

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

ΤΟΝ ΑΠΡΙΛΙΟ ΤΟΥ 2010, επ' ευκαιρία ενός συνεδρίου, βρέθηκα στο Dubrovnik της Κροατίας. Στη διάρκεια της παραμονής μου εκεί, παρακολούθησα μια συναυλία, που έλαβε χώρα σε μια ιστορική καθολική εκκλησία που βρίσκεται στο Stradun, τον κεντρικό πεζόδρομο της παλιάς πόλης. Το κουαρτέτο έπαιζε μπρος από τον βωμό, ενώ το ακροατήριο είχε καταλάβει τον χώρο που προορίζεται για το εκκλησίασμα, στις συνήθειες λειτουργίες της εκκλησίας. Στα δεξιά μου βρισκόταν μια ομάδα Ιαπώνων, που το πρόγραμμα της «οργανωμένης» εκδρομής τους περιλάμβανε —πιθανότατα μεταξύ πολλών άλλων— παρακολούθηση της συγκεκριμένης συναυλίας. Ίσως για τους διοργανωτές της εκδρομής η συναυλία να αποτελούσε σημαντική πτυχή του προγράμματος. Εξάλλου στο πλαίσιο ενός παγκοσμιοποιημένου πολιτισμικού προτύπου, όπως τουλάχιστον το αντιλαμβάνεται ο μέσος Δυτικός, θεωρείται αυτονόητο ότι όλοι οι λαοί μετέχουν εξίσου στα πολιτισμικά δρώμενα των δυτικών χωρών. Ακόμη χειρότερα, ότι η μουσική παράδοση της Δύσης αποτελεί σημείο αναγνώρισης οικειότητας και ίδιας αισθητικής απόλαυσης από καθέναν, ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη κουλτούρα του.

Πιθανόν για τους ντόπιους η διοργάνωση μιας συναυλίας, έστω ενός κουαρτέτου, σε ναό να είναι κάτι το σύνηθες. Σίγουρα κάτι τέτοιο είναι συχνό φαινόμενο στους καθολικούς

ναούς, ιδιαίτερα σε χώρες με ισχυρή παρουσία της Καθολικής Εκκλησίας (λ.χ. Ιταλία, Αυστρία, Γαλλία κ.ά.). Αλλά και στη χώρα μας δεν είναι και τόσο σπάνιο στους λίγους καθολικούς ναούς να διοργανώνονται αντίστοιχες μουσικές εκδηλώσεις, με έργα κυρίως του εκκλησιαστικού ρεπερτορίου (ορατόρια ή ρέκβιεμ). Για τους ορθόδοξους, όμως, η χρήση ενός τόπου λατρείας επί σκοπώ καθαρής ψυχαγωγίας (ακόμη κι αν περιλαμβάνει έργα της λεγόμενης «σοβαρής» μουσικής) είναι κάτι όχι και τόσο συνηθισμένο. Ας μη λησμονούμε επιπρόσθετα ότι η ψαλμωδία της ορθόδοξης λειτουργίας είναι αποκλειστικά φωνητική και μόνο στα Επτάνησα (χάριν της βενετσιάνικης κληρονομιάς) παρατηρείται η χρήση εκκλησιαστικού οργάνου ως συνοδευτικού της δυτικότροπης ψαλμωδίας. Προσωπικά ήμουν εξοικειωμένος με τη διεξαγωγή συναυλιών σε λατρευτικούς χώρους. Άλλωστε, ιδιαίτερα τα καλοκαίρια διεξάγονται συναυλίες σε ναούς ή σε χώρους λατρείας των πολύ μακρινών μας προγόνων. Ήμουν δε εξίσου ενήμερος ότι ένα ευάριθμο ποσοστό Ελλήνων θεωρεί τους ορθόδοξους ναούς χώρους αποκλειστικά αφιερωμένους στη θρησκευτική λατρεία, με συνέπεια η μουσική να θεωρείται πως δεν αρμόζει στην ιερότητα του χώρου.

Αν, λοιπόν, στον μη εξοικειωμένο ορθόδοξο η όλη εκδήλωση ήταν ανοίκεια, στους Ιάπωνες —ακόμη περισσότερο— ήταν φανερό ότι δημιουργούσε την εντύπωση παραβίασης μιας ολόκληρης σειράς τελετουργικών, τυπικών ή στερεοτυπικών κανόνων. Παρατήρησα την ομάδα των Ιαπώνων και διαπίστωσα ότι στεκόταν μάλλον αμήχανοι. Ήταν προφανές ότι αντιλαμβάνονταν την όλη διαδικασία μάλλον σαν βεβήλωση, παρά σαν ψυχαγωγία. Η έκδηλη αμηχανία τους έγινε ακόμη εντονότερη όταν η προσέλευση ακροατών ξεπέρασε κάθε προσδοκία των διοργανωτών, με συνέπεια να τοποθετηθεί μια επιπλέον σειρά καθισμάτων μπροστά από την πρώτη, ενώ μερικά ακόμη καθίσματα τοποθετήθηκαν στα πλάγια του ναού και λίγα ακόμη μπροστά από το Άγιο Βήμα. Ήταν εμφανές ότι οι Ιά-

πωνες βρίσκονταν εκτός των συνήθων ορίων κανονικότητας, όπου κάποιες συμβατικότητες που αφορούν την κοινωνική και θρησκευτική τους ζωή, όπως εν προκειμένω η τάξη, διαταράσσονταν από την αναίρεση των κανόνων που ίσχυαν με απόλυτα τυπολατρική προσήλωση στην πατρίδα τους. Ας μη λησμονούμε την ιδιαίτερη σχέση του συγκεκριμένου λαού με το μεταφυσικό στοιχείο καθώς και τον υπερβολικό σεβασμό που αποδίδουν στους χώρους θρησκευτικής λατρείας. Επιπλέον, όπως ήταν φυσικό, η συναυλία περιλάμβανε κομμάτια της δυτικής μουσικής παράδοσης (ύστερης baroque και πρώιμης κλασικής), ήτοι όλως ξένα προς την κουλτούρα τους.

Η κατάληξη και το *encore* ήταν από το 3ο μέρος του *Κουρέα της Σεβίλλης*, ένα απόσπασμα οικείο στους Δυτικούς του ακροατηρίου, των Κροατών περιλαμβανομένων, οι οποίοι στα δύο από τα μέλη της εισαγωγής —με την προτροπή του αεικίνητου τσελίστα— κρατούσαν τον ρυθμό χτυπώντας «παλαμάκια». Μόνον οι Ιάπωνες στα δεξιά μου παρέμεναν εξίσου αμήχανοι και ανέκφραστοι.

Στο τέλος της συναυλίας η μικρή ομάδα των Ιαπώνων με μια σειρά από σύντομες υποκλίσεις προς τους μουσικούς αποχώρησε αθόρυβα, ενώ εγώ πλησίασα τον τσελίστα να τον συγχαρώ (και δι' αυτού και τα λοιπά μέλη του κουαρτέτου), οπότε πιάσαμε την κουβέντα «στο πόδι».

Με ρώτησε από πού είμαι και στην απάντησή μου έδειξε ευχάριστη έκπληξη, λέγοντας ότι η Ελλάδα ήταν γι' αυτόν αγαπημένος τόπος διακοπών και ιδιαίτερα η Θεσσαλονίκη, την οποία είχε επισκεφθεί πολλές φορές στο παρελθόν. Προς επίρρωση των όσων κολακευτικών είπε για τη χώρα μας, τόνισε ότι ο ίδιος είχε σπουδάσει στη «Μακεδονία», εννοώντας φυσικά την Πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας και, σε κάθε ευκαιρία την περίοδο εκείνη, επισκεπτόταν τη χώρα μας. Η αναφορά του στο γειτονικό μας κράτος έγινε με απόλυτη φυσικότητα και, κατά τα φαινόμενα, καλοπροαίρετα. Σίγουρα ο κροάτης τσελίστας αγνοούσε τις διαστάσεις του θέ-

ματος της ονομασίας της *Πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας* (ΠΓΔΜ) και δεν μπορώ να διανοηθώ ότι αναφέρθηκε στο γειτονικό μας κράτος με τη συνταγματική του ονομασία μόνο και μόνο για να θίξει είτε εμένα προσωπικά είτε την πατρίδα μου. Απλώς ενήργησε μέσα στο ευρύτατο πλαίσιο μιας κανονικότητας, έτσι όπως την επιβάλλει η κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική του καθημερινότητα.

Σε ανάλογα πλαίσια κανονικότητας είχαμε λειτουργήσει λίγη ώρα πριν —στη διάρκεια της συναυλίας— τόσο οι μουσικοί όσο και εμείς στο ακροατήριο: κάποιοι «μυημένοι» στην πραγματοποίηση συναυλιών σε χώρους λατρείας συζητούσαν και σχολίαζαν, άλλοι μάλλον αδιάφοροι έναντι της ιερότητας του χώρου συμπεριφέρονταν με τον ίδιο τρόπο όπως και σε κάθε άλλον συναυλιακό χώρο και ορισμένοι, που βρέθηκαν υποχρεωτικά και πιθανότατα αναπάντεχα στο ακροατήριο λόγω του εκδρομικού τους προγράμματος, έστεκαν αμήχανοι, θεωρώντας ότι εκεί που βρέθηκαν και όπως βρέθηκαν καταπατούσαν την ιερότητα ενός λατρευτικού χώρου.

Ωστόσο, από τα παραπάνω θα πρέπει να διακρίνουμε δύο επίπεδα προσέγγισης. Το πρώτο έχει να κάνει με την εκδήλωση καθαυτή: ένα σύνθετο πολιτισμικό¹ φαινόμενο, το οποίο δεν μπορεί να προσεγγιστεί μονοσήμαντα. Απεναντίας, θα πρέπει να δούμε τα επιμέρους στοιχεία που το απαρτίζουν και που έχουν να κάνουν τόσο με το ρεπερτόριο των κομματιών που επελέγησαν, με τον χώρο και την επιβαλλόμενη ιερότητα, όσο και με τον κώδικα συμπεριφοράς εντός αυτού. Το σημαντικό-τερο όλων, δε, έχει να κάνει με τον λόγο για τον οποίο καθείς

1. Στη συνέχεια του παρόντος τόμου οι αναφορές στους όρους «πολιτισμικός» και «πολιτιστικός» θα είναι συνεχείς, οπότε κρίνουμε σκόπιμο να προβούμε σε μια εννοιολογική αποσαφήνιση. Πολιτιστικός είναι αυτός που σχετίζεται με τον πολιτισμό, όπως π.χ. το Υπουργείο Πολιτισμού, ενώ πολιτισμικός είναι αυτός που σχετίζεται με τα προϊόντα του Πολιτισμού, όπως λ.χ. το πολιτισμικό φορτίο, ήτοι η κουλτούρα.

από το ακροατήριο έλαβε μέρος στη συγκεκριμένη συναυλία. Η ψυχαγωγική συνήθεια, η περιέργεια, το καινοφανές, η συμμετοχή σε ένα ασφυκτικό εκδρομικό πρόγραμμα, η διέξοδος στην ανία μιας αδιάφορης εκδρομής, η υποχρέωση έναντι του λεγόμενου «κοινωνικού προγράμματος» ενός επιστημονικού συνεδρίου και άλλα τέτοια αποτελούν, πιθανόν, τους κυριότερους λόγους συμμετοχής στην εκδήλωση.

Όπως αναφέρθηκε και στην αρχή, τα παραπάνω έλαβαν χώρα στο Dubrovnik της Κροατίας, τη Ραγούζα των Βυζαντινών και των Βενετσιάνων, τη μικρή ανεξάρτητη δημοκρατία των υστεροβυζαντινών χρόνων στα νότια της Αδριατικής, τη φωλιά των πειρατών μεταγενέστερα, μια ακόμη επαρχιακή πόλη της Γιουγκοσλαβίας για το μεγαλύτερο μέρος του 20ού αιώνα, τον σημαντικότερο τουριστικό προορισμό της Κροατίας σήμερα, το «Μαργαριτάρι της Αδριατικής» όπως —δίκαια— αποκαλούν την πόλη τους οι ντόπιοι.

Οι περιγραφές αυτές ή οι χαρακτηρισμοί συγκλίνουν στο δεύτερο επίπεδο προσέγγισης: την υποκειμενικότητα των πολιτισμών. Τόσο η μουσική όσο και η θρησκεία αποτελούν πολιτισμικά κατασκευάσματα και μάλιστα δημιουργήματα ενός και μόνο πολιτισμού και αποκτούν νόημα ενόσω κινείται κανείς εντός των νοητών ορίων αυτού του πολιτισμού. Στον ίδιο βαθμό, πολιτισμικό κατασκεύασμα είναι και η ονομασία μιας πόλης ή ενός κράτους, όπως εν προκειμένω η Ραγούζα άλλοτε και το Dubrovnik σήμερα, ή η «Δημοκρατία της Μακεδονίας» για κάποιους και η ΠΓΔΜ για τους Έλληνες.

Θα αντέτεινε κανείς ότι η ονοματοδοσία (κρατών, πόλεων, ποταμών κ.λπ.) είναι πολιτικώς προσδιορισμένη. Πιθανόν ναι, αλλά και η πολιτική ακόμη, αναζητά τα ερείσματά της μέσα στο ευρύ πολιτισμικό πλαίσιο που σημασιοδοτεί, ιεραρχεί, κατατάσσει. Νομίζω ότι η ρήση του Αλί Αχμέτι, προέδρου του Αλβανικού Συμπολιτευόμενου κόμματος *Democratic Union for Integration* (DUI) της Πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας, πως δεν τον ενδιαφέρει το όνομα της χώρας του

«ακόμη κι αν την πουν Disneyland»,² δεν απηχεί παρά την άποψη μιας πολυάριθμης εθνικής ομάδας, η οποία δεν συμμετέχει στη φαντασιακή συγκρότηση της ιστορικότητας του γειτονικού κράτους. Το ιδεολογικό κατασκεύασμα των βορείων γειτόνων μας βασίζεται σε «τεκμήρια ιστορικότητας» στον αντίστοιχο βαθμό που ο ελληνικός νεο-εθνικισμός χρησιμοποιεί αντίστοιχα ιστορικά τεκμήρια για να διατρανώσει την ελληνικότητα της Μακεδονίας.³ Φυσικά, σε τέτοιου είδους αντιπαράθεσεις δεν θα πρέπει να λησμονάμε τη θέση του Hobsbawm, σύμφωνα με την οποία «Το παρελθόν νομιμοποιεί. Το παρελθόν δίνει ένα περισσότερο ένδοξο υπόβαθρο σε ένα παρόν που δεν έχει και πολλά να επιδείξει».⁴ Η ιστορικότητα ή η καταγεγραμμένη ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας λίθος ενός πολύ μεγαλύτερου πολιτισμικού οικοδομήματος, μόνο που και

2. Παρά το γεγονός ότι η συγκεκριμένη φράση αλιεύτηκε σε ένα blog, άρα δεν μπορεί να θεωρηθεί έγκυρη, εντούτοις είναι αντιπροσωπευτική ενός συγκεκριμένου πολιτικού κλίματος στη γείτονα. Το γεγονός καθαυτό αποκτά νόημα από τη στιγμή που ο εκφραστής αυτής της άποψης δεν θεωρεί εαυτόν «Μακεδόνα», αλλά Αλβανό και ως εκ τούτου μηδαμινή σημασία έχει γι' αυτόν ο προσδιορισμός του ονόματος που η πολιτικά κυρίαρχη ομάδα αποδίδει στη χώρα του. Το εν λόγω άρθρο του Μ. Ε. Bolaris δημοσιεύτηκε στην *American Chronicle*, στις 10 Μαρτίου 2010 με τον τίτλο «The latest from North Disneyland - Can it be true?» [<http://www.americanchronicle.com/articles/printFriendly/145304>].

3. Εντελώς ενδεικτικά θα αναφερθούμε σε ένα και μόνο δημοσίευμα αναρτημένο στο διαδίκτυο, δεδομένου ότι οι σχετικές πηγές είναι αμέτρητες. Βλ. σχ. Δόγας, Ι. Μ. «Αλλ' ω Μακάριοι, εστί μεν ουν Ελλάς και η Μακεδονία. Οι Βαρδάριτες δεν είναι Μακεδόνες» [<http://www.panmacedonian.info/ESTIN%20OUN%20ELLAS%20KAI%20H%20MAKEDONIA.pdf>]. Το εν λόγω δημοσίευμα, έκτασης 364 σελίδων, αναλώνει το μεγαλύτερο μέρος του έργου στην ιστορική τεκμηρίωση της ελληνικότητας της Μακεδονίας, ωσάν το παρελθόν καθαυτό να θεμελιώνει δικαιώματα επί του παρόντος.

4. Hobsbawm, E. (19 97), *On History*, London: Weidenfeld & Nicolson, σ. 5.

οι λοιποί λίθοι δεν είναι παρά ποικιλόμορφες εκφάνσεις του πολιτισμού. Επί παραδείγματι, μια έκφραση του συρμού προ των εθνικών εκλογών του 2009, με εισηγητή τον Γιώργο Α. Παπανδρέου, πρόεδρο τότε του Πα.Σο.Κ., μας έφερε σε επαφή με μια νέα έκφραση στον δημόσιο λόγο:⁵ τον «πολιτικό πολιτισμό».⁶ Πολιτικός πολιτισμός υπάρχει, όπως υπάρχουν αντίστοιχα ο νομικός/δικανικός, ο εκπαιδευτικός, ο αρχιτεκτονικός, ο θρησκευτικός, ο περιβαλλοντικός, ο κυκλοφοριακός κ.ο.κ.

Συνεπώς, μέσα στον κοινωνικό χώρο, θα πρέπει να διακρίνουμε τον πολιτισμό στις θεσμικές του διαστάσεις, ή καλύπτεται, να προσεγγίσουμε τις επιμέρους εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής (κυκλοφοριακή, εκπαιδευτική...) μέσα από τη θεσμική λειτουργία καθεμίας στον χώρο ενός πολιτισμικού οικοδομήματος. Ανατρέχοντας σε όρους μαρξιστικούς θα πρέπει να δούμε τη σχέση μεταξύ θεσμικού πλαισίου και πολιτισμικού οικοδομήματος ως σχέση μεταξύ *Βάσης* και *Εποικοδομήματος*. Φυσικά, δεν μπορεί να αγνοήσουμε ότι μεταξύ της συγκεκριμένης βάσης και του εποικοδομήματος υφίσταται μια διαρκής διαλεκτική σχέση,⁷ που αναπροσδιορίζει το υφιστάμενο πλαίσιο λειτουργίας καθενός από τα επιμέρους στοιχεία, αναδιαμορφώνοντας διαρκώς τόσο το θεσμικό πλαίσιο (βάση) όσο και το πολιτισμικό προϊόν (εποικοδόμημα). Είναι δε ιδιαίτερα σημαντικό να διατυπώσουμε τον έντονο διαλεκτικό χαρακτήρα μεταξύ πολιτικής ζωής, έτσι όπως διαμορφώνει το θεσμικό στοιχείο και πολιτισμού, όπως διαμορφώνεται από

5. Επισημαίνουμε τον δημόσιο λόγο, διότι ο πολιτικός πολιτισμός προϋπήρχε ως έννοια, βλ. Gutmann, A. (1997), «Πρόλογος (1994)», στο: Τσ. Τάιηλορ, *Πολυπολιτισμικότητα*, Αθήνα: Πόλις, σ. 28.

6. Για την έννοια του πολιτικού πολιτισμού βλ. Hermet, G. (2020), *Ιστορία των Εθνών και του Εθνικισμού στην Ευρώπη*, Αθήνα: Πεδίο, σ. 157.

7. Sahlin, M. (2008), *Ιστορικές Μεταφορές και Μυθικές Πραγματικότητες: Δομή στην Πρώμη Ιστορία του Βασιλείου των Νήσων Σάντουιτς*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

τη λειτουργία των θεσμών. Στη λογική αυτή, πρέπει να προσεγγίσουμε τα φαινόμενα γύρω μας με πολιτισμικούς όρους προκειμένου να τα κατανοήσουμε. Στον βαθμό που η αναφορά του τσελίστα για τις σπουδές του στη «Μακεδονία», εννοώντας φυσικά την τότε Πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας ή τη σημερινή Βόρεια Μακεδονία, θα ήταν ακατανόητη στον οποιοδήποτε Έλληνα και θα προκαλούσε μια αντίδραση, στον αντίστοιχο βαθμό θα ήταν ακατανόητη η αντίδραση του Έλληνα από τον νεαρό Κροάτη.⁸

Αλλά, ας ξεφύγουμε από τα στενά όρια που θέτει ένας χώρος πολιτισμικά μονοδιάστατος και ας προσπαθήσουμε να δούμε το θέμα ευρύτερα. Η παραπάνω αφήγηση εστιάζεται σε δύο ασύμπτωτα επίπεδα: το μονοπολιτισμικό και το πολυπολιτισμικό. Όντως η διαφορά μεταξύ δύο κρατών αναφορικά με το όνομα ενός εξ αυτών, τουλάχιστον στον βαθμό που αναφέρθηκε σ' αυτό ο κροάτης μουσικός, αποτελεί τεκμήριο μονοπολιτισμικότητας. Αντίθετα η συμμετοχή ενός ετερόκλητου πλήθους στη συναυλία, ακόμη και με την έκδηλη αμηχανία των Γιαπωνέζων, είναι ένα στοιχείο πολυπολιτισμικότητας. Άλλωστε, τα τελευταία χρόνια η ανάμιξη των πολιτισμών είναι τόσο πολυσχιδής και τόσο έντονη, ώστε να είναι αδύνατο να περιορίσει κανείς τις εκφάνσεις του βίου του στα όρια ενός μόνου πολιτισμικού χώρου.

Είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό ένα απόσπασμα από συνέντευξη που παραχώρησε ο βιολοντσελίστας Μίσα Μάισκι σε συντάκτη του *Βήματος της Κυριακής*:

Γεννήθηκα στη Λεττονία, σπούδασα στη Ρωσία, μετανάστευσα στο Ισραήλ. Ζω στο Βέλγιο, η σύζυγός μου είναι Ιταλίδα, τα τέσσερα παιδιά μου γεννήθηκαν σε διαφορετικά μέρη. Παίζω

8. Αναφερόμενος στο θέμα αυτό ο Kaplan γράφει: «Όταν η Ελλάδα απαίτησε από τη Μακεδονία να αλλάξει το όνομά της προκειμένου να λάβει επίσημη αναγνώριση από την Ελλάδα, ο υπόλοιπος κόσμος γέλασε», Kaplan, R. (2005), *Balkan Ghosts*, New York: Picador, σ. 68.

με ιταλικό βιολοντσέλο, γαλλικά δοξάρια και γερμανικές χορδές. Οδηγώ γιαπωνέζικο αυτοκίνητο, φοράω ελβετικό ρολόι και ινδικό φυλαχτό στο λαιμό και αισθάνομαι πατρίδα μου κάθε τόπο που οι άνθρωποι εκτιμούν και απολαμβάνουν την κλασική μουσική.⁹

Η εσκεμμένη αυτή δήλωση περιγράφει με γλαφυρό τρόπο τα ευρύτατα πολιτισμικά όρια μέσα στα οποία κινείται ο σύγχρονος άνθρωπος. Ας ληφθεί φυσικά υπόψη ότι η συγκεκριμένη δήλωση περιγράφει μια κατάσταση των αρχών του 21ου αιώνα, όπου ήδη εξοικειωθήκαμε με την ιδέα των διαπερατών συνόρων και της έντονης κινητικότητας ανθρώπων, ιδεών και αγαθών. Ωστόσο, πρέπει εδώ να τονιστεί ότι το φαινόμενο καθαυτό δεν είναι καινοφανές· η αμέσως προγενέστερη περίοδος που διήνυσε ο ευρωπαϊκός κόσμος από τον ύστερο 19ο μέχρι και το πρώτο μισό του 20ού αιώνα ήταν γεμάτη μεταβολές του πολιτισμικού περιβάλλοντος. Η ανάμιξη των πολιτισμών γίνεται ανάγλυφη όταν κανείς προσεγγίζει τις ζωές ανθρώπων που, στην ευρωπαϊκή τουλάχιστον ήπειρο, βίωσαν τις μεγάλες μεταβολές αυτής της περιόδου: βίαιες μετατοπίσεις πληθυσμών, μεταβολές των συνόρων, διάλυση των μεγάλων αυτοκρατοριών, δημιουργία νέων κρατών κ.λπ. Έτσι, ο μεγάλος ιστορικός Eric Hobsbawm μέσα σε λίγες γραμμές δίνει το στίγμα της ζωής του, βιωμένο μέσα από το πρίσμα των μεταβολών:

Μου προκαλεί όμως και μία παράξενη αίσθηση καθότι, αν και γεννημένος Άγγλος και δεύτερης γενιάς Βρετανός πολίτης, είμαι και Κεντροευρωπαίος. Πραγματικά, ως Εβραίος είμαι τυπικό μέλος της κεντροευρωπαϊκής διασποράς των λαών. Ο παππούς μου ήρθε στο Λονδίνο από τη Βαρσοβία. Η μητέρα μου ήταν Βιεννέζα, το ίδιο και η γυναίκα μου, αν και σήμερα μιλάει καλύτερα τα ιταλικά παρά τα γερμανικά. Η μητέρα της γυναί-

9. Τουλάτου, Γ. «Ο οίκτος πουλάει περισσότερο από τον θαυμασμό», *Το Βήμα της Κυριακής*, 26 Σεπτεμβρίου 2010.

κας μου, όταν ήταν κοριτσάκι, μιλούσε ακόμα ουγγρικά, και οι γονείς της σε μία περίοδο της ζωής τους στην παλιά μοναρχία είχαν ένα μαγαζί στην Ερζεγοβίνη. Η γυναίκα μου κι εγώ πήγαμε κάποτε στο Μόσταρ να το αναζητήσουμε, τότε ακόμα που επικρατούσε ειρήνη σ' αυτή τη δύσμοιρη περιοχή των Βαλκανίων. Έχω ο ίδιος επαφές με Ούγγρους ιστορικούς. Έτσι λοιπόν έρχομαι σε σας σαν ένας ξένος ο οποίος όμως είναι, κατά κάποιον τρόπο, και ντόπιος.¹⁰

Η τελευταία αυτή πρόταση του Hobsbawm απηχεί με έναν ιδιαίτερα γλαφυρό τρόπο το αντιθετικό δίπολο «ντόπιος - ξένος», ήτοι αυτό που στις μέρες μας προσδιορίζεται από τους όρους *ταυτότητα* και *ετερότητα*. Άραγε, ποια να ήταν η ταυτότητα αυτού του μεγάλου ιστορικού; Ποιον τόπο ένιωθε «δικό του» και με ποιους ανθρώπους ταυτιζόταν; Ποιοι είναι, εν τέλει, οι παράγοντες που καθορίζουν και προσδιορίζουν τον χώρο και την ανθρώπινη ομάδα με τα οποία ταυτιζόμαστε;

Συγκρίνοντας τα δύο κείμενα μεταξύ τους, εν πρώτοις εντοπίζουμε τις ομοιότητες στην πολλαπλότητα των πολιτισμικών στοιχείων που περιβάλλει τους αφηγητές. Βέβαια, σε μια εξαιρετικά μακρά περίοδο ανακατατάξεων και πληθυσμιακών μετακινήσεων είναι γενικά προσδοκώμενο ότι ένα σημαντικό ποσοστό του ευρωπαϊκού πληθυσμού έχει ρίζες ξένες προς τη χώρα διαμονής του. Το αυτό, λίγο ή πολύ, συμβαίνει σε ολόκληρο τον κόσμο, μια και το φαινόμενο της αναζήτησης επαρκούς τροφής, καλύτερων συνθηκών ζωής, ασφάλειας κ.τ.ό. αποτελεί παγκόσμιο φαινόμενο. Μέσα σ' αυτό το απέραντο πλήθος ανθρώπων που χρονικά και γεωγραφικά μετακινήθηκαν, ξεχωρίζουν ως το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα οι νομαδικοί λαοί. Η ανάγκη να βρουν καλύτερα βιοποικτοπια τους οδηγούσε από τον έναν τόπο στον άλλον με μια καταπληκτική ευχέρεια, χωρίς τους περιορισμούς που σε άλλους λαούς δημιουρρούσε το «δέσιμο» με τον τόπο. Και οσάκις οι

10. Hobsbawm, E. (1998), *Για την Ιστορία*, Αθήνα: Θεμέλιο, σ. 15.

μετακινήσεις τους ήταν ακώλυτες, διήνυαν τεράστιες αποστάσεις. Κάθε φορά όμως που στον δρόμο τους συναντούσαν σύνορα κάθε είδους, έπρεπε είτε να σκύψουν το κεφάλι υποτασσόμενοι στους ισχυρότερους κυρίαρχους του τόπου, είτε να μεταβληθούν σε επιδρομείς. Σε κάθε περίπτωση όμως η ανάγκη της μετακίνησης ήταν παρούσα.

Επιστρέφοντας στη σύγκριση των δύο αφηγήσεων, του Μάισκι και του Hobsbawm, παρατηρούμε μια εξαιρετικά σημαντική διαφορά. Ο βιολοντσελίστας στον λόγο του δίνει έμφαση στο υλικό μέρος του πολιτισμού (ιταλικό βιολοντσέλο, γαλλικά δοξάρια, γερμανικές χορδές, ελβετικό ρολόι και γερμανικό αυτοκίνητο), τονίζοντας μια συγκεκριμένη μορφή σύγκλισης των πολιτισμών που εστιάζεται στον καταναλωτισμό. Απεναντίας, ο λόγος του Hobsbawm επικεντρώνεται στις καταβολές του ίδιου και της οικογένειάς του, υπονοώντας πως κάθε τόπος καταγωγής άφησε τη σφραγίδα του πάνω στη σκέψη, την κοσμοαντίληψη, την ατομική νοοτροπία. Είναι, όπως με έμφαση τονίζει, *ένας ξένος που είναι ταυτόχρονα και ντόπιος*.

Μια προσεκτικότερη ματιά στα συγκεκριμένα αποσπάσματα μας δίνει την ουσία των ευρύτατων ορίων που έχουν οι προσαρμοστικές ικανότητες των ανθρώπων, καθώς οι μεταβολές στον τόπο κατοικίας προσλαμβάνονται ως δεξαμενές άντλησης εμπειριών και διεύρυνσης των διανοητικών οριζόντων, κάτι που αποτελεί και μια από τις ουσιώδεις παραμέτρους της διαπολιτισμικής επικοινωνίας.

Ακόμη, η σύνθεση αυτών των αποσπασμάτων μας δίνει τις δύο διαστάσεις του πολιτισμού: τον υλικό, όπως τον περιγράφει ο Μάισκι μέσα από τα υλικά του αποκτήματα, και τον άυλο, όπως μας τον δίνει ο Hobsbawm μέσα από αλλεπάλληλες πνευματικές και ηθικές κληρονομίες που απέκτησε. Φυσικά δεν μπορούμε να αγνοήσουμε την έμφαση του Μάισκι, στη μουσική, στην οποία αποδίδει ενοποιητικό χαρακτήρα: «Αισθάνομαι πατρίδα μου κάθε τόπο που οι άνθρωποι εκτιμούν και απολαμβάνουν την κλασική μουσική...». Η δήλωση αυτή μας οδηγεί

στη διαμόρφωση της έννοιας της ταυτότητας με όρους διάφορους των δεσμών αίματος (*jus sanguinis*) ή εδάφους (*jus solis*).

Το βιβλίο πραγματεύεται το ζήτημα της διαπολιτισμικής επικοινωνίας μέσα από το δίπολο ταυτότητα - ετερότητα. Χωρίζεται σε δύο μέρη: το πρώτο εξετάζει θεωρητικά ζητήματα της διαπολιτισμικής επικοινωνίας, καθώς και τον ρόλο της γλώσσας τόσο στη διατομική όσο και στη διαπολιτισμική επικοινωνία. Το δεύτερο μέρος αναλύει τις έννοιες του πολιτισμού, της ταυτότητας και της ετερότητας, ενώ καταλήγει με την παρουσίαση μιας εμπειρικής έρευνας πάνω στο ζήτημα της ετερότητας. Το όλο έργο βασίζεται στα θεωρητικά σχήματα της κουλτούρας και της ηγεμονίας, όπως προκύπτουν μέσα από τα κείμενα του ιταλού διανοητή Antonio Gramsci (Αντόνιο Γκράμσι). Προσεγγίζει επίσης τις έννοιες του εθνικισμού, όπως τις ανέλυσαν οι Hobsbawm, Smith και Gellner. Εκτενής μνεία γίνεται και στο έργο του Burke, ειδικότερα όσον αφορά την έννοια του πολιτισμικού υβριδισμού. Μεθοδολογικά, οι θεωρητικές έννοιες προσεγγίζονται μέσω του ιστορικού παραδείγματος.

Τελικός σκοπός του ανά χείρας τόμου είναι να συμβάλει στην κατανόηση των μορφών αλληλεπίδρασης τόσο μεταξύ πολιτισμών όσο και μεταξύ πολιτισμού και γλώσσας. Μιας αλληλεπίδρασης που δεν είναι εμφανής στον βραχύ μπροντελιανό χρόνο, στον ενδιάμεσο κύκλο (*intercycle*),¹¹ όμως, τα αποτελέσματά της είναι ευδιάκριτα.

11. Για μια ανάλυση των εννοιών του μακρού και του βραχέος χρόνου καθώς και του ενδιάμεσου κύκλου βλ. Braudel, F. (1986), *Μελέτες για την Ιστορία*, Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων.

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΣΧΟΛΙΑ

ΑΠΟ ΤΙΣ ΑΠΑΡΧΕΣ του ανθρώπινου πολιτισμού και μέχρι σήμερα εμφανίστηκε ένα πλήθος κοινωνιών, καθεμιά από τις οποίες ανέπτυξε τον δικό της πολιτισμό, δανειζόμενη στοιχεία από γειτονικούς, ενσωματώνοντας κάποια απ' αυτά και απορρίπτοντας εκείνα που θεωρούσε περιττά, επιζήμια κ.λπ. Η ανάπτυξη του πολιτισμού υπήρξε μια διαρκής διαδικασία, ασχέτως αν για μεγάλα ή μικρά διαστήματα η ανάπτυξη επιβράδυνε τον ρυθμό της ή, σε κάποιες άλλες περιόδους, αναστάλη προσωρινά.

Ποιο ρόλο άραγε έπαιξε η επικοινωνία μεταξύ ανθρώπινων ομάδων στη διαμόρφωση και εξέλιξη ενός συγκεκριμένου πολιτισμού; Σε ποιο βαθμό η ανάπτυξη ενός πολιτισμού επιτάχυνε την οικονομική λ.χ. ανάπτυξη κάποιων γειτονικών κοινωνιών; Αυτό το ερώτημα θα μπορούσε να διατυπωθεί και αντίστροφα: η παρακμή ενός πολιτισμού και η εξαφάνιση των τελευταίων ζώντων εκπροσώπων του οφείλεται σε ανθρωπογενείς ή περιβαλλοντικούς παράγοντες; Ακόμη, στην περίπτωση της κατάρρευσης ενός πολιτισμού, πόσο κρίσιμο παράγοντα αποτέλεσε το φυσικό και ανθρωπογενές περιβάλλον στη ζωή των ανθρώπων μιας κοινωνίας και σε ποιο βαθμό οι γειτονικοί πολιτισμοί επιτάχυναν (ή και επιβράδυναν) την κατάρρευση;

Στην *Κατάρρευση* του J. Diamond,¹ παρά το γεγονός ότι μελετάται το φαινόμενο της ολοκληρωτικής κατάρρευσης κοινωνικών του παρελθόντος και μάλιστα με εξαιρετικά σχολαστικό τρόπο, δεν ερμηνεύεται επαρκώς το φαινόμενο υπό το πρίσμα της επαφής των πολιτισμών. Διαβάζουμε, λ.χ., για γειτονικούς λαούς που εμφανίζονται είτε ως πολύτιμοι σύμμαχοι είτε ως αντίπαλοι επιδρομείς, μόνο που και εκεί ακόμη δεν δίνεται η δέουσα βαρύτητα στις επικοινωνιακές διόδους μεταξύ γειτονικών (αν και όχι αναγκαία) πολιτισμών. Αν ειδικά αναφερόμαστε στον γεωγραφικό περίγυρο, διαπιστώνουμε μια διαλεκτική σχέση μεταξύ πολιτισμών, μόνο που η συγκεκριμένη σχέση είναι εξαιρετικά περίπλοκη για να μπορέσει κανείς να την αποδώσει σε έναν παράγοντα και μόνο. Ακόμη και ο ανθρωπογενής περίγυρος αποτελεί ένα αχανές πεδίο μελέτης, τέτοιο που δεν επαρκεί μια συγκεκριμένη θεωρία για να προσεγγιστεί ο πολιτισμός και να παρασχεθεί μια ικανοποιητική ερμηνεία.

Σίγουρα, το τοπίο (η γεωγραφική θέση) έπαιζε πάντα έναν σημαίνοντα ρόλο στη διαμόρφωση του πολιτισμού, όχι όμως με την αυστηρή αποκλειστικότητα που ο γεωγραφικός ντετερμινισμός² απαιτεί να το προσεγγίσουμε. Έτσι γνωρίζουμε ότι η ακμή ορισμένων πολιτισμών οφείλεται στη γεωγραφική τους θέση, καθώς οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις των ιστορικών βιβλίων υπερτονίζουν τη σημασία της τοποθεσίας ως παράγοντα οικονομικής κυρίως ανάπτυξης. Συνακόλουθα, η ανθρώπινη οικονομία επιφέρει ανάπτυξη σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας, στοιχείο που ευνοεί την ανάπτυξη του πολιτισμού. Αυτό το απλουστευτικό σχήμα, το οποίο κυριάρχησε στις προηγούμενες δεκαετίες, ερμηνεύει μόνο μια

1. Diamond, J. (2006), *Κατάρρευση. Πώς οι Κοινωνίες Επιλέγουν να Αποτύχουν ή να Επιτύχουν*, Αθήνα: Κάτοπτρο.

2. Derruau, M. (1987), *Ανθρωπογεωγραφία*, Αθήνα: MIET. Βλ. επίσης Holt-Jensen, A. (1988), *Geography. History and Concepts*, London: PCP.

μικρή πτυχή της οικονομικής (και κατ' επέκταση πολιτισμικής) ανάπτυξης: αυτήν που αφορά την ανάπτυξη της παραγωγής προϊόντων, νέων εργαλείων και υπηρεσιών. Όντως, από τη γεωργία και την πηλοπλαστική της προκλασικής αρχαιότητας και μεταγενέστερα, μέχρι το εμπόριο ανοιχτής θάλασσας και την αγγειογραφική τέχνη, ο χώρος διαδραμάτισε βαρύνοντα ρόλο στην ανάπτυξη. Μόνο που το συγκεκριμένο αξίωμα δεν επαρκεί να ερμηνεύσει το γιατί κάποιες ανθρώπινες ομάδες προικισμένων τόπων πέτυχαν, ενώ κάποιες άλλες, σε αντίστοιχα προικισμένους τόπους δεν τα κατάφεραν και έσβησαν. Η προγενέστερη θεωρία του γεωγραφικού ντετερμινισμού,³ ενώ παρείχε ένα ικανοποιητικό πλαίσιο αναφοράς ως προς τον ρόλο του τοπίου, δεν στάθηκε ικανή να λειτουργήσει ως το ερμηνευτικό παράδειγμα⁴ της προσέγγισης ενός πολιτισμού εν σχέσει προς τη γεωγραφία του.

Η αλήθεια είναι, βέβαια, ότι στο ευρύτατο πλαίσιο των δοξασιών ή των νοοτροπιών έχει διαμορφωθεί μια λαϊκή αντίληψη, βασισμένη στην ακλόνητη πεποίθηση της διαμόρφωσης των ανθρώπινων χαρακτήρων χάρη στις καταλυτικές ιδιότητες της γεωγραφίας⁵ μιας περιοχής. Ακόμη κι αν ορισμένες απ'

3. Ο Braudel, σχολιάζοντας το θεωρητικό πλαίσιο βάσει του οποίου προσέγγισε τη Μεσόγειο του 16ου αι., απορρίπτει την αυστηρότητα της ανθρωπογεωγραφίας, αποκαλώντας την «παραπλανητική ντετερμινιστική θεωρία», Braudel, F. (1991) *Η Μεσόγειος και ο Μεσογειακός Κόσμος την Εποχή του Φιλίππου Β΄ της Ισπανίας*, τόμ. Α': *Ο Ρόλος του Περίγυρου*, Αθήνα: MIET, σ. 27.

4. Ως ερμηνευτικό παράδειγμα εδώ νοείται ένα μοντέλο κανονικής (ήτοι βασισμένης σε κανόνες) πρακτικής μέσα στο οποίο δημιουργείται μια παράδοση έρευνας, βλ. Kuhn, Th. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, σ. 10· Ritzer, G. (1975), *Sociology: A Multi-paradigm Science*, Boston: Allyn & Bacon Inc.

5. Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να παρακολουθήσει κανείς τον λόγο για τη συμβολή της γεωγραφίας στη διαμόρφωση του σύγχρονου κόσμου. Ενδεικτικά θα αναφερθούμε σε δύο βιβλία, μεγάλης εκδοτικής επι-

αυτές επαληθεύτηκαν, υπό την έννοια ότι υπήρχε μια γενικευμένη προσδοκία που κάποτε συμπτωματικά αποδείχτηκε ορθή, η απόσταση μέχρι την πραγματικότητα της αλληλεπίδρασης μεταξύ ανθρωπίνων κοινωνιών είναι τεράστια. Θα αναφερθούμε σε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, παρμένο από την πρόσφατη πολιτική ιστορία της Βαλκανικής. Το απόσπασμα προέρχεται από το βιβλίο του Robert Kaplan *Balkan Ghosts*,⁶ και αναφέρεται στη ρουμανική επανάσταση του Δεκεμβρίου του 1989 ενάντια στο καθεστώς του Τσαουσέσκου. Γράφει ο Kaplan ότι το ξέσπασμα της εξέγερσης ξάφνιασε τον ρουμάνικο πληθυσμό, καθώς «αιώνες κυνισμού» τους έμαθαν να περιμένουν επιδείνωση και όχι βελτίωση των συνθηκών. Ένα μόνο δεν τους ξάφνιασε: ότι η εξέγερση ξεκίνησε από την Τιμισοάρα. Η ιστορία και η γεωγραφία αυτού του τόπου καθιστούσε την έναρξη της επανάστασης δεδομένη εκεί και μόνον. Η άποψη αυτή, που από όσα γράφει αποτέλεσε κοινή πεποίθηση του πληθυσμού, απηχεί μια βελτιωμένη εκδοχή των ντετερμινιστικών απόψεων. Μόνο που για να ερμηνευτεί το ξέσπασμα της επανάστασης στην Τιμισοάρα θα πρέπει να ανατρέξουμε τόσο στην κοινωνική δυναμική και την πολιτική δομή της πόλης όσο και στην παράδοση,⁷ η οποία συνιστά αφ' εαυτής μια πτυχή του πολιτισμού. Για να παραμείνουμε στο πλαίσιο του παραδείγματος της Ρουμανίας και, προβάλλοντας ένα παράδειγμα περισσότερο οικείο, θα ήταν σαν να ανέμενε κανείς η εξέγερση ενάντια στη Χούντα το 1973 να ξεκινήσει στο Ιάσιο της Μολδαβίας ή έστω στην Αγία Λαύρα! Ο χώρος χωρίς την

τυχίας, τα οποία καταδεικνύουν τη σχέση μεταξύ του τοπίου: Κάπλαν, Ρ. (2017), *Η Εκδίχηση της Γεωγραφίας*, Αθήνα: Μελάι και Marshall, Τ. (2019), *Αιχμάλωτοι της Γεωγραφίας*, Αθήνα: Διόπτρα.

6. Kaplan, R. (2005), *Balkan Ghosts*, New York: Picador, σ. 182.

7. Βλ. ενδεικτικά: Djordjevic, D. & Fisher-Galati, S. (1981), *The Balkan Revolutionary Tradition*, N.Y.: Columbia University Press. Επίσης: Siani-Davies (2007), *The Romanian Revolution of December 1989*, Ithaca: Cornell University Press, σσ. 282 κ.εξ.

οργανωμένη ανθρωπίνη παρουσία δεν αποτελεί παρά ένα κενό κέλυφος.

Στην αναζήτηση ενός θεωρητικού πλαισίου που να συσχετίζει τον χώρο με τον άνθρωπο, η λύση δίνεται μέσα από το έργο μιας πλειάδας γάλλων ιστορικών που, μέσα από τις στήλες του περιοδικού *Annales*, δημιούργησαν μια ολόκληρη ιστοριογραφική παράδοση και ένα νέο ιστορικό παράδειγμα.

Η Σχολή των Annales

Το 1929, δύο εξέχοντες γάλλοι ιστορικοί, οι Lucien Febvre και Marc Bloch, ξεκινούν την έκδοση του περιοδικού *Annales*.⁸ Ήδη από το πρώτο τεύχος διακρίνεται η αντίθεση του περιοδικού προς την «ιστορία-μάχη, τη συμβαντολογική ιστορία, τη διπλωματική ιστορία».⁹ Η νέα αυτή αντίληψη για την ιστορία καθιέρωσε μια νέα σχολή σκέψης, γνωστή ως Σχολή των *Annales*. Ο δε προσανατολισμός του περιοδικού ήταν εξαιρετικής να αποσπάσει την ιστορία από τις θετικιστικές παραδόσεις και να τη γεφυρώσει με την κοινωνιολογία, την οικονομία, τη στατιστική, τη γλωσσολογία, την ανθρωπολογία.¹⁰ Το πνεύμα με το οποίο εμφορούνται οι εκπρόσωποι των *Annales* είναι η άρση της υποκειμενικότητας που χαρακτηρίζει τη θετικιστική ιστορία και η αναμόρφωση του ιστορικού corpus πάνω σε νέες αντικειμενικές δομές. Οι δομές αυτές εμπεριέχονται στην πραγματικότητα των κοινωνιών και των οικονομιών και αφορούν τον χώρο, το κλίμα, τις καλλιέργειες, τον πολιτισμό

8. Ίγγερς, Γκ. (1991), *Νέες Κατευθύνσεις στην Ευρωπαϊκή Ιστοριογραφία*, Αθήνα: Γνώση, σ. 81.

9. Thuillier, G. & Tulard, J. (1992), *Οι Ιστορικές Σχολές*, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σ. 53· Bloch, M. (1994), *Απολογία για την Ιστορία*, Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις, σ. 18.

10. Thuillier, G. & Tulard, J. (1992), *Οι Ιστορικές Σχολές*, ό.π., σ. 56.

εν γένει.¹¹ Ο Ίγκερς παρατηρεί ότι το σύνολο του έργου των ιστορικών που εκπροσωπούν τη Σχολή των Annales δεν χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη κάποιου κεντρικού θεσμού, που θα αποτελούσε τον άξονα μιας αφήγησης

στην οποία οι πράξεις των προσώπων να παίζουν έναν αποφασιστικό ρόλο [...] Τα άτομα, που στην ιστοριογραφία του δέκατου ένατου αιώνα είχαν έναν κεντρικό ρόλο, σπάνια, ή και ποτέ, δεν αναφέρονται, σ' αυτά τα έργα. Στη Φεουδαλική Κοινωνία του Μπλοχ, για παράδειγμα, οι βασιλιάδες σπάνια κάνουν την εμφάνισή τους, και μόνο στο περιθώριο.¹²

Αυτή η προσέγγιση φέρνει στο προσκήνιο μια νέα, εντελώς διαφορετική αντίληψη του ιστορικού χρόνου, αντίληψη που δίνει ελάχιστη ή και καθόλου σημασία στο εκρηκτικό γεγονός ή στη λαμπρή προσωπικότητα και που ενδιαφέρεται για την κανονικότητα της καθημερινής ζωής. Άραγε, δεν αποτελεί και αυτό στοιχείο της ιστορικής γνώσης; Μάλιστα, οι εκπρόσωποι της Σχολής των Annales (με κυριότερο τον Fernand Braudel, 1902-1985) διατείνονται ότι η γνώση των συνθηκών της καθημερινότητας και των παραμέτρων που την επηρεάζουν έχουν πολύ μεγαλύτερη βαρύτητα για την κατανόηση του ιστορικού βάθους και την ερμηνεία του παρόντος από οιαδήποτε βιογραφία ή περιγραφή γεγονότων.

Η πρωτοποριακή αυτή αντίληψη σύντομα έρχεται σε αντίθεση με τις επικρατούσες μέχρι τότε αντιλήψεις της συμβατολογικής ιστορίας (είτε πολιτικής, είτε διπλωματικής, είτε στρατιωτικής): «Συχνά οι αντιδράσεις ήταν ζωηρές και το ακροατήριο των Annales παρέμεινε ισχνό».¹³ Όταν με το τέ-

11. Aymard, M. (1992), «Αφιέρωμα στον Braudel. Συνεντεύξεις», *Ιστορ*, τ. 4, σ. 16.

12. Ίγκερς, Γκ. (1999), *Η Ιστοριογραφία στον 20ό Αιώνα*, Αθήνα: Νεφέλη, σ. 79.

13. Thuillier, G. & Tulard, J. (1992), *Οι Ιστορικές Σχολές*, ό.π., σ. 57. Ίγκερς, Γκ. (1991), *Νέες Κατευθύνσεις στην Ευρωπαϊκή Ιστοριογραφία*, ό.π., σ. 93.

λος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου ο Braudel ολοκληρώνει τη διατριβή του,¹⁴ η Σχολή των Annales δέχεται ισχυρή ώθηση, καθώς το συγκεκριμένο έργο αποτελεί σταθμό στη διεθνή ιστοριογραφία. Είναι η πρώτη φορά όπου εμφανίζεται ένα βιβλίο ιστορίας που εξετάζει μια τόσο μεγάλη περιοχή σε τέτοιο ιστορικό βάθος: «[...] η εμβέλεια του βιβλίου είναι τόσο μεγάλη που κόβει την ανάσα».¹⁵ Αξίζει στο σημείο αυτό να αναφερθούμε και σε ένα άλλο έργο του Braudel, το *Υλικός Πολιτισμός, Οικονομία και Καπιταλισμός*,¹⁶ καθώς το συγκεκριμένο βιβλίο αποτελεί προϊόν δουλειάς από το 1952 μέχρι το 1979, οπότε και ολοκληρώνεται η έκδοση. Στον *Υλικό Πολιτισμό*, διαφαίνεται η αντίληψη της Σχολής των Annales, καθώς εκεί παρουσιάζεται η συνολική αντίληψη για την ιστορία,¹⁷ με έμφαση στα στοιχεία που συνθέτουν τον υλικό πολιτισμό,

14. Braudel, F. (1949), *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II*, Paris: Armand Colin, βλ. ελληνική έκδοση: Braudel, F. (1991), *Μεσόγειος*. τόμ. Α': *Ο Ρόλος του Περίγυρου*. τόμ. Β' (1997): *Συλλογικά Πεπρωμένα*. τόμ. Γ' (1998): *Γεγονότα, Πολιτική, Άνθρωποι*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

15. Burke, P. (1992), «Αφιέρωμα στον Braudel. Συνεντεύξεις», *Ίστωρ*, τ. 4, σ. 30.

16. Braudel, F. (1995), *Υλικός Πολιτισμός, Οικονομία & Καπιταλισμός (15ος-18ος αιώνες)*. τόμ. Α': *Οι δομές της καθημερινής ζωής: το δυνατό και το αδύνατο*. τόμ. Β' (1998): *Τα Παιχνίδια της Συναλλαγής*. Αθήνα: Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας.

17. Δεν αγνοούμε τις παρατηρήσεις του Burke σχετικά με αυτό το έργο: «Οι πολιτισμικοί ιστορικοί παραδοσιακά δίνουν λιγότερη προσοχή στην υλική κουλτούρα από όση δίνουν στις ιδέες, αφήνοντας έτσι τον υλικό κόσμο στους οικονομικούς ιστορικούς. [...] Ακόμα και η περίφημη μελέτη του πρώιμου νεότερου κόσμου που έγραψε ο Fernand Braudel με τίτλο *Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme* [...] μπορεί να επικριθεί —και έχει επικριθεί— σε αυτή τη βάση, παρά τη σημασία της ως συγκριτικής ανάλυσης της μετακίνησης αντικειμένων μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών περιοχών», Burke, P. (2009), *Τι Είναι Πολιτισμική Ιστορία*;, Αθήνα: Μεταίχμιο, σ. 137.

καίτοι ο τίτλος του παραπέμπει σε ένα βιβλίο αποκλειστικά οικονομικής ιστορίας.

Το 1963 δημοσιεύεται η *Γραμματική των Πολιτισμών*,¹⁸ βιβλίο που φιλοδόξησε να καταστεί εγχειρίδιο ιστορίας για την τελευταία τάξη του γαλλικού Λυκείου. Παρά το ότι οι πολιτικές μεταβολές δεν επέτρεψαν να ολοκληρωθεί το εγχείρημα και το βιβλίο παρέμεινε απλώς ως γενικό βοήθημα για τους διδάσκοντες, εντούτοις αποτελεί τομή στη μέχρι τότε σχολική ιστορία. Στο εισαγωγικό «Σημείωμα του Μεταφραστή» της ελληνικής έκδοσης διαβάζουμε:

Γιατί έγραψε αυτό το βιβλίο ο Μπρωντέλ; Γιατί πάσχιζε να το εισαγάγει στη Μέση Εκπαίδευση της Γαλλίας; Διότι πίστευε πως ο πρωταρχικός ρόλος της ιστορίας, όπως εκείνος την εννοούσε είναι να μας δίνει τη δυνατότητα, μέσω του παρελθόντος, να καταλάβουμε το παρόν, την εποχή όπου ζούμε.¹⁹

Δάσκαλος ο Braudel, ξεκίνησε τη σταδιοδρομία του διδάσκοντας ιστορία στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Εκεί, παρόλο που του είχε ανατεθεί η διδασκαλία των τελειοφοίτων, δίδασκε πάντα και σε ένα τμήμα της Α΄ Γυμνασίου, «ένα τρισχαριτωμένο κοινό»,²⁰ όπως γράφει, που βιώνει την ιστορία σαν μαγικό παραμύθι. Εκεί, προσπαθούσε να διδάξει, πέρα από την επιβεβλημένη συμβαντολογική ιστορία, τη σχέση του ανθρώπου με τον χώρο και τον χρόνο, τα συστήματα παραγωγής, τις μετακινήσεις των πληθυσμών, τους πολιτισμούς του κόσμου και όχι μόνο τον δυτικό, τις αιτίες των συγκρούσεων και όχι τις συγκρούσεις καθαυτές. Ωστόσο, δεν πρέπει να λησμονούμε πως όταν στα τέλη της δεκαετίας του 1960 διατύπωνε αυτές τις σκέψεις του, οι κοινωνικές και οικονομικές συγκυρίες

18. Braudel, F. (2001), *Γραμματική των Πολιτισμών*, Αθήνα: ΜΙΕΤ.

19. Αλεξάκης, Α. «Σημείωμα του Μεταφραστή», στο: F. Braudel (2001), *Γραμματική των Πολιτισμών*, ό.π., σ. 15.

20. Braudel, F. (2001), *Γραμματική των Πολιτισμών*, ό.π., σ. 39.