίων ότι αυτοί ήταν που έκτισαν την πόλη, μπορεί δε κάλλιστα να βόλευε τόσο τις εσωτερικές πολιτικές διενέξεις στην Κυρήνη όσο και τη γενική θέση των Κυρηναίων πως η πόλη τους δεν κτίστηκε από όποιον όποιον. Παραμοίως, ο ισχυρισμός πως αυτή έκτισε τις άλλες πόλεις στα παράλια αυτά βόλευε την Κυρήνη που διεκδικούσε την πολιτική υπεροχή στην περιοχή. Χωρίς να αλλοιώνουν οι γραπτές παραδόσεις την άποψή μας, θα αναγνωρίζαμε έναν ιδιαίτερο ρόλο στην ίδρυση των πόλεων αυτής της περιοχής στους Θηραίους, διότι από την άλλη μεριά θρηστικά κεραμικά ευρήματα σπάνια υπάρχουν εκτός Θήρας. Θα αναγνωρίζαμε όμως επίσης έναν ιδιαίτερο ρόλο και στους Κρήτες (στην Κυρήνη βρέθηκαν κρητικά αγγεία του έκτου αιώνα, τα οποία σπανίζουν ακόμη και στην ίδια την Κρήτη) καθώς και στους Λάκωνες, και όλοι αυτοί θα πρέπει να είχαν συμβάλει μαζί με ένα ευρύ φάσμα άλλων. Δεν ξέρουμε τι ήταν αυτό που παρακίνησε τους Έλληνες να αναβαθμίσουν τις προγενέστερες περιοδικές επαφές τους με την περιοχή και να εγκατασταθούν εδώ μαζί, πάντως ο αποικισμός αυτός δεν ήταν απόρροια ούτε οικονομικών πιέσεων ούτε πολιτικής πρωτοβουλίας μίας μόνο πόλης, τόσο μάλλον ενός άνδρα.

Τα αρχαιολογικά και τα φιλολογικά τεκμήρια δείχνουν σχεδόν πάντοτε διαφορετικά πράγματα. Τα κείμενα και οι προφορικές ή γραπτές παραδόσεις στις οποίες βασίζονται επιλέγουν ό,τι είναι χρήσιμο για το επίμαχο θέμα που πραγματεύονται, τείνουν προς την υπογράμμιση του ιδιόμορφου και έχουν χαρακτηριστικά αναδρομής. Τα αρχαιολογικά τεκμήρια δεν είναι ένα τυχαίο δείγμα του παρελθόντος (δεν διατηρούνται όλα τα υλικά εξίσου καλά) και δεν αντανακλώνται όλες οι ενέργειες και πράξεις εξίσου άμεσα στον υλικό πολιτισμό, αλλά, παρά τη συμπάθεια των αρχαιολόγων για τους εξαιρετικούς αρχαιολογικούς τόπους, τείνουν να δείχνουν την καθημερινή ζωή και να υπογραμμίζουν καθολικές ομοιότητες. Επομένως όταν χρησιμοποιούμε παραδόσεις για να γράψουμε ιστορία, πρέπει να έχουμε συναισθήσει που γεγονότος ότι οι άνθρωποι κάνουν διάφορα πράγματα με τις παραδόσεις. Μερικές φορές διασώζουν πολύτιμες πληροφορίες εάν, παραδείγματός χάριν, οι παρα-

δόσεις των Κυρηναίων του 5ου αι. π.Χ. δεν αποσκοπούσαν στην υποστήριξη της δυναστείας των Βαττιάδων, πολύ πιθανόν να μην είχε σωθεί η ακριβής διάρκεια της βασιλείας τους, οπότε θα αγνοούσαμε τη χρονολογία ίδρυσης της Κυρήνης. Σε πολλές περιπτώσεις όμως η παράδοση είναι φορέας παραπληροφόρησης. Από την άλλη, χρησιμοποιώντας κανείς μόνο τα αρχαιολογικά ευρήματα κινδυνεύει να προσφέρει μια ιστορία επίπεδη, στερημένη από τα κοινωνικά ή πολιτικά δρώμενα που δεν επιδρούν άμεσα στον υλικό πολιτισμό. Για να είμαστε υπεύθυς, η δυσπιστία απέναντι σε ό,τι μας λέει η παράδοση πρέπει να συμβαδίζει με την απόλυτη συναίσθηση όσων δεν μπορεί να μας πεί η αρχαιολογία. Όπως στο προηγούμενο παράδειγμα, όπως και σε όλο αυτό το βιβλίο, πριν συνδυάσουμε τις δύο εικόνες, πρέπει να κατασκευάσουμε ξεχωριστά πρώτα την εικόνα με βάση τις γραπτές πηγές κατέχεται την εικόνα με βάση τα αρχαιολογικά ευρήματα, σπάνια φωτίζουν μία την άλλη, αλλά και οι δύο μαζί μπορούν να φωτίσουν με διαφορετικό τρόπο τον ίδιο κόσμο.

Ο ΚΟΣΜΟΣ ΜΑΣ ΥΠΟ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ

Το 800 π.Χ. ο ελληνικός κόσμος ήταν φτωχός, μικρός και εν γένει ανοργάνωτος. Οι κοινότητες του ήταν μικρές και η επιβίωσή τους δύσκολη (στο εχθρικό φυσικό περιβάλλον). Οι Έλληνες είχαν λιγότες επαφές με τον ευρύτερο κόσμο και διόλου ειδικά πλεονεκτήματα, εκτός εάν θεωρήσουμε πλεονέκτημα ένα (καλό) αποθεμα μύθων και μια μακρά παράδοση περιπλανώμενων ραψωδών. Το 479 π.Χ. μετά την αναχαίτιση της επίθεσης της περσικής αυτοκρατορίας στην κυρίως Ελλάδα, ο ελληνικός κόσμος ήταν εκτεταμένος και δυναμικός, είχε συνθετη οργάνωση (αυξανόμενο πληθυσμό και ήταν φοβερά δημιουργικός). Με μία έννοια, όμως η κλασική Ελλάδα δημιούργησε τον σύγχρονο δυτικό κόσμο.

Η ιστορία που θα αφηγηθούμε εδώ είναι η ιστορία του πώς έγινε και οι φτωχές και σχετικά απομονωμένες ομάδες των Ελλήνων του 9ου αι. π.Χ. έγιναν οι ευημερούντες και ρωμαλέοι Έλληνες του 5ου αι. π.Χ. Είναι η ιστορία μικρών ομάδων που απάντησαν στις πιέσεις του φυσικού περιβάλλοντος, που μεταβλήθηκαν από ανάγκη κάπου αλλού σε κοινότητες και επέστρεψαν με ιδέες και τέχνες που τις εκμεταλλεύτη-

καν ανελέητα και συχνά τις μεταμόρφωσαν τελείως σε ένα πνεύμα άλλας και ανταγωνισμού. Είναι η ιστορία του πώς αυτές οι μικρές ομάδες αγωνίστηκαν να διακριθούν και να παραμείνουν διακεκριμένες - ως άτομα μέσα σε κοινότητες, ως κοινότητες ανάμεσα σε άλλες ελληνικές κοινότητες και ως Έλληνες ανάμεσα σε «βαρβάρους» που ήταν τουλάχιστον τόσο εύποροι, τόσο οργανωμένοι και τόσο ικανοί όσο και οι ίδιοι οι Έλληνες. Επειδή ο αγώνας να διακριθούν ισχυρε σε όλα τα επίπεδα, αυτή η ιστορία δεν είναι απλώς η ιστορία γένεσης της ελληνικής πόλεως του αγώνα, δηλαδή, εξεύρεσης ενός πολιτεύματος το οποίο καθιστούσε δυνατή και ταυτόχρονα περιόριζε τη διάκριση του ατόμου προς το συμφέρον της διατήρησης της διακεκριμένης θέσης της κοινότητας ως όλου. Είναι επίσης η ιστορία γένεσης ενός πολιτισμού που ξεχωρίζει τόσο ως προς την έκφραση όσο και ως προς τις ενέργειες και την ταυτότητα του. Για να αφηγηθούμε αυτή την ιστορία, είναι απαραίτητο να αποσπειράθουμε τη συγγραφή μιας «καθολικής» ιστορίας μιας ιστορίας που να αναγνωρίζει ότι η πολιτική και η κοινωνική οργάνωση, η κοινωνική οργάνωση και οι πειστικές ανάγκες για την επιβίωση, οι πειστικές ανάγκες και η πολιτισμική έκφραση, η πολιτισμική έκφραση και η θρησκευτική λατρευτική δραστηριότητα - ότι όλα αυτά αποτελούν συστατικά στοιχεία της ίδιας ιστορίας και ότι κανένα τους δεν μπορεί να γίνει κατανοητό ερήμην του άλλου ή να μελετηθεί μεμονωμένα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο πόλεμος με την Περσία δεν έληξε το 479 π.Χ. Οι Έλληνες συνέχισαν να εκστρατεύουν για να ελευθερώσουν ελληνικές πόλεις στη Θράκη και την Ιωνία από την περσική κυριαρχία επί μιάμιση ακόμη δεκαετία. Ακόμη και μετά την επιτυχή έκβαση της ναυμαχίας στις εκβολές του Ευρμέδοντος στον κόλπο της Αττάλειας, στην οποία ο περσικός στόλος επλήγη πολύ σοβαρά, ο πόλεμος με την Περσία συνεχίστηκε με εκστρατεία στην Αίγυπτο και επέμβαση στην Κύπρο. Αλλά ο συνεχιζόμενος πόλεμος ήταν μία επιχείρηση που ούτε να προσποιηθεί μπορούσε ότι στηριζόταν σε ένα ενιαίο ελληνικό μέτωπο. Ήταν μια αθηναική επιχείρηση που την υποστήριζαν ελληνικές πόλεις του Αιγαίου και των παραλίων του, αρχικά με τη θέλησή τους και προς όφελός τους και αργότερα επειδή δεν είχαν άλλη επιλογή.

Όλες οι σύγχρονες ιστορίες των Περσικών Πολέμων τελειώνουν το 479 π.Χ. γιατί εδώ σταματά ο Ηρόδοτος. Οι λόγοι όμως για τους οποίους ο Ηρόδοτος σταματά σε αυτή τη χρονολογία είναι μάλλον καθαρά πολιτικοί και δεν έχουν καμία σχέση ούτε με την Περσία ούτε με τον πόλεμο. Οι Αθηναίοι λήστεψαν την υπόθεση της ελευθερίας των Ελλήνων, οποιαδήποτε δε εξιστόρηση των γεγονότων μετά το 479 π.Χ. σήμαινε ότι ο αφηγητής έπαιρνε θέση σε ένα ζήτημα που ήταν ακόμη πολιτικό την εποχή που έγραψε ο Ηρόδοτος την *ιστορία* του (πρβ. Θουκυδίδης 3.10.3 και 6.76.3). Εξιστορώντας τα γεγονότα στην Ελλάδα μέχρι το 479 π.Χ. ο Ηρόδοτος λογικά ίσως, αν και μάταια, ήλπιζε ότι τα παρελθόντα συμβάντα θα μπορούσαν να γλυτώσουν από την πολιτική για τα γεγονότα μετά το 479 π.Χ. δεν μπορούσε να έχει τέτοιες απαιτήσεις. Μόνο ένας παρατηρητής που μεγάλωσε στην ίδια την Αθήνα, ο

Θουκυδίδης, μπορούσε να συνηθίσει τόσο την αθηναϊκή ειδοχή, ώστε να παραβλέψει την πολιτικά μεροληπτική κατασκευή της.

Παρ' όλα αυτά η ιστορία άλλαξε το 479 π.Χ. Άλλαξε όχι μόνο με την έννοια ότι δεν θα υπήρχε πια άλλος Ηρόδοτος και ότι στην ιστοριογραφία θα κυριαρχούσε το παράδειγμα του Θουκυδίδα που έγραψε για την εποχή του, αλλά κυρίως επειδή μετά το 479 π.Χ. η παράδοση έχασε την αβυσσότητα της και άρχισε να υφίσταται εξωτερικές δοκιμασίες. Πρωταρχικά υπεύθυνες για τις δύο αυτές εξελίξεις ήταν η αυτοκρατορία και η δημοκρατία της Αθήνας: πρώτη φορά προβαίνει ελληνική πόλη σε μαζική δημόσια τεκμηρίωση με μορφή μνημείων που διαρκούν και γραπτών στοιχείων χαραγμένων σε πέτρα επί αυτοκρατορίας, ενώ οι πολιτικοί λόγοι και οι αγορεύσεις σε δίκες αποκτούν τότε σημασία ώστε να γράφονται μόνο επί δημοκρατίας. Οι προσωνυμίες παρατηρήσεις του Θουκυδίδα και η καταγραφή αυτή την εποχή όλων όσα έλεγε και απορρίπτει ο δήμιος καθώς και των επιχειρημάτων που χρησιμοποιούσε, μετέβαλε εντελώς τον χαρακτήρα της ιστοριογραφίας μετά το 479 π.Χ.

Υπάρχουν πολλοί τρόποι διερεύνησης αυτής της αλλαγής της ελληνικής ιστοριογραφίας, ίσως όμως η πιο αποκαλυπτική είναι η ιστορία του μαντείου των Δελφών. Η αρχαϊκή ελληνική ιστορία, είτε όπως γράφτηκε από τον Ηρόδοτο είτε όπως την αφηγήθηκαν μεταγενέστεροι συγγραφείς, βρίθκει χρησιμών, λες και κάθε δημόσιο εγχείρημα ήταν ατελές χωρίς χρησμό. Αντίθετα, σε ιστορίες από την κλασική Ελλάδα οι χρησμοί δεν είναι συχνοί. Αυτό δεν οφείλεται απλώς στον θουκυδίδειο «ορθολογισμό», γιατί ούτε στα έργα του Ξενοφώντα και στους λόγους του Δημοσθένη είναι πλέον πολυάριθμοι οι χρησμοί. Τον 2ο αι. π.Χ. ο Πλούταρχος έγραψε δύο διαλόγους ο ένας με τίτλο *Περὶ των εκλελειμμένων χρηστηρίων* και ο άλλος με θέμα τους έμμετρους πλέον χρησμούς. Εάν καταλάβουμε γιατί χάνονται όντως οι χρησμοί, θα καταλάβουμε κάτι πολύ σημαντικό για την ελληνική αρχαϊκή ιστορία.

Η πολιτική του αρχαϊκού ελληνικού κόσμου, με τις φατρίες της ελίτ και τους τυράννους του από τη μια μεριά, με τις αμέτοχες πολιτικά αλλά στρατιωτικά ουσιαστικές και δυνάμει επαναστατικές μάζες του από την άλλη, δημιούργησε τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ο χρησμός ήταν άκρως επιθυμητός. Επιθυμητός γιατί σου έδινε τη δυνατότητα να έχεις την υποστήριξη της θεϊκής αυθεντίας ακόμη πιο επιθυμητός γιατί σου

έδινε τη δυνατότητα να πεις ότι οι πράξεις σου είχαν προβλεφθεί, προωθήθεί, ακόμη και επινοηθεί από τον θεό. Όλα όσα μπορεί να είχε πει το μαντείο στο παρελθόν ήταν χρήσιμα τόσο στα άτομα ή τις ομάδες που αφηγούνταν διάφορες ιστορίες για να αιτιολογήσουν την πολιτική τους θέση, όσο και στα άτομα ή τις ομάδες που έλεγαν ιστορίες για να δικαιολογήσουν την κατάληξη της πολιτικής θέσης των άλλων από μόνον ή ομάδων.

Η πολιτική του κλασικού κόσμου, ή τουλάχιστον η πολιτική του κλασικού κόσμου για τον οποίο είμαστε καλύτερα πληροφορημένοι, διέφερε. Στη γραπτή ιστορία της κλασικής Ελλάδας δεσπόζει η κλασική Αθήνα, και η αθηναϊκή δημοκρατία έχει ελάχιστο χώρο για συμβουλές από το μαντείο σε θέματα που δεν είναι θρησκευτικά. Αυτό δεν ήταν τόσο θέμα προτίμησης όσο πολιτικής αναγκαιότητας, γιατί η δημοκρατία βασίζόταν στην πεποίθηση ότι ο καλύτερος τρόπος για να απαντηθεί σωστά ένα ερώτημα ήταν να συζητηθεί στην εκκλησία του δήμου και στη συνέχεια να εφαρμοστεί η απόφαση της πλειοψηφίας των παρόντων. Εάν ζητούσαν έπειτα χρησμό, αυτό αφενός θα σήμαινε ότι η απόφαση ήταν κατά κάποιο τρόπο προσωρινή, αφετέρου θα άφηνε ανοιχτή τη δυνατότητα ανατροπής της δημοκρατικής απόφασης από το μαντείο. Πώς όμως θα μπορούσε να διατηρηθεί η εμπιστοσύνη στις δημοκρατικές αποφάσεις, εάν ανατρέπονταν από κάποια ανώτερη αρχή; Ως άτομα οι Αθηναίοι ασφαλώς και ζητούσαν συμβουλή από το μαντείο προκειμένου να τους καθοδηγήσει και να υποστηρίξει τις απόψεις τους σχετικά με ιδιωτικές αλλά και κρατικές υποθέσεις – συχνά ήταν ευκολότερο και φτηνότερο να συμβουλευτούν τις μαντικές συλλογές από ό,τι το μαντείο των Δελφών – αλλά το κράτος των Αθηνών περιόριζε τις συμβουλές που ζητούσε σε θέματα θρησκευτικά, εκτός τούτου το έκανε αυτό πριν από την απόφαση του δήμου και όχι μετά (πρβ. ΜΙ. 73/Forpata 140).

Ωστόσο το μαντείο των Δελφών μετά το 479 π.Χ. παίζει περιθωριακό ρόλο στην ελληνική ιστορία, όχι μόνο λόγω της αθηναϊκής δημοκρατίας αλλά επειδή τα γεγονότα άρχισαν να γίνονται ιστορία πριν περάσουν στη σφαίρα της παράδοσης. Ο Θουκυδίδης βέβαια εξαρτιόταν από ό,τι του έλεγαν οι άλλοι και η ιστορία του είναι ασφαλώς τρωτή στις υποκειμενικές αλλοιώσεις των πληροφοριοδοτών του, αλλά τα γεγονότα του Πελοποννησιακού Πολέμου τα κατέγραψε πριν προηδά-

σουν οι πόλεις να τα πλάσουν όπως τους συνέφερε μεταπολεμικά. Αντίθετα, το μαντείο των Δελφών, ακριβώς επειδή δεν ήταν μέσα στη σφαίρα των άμεσων εξουσιών καμίας πόλης, ήταν ιδανικό εργαλείο της ποιοτικής παράδοσης, γιατί της έδινε τη δυνατότητα να συλλογιστεί το παρελθόν μιας πόλης. Η παράθεση ενός δελφικού χρησμού προσέδιδε χαρακτηρισμό αναπόφευκτου στα συμβάντα που περιγράφονταν και τα ανύψωνε πάνω από τη χωρίς ουσιαστικό περιεχόμενο συζήτηση για τον ρόλο συγκεκριμένων ατόμων στο παρελθόν. Οι Σπαρτιάτες ανατρέφονταν κάτω από καθεστώς απόλυτης υπακοής και πειθαρχίας, αλλά οι όποιες επαναστατικές απόψεις τους καταστέλλονταν αποτελεσματικότερα με το επιχείρημα ότι οι νόμοι με τους οποίους λειτουργούσε η κλασική Σπάρτη ήταν νόμοι που είχαν τη συγκατάθεση των Δελφών και όχι απλώς με το επιχείρημα ότι επρόκειτο για τις ευφυείς ιδέες ενός Λυκούργου.

Τους σκοπούς που εξυπηρετούσε το μαντείο φανερώνει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο μία από τις πιο αξιοσημείωτες παραδόσεις για τους χρησμούς του μαντείου των Δελφών, την παράδοση σύμφωνα με την οποία οι Αθηναίοι παραμονές των Περσικών Πολέμων έστειλαν στους Δελφούς *θεωρούς* να ζητήσουν χρησμό (Ηρόδοτος 7.139-145.1). Ο Ηρόδοτος αφηγείται ότι μόλις οι *θεωροί* εισήλθαν στο άδυτο, η Πυθία τους έδωσε έναν μακροσκελή χρησμό, αποτελούμενο από δώδεκα εξάμετρους στίχους, λέγοντάς τους ότι είναι μορφοί να κάθονται και να μη φεύγουν στην άκρη της γης πριν έλθουν οι Πέρσες. Οι αθηναίοι *θεωροί* πανικοβλήθηκαν αλλά ένας από τους επιστημότερους πολίτες των Δελφών, ο Τίμων του Ανδρέβουλου, τους συμβούλευσε να πάρουν ικετηριούς κλάδους και να ζητήσουν ως ικέτες ξανά χρησμό από το μαντείο. Η Πυθία τότε τους έδωσε άλλον ένα μακροσκελή χρησμό λεγοντάς τους να μην περιμένουν ασάλευτοι τους Πέρσες, παρά να ξέρουν πως θα τους σώσει «τείχος ξύλινον», και μεταξύ άλλων αποκάλυψε τη Σαλαμίνα θεία. Όταν γύρισαν οι *θεωροί* στην Αθήνα και ανάγγειλαν την απάντηση της Πυθίας στην εκκλησία του δήμου, εκφράστηκαν πολλές γνώμες για να εξηγήσουν τον χρησμό και το «τείχος ξύλινον», και κυρίως δύο αντίθετες: ορισμένοι επέμεναν ότι με το «τείχος ξύλινον» ο θεός εννοούσε την παλαιά ξύλινη περίφραξη της Ακρόπολης, αλλά ο Θεμιστοκλής επέμενε στην πλειοψηφία ότι εννοούσε τα πλοία. Μία μειοψηφία πολιτών πρότειναν αμετάπειστοι ακόμη και όταν εγκατέλειψε την Ακρόπολη ο

επίκουρος όφρις, και κατέφυγαν στο ιερό της Αθηνάς Πολιάδος όπου τους βρήκαν οι Πέρσες (Ηρόδοτος 8.41, 51). Οι χρησμοί ήταν πειστικά μέσα, αλλά δεν μπορούσαν να πείθουν συνεχώς όλο τον κόσμο.

Ο Ηρόδοτος αναφέρει τους προηγουμένους δελφικούς χρησμούς σε μία από τις σπάνιες περιπτώσεις που εκφέρει ρητά την προσωπική του γνώμη λέει πως εάν δεν ήταν οι Αθηναίοι, οι Έλληνες δεν θα είχαν νικήσει τους Πέρσες. Μεταβαίνει στο επόμενο θέμα λέγοντας πως ούτε καν χρησμοί, «φοβεροί χρησμοί που σκόρπισαν τον τρόμο», τους τρόμαξαν και τους έκαναν να φύγουν και να εγκαταλείψουν τη χώρα τους. Η εισαγωγή αυτή στο επεισόδιο των χρησμών του μαντείου των Δελφών φανερώνει την αξία της προηγουμένης ιστορίας για τους Αθηναίους: υπογραμμίζει το πείσμα με το οποίο αντιστάθηκαν στους Πέρσες και ταυτόχρονα απομακρύνει τη δυνατότητα να αθωωθούν άλλες πόλεις για τη συμπεριφορά τους με επιχείρημα κάποιον άλλο χρησμό του μαντείου. Επιπλέον, υπογραλώνοντας το μαντείο των Δελφών να μιλήσει πριν καν το ρωτήσουν (πρβ. τον μύθο για την Κυρήνη σ. 43-44), όχι μόνο αποϊκτά η αφήγηση δραματικότερο χαρακτήρα υπογραμμίζοντας την ασυνήθιστη σπουδαιότητα των συμβάντων, αλλά αποφεύγει να ξεκαθαρίσει τι είναι αυτό που ρωτούν οι Αθηναίοι.

Εξίσου αξιοσημείωτο είναι το πώς γεννήθηκε αυτή η παράδοση για ένα γεγονός που συνέβη όταν ήταν εν ζωή οι άνθρωποι με τους οποίους μίλησε ο Ηρόδοτος και επομένως ανήκε στις αναμνήσεις τους. Εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε δύο πράγματα: πρώτον, ότι οι μόνοι Αθηναίοι που γνώριζαν τι συνέβαινε πραγματικά στους Δελφούς ήταν οι *θεωροί*, η πόλη το μόνο που άκουγε ήταν ό,τι της μετέφεραν τα πρόσωπα που είχε στείλει στο μαντείο· δεύτερον, ότι εκείνη που είχε σημασία στην Αθήνα ήταν η δημόσια συζήτηση σχετικά με το τι έπρεπε να κάνουν και η οποία έληξε με την πλειοψηφία πεπεισμένη ότι η καλύτερη επιλογή ήταν να εκκενώσουν την πόλη και να εμπιστευθούν την τύχη τους στη δύναμη του στόλου. Εάν ένας χρησμός που μιλούσε για ξύλινο τείχος καλή τη Σαλαμίνα έπαιξε ρόλο σε αυτή τη συζήτηση, δεν είναι δύσκολο να φανταστούμε πως διαμόρφωσαν στη συνέχεια την ιστορία ώστε επικεντρώ της να είναι ο χρησμός και να μπορέσουν να προσθέσουν και μία προηγουμένη, ακόμη λιγότερη ευνοϊκή, απάντηση του Απόλλωνα. Μετά τα γεγονότα δεν συνέφερε κανέναν να αμφισβητήσει την απόφαση των Αθηναίων, ούτε είχε κανένας τη δύναμη να αρνηθεί

463

ζουμε για το παρελθόν παραμένουν προφορικές παραδόσεις: μεγαλώνουμε συνθιζόντας να ακούμε ορισμένα πράγματα για ορισμένα γεγονότα συνοδευόμενα από έναν κατάλογο πρών και αργίον με τον τρόπο που σατιρίζεται στο *1066 and All That* [τίτλος σατιρικής ιστορίας της Αγγλίας των W.C. Celler και R. J. Yeatman, με εικονογράφηση του Reynolds (α.τ.μ.)]. Ο μύθος για την αντίσταση των Γάλλων στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο δεν στηρίχτηκε σε παραποίηση στοιχείων, ενώ η αποκάλυψη των διατάσεων που είχε ο δωσιλογισμός δεν κλονίσει σοβαρά τα ερείσματα αυτού του μύθου στον κόσμο της δυτικής Ευρώπης, ούτε στο εσωτερικό ούτε στο εξωτερικό της Γαλλίας.

Ο κόσμος της αρχαϊκής Ελλάδας ήταν ένας κόσμος κατασκευασμένος εξ ολοκλήρου με παραδόσεις. Η μόνη σύγχρονη με τα γεγονότα του 7ου και του 6ου αι. π.Χ. τεκμηρίωση που διέθεταν οι μεταγενέστεροι Έλληνες ήταν πομπικά κείμενα, αλλά ακόμη και αν δημιουργοί τους ήταν πρόσωπα που είχαν παίξει και τα ίδια σημαντικά ιστορικά ρόλο, ως ιστορικά τεκμήρια ήταν άκρας ασαφής (βλ. σ. 320 και 324 για τον Σόλωνα). Όπως το καθεστώς της Ωκεανίας στο μυθιστόρημα του Τζωρτζ Όργουελ θεωρεί ότι, για να διατηρήσει την αξιοπιστία του, πρέπει να έχουν γίνει ακριβείς προβλέψεις στο παρελθόν, έτσι και οι αρχαϊκές ελληνικές παραδόσεις ενσωματώνουν δελφικούς χρησμούς που φανερώνουν με ακρίβεια, αν και συγκεχυμένα, τα επερχόμενα, δικαιώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το status quo του παρόντος.

Ο Όργουελ επινοεί ένα εγχειρίδιο ιστορίας που απεικονίζει το καπιταλιστικό παρελθόν με τρόπο ο οποίος αποτελεί κράμα ακριβούς πληροφορίας (οι καπιταλιστές ζουν σε μεγαλόπρεπα, τεράστια όμορφα σπίτια με τριάντα υπηρέτες να τους φροντίζουν), υπερβολής (όποιος ήταν ανυπάκουος, ο καπιταλιστής μπορούσε να τον ρίξει στη φυλακή) και φαντασίας (κάθε καπιταλιστής είχε το δικαίωμα να κοιμηθεί με οποιαδήποτε εργάτριά του). [ό.π. σελ. 93] Οι παραδόσεις με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπος ο ιστορικός της αρχαϊκής Ελλάδας είναι ένα παρόμοιο κράμα, και η δυνατότητα διάκρισης μεταξύ πραγματικότητας και φαντασίας είναι ασήμαντη. Μετά το 479 π.Χ. τα πράγματα αλλάζουν, έκτοτε εμιασε σε θέση να κάνουμε απόλυτα εξόχιστες κρίσεις για ό,τι συνέβη σε πράγματι πολύ μεγαλύτερο ποσοστό περιπτώσεων. Η απουσία των δελφικών χρησμών από τις ιστορίες της κλασικής Ελλάδας είναι ένας από τους δείκτες αυτής της αλλαγής.

ότι ο Θεμιστοκλής έπαιξε μείζονα ρόλο στη λήψη αυτής της απόφασης. Οι δυνάμεις που οδήγησαν στην Εντολή του Θεμιστοκλή (ανάτερω σ. 490) και οι δυνάμεις που οδήγησαν στους είκοσι τέσσερις συνολικά εξάμετρους δελφικούς στίχους δεν διέφεραν ουσιαστικά. Και κυρίως δεν συνέφερε τους Δελφούς σε αυτή ή και σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση να αρνηθούν την ευθύνη ενός χρησιμίου που τον θεωρούσαν καλό, ιδιαίτερα όταν άλλοι χρησμοί του Απόλλωνα είχαν ενθαρρύνει την ηττοπάθεια απέναντι στους Πέρσες.

Η πλαστογράφηση των ιστορικών γεγονότων, η αντικατάστασή τους από μυθοπλασίες τείνει να θεωρείται στον αιώνα μας μία ιδιαίτερα τρομακτική πλευρά των ολοκληρωτικών καθεστώτων. Ο Ουίνστον Σμιθ στο μυθιστόρημα *1984* του Τζωρτζ Όργουελ αλλάζει στοιχεία σε παλιά φύλλα της εφημερίδας *The Times* για να εξαλείψει τις διαφορές ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν· η δουλειά του είναι να εξισώνει τα μεγέθη παραγωγής των προβλέψεων με τα πραγματικά μεγέθη, να εξαφανίζει όλες τις πληροφορίες για τις αποδεκτές στο παρελθόν ενέργειες προσώπων που τώρα έχουν πέσει σε δυσμένεια, και τα λοιπά: «Μια έκδοση των *Times* μπορεί να είχε ξαναγραφτεί δώδεκα φορές, είτε επειδή άλλαζε η πολιτική γραμμή είτε επειδή ο Μεγάλος Αδελφός είχε κάνει λανθασμένες προφητείες, αλλά εξακολουθούσε να υπάρχει στα αρχεία με την αρχική ημερομηνία. Δεν υπήρχε κανένα άλλο αντίτυπο που να αντιγράφει σε κάποιο σημείο» [βλ. Τζωρτζ Όργουελ, *1984*, Κάκτος 1978, σ. 47-8]. Όσοι έχουν συμφέρον να θυμούνται μια διαφορετική έκδοχή του παρελθόντος εξαφανίζονται, «εξατμίζονται», όσοι μένουν και είναι αρκετά ηλικιωμένοι και θυμούνται πως τα πράγματα ήταν αλλιώς, δεν ενδιαφέρονται παρά μόνο για προσωπικά ανέκδοτα, όπως ανακαλύπτει ο Σμιθ όταν πιάνει κουβέντα με έναν ηλικιωμένο προλετάριο σε ένα μπαρ. Ο Σμιθ συλλογίζεται: «Θα μπορούσε κάθε λέξη από τα βιβλία της ιστορίας, ακόμη και τα πράγματα που παραδεχόταν κανείς αναντίρρηση, να 'ναι καθαρή φαντασία... Το καθετί έβρινε μες στην ομίχλη. Το παρελθόν είχε σβηστεί, το σβήσιμο είχε ξεχαστεί, το ψέμα γινόταν αλήθεια» [ό.π. σ. 80].

Ακόμη και σήμερα, πολλές από τις «γνώσεις» μας για το παρελθόν δεν στηρίζονται σε τεκμήρια. Όχι μόνο επειδή, ακόμη και χωρίς την αλλοίωση του τύπου που επιφέρει ο Ουίνστον Σμιθ, στοιχεία του παρελθόντος επιτρέπουν κάθε είδους ερμηνεία, όπως αποδεικνύουν διάφωνίες γύρω από το ολοκαύτωμα, αλλά επειδή περισσότερα που νομί-

Η κλασική Ελλάδα έχει δύο παρελθόντα, το πραγματικό και το παρελθόν που διαμορφώθηκε με υλικό τα παρελθόντα που διαδοχικές γενιές είχαν ήδη πλάσει για τον εαυτό τους. Στο βιβλίο που κρατάτε στα χέρια σας προσπαθήσα να αφηγηθώ και τις δύο ιστορίες, να δείξω τι νομίζω πως υπάρχουν λόγος να θεωρούμε ότι συνέβη πραγματικά τους αιώνες μέχρι τους Περσικούς Πολέμους και τι νομίζουν πως γνώριζαν οι ίδιοι οι Έλληνες για αυτό το παρελθόν. Η δυνατότητα κατανόησης των επιτευγμάτων της κλασικής Ελλάδας περιορίζεται σοβαρά, εάν παραμελήσουμε είτε τη μία είτε την άλλη ιστορία, γιατί οι Έλληνες του 5ου και του 4ου αι. π.Χ., όπως κι εμείς, διαμορφώθηκαν τόσο από τα πραγματικά συμβάντα του παρελθόντος όσο και από αυτό που νόμιζαν ότι είχε συμβεί. Η δυνατότητα κατανόησης των τραγικών γεγονότων που ακολούθησαν την κατάρρευση της Γιουγκοσλαβίας περιορίζεται σοβαρά, εάν δεν καταφέρουμε να καταγράψουμε τον ρόλο που έπαιξε τόσο το μεταβλητό όσο και το αμετάβλητο παρελθόν. Σε ένα σημείο ο Ουίνστον Σμιθ βασανίζεται από αμφιβολίες σκεπτόμενος ότι ίσως είναι εσφαλμένη η πεποίθησή του ότι το παρελθόν είναι αμετάβλητο, αλλά η αποφασιστικότητά του μεγαλώνει όταν συνειδητοποιεί ότι δεν είναι ο μόνος που έχει αυτή την άποψη. Το βιβλίο αυτό γράφτηκε με την πεποίθηση ότι το να έχουμε πάντα συνείδηση ότι το παρελθόν είναι και μεταβλητό και αμετάβλητο αποτελεί τόσο καθήκον του ιστορικού όσο και πολιτική αναγκαιότητα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Για τη μεταβαλλόμενη φύση της ελληνικής ιστορίας βλ. M. Detienne, *The Creation of Mythology* (Παρίσι, 1981) αγγλ. μετάφρ. Σικάγο, 1986) κεφ. 3. Για περαιτέρω παρατηρήσεις πάνω στο θέμα αυτό βλ. R. Osborne «The polis and its culture», στο C. C. W. Taylor (επιμ.) *Routledge History of Philosophy*, τόμ. 1 (Λονδίνο, 1997) κεφ. 1. Για τον Θουκυδίδη και τη θρησκεία βλ. S. Hornblower, «The religious dimension to the Peloponnesian War, or what Thucydides does not tell us», *Harvard Studies in Classical Philology* 94 (1992) 169-97. Ειδικά για τα μαντεία βλ. N. Marinatos, «Thucydides and Oracles», *JHS* 101 (1981) 138-40.

Για το μαντείο των Δελφών βλ. ανωτέρω σ. 527.

Το μυθιστόρημα του George Orwell *Nineteen Eighty-Four* δημοσιεύτηκε πρώτη φορά το 1949. Τα παραθέματα είναι από την ελληνική έκδοση: Τζωρτζ Όργουελ, 1984, Κάκτος 1978.

468

ΚΩΣΤΑΣ ΚΩΤΣΑΚΗΣ

Μετά 9.000 έτη.

Γιατί μας ενδιαφέρει η νεολιθική

Είπαμε να πούμε

πρώτα να γράψουμε τα πάντα
και να τα βάλουμε στην εικόνα

1. Σχολίαση: Τρία Κείμενα Προσέγγισης

There is no escaping the fact that we read the human past to understand the present, and then interpret it in the light of the future that we fear or desire. Nietzsche was one of the first to exploit the prophetic aspect of our historical reconstructions, and his writings have much to teach us in their tragic awareness of the mythic self-grounding of such work. But it is precisely to the extent that Evans and his fellow travelers embraced what Nietzsche repudiated—their acceptance of the ethical dimension of prophetic narratives—that these lesser oracles may stand as worthy of our consideration. In conclusion, then, perhaps I might be permitted to offer this present work as a prophetic prehistory of its own — my attempt to reconstruct a relatively benign ancestry for the twenty-first-century revival of the essentialist synthesis.

Στην εγκύκλια εικόνα που προβάλλεται για την Ελλάδα, η νεολιθική εποχή απουσιάζει σχεδόν πλήρως. Ενώ σημαντικά νεολιθικά ευρήματα υπάρχουν παντού, ελάχιστα εκτίθενται στα αρχαιολογικά μουσεία της χώρας και πάντα ως σύντομη εισαγωγή στο κυρίως μέρος, που αναφέρεται, κατά κανόνα, στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό. Πολλοί είναι οι λόγοι γι' αυτή την άνιση προβολή, άλλοι αναμενόμενοι, άλλοι όχι, εδώ όμως θα επιμείνουμε λίγο περισσότερο σε εκείνους που σχετίζονται με την ιδεολογική χρήση του παρελθόντος. Είναι γνωστό ότι ο αρχαίος υλικός πολιτισμός έχει χρησιμοποιηθεί ήδη από τον 19ο αιώνα ως κεντρικό συστατικό για τη διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας των Ελλήνων και τα προβεβλημένα μνημεία του λειτούργησαν ως ισχυρά εθνικά σύμβολα (Hamilakis & Yalouri 1996· Caftantzoglou 2001). Δύο αιώνες σχεδόν μετά, σε αντίθεση με άλλες, γειτονικές χώρες, όπως για παράδειγμα η Τουρκία (Özdoğan 1998, 116–117) ή χώρες της κεντρικής Ευρώπης (Zvelebil 1996), κανένα στοιχείο της νεολιθικής δεν έχει εισχωρήσει στον επίσημο λόγο της χώρας, που παραμένει έτσι εγκλωβισμένος στο ιστορικό φάντασμα της «καθόδου των Ελλήνων».¹

Το μεγάλο θέμα της κατασκευής των εθνικών ταυτοτήτων μέσω της ιδεολογικής χρήσης του παρελθόντος επιβλήθηκε στη διεθνή βιβλιογραφία με το έργο του Anderson (1991), αλλά δεν είχε μείνει απαρατήρητο από τους Έλληνες ιστορικούς της προηγούμενης γενιάς, οι οποίοι επεσήμαναν πολλές φορές τον ιδεολογικό ρόλο της αρχαιότητας στη συγκρότηση του ελληνικού κράτους. Οπωσδήποτε αποτέλεσε κεντρικό θέμα του έργου της Σκοπετέα (1988· ειδικά για την αρχαιολογία βλ. Kotsakis 1991). Η Σκοπετέα ανέδειξε την ενεργή σημασία του κλασικού παρελθόντος για την πολλαπλή σημασιοδότηση της εθνικής ταυτότητας, σημασία που εξηγεί εν μέρει τη σύγχρονη εμμονή στην κλασική αρχαιότητα και στις υλικές της εκφράσεις. Από την άλλη μεριά, η μελέτη της νεολιθικής στην Ελλάδα χαρακτηρίστηκε από μακριά κενά. Από τη δημοσίευση των ανασκαφών του Τσουντα στη Θεσσαλία, το 1908, μέχρι τις αρχές τις δεκαετίας του '50 που ενεργοποιείται στην ίδια περιοχή ο Δ.Ρ. Θεοχάρης, μεσολάβησε μεγάλο ερευνητικό κενό. Και βέβαια, τα συνταρακτικά πολιτικά γεγονότα που σημάδεψαν το πρώτο μισό του 20ού αιώνα δεν άφησαν πολύ χώρο για αρχαιολογική έρευνα και για ανταλλαγή επιστημονικών απόψεων. Ωστόσο, αν και εκείνα τα πολιτικά γεγονότα προσφέρουν κάποια εξήγηση για την κάμψη της αρχαιολογικής έρευνας στο σύνολό της μέχρι τα μέσα περίπου του 20ού αιώνα, δεν δικαιολογούν τη σημερινή κάμψη των νεολιθικών ερευνών που σημειώνεται από τη δεκαετία του '90 και μετά. Στη σημερινή συγκυρία, είναι προφανές ότι το πρόβλημα δεν βρίσκεται στη αδυναμία της χώρας να στηρίξει γενικά την αρχαιολογική έρευνα κάτω από την πίεση άλλων επιτακτικότερων αναγκών. Η αρχαιολογία και στηρίζεται και στηρίζεται από το ελληνικό κράτος και χρησιμοποιείται ως αιχμή του ιδεολογικού δόρατος στον επίσημο λόγο που εκφέρεται, όπως, για παράδειγμα, στην πρόσφατη πολιτική αντιπαράθεση για το «μακεδονικό» (Kotsakis 1998). Είναι η ίδια η νεολιθική εποχή που δεν συγκεντρώνει το ενδιαφέρον της πολιτείας, ώστε να υποστηρίξει ουσιαστικά και να προβάλει τη μελέτη της. Αλλά ακριβώς για τον λόγο αυτό η νεολιθική παραμένει στην ουσία της ελάχιστα γνωστή. Και καθώς δεν συμμετέχει στο εθνικό ιδίωμα και δεν παρουσιάζεται επαρκώς στην εκπαίδευση και στα μουσεία, ελάχιστοι αναγνωρίζουν την κληρονομιά της στη δική μας, σύγχρονη εποχή. Κι όμως, η κληρονομιά αυτή είναι πράγματι σημαντική και καλύπτει περιοχές και φαινόμενα τα οποία διαμορφώνουν βαθύτερα τη ζωή μας, χωρίς κανείς να συνειδητοποιεί την μακριά καταγωγή τους, που υπερβαίνει τη συγκυρία της εθνικής συγκρότησης. Με την εμμονή, επομένως, που χαρακτηρίζει τους ιστορικούς να ανιχνεύουν γραμμές καταγωγής που χάνονται πίσω στον χρόνο, θα εξετάσουμε ορισμένες από αυτές τις περιοχές που, αν και κανείς φυσικά δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι παραμένουν αναλλοίωτες από τη νεολιθική εποχή μέχρι σήμερα, αποτελούν ωστόσο κεφάλαια της σύγχρονης ζωής τα οποία άνοιξαν για πρώτη φορά τότε, σηματοδοτώντας τη στροφή του ανθρώπου προς μια ριζικά διαφορετική κα-

1. Πρόσφατο παράδειγμα η τελετή έναρξης των Ολυμπιακών αγώνων. Ο σκηνοθέτης της τελετής συνέλαβε το νήμα της ιστορικής διαδρομής της Ελλάδας με αφετηρία την κυκλαδική εποχή. Την ίδια επιλογή βλέπει κανείς, για παράδειγμα, στην εικονογράφηση των σελίδων των νέων δι-αβατηρίων της ελληνικής πολιτείας.

τάσταση κοινωνικής ύπαρξης, από την οποία, σε κάποιο βαθμό, κατάγεται η καθημερινή μας ζωή.

Λαοί, φυλές, πολιτισμοί

Από κάποια άποψη, είναι ειρωνικό ότι το εθνικό ιδίωμα δεν αναγνωρίζει στη νεολιθική εποχή στοιχεία καταγωγής. Οι ίδιες οι έννοιες της καταγωγής, της εντοπιότητας και της συνέχειας, που αποτελούν κεντρικά συστατικά της νεωτερικής εθνικής ταυτότητας, αναγνωρίζονται ίσως για πρώτη φορά στις πρώιμες νεολιθικές κοινότητες, που εγκαθίστανται σε μόνιμους οικισμούς σε γειτονία με τον παραγωγικό τους χώρο. Όπως θα δούμε, ο μόνιμος και σταθερός οικισμός διαμορφώνει ένα κεντρικό σημείο αναφοράς με ιδεολογικό περιεχόμενο, ενώ ο παραγωγικός χώρος που τον περιβάλλει θεμελιώνει την εντοπιότητα των κατοίκων μέσα από τις καθημερινές πρακτικές. Ο τρόπος που οι κάτοικοι συνδέονται με το συγκεκριμένο σημείο αναφοράς περιλαμβάνει, όπως θα φανεί παρακάτω, έντονα στοιχεία καταγωγής και συνέχειας, τα οποία οι κάτοικοι προβάλλουν με ιδιαίτερη επιμέλεια.

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι αυτές οι νεολιθικές κοινότητες είναι σημαντικά μεγαλύτερες και σταθερότερες από την πρωταρχική μετακινούμενη ομάδα των κυνηγών και συλλεκτών, η οποία λόγω των περιορισμών του ειδικού τρόπου επιβίωσης επιβάλλεται να είναι μικρή. Σε μια τέτοια διευρυμένη νεολιθική κοινότητα όμως, οι δεσμοί και οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων ξεπερνούν αναγκαστικά την απλή καταγραφή της συγγένειας ή των απλών υποχρεώσεων αμοιβαιότητας, καθώς διαμορφώνονται σε μεγάλο βαθμό από την πολυπλοκότητα της αγροτικής παραγωγής και τις ειδικές απαιτήσεις της σε εργασία και συνεργατικότητα. Το πλέγμα των υποχρεώσεων που συγκροτεί τώρα τη νέα κοινοτικότητα μεταφέρεται αναγκαστικά σε ένα άλλο επίπεδο και υποδηλώνεται μεταφορικά μέσω του υλικού πολιτισμού, που αποκτά χαρακτηριστικά ιδιαίτερα και αναγνωρίσιμα καταλαμβάνοντας έτσι εξέχουσα θέση και υψηλή ορατότητα στις νεολιθικές κοινωνίες. Για πρώτη φορά η σύνδεση των ανθρώπων επιτυγχάνεται με κάτι που μοιράζονται ή καλύτερα αντιλαμβάνονται και ερμηνεύουν με κοινό τρόπο.

Φυσικά η εκδήλωση συλλογικότητας καθεαυτή δεν είναι κάτι άγνωστο για τον *homo sapiens*. Στις νεολιθικές κοινότητες, ωστόσο, η συλλογικότητα δεν στηρίζεται μόνο σε αμοιβαίες υποχρεώσεις και δικαιώματα, όπως συμβαίνει στις κοινωνίες κυνηγών και συλλεκτών. Στηρίζεται εξίσου, και ίσως περισσότερο, στην πολιτισμική ταυτότητα και την καταγωγή, σε αφαιρέσεις, δηλαδή, με κοινά αποδεκτό νόημα. Στον χώρο της Ελλάδας, όπως συμβαίνει και σε άλλες περιοχές του κόσμου, οι νεολιθικές κοινότητες γρήγορα συσπειρώνονται σε ομάδες με ενιαία πολιτισμική έκφραση, την οποία η αρχαιολογία αναγνωρίζει στον υλικό πολιτισμό που παράγουν οι ομάδες αυτές. Αντικείμενα από διάφορα υλικά, αλλά κυρίως τα κεραμικά σκεύη, πολύ σύντομα αποκτούν αναγνωρίσιμα χαρακτηριστικά, σε τέτοιο βαθμό, ώστε εύκολα μπορούν να ταξινομηθούν εκ των υστέρων σε ομάδες που πιστεύουμε ότι αντιπροσωπεύουν κοινούς πολιτισμικούς κύκλους ακόμα και «παραδόσεις». Η επαναλαμβανόμενη τους παρουσία μάς κάνει να πιστεύουμε ότι τα χαρακτηριστικά αυτά ήταν εξίσου αναγνωρίσιμα και οικεία και για τις νεολιθικές κοινότητες και τα μέλη τους. Είναι γνωστό ότι από την αρχή της εμφάνισής τους τα κεραμικά αγγεία δεν λειτουργούν μόνο ως σκεύη, αλλά με τη μορφή τους, τη διακόσμηση και την τεχνολογία τους μεταφέρουν στους χρήστες μηνύματα ταυτότητας, ενότητας με τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας και διαφοράς από τους άλλους, εκείνους που βρίσκονται έξω και μακριά. Υποδηλώνουν τις κοινές πρακτικές στις οποίες συμμετέχουν και μέσα από τις οποίες οι άνθρωποι αναπαράγουν την ζωή τους και στηρίζουν τις ιδεολογίες τους, ότι δηλαδή ονομάζουμε «πολιτισμό» ή «πολιτισμική ομάδα».

Η εμφάνιση των ειδικών χαρακτηριστικών των πολιτισμικών ομάδων είναι τόσο έντονη στη νεολιθική περίοδο, ώστε για ένα μεγάλο διάστημα η αρχαιολογία στηρίχθηκε αποκλειστικά στην παρουσία τους για να συστημα-

τοποιώσει τις γνώσεις της για τον προϊστορικό πολιτισμό και να ανασυνθέσει την ιστορία των νεολιθικών κοινοτήτων. Η σχολή της «πολιτισμικής – ιστορικής» αρχαιολογίας που κυριάρχησε μέχρι τη δεκαετία του 1950, ταξινόμησε όλες τις νεολιθικές κοινότητες του κόσμου με βάση τα «πολιτισμικά» τους χαρακτηριστικά και προσδιόρισε τις σχέσεις και τις συνάφειες που οι πολιτισμοί θεωρήθηκε ότι είχαν μεταξύ τους. Όσο και αν σήμερα ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τις πολιτισμικές ομοιότητες και τις διαφορές έχει αλλάξει ριζικά, το έργο που συμπληρώθηκε από τις προηγούμενες γενεές αρχαιολόγων παραμένει εντυπωσιακό. Οι πολιτισμικές σχέσεις μεταξύ κοινοτήτων περιλαμβάνουν άλλοτε ευρύτερες περιοχές και άλλοτε μικρότερες· είναι όμως η πρώτη φορά στην ιστορία του ανθρώπου που η διασπορά του στον χώρο μπορεί να παρακολουθηθεί μέσα από τη μορφή του υλικού πολιτισμού. Μια πιθανή εξήγηση αυτής της πραγματικότητας είναι η επιλογή των ανθρώπων να τονίσουν την πολιτισμική ταυτότητά τους και η ανάγκη τους να διακρίνουν τη δική τους κοινότητα από τις υπόλοιπες.

Αυτή η αίσθηση της υπερτοπικής ταυτότητας που δηλώνεται στον χώρο εισάγει για πρώτη φορά την έννοια της ενότητας ανθρώπων που υπερβαίνει την άμεση ομάδα και συγκροτείται στη βάση μιας ιδεολογικής κοινότητας, δηλαδή μιας συλλογικής αφαίρεσης. Είναι ανάλογη με τις έννοιες του «λαού» και της «φυλής» τις οποίες μεταγενέστερες, ιστορικές εποχές, χρησιμοποίησαν για να περιγράψουν τις πολιτικές μορφές που σταδιακά απέκτησε η αρχική νεολιθική συλλογικότητα. Χωρίς να υποτιμά κανείς την πολυπλοκότητα του φαινομένου, αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι στον βαθμό που αυτή η συλλογική αφαίρεση γίνεται αποδεκτή και από εκείνους που δεν αποτελούν μέρος της, η πολιτισμική ομάδα φέρει το μακρινό σπέρμα του πολύ μεταγενέστερου πολιτικού μορφώματος του έθνους και του κράτους που το εκφράζει.

Στην Ελλάδα, οι πρώτοι οικισμοί εμφανίζονται στη διάρκεια της 7ης χιλιετίας, και πολλοί εξελίσσονται σε οικιστικούς γηλόφους (μαγούλες ή τούμπες) κατά το πρότυπο των νεολιθικών οικισμών της Μέσης Ανατολής και της Ανατολίας (tell ή höyük). Γρήγορα μεταβάλλονται σε σημεία χαρακτηριστικά του τοπίου, καθώς με το πέρασμα του χρόνου η συσσώρευση των οικοδομικών υλικών σχηματίζει εξάρματα, τα οποία στις μεταγενέστερες περιόδους φτάνουν να είναι πραγματικοί λόφοι με ύψος αρκετών μέτρων, ιδιαίτερα ορατοί στις πεδινές περιοχές. Στον οικισμό της Νέας Νικομήδειας, για παράδειγμα, στη διάρκεια της Αρχαιότερης Νεολιθικής (μετά τα μέσα της 7ης χιλιετίας), ανοικοδομούνται οικήματα τρεις φορές διαμορφώνοντας, για πρώτη φορά στην περιοχή, μια μόνιμη εγκατάσταση, στην οποία οι άνθρωποι κατοικούν για εκατοντάδες χρόνια. Η ανάλυση των αρχαιολογικών δεδομένων υποδεικνύει ότι στους οικισμούς αυτής της μορφής η ανοικοδόμηση των οικημάτων πάνω στα θεμέλια των αρχαιότερων αποτελεί τον κυριότερο μηχανισμό της γρήγορης διαμόρφωσής τους σε γηλόφους. Συγχρόνως, όμως, με τον τρόπο αυτό σημαίνεται η κατοχή του συγκεκριμένου τόπου και υποδηλώνεται συμβολικά η αρχαιότητα των κατοίκων και η μακριά γενεαλογία του οικισμού. Η έννοια του τόπου, ως μόνιμου σημείου αναφοράς στο τοπίο, όπου συμπυκνώνονται κοινωνικές και παραγωγικές σχέσεις μιας διάκριτης ομάδας ανθρώπων και αναπαράγεται το σύνολο του νεολιθικού βίου, εμφανίζεται έτσι για πρώτη φορά στο προσκήνιο. Πρόκειται για ένα χώρο μνήμης και συνέχειας, ένα τμήμα του φυσικού χώρου στον οποίο αποκτούν υλική υπόσταση οι κεντρικές λειτουργίες κοινωνικής συνοχής, μετασχηματίζοντάς τον στον κατεξοχήν χώρο της κοινωνικής παραγωγής. Η ανάδυση του οικισμού εισάγει για πρώτη φορά τη διάκριση μεταξύ κοινωνικού και παραγωγικού χώρου, καθώς η καλλιεργημένη γη που εκτείνεται έξω από αυτόν αντιπροσωπεύει την οικονομική παραγωγή που θεμελιώνεται στη σταθερή επανάληψη των παραγωγικών πρακτικών (Κωτσάκης 1996). Ο χώρος που περιβάλλει τους οικισμούς από αυτό το σημείο και μετά είναι πλέον τόπος που κατέχεται συμβολικά και ανήκει κυριαρχικά σε μια νέα συλλογικότητα την οποία οι γειτονικές ομάδες αναγνωρίζουν. Θα μπορούσαμε με την έννοια αυτή να μιλήσουμε για μια αρχέγονη, πρώιμη πατρίδα.

Ένας για όλους, όλοι για έναν

Δεν πρέπει ωστόσο να μας διαφύγει ότι η διαδικασία σχηματισμού αυτής της συλλογικότητας εξαρτάται ουσιαστικά από τις μικρότερες ομάδες που αντιπροσωπεύονται με τα οικήματα. Αρχιτεκτονικά, η διαμόρφωση του οικισμού δεν ακολουθεί υποχρεωτικά ένα ενιαίο πολεοδομικό σχέδιο. Τα οικήματα και οι μικρότερες ομάδες που τα κατοικούν δίνουν μορφή στον οικισμό, όχι ως αποτέλεσμα σχεδιασμού, αλλά επειδή επιμένουν στα μηνύματα συνέχειας και αρχαιότητας που αναπαράγονται με την ανοικοδόμησή τους. Όπως είδαμε, είναι πολύ πιθανό ότι η εμμονή των κατοίκων για την ανοικοδόμηση στο ίδιο σημείο σχετίζεται με τη δήλωση της καταγωγής και της αρχαιότητας της συγκεκριμένης ομάδας που κατοικεί στο κτίσμα, ή τη στενή σχέση με τους προγόνους που μπορεί να στηρίξει τη μακροβιότητα και την επιτυχία του συγκεκριμένου νοικοκυριού, κλπ. Οπωσδήποτε και σοβαροί πρακτικοί λόγοι, όπως η διαθεσιμότητα του χώρου ή η ευκολότερη θεμελίωση του νέου οικήματος θα έπαιζαν επίσης ρόλο, αυτό όμως –και στη νεολιθική εποχή, όπως και στις νεότερες– δεν αποκλείει άλλες λιγότερο απτές σημασίες και κοινωνικά μηνύματα. Τέτοια μηνύματα πάντα περιλαμβάνονται στην οικοδόμηση ενός οικήματος, και κατά κανόνα περιστρέφονται γύρω από τη διαπραγμάτευση της κοινωνικής θέσης της ομάδας που το κατέχει. Σε μεγάλο βαθμό οι σημασίες και τα μηνύματα καθόριζαν –και ακόμη καθορίζουν– τη μορφή του οικήματος και τα χαρακτηριστικά του. Οι οικιστικοί γήλοφοι από την άποψη αυτή, εκτός από συγκεντρώσεις ανθρώπων, είναι και πεδία ενός κοινωνικού λόγου στον οποίο κεντρική θέση κατέχουν οι «οίκοι» που, αν και λειτουργούν αναμφίβολα μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της νεολιθικής συλλογικότητας, φαίνονται να διεκδικούν κάποια μορφή μεγαλύτερης ή μικρότερης αυτονομίας, αν κρίνουμε από την εμμονή στην κατοίκηση σε διακριτά οικήματα, το καθένα από τα οποία διατηρεί τη δική του ιστορία.² Στην ακρόπολη του Σέσκλου, για παράδειγμα, τα οικήματα της 3ης χιλιετίας αποτελούν αυτοτελή, ελεύθερα κτίσματα, που περιβάλλονται συνήθως από αύλειους χώρους (Θεοχάρης 1973). Επομένως, η μορφή την οποία οι οικισμοί της εποχής αυτής καταλήγουν να έχουν είναι αποτέλεσμα της έμφασης που δίνεται στον «οίκο» και στην καταγωγή του, μιας έμφασης που έχει τόσο κοινωνικό όσο και οικονομικό περιεχόμενο, είναι δηλαδή το αποτέλεσμα μιας ειδικής μορφής κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης.

Με την έννοια αυτή, ο «οίκος» αποτελεί τον πυρήνα της κοινότητας που υπογραμμίζει συνεχώς την αυτοτέλεια των συστατικών της. Η αυτοτέλεια του «οίκου» δηλώνεται καταρχήν από τη φυσική ύπαρξη του οικήματος, που εμποδίζει την πρόσβαση στο εσωτερικό του, αλλά ουσιαστικά στηρίζεται στην οικιακή αποθήκευση της σοδειάς και στον έλεγχο της κατανάλωσης της τροφής, την οποία επιβεβαιώνουν πολλές αρχαιολογικές πληροφορίες (Halstead 1999). Όπως είπαμε για τον οικισμό στο σύνολό του και τη σχέση του με τον παραγωγικό χώρο, ο οίκος και το οικήμα είναι το ακριβές ανάλογο του χωραφιού, από την άποψη ότι το προϊόν του χωραφιού ανήκει κατά τεκμήριο σε εκείνον που το φροντίζει. Το ζήτημα όμως είναι ότι μια τέτοια αυτοδυναμία λειτουργεί μάλλον προς την αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη της συλλογικής αμοιβαιότητας, ωθώντας την κοινωνική δομή σε επικίνδυνη ρήξη. Η έμφαση επομένως στον υλικό πολιτισμό, που διαπιστώνεται τώρα, και ιδιαίτερα η ομοιομορφία του, επαναδιατυπώνει αυτή την ιδεατή συλλογικότητα και συγχρόνως διαπραγματεύεται την εσωτερική αντίθεση μεταξύ της «συλλογικότητας» της κοινότητας και της «ιδιωτικότητας» του οίκου, η οποία αναπαράγεται συνεχώς μέσα στη νεολιθική κοινωνία.

Ωστόσο, η σημασία του «οίκου» δεν είναι σωστό να γενικευθεί πέρα από ένα όριο. Μια μεγάλη κατηγορία οικισμών της ίδιας εποχής δεν εμφανίζει τα χαρακτηριστικά που γνωρίζουμε από τους οικιστικούς γηλόφους. Πρόκειται για εκτεταμένους, επίπεδους οικισμούς, στους οποίους η ανοικοδόμηση κάθε οικήματος δεν γίνεται στα θεμέλια του αρχαιότερου αλλά σε διαφορετική θέση κάθε φορά. Η πρακτική αυτή έχει ως αποτέλεσμα την οριζόντια

2. Με τον όρο *οίκος* ή και *νοικοκυριό* [household] στην προϊστορική αρχαιολογία εννοούμε την ελάχιστη κοινωνική μονάδα που, ως αναγνωρίσιμη οντότητα, κατοικεί σε ένα οικήμα και δραστηριοποιείται στα προγράμματα της κοινότητας. Βλ. ανασκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας στη Σουβατζή 2002.

επέκταση του οικισμού, που παραμένει επίπεδος, χωρίς να αναπτύσσεται σε ύψος. Τα μηνύματα της καταγωγής, της γενεαλογίας και της αρχαιότητας κά-
θε νοικοκυριού στους οικισμούς αυτής της μορφής υποθέτουμε ότι δεν θα
πρέπει να τονίζονταν ιδιαίτερα, προφανώς σε όφελος μιας συλλογικότητας
που κυριαρχεί σχεδόν αποκλειστικά και εκφράζεται με τελεστικές πρακτι-
κές αλλά και χωροταξικές επιλογές. Στον οικισμό του Μακρύγιαλου Πιερίας,
για παράδειγμα, η έρευνα διαπίστωσε επεισόδια συλλογικής κατανάλωσης
τροφής ιδιαίτερα μεγάλης κλίμακας, σε ειδική περιοχή στο κέντρο του μεγά-
λου, εκτεταμένου οικισμού που περιβαλλόταν από βαθιά περιμετρική τάφρο
(Pappa, Halstead, Kotsakis & Urem-Kotsou 2004, Urem-Kotsou & Kotsakis
2007). Ανάλογη είναι και η μεταχείριση των νεκρών. Για το θέμα αυτό θα μιλή-
σουμε εκτενέστερα παρακάτω, αλλά αξίζει εδώ να σημειώσουμε ότι στον οι-
κισμό του Μακρύγιαλου οι νεκροί απορρίπτονται στην βαθιά τάφρο που πε-
ριβάλλει τον οικισμό, ένα έργο με σαφές κοινοτικό περιεχόμενο, που αφορά
όλους και το πιθανότερο είναι ότι έχει κατασκευαστεί με τη συμμετοχή όλων
(Triantaphyllou 2001).

Δεν είναι υπερβολή να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι αυτή η σύ-
γκρουση συλλογικότητας και ατομικότητας (η τελευταία με την ενδιαμέση
μορφή του νεολιθικού «οίκου») μπορεί να αναγνωριστεί σχετικά εύκολα και
στη δική μας καθημερινή ζωή, παρ' όλες τις προφανείς διαφορές. Αν και η σχέ-
ση με την πολιτική συλλογικότητα του κράτους δεν είναι στην εποχή μας η
κυρίαρχη κοινωνική αντίθεση, λίγοι από εμάς συνειδητοποιούν ότι, όταν για
παράδειγμα αναδιανέμουμε ένα μέρος των ατομικών μας πόρων προς το κρά-
τος πληρώνοντας φόρους, επαναλαμβάνουμε την αρχέγονη αντίθεση που ει-
σήγαγε η νεολιθική εποχή και αποτέλεσε από τότε σταθερό άξονα κάθε συλ-
λογικού μορφώματος.

Τεχνίτες και καταναλωτές

Είναι κοινά αποδεκτό ότι το πέρασμα στη νεολιθική κοινωνία σηματοδοτεί
την πορεία προς την κοινωνική πολυπλοκότητα, μια διάσταση της κοινωνικής
πραγματικότητας η οποία κυριαρχεί στην εποχή μας. Στη νεολιθική εποχή, η
πολυπλοκότητα, που κινείται καθαρά αντίθετα προς την υποχρέωση της συλ-
λογικότητας, εισάγεται κατά κύριο λόγο από την παραγωγή αλλά και από την
κατανάλωση, δηλαδή από τον ειδικό τρόπο που παράγεται η τροφή αλλά και
από τον τρόπο που η τροφή μοιράζεται, εισάγεται με άλλα λόγια, από την οι-
κονομία. Είναι επίσης γνωστό ότι αυτές οι δύο όψεις της οικονομίας δεν συμπί-
πτουν σχεδόν ποτέ, τουλάχιστον από την εποχή που η παραγωγή και η ιδιοποί-
ηση του προϊόντος μεταφέρθηκε από τη συλλογικότητα της κοινότητας στην
αυτοτέλεια των μικρότερων ομάδων, με μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό ανε-
ξαρτησίας, όπως τα νοικοκυριά και οι «οίκοι», για τους οποίους ήδη μιλήσαμε.

Την κοινωνική πολυπλοκότητα την αντιλαμβανόμαστε αρχαιολογικά
με ορισμένους σχετικά απλούς τρόπους. Οι διαφορές μεταξύ χώρων, οικημά-
των και περιεχομένων των οικημάτων είναι ορισμένοι από αυτούς, που απο-
βλέπουν στον έντοπιισμό ισχυρών ασυμμετριών της κοινωνικής οργάνωσης.
Βέβαια ανάλογες εκδηλώσεις είναι πολύ περισσότερο έντονες στην εποχή του
χαλκού (μετά την 3η χιλιετία) με κορυφαία την παρουσία των μεγάλων ανα-
κτορικών κέντρων της Κρήτης και της Πελοποννήσου. Στις περιπτώσεις αυ-
τές οι ασυμμετρίες είναι τέτοιας τάξης που μας επιτρέπουν να μιλήσουμε για
γνήσια κοινωνική διαστρωμάτωση. Στη νεολιθική εποχή, ωστόσο, οι παρατη-
ρούμενες ασυμμετρίες είναι πολύ πιο έμμεσα διατυπωμένες, καθώς η παράδο-
ση της κοινοτικότητας είναι ακόμη ισχυρή και κανένας «οίκος» δεν έχει δια-
κριθεί σε μεγάλο βαθμό σε βάρος των υπολοίπων.

Σε κάθε περίπτωση, η οικονομία στις νέες συνθήκες αποκτά μια ειδική
σημασία, καθώς περιλαμβάνει τώρα μεγάλο μέρος του υλικού πολιτισμού που
παράγεται για τους λόγους που ήδη έχουμε δει, σε ποικιλία μορφών που δεν
έχουν προηγούμενο. Πολλοί ειδικοί πιστεύουν ότι την περίοδο αυτή εμφανί-
ζονται τεχνίτες που σχετίζονται με την κατασκευή ειδικών τεχνουργημάτων.

Η Catherine Perlès υποστηρίζει ότι ειδικευμένοι τεχνίτες ήταν υπεύθυνοι για την παραγωγή μιας συγκεκριμένης κατηγορίας λίθινων λεπίδων σε όλο το Αιγαίο (Perlès & Vitelli 1999), ενώ ανάλογες προτάσεις έχουν γίνει και για την κεραμική (Vitelli 1995). Η τεχνολογία της κατασκευής των αντικειμένων αλλάζει έτσι σταδιακά περιεχόμενο και μεταβάλλεται από τεχνική παραγωγής τεχνουργημάτων σε μέθοδο κατασκευής ταυτοτήτων: «είμαι ό,τι φτιάχνω, είμαι όπως το φτιάχνω». Η πολυμορφία του υλικού πολιτισμού, με την ποικιλία των δραστηριοτήτων που χαρακτηρίζουν μια ζωή οργανωμένη σε «οίκους» και «νοικοκυριά», μέσα σε μια συνεχή διαλεκτική «δημόσιου» και «ιδιωτικού», αναμφίβολα υποστηρίζει μια τέτοια παραγωγική έκρηξη, που εισάγει τον κόσμο στη διάκριση παραγωγού και καταναλωτή αλλά και στη μεταφορική σημασία της τεχνολογίας, που για πρώτη φορά συνιστά ένα σύστημα παραγωγής συμβολικών κοινωνικών αξιών και όχι απλών αξιών χρήσης.

Στον νεολιθικό οικισμό του Μακρύγιαλου, για παράδειγμα, στη βόρεια Περία, η αρχαιολογική ανάλυση της κεραμικής έδειξε ότι τα αγγεία του οικισμού παράγονταν με δύο διακριτές τεχνολογίες. Μία κατηγορία μικρών αγγείων που σχετίζονται με την ατομική κατανάλωση, κατασκευάζονται με ελάχιστα τυποποιημένους τρόπους, με διαφορετικές τεχνικές, που παράγουν, όπως είναι επόμενο, διάφορα αποτελέσματα. Αντίθετα, τα μεγαλύτερα αγγεία που σχετίζονται με την επίδειξη της τροφής, δηλαδή την κοινοτική προσφορά, εμφανίζουν μια αυστηρά τυποποιημένη τεχνολογία, που έχει ως αποτέλεσμα την έντονη ομοιομορφία τους (Urem-Kotsou, Kotsakis & Stern 2002). Εδώ η τεχνολογία υλοποιεί με μια σειρά πρακτικών ενεργειών, αναγνώσιμων από τα μέλη της κοινότητας, την κεντρική σύγκρουση των μελών με την κοινότητα στο σύνολό της, την οποία, όπως είναι φυσικό, θα πρέπει να αντιλαμβάνονταν σε πολλά επίπεδα, όχι υποχρεωτικά μόνο συμβολικά. Νοήματα αμοιβαιότητας, που υπονοούν τη φιλοξενία και την αναδιανομή της τροφής προβάλλονται με την υπαγωγή των σκευών επίδειξης στην γενική κανονικότητα, ενώ μηνύματα ατομικότητας και εξατομικευμένης κατανάλωσης υπογραμμίζονται από τα ποικιλόμορφα αγγεία κατανάλωσης της τροφής.

Έχει σημασία, ωστόσο, η παράμετρος της τεχνολογίας ως επιτελεστικής πρακτικής, που επιτρέπει στα μέλη της κοινότητας να εκφράζουν με διάφορους τρόπους νοήματα και να διαπραγματεύονται τις μεταξύ σχέσεις τους, είτε σε συνθήκες καθημερινότητας είτε σε ειδικές περιστάσεις. Στον Μακρύγιαλο υπάρχουν πολλές ενδείξεις ότι η δήλωση αυτών των κοινωνικών μηνυμάτων μέσω της τεχνολογίας, εκτός από τις πρακτικές της καθημερινής διατροφής (Urem-Kotsou & Kotsakis ό.π.) γινόταν σε συνθήκες υψηλής κοινωνικής ορατότητας, στις τελετές συλλογικής κατανάλωσης τροφής [feasting] που επιτελούνταν στο κέντρο του οικισμού, στις οποίες ήδη αναφερθήκαμε (Pappa et al. 2004). Στις τελετές αυτές οι άνθρωποι είχαν την δυνατότητα να διαπραγματευθούν την κοινωνική τους θέση και τις ταυτότητές τους με διάφορους τρόπους, στους οποίους φαίνεται ότι κεντρικό ρόλο έπαιζε ο υλικός πολιτισμός και η τεχνολογία που τον παρήγαγε.

Ανάλογο παράδειγμα, αρκετούς αιώνες αρχαιότερο, μπορούμε να αντλήσουμε από την κεραμική του Σέσκλου. Στον οικισμό αυτό, ο οποίος, όπως είναι γνωστό στην έρευνα, αποτελούνταν από δύο διακριτά μέρη με τα δικά του χαρακτηριστικά το καθένα (Θεοχάρης 1973· Κωτσάκης 1996· Kotsakis 1999), η κατανομή της κεραμικής εμφανίζει μια χαρακτηριστική χωρική ασυμμετρία. Διαφορετικές τεχνολογίες επικρατούν στα δύο μέρη του οικισμού, και έτσι, παρόλο που στο Σέσκλο δεν υπάρχει καμιά ανάλογη αρχαιολογική ένδειξη μιας δημόσιας τελετής στην οποία τα μέλη της κοινότητας να διαπραγματεύονταν τους ρόλους και τις σχέσεις τους, η πρόσβαση στις διαφορετικές τεχνολογίες υπογράμμιζε, στο επίπεδο του υλικού πολιτισμού, την κοινωνική πολυπλοκότητα που διαφαίνεται από τη χωροταξική διάρθρωση του οικισμού.

Και στις δύο περιπτώσεις, οι τεχνολογικές διαφορές εντοπίζονται μέσα στον ομοιόμορφο κατά τα άλλα υλικό πολιτισμό. Οι λεπτές διαφορές που

η έρευνα έχει αρχίσει να εντοπίζει συστηματικά στις επιλογές των μελών των νεολιθικών κοινοτήτων, υπογραμμίζουν αφενός την ανάδυση του κεντρικού ρόλου της τεχνολογίας, των τεχνουργημάτων και των τεχνιτών και αφετέρου τη δημιουργία μιας κοινωνίας που διαπραγματεύεται τους κοινωνικούς ρόλους μέσα από τα χαρακτηριστικά των τεχνουργημάτων, δηλαδή, με σύγχρονους όρους, μιας κοινωνίας καταναλωτών στην οποία η τεχνολογία έχει κεντρικό ρόλο. Η σχέση με τα αντικείμενα γίνεται τώρα ειδικότερη και είναι χαρακτηριστικό ότι η νεολιθική κοινωνία, για πρώτη φορά, περιβάλλεται από τόσα πολλά τεχνουργήματα που μας επιτρέπουν να υποθέσουμε βέβαια ότι αναφέρονται σε αντίστοιχα πολλές και διαφορετικές όψεις της ζωής των ανθρώπων. Αντικείμενα από λίθο διαφορετικών τύπων και λειτουργιών, οστέινα αντικείμενα και εργαλεία, ειδώλια ανθρώπων, ζώων και αντικειμένων, πήλινα αντικείμενα εκτός της κεραμικής και αναμφίβολα εκείνα που σπάνια σώζονται, δερμάτινα, υφάσματα, ξύλινα, πλεκτά καλάθια, ασκιά, μουσικά όργανα, έπιπλα κλπ. συνοδεύουν στενά τους ανθρώπους στον νέο τρόπο ζωής, εισάγοντας συγχρόνως την εξάρτηση από τα αντικείμενα και τα νοήματα που αυτά ενσωματώνουν στην κατασκευή και τη χρήση τους. Οι κατάλογοι των ευρημάτων που παράγονται από τις νεολιθικές ανασκαφές πιστοποιούν τη σημασία της σύνδεσης του υλικού πολιτισμού με την κοινωνική πολυπλοκότητα. Πολύ σύντομα αυτή η σύνδεση του υλικοτεχνολογικού πολιτισμού με την κοινωνία γίνεται αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής πραγματικότητας και συνεχίζει αδιάλειπτα από την εποχή εκείνη μέχρι σήμερα να παίζει έναν ρόλο που γίνεται ολοένα κεντρικότερος και αποκτά ολοένα περισσότερες διαστάσεις.

Θεοί, θεότητες και νεκροί

Η παρουσία του παρελθόντος και το βάρος που αποθέτει στο παρόν είναι μια έννοια που ενσωματώνεται ήδη στον οικισμό και στους «οίκους» που τον αποτελούν. Όπως έχουμε δει, στους οικισμούς με τη μορφή οικιστικού γηλόφου η έννοια του παρελθόντος χρόνου και της συνέχειας αναπαράγεται στην ανοικοδόμηση των οικημάτων. Τα οικήματα που ανακατασκευάζονται στο ίδιο σημείο υπογραμμίζουν τη μακρά διάρκεια του «οίκου» και την ισχύ του, αποτελεσμα αυτής της σχέσης καταγωγής και αρχαιότητας.

Δεν έχουμε περισσότερες άμεσες αρχαιολογικές πληροφορίες για την έκφραση αυτής της συμβολικής σχέσης με το παρελθόν, που είναι πιθανό ότι συγκεκριμενοποιείται με τη μορφή των προγόνων που «κατοικούν» στον οικισμό. Δύσκολα θα μπορούσαμε να αποδώσουμε στην κατηγορία αυτή τα μικρά πήλινα, σπάνια λίθινα, ειδώλια ανθρώπινων μορφών, που αποτελούν ένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικό εύρημα των νεολιθικών ανασκαφών (Νανόγλου 2004). Ανάλογη δυσκολία θα είχαμε να αποδώσουμε τα ειδώλια σε θεότητες του νεολιθικού πανθέου, εφόσον, όσες προσπάθειες έχουν γίνει μέχρι τώρα προς την κατεύθυνση αυτή (π.χ. Gimbutas 1991) δεν έχουν γενικά πείσει ότι αποτελούν αξιόπιστη ερμηνεία αυτού του προφανώς πολύσημου υλικού. Αναμφίβολα όμως, η έννοια των προγόνων που μεταφορικά ή όχι «κατοικούν» στο σπίτι σε ορισμένες περιπτώσεις αποκτά μια κυριολεκτική σημασία. Στα σπίτια του νεολιθικού Catalhöyük της Τουρκίας οι νεκροί ήταν θαμμένοι κάτω από τα δάπεδα των σπιτιών, συχνά κάτω από τους χώρους του ύπνου, συνοδεύοντας τις τύχες και την ιστορία του οικήματος και των κατοίκων του (Andrews, Molleson & Boz 2005). Ανάλογη ειδική μεταχείριση επιφυλάσσεται και στους νεκρούς ενός άλλου νεολιθικού πολιτισμικού κύκλου, στην περιοχή της Συροπαλαιστίνης. Τα κρανία πάνω στα οποία αναπαρίσταται το πρόσωπο του νεκρού με τη βοήθεια κονιάματος αποτελούν χαρακτηριστικό εύρημα της Προκεραμικής Νεολιθικής Β της 9ης χιλιετίας, που έχει χαρακτηριστεί ότι εκφράζει μια «λατρεία των κρανίων», φαινόμενο που συνοδεύει εκείνο που ο γάλλος ερευνητής Cauvin (2000) ονόμασε «γένεση των θεών».

Ανεξάρτητα από την παρουσία ή όχι αναγνωρίσιμων θεοτήτων—μια ει-
κασία γοητευτική μεν, αλλά ωστόσο εικασία—περισσότερο ενδιαφέρον έχει η σκέψη του ίδιου ερευνητή, ο οποίος ακολουθώντας τον Hegel, θεωρεί ότι

η θρησκεία αποτελεί την θεμελιώδη «αποξένωση» του υποκειμένου, με την έννοια ότι οι θεϊκές οντότητες προβάλλονται στην ανθρώπινη συνείδηση ως υπερφυσικές (Cauvin ό.π., 209). Πράγματι, η νεολιθική εποχή μπορεί να θεωρηθεί η αρχή αυτής της «αποξένωσης». Όπως έχει επισημάνει ο Ingold (1994, 2000), η εξημέρωση των ζώων προϋπέθετε ότι οι άνθρωποι ήταν ικανοί να ελέγξουν τη «ζωικότητά» τους, και με την έννοια αυτή, υποχρεώθηκαν να θέσουν τον εαυτό τους εκτός του υπόλοιπου κόσμου και να αναγνωρίσουν τη δική τους ανθρώπινη ιδιότητα, δημιουργώντας σε αντιδιαστολή τη «φύση». Η εξημέρωση της φύσης έστρωσε τον δρόμο για την πολύ μακριά ιστορία της ανθρώπινης αποξένωσης που εν τέλει αποτέλεσε αδιάσπαστο μέρος της δυτικής νεωτερικότητας (Mazzarella 2002). Από το σημείο αυτό η επέκταση του ελέγχου της «φύσης», με ό,τι αυτό συνεπάγεται, ήταν ίσως μια σχεδόν προβλέψιμη διαδρομή.

Το ζήτημα, επομένως, της ύπαρξης ενός συστήματος συμβολικών προβολών έχει πολύ περισσότερες και σοβαρότερες διαστάσεις από εκείνες της ύπαρξης ή όχι των θεοτήτων. Αναμφίβολα, ήδη από τη νεολιθική εποχή, ένα σύστημα εννοιών και συμβολισμών που βρίσκεται πέρα και εκτός των ανθρώπων πρέπει να υπήρχε, αυτό ενδεχομένως που σε μεταγενέστερες εποχές αποκρυσταλλώνεται στα θρησκευτικά συστήματα που αποκτούν έτσι και περισσότερο συγκεκριμένη υλική μορφή, αναγνωρίσιμη στην αρχαιολογική παρατήρηση. Αλλά και στην πρώιμη νεολιθική οι συμβολικές εκφράσεις δεν είναι άγνωστες. Εκτός από τη διάσημη περίπτωση του οικισμού του Catalhöyük, στον οποίο δεκάδες τοιχογραφίες με έντονο συμβολισμό κοσμούσαν τους τοίχους των οικημάτων (Mellaart 1965), πρόσφατες ανασκαφές στην περιοχή της νότια ανατολικής Τουρκίας έφεραν στο φως θέσεις της 9ης χιλιετίας στις οποίες η συμβολική διάσταση κυριαρχεί εντυπωσιακά με λίθινα ανάγλυφα και ολόγλυφα γλυπτά σε φυσικό αλλά και υπερφυσικό μέγεθος τοποθετημένα σε ειδικούς χώρους (Özdoğan & Başgelen 1999). Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις οι απεικονίσεις περιστρέφονται γύρω από τα θέματα του θανάτου, του άγριου, του αρσενικού και του θηλυκού, περιγράφοντας, με όση ανάργεια επιτρέπει η τεράστια χρονική απόσταση, το ιδεολογικό σύμπαν του νεολιθικού κόσμου (Hodder 1990).

Στην ελληνική νεολιθική τέτοιες απεικονίσεις δεν είναι γνωστές, τουλάχιστον μέχρι στιγμής. Η συμβολική διατύπωση εδώ είναι μικρής κλίμακας και περιορίζεται στην ειδωλοπλαστική και ίσως στη διακοσμητική της κεραμικής. Αυτό δεν σημαίνει ότι το ιδεολογικό σύμπαν των νεολιθικών κατοίκων της Ελλάδας ήταν ριζικά διαφορετικό, αν και είναι σχεδόν βέβαιο ότι δεν ήταν ταυτόσημο. Μάλλον σημαίνει ότι η έκφραση αυτού του ιδεολογικού σύμπαντος ακολουθούσε τη δική του πορεία. Θα μπορούσε, για παράδειγμα, η έμφαση να στρέφεται στη συμβολική διαπραγμάτευση του κοινωνικού ρόλου των «οίκων» και της κοινότητας μέσα από τελετές υψηλής ορατότητας, όπως υποδηλώνει το παράδειγμα του Μακρυγιάλου, αν και προφανώς δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι το συγκεκριμένο παράδειγμα μπορεί ή πρέπει να γενικευτεί. Πιθανό είναι επίσης να εκφράζεται η συμβολική έμφαση στη διαλεκτική του «οίκου» και της κοινότητας στη μεταχείριση των νεκρών, των μελών του «οίκου» δηλαδή, που περνούν στον χώρο των προγόνων.

Πράγματι, ο τρίτος πόλος κάθε οικισμού, εκτός από τον παραγωγικό του χώρο και τον ίδιο τον οικισμό, είναι το νεκροταφείο, ο μεταφορικός οικισμός των νεκρών, όπου οι νεκροί περνούν σε απόλυτη και μόνιμη ατομικότητα. Όμως, ίσως όχι απρόσμενα, τα νεολιθικά νεκροταφεία εμφανίζονται σχετικά αργά και δεν αποτελούν χαρακτηριστικό της πρώιμης νεολιθικής, τουλάχιστον για τις πρώτες χιλιετίες της νεολιθικής εποχής. Ο λόγος γι' αυτό είναι μάλλον προφανής και πρέπει να σχετίζεται με την διαμόρφωση της ατομικότητας των μελών της κοινότητας, καθώς αποσπώνται σταδιακά από τη συλλογική ταυτότητα της κοινότητας. Ακολουθώντας αυτή την πορεία, και οι νεκροί αποδεδμεύονται σταδιακά και από την κοινότητα ως σύνολο και από τον «οίκο». Στον Μακρυγιάλο, όπως αναφέρθηκε ήδη, οι νεκροί, αποτίθενται

ακόμη στις βαθιές τάφρους που περιβάλλουν τον οικισμό, έργο με σαφή κοινοτικό και συλλογικό χαρακτήρα. Σε άλλες θέσεις, αντίθετα, κάποιοι νεκροί θάβονται κάτω από τα δάπεδα των οικημάτων, ενώ, η πλειονότητά τους μεταφέρεται έξω από τον οικισμό, όπου απορρίπτεται χωρίς τελετουργικό που αφήνει υλικά ίχνη (Triantaphyllou ό.π.). Η διαδρομή της νεολιθικής σφραγίζεται από αυτή τη διαλεκτική μεταξύ της αναδυόμενης «ατομικότητας» του νεκρού και της «συλλογικότητας» που επιβάλλεται από το κοινωνικό.

Αλλά, για να επανέλθουμε στο ζήτημα του παρελθόντος που αποκτά υλική μορφή και εισβάλλει έτσι στο παρόν, διαδικασία απόλυτα γνώριμη στον σύγχρονο άνθρωπο, η μεταχείριση των νεκρών, που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο εισάγεται με τη νεολιθική αποτελεί μια θεμελιώδη μνημονική τεχνική πάνω στην οποία οι κοινωνίες από τότε στηρίζουν τη συνέχεια και τη συμβολική αναπαραγωγή τους (Parker-Pearson 1999). Ορισμένες φορές, όπως για παράδειγμα, στην Αγία Σοφία (Μαγούλα Θεσσαλίας), η μεταχείριση του νεκρού συνοδεύεται από την κατασκευή πραγματικών μνημείων (Milojčić 1976). Βέβαια, αυτό το φαινόμενο εμφανίζεται σε πλήρη ανάπτυξη στην εποχή του χαλκού, όταν οι ατομικότητες ορισμένων μελών της κοινωνίας έχουν πλήρως επιβληθεί στο σύνολο, όπως χαρακτηριστικά δηλώνουν οι μεγαλοπρεπείς θολωτοί τάφοι των μυκηναίων αριστοκρατών. Οπωσδήποτε όμως η συγκρότηση της κοινωνικής μνήμης μέσω της στάσης μας απέναντι στους νεκρούς αποτελεί κληρονομιά της νεολιθικής εποχής και του τρόπου ζωής που εγκαινιάζεται τότε.

Νομίζω έχει γίνει φανερό ότι η κληρονομιά της νεολιθικής υπερβαίνει κατά πολύ τη στενή συγκρότηση της επίσημης εθνικής πολιτισμικής ταυτότητας, στην οποία ένα μέρος της κοινωνίας ατυχώς επιμένει να αναγνωρίζει τον ρόλο του παρελθόντος και της ιστορίας. Στην πραγματικότητα, η νεολιθική εποχή σημαίνει την ανάδυση ευρύτερων κατηγοριών, που κυριαρχούν σήμερα στη σκέψη μας, ακόμη και όταν δεν το συνειδητοποιούμε. Η εξημέρωση των φυτών και των ζώων δημιούργησε την έννοια της φύσης, η μόνιμη κατοίκηση ταξινόμησε τον χώρο, διακρίνοντας τόπους κοινωνικής αναπαραγωγής, η μεταχείριση των νεκρών δημιούργησε τον χρόνο, μέσα στον οποίο η κοινωνία και τα μέλη της προβάλλουν και αναπαράγουν την υπόστασή τους. Πρόκειται για θεμελιώδη εννοιολογικά πλαίσια από τα οποία προκύπτει μια ατέλειωτη σειρά από όψεις και εκφράσεις του κοινωνικού βίου, από τις σχετικά απτές και συγκεκριμένες, όπως η οικιστική, έως τις πιο σύνθετες και περισσότερο αφηρημένες, όπως οι μορφές της κοινωνικής πολυπλοκότητας, η διαπραγμάτευση της συλλογικότητας και η έμφαση στον υλικό πολιτισμό. Περισσότερο από όλα, η νεολιθική εποχή ανθρωποποιεί τον άνθρωπο, ως διακριτή οντότητα που διαφοροποιείται από τον φυσικό περίγυρό του. Από την άποψη αυτή, η κληρονομιά της νεολιθικής είναι σήμερα περισσότερο επίκαιρη από ποτέ.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ANDERSON, B. 1991. *Imagined Communities*. Λονδίνο: Verso.
- ANDREWS, P., T. MOLLESON & B. BOZ. 2005. The human burials at Catalhöyük. Στο *Inhabiting Catalhöyük. Reports from the 1995-9 Seasons*, επιμ. I. Hodder, 4ος τόμ., 261-278. Cambridge: British Institute of Archaeology at Ankara.
- CAFTANTZOGLOU, R. 2001. The shadow of the sacred rock: Contrasting discourses of place under the Acropolis. Στο *Contested Landscapes: Movement, Exile, and Place*, επιμ. B. Bender & M. Winer, 21-35. Οξφόρδη & Νέα Υόρκη: Berg.
- CAUVIN, J. 2000. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Μτφρ. από τα γαλλικά T. Watkins. Cambridge & Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- GIMBUTAS, M. A. 1991. *The Civilization of the Goddess*. San Francisco:

514

- HarperSanFrancisco.
- HALSTEAD, P. 1999. Neighbours from Hell? The household in the Greek Neolithic. Στο *Neolithic Society in Greece*, επιμ. P. Halstead, 77-95. Sheffield: Sheffield University Press.
- HAMILAKIS, Y. & E. YALOURI. 1996. Antiquities as symbolic capital in modern Greek society. *Antiquity* 70:117-129.
- HODDER, I. 1990. *The Domestication of Europe: Structure and Contingency in Neolithic Societies*. Οξφόρδη & Cambridge, Mass.: B. Blackwell.
- ΘΕΟΧΑΡΗΣ, Δ. P. 1973. *Νεολιθική Ελλάς*. Αθήνα: Εθνική Τράπεζα της Ελλάδος.
- INGOLD, T. 1994. Humanity and animality. Στο *Companion Encyclopedia of Anthropology*, επιμ. T. Ingold, 14-32. Λονδίνο: Routledge.
- . 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge.
- ΚΩΤΣΑΚΗΣ, Κ. 1996. Παραλιακή περιοχή της Θεσσαλίας. Στο *Νεολιθικός πολιτισμός στην Ελλάδα*, επιμ. Γ. Παπαθανασόπουλος, 49-57. Αθήνα: Ίδρυμα Ν.Π. Γουλανδρή.
- KOTSAKIS, K. 1991. The powerful past: Theoretical trends in Greek archaeology. Στο *Archaeological Theory in Europe*, επιμ. I. Hodder, 65-90. Λονδίνο: Routledge.
- . 1998. The past is ours: Images of Greek Macedonia. Στο *Archaeology under Fire*, επιμ. L. Meskell, 44-67. Λονδίνο: Routledge.
- . 1999. What tells can tell. Social space and settlement in the Greek Neolithic. Στο *Neolithic Society in Greece*, επιμ. P. Halstead, 66-76. Sheffield: Sheffield University Press.
- MAZZARELLA, W. T. S. 2002. Βιβλιοκριτική του INGOLD 2000. *Mind, Culture & Activity* 9(2): 150-157.
- MELLAART, J. 1965. *Earliest Civilizations of the Near East*. Λονδίνο: Thames & Hudson.
- MILOJCIC, V. 1976. *Die Deutschen Ausgrabungen auf Magulen um Larisa in Thessalien, 1966* Agia Sofia-Magula, Karagyös-Magula, Bunar Baschi. Βόννη: Habelt.
- NANOΓΛΟΥ, Σ. 2004. Υποκείμενα και υλικός πολιτισμός στη Νεολιθική της Βόρειας Ελλάδας. Το παράδειγμα της ανθρωπόμορφης ειδωλοπλαστικής της κεντρικής Μακεδονίας και της Θεσσαλίας. Διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- ÖZDOĞAN, A. 1998. Ideology and archaeology in Turkey. Στο *Archaeology under fire. Nationalism, Politics, and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, επιμ. L. Meskell, 111-123. Λονδίνο: Routledge.
- ÖZDOĞAN, M. & N. BAŞGELEN. 1999. *Neolithic in Turkey, the Cradle of Civilization: New Discoveries*. Galatasaray, Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınlar.
- PAPPA, M., P. HALSTEAD, K. KOTSAKIS & D. UREM-KOTSOU. 2004. Evidence for large-scale feasting at Late Neolithic Makriyalos. Στο *Food, Cuisine, and Society in Prehistoric Greece*, επιμ. P. Halstead & J. Barret, 16-44. Οξφόρδη: Oxbow Books.
- PARKER-PEARSON, M. 1999. *The Archaeology of Death and Burial*. Gloucestershire: Sutton Publishing.
- PERLÈS, C., & VITELLI, K. D. 1999. Craft specialization in the Neolithic of Greece. Στο *Neolithic Society in Greece*, επιμ. P. Halstead, 96-107. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- ΣΚΟΠΕΤΕΑ, Ε. 1988. *Το «πρότυπο βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα*. Αθήνα: Πολύτυπο.
- ΣΟΥΒΑΤΖΗ, Σ. 2002. Οικιακή οργάνωση ως ιδιαίτερη μονάδα κοινωνικής ανάλυσης. Ανθρωπολογικές και αρχαιολογικές

- προσεγγίσεις. Στο *Η προϊστορική έρευνα στην Ελλάδα και οι προοπτικές της: Θεωρητικοί και μεθοδολογικοί προβληματισμοί* (Πρακτικά διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Δ. Ρ. Θεοχάρη, Θεσσαλονίκη/Καστοριά 26-28 Νοεμβρίου 1998), 333-339. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- TRIANTAPHYLLOU, S. 2001. *A Bioarchaeological Approach to Prehistoric Cemetery Populations from Western and Central Macedonia*. Οξφόρδη: British Archaeological Reports.
- ΤΣΟΥΝΤΑΣ, Χ. 1908. *Αι προϊστορικάί ακρόπολεις Διμηνίου και Σέσκλου*. Αθήναι: Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- UREM-KOTSOU, D. & K. KOTSAKIS. 2007. Pottery, cuisine, and community in the Neolithic of North Greece. Στο *Cooking up the Past: Food and Culinary Practices in the Neolithic and Bronze Age Aegean*, επιμ. J. Renard & C. Mee, 225-246. Οξφόρδη: Oxbow.
- UREM-KOTSOU, D., K. KOTSAKIS & B. STERN. 2002. Defining function in neolithic ceramics: The example of Makriyalos, Greece. *Documenta Praehistorica* 29:109-118.
- VITELLI, K. D. 1995. Pots, potters, and the shaping of Greek neolithic society. Στο *The Emergence of Pottery*, επιμ. W. K. Barnett & J. W. Hoopes, 55-63. Washington & Λονδίνο: Smithsonian Institution Press.
- ZVELEBIL, M. 1996. Farmers our ancestors and the identity of Europe. Στο *Cultural Identity and Archaeology*, επιμ. P. Graves-Brown, S. Jones & C. Gamble, 145-166. Λονδίνο: Routledge.

Kostas Kotzakis

Nine thousand years after. Why are we interested in the Neolithic?

It is argued that the importance of the neolithic heritage is in stark contrast to its presence in the public discourse. Officially, archaeology is predominantly related to arguments of cultural continuity and the construction of national cultural identity, where later periods are perceived as having more impact. Nevertheless, the significance of the neolithic heritage is far more important and relevant to the concepts we employ than we usually realize. Four broader contexts are discussed as distinct areas of the neolithic way of life where such concepts were produced: the stability in space of the neolithic settlement which creates concepts of continuity and belonging, the social organization and the growing complexity that structures social units in contradiction to social totality, the dominance of technology and material culture, and the treatment of the dead and social memory.