

επιμέρους αληθειών. Δύο είναι ίσως οι φιλόσοφοι που εξέφρασαν καλύτερα αυτή την αρχή πορεία της ιστορίας προς την αντικειμενικότητα.

Ο Πωλ Ρικέρ στο *Ιστορία και αλήθεια*<sup>18</sup> [2η έκδ. 1955, σελ. 24-25]: «Αναμενουμε από την ιστορία μια ορισμένη αντικειμενικότητα, την αντικειμενικότητα που της αρμόζει: μας το δεβαώνει ο τρόπος με τον οποίο η ιστορία γενιέται και ξαναγεννιέται: πηγάζει πάντοτε από τη διόρθωση [rectification] της πίστης και της βασίλικής ρύθμισης του παρελθόντος των παραδοσιακών κοινωνιών από τις ίδιες τις παραδοσιακές κοινωνίες. Αυτή η διόρθωση δεν γίνεται με πνευμα διαφορετικό από αυτό της διόρθωσης που εκπροσωπεί η φυσική επιστήμη σε σχέση προς την πρωταρχική ρύθμιση των φαινομενικότητων στο πλαίσιο της αντίληψης καθώς και στο πλαίσιο των κοσμολογιών που είναι εξάρτημένες από αυτήν».

Και ο Άνταμ Σαφ [Adam Schaff, σελ. 338 και εξής]: «Η γνώση λαμβάνει αναγκαία το χαρακτήρα μιας αέναης διαδικασίας, η οποία — τελειοποιώντας τη γνώση μας με το να οδευεί στη βάση διάφορων προσεγγίσεων της πραγματικότητας, όπως αυτή γίνεται αντικείμενο σύλληψης στις διαφορετικές διαστάσεις της, συσσωρεύοντας τις επιμέρους αλήθειες — καταλήγει όχι μονάχα σε μιαν απλή άθροιση των γνώσεων, σε ποσοτικές μεταβολές της γνώσης μας, αλλά και σε ποιοτικούς μετασχηματισμούς της οπτικής μας πάνω στην ιστορία».

### 3. Το μοναδικό και το καθολικό: γενικεύσεις και κανονικότητες στην ιστορία\*

Η πιο κατάφορη αντίφαση της ιστορίας είναι πιθανότατα ότι το αντικείμενό της είναι μοναδικό, ένα συμβάν, μια αλληλουχία συμβάντων, πρωτοτυπιότητων που δεν εμφανίζονται παρά μόνο μία φορά, τη στιγμή που ο στόχος ο οποίος είναι προς επίτευξη, όπως σε όλες τις επιστήμες, είναι το καθολικό [universel], το γενικό [général], το κανονικό [régulier]. Ο Αριστοτέλης, ήδη, είχε εκτοπίσει την ιστορία από το πλήθος των επιστημών, επειδή ακριβώς ασχολείται με το ιδιαίτερο, το οποίο δεν αποτελεί αντικείμενο επιστήμης. Κάθε ιστορικό γεγονός δεν συνδέθηκε παρά μία φορά, και δεν θα συμβεί παρά μία φορά. Αυτή η μοναδικότητα συνι-

<sup>18</sup> *Histoire et vérité*.

\* Ο τίτλος έχει στα γαλλικά ως εξής: «Le singulier et l'universel: généralisations et régularités de l'histoire». Οι όροι «singulier» [μοναδικό], «individuel» [ατομικό] και «unique» [ενικό] χρησιμοποιούνται, εδώ, από το συγγραφέα ως συνώνυμοι (Σ. τ. Μ.).

στά μάλλον για πολλούς, παραγωγούς ή καταναλωτές ιστορίας, το κυριότερο θέλημα της ιστορίας:

*Αγαπάτε αυτό που ποτέ δε θα ξαναδούμε για δεύτερη φορά.*

Η ιστορική εξήγηση οφείλει να πραγματοποιείται «μοναδικά» [«uniques»] αντικείμενα [P. Gardiner, II, 3: *Η μοναδικότητα στην ιστορία*]<sup>19</sup>. Οι συνέπειες της αναγνώρισης της μοναδικότητας του ιστορικού γεγονότος μπορούν να αναχθούν σε τρεις — οι οποίες και έπαιξαν ένα πολύ σπουδαίο ρόλο στην ιστορία της ιστορίας.

Η πρώτη είναι η πρωτοκαθεδρία του γεγονότος. Αν πιστεύουμε πράγματι πως η εργασία του ιστορικού συνίσταται στο να θεμελιώνει γεγονότα, αρκεί τότε να εφαρμόζουμε στα τεκμήρια μία μέθοδο που να κάνει τα γεγονότα να προκύψουν. Έτσι, ο V. K. Dibble διέκρινε τέσσερις τύπους συναγωγής που οδηγούν από τα τεκμήρια στα συμβάντα, σε συνάρτηση προς τη φύση των τεκμηρίων τα οποία μπορεί να είναι: ατομικές μαρτυρίες (testimony), συλλογικές πηγές (social bookkeeping), άμεσοι δείκτες (direct indicators), συστοιχίες (correlates)<sup>20</sup>. Αυτή η θάμνα μέθοδος δεν έχει άδικο παρά μονάχα επειδή επικεντρώνεται σε έναν αμφισβητούμενο στόχο. Ύφίσταται κατ' αρχάς μια σύγχυση μεταξύ συμβάντων [événements] και ιστορικών γεγονότων [faits], και, σήμερα, γινώσκουμε πως σκοπός της ιστορίας δεν είναι η θεμελίωση αυτών των εσφαλμένα «πραγματικών» δεδομένων που έχουμε βαφτίσει ιστορικά συμβάντα ή γεγονότα.

Η δεύτερη συνέπεια ενός περιορισμού της ιστορίας στο μοναδικό είναι ότι αντιμετωπίζει προνομιακά το ρόλο των ατόμων και, ιδιαίτερα, των μεγάλων ανδρών. Ο E. X. Καρ κατέδειξε πώς αυτή η τάση ανατρέχει, στο πλαίσιο της δυτικής παράδοσης, στους αρχαίους Έλληνες, οι οποίοι απέδωσαν τις πιο παλιές εποποιίες τους και τους πιο παλιούς νόμους τους σε άτομα υποθετικά — τον Όμηρο, τον Λυκούργο, τον Σόλωνα —, αναδίδει στην Αναγέννηση με το ρεζιμα του Πλουταρχου και ξαναβρίσκει αυτό που ο ίδιος ο Καρ ονομάζει χάρη αστήσιμου «θεωρία της ιστορίας του κακού βασιλιά Ιωάννη (του Ακττήμονα)» (*The bad King John theory of history*), σύμφωνα με το έργο του Ισαΐα Μπέρλιν *To αναπόφευκτο στην Ιστορία*<sup>21</sup> (1954) [E. H. Carr, 1964, κεφ. Β', *Κοινωνία και Άτομο*]. Αυτή η αντίληψη, που έχει στην πράξη εξαφανισθεί από

<sup>19</sup> *Uniqueness in History*.

<sup>20</sup> V. K. Dibble, «Four types of inference from documents to events», *History and Theory*, 34, σελ. 203-221.

<sup>21</sup> *Historical Inevitability*.

την επιστημονική ιστορία, παραμένει δυστυχώς διαδεδομένη σε πολλούς εκλαϊκευτές καθώς και στα μαζικά μέσα, φημιζοντας από τους εκδότες. Δεν συγχέω αυτή τη χυδαία εξήγηση της ιστορίας μέσα από τα άτομα με την κατηγορία της βιογραφίας, η οποία —παρά τα σφάλματά της και τις στιγμές μετριότητάς της— αποτελεί ένα από τα μείζονα είδη ιστορίας και έχει παραγάγει αριστουργήματα, όπως το *Ο Φρειδερίκος ο Β΄ του Πρωσ*τ Καντόροβιτς (1927). Ο Καρ έχει δίκιο να θυμίζει εκείνο που έλεγε ο Χέγκελ για τους μεγάλους άνδρες: «Τα ιστορικά άτομα είναι εκείνα που θέλησαν και πραγματοποιήσαν όχι ένα πράγμα που είχαν φαντασθεί ή υποθέσει, αλλά ένα πράγμα δίκαιο και αναγκαίο, και κατάλαβαν, επειδή δεξιόβηκαν εσωτερικώς την αποκάλυψη του, αυτό που είναι αναγκαίο και ανήκει πραγματικά στις δυνατότητες των καιρών» [Hegel, 1822-1830, σ. 121].

Για να πούμε την αλήθεια, όπως είπε ο Michel de Certeau [*Η συγγραφή της Ιστορίας*<sup>22</sup>, σ. 99], η ειδικότητα της ιστορίας είναι δεδαίως το ιδιαίτερο [particulier], αλλά το ιδιαίτερο, όπως κατέδειξε ο G. R. Elton στο *Η Ασκήση της Ιστορίας*<sup>23</sup>, είναι διαφορετικό από το ατομικό: «το ιδιαίτερο προσδιορίζει ταυτόχρονα την ιστορική προσοχή και την ιστορική έρευνα όχι ως ένα αντικείμενο της σκέψης, αλλά επειδή είναι, αντίθετα, το όριο αυτού που μπορούμε να σκεφθούμε».

Η τρίτη συνέπεια που προέκυψε από την κατάχρηση του ρόλου του ιδιαίτερου στην ιστορία είναι η αναγωγή του σε μία διήγηση, σε μία αφήγηση. Ο Augustin Thierry, όπως μας θυμίζει ο Ρολάν Μπαρτ, ήταν ένας από τους υπέρμαχους —και, κατά τα φαινόμενα, από τους πιο αφέλεις— αυτής της πίστης στις αρετές της ιστορικής αφήγησης: «Έχει ειπωθεί πως σκοπός του ιστορικού είναι να αφηγηται, όχι να αποδεικνύει· δεν ξέρω, αλλά είμαι σίγουρος πως στην ιστορία ο καλύτερος τρόπος απόδειξης, ο πιο ικανός να συγκινήσει και να πείσει όλα τα πνεύματα, αυτός που επιτρέπει τη λγότερη δυσπιστία και αφήνει τη λγότερη αμφιβολία, είναι η πλήρης αφήγηση...» [*Αφηγήσεις των μεροβενιανών καιρών*<sup>24</sup>, έκδ. του 1851, II, σ. 227]. Τι σημαίνει όμως πλήρης; Ας αφήσουμε το γεγονός πως μία αφήγηση —ιστορική ή μη— αποτελεί μία κατασκευή και, κάτω από την τίμα και αντικειμενική της επιφάνεια, εκπορεύεται από μία σειρά άρηπτων επιλογών. Κάθε αντίληψη για την ιστορία που την ταυτίζει με την αφήγηση μου φαίνεται σήμερα απαράδεκτη. Ασφαλώς, η διαδοχικότητα που συνιστά το ποιόν του υλικού της ιστορίας μάς υποχρεώνει να παραχωρήσουμε στην αφήγηση μία θέση η

<sup>22</sup> L'écriture de l'histoire.

<sup>23</sup> The Practice of history.

οποία μοιάζει να είναι κυρίως παιδαγωγικής τάξης. Εκείνο που τοποθετεί την αφήγηση στη βάση της λογικής της ιστορικής εργασίας είναι απλώς η ανάγκη να εκθέτει κανείς στην ιστορία το «πώς» πριν να αναζητήσει το «γιατί». Η αφήγηση δεν είναι λοιπόν παρά μια προκαταρκτική φάση, ακόμα κι αν απαιτήσε από μέρους του ιστορικού μια μακρά προϋποτιθέμενη εργασία. Η αναγνώριση, όμως, της απαραίτητης ρητορικής της ιστορίας δεν πρέπει να οδηγεί στην άρνηση του επιστημονικού χαρακτήρα της.

Στο πλαίσιο ενός ελλυστικού βιβλίου (*Μετα-ιστορία: Η ιστορική φαντασία στην Κ. Ευρώπη του 19ου αιώνα*)<sup>25</sup> ο Hayden White πραγματεύθηκε πρόσφατα το έργο των κυριότερων ιστορικών του 19ου αιώνα ως μία καθαρά ρητορική μορφή, ως έναν αφηγηματικό λόγο σε πρόζα. Προκειμένου να καταφέρουν να εξηγήσουν, ή μάλλον για να πετύχουν μια «εντύπωση εξήγησης», οι ιστορικοί έχουν να επιλέξουν μεταξύ τριών στρατηγικών: εξήγηση μέσα από τυπικό επιχείρημα, μέσα από πλοκή (employment) και μέσα από ιδεολογική επαγωγή. Στο εσωτερικό κάθε μιας από αυτές τις τρεις στρατηγικές, υφίστανται τέσσερις πιθανοί τρόποι άφθρωσης για την επίτευξη της εξηγητικής εντύπωσης: για τα επιχειρήματα υπάρχουν 3 γριμαλισμός, ο οργανικισμός, ο μηχανικισμός και ο περικειμενισμός: για τις πλοκές, το ρομαντικό μυθιστόρημα, η κομωδία, η τραγωδία και η σατίρα: για την ιδεολογική επαγωγή, ο αναρχισμός, ο συντηρητισμός, ο ριζοστασιασμός και ο φιλελευθερισμός. Ο ιδιαίτερος συνδυασμός των τρόπων άφθρωσης έχει ως αποτέλεσμα το ιστοριογραφικό «στυλ» των ατομικών συγγραφέων. Αυτό το στυλ επιτυγχάνεται μέσα από μια ουσιαστικά ποιητική ενέργεια, για την οποία ο Hayden White χρησιμοποιεί τις αριστοτελικές κατηγορίες της μεταφοράς, της μετωνυμίας, της συνεκδοχής και της ερωνείας. Εφάρμοσε τούτο τον αποκοιδικοποιητικό πίνακα σε τέσσερις ιστορικούς, τους Μισλέ, Ράνκε, Τοκβίλ, Μπούκχαφτ καθώς και σε τέσσερις φιλόσοφους της ιστορίας, τους Χέγκελ, Μαρξ, Νίτσε και Κρότσε.

Αποτέλεσμα αυτής της έρευνας είναι κατ' αρχάς η διαπίστωση πως τα έργα των βασικών φιλοσόφων της ιστορίας του 19ου αιώνα δεν διαφέρουν από αυτά των αντίστοιχών τους στον τομέα της «ιστορίας με την κυριολεκτική σημασία του όρου» παρά μόνον ως προς την έμφαση, όχι ως προς το περιεχόμενο. Σε αυτή τη διαπίστωση, θα απαντήσω αμέσως ότι ο Hayden White δεν κάνει εδώ τίποτε άλλο από το να ανακαλύπτει τη σχετική ενότητα του ύφους στο πλαίσιο μιας εποχής και να ξαναδρίσκει

<sup>24</sup> Récits des temps mérovingiens.

<sup>25</sup> Meta-history: The Historical Imagination in XIXth C. Europe.

αυτό που ο Taine είχε παρατηρήσει σε μια ακόμα ευρύτερη προσοπτική για το 17ο αιώνα: «Ανάμεσα σε μια δεντροστοιχία των Βερσαλλιών, σε ένα φιλοσοφικό συλλογισμό του Μαλμπράν, ένα στιχουργικό κανόνα του Boileau, ένα νόμο του Κολμπερ για τις υποθήκες, ένα απόφθεγμα του Bossuet για το βασίλειο του Θεού, η απόσταση μοιάζει απέραντη. Τα γεγονότα είναι τόσο ανόμοια, που εκ πρώτης όψεως τα κρίνει κανείς μεμονωμένα και ξεχωριστά. Τα γεγονότα, όμως, επικoinωνούν μεταξύ τους μέσα από τον επικαθορισμό τους από τις ομάδες στις οποίες συμπεριλαμβάνονται» [πρβ. στο, Ehrhard & Palmade, σ. 72].

Ας δούμε στη συνέχεια το χαρακτηριστικό των οκτώ συγγραφέων που είχε επιλέξει: ο Μισλέ είναι ο ιστορικός ρεαλισμός ως ρομαντικό μυθιστόρημα, ο Ράνκε ο ιστορικός ρεαλισμός ως κωμωδία, ο Τοκβίλ ο ιστορικός ρεαλισμός ως τραγωδία, ο Μπούρχχαρντ ο ιστορικός ρεαλισμός ως σάτιρα, ο Χέγκελ είναι η ποιητική της ιστορίας και η πορεία πέρα από την εφρονεία, ο Μαρξ είναι η φιλοσοφική υπεράσπιση της ιστορίας στη βάση του μετωνυμικού τρόπου, ο Νίτσε η ποιητική υπεράσπιση της ιστορίας στη βάση του μεταφορικού τρόπου και ο Κρότσε η φιλοσοφική υπεράσπιση της ιστορίας στη βάση του εφρωνικού τρόπου.

Όσο για τα επτά γενικά συμπεράσματα πάνω στην ιστορική συνείδηση του 19ου αιώνα στα οποία καταλήγει ο Hayden White, αυτά μπορούν να συνοψισθούν σε τρεις ιδέες: 1) δεν υπάρχει θεμελιώδης διαφορά μεταξύ ιστορίας και φιλοσοφίας της ιστορίας· 2) η εκλογή των στρατηγικών ιστορικής εξήγησης είναι περισσότερο ηθικής ή αισθητικής τάξης παρά επιστημολογικής· 3) η διεκδίκηση μιας επιστημονικότητας για την ιστορία δεν είναι παρά η μεταμφίεση μιας προτίμησης προς αυτόν ή τον άλλο τρόπο ιστορικής ενοιολόγησής.

Εντέλει, το γενικότερο συμπέρασμα —πέρα κι από την αντίληψη του 19ου αιώνα για την ιστορία— είναι πως το έργο του ιστορικού είναι μια μορφή διανοητικής δραστηριότητας που είναι ταυτόχρονα ποιητική, επιστημονική και φιλοσοφική. Θα ήταν υπερβολικά ευκαλό να εφωνηθούμε —κυρίως με βάση το συνοπτικό σκελετό που παρουσίασα, το σκελετό ενός βιβλίου που βρίθει υποδημητικών λεπτομερειοεικών αναλύσεων— αυτή την αντίληψη για τη «μετα-ιστορία», τα a priori της και τις υπερβολικές απλουστεύσεις της.

Βλέπω σε αυτή δύο ενδιαφέρουσες δυνατότητες σκέψης. Η πρώτη είναι ότι συμβάλλει στη διαφώτιση της κρίσης του ιστορικού κατά τα τέλη του 19ου αιώνα, για την οποία και θα μιλήσω αργότερα. Η δεύτερη είναι ότι επιτρέπει να θέσουμε —πάνω σε ένα ιστορικό παράδειγμα— το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ της ιστορίας ως επιστήμης, ως τέχνης και ως φιλοσοφίας. Μου φαίνεται πως αυτές οι σχέσεις καθορίζονται και

αρχές ιστορικά και πως, εκεί που ο Hayden White βλέπει ένα είδος ιστορικής φύσης, υφίσταται η ιστορική κατάσταση των ιστορικών σπουδών· και μπορεί κανείς να πει χονδρικός ότι η ιστορία, που αναμειγνύεται ενδόμυχα μέχρι τα τέλη του 19ου αιώνα με την τέχνη και τη φιλοσοφία, καταργείται —και τα καταφέρει εν μέρει— με το να καταστεί περισσότερο αυτόνομη, τεχνική, επιστημονική, και λιγότερο λογοτεχνική και φιλοσοφική.

Οφείλουμε πάντως να παρατηρήσουμε πως ορισμένοι από τους πιο σπουδαίους σημερινούς ιστορικούς διεκδικούν ακόμα για την ιστορία το χαρακτηρισμό μιας τέχνης. Έτσι ο Georges Duby γράφει: «Εκτιμώ ότι η ιστορία είναι και απλά και απλά μια τέχνη, μια τέχνη ουσιαστικά λογοτεχνική. Η ιστορία δεν υφίσταται παρά διά μέσου του λόγου. Για να είναι καλή, πρέπει ο λόγος να είναι καλός» [G. Duby & G. Lardreau, σ. 50]. Από την άλλη, όμως, αποφαίνεται τα εξής: «Η ιστορία, αν και οφείλει να είναι, δεν μπορεί να είναι ελεύθερη: μπορεί βεβαίως να είναι ένας τρόπος του πολιτικού λόγου, δεν πρέπει να είναι μία προπαγάνδα: μπορεί βεβαίως να αποτελεί ένα λογοτεχνικό είδος, δεν πρέπει να είναι λογοτεχνία» [στο ίδιο, σελ. 15-16]. Είναι λοιπόν ξεκάθαρο πως το ιστορικό έργο δεν είναι ένα έργο τέχνης όπως τα άλλα, πως ο ιστορικός λόγος έχει την ιδιαίτερότητά του.

Το ερώτημα τέθηκε σωστά από τον Ρολάν Μπαρτ: «Η αφήγηση των παρελθόντων γεγονότων, υποκείμενη συνήθως, στο πλαίσιο του πολιτισμού μας, ήδη από τους αρχαίους Έλληνες, στην επικύρωση της ιστορικής “επιστήμης”, τοποθετημένη κάτω από την επιτακτική εγγρήση του “πραγματικού”, νομιμοποιημένη μέσα από τις αρχές μιας “ορθολογικής” έκθεσης, αυτή η αφήγηση διαφέρει πραγματικά ως προς κάποιο ιδιαίτερο γνώρισμα, ως προς ένα αναμείβωλο προσήκον, από τη φανταστική αφήγηση έτσι όπως μπορεί κανείς να την βρει στο πλαίσιο της εποχής, του μυθιστορήματος, του δράματος;» [R. Barthes, 1967, σ. 65]. Εκείνη την εποχή ο Emile Benveniste είχε απαντήσει επιμένοντας πάνω στην πρόθεση του ιστορικού: «Η ιστορική εκφορά [énonciation] των γεγονότων είναι ανεξάρτητη από την “αντικειμενική” τους αλήθεια. Το μόνο που μετρά είναι η “ιστορική” πρόθεση του συγγραφέα» [Προβλήματα γενικής γλωσσολογίας, I, σ. 240].

Η απάντηση του Ρολάν Μπαρτ, με όρους γλωσσολογίας, ήταν πως «στο πλαίσιο της “αντικειμενικής” ιστορίας, το “πραγματικό” δεν είναι ποτέ ένα απλό αδιατύπωτο σημειωμένο, προστατευμένο πίσω από τη φαινομενική παντοδυναμία του αναφερόμενου [référént]. Αυτή η κατάσταση ορίζει εκείνο που θα μπορούσε να ονομασθεί εντύπωση του πραγματικού... ο ιστορικός λόγος δεν ακολουθεί το πραγματικό, δεν παριστάνει παρά το σημείον, επαναλαμβάνοντας αδιάκοπα το συνέστηκε [c' est

απινέ] χωρίς να μπορεί ποτέ αυτή η διαδεδαίωση να είναι κάτι άλλο από το ανάποδο σημειωμένο ολοκλήρης της ιστορικής αφήγησης» [στο ίδιο, σ. 74]. Ο Μπαρτ κλίνει τη μελέτη του ριχνοντας φως στη σημερινή οπισθοχώρηση της ιστορίας-αφήγησης μπροστά στην αναζήτηση μιας μεγαλύτερης επιστημονικότητας: «Καταλαβαίνει κανείς έτσι ότι η διαγραφή (αν όχι η εξαφάνιση) της αφήγησης από τη σύγχρονη ιστορική επιστήμη, η οποία προσπαθεί να μιλά περισσότερο για δομές παρά για χρονολογίες, συνεπάγεται πολύ περισσότερο από μίαν απλή αλλαγή σχέλων μίαν αληθινή ιδεολογική μεταβολή: η ιστορική αφήγηση πεθαίνει επειδή το έμβλημα της Ιστορίας είναι στο εξής λιγότερο το πραγματικό και περισσότερο το νοητό» [στο ίδιο, σ. 75].

Πάνω σε μία άλλη αμφισβησία του όρου ιστορία —ο οποίος στις περισσότερες γλώσσες προσδιορίζει την ιστορική επιστήμη και μία, φανταστική, αφήγηση, την ιστορία και μία ιστορία (τα αγγλικά διακρίνουν σε *story* και *history*)<sup>26</sup>—, ο Paul Veyne θεμελίωσε μια πρωτότυπη οπτική για την ιστορία. Κατά τον ίδιο, η ιστορία είναι ασφαλώς μία διήγηση, μια αφήγηση, αλλά είναι «μια διήγηση αληθινών συμβάντων» [P. Veyne, 1971, σ. 16].

Η ιστορία ενδιαιρείται για μια ιδιαίτερη μορφή μοναδικότητας, ατομότητας, που είναι το είδοποίη [spécifique]: «Η ιστορία ενδιαιρείται για εξατομικευμένα γεγονότα, κανένα από τα οποία δεν είναι για αυτήν διπλοεγγεγραμμένο, αλλά δεν είναι η ατομικότητα καθ' εαυτή που την ενδιαιρεί: προσπαθεί να τα κατανοήσει, δηλαδή να δρει σε αυτά ένα είδος γενικότητας ή πιο συγκεκριμένα έναν είδοποίη χαρακτήρα [spécificité]» [στο ίδιο, σ. 72]. Επίσης: «Η ιστορία είναι η περιγραφή αυτού που είναι είδοποίη, δηλαδή κατανοήσιμο, στο πλαίσιο των ανθρώπινων συμβάντων» [στο ίδιο, σ. 75]\*. Η ιστορία προσομοιάζει λοιπόν σε ένα μυστήριο. Είναι φτιαγμένη με πλοκές. Βλέπει κανείς πως αυτή η

<sup>26</sup> Πβλ. W. B. Gallie, «The Historical Understanding», *History and theory*, 3, σελ. 150-172.

\* Επειδή το κείμενο του Paul Veyne είναι πολύ λιγότερο γνωστό στην Ελλάδα, είναι χρήσιμο να παρακολουθήσουμε τη διάκριση μεταξύ «ιδιαιτέρου» [particulier] και «είδοποιού» (αυτό δηλαδή που συγκροτεί είδος) [spécifique] την οποία προτείνει: «η Μπριζίτ Μπαρντό και ο Πομπιντού δεν είναι πλέον [για τους ιστορικούς] πασιγνωστες ατομικότητες [...] αλλά οι αντιπρόσωποι της κατηγορίας τους [...] Περάσαμε από την ατομική μοναδικότητα [singularité individuelle] στον είδοποίη χαρακτήρα [spécificité], δηλαδή στο άτομο ως κάτι το νοήσιμο (γι' αυτό το λόγο "είδοποίη" σημαίνει ταυτόχρονα "γενικό" [général] και "ιδιαιτέρω" [particulier]) [...] Είτε το άτομο έχει τον πρώτο μεγάλο ρόλο στην ιστορία είτε εμφανίζεται μεταξύ εκατομμυρίων άλλων δεν μετράει ιστορικά παρά μέσα από τον είδοποίη του χαρακτήρα». P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil (1971), συλλ. Points, Παρίσι 1979, σ. 48 (Σ.τ.Μ.).

ιδέα έχει κάποιο ενδιαφέρον, στο βαθμό που κρατά τη μοναδικότητα χωρίς να την αφήνει να πέσει στην αταξία, που αρνείται το ντετερμινισμό, αλλά υπονοεί μια ορισμένη λογική, που αναδεικνύει το ρόλο του ιστορικού ο οποίος «κτίζει» την ιστορική μελέτη του όπως ένας μυστοριογράφος την «ιστορία» του. Έχει, στα μάτια μου, κάποιο άδικο επεισόδιο αφήνει να πιστευθεί πως ο ιστορικός έχει την ίδια ελευθερία με το μυθιστοριογράφο, και πως η ιστορία δεν είναι καθόλου μία επιστήμη, αλλά, με ορισμένες προφυλάξεις που παίρνει ο Veyne, ένα λογοτεχνικό είδος, ενώ εμένα μου φαίνεται πως είναι μία επιστήμη η οποία έχει —πράγμα που είναι πολύ κοινότοπο, αλλά που πρέπει ασφαλώς να ειπωθεί— τα χαρακτηριστικά όλων των επιστημών αλλά, την ίδια στιγμή, και κάποια είδοποίη χαρακτηριστικά.

Μια πρώτη λεπτομέρεια: ενάντια στους υπέρμαχους της θετικιστικής ιστορίας, η οποία πιστεύει ότι μπορεί να αποβάλει κάθε φαντασία —κάθε «ιδέα» μάλιστα— από την ιστορική εργασία, πολυάριθμοι ιστορικοί και θεωρητικοί της ιστορίας διεκδικήσαν, και διεκδικούν ακόμα, το δικαίωμα στη φαντασία. Ο William Dray όρισε μάλιστα τη «φανταστική αναπαράσταση» (*imaginative re-enactment*) του παρελθόντος ως μορφή ορθολογικής εξήγησης. Η «συμπάθεια» την οποία επιτρέπει να αισθανθούμε και να κάνουμε τους άλλους να αισθανθούν ένα ιστορικό φαινόμενο δεν θα ήταν λοιπόν παρά μια μέθοδος έκθεσης<sup>27</sup>. Ο Gordon Leff αντιπρόβησε τη φανταστική ανακατασκευή του ιστορικού προς το διάδημα του είδικού στις επιστήμες της φύσης: «Ο ιστορικός, σε αντίθεση προς τον "natural scientist", οφείλει να δημιουργεί το δικό του πλαίσιο για να εκτιμά την αξία των συμβάντων με τα οποία ασχολείται: οφείλει να πραγματοποιεί μια φανταστική αναπαράσταση αυτού που, από τη φύση του, δεν είναι πραγματικό, αλλά περισσότερο ενυπάρχει στα ατομικά συμβάντα. Οφείλει να κάνει αφαιρεση του πλέγματος στάσεων, αξιών, προθέσεων και συμβάσεων που αποτελεί τμήμα των πράξεών μας, προκειμένου να συλλάβει τη σημασία τους» [G. Leff, σελ. 117-118].

Αυτή η αποτίμηση της φαντασίας του ιστορικού μου φαίνεται ανεπαρκής. Υπάρχουν δύο λογικών φαντασιές τις οποίες μπορεί να επιδείξει ο ιστορικός. Πρώτα πρώτα, εκείνη που συνίσταται στο να δίνει ζωή σε αυτό που είναι νεκρό στο πλαίσιο των τεκμηρίων και που αποτελεί τμήμα της ιστορικής εργασίας, καθώς η τελευταία καταδεικνύει και εξηγεί τις πράξεις των ανθρώπων. Είναι ευκαταίω να συναντάται στον ιστορικό αυτή η

<sup>27</sup> W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Λονδίνο, 1957· πβλ. S. H. Beer, «Causal explanation and imaginative re-enactment», *History and theory*, 3, 1963.

\* Αγγλικά στο κείμενο: «φυσικό επιστήμονα» (Σ.τ.Μ.).

ικανότητα φαντασίας η οποία καθιστά το παρελθόν συγκεκριμένο —όπως ακριβώς ο Georges Duby ευχόταν να έχει ο ιστορικός λογοτεχνικό ταλέντο. Είναι ακόμα πιο επίθυμη, γιατί είναι απαραίτητο, ο ιστορικός να παρέχει αποδείξεις εκείνης της μορφής φαντασίας που καλείται επιστημονική φαντασία, πράγμα που εκδηλώνεται, αντίθετα προς το προηγούμενο, μέσα από τη δύναμη της αφαίρεσης. Τιποτα εδώ δεν διακρίνει, και δεν πρέπει να διακρίνει, τον ιστορικό από τους άλλους επιστήμονες. Οφείλει να εργάζεται πάνω σε τεχνίρια με φαντασία που είναι ίδια με εκείνη του μαθηματικού πάνω στους υπολογισμούς του ή του φυσικού και του χημικού πάνω στα πειράματά τους. Είναι υπόθεση πνευματικής διάθεσης, και δεν μπορούμε εδώ παρά να ακολουθήσουμε τον J. Huizinga όταν διακηρύσσει πως η ιστορία δεν είναι μονάχα ένας κλάδος της γνώσης αλλά και «ένας διανοητικός τρόπος για να κατανοήσουμε τον κόσμο» [J. Huizinga, 1936].

Αντίθετα, λυπούμαι που ένα πνεύμα τόσο οξύ όσο αυτό του Ρεϊμόν Αρόν, μέσα στο εμπειρικό του πάθος, αποφάνθηκε πως οι έννοιες του ιστορικού είναι άριστες επειδή «στο βαθμό που προσεγγίζεται το συγκεκριμένο, εξαλείφεται η γενικότητα» [R. Aron, 1938 α, σ. 206]. Πράγματι, οι έννοιες του ιστορικού δεν είναι τόσο άριστες, όσο (συχνά) μεταφορικές, επειδή ακριβώς οφείλουν να παραπέμπουν ταυτοχρόνως στο συγκεκριμένο και στο αφηρημένο, αφού η ιστορία είναι —όπως κι οι άλλες ανθρωπίνες ή κοινωνικές επιστήμες— μια επιστήμη όχι τόσο του περίπλοκου, όπως φέρσει σε κάποιους να λένε, αλλά του ειδοποιού, όπως σωστά είπε ο Veigne.

Η ιστορία, όπως και κάθε επιστήμη, πρέπει λοιπόν να γενικεύει και να εξηγεί. Το κάνει με πρωτότυπο τρόπο. Όπως λέει, μετά από πολλούς άλλους, ο Gordon Lefte, η μέθοδος εξήγησης στην ιστορία είναι ουσιαστικά απαγωγική [deductive]: «Δεν υπάρχει ιστορία, ούτε και εννοιολογικός λόγος, χωρίς γενικευση... Η ιστορική κατανόηση δεν διαφέρει ως προς τις νοητικές διαδικασίες, που είναι εγγενείς σε κάθε ανθρωπινό λογισμό, αλλά ως προς το καθεστώς της, που είναι αυτό μιας περισσό-τερο απαγωγικής παρά αποδεικτικής γνώσης» [σελ. 79-80]. Στην ιστορία, η σημασία παριστάνεται τόσο μέσα από την εννοιοποίηση ενός συνόλου μεμονωμένων, αρχικά, δεδομένων όσο και μέσα από μια εσωτερική λογική του κάθε στοιχείου: «Στην ιστορία, η σημασία είναι ουσιαστικά περιεκτικτική [contextuelle]» [σ. 57]. Τέλος, στην ιστορία, οι εξηγήσεις είναι περισσότερο εκτιμήσεις παρά αποδείξεις, αλλά εσωκλείουν τη γνώμη του ιστορικού με τρόπο ορθολογικό, εγγενή στη νοητική διαδικασία εξήγησης: «Ορισμένες μορφές αιτιακής ανάλυσης είναι σαφώς απαράιτες σε κάθε προσπάθεια έκθεσης των γεγονότων» όπως ακριβώς

πρέπει να διακρίνει μεταξύ τύχης και αναγκαιότητας, ο ιστορικός οφείλει να αποφασίζει αν κάθε κατάσταση διέπεται από μακροτρόθετους ή βραχυπρόθετους παράγοντες. Όπως, όμως, οι κατηγορίες του, έτσι και αυτοί οι παράγοντες είναι εννοιολογικοί, δεν αντιστοιχούν σε εμπειρικά επικυρωμένες ή ακυρωμένες οντότητες. Γι' αυτόν το λόγο, οι εξηγήσεις του ιστορικού είναι μάλλον εκτιμήσεις» [σελ. 97-99]. Οι θεωρητικοί της ιστορίας αγωνίσθηκαν στο πέρασμα των αιώνων να εισαγάγουν υψηλές αρχές ικανές να κομίσουν γενικά κλειδιά για την ιστορική εξέλιξη. Οι δύο βασικές ιδέες που προωθήθηκαν ήταν, από τη μια, αυτή του νοήματος της ιστορίας και, από την άλλη, εκείνη των νόμων της ιστορίας.

Η έννοια του νοήματος της ιστορίας μπορεί να αναλυθεί σε τρεις τύπους εξήγησης: την πίστη στις μεγάλες κυκλικές κινήσεις, την αντίληψη για ένα τέλος [fin]\* της ιστορίας που θα συνίστατο στην τελειοποίηση αυτού του κόσμου και τη θεωρία για ένα τέλος της ιστορίας που βρίσκεται τοποθετημένο έξω από την ίδια<sup>28</sup>. Μπορεί να θεωρηθεί πως οι αντίληψεις των Αζτέκων ή, κατά έναν ορισμένο τρόπο, αυτές του Αρνολντ Τόυμπι ανακαλούν την πρώτη ιδέα, ο μαρξισμός τη δεύτερη και ο χριστιανισμός την τρίτη.

Στο εσωτερικό του χριστιανισμού, μια μεγάλη τριμή διαπερνάει, αφ' ενός, αυτούς οι οποίοι —στηριζόμενοι, μαζί με τον Αυγουστίνο και την Καθολική ορθοδοξία, πάνω στην αντίληψη των δύο πολιτειών, της επίγειας και της ουράνιας Πολιτείας, όπως αυτές εκτίθενται στο *H Πολιτεία του Θεού*— υπογραμμίζουν την αμφισβέτηση του ιστορικού χρόνου [Marrou, 1950], που βρίσκεται κυριευμένος στο φαινομενικό χάος της ανθρωπίνης ιστορίας (η Ρώμη δεν είναι αιώνια και δεν συνιστά το τέλος της ιστορίας) και ταυτοχρόνως στην εσχολογική ροή της θείας ιστορίας, και, αφ' ετέρου, σε αυτούς που επίζητούν, μαζί με τον Joachim de Flore, να συμπλιώσουν τη δεύτερη και την τρίτη αντίληψη για το νόημα της ιστορίας. Η ιστορία θα τερματιζόταν σε μια πρώτη φάση στο πλαίσιο του ερχομού της Τρίτης Εποχής, της βασιλείας των Αγίων πάνω στη Γη, πριν να ολοκληρωθεί με την ανασταση των σωματών και την τελική Κρίση. Αυτή είναι το 13ο αιώνα η γνώμη του Joachim de Flore και των οπαδών του. Εδώ, δεν ξεφεύγουμε μονάχα από την ιστορική θεωρία αλλά ακόμα κι από τη φιλοσοφία της ιστορίας και περνάμε στη θεολογία της ιστορίας.

\* Όπως και στα ελληνικά, η λέξη «fin (τέλος)» έχει στα γαλλικά τη διπλή σημασία του «τέρατος» και του «σκοπού» (Σ.τ.Μ.).

<sup>28</sup> P. Beglar, «Historia del mundo y Reino de Dios», *Scripta Theologica*, VII, 1975, σ. 285.

Στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, η θρησκευτική αναγέννηση κυφόρησε σε ορισμένους διανοητές μια αναγέννηση της θεολογίας της ιστορίας. Ο Ρώσος Μπερνάτιερ (1874-1948) προφήτεψε πως οι αντιφάσεις της σύγχρονης ιστορίας θα παραχωρούσαν τη θέση τους σε μια νέα «συζευγμένη δημιουργία του θεού και του ανθρώπου». Ο Προτεστάντισμός του 20<sup>ου</sup> αιώνα είδε να αντιπαραστήθουν διάφορα εσχολογικά ρεύματα: για παράδειγμα, της «ελάσσονος εσχολογίας» του Schweitzer, της «καπομυστικοποιημένης εσχολογίας» του Dodd, της «πρόφης εσχολογίας» του Cullmann<sup>29</sup>. Επανερχόμενος στην ανάλυση του Αυγουστίνου, ο Καθολικός ιστορικός Henri-Irénéε Μαιτου ανέπτυξε την αντίληψη για την αμφισβμία του ιστορικού χρόνου: «Ο χρόνος της ιστορίας μοιάζει έτσι φορτισμένος με μίαν αμφισβμία, μια ριζική αμφισβμία: είναι ασφαλώς ένας παράγοντας πρόοδου, αλλά δεν είναι μονάχα αυτό, όπως φαντάζονταν ένα επιτόλαιο δόγμα: η ιστορία έχει επίσης ένα κατηφές και σκοτεινό πρόσωπο: η ανάπτυξη τούτη, που ολοκληρώνεται με μυστηριώδη τρόπο, χαράσσει το δρόμο της διά μέσου της οδύνης, του θανάτου και της αποτυχίας» [H.-I. Μαιτου, 1968].

Για την κυκλική αντίληψη και την ιδέα της παρακμής, έχω εξηγήσει τη θέση μου σε άλλο κείμενο<sup>30</sup>, και θα εκθέσω αργότερα ένα δείγμα αυτής της αντίληψης, τη φιλοσοφία της ιστορίας του Spengler. Αναφορικά με την αντίληψη περί ενός τέλους της ιστορίας, το οποίο συνίσταται στην τελειοποίηση του κόσμου, ο πιο συνεκτικός νόμος που προωθήθηκε ήταν αυτός της πρόοδου<sup>31</sup>.

Ο V. Gordon Childe, αφού αποψάνθηκε πως η εργασία του ιστορικού συνίσταται στο να βρίσκει μια τάξη στην πορεία της ανθρώπινης ιστορίας [V. G. Childe, σ. 5] και υποστήριξε ότι δεν υπάρχουν στην ιστορία νόμοι, αλλά ένα «είδος τάξης», πήρε ως παράδειγμα αυτής της τάξης την τεχνολογία. Για τον ίδιο, υφίσταται μια τεχνολογική πρόοδος «από την προϊστορία ως την εποχή του άνθρακα», και συνίσταται σε μια διατεταγμένη σειρά ιστορικών γεγονότων. Αλλά ο Gordon Childe θυμίζει πως, σε κάθε φάση, η τεχνική πρόοδος αποτελεί ένα «κοινωνικό προϊόν», και πως, αν προσπαθήσει κανείς να την αναλύσει κατά αυτόν τον τρόπο, αντιλαμβάνεται ότι εκείνο που έμοιαζε γραμμικό είναι μη-κανονικό (erratic) καθώς και ότι για να εξηγηθούν «αυτές οι αστάθειες και αυτές οι διακυμάνσεις, πρέπει να στραφούμε προς τους κοινωνικούς, οικονομι-

<sup>29</sup> Πρόβλ. J. Le Goff, «Escatologia», ό.π.

<sup>30</sup> Πρόβλ. J. Le Goff, «Decadenza», ό.π.

<sup>31</sup> Κατέδειξα άλλου [λήμμα «progresso/reazione», ό.π.] τη γένεση, το θρίαμβο και την κριτική της έννοιας της πρόοδου. Δεν θα εκθέσω εδώ παρά ορισμένες παρατηρήσεις πάνω στην τεχνολογική πρόοδο.

κούς, πολιτικούς, νομικούς, θεολογικούς θεσμούς καθώς και στους θεσμούς της μαγικής τέχνης, στα έθιμα και στις πεποιθήσεις — που έδρασαν «ως σπιρούνα ή ως τροχπέδες»—, με δυο λόγια, σε ολόκληρη την ιστορία στην περιπλοκότητά της. Είναι όμως νόμιμο να απομονώσουμε τον τεχνολογικό τομέα και να θεωρούμε πως το υπόλοιπο της ιστορίας δεν επιδρά πάνω σε αυτόν παρά από τα έξω; Η τεχνολογία δεν αποτελεί μια συνιστώσα ενός ευρύτερου συνόλου, τα μέλη του οποίου δεν υφίστανται παρά μέσα από την κατάκτηση —τη λιγότερο ή περισσότερο αυθαίρετη κατάκτηση— του ιστορικού;

Το πρόβλημα τέθηκε πρόσφατα με αξιοσημείωτο τρόπο από τον Bertrand Gille<sup>32</sup>. Ο Gille πρότεινε την έννοια του τεχνικού συστήματος ως ενός συνεκτικού συνόλου δομών που είναι συμβατές μεταξύ τους. Τα ιστορικά αυτά τεχνικά συστήματα εκλύουν μια «τεχνική τάξη». Ένας τέτοιος «τρόπος σύλληψης του τεχνικού φαινομένου» υποχρεώνει σε ένα διάλογο με τους ειδικούς στα άλλα συστήματα: τον οικονομολόγο, το γλωσσολόγο, τον κοινωνιολόγο, τον πολιτικό επιστήμονα, το νομικό, το διανοούμενο, το φιλόσοφο... Αυτή η αντίληψη ακολουθείται από την ανάγκη για μια περιодολόγηση, αφού τα τεχνικά συστήματα διαδέχονται τα μεν τα δε, και το πιο σημαντικό είναι να κατανοήσουμε, αν όχι να εξηγήσουμε συνολικά, τις μεταβάσεις από το ένα τεχνικό σύστημα στο άλλο. Έτσι τίθεται το πρόβλημα της τεχνικής πρόοδου, στο πλαίσιο του οποίου, άλλωστε, ο Gille διακρίνει μεταξύ «πρόοδου της τεχνικής» και «τεχνικής πρόοδου», με την τελευταία να σηματοδοτείται από την είσοδο των εφευρέσεων στη βιομηχανική ή στην καθημερινή ζωή. Ο Gille παρατηρεί επίσης πως «η δυναμική των συστημάτων, αντίληπτη κατά αυτόν τον τρόπο, δίνει μια καινούργια αξία σε αυτό που αποκαλούμε βιομηχανικές επαναστάσεις, έκφραση τρέχουσα και, ταυτόχρονα, αμφίσημη.

Τίθεται έτσι ένα πρόβλημα που θα επικαλεσθώ κατά τρόπον γενικό-τερο, αυτό της επανάστασης στην ιστορία. Έχει τεθεί στην ιστοριογραφία είτε στον τομέα του πολιτισμού [επανάσταση της τυπογραφίας, βλ. M. McLuhan, και, E. L. Eisenstein· επιστημονικές επαναστάσεις, βλ. Th. S. Kuhn], ακόμα και στην ίδια την ιστοριογραφία [F. Smith Fussner, Η ιστορική επανάσταση. Αγγλική ιστορική γραφή και σκέψη 1560-1640]<sup>33</sup>, 1962, και, το άρθρο του, G. H. Nadel στο «Ιστορία και Θεωρία», 3, σελ. 255-261], είτε στον τομέα της πολιτικής (Αγγλική επανάσταση του 1640, Γαλλική του 1789, Ρωσική του 1917). Τα γεγονότα αυτά αλλά και η ίδια η έννοια της επανάστασης έχουν αποτελέσει, ακόμα

<sup>32</sup> B. Gille, *Histoire des techniques*, Παρίσι, 1978, σ. VIII και εξής.

<sup>33</sup> *The Historical Revolution. English Historical Writing and Thought 1560-1640*.

και πρόσφατα, το αντικείμενο ζωντανών αντιδίκιων. Μου φαίνεται πως η τρέχουσα τάση είναι, από τη μία μεριά, να επαναποθετούμε το πρόβλημα σε σχέση προς την προβληματική της μακράς διάρκειας<sup>34</sup> και, από την άλλη, να βλέπουμε στις έριδες γύρω από «την» επανάσταση ή «τις» επαναστάσεις ένα προνομιακό πεδίο για τις ιδεολογικές προκαταλήψεις και τις πολιτικές επιλογές του παρόντος. «Πρόκειται για ένα από τα πιο "ευαίσθητα" πεδία ολόκληρης της ιστοριογραφίας»<sup>35</sup>.

Η αίσθηση που έχω είναι ότι δεν υπάρχουν στην ιστορία νόμοι συγκρίσιμοι με αυτούς που έχουν ανακαλυφθεί στον τομέα των επιστημών της φύσης — μια γνώμη ευρέως διαδεδομένη σήμερα, με την απόρριψη του ιστορισμού και του απλουστευμένου μαρξισμού και τη δυσπιστία έναντι των φιλοσοφιών της ιστορίας. Πολλά εξαρτώνται άλλωστε από τη σημασία που αποδίδεται στις λέξεις. Γνωρίζουμε, για παράδειγμα, σήμερα ότι ο Μαρξ δεν είχε διατυπώσει γενικούς νόμους της ιστορίας, αλλά είχε απλώς εννοιοποιήσει το ιστορικό γίνεσθαι [process], εννοιώντας (χρητική) θεωρία και (επαναστατική) πράξη<sup>36</sup>. Ο W. C. Runciman είπε σωστά πως η ιστορία, όπως και η κοινωνιολογία και η ανθρωπολογία, υπήρξε «έναν καταναλωτή, όχι ένας παραγωγός νόμων»<sup>37</sup>.

Μπροστά, όμως, στις καταφάσεις της ιστορικής ανθρωπολογίας — τας, που είναι συχνά περισσότερο προκλητικές παρά πειστικές, δηλώνω την πεποίθησή μου ότι η ιστορική εργασία έχει ως στόχο να εισαγάγει τη νοητότητα στο ιστορικό γίνεσθαι, και ότι αυτή η νοητότητα οδηγεί στην αναγνώριση των κανονιστήτων στο πλαίσιο της ιστορικής εξέλιξης. Αυτές είναι που αναγνωρίζουν και οι ανοιχτοί μαρξιστές, ακόμα κι αν έχουν την τάση να προκαλούν την ολίσθηση του όρου κανονιστήτες προς τον όρο νόμοι<sup>38</sup>.

Οι κανονιστήτες αυτές πρέπει να αναγνωρίζονται κατ' αρχάς στο εσωτερικό κάθε μιας σειράς που μελεπάται από τον ιστορικό, ο οποίος την καθιστά νοήσιμη ανακαλύπτοντας στο εσωτερικό της μια λογική, ένα σύστημα —όρο τον οποίο προτιμάω από αυτόν της πλοκής, αφού επιμένει περισσότερο πάνω στον αντικειμενικό παρά στον υποκειμενικό

<sup>34</sup> Πρόβλ. M. Vovelle, «L'histoire de la longue durée», στο, J. Le Goff (επιμ.), *Dictionnaire de l'histoire Nouvelle*, σ. 316 και εής.

<sup>35</sup> R. Chartier, «Révolution», όπ.π.

<sup>36</sup> G. Lichtheim, «Historiography: Historical and Dialectical Materialism», στο, *Dictionary of the History of Ideas*, II, σελ. 450-456.

<sup>37</sup> *Sociology in its place, and Other Essays*, Λονδίνο, 1970, σ. 10.

<sup>38</sup> J. Topolski, «Methodology of History», *The Process of History (Historical Regularities)*, σελ. 275-304.

χαρακτήρα του ιστορικού εγχειρήματος. Οι κανονιστήτες σφείλουν επίσης να αναγνωρίζονται μεταξύ των σειρών εξ ου και η σπουδαιότητα της συγκριτικής μεθόδου στην ιστορία. Ένα ρητό λέει «σύγκριση δεν σημαίνει λογική»\*, αλλά ο επιστημονικός χαρακτήρας της ιστορίας εδρεύει στην ανάδειξη τόσο των διαφορών όσο και των ομοιοτήτων, τη στιγμή που οι επιστήμες της φύσης προσπαθούν να αποκλείσουν τις διαφορές.

Το τυχαίο έχει ασφαλώς τη θέση του στο πλαίσιο του ιστορικού γίνεσθαι και δεν διαταράσσει τις κανονιστήτες, επειδή ακριβώς αποτελεί ένα συστατικό στοιχείο του ιστορικού γίνεσθαι και της νοησιμότητάς του. Ο Μοντεσκιέ διακήρυξε πως «αν μια επιμέρους αιτία, όπως το τυχαίο αποτελεσμα μιας μάχης, κατέστρεψε ένα κράτος, υφίστατο κάποια γενική αιτία η οποία επέδρασε το γεγονός ότι η κατάσταση αυτού του κράτους εξαρτιόταν από μία μόνο μάχη»· ο Μαρξ γράφει δε σε μια επιστολή: «Η παγκόσμια ιστορία θα είχε έναν πολύ μυστικιστικό χαρακτήρα αν δεν είχε θέση για το τυχαίο. Το τυχαίο αποτελεί ασφαλώς τμήμα του γενικού γίνεσθαι της ανάπτυξης και συμψηφίζεται με άλλες μορφές τύχης. Η πίστευση, όμως, ή η καθυστέρηση του γίνεσθαι εξαρτώνται από τέτοια "ατυχήματα", συμπεριλαμβανομένου του "απρόβλεπτου" χαρακτήρα των ατόμων που βρίσκονται στην κεφαλή ενός κινήματος στις αφετηρίες του» [πρόβ. στο, Carr, σ. 95].

Έγινε προσφάτως απόπειρα να αποτιμηθεί επιστημονικά το μερίδιο του τυχαίου στο πλαίσιο ορισμένων ιστορικών επεισοδίων. Έτσι, ο Jorge Basarde μελέτησε τη σειρά των πιθανοτήτων για τη χειραφέτηση του Περού. Χρησιμοποίησε τις εργασίες του Pierre Vendryes<sup>39</sup> και του G. H. Bousquet<sup>40</sup>. Ο τελευταίος υποστηρίζει πως η προσπάθεια να μαθηματικοποιηθεί το τυχαίο αποκλείει τόσο την προνοιακή αντίληψη όσο και την πίστη σε έναν καθολικό ντετερμινισμό. Σύμφωνα με τον ίδιο, το τυχαίο δεν λειτουργεί ούτε στην επιστημονική πρόοδο ούτε στην οικονομική εξέλιξη, εργαζεται δε κατά τρόπον που τείνει προς μια ισορροπία που αποκλείει όχι τον ίδιο τον παράγοντα-τύχη, αλλά τις συνέπειές του. Ως πιο «αποτελεσματικές» μορφές του παράγοντα-τύχη στην ιστορία θεωρεί το μετεωρολογικό τυχαίο, τη δολοφονία, τη γέννηση των ιδιοφυϊών.

\* «Comparaison n'est pas raison»: το λογοπαίγνιο της γαλλικής φράσης δεν αποδίδεται εύεβα στα ελληνικά (Σ. τ.Μ.).

<sup>39</sup> *De la probabilité en histoire. L'exemple de l'expédition d'Egypte*, Παρίσι, 1952. πρόβλ. J. Basarde, *El azar en la Historia y sus límites*, Λίμα, 1973.

<sup>40</sup> «Le Hasard. Son rôle dans l'histoire des sociétés», *Annales E.S.C.*, 1967.

Έχοντας σκιαγραφήσει κατά αυτόν τον τρόπο το ερώτημα των κανονικότητων και της ορθολογικότητας στην ιστορία, απομένει να αναφερθώ στα προβλήματα της ταυτότητας και της ετερότητας, της συνέχειας και της ασυνέχειας στην ιστορία. Καθώς πρόκειται για προβλήματα που βρίσκονται στην καρδιά της τρέχουσας κρίσης της ιστορίας, θα επανέλθω σε αυτά στο τέλος του παρόντος δοκιμίου.

Θα περιορισθώ να πω πως αν η ελέψη της πραγματικής ιστορίας ήταν κατά βάθος πάντοτε να είναι μια συνολική ή ολική ιστορία —ολοκληρωμένη, πλήρης όπως έλεγαν οι μεγάλοι ιστορικοί από τα τέλη του 19ου αιώνα—, στο μέτρο και στο βαθμό που η ιστορία συγροτείται σε σώμα επιστημονικής και σχολικής πειθαρχίας, οφείλει να ενσαρκώνεται σε κατηγορίες που διαμελίζουν —πραγματιστικά— την ιστορία. Οι κατηγορίες αυτές εξαρτώνται από την ίδια την ιστορική εξέλιξη. Το πρώτο μισό του 20ού αιώνα είδε να γεννιέται η οικονομική και κοινωνική ιστορία: το δεύτερο μισό η ιστορία των νοοτροπιών. Ορισμένοι, όπως ο Chaim Perelman, αντιμετωπίζουν προνομιακά τις περιοδολογικές κατηγορίες, άλλοι τις θεματικές κατηγορίες [C. Perelman, σ. 13]. Τόσο οι μινωαίοι όσο και οι δε έχουν τη χρησιμότητά τους, είναι απαραίτητες. Είναι εργαλεία δουλειάς και έκθεσης. Δεν συνιστούν καμία αντικειμενική πραγματικότητα, δεν έχουν καμία πραγματική υπόσταση.

Κατά τον ίδιο τρόπο, η σκόπευση των ιστορικών προς την ιστορική ολότητα μπορεί και πρέπει να λάβει διάφορες μορφές που εξελίσσονται, και αυτές, με το χρόνο. Το πλαίσιο μπορεί να συνίσταται σε μία γεωγραφική πραγματικότητα ή σε μία έννοια: όπως έκανε ο Φερνάν Μπωωντέλ αρχικά με το *Η Μεσόγειος τον καιρό του Φιλίππου Β'*<sup>41</sup> και στη συνέχεια με το *Ο υλικός πολιτισμός και ο καπιταλισμός*<sup>42</sup>. Ο Pierre Toubert και εγώ επιχειρήσαμε, στο πλαίσιο της μεσαιωνικής ιστορίας, να καταδείξουμε πώς η στόχευση προς τη συνολική ιστορία ορθώς δείχνει σήμερα προσιτή διά μεσου των ολοποιητικών αντικειμένων που κατασκευάζονται από τον ιστορικό: ο εργαλεισμός, για παράδειγμα, η φτώχεια, η αντίληψη για την εργασία, κ.λπ. [J. Le Goff & P. Toubert].

Δεν νομίζω ότι η μέθοδος των πολλαπλών προσεγγίσεων —εφόσον δεν τροποδοτείται από μια παραγραφείσα εκλεκτικιστική ιδεολογία— είναι επιζήμια για τη δουλειά του ιστορικού. Ορισμένες φορές επιβάλλεται λίγο πολύ από την κατάσταση των τεκμηρίων, αφού κάθε τύπος πηγών απαιτεί διαφορετική μεταχείριση στο εσωτερικό μιας συνολικής προβληματικής. Μελετώντας τη γένεση του Καθαρτηρίου από τον 3ο

έως το 14ο αιώνα στη Δύση, απευθύνθηκα άλλοτε σε διηγήσεις οραμάτων, άλλοτε σε *exempla*, άλλοτε σε τελετουργικές χρήσεις, άλλοτε σε πρακτικές ευλάβειας, και θα είχα καταφύγει και στην εικονογραφία εάν ακριβώς το Καθαρτήριο δεν απουσίαζε για τόσο μεγάλο διάστημα από αυτή. Ανέλυσα ορισμένες φορές σκέψεις απομικτές, συλλογικές νοοτροπίες κάποιες άλλες, ορισμένες φορές το επίπεδο των ισχυρών, κάποιες άλλες αυτό των μαζών. Αλλά είχα πάντοτε στο νου μου πως, χωρίς ντετερμινισμό ούτε και μοιραϊσμούς, μέσα από καθυστερήσεις, απώλειες, καμπές, η πίστη στο Καθαρτήριο ενσαρκώθηκε στους κόλπους ενός συστήματος, και πως αυτό το σύστημα δεν είχε νόημα παρά μονάχα μέσα από τη λειτουργία του στο πλαίσιο μιας συνολικής κοινωνίας<sup>43</sup>.

Μια μονογραφική μελέτη, περιορισμένη στο χώρο και στο χρόνο, μπορεί να αποτελεί μια έξοχη ιστορική εργασία εφόσον θέσει ένα πρόβλημα, προσφέρει μάλλον για τη σύγκριση όταν συμπεριφέρεται ως «case-study»\*. Καταδικαστέα μου φαίνεται μονάχα η μονογραφία που παραμένει κλεισμένη στον εαυτό της, χωρίς ορίζοντες, η οποία και υπήρξε ένα από τα αγαπημένα παιδιά της θετικιστικής ιστορίας, ενώ δεν έχει εντελώς πεθάνει.

Σε ό,τι αφορά στη συνέχεια και στην ασυνέχεια, μιλώ για ήδη για την έννοια της επανάστασης. Θα ήθελα να ολοκληρώσω το πρώτο θέμα αυτού του δοκιμίου επιμένοντας πάνω στο γεγονός ότι ο ιστορικός οφείλει να σέβεται το χρόνο, ο οποίος —κάτω από διάφορες μορφές— αποτελεί το υλικό της ιστορίας, και ότι στις διάρκειες του βιωμένου κόσμου πρέπει να αντιστοιχίζει τα δικά του πλαίσια χρονολογικής εξήγησης. Η χρονολόγηση παραμένει και θα παραμείνει μια από τις αποστολές και ένα από τα θεμελιώδη καθήκοντα του ιστορικού, αλλά η χρονολόγηση πρέπει να συνοδεύεται από μιαν άλλη απαραίτητη διαχείριση της διάρκειας προκειμένου να καθίσταται ιστορικά επιδεκτική σκέψης: την περιοδολόγηση.

Ο Gordon Leffé το υπενθυμίζει επίμονα: «Η περιοδολόγηση είναι απαραίτητη σε κάθε μορφή ιστορικής κατανόησης» [G. Leffé, σ. 130]. Και προσθέτει ορθά: «Η περιοδολόγηση, όπως και η ίδια η ιστορία, αποτελεί μια εμπειρική διαδικασία που διαπλάθεται από τον ιστορικό» [σ. 150]. Θα προσθέσω ότι δεν υφίσταται ακίνητη ιστορία, ούτε και η ιστορία είναι η καθαρή μεταβολή, αλλά η μελέτη των σημαντικών μεταβολών. Και η περιοδολόγηση αποτελεί το βασικό εργαλείο νόησης των σημαντικών μεταβολών.

<sup>43</sup> J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Παρίσι, 1981.

\* Αγγλικά στο κείμενο: «μελέτη μιας συγκεκριμένης περίπτωσης» (Σ.τ.Μ.).

<sup>41</sup> *La Méditerranée au temps de Philippe II*.

<sup>42</sup> *La civilisation matérielle et le capitalisme*.



## II. Η ιστορική νοοτροπία: οι άνθρωποι και το παρελθόν

Παρουσίασα προηγουμένως ορισμένα παραδείγματα για τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι κατασκευάζουν και ανακατασκευάζουν το παρελθόν τους. Αυτό που με ενδιαφέρει τώρα είναι γενικότερα η θέση του παρελθόντος στο πλαίσιο των κοινωνιών. Δεξιόνομαι εδώ την έκφραση «ιστορική κουλτούρα» την οποία χρησιμοποιεί ο Bernard Guinée στο βιβλίο του *Ιστορία και ιστορική κουλτούρα στη μεσαιωνική Δύση*<sup>1</sup> (1980). Σε αυτόν τον όρο, ο Guinée αναφέρεται πολλά πράγματα: από τη μια, την επαγγελματική σκευή των ιστορικών, τη βιβλιοθήκη ιστορικών έργων που διαθέτουν και, από την άλλη, το κοινό και το ακροατήριο των ιστορικών. Θα προσθέσω σε αυτά τη σχέση που διατηρεί, στο πλαίσιο της συλλογικής της ψυχολογίας, μια κοινωνία με το παρελθόν της<sup>2</sup>. Γνωρίζω τους κινδύνους αυτής θεώρησης: το να εληφθεί μια περιπλοκή πραγματικότητα ως μια ενότητα —πραγματικότητα η οποία είναι δομημένη, αν όχι σε τάξεις, τουλάχιστον σε κοινωνικές κατηγορίες, διακριτές ως προς τα συμπεριφορικά τους και τον πολιτισμό τους· το να υποτεθεί ένα «πνεύμα του καιρού» (*Zeitgeist*), δηλαδή ένα συλλογικό συνειδητό· πολλές οι επικίνδυνες αφαιρέσεις. Παρ' όλα αυτά, οι έρευνες και τα ερωτηματολόγια που χρησιμοποιούνται στις σημερινές «ανεπτυγμένες» κοινωνίες δείχνουν ότι είναι δυνατόν να προσεγγίσουμε τα συναισθήματα της κοινής γνώμης μιας χώρας σε ό,τι αφορά στο παρελθόν της, όπως και αναφορικά με άλλα φαινόμενα και προβλήματα<sup>3</sup>. Καθώς αυτές οι έρευνες είναι αδύνατες για το παρελθόν, θα προσπαθήσω να χαρακτηρίσω —χωρίς να παραβλέπω την κάπως αυθαίρετη διάσταση καθώς και την απλοποιητική φύση αυτού του διαδήματος— την κυρίαρχη στάση στο εσωτερικό ενός ορισμένου φθιμένου ιστορικών κοινωνιών απέναντι στο παρελθόν τους και την ιστορία. Θα εκλάβω ως ερμηνευτές αυτής της συλλογικής γνώμης κατά κύριο λόγο τους ιστορικούς, προσπαθώντας να διακρίνω στα έργα τους εκείνο που ανήκει στις προσωπικές τους ιδέες από εκείνο που στοιχίζεται με την κοινή νοοτροπία. Βλέπω ασφαλώς ότι συγγένω στα παρελθόν και ιστορία στο πλαίσιο της συλλογικής μνήμης. Οφείλω λοιπόν κάποιες συμπληρωματικές εξηγήσεις που θα καταστήσουν σαφείς τις αντιλήψεις μου πάνω στην ιστορία.

<sup>1</sup> *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*.

<sup>2</sup> Η αντίληψή μου δεν βρίσκεται πολύ μακριά από αυτό που οι Αγγλοσάξονες αποκαλούν «historical-mindedness» [=«ιστορική νοοτροπία»].

<sup>3</sup> J. Lecuit, «Enquête sur les héros de l'histoire de France», *L'Historique*, 33, Απριλίου 1981, σελ. 102-112.

Πιστεύω ότι την ιστορία της ιστορίας οφείλει να την απασχολεί όχι μονάχα η επαγγελματική ιστορική παραγωγή αλλά κι ένα ολόκληρο σύνολο φαινομένων που συνιστούν την ιστορική κουλτούρα ή, καλύτερα, την ιστορική νοοτροπία μιας εποχής. Η μελέτη των σχολικών εγχειριδίων ιστορίας αποτελεί μια προνομιακή διάσταση αυτού του ζητήματος, αλλά τα σχολικά εγχειρίδια δεν υφίστανται στην πραγματικότητα παρά από το 19ο αιώνα. Η μελέτη της λογοτεχνίας και της τέχνης μπορεί να είναι διαφωτιστική από αυτή την άποψη. Η θέση του Καρλομαγνου στα επικά τραγούδια, η γένεση του μυθιστορήματος το 12ο αιώνα καθώς και το γεγονός ότι αυτή η γένεση παρήχθη με τη μορφή του ιστορικού μυθιστορήματος (αρχαίο θέμα)<sup>4</sup>, η σπουδαιότητα των ιστορικών έργων στο θέατρο του Σαίξπηρ<sup>5</sup> κ.λπ. μαρτυρούν την αίσθηση που είχαν ορισμένες ιστορικές κοινωνίες για το παρελθόν τους. Στο πλαίσιο μιας πρόσφατης έκθεσης πάνω σε ένα μεγάλο ζωγράφο του 15ου αιώνα, τον Ζαν Φουκέ, η Nicole Reynaud κατέδειξε ορθώς πώς, δίπλα στο ενδιαφέρον του για την αρχαία ιστορία, χαρακτηριστικό της Αναγέννησης (μινιατούρες των *Ιουδαϊκών Αρχαιοτήτων*, της *Αρχαίας Ιστορίας*, του *Τίτου-Λίδιου*), ο Φουκέ δείχνει μια σαφή προτίμηση για τη νεότερη ιστορία (Οι Ωρες του Ιππότη Ετιέν, ταπετσαρία του Φορμινί, Μεγάλα Χρονικά της Γαλλίας, κ.λπ.)<sup>6</sup>.

Θα πρέπει να προστεθεί η μελέτη των βαπτιστικών ονομάτων, των οδηγιών για προσκυνητές και για τουρίστες, των παλαιωγραφιών, της λαϊκής λογοτεχνίας που πωλείται από πλανόδιους εμπόρους, κ.λπ. Ο Μαρκ Φερό κατέδειξε τον τρόπο με τον οποίο ο κινηματογράφος πρόσθεσε μια καινούργια κεφαλαϊώδη πηγή για την ιστορία, την κινηματογραφική ταινία [M. Ferro, 1977], καθιστώντας, από την άλλη, σαφές ότι ο κινηματογράφος είναι ακριβώς «φορέας και πηγή της ιστορίας». Αυτό ισχύει για το σύνολο των *μαζικών μέσων*, πράγμα που θα αρκούσε για να εξηγηθεί το γεγονός ότι η σχέση των ανθρώπων με την ιστορία γνωρίζεται με τα σύγχρονα *μαζικά μέσα* (μαζικός τύπος, κινηματογράφος, ραδιόφωνο, τηλεόραση) μια αξιοσημείωτη αναζωπύρωση.

Σε μια τέτοια διεύρυνση της έννοιας της ιστορίας (με την έννοια της ιστοριογραφίας) είναι που επιδόθηκε ο Santo Mazzarino στο πλαίσιο της σπουδαιότητας μελέτης του *Il pensiero storico classico* [Η κλασική ιστορική

<sup>4</sup> «Le roman historique», ειδικό τεύχος της, *La Nouvelle Revue Française*, 238, Οκτώβριος 1972.

<sup>5</sup> R. F. Driver, *The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama*, Νέα Υόρκη, 1960.

<sup>6</sup> J. Fouquet, «Les dossiers du département des peintures du Musée du Louvre», 22, Παρίσι, 1981.

σκέψη]'. Ο Mazzatino παρακολουθεί την ιστορική νοοτροπία κατά πρό- τιμηση ως προς τα εθνοτικά, θρησκευτικά, ανθρωπολογικά της στοιχεία, τους μύθους, τις ποιητικές φαντασιώσεις, τις κοσμολογικές θεωρίες, κ.λπ. Από αυτό προκύπτει ακόμα και μια καινούργια αντίληψη για τον ιστορικό, την οποία ορθώς προσδιόρισε ο Αρνάλντο Μοζιλιάνο ως εξής: «Ο ιστορικός δεν είναι ουσιαστικά, για τον Mazzatino, ένας επαγγελμα- τίας ερευνητής της αλήθειας στο παρελθόν, αλλά περισσότερο ένας ραβδосκόπος, ένας "προφητικός" ερμηνευτής του παρελθόντος, εξαρτη- μένος από τις δημόσιες απόψεις του, τη θρησκευτική του πίστη, τα εθνοτικά χαρακτηριστικά του και, τελικά, αλλά όχι αποκλειστικά, από την κοινωνική του θέση. Κάθε ποιητική ή μυθική ή ουτοπική ή, κατά κάποιον άλλο τρόπο, φανταστική επίκληση του παρελθόντος είναι υπό- λογη στην "ιστοριογραφία"».

Ας κάνουμε πάλι κάποιες διακρίσεις. Αντικείμενο της ιστορίας είναι ασφαλώς και αυτό το διάχυτο νόημα του παρελθόντος το οποίο διακρίνει στις παραγωγές του φαντασιακού μια από τις κύριες εκφράσεις της ιστορικής πραγματικότητας και, κυρίως, του τρόπου με τον οποίον οι πρώτες αντιδρούν απέναντι στο παρελθόν τους. Τούτη, όμως, η έμμεση ιστορία δεν είναι η ιστορία των ιστορικών, η οποία είναι και η μοναδική που έχει επιστημονικό προσανατολισμό.

Το ίδιο ισχύει και για τη μνήμη. Κατά τον ίδιον τρόπο που το παρελ- θόν δεν συνιστά την ίδια την ιστορία, αλλά το αντικείμενό της, έτσι και η μνήμη δεν είναι η ιστορία, αλλά ένα από τα αντικείμενά της και, ταυτό- χρονα, ένα στοιχειώδες επίπεδο ιστορικής επεξεργασίας. Το περιοδικό *Dialectiques* δημοσίευσε πρόσφατα (σφ. 30, 1980) ένα ειδικό τεύχος αφιερωμένο στις σχέσεις μεταξύ μνήμης και ιστορίας: «Κάτω από την ιστορία η μνήμη». Ο Άγγλος ιστορικός Ralph Samuel, ένας από τους κυριότερους δημιουργούς των «History Workshops», για τα οποία θα ξαναμιλήσω, και εκεί κάποιες αμφιλεγόμενες παρατηρήσεις κάτω από τον όχι λιγότερο αμφιλεγόμενο τίτλο «Η απο-επαγγελματικοποίηση της ιστορίας». Αν με αυτόν τον τίτλο θέλει να πει πως η προσφυγή στην προ- φορική ιστορία, στις αυτοβιογραφίες, στην υποκειμενική ιστορία διευρύνει τη βάση της ιστορικής εργασίας, τροποποιεί την εικόνα μας για το παρελθόν, δίνει το λόγο στους λησμονημένους της ιστορίας, έχει απόλυτο δίκιο, υπογραμμίζει μάλλον μια από τις μεγάλες προόδους της σύγχρο- νης ιστορικής παραγωγής. Αν από τη στιγμή που δάξει στο ίδιο επίπεδο «αυτοβιογραφική παραγωγή» και «επαγγελματική παραγωγή», και

7 3 τόμοι, Μπάρι, 1966-7. Βλ. τη διδασκαλία του Α. Momigliano, στο, *Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, σελ. 206-219.

προσθέτει ότι «η επαγγελματική πρακτική δεν θεμελιώνει ούτε ένα μονο- πώλο ούτε μια εγγύηση» [*Dialectiques*, 30, σ. 16], ο κίνδυνος μου φαί- νεται μεγάλος. Εκείνο που είναι αλήθεια (και θα επανέλθω σε αυτό) είναι πως οι παραδοσιακές πηγές του ιστορικού συχνά δεν είναι πιο «αντικει- μενικές» —και, σε κάθε περίπτωση, δεν είναι πιο «ιστορικές» — από όσο πιστεύει ο ιστορικός. Η κριτική των παραδοσιακών πηγών είναι ανε- πρκής, αλλά η εργασία του ιστορικού οφείλει να ασκείται και πάνω στις μεν και πάνω στις δε. Μια αυτοδιαχειριζόμενη ιστορική επιστήμη όχι μόνον θα ήταν καταστροφή αλλά και δεν θα είχε νόημα. Γιατί η ιστο- ρία, έστω κι αν δρίσκεται μακριά από το να τα έχει καταφέρει, είναι μια επιστήμη και εξαρτάται από μια γνώση που αποκτάει κανείς επαγγελ- ματικά.

Ασφαλώς η ιστορία δεν έχει επιτύχει το βαθμό τεχνικότητας των επιστημών της φύσης ή της ζωής, και δεν ευχμαι να τον πετύχει προ- κειμένου να μπορέσει να παραμείνει ευκολότερα κατανοητή, ακόμα και ελέγξιμη, από μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων. Η ιστορία έχει ήδη —μόνη αυτή μεταξύ όλων των επιστημών— την τύχη (ή την ατυχία) να μπορεί να πραγματοποιηθεί αξιοπρεπώς από ερασιτέχνες. Πράγματι, έχει ανά- γκη από εκλαϊκευτές —και οι επαγγελματίες ιστορικοί δεν καταδέχονται πάντοτε να προσγυρήσουν σε αυτή τη λειτουργία, την παρ' όλα αυτά ουσιαστική και σοδαρή, ή είναι ανεπιτήδευτοι για κάτι τέτοιο—, ενώ η εποχή των καινούργιων μαζικών μέσων πολλαπλασιάζει την ανάγκη και τις ευκαιρίες για ημι-επαγγελματίες διαμεσολαβητές. Είναι άραγε ανά- γκη να προσθέσω ότι ευχαριστιέμαι συχνά τα ιστορικά μυθιστορήματα —όταν είναι καλοφτιαγμένα και καλογραμμένα— και αναγνωρίζω στους συγγραφείς τους την ελευθερία της φαντασίας που τους ανήκει, όντας ελεύθερος, αν μου ζητήσουν τη γνώμη μου ως ιστορικού, να επιστημάνω τις ελευθερίες που πήρανε ως προς την ιστορία; Και γιατί όχι ένας λογο- τεχνικός τομέας της ιστορίας —που να βασίζεται στη φαντασία ή, σεό- μενος τα βασικά δεδομένα της ιστορίας, ήθη, θεσμούς, νοοτροπίες, να την ξαναγραφει παίζοντας πάνω στο τυχαίο, πάνω στο συμβολολογικό; Θα έβλεπα σε αυτόν τη διπλή ευχαρίστηση από την έκπληξη και το σεβασμό για ό,τι είναι πιο σημαντικό στην ιστορία. Έτσι, μου άρεσε ένα μυθιστόρημα του Jean d' Ormesson *Η δόξα της αυτοκρατορίας*, που ξαναέγραφε με ταλέντο και γνώση τη δυζαντινή ιστορία. Δεν συνίσταται σε μια πλοκή που γλιστρά ανάμεσα στις σπές της ιστορίας, όπως στο *Οι Ιβανής*, στο *Οι τελευταίες μέρες της Πομπηίας*, στο *Quo vadis*, στο *Οι τρεις σωματοφύλακες*, κ.λπ., αλλά σε μια επινόηση μιας καινούργιας ροής των πολιτικών γεγονότων στη βάση των θεμελιακών δομών της κοινωνίας. Τέτοια έργα είναι συχνά καλοφτιαγμένα και χρήσιμα.

Βλέπουμε όμως τον καθένα να γίνεται ιστορικός; Δεν διεκδικώ μια εξουσία των ιστορικών έξω από την περιοχή τους, δηλαδή την ιστορική εργασία και τον αντίκτυπό της στη συνολική κοινωνία — ιδιαίτερα στην εκπαίδευση. Αυτό στο οποίο πρέπει να δοθεί ένα τέλος είναι ο ιστορικός μπερλαισμός στον τομέα της επιστήμης καθώς και σε αυτόν της πολιτικής. Στις αρχές του 19ου αιώνα, η ιστορία δεν ήταν σχεδόν τίποτα. Ο ιστορισμός θέλησε με διάφορες μορφές τα πάντα. Η ιστορία δεν έχει να κυβερνήσει τις άλλες επιστήμες, κι ακόμα λιγότερο την κοινωνία. Όπως, όμως, ο φυσικός, ο μαθηματικός, ο βιολόγος — και, με έναν άλλον τρόπο, οι ειδικοί των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών —, ο ιστορικός πρέπει να ακούγεται για ό,τι αφορά στο δικό του τομέα, δηλαδή σε ένα θεμελιώδη κλάδο της γνώσης.

Όπως και οι σχέσεις μεταξύ μνήμης και ιστορίας, έτσι και οι σχέσεις μεταξύ παρελθόντος και παρόντος δεν πρέπει να καταλήγουν ούτε στη σύγχυση ούτε στο σκεπτικισμό. Γνωρίζουμε σήμερα πως το παρελθόν εξαρτάται εν μέρει από το παρόν. Κάθε ιστορία είναι δεδαίως σύγχρονη στο βαθμό που το παρελθόν συλλαμβάνεται στο πλαίσιο του παρόντος και, έτσι, απαντά στα διαφέροντά του. Αυτό δεν είναι μονάχα αναπόφευκτο αλλά και νομμο. Καθώς η ιστορία είναι διάρκεια, το παρελθόν είναι ταυτοχρόνως παρελθόν και παρόν. Στον ιστορικό προσήκει να πραγματοποιήσει μια «αντικειμενική» μελέτη του παρελθόντος κάτω από τη διπλή του αυτή μορφή. Ασφαλώς, τοποθετημένος ο ίδιος μέσα στην ιστορία, δεν θα επιτύχει μια αληθινή «αντικειμενικότητα»· καμία, όμως, άλλη ιστορία δεν είναι δυνατή. Ο ιστορικός θα προσδεθεί ακόμη περισσότερο στην κατανοήση της ιστορίας καταγινόμενος με το να καταστήσει τον εαυτό του αντικείμενο στο πλαίσιο της διαδικασίας ανάλυσης, όπως ακριβώς ο επιστημονικός παρατηρητής λαμβάνει υπόψη του τις μεταβολές που ενδεχομένως επιφέρει στο αντικείμενο της παρατήρησής του.

Γνωρίζουμε, για παράδειγμα, πολύ καλά ότι οι πρόοδοι της δημοκρατίας μας έχουν οδηγήσει σε μια πιο επιστημονική διερεύνηση της θέσης των «μικρών» στην ιστορία, στην τοποθέτησή μας στο επίπεδο της καθημερινής ζωής — κι αυτό επιβάλλεται με διάφορους όρους σε όλους τους ιστορικούς. Γνωρίζουμε επίσης πως η εξέλιξη του κόσμου μάς ωθεί στο να θέτουμε την ανάλυση των κοινωνιών με όρους εξουσίας, και έτσι η προβληματική αυτή έχει εισχωρήσει στην ιστορία. Εξέρουμε επίσης ότι η ιστορία παράγεται — χονδρικά — με τον ίδιο τρόπο στο πλαίσιο των τριών μεγάλων ομάδων χωρών που υπάρχουν σήμερα στον κόσμο: στο Δυτικό κόσμο, στον κομμουνιστικό κόσμο και στον Τρίτο Κόσμο. Οι σχέσεις ανάμεσα στις ιστορικές παραγωγές των τριών αυτών συνόλων εξαρτώνται ασφαλώς από τις σχέσεις ισχύος και τις διεθνείς πολιτικές

στρατηγικές, αλλά και από το διάλογο μεταξύ των ειδικών, των επαγγελματιών, που αναπτύσσεται σε μια κοινή επιστημονική προσεχτική. Αυτό το επιστημονικό πλαίσιο δεν είναι καθαρά επιστημονικό ή, μάλλον, όπως ισχύει για όλους τους επιστήμονες και τους επαγγελματίες, απαιτεί έναν ηθικό κώδικα, εκείνο που ο Georges Duby αποκαλεί *ηθική* [G. Duby & G. Lardreau, σελ. 15-16], τον οποίο και θα ονομάζα, περισσότερο «αντικειμενικά», *δεοντολογία*. Δεν θα επιμείνω πάνω σε αυτό, είναι όμως ουσιαστικό, και διαπιστώνω ότι, σε πείσμα ορισμένων συνηθειών, αυτή η δεοντολογία υφίσταται και λειτούργει, άλλοτε καλώς και άλλοτε κακώς.

Η ιστορική κουλτούρα (ή νοοτροπία) δεν εξαρτάται μονάχα από τις σχέσεις μνήμης/ιστορίας, παρελθόντος/παρόντος. Η ιστορία είναι επισημη του χρόνου. Είναι στενά συνδεδεμένη με τις διάφορες αντιλήψεις για το χρόνο που υφίστανται στο εσωτερικό μιας κοινωνίας και συνιστούν ένα ουσιαστικό στοιχείο της νοητικής εργαλειοθήκης των ιστορικών της. Θα επανέλθω στη θέση για την ύπαρξη μιας αντιπαράθεσης — στο πλαίσιο της Αρχαιότητας, και στο πλαίσιο της ίδιας της σκέψης των ιστορικών — ανάμεσα σε μία κυκλική και σε μία γραμμική αντίληψη για το χρόνο. Έχει δικαίως υπενθυμισθεί στους ιστορικούς ότι η τάση τους να μην απεικονίζουν παρά ένα «χρονολογικό» ιστορικό χρόνο οφείλει να παραχωρήσει τη θέση της σε μια μεγαλύτερη ανησυχία: κι αυτό εφόσον λάβουν υπόψη τους τις φιλοσοφικές διερωτήσεις πάνω στο χρόνο, αντιπροσωπευτική των οποίων είναι η ομιολογία του Αυγουστίνου: «Τι είναι ο χρόνος; Αν δεν μου το ρωτά κανένας, ξέρω· αλλά εάν μου ζητούσαν να το εξηγήσω, θα ήμουνα τελείως ανίκανος» [Ομιολογίες, 11, 14] [C. G. Starr, σελ. 24-25].

Η Elizabeth Eisenstein, σχεπτόμενη πάνω στο περίφημο βιβλίο του Marshall McLuhan *Ο γαλαξίας του Γουτεμβέργιου* (1962), επιμένει στην εξάρτηση των αντιλήψεων για το χρόνο από τα τεχνικά μέσα καταγραφής και μετάδοσης των ιστορικών γεγονότων. Βλέπει στην τυπογραφία τη γέννηση ενός καινούριου χρόνου, αυτού των βιβλίων, που θα σηματοδοτήσει μία τομή στις σχέσεις ανάμεσα στην Κλειώ και τον Χρόνο [E. Eisenstein, σελ. 36-64]. Αυτή η θέση εδράζεται πάνω στην αντίθεση του γραπτού προς το προφορικό. Ο Jack Goody κατέδειξε επίσης πως οι πολιτισμοί εξαρτώνται από τα μέσα μετάφρασής τους, αφού η άνοδος της *literacy*\* συνδέεται με μία βαθιά μετεξέλιξη της κοινωνίας [J. Goody, 1977]. Ανασχεύασε εξάλλου κάποιες αποδεκτές αντιλήψεις για

\* Αγγλικά στο κείμενο: «εγγραμματοσύνη (γνώση γραφής και ανάγνωστος)».  
(ΣτΜ)

την «πρόοδο» που σηματοδοτεί τη μετάβαση από το προφορικό στο γραπτό. Το γραπτό έχει θεωρηθεί ότι επιφέρει περισσότερη ελευθερία, αφού η προφορικότητα οδηγεί σε μια μηχανική γνώση, στην απασχόληση «αποστήθιση». Ωστόσο, η μελέτη της παράδοσης σε ένα προφορικό περιβάλλον δείχνει πως οι ειδικοί της παράδοσης μπορούν να καινοτομήσουν, ενώ το γραπτό μπορεί, αντίθετα, να εκδηλώνει ένα «μαγκιό» χαρακτηρισμό που το καθιστά περισσότερο ή λιγότερο απρόσιτο. Δεν πρέπει λοιπόν να αντιπαράβουμε μια προφορική ιστορία, που θα ήταν αυτή της πιστότητας και της ακινησίας, προς μια γραπτή ιστορία, που θα είχε τα χαρακτηριστικά της ελαστικότητας και της δυναμότητας να δελτιώνεται συνεχώς. Ο M. T. Clanchy, μελετώντας τη μετάβαση από την απομνημονευμένη ανάμνηση στο γραπτό τεκμήριο στο πλαίσιο της μεσαιωνικής Αγγλίας, αποκάλυψε επίσης ότι το ουσιαστικό είναι λιγότερο η προσφυγή στο γραπτό και περισσότερο η αλλαγή της φύσης και της λειτουργίας του γραπτού, το γλιόστριμα από το γραπτό ως ιερή τεχνική στο γραπτό ως ωφελμιστική πρακτική, η μετατροπή μιας ελιτιστικής και απομνημονευμένης γραπτής παραγωγής σε μια μαζική γραπτή παραγωγή — φαινόμενο το οποίο δεν γενικεύθηκε στις Δυτικές χώρες παρά κατά το 19ο αιώνα, οι ρίζες του οποίου ανατρέχουν όμως στο 12ο και στο 13ο αιώνα [M. T. Clanchy, 1979].

Αναφορικά με αυτό το ζεύγος, το εξίσου σημαντικό για την ιστορία, το γραπτό/προφορικό, θα ήθελα να κάνω δύο παρατηρήσεις. Είναι ξεκάθαρο ότι η μετάβαση από το προφορικό στο γραπτό είναι πολύ σημαντική για τη μνήμη όσο και για την ιστορία. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε πως: α) προφορικότητα και γραφή συνυπάρχουν γενικά στις κοινωνίες, και αυτή η συνύπαρξη είναι πολύ σημαντική για την ιστορία· β) η ιστορία, αν με τη γραφή γνώρισε ένα αποφασιστικό στάδιο, δεν γεννήθηκε μαζί της, αφού δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς ιστορία.

Αναφορικά τώρα με τις «κοινωνίες χωρίς ιστορία», θα παραθέσω δύο παραδείγματα. Από τη μια, αυτό μιας «ιστορικής» κοινωνίας που ορισμένοι θεωρούν ανθεκτική στο χρόνο και ανεπίδεκτη ανάλυσης και κατανοήσης με όρους ιστορίας, της Ινδίας και, από την άλλη, εκείνο των λεγόμενων «πρωϊστορικών» ή «πρωτόγονων» κοινωνιών.

Η πιο ενδιαφέρουσα υποστήριξη της α-ιστορικής θέσης αναφορικά με την Ινδία πραγματοποιήθηκε από τον Louis Dumont. Ο συγγραφέας αυτός υπενθυμίζει πως ο Χέγκελ και ο Μαρξ παρέστησαν την ιστορία της Ινδίας ως ένα χωριστό πετρωμένο, την έθεσαν στην πραγματικότητα έξω από την ιστορία, ο Χέγκελ δημιουργώντας από τις ινδουιστικές κάστες το θεμέλιο μιας «ακλόνητης διαφοροποίησης», ο Μαρξ εκτιμώντας πως, σε αντίθεση προς τη Δυτική ανάπτυξη, η Ινδία γνώρισε

«μια αποτελεμάτωση» —την αποτελεμάτωση μιας «φυσικής» οικονομίας (σε αντίθεση προς τη μηχανικολογική οικονομία) στην οποία επικαθεται ένας «δεσποτισμός» [L. Dumont, σ. 49]. Η ανάλυση του Dumont οδηγεί σε συμπεράσματα συγγενή προς αυτά του Μαρξ, διά μέσου όμως διαφορετικών και ακριβέστερων θεωρήσεων. Αφού αρνείται άνετα τη γνώμη των απλουστευτικών μαρξιστών που θέλουν να αναγάγουν την περίπτωση της Ινδίας στην απλοϊκή εικόνα μιας μονογραμμαμικής εξέλιξης, καταδεικνύει ότι «η, εκπληκτικά πρώιμη, ινδική ανάπτυξη σταματά νωρίς και δεν δυναμιτίζει το δικό της πλαίσιο. Η μορφή διαντίρασης δεν είναι εκείνη που, δικαίως ή αδικίως, ταυτίζουμε με την ιστορία μας» [σ. 64]. Την αιτία αυτού του παγώματος ο Dumont τη βλέπει σε δύο φαινόμενα του μακρινού παρελθόντος της Ινδίας, στην πρώιμη εκκοσμικευση του βασιλικού λειτουργήματος και στην κατάφαση —εξίσου πολύ νωρίς— του ατόμου. Έτσι, «η πολιτικο-οικονομική σφαίρα, αποκομμένη από αυτή των αξιών μέσα από την πρωταρχική εκκοσμικευση του βασιλικού λειτουργήματος, παρέμεινε υποκειμένη στη θρησκεία» [σ. 63]. Έτσι, η Ινδία ακινητοποιήθηκε σε μια καστική δομή στο πλαίσιο της ο ιεραρχικός άνθρωπος<sup>8</sup> διαφοροποιείται ριζικά από τον άνθρωπο των Δυτικών κοινωνιών, τον οποίο, αντίθετα, θα αποκαλώ ιστορικό άνθρωπο.

Τέλος, ο Dumont εγκύπτει πάνω στο «σύγχρονο μετασχηματισμό» της Ινδίας σημειώνοντας ότι δεν μπορεί να αποφυτευτεί η κατάπτωση από το φως των εννοιών που είναι έγκυρες για τη Δύση, και παρατηρεί πως η Ινδία κατάφερε να απαλλαγεί από την ξένη κυριαρχία «πραγματιώνοντας τον ελάχιστο δυνατό εκμοντερνισμό» [σ. 72]. Δεν είμαι αρμόδιος να συζητήσω τις αντιλήψεις του Louis Dumont. Περιορίζομαι στο να σημειώσω πως η θέση του δεν αρνείται την ύπαρξη μιας ινδικής ιστορίας, αλλά διεκδικεί τον ειδοποιό της χαρακτήρα. Θα συγκρατήσω από αυτήν —περισσότερο από την απόρριψη, που έχει καταστεί σήμερα κοινότοπη, μιας μονογραμμαμικής αντίληψης για την ιστορία— το ότι καθιστά προφανή την ύπαρξη, στο πλαίσιο ορισμένων κοινωνιών, μεγάλων χρονικών εκτάσεων χωρίς σημαντική εξέλιξη καθώς και την αντίσταση ορισμένων τύπων κοινωνίας στην αλλαγή.

Το ίδιο ισχύει, από ό,τι μου φαίνεται, και για τις προϊστορικές και «πρωτόγονες» κοινωνίες. Για τις πρώτες, ένας σπουδαίος ειδικός, όπως είναι ο André Leroi-Gouhan, υπογράμμισε ότι οι αδεαυότατες πάνω στην ιστορία τους προέρχονται κυρίως από την ανεπάρκεια των ερευνών. «Είναι φανερό ότι αν, απλώς, εδώ και μισό αιώνα, είχαμε πραγματοποιήσει την εξαντλητική ανάλυση πενήντα πάνω κάτω καλοδιαλεγμένων

<sup>8</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Παρίσι, 1966.

τοποθεσιών, θα διαθέταμε σήμερα για έναν ορισμένο αριθμό πολιτισμικών σταδίων της ανθρωπότητας τα υλικά για μια ουσιαστική ιστορία» [A. Leroi-Gourhan, 1974, σ. 104]. Ο Henri Moniot σημείωνε στα 1974: «Υπήρχε η Ευρώπη, κι ήτανε ολοκληρωμένη η ιστορία. Από πάνω και σε απόσταση, κάποιος "μεγάλος πολιτισμός", την αποδοχή των οποίων στα περιώρια της αυτοκρατορίας της Κλειούς επέβαλλαν τα κείμενά τους, τα ερείπιά τους, ορισμένες φορές οι δεσμοί συγγένειας, ανταλλαγών ή κληρονομιάς που είχαν με την κλασική Αρχαιότητα, τη μητέρα μας, ή ο όγκος των ανθρωπίνων μαζών που αντιπαρέθεταν στις ευρωπαϊκές δυνάμεις και στο ευρωπαϊκό δέλεμα. Οι υπόλοιποι: ορδές χωρίς ιστορία: πόσο συμφωνούσαν ο απλός άνθρωπος, τα εγχειρίδια και το Πανεπιστήμιο». Και πρόσθετε: «Όλα αυτά έχουν αλλάξει. Εδώ και δέκα με δεκαπέντε χρόνια, για παράδειγμα, η μαύρη Αφρική εισέρχεται δυναμικά στο πεδίο των ιστοριών» [H. Moniot, σ. 160]. Ο Henri Moniot εξηγεί και προσδιορίζει αυτή την αφρικανική ιστορία που πρέπει να γραφεί. Η απο-αποικιοποίηση το επιτρέπει, αφού οι νέες σχέσεις ανισότητας μεταξύ των παλιών αποικιοκρατών και των αποικιοκρατούμενων «δεν εξουδετερώνουν πλέον την ιστορία», και οι παλιές κυριαρχούμενες κοινωνίες επιδιώκουν να σε μια «προσπάθεια ανάκτησης του εαυτού τους» η οποία «καλεί προς αναγνώριση των κληρονομιών». Πρόκειται για μια ιστορία η οποία επιωφελείται των καινούργιων μεθόδων των ανθρωπιστικών επιστημών (ιστορίας, εθνολογίας, κοινωνιολογίας), και έχει το πλεονέκτημα να είναι «μια επιστήμη πεδίου» που χρησιμοποιεί κάθε είδος τεκμηρίων και ιδιαίτερα το προφορικό τεκμήριο.

Μια τελευταία αντίθεση που εκδηλώνεται στο πεδίο της ιστορικής κουλτούρας, την οποία και θα επιχειρήσω να διαφωτίσω, είναι αυτή μεταξύ μύθου και ιστορίας. Είναι χρήσιμο να διακρίνουμε εδώ δύο περιπτώσεις. Μπορούμε να μελετήσουμε στο πλαίσιο των ιστορικών κοινωνιών τη γέννηση καινούργιων ιστορικών περιφερειών, οι απαρχές των οποίων ανατρέχουν συχνά στο μύθο. Έτσι, στη μεσαιωνική Δύση, όταν οι ευγενείς γενιές, τα έθνη ή οι αστικές κοινότητες μεριμνούν για την απόκτηση μιας ιστορίας, αυτό γίνεται συχνά με αφετηρία ορισμένου μυθικού προγόνου οι οποίοι εγκαινιάζουν τις γενεαλογίες ή θρυλικούς ήρωες-ιδρυτές: οι Φράγκοι ισχυρίζονταν πως κατάγονταν από τους Τρώες, η οικογένεια των Λουζινιαν από τη νεραίδα Μελουσίνη, οι καλόγεροι του Σαιν-Ντενί απέδιδαν την ίδρυση του αβασίου τους στον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, τον Αθηναίο που είχε προσηλυτίσει ο απόστολος Παύλος. Βλέπει κανείς πολύ καλά σε αυτές τις περιπτώσεις μέσα σε ποιες ιστορικές συνθήκες γεννήθηκαν αυτοί οι μύθοι για να αποτελέσουν έτσι κομμάτι της ιστορίας.

Το πρόβλημα είναι πιο δύσκολο όταν πρόκειται για τις ρίζες των ανθρωπίνων κοινωνιών ή για τις λεγόμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες. Οι περισσότερες από αυτές τις κοινωνίες εξήγησαν την προέλευσή τους μέσα από μύθους, και εκτιμήθηκε γενικώς πως μια αποφασιστική φάση της εξέλιξης αυτών των κοινωνιών συνίστατο στη μετάβαση από το μύθο στην ιστορία.

Ο Daniel Fabre κατέδειξε ορθά πως ο φαινομενικά «ανυπότακτος στην ιστορική ανάλυση» μύθος είναι αξιοποιήσιμος από τον ιστορικό αφού «συστήνεται ασφαλώς κάπου και σε μία συγκεκριμένη ιστορική περίοδο»<sup>9</sup>. Κι αυτό είτε επειδή, όπως είπε ο Λεβί-Στρως, ο μύθος αξιολογείται και αναδομείται κατάλοιπα των «παλαιών κοινωνικών συστημάτων» που έχουν πέσει σε αχρησία είτε γιατί ο μακρύς πολιτισμικός βίος των μύθων επιτρέπει διά μέσου της λογοτεχνίας να δημιουργηθεί μέσα από αυτούς ένα «θήραμα για τον ιστορικό», όπως έκαναν, για παράδειγμα, διά μέσου του τραγικού θεάτρου της αρχαίας Ελλάδας, ο Ζαν Πολ Βερνάν και ο Πιερ Βιντάλ-Νακέ με τους ελληνικούς μύθους.

Όπως είπε ο Marcel Détienné: «Στη σύμβολογική ιστορία του παλαιού και του ρακοσυλλέκτη που διασχίζουν τη μυθολογία με ένα γάντζο στα χέρια, ευτυχημένοι όταν ξετρυπώνουν εδώ κι εκεί ένα κουρέλι αρχαιισμού ή την απολιθωμένη ανάμνηση κάποιου "πραγματικού" συμβάντος, η δομική ανάλυση των μύθων, αποδεσμεύοντας ορισμένες σταθερές μορφές διά μέσου διαφορετικών περιεχομένων, αντιπαράτασσει μια συνακτική ιστορία που εγγράφεται στη μακρά διάρκεια, αφιάζει κάτω από το νερό τις συνειδητές εκφράσεις και εντοπίζει κάτω από την προφανή εξάρτηση των πραγμάτων τα μεγάλα εσωτερικά ρεύματα που την διασχίζουν σιωπηρά...»<sup>10</sup>. Έτσι, ο μύθος, στο πλαίσιο των προσπτικών της καινούργιας ιστορικής προβληματικής, όχι μονάχα αποτελεί αντικείμενο της ιστορίας αλλά και επιμηκύνει τους χρόνους της ιστορίας προς την κατεύθυνση του αρχέγονου, εμπλουτίζει τις μεθόδους του ιστορικού και προφοδοτεί ένα καινούργιο επίπεδο της ιστορίας, τη βραδεία ιστορία.

Έχουν δικαίως υπογραμμισθεί οι σχέσεις που υφίστανται μεταξύ της έκφρασης του χρόνου στο πλαίσιο των γλωσσικών συστημάτων και της αντίληψης, πέρα από το χρόνο, για την ιστορία τις οποίες διέθεταν ή διαθέτουν οι λαοί που μιλούν αυτές τις γλώσσες. Μια μελέτη-πρότυπο πάνω σε αυτά τα προβλήματα είναι αυτή του Emile Benveniste: «Οι σχέσεις χρόνου στο πλαίσιο του γαλλικού ρήματος» [E. Benveniste, σελ. 237-

<sup>9</sup> D. Fabre, «Mythe», στο, J. Le Goff (επιμ.), *Dictionnaire*, όπ.π.

<sup>10</sup> M. Détienné, «Le Mythe», στο, J. Le Goff & P. Nora (επιμ.), *Faire de l'histoire*, III, σ. 74.

250]. Μια συγκεκριμένη μελέτη πάνω στη γραμματική έκφραση του χρόνου μέσα στα τεκμήρια που χρησιμοποιεί ο ιστορικός και μέσα στην ίδια την ιστορική αφήγηση κομίζει πολύτιμες πληροφορίες για την ιστορική ανάλυση. Ο André Miquel έδωσε ένα αξιοσημείωτο παράδειγμα με τη μελέτη του πάνω σε ένα παραμύθι από τις Χίλιες και Μία Νύκτες, όπου μπόρεσε κατ' αυτόν τον τρόπο να αναγνωρίσει στο παραμύθι ως υπόφρητο κώδικα τη νοσταλγία για το αγέγραφο αραβικό Ισλάμ.<sup>11</sup>

Γεγονός παραμένει ότι η εξέλιξη των αντιλήψεων για το χρόνο είναι πολύ μεγαλύτερη σπουδαιότητας για την ιστορία. Ο χριστιανισμός σηματοδότησε μια καμπή στην ιστορία και στον τρόπο με τον οποίο γράφεται η ιστορία επειδή συνδύασε τρεις τουλάχιστον χρόνους: τον κυκλικό χρόνο της τελετουργίας, που συνδέεται με τις εποχές και αξιοποιούσε το είδωλο λατρικό ημερολόγιο, το χρονολογικό χρόνο, ομοιογενή και ουδέτερο, υπολογιζόμενο με βάση τις κινήτες εορτές, και τον τελεολογικό γραμμικό ή αλλιώς εσχολογικό χρόνο. Ο Διαφωτισμός και ο εξελευτισμός συστήσανε την αντίληψη για μια αναντιτρεπτή προοδο, η οποία και είχε μέγιστη επίδραση πάνω στην ιστορική επιστήμη του 19ου αιώνα, και ιδιαίτερα στον ιστορικισμό. Οι εργασίες των κοινωνιολόγων, των φιλοσόφων, των καλλιτεχνών, των κριτικών λογοτεχνίας κατά τον 20ό αιώνα είχαν αξιοσημείωτο αντίκτυπο πάνω στις νέες αντιλήψεις για το χρόνο, τις οποίες και δεξιώθηκε η ιστορική επιστήμη.

Έτσι, η θέση για την πολυπλοκότητα των κοινωνικών χρόνων που επεξεργάστηκε ο Maurice Halbwachs<sup>12</sup> υπήρξε το αφετηριακό σημείο της σκέψης του Φερνάν Μπροντέλ, όπως αυτή συγκεκριμενοποιήθηκε στο θεμελιώδες έργο του πάνω στη «μακρά διάρκεια» [F. Braudel, 1958] όπου πρότεινε στον ιστορικό να διακρίνει τρεις ιστορικές ταχύτητες: του «ατομικού χρόνου», του «κοινωνικού χρόνου» και του «γεωγραφικού χρόνου» —δηλαδή του ταχύρρυθμου και ανήσυχου χρόνου του συμβάντο-λογικού και του πολιτικού, του ενδιάμεσου χρόνου των οικονομικών κυκλών που ρυθμίζουν την εξέλιξη των κοινωνιών, και του πολύ αργού, «σχεδόν ακίνητου», χρόνου των δομών, αντίστοιχα. Από την άλλη μεριά πάλι, έχουμε τη σημασία της διάρκειας όπως εκφράζεται στο πλαίσιο μιας λογοτεχνίας όπως είναι αυτή του Μαρσέλ Προυστ, πάνω στην οποία ορισμένοι φιλόσοφοι και κριτικοί συνιστούν την προσοχή των ιστορικών [H. R. Jauss, *Zeit und Erinnerung*, στο «Στην αναζήτηση του χαμένου χρόνου» του Μαρσέλ Προυστ, Χαϊδελδέργη, 1955, S. Kracauer, 1966]. Ο τελευταίος αυτός προσανατολισμός λειτουργεί ως

<sup>11</sup> A. Miquel, *Un conte des mille et une nuits: Aïyb et Charib*, Παρίσι, 1977.

<sup>12</sup> Les cadres sociaux de la mémoire, Παρίσι, 1925. *La mémoire collective*, 1950.

βάση για μια από τις καινούργιες τάσεις της ιστορίας, αυτήν που μεριμνά για μια ιστορία της εμπειρίας.

Όπως είπε ο Georges Lefebvre, «για εμάς, τους ανθρώπους της Δύσης, η ιστορία δημιουργήθηκε, όπως και ολόκληρη σχεδόν η σκέψη μας, από τους αρχαίους Έλληνες» [G. Lefebvre, σ. 36]. Πάντως, για να μείνουμε στα γραπτά τεκμήρια, τα αρχαιότερα ίσχυη της μερίμνας να αφεθούν στους μεταγενέστερους μαρτυρίες του παρελθόντος κλιμακώον-νται από τις αρχές της 4ης μέχρι αυτές της 1ης π.Χ. χιλιετίας και αφο-ρούν, από τη μια, στη Μέση Ανατολή (Ιράν, Μεσοποταμία, Μικρά Ασία) και, από την άλλη, στην Κίνα.

Στη Μέση Ανατολή, αυτή η φροντίδα για διαίωνιση των χρονολογη-μένων τεκμηρίων μοιάζει συνδεδεμένη κυρίως με τις πολιτικές δομές: με την ύπαρξη ενός κράτους και, μάλιστα, ενός μοναρχικού κράτους. Επι-γραφές διηγούμενες λεπτομερώς τις στρατιωτικές εκστρατείες και τις νίκες των μοναρχών, βασιλικός κατάλογος των Σουμμερίων (γύρω στο 2000 π.Χ.), χρονικά των Ασσύριων βασιλιάδων, ανδραγαθήματα βασι-λιάδων στο αρχαίο Ιράν τα οποία ξαναδρίσκουμε στο πλαίσιο των βασιλι-κών θρύλων της μηδο-περσικής παράδοσης<sup>13</sup>, βασιλικά αρχεία του Μάρσι (19ος π.Χ. αιώνας), του Ουγκάριτ στη Ρας-Σχάριμα, του Χαπτούσα στο Μπογκαζκού (15ος-13ος π.Χ. αιώνας)<sup>14</sup>. Έτσι, τα μοτίβα της βασιλικής δόξας και του βασιλικού προτύπου έπαιξαν συχνά αποφασισ-τικό ρόλο στις απαρχές της ιστορίας διάφορων λαών και πολιτισμών. Ο Pierre Gibert υποστήριξε πως, στη Βίβλο, η ιστορία κάνει την εμφάνισή της μαζί με τη βασιλεία, αφήνοντας άδλωστε να διαφανούν, γύρω από τις προσωπικότητες του Σαμουήλ, του Σαούλ και του Δαβίδ ένα φιλομο-ναρχικό και ένα αντιμοναρχικό ρεύμα.<sup>15</sup> Όταν οι χριστιανοί θα δημιουργήσουν μια χριστιανική ιστορία, θα επιμείνουν πάνω στην εικόνα ενός βασιλιά-προτύπου, του αυτοκράτορα Θεοδοσίου του Μικρού, ο τόπος του οποίου θα επιβληθεί κατά το Μεσαίωνα στις προσωπικότητες, για παρά-δειγμα, του Εδουάρδου του Εξομολογητή και του Αγίου-Λουδοβίκου<sup>16</sup>.

Γενικότερα, με τις δομές και με την εικόνα του κράτους είναι που θα συνδεθεί η έννοια της ιστορίας, στην οποία και θα αντιπαρατεθεί —θετι-κώς ή αρνητικώς— η αντίληψη για μια κοινωνία χωρίς κράτος και

<sup>13</sup> A. Christensen, *Les gestes des rois. The Idea of history in the Ancient Near East*, Παρίσι, 1936.

<sup>14</sup> Πρβλ. *Saeculum*, 6, 1955.

<sup>15</sup> Πρβλ. G. Holscher, *Die Anfänge der Hebräischen geschichtsschreibung*, Χαϊδελ-δέργη, 1942.

<sup>16</sup> G. F. Chesnut, *The first Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozames, Theodoret and Evagrius*, Παρίσι, 1978, σελ. 233 και 241.

χωρίς ιστορία. Δεν βρίσκουμε μια μεταμόρφωση αυτής της ιδεολογίας της ιστορίας που είναι συνδεδεμένη με το κράτος στο πλαίσιο του μυθιστορήματος του Κάρλο Λέβι *Ο Χριστός σταμάτησε στο Έμπολι* (1945); Ο αντιφασίστας διανοούμενος από το Πιεμόντε, κατά την εξορία του στον Ιταλικό Νότο, ανακαλύπτει στον εαυτό του ένα κοινό με τους εργαταλελειμμένους από το κράτος χωρικούς μίσος για τη Ρώμη και γλυπτά σε μία κατάσταση α-ιστορισμού, ακίνητης μνήμης: «Κλεισμένος σε ένα δωμάτιο, και σε έναν κλειστό κόσμο, μου είναι ευχάριστο να ξαναγυρνώ με τη θύμησή μου σε αυτόν το διαφορετικό κόσμο, ξανακλεισμένος στη λύπη και στις χρήσεις, απαρνούμενος την Ιστορία και το Κράτος, αιωνίως υπομονετικός, σε αυτή τη δική μου γη, χωρίς λόγια παρήγορα ούτε και γλυκά, εκεί όπου ζει ο χωρικός, στη μίζερια και στην απομάκρυνση, στον ακίνητο πολιτισμό του, σε ένα χώμα άγνοο, με το θάνατο παρόντα».

Για τις μη Δυτικές ιστορικές νοοτροπίες θα μιλήσω λοιπόν πολύ λίγο, και δεν θα ήθελα να τις αναγάγω σε στερεότυπα και να αφήσω να πιστευθεί πως, κατά το πρότυπο της ινδικής (και πάλι, όπως είδαμε, πρέπει να συνεννοηθούμε πάνω στην αντίληψη περί ενός ινδικού πολιτισμού που κείται «έξω από την ιστορία»), είναι δήθεν κλεισμένες σε μια αφηρησικληρωτική παράδοση *ελάχιστα* φιλόξενη προς το ιστορικό πνεύμα. Ας πάφουμε την εβραϊκή παράδοση. Είναι σαφές ότι, για ιστορικούς λόγους, κανένας λαός δεν έχει συναισθανθεί περισσότερο την ιστορία ως πεπρωμένο, δεν έχει ζήσει περισσότερο την ιστορία ως το δράμα της συλλογικής ταυτότητας. Παρ' όλα αυτά, στους Εβραίους, το νόημα της ιστορίας έχει γνωρίσει στο παρελθόν σημαντικές μεταπτώσεις, και η δημιουργία του κράτους του Ισραήλ τους οδήγησε σε μια επανεκτίμηση της ιστορίας τους [πρόβλ. M. Feing, 1981].

Και για να μείνουμε στο παρελθόν, ας δούμε την εκτίμηση του H. Butterfield: «Κανένα έθνος —ούτε καν η Αγγλία με τη *Magna Carta* της— δεν κατείχετο τόσο από την έμμονη ιδέα της ιστορίας, και δεν είναι περίεργο που οι αρχαίοι Εβραίοι επέδειξαν έντονα αφηγηματικά χαρίσματα και υπήρξαν οι πρώτοι που παρήγαγαν ένα είδος εθνικής ιστορίας, οι πρώτοι που σχεδίασαν την ιστορία της ανθρωπότητας από την εποχή της Δημοκρατίας. Επέτυχαν μια υψηλή ποιότητα στην κατασκευή της καθαφής διήγησης, ιδιαίτερα στην αφήγηση πρόσφατων γεγονότων, όπως στην περίπτωση του θανάτου του Δαβίδ και της διαδοχής του στο θρόνο. Μετά την Έξοδο, επικεντρώθηκαν περισσότερο στο δικαίο παρά στην ιστορία, και έστρεψαν την προσοχή τους προς την ενατένιση του μέλλοντος και ιδιαίτερα της συνέλειας της επίγειας τάξης. Κατά μία έννοια, έχασαν την επαφή με τη γη. Αλλά τους πήρε χρόνο να

χάσουν το χάρισμά τους στην ιστορική αφήγηση, όπως μπορεί κανείς να δει στο Πρώτο Βιβλίο των Μακκαβαίων πριν από την έλευση του χριστιανισμού καθώς και στα γραπτά του Ιωσήφ Φλάβιου κατά τον 1ο μ.Χ. αιώνα»<sup>17</sup>.

Αν, όμως, αυτή η φυγή προς το δίκαιο και την εσχολογία δεν είναι κάτι που μπορούμε να αρνηθούμε, πρέπει να προσδιορίσουμε επακριβώς περί τίνος πρόκειται. Να, για παράδειγμα, τι λέει ο Robert R. Geis για την εικόνα της ιστορίας στο πλαίσιο του Ταλμούδ: «Ο 3ος αιώνας σηματοδοτεί μια καμπή στη διδασκαλία της ιστορίας. Οι αιτίες της βρίσκονται, από τη μια, στη δειλιωση της θέσης των Εβραίων, χάρη στην παραχώρηση του δικαιώματος του Ρωμαίου πολίτη το 212, και στον καθυσχασμό που την ακολούθησε και, από την άλλη, στην ολοένα και ισχυρότερη επιρροή των δαδυλωνιακών σχολών, η οποία απομακρύνει την αναπαράσταση του τέλους της ιστορίας από τον επίγειο χαρακτήρα του. Παρ' όλα αυτά, η βιβλική πίστη στο εδώ-κάτω παραμένει αναγνωρίσιμη, όπως δείχνει η εικόνα που έχουν για την ιστορία οι πρώτοι διδασκαλοι, οι Τανναϊμ. Η αποκήρυξη της ιστορίας δεν θα είναι οριστική. Αυτό που λέει ο ραβίνος Μέρ (130-160) στο πλαίσιο της ερμηνείας του για τη Ρώμη δεν θα εγκαταλειφθεί ποτέ: "Θα έρθει μια μέρα που τα πρωτεία θα αποδοθούν στον κάτοχό τους (Koh. γ. 1) για την ολοκλήρωση του βασίλειου του Θεού πάνω σε αυτή τη γη"» [R. R. Geis, σ. 124].

Όπως η Ινδία, όπως ο εβραϊκός λαός, και, όπως θα δούμε, και το Ισλάμ, η Κίνα μοιάζει να γνώρισε ένα πρώιμο νόημα της ιστορίας το οποίο πολύ γρήγορα ακινητοποιήθηκε. Ο Jacques Gernet, όμως, αμφισβήτησε το γεγονός ότι τα πολιτισμικά φαινόμενα που μας έκαναν να πιστέψουμε σε μια πολύ παλιά ιστορική κουλτούρα απορρέουν από το νόημα της ιστορίας. Ήδη από το πρώτο μισό της 1ης π.Χ. χιλιετίας, εμφανίζονται επιτομές εγγράφων, ταξινομημένων κατά χρονολογική σειρά, όπως είναι τα *Χρονικά του Λου* και ο *Σου Κινγκ*. Αρχής γενομένης από τον Σίμα Κιάν (145;-85 π.Χ.), τον επονομαζόμενο «Κινέζο Ηρόδοτο», αναπτύσσονται δυνασταϊκές ιστορίες σύμφωνα με το ίδιο σχήμα: είναι επιτομές επίσημων πράξεων, συναθροισμένων με χρονολογική τάξη: «Η κινεζική ιστορία είναι ένα ψηφιδωτό εγγράφων». Έχει λοιπόν κανείς την εντύπωση πως, πολύ νωρίς, οι Κινέζοι είχαν ολοκληρώσει δύο συνειδητές χειρονομίες του ιστορικού διαβήματος: τη συνάθροιση των αρχείων και τη χρονολόγηση των εγγράφων.

<sup>17</sup> H. Butterfield, «Historiography», στο, *Dictionary of the History of Ideas*, II, σ.

Παρ' όλα αυτά, αν εξετάσουμε τη φύση και τη λειτουργία αυτών των κειμένων και τις αρμοδιότητες των ατόμων που είναι οι παραγωγοί ή οι φύλακές τους, μια διαφορετική εικόνα κάνει την εμφάνισή της. Η ιστορία στην Κίνα είναι στενά συνδεδεμένη με το γραπτό: «Δεν υφίσταται ιστορία με την κινεζική σημασία της λέξης παρά αυτού που είναι γραπτό». Τα κείμενα αυτά, όμως, δεν ενέχουν μια λειτουργία μνήμης, αλλά μια τελετουργική, ιερή, μαγική λειτουργία. Αποτελούν μέσα κοινωνικής με τις θεικές δυνάμεις. Είναι γραμμένα «ώστε να τα βλέπουν οι θεοί», προκειμένου να καθίστανται κατ' αυτόν τον τρόπο αποτελεσματικά στο πλαίσιο ενός αιώνου παρόντος. Το έγγραφο δεν έχει δημιουργηθεί για να χρησιμοποιεί ως απόδειξη, αλλά για να συνιστά ένα μαγικό αντικείμενο, ένα φυλακτό. Δεν έχει παραχθεί προς όφελος των ανθρώπων, αλλά για χάρη των θεών. Η χρονολογία δεν έχει άλλο σκοπό από το να υποδεικνύει τον ευόιο ή δυσόιο χαρακτήρα του καιρού της παραγωγής του εγγράφου: «Δεν υποδεικνύει μια στιγμή του χρόνου, αλλά μία διάστασή του». Τα χρονικά δεν είναι ιστορικά έγγραφα, αλλά τελετουργικά κείμενα: «μακριά από το να συνεπάγονται την έννοια ενός ανθρώπινου γίνεσθαι, καταγράφουν αντιστοιχίες που είναι εφ' άπαξ έγκυρες». Ο Μεγάλος Γραμματέας που τα συντηρεί δεν είναι ένας αρχιερέτης, αλλά ένας ιερέας του συμβολικού χρόνου, επιφορτισμένος επίσης με το ημερολόγιο. Στην εποχή των Χαν (περίπου 200 π.Χ.-220 μ.Χ.), ο αυλικός ιστορικός είναι ένας μάγος, ένας αστρονόμος που καταρτίζει επαφειώς το ημερολόγιο<sup>18</sup>.

Ωστόσο, η χρησιμοποίηση αυτών των ψευδο-αρχείων από τους σύγχρονους σινολόγους δεν αποτελεί μονάχα μια πονηρία της ιστορίας, η οποία και καταδεικνύει πως το παρελθόν συνιστά μια διαρκή κατασκευή της ιστορίας. Τα κινεζικά έγγραφα αποκαλύπτουν το διαφορετικό νόημα και τη διαφορετική λειτουργία της ιστορίας ανάλογα με τους πολιτισμούς, η εξέλιξη, μάλιστα, της κινεζικής ιστοριογραφίας κάτω από τους Σονγκ (10ος-12ος αιώνας), για παράδειγμα, και η ανανέωσή της στην εποχή Κιανλόνγκ (1736-1795), για την οποία μαρτυρά το πολύ πρωτότυπο έργο του Ζανγκ Ξουσεγγι (1738-1801), αποδεικνύουν ότι η κινεζική ιστορική κουλτούρα δεν υπήρξε στάσιμη [πρόβλ. C. S. Gardner G. Hölischer].

Το Ισλάμ θα ευνοήσει αρχικά έναν τύπο ιστορίας στενά συνδεδεμένο με τη θρησκεία και, ιδιαίτερα, με την εποχή του ιδρυτή του, του Μωάμεθ, και με το Κοράνι. Η αραβική ιστορία έχει ως λίκνο τη Μεδίνα, και παρακινείται από τη συλλογή αναμνήσεων σε ό,τι αφορά στις ρίζες της,

<sup>18</sup> J. Gernet, «Écrit et histoire en Chine», *Journal de Psychologie*, 1959, σελ. 31-40.

προορισμένων να καταστούν «μια βάση ιερή και απαράβιαστη». Με την κατάκτηση, η ιστορία αποκτά ένα διττό χαρακτήρα: αυτόν μιας ιστορίας του χαλφάτου, χρονικογραφικής φύσης, και εκείνο μιας οικουμενικής ιστορίας, το σπουδαιότερο παράδειγμα της οποίας είναι η ιστορία του Ταμπάρι (πεθαίνει το 310/923) και του Μασουντί (πεθαίνει το 345/956), που γράφεται στα αραβικά και είναι σιπτικής έμπνευσης<sup>19</sup>. Παρ' όλα αυτά, στο πλαίσιο της μεγάλης συνθήρωσης των έργων από τους παλαιότερους πολιτισμούς (ινδικό, ιρανικό, ελληνικό) στη Βαγδάτη, τον καιρό των Αβασιδών, οι Έλληνες ιστορικοί ξεχνιούνται. Στις επικρατείες των Ζεγγιδών και των Αγιουβιδών (Συρία, Παλαιστίνη, Αίγυπτος) και κατά το 12ο αιώνα, η ιστορία κυριαρχεί στη λογοτεχνική παραγωγή, κυρίως μέσα από τη διογραφία. Η ιστορία ανθίζει επίσης στη μογγολική αυλή, στους Μαμελούκους, κάτω από τουρκική κυριαρχία. Για τον Ιμπν Χαλντούν, ιδιοφύα έξω την εποχή της, θα μιλήσω χωριστά (βλ. «Φιλοσοφία της Ιστορίας»).

Ωστόσο, η ιστορία δεν απέκτησε ποτέ στο μουσουλμανικό κόσμο την εκλεκτή θέση που κέρδισε στην Ευρώπη και στη Δύση. Παραμένει «τόσο έντονα επικεντρωμένη στο φαινόμενο της κορανικής αποκαλύψης, της περιπέτειάς της στο πέρασμα των αιώνων και των αναφιλητων προβλημάτων που θέτει, που μοιάζει σήμερα να μην ανοίγεται παρά με δυσκολίες, αν όχι με δισταγμούς, προς έναν τύπο μελετών και ιστορικών μεθόδων που εμπνέεται από τη Δύση»<sup>20</sup>. Αν για τους Εβραίους η ιστορία έπαιξε ένα ρόλο ουσιαστικού παράγοντα της συλλογικής ταυτότητας — ρόλο που κρατά η θρησκεία στο Ισλάμ —, για τους Άραβες και τους Μουσουλμάνους η ιστορία είναι κυρίως «η νοσταλγία του παρελθόντος», η τέχνη και η επιστήμη της θλίψης [πρόβλ. F. Rosental, και τα κείμενα που παρουσιάζει]. Γεγονός παραμένει πως αν το Ισλάμ διέθετε ένα νόημα της ιστορίας διαφορετικό από αυτό της Δύσης, δεν γνώρισε τις ίδιες μεθοδολογικές εξελίξεις στην ιστορία, και η περίπτωση του Ιμπν Χαλντούν είναι μεμονωμένη [πρόβλ. B. Spuler].

Ο Δυτικός πνευματικός πολιτισμός θεωρεί λοιπόν πως η ιστορία γεννιέται με τους αρχαίους Έλληνες. Συνδέεται με δύο βασικά κίνητρα. Το ένα είναι εθνοτικής τάξης. Πρόκειται για τη διάκριση των Ελλήνων από τους Βαρβάρους. Με την αντίληψη για την ιστορία ενώνει τις δυνάμεις της η ιδέα του πολιτισμού. Ο Ηρόδοτος εξετάζει τους Λιθύους, τους Αιγυπτίους και, κυρίως, τους Σκύθες και τους Πέρσες. Προβάλλει πάνω

<sup>19</sup> A. Miquel, *L' Islam et sa civilisation, VIIe-XXe siècles*, Παρίσι, 1968, σ. 155.

<sup>20</sup> A. Miquel, *Βιβλιοπαρουσίαση* στο, F. Gabrieli, «L' Islam nella storia. Saggi di storia e storiografia musulmana», *Revue Historique*, CXXXVIII, 1967, σελ. 460-462.



τους ένα εθνογραφικό βλέμμα. Οι Σκύθες, για παράδειγμα, είναι νομάδες —και η νομαδικότητα είναι κάτι δύσκολο για τη σκέψη του. Στο κέντρο αυτής της γεω-ιστορίας, φρίσεται η έννοια του συνόρου: πολιτισμός από εδώ, βαρβαρότητα από εκεί. Οι Σκύθες που πέρασαν το σύνορο και θέλησαν να εξελληνισθούν —να εκπολιτισθούν— φανεύθηκαν από τους δικούς τους γιατί οι δύο κόσμοι δεν μπορούν να αναμειχθούν. Οι Σκύθες είναι ένας καθρέφτης όπου οι Έλληνες βλέπουν τον εαυτό τους από την ανάποδη [F. Hartog, *Ο καθρέφτης του Ηροδότου*].

Το άλλο ελατήριο της ελληνικής ιστορίας συνίσταται στη, συνδεδεμένη με τις κοινωνικές δομές, πολιτική. Ο Μ. Ι. Φινλεϊ παρατηρεί ότι δεν φρίσεται ιστορία στην Ελλάδα πριν από τον 5ο π.Χ. αιώνα. Ούτε χρονικά συγκρίσιμα με αυτά των Ασσύριων βασιλιάδων, ούτε ενδιαφέρον από μέρους των ποιητών και των φιλοσόφων, ούτε αρχαία. Είναι η εποχή των μύθων, έξω από το χρόνο, οι οποίοι και μεταδίδονται προφορικά. Τον 5ο αιώνα, η μνήμη γεννιέται από το ενδιαφέρον των ευγενών (και βασιλικών) οικογενειών και των ιερέων ναών όπως είναι αυτοί των Δελφών, της Ελευσίνας, της Δήλου.

Ο Santo Mazzarino εκτιμά από την πλευρά του πως η ιστορική σκέψη γεννιέται στην Αθήνα στο ορφικό περιβάλλον, στους κόλπους μιας δημοκρατικής αντίδρασης προς την παλιά αριστοκρατία και, ιδιαίτερα, την οικογένεια των Αλκιμεωνιδών. «Η ιστορία γεννιέται στην Αθήνα στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής σέκτας, και όχι μεταξύ των ελεύθερων πολιτών της Ιωνίας... Ο ορφισμός είχε διαδοθεί μέσω της προσωπικότητας του Φίλωνα, στο γένος που ήταν το πιο εχθρικό προς τους Αλκιμεωνίδες, το γένος από το οποίο γεννήθηκε αργότερα ο Θεμιστοκλής, ο άνθρωπος του αθηναϊκού στόλου... Η αθηναϊκή επανάσταση ενάντια στο συντηρητικό κόμμα της παλιάς γαιοκτημονικής αριστοκρατίας έχει σίγουρα την αφετηρία της, ήδη το 630 π.Χ., στις καινούργιες απαιτήσεις του εμπορικού και ναυτικού κόσμου που κυριαρχούσε στην πόλη... Η "προφητεία για το παρελθόν" ήταν το κυριότερο όπλο της πολιτικής πάλης» [S. Mazzarino, I, σελ. 32-33].

Η ιστορία-πολιτικό όπλο. Αυτό το κίνητρο απορροφά τελικά την ελληνική ιστορική κουλτούρα, αφού η αντίθεση προς τους Βαρβάρους δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας τρόπος να εξυμνηθεί η πόλη. Το εγκώμιο του πολιτισμού εμπνέει άλλωστε στους Έλληνες την ιδέα μιας ορισμένης τεχνικής προόδου: «Ο ορφισμός, που είχε δώσει την πρώτη ώθηση στην ιστορική σκέψη, είχε επίσης "ανακαλύψει" την ίδια την ιδέα της τεχνικής προόδου, με τη μορφή που οι Έλληνες μπορούσαν να τη συλλάβουν. Για τους Νάνους της Ίδας, εφευρέτες της μεταλλουργίας ή "τέχνης του Ήφαιστου", η επική ποιήση είχε ήδη

μλήσει με τη μορφή των λίγο πολύ επιδέξιων πνευμάτων» [στο ίδιο, σ. 240].

Επίσης, όταν εξαφανίζεται η έννοια της πόλης, μαζί της εξαφανίζεται και η συνείδηση της ιστορικότητας. Οι σοφιστές, αν και κρατούν την ιδέα της τεχνικής προόδου, απθρρίπτουν κάθε έννοια ηθικής προόδου, αναγουν το ιστορικό γίνεσθαι στην ατομική βία, το κατακερματίζουν σε μια συλλογή «άσεων ανεκδότων». «Πρόκειται για την κατάφαση μιας αντι-ιστορίας, η οποία δεν θεωρεί πλέον το γίνεσθαι ως μια ιστορία, ως μια νοήσιμη διαδοχή συμβάντων, αλλά ως μια συλλογή πιθανών πράξεων, έργων μεμονωμένων ατόμων ή ομάδων» [F. Chatelet, σελ. 9-86].

Η ρωμαϊκή ιστορική νοστροπία δεν υπήρξε πολύ διαφορετική από την ελληνική, η οποία τη διαμόρφωσε άλλωστε. Ο Πολύβιος, ο Έλληνας δάσκαλος της στην ιστορική σκέψη, βλέπει στο ρωμαϊκό ιμπεριαλισμό τη διαστολή του πνεύματος της πόλης, και, μπροστά στους βαρβάρους, οι Ρωμαίοι ιστορικοί θα πανηγυρίσουν τον ενσφακωμένο στη Ρώμη πολιτισμό. Αυτόν τον πολιτισμό εξυμνει ένας Σαλλούστιος έναντι του Ιουγκούρθα, του Αφρικανού που δεν δανείσθηκε από τη Ρώμη παρά τα μέσα για να τη νικήσει, αυτόν δαξάζει ένας Τίτος-Λίβιος απέναντι στους αριστούς λαούς της Ιταλίας και τους Καρχηδόνιους, αυτούς τους ξένους που προσπάθησαν να υποτάξουν τους Ρωμαίους στη σκλαβιά, όπως είχαν επιχειρήσει οι Πέρσες με τους Έλληνες, αυτόν ενσαρκώνει ένας Κάισαρας έναντι των Γαλατών, αυτόν δείχνει να θαυμάζει ένας Τάκιτος έναντι των αγαθών Βρετανών και Γερμανών αγρίων, αυτόν βλέπει τελικά κάτω από τα ίγνη των ενόρετων αρχαίων Ρωμαίων πριν από την παρακμή.

Η ρωμαϊκή ιστορική νοστροπία κυριαρχείται πράγματι —όπως αργότερα η ισλαμική— από το θρήνο για το αρχέγονο, το μύθο της αρετής των αρχαίων, τη νοσταλγία για τα προγονικά έθιμα, το *mos maiorum*. Η ταύτιση της ιστορίας με τον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό δεν μετριάεται παρά διά μέσου αυτής της πεποιθήσης περί παρακμής, μέσα από την οποία ο Πολύβιος δημιουργήσει μια θεωρία θεμελιωμένη πάνω στην ομοιότητα μεταξύ ανθρώπινων κοινωνιών και ατόμων. Τα καθεστώτα αναπτύσσονται, παρακμάζουν και πεθαίνουν όπως τα άτομα, αφού υπόκεινται όπως και τα τελευταία στους «νόμους της φύσης»: ακόμα και το ρωμαϊκό μεγαλείο θα καταρρεύσει —θεωρία την οποία θα θυμηθεί ο Μοντεσκιέ. Το μάθημα της ιστορίας συμπυκνώνεται τελικά για τους Αρχαίους σε μιαν άρνηση της ιστορίας. Ό,τι το θετικό κληροδοτεί είναι τα παραδείγματα των προγόνων, των ηρώων, των μεγάλων ανδρών. Πρέπει να καταπολεμηθεί η παρακμή επαναλαμβάνοντας σε ατομικό επίπεδο τα υψηλά επιτεύγματα των προγόνων, αναπαράγοντας τα αιώνια πρότυπα του παρελθόντος. Η ιστορία, πηγή *exemplaria*, δεν δρίσεται

μακριά από τη ρητορική των τεχνικών της πειθούς. Θα καταφύγει λοιπόν στη στοργή των κηρυγμάτων, των αγορεύσεων. Ο Αμμιανός Μαρκελλίνος, στα τέλη του 4ου αιώνα, συνοψίζει, με ένα στυλ μπαρόκ και με την προτίμηση που δείχνει στο παράδοξο και στο τραγικό, τα ουσιαστικά γνωρίσματα της αρχαίας ιστορικής νοοτροπίας. Ο Σύριος αυτός εξιδανικεύει το παρελθόν, επικαλείται τη ρωμαϊκή ιστορία διά μέσου των λογοτεχνικών *exempla* και έχει ως μοναδικό ορίζοντα —αν κι έχει ταξιδεύσει σε ένα μεγάλο τμήμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, με εξαίρεση τη Βρετανία, την Ισπανία και τη Βόρειο Αφρική— δυτικά της Αιγύπτου—την αιώνια Ρώμη, την *Roma aeterna*<sup>21</sup>.

Ορισμένοι είδαν στο χριστιανισμό μια τομή, μια επανάσταση στο πλαίσιο της ιστορικής νοοτροπίας. Κομίζοντας τρία σταθερά σημεία, τη Δημιουργία, απόλυτη απαρχή της ιστορίας, την Ενσάρκωση, αφετηρία της χριστιανικής ιστορίας και της ιστορίας της σωτηρίας, και την Τελική Κρίση, το τέλος της ιστορίας, ο χριστιανισμός θα αντικαθιστούσε τις αρχαίες αντιλήψεις περί ενός κυκλικού χρόνου με την έννοια του γραμμικού χρόνου, θα προσανατολίζε την ιστορία και θα της έδινε ένα νόημα. Ευαίσθητος στις χρονολογίες, προσπαθεί να χρονολογήσει τη Δημιουργία, τα βασικά σημεία αναφοράς της Παλαιάς Διαθήκης, χρόνολογεί όσο ακριβέστερα γίνεται τη γέννηση και το θάνατο του Ιησού. Θρησκεία ιστορική, αγκιστρωμένη στην ιστορία, ο χριστιανισμός θα ενέπνεε στη Δυτική ιστορία μια αποφασιστική ώθηση.

Ο Guy Lardreau και ο Georges Duby επέμεναν εξίσου πάνω στους δεσμούς ανάμεσα στο χριστιανισμό και στην ανάπτυξη της ιστορίας στη Δύση. Ο Guy Lardreau θυμίζει τα λόγια του Μαρκ Μπλοχ: «Ο χριστιανισμός είναι μια θρησκεία ιστορικών». Προσθέτει μάλιστα: «Είμαι πεπεισμένος πως κάνουμε ιστορία απλώς επειδή είμαστε χριστιανοί». Και σε αυτό απαντά ο Georges Duby: «Έχετε δίκιο. Υφίσταται ένας χριστιανικός τρόπος σκέψης ο οποίος είναι η ιστορία. Η ιστορική επιστήμη δεν είναι κάτι Δυτικό. Τι είναι η ιστορία στην Κίνα, στις Ινδίες, στη μαύρη Αφρική; Το Ισλάμ έχει θαυμάσιους γεωγράφους, αλλά ιστορικούς;» [G. Lardreau & G. Duby, σελ. 138-139].

Ο χριστιανισμός ενόησε σίγουρα μια ορισμένη ροπή προς το λογισμό με ιστορικούς όρους, χαρακτηριστικούς των συνθηκών της Δυτικής σκέψης, αλλά η στενή συσχέτιση του χριστιανισμού με την ιστορία μου φαίνεται πως πρέπει να προσδιοριστεί στις αποχρώσεις της. Κατ' αρχάς, οι πρόσφατες μελέτες δείχναν ότι δεν πρέπει να περιορίζουμε την αρχαία

ιστορική νοοτροπία —και κυρίως την ελληνική— στην αντίληψη περί ενός κυκλικού χρόνου<sup>22</sup>. Ο χριστιανισμός, από την πλευρά του, δεν περιορίζεται σε ένα γραμμικό χρόνο: ένας τύπος κυκλικού χρόνου, ο τελετουργικός χρόνος, παίζει σε αυτόν πρωταγωνιστικό ρόλο. Η πρωτοκαθεδρία του οδηγεί για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα το χριστιανισμό στο να χρονολογεί μοναχά με την ημέρα και το μήνα χωρίς να αναφέρει τα έτη —έτσι ώστε να εντάσσει το γεγονός στο τελετουργικό ημερολόγιο. Από την άλλη, ο τελεολογικός, σχηματολογικός, χρόνος δεν οδηγεί αναγκαστικά σε μιαν ανάδειξη της σημασίας της ιστορίας. Μπορεί κανείς να θεωρήσει πως η σωτηρία θα πραγματοποιηθεί εξίσου καλά έξω από την ιστορία όσο και μέσα από την ιστορία. Οι δύο τάσεις υπήρξαν και υπάρχουν ακόμα στο πλαίσιο του χριστιανισμού<sup>23</sup>.

Αν η Δύση απέδωσε μια ιδιαίτερη προσοχή στην ιστορία, ανέπτυξε ιδιαίτερα την ιστορική νοοτροπία και παραχώρησε μια σημαντική θέση στην ιστορική επιστήμη, αυτό συνέβηκε λόγω της κοινωνικής και πολιτικής εξέλιξης. Πολύ νωρίς, ορισμένες κοινωνικές ομάδες καθώς και οι ιδεολόγοι των πολιτικών συστημάτων είχαν συμφέρον να σκεφθούν τον εαυτό τους ιστορικά και να επιβάλλουν ιστορικά πλαίσια σκέψης. Όπως είδαμε, το σχετικό ενδιαφέρον εμφανίσθηκε αρχικά στη Μέση Ανατολή και στην Αίγυπτο, στους Εβραίους και κατόπιν στους Έλληνες. Δεν είναι παρά χάρη στο γεγονός ότι υπήρξε για μεγάλο χρονικό διάστημα η κυρίαρχη ιδεολογία της Δύσης που ο χριστιανισμός προσαρμόισε στην τελευταία ορισμένες ιστορικές μορφές σκέψης. Όσο για τους άλλους πολιτισμούς, αν δείχνουν να παραχώρησαν μικρότερη θέση στο ιστορικό πνεύμα, είναι, από τη μια, επειδή περιορίζουμε το όνομα ιστορία σε Δυτικές αντιλήψεις και δεν αναγνωρίζουμε ως ιστορικούς άλλους τρόπους να σκεφθούμε την ιστορία και, από την άλλη, επειδή οι πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες που ευνόησαν την ανάπτυξη της ιστορίας στη Δύση δεν παρήχθησαν πάντοτε αλλού.

Γεγονός παραμένει πως ο χριστιανισμός κόμισε σημαντικά στοιχεία στην ιστορική νοοτροπία: κι αυτά δεν περιορίζονται στην αντίληψη του Αυγουστίνου για την ιστορία που άσκησε πολύ μεγάλη επίδραση στο Μεσαίωνα αλλά και αργότερα. Ανατολικοί χριστιανοί ιστορικοί του 4ου και του 5ου αιώνα άσκησαν επίσης σημαντική επίδραση πάνω στην ιστορική νοοτροπία, όχι μονάχα στην Ανατολή αλλά και, έμμεσα, στη Δύση. Είναι η περίπτωση των Ευσεβίου Καισαρείας, του Σωκράτη του

<sup>22</sup> A. Momigliano, «Times», ό.π., σελ. 179-204· P. Vidal-Maquet, 1960.

<sup>23</sup> Πρόβλ. J. Le Goff, λήμμα «escatologia», στην, *Enciclopedia Einaudi*, V, 1978, σελ. 712-746.

<sup>21</sup> A. Momigliano, «The lonely historian Ammianus Marcellinus», στο *Essays in Ancient and Modern Historiography*, σελ. 127-140.

Σχολαστικού, του Ευσεβίου, του Σωζομένου, του Θεοδώρητου Κύρου. Πίστευαν στην ελεύθερη βούληση (ο Ευσέβιος και ο Σωκράτης ήταν μάλιστα οπαδοί του Δριγένη) και θεωρούσαν έτσι πως το πεπωμένο της μοίρας, το *fatum*, δεν έπαιξε ρόλο στην ιστορία, σε αντίθεση προς αυτό που πίστευαν οι Ελληνο-ρωμαίοι ιστορικοί. Για τους ίδιους, ο κόσμος κυβερνόταν από το Λόγο [*Logos*], ή Θείο Λόγο [*Raison Divine*] (τον αποκαλούμενο και *Πρόνοια*), που συνιστούσε τη δομή ολόκληρης της φύσης και ολόκληρης της ιστορίας. «Μπορούσε λοιπόν κανείς να αναλυσει την ιστορία και να μελετήσει την εσωτερική λογική αυτών των αλυσίδων γεγονότων»<sup>24</sup>. Αναφεριμένος με τον αρχαίο πολιτισμό, αυτός ο χριστιανικός ιστορικός ομνισμός είχε δεξιωθεί την έννοια της Τύχης προκειμένου να εξηγήσει τα «ατυχήματα» της ιστορίας. Ο απρόβλεπτος χαρακτήρας της ανθρώπινης ζωής ξανάδρασε τον εαυτό του στην ιστορία, και μάλιστα έδωσε πνοή στην έννοια του τροχού της τύχης, την τόσο δημοφιλή στο Μεσαίωνα, η οποία και εισήγαγε ένα άλλο κυκλικό στοιχείο στην αντίληψη για την ιστορία.

Οι χριστιανοί συγγραφείς επίσης δύο ουσιαστικές έννοιες της ειδηλολατρικής ιστορικής σκέψης, μετασηματιζόντάς τες όμως σε βάθος: την ιδέα του αυτοκράτορα —πάνω στο πρότυπο όμως του Θεοδοσίου του Μικρού ήταν η εικόνα ενός αυτοκράτορα κατά το ήμισυ πολεμιστή και κατά το άλλο ήμισυ καλόγερου— και την ιδέα της Ρώμης, απορρίπτοντας όμως τόσο την αντίληψη για την παρακμή της Ρώμης όσο και αυτήν της αιώνιας Ρώμης. Το μοτίβο της Ρώμης καθίσταται κατά το Μεσαίωνα είτε η έννοια μιας αγίας ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, χριστιανικής και ταυτόχρονα οικουμενικής [πρβλ. F. Galco, *Η Αγία Ρωμαϊκή Πολιτεία*, 1942]<sup>25</sup>, είτε η ουτοπία μιας Αυτοκρατορίας των Ήσχατων Ημερών, των χιλιαστικών ονείρων για έναν αυτοκράτορα της συντέλειαι του χρόνου. Στη χριστιανική ιστορική σκέψη η Δύση σφειλει δύο ακόμα αντιλήψεις που έμελλε να έχουν μέλλον στο Μεσαίωνα: το δανεισμένο από τους Εβραίους πλαίσιο ενός καθολικού χρονικού<sup>26</sup> και την αντίληψη για τους προνομιακούς τύπους ιστορίας, τη δίδυμη<sup>27</sup> και την εκκλησιαστική ιστορία.

Θα αναφερθώ τώρα σε κάποιους τύπους ιστορικής νοοτροπίας και πρακτικής που είναι συνδεδεμένοι με ορισμένα κοινωνικά και πολιτικά

<sup>24</sup> G. F. Chesnut, *The First Christian Histories*, 1978, σ. 244.

<sup>25</sup> *La Santa Romana Repubblica*.

<sup>26</sup> A. D. Von den Brincken, *Studien zur lateinische Welchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Ντύσσελντορφ, 1957.

<sup>27</sup> Πρβλ. την *Historica scolastica* του Πέτρου του Παχύ (γύρω στα 1170).

συμφέροντα διάφορων περιόδων της Δυτικής ιστορίας. Με τις δύο σπουδαίες πολιτικές και κοινωνικές δομές του Μεσαίωνα, τη φεουδαρχία και τα άσπυ, συνδέονται δύο φαινόμενα ιστορικής νοοτροπίας: οι γενεαλογίες και ιστοριογραφία των πόλεων. Σε αυτά πρέπει να προστεθούν —ένεκα μιας μοναρχικής εθνικής ιστορίας— τα βασιλικά χρονικά, τα πιο σημαντικά από τα οποία υπήρξαν, από τα τέλη του 12ου αιώνα, τα *Μεγάλα Χρονικά της Γαλλίας* «στα οποία οι Γάλλοι πίστευαν όπως στη Βίβλο» [B. Guenée, 1980, σ. 339].

Το διαφέρον που έχουν οι ονομαστές οικογένειες μιας κοινωνίας για τη θεμελίωση της γενεαλογίας τους, όταν οι πολιτικές και κοινωνικές δομές αυτής της κοινωνίας έχουν περιέλθει σε ένα ορισμένο στάδιο, είναι πολύ γνωστό. Ήδη τα πρώτα βιβλία της Βίβλου εκτυλίσσουν τη λυτάνεια των γενεαλογιών των πατριαρχών. Στις λεγόμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες, οι γενεαλογίες είναι συχνά η πρώτη μορφή της ιστορίας, το προϊόν της στιγμής όπου η μνήμη έχει την τάση να οργανώνεται σε χρονολογικές σειρές. Ο Georges Duby κατέδειξε πώς κατά τον 11ο και κυρίως κατά το 12ο αιώνα οι φεουδάρχες —μικροί και μεγάλοι— καθοδήγησαν, στη Δύση, και κυρίως στη Γαλλία, μια πλούσια γενεαλογική φιλολογία «προκειμένου να εξυψώσουν τη φήμη του σογιού τους, και πιο συγκεκριμένα προκειμένου να στηρίξουν τη γαμήλια στρατηγική τους και να μπορέσουν να συνάψουν πιο κολακευτικές συμμαχίες» [B. Guenée, 1980, σ. 64, με βάση τον G. Duby]. Κατά μείζονα λόγο, οι βασιλικές δυναστείες επέβαλαν τη θεμελίωση φανταστικών ή καθυπαγορευμένων γενεαλογιών για να παγιώσουν το κύρος τους και την αυθεντία τους. Έτσι η δυναστεία των Καπετιδών\* πέτυχε να συνδεθεί με τους απόγονους του Καρλομάγνου<sup>28</sup>. Η διαχρονική συγγένεια καθίσταται μια αρχή οργάνωσης της ιστορίας. Αλλά υπάρχει και μια ιδιαίτερη περίπτωση: είναι αυτή του παπισμού που αισθάνεται την ανάγκη, όταν εμφανίζεται η παπική μοναρχία, να διαθέτει μια καθαρή ιστορία — η οποία, προφανώς, δεν μπορεί να είναι δυνασταϊκή — διακρινόμενη όμως από την ιστορία της Εκκλησίας<sup>29</sup>.

Από την άλλη, οι πόλεις, όταν συστάθηκαν σε πολιτικούς οργανισμούς, με συνειδηση της ισχύος και του κύρους τους, θέλησαν, και αυτές, να ανυψώσουν αυτό το κύρος, καυχώμενες για την αρχαιότητά

\* Δυναστεία που βασίλευσε στη Γαλλία κατά το διάστημα 987 (εμφρόνηση του ιδρυτή της Ούγου Καπέτου) - 1328 (θανάτος Κάρολου Δ' του Φραίου) (Σ.Τ.Μ.).

<sup>28</sup> B. Guenée, «Les généalogies entre l'histoire et la politique: la fierté d'être Capétien, en France, au Moyen Age», *Annales E.S.C.*, 1978, σελ. 450-477.

<sup>29</sup> A. Paravicini-Bagliani, «La storiografia pontificia del secolo XIII», *Römische Historische Mitteilungen*.

τους, το ένδοξο της καταγωγής τους και των ιδρυτών τους, τα κατορθώματα των παλιών τους τέκνων», τις εξαιρετικές στιγμές κατά τις οποίες έτυχαν της προστασίας του Θεού, της Παρθένου ή του αγίου προστάτη τους. Ορισμένες από αυτές τις ιστορίες απέκτησαν επίσημο, αυθεντικό χαρακτήρα. Έτσι, στις 3 Απριλίου 1262, το χρονικό του συμβολαιογράφου Rolandino διαβάζεται δημόσια στο περιστέγλιο του ναού του Αγίου Ουρβανίου της Πάδοβας, μπροστά στους καθηγητές και στους φοιτητές του τοπικού Πανεπιστημίου, οι οποίοι αποδίδουν σε αυτό το χρονικό το χαρακτήρα της αληθινής ιστορίας της πόλης και της αστικής κοινότητας.<sup>30</sup> Η Φλωρεντία δίνει μεγάλη σημασία στην ίδρυσή της από τον Ιούλιο Καίσαρα.<sup>31</sup> Η Γένοβα διέθετε την αυθεντική της ιστορία ήδη από το 12ο αιώνα.<sup>32</sup> Είναι λογικό να γνώρισε η Λομβαρδία, περιοχή με ισχυρές πόλεις, μια σπουδαία αστική ιστοριογραφία.<sup>33</sup> Είναι φυσικό το γεγονός ότι καμία πόλη δεν κωφορήσε, κατά το Μεσαίωνα, μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τη δική της ιστορία από τη Βενετία. Αλλά η μεσαιωνική ενετική αυτο-ιστοριογραφία γνώρισε πολλές χαρακτηριστικές μεταπτώσεις. Κατ' αρχάς, υφίσταται μια κτυπητή αντίθεση. Από τη μια, υπάρχει η παλαιά ιστοριογραφία που ανακλά περισσότερο τις διαφέρεισεις και τους εσωτερικούς αγώνες της πόλης παρά την ενότητα και τη γαλήνη που τελικά κατέκτησε: «Η ιστοριογραφία θα ανακλά μια πραγματικότητα σε κίνηση, τους αγώνες και τις επιμέρους κατακτήσεις που τη σηματοδούν, μία ή περισσότερες δυνάμεις που δρουν σε αυτήν —και όχι μια ικανοποιημένη γαλήνη από την οποία ατενίζει μια ολοκληρωμένη διαδικασία» [G. Gatto, στο, Petursi (επιμ.), σ. 45]. Από την άλλη, τα Χρονικά του δόγη Ανδρέα Δάνδολου, στα μέσα του 14ου αιώνα, αποκτούν μια τέτοια φήμη, που διαγράφουν την προγενέστερη ενετική ιστοριογραφία [G. Fasoli, στο ίδιο, σελ. 11-12]. Είναι οι απαρχές της «δημόσιας ιστοριογραφίας» ή «κατ' επιταγήν ιστοριογραφίας», που φθάνει στο ζενίθ της με τα *Ημερολόγια* του Μαρίνο Σανούδο του Νεοτέρου.

Η Αναγέννηση εκπροσωπεί μια σημαντική περίοδο για την ιστορική

<sup>30</sup> G. Arnaldi, *Studi sui cronisti della marca trevigiana nell' età di Ezzelino dia Romano*, Ρώμη, 1963, σελ. 85-107.

<sup>31</sup> N. Rubinstein, «The beginnings of political thought in Florence», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, 1942, σελ. 198-227. A. Del Monte, «Istoriografia fiorentina dei secoli XII-XIII», *Bollettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, LXII, 1950, σελ. 175-282.

<sup>32</sup> G. Balli, «La storiografia genovese fino al secolo XV», στο *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen*, Ρώμη, 1974.

<sup>33</sup> G. Martini, «Lo spirito cittadino e le origini della storiografia comunale lombarda», *Nuova Rivista Storica*, LIV, 1970, σελ. 1-22.

νοστροπία. Σηματοδοτείται από την αντίληψη για μια νέα, συνολική, τέλεια, ιστορία, και από σημαντικές προόδους στη μέθοδο και στην ιστορική κριτική. Από τις αμφισβητές σχέσεις της με την Αρχαιότητα (ταυτοχρόνως πρότυπο που παραλείπει και αφορμή που εμπνέει), η ομιανστική ιστορία της Αναγέννησης έλκει μια διττή και αντιφατική στάση απέναντι στην ιστορία. Από τη μια, έχουμε την έννοια των διαφορών και του παρελθόντος, της σχετικότητας των πολιτισμών και, από την άλλη, την αναζήτηση του ανθρώπου, ενός ομιανισμού και μιας ηθικής όπου η ιστορία, παραδόξως, παριστάνεται ως *magistra vitae*, ως «δέσποινα της ζωής», αρνούμενη τον ίδιο της τον εαυτό, κομίζοντας παραδείγματα και μαθήματα διαχρονικώς έγκυρα [πρόβλ. Landfester]. Κανένας δεν εξέφρασε καλύτερα αυτή την αμφίσημη αίσθηση για την ιστορία από τον Montaigne: «Οι ιστορικοί είναι το καλύτερο μου χυφτί, είναι ευχάριστοι και άνετοι... ο άνθρωπος γενικά, τη γνώση του οποίου αναζητώ, μοιάζει σε αυτούς πιο ζωηρός και πιο πλήρης από τουθενά άλλου, η διαφορετικότητα και η αλήθεια των εσώτερων συνθηκών του, χονδρικά και λεπτομερώς, η ποικιλία των μέσων της συναρμογής του και των ατυχημάτων που τον απειλούν»<sup>34</sup>.

Δεν είναι περίεργο κάτω από αυτές τις συνθήκες που ο Montaigne διακηρύσσει ότι «ο άνθρωπός τους» στην ιστορία είναι ο Πλούταρχος. Από την άλλη, η ιστορία συμμαχεί τότε με το δίκαιο, και αυτή η τάση φθάνει στο ζενίθ της με το έργο του Προτεστάντη François Baudouin, μαθητή του μεγάλου νομικού Dumoulin: *De Institutione historiae universae et eius cum jurisprudentia conjunctione* (1561). Ο Baudouin εφάπτεται με τους θεωρητικούς που ονειρεύονται μια «ολοκληρωμένη» ιστορία, αλλά το όραμά του για την ιστορία παραμένει «ωφελμιστικό» [D. R. Kelley].

Θα ήθελα να αναφερθώ εδώ στους αντίκτυπους, κατά το 16ο αιώνα και τις αρχές του 17ου, ενός από τα πιο σημαντικά φαινόμενα εκείνης της εποχής: της ανακάλυψης και του επουσιμού του Νέου Κόσμου. Θα επικαλεσθώ δύο παραδείγματα, το ένα από τους αποικιοκρατούμενους, το άλλο από τους αποικιοκράτες. Σε ένα πρωτοποριακό βιβλίο, *Η οπτική των ηττημένων*, ο Nathan Wachtel μελέτησε τις αντιδράσεις της ινδιανικής μνήμης απέναντι στην ισπανική κατάκτηση του Περού. Ο Wachtel θυμίζει κατ' αρχάς ότι η κατάκτηση δεν αγγίζει μια κοινωνία χωρίς ιστορία: «Δεν μπορεί κανείς να επινοεί εκ του πονηρού: κάθε συμβάν παράγεται στην ιστορία σε ένα ήδη συγκροτημένο πεδίο, δημιουργημένο

<sup>34</sup> Montaigne, *Essais*, II, 10, *Des livres*, κείμενα στο, J. Ehrard & G. Palmade, σελ. 117-119.

από πολλαπλούς θεσμούς, έθιμα, πρακτικές, σημασίες και ήγη, το οποίο την ίδια στιγμή ανθίσταται και δίνει έρεισμα στην ανθρώπινη δράση» [σ. 300].

Αποτέλεσμα της κατάκτησης μοιάζει να είναι το να απωλέσουν οι Ινδιάνοι την ταυτότητά τους. Ο θάνατος των θεών και του Ίνκα, η καταστροφή των ειδώλων αποτελούν για τους Ινδιάνους «ένα συλλογικό τραύμα» —έννοια πολύ σημαντική στην ιστορία, για την οποία θυμίζω πως πρέπει να δρει θέση ανάμεσα στις βασικές μορφές ιστορικής ασυνέχειας: τα σημαντικά συμβάντα (επανάσταση, κατάκτηση, ήττα) γίνονται αισθητά ως «συλλογικά τραύματα». Μπροστά σε αυτή την αποδιάφρωση, οι ηττημένοι αντιδρούν εφευρισκοντας μιαν «αναδιαφρωτική πράξη» [«praxis restructurante»], η κύρια έκφραση της οποίας είναι κάτω από αυτές τις συνθήκες «ο χορός της κατάκτησης»: είναι μια «αναδιάφρωση που χορεύεται, και βρίσκεται στο φαντασιακό αφού οι άλλες μορφές πράξης μαραινόνται» [σελ. 305-306]. Ο Nathan Wachtel παρεμβάλλει σε αυτό το σημείο ένα σημαντικό συλλογισμό πάνω στην ιστορική ορθολογικότητα: «Όταν μιλάμε για μια λογική ή για μια ορθολογικότητα της ιστορίας, οι όροι αυτοί δεν συνεπάγονται ότι ισχυριζόμαστε πως ορίζουμε μαθηματικούς νόμους, αναγκαίους, έγκυρους για όλες τις κοινωνίες, ως εάν η ιστορία να υπάκουε σε ένα φυσικό ντετερμινισμό. Ο συνδυασμός, όμως, των παραγόντων που συνθέτουν το μη συμβαντολογικό του συμβάντος προδιαγράφει ένα τοπίο πρωτότυπο, διακριτό, το οποίο συγκρατείται μέσα από ένα σύνολο μηχανισμών και κανονικοτήτων —έχει δηλαδή μία συνοχή, συχνά ασυνείδη από τους συγχρόνους της— η ανασύσταση του οποίου αποδεικνύεται ωστόσο απαραίτητη για την κατανόηση του συμβάντος» [σ. 307].

Αυτή η αντίληψη επιτρέπει λοιπόν στον Wachtel να ορίσει την ιστορική συνείδηση των νικητών και των ηττημένων: «Η ιστορία δεν μοιάζει λοιπόν ορθολογική παρά στους νικητές, ενώ οι ηττημένοι τη ζουν ως ανορθολογικότητα και αλλοτρίωση» [σ. 309]. Ωστόσο, εδώ κάνει την εμφάνισή της μια τελευταία πονηρία της ιστορίας. Οι ηττημένοι, στη θέση της αληθινής ιστορίας, συγκροτούν μια «παράδοση ως μέσο άρνησης». Μια βραδεία ιστορία των ηττημένων είναι επίσης μια μορφή αντίθεσης, αντίστασης στην ταχεία ιστορία των νικητών. Και, παραδόξως, «στο βαθμό που υπολείμματα του παλαιού πολιτισμού των Ίνκας διέσχισαν τους αιώνες μέχρι τις μέρες μας, μπορεί κανείς να πει πως ακόμα κι αυτός ο τύπος εξέγερσης, αυτή η αδύνατη πράξη, έχει κατά κάποιον τρόπο θριαμβεύσει» [σ. 314]. Διπλό μάθημα για τον ιστορικό. Από τη μια, η παράδοση ασφαλώς και είναι ιστορία, και συχνά, ακόμα κι αν

υπερέλλει τα λείψανα ενός μακρινού παρελθόντος, είναι μια σχετικά πρόσφατη ιστορική κατασκευή, μια αντίδραση σε ένα τραύμα που είναι πολιτικό ή πολιτισμικό, συνήθως μάλιστα και τα δύο ταυτόχρονα: από την άλλη, αυτή η βραδεία ιστορία την οποία ξαναβρίσκουμε στο πλαίσιο του «λαϊκού» πολιτισμού είναι πράγματι ένα είδος αντι-ιστορίας, στο μέτρο που αντιπαράθεται στην επιδεικτική και ζωνήρη ιστορία των κυριάρχων.

Η Bernadette Bucher, μέσα από τη μελέτη της πάνω στην εικονογραφία της συλλογής *Ta Meryáa Taξίδια*, που δημοσιεύθηκαν και εικονογραφήθηκαν από την οικογένεια de Bry στο διάστημα 1590-1634, όρισε τις σχέσεις που θεμελιώσαν οι Δυτικοί ανάμεσα στην ιστορία και στον τελετουργικό συμβολισμό σύμφωνα με τον οποίο αναπαρέστησαν και ερμήνευσαν την ινδιανική/αμερικανική κοινωνία που είχαν ανακαλύψει. Μετέφεραν τις ευρωπαϊκές και προτεσταντικές ιδέες και αξίες τους στις συμβολικές δομές των εικόνων των Ινδιάνων. Έτσι, οι πολιτισμικές διαφορές μεταξύ Ινδιάνων και Ευρωπαίων —ιδιαίτερα στις μαγευτικές τους συνήθειες— παρουσιάστηκαν σε μια ορισμένη στιγμή στους de Bry «ως το σημάδι του εθελαισμού του Ινδιάνου από το Θεό»<sup>35</sup>. Το συμπέρασμα είναι πως «οι συμβολικές δομές είναι το έργο μιας συνδυαστικής διαδικασίας όπου η προσαρμογή στο περιβάλλον, στα συμβάντα, και, κατά συνέπεια, η ανθρωπινή πρωτοβουλία εισέρχονται συνεχώς στο παιχνίδι, μέσω μιας διαλεκτικής μεταξύ δομής και συμβάντος» [σελ. 229-230]. Με αυτόν τον τρόπο, οι Ευρωπαίοι της Αναγέννησης ξαναβρίσκουν το διάδημα του Ηρόδοτου και δάζουν τους Ινδιάνους να κρατήσουν έναν καθρέφτη όπου οι πρώτοι βλέπουν τους ίδιους τους εαυτούς τους. Έτσι, οι συναντήσεις των πολιτισμών επιβάλλουν τη γέννηση των διαφορετικών ιστοριογραφικών απαντήσεων στο ίδιο συμβάν.

Γεγονός παραμένει ότι —παρά τις προσιτάθειές της για μια νέα, ανεξάρτητη, επιστημονική ιστορία— η ιστορία της Αναγέννησης είναι στενά εξαρτημένη από τα κυρίαρχα πολιτικά και κοινωνικά συμφέροντα, και εν προκειμένο από το Κράτος. Από το 12ο έως το 14ο αιώνα, πρωγωνιστής της ιστοριογραφικής παραγωγής υπήρξε ένα αρχοντικό, μοναρχικό περιβάλλον, οι προστατευόμενοι των μεγάλων, ένας Γουεφρίδος Monmouth, ένας Γουιλέλμος του Malinesbury που αφιέρωναν τα έργα τους στον Ροβέρδο του Gloucester, οι μοναχοί του Σαιντ Ντενί που εργαζόνταν για τη δόξα των βασιλιάδων της Γαλλίας, προστατών του Αβασίου τους, ο Froissard που έγραφε για τη Philippa de Hainaut, βασί-

<sup>35</sup> B. Bucher, *Le sauvage aux seins pendants*, Παρίσι, 1977, σελ. 227-228.

λισσα της Αγγλίας, κ.λπ., ή, στο πλαίσιο του αστικού περιβάλλοντος, ο συμβολαιογράφος-χρονιογράφος.<sup>36</sup>

Στο εξής, στο αστικό περιβάλλον, οι ιστορικοί θα είναι μέλη της μεγαλοαστικής τάξης που βρίσκεται στην εξουσία, όπως ο Λεονάντο Μπρούνι, καρκελάριος της Φλωρεντίας από το 1427 μέχρι το 1444, ή θα είναι ανώτεροι κρατικοί λειτουργοί, τα πιο περίφημα παραδείγματα των οποίων είναι, πάντοτε στην Φλωρεντία, ο Μακιαβέλι, γραμματέας της καρκελαρίας της Φλωρεντίας (αν και έγραψε τα σπουδαία έργα του μετά το 1512, χρονιά κατά την οποία αποπέμφθηκε από την καρκελαρία με την επιστροφή των Μεδίκων), και ο Γκουτσιαρντίνι, πρόεδρος της Δημοκρατίας της Φλωρεντίας και υπάλληλος στη συνέχεια διαδοχικά του πάπα Λέοντα Γ' και του δούκα της Τοσκάνης Αλεσάντρο.

Στη Γαλλία είναι που μπορεί να παρακολουθήσει κανείς κάλλιστα μια προσπάθεια της μοναρχίας να υποτάξει την ιστορία —ιδιαιτέρα κατά το 17ο αιώνα, όπου οι υπερασπιστές της Καθολικής ορθοδοξίας και οι σταδοί του βασιλικού απολυταρχισμού θα καταδικάσουν ως «πάση για ελευθεριότητα» [«libertinisme»] τους ιστορικούς και την ιστορική κριτική τους προς το 16ο αιώνα και τη βασιλεία του Ερίκκου Δ' [G. Hurreit, 1970, σελ. 178-180]. Η προσπάθεια αυτή εκδηλώθηκε, από το 16ο αιώνα και μέχρι την Επανάσταση, με την εκμίσθωση επίσημων ιστοριογράφων.

Αν η λέξη χρησιμοποιείται για πρώτη φορά για τον Allain Chartier στην αυλή του Καρόλου ΣΤ', πρόκειται σε εκείνη την περίπτωση «περισσότερο για μια διακρίση παρά για ένα συγκεκριμένο αξίωμα». Ο πρώτος αληθινός βασιλικός ιστοριογράφος είναι ο Pierre de Paschal το 1554. Στο εξής, ο ιστοριογράφος είναι ένας απολογητής. Δεν καταλαμβάνει άλλωστε παρά μια μέση κοινωνική θέση, αν και ο Charles Sorel επιχείρησε να ορίσει το 1646, στο κείμενό του *Πρόλογος στην Ιστορία του βασιλιά Λουδβίκου ΙΓ'*, έργο του Charles Bernard, το λειτουργήμα του ιστοριογράφου της Γαλλίας κατά τρόπον που να του προσάδει σπουδαίοτητα και κύρος. Ο τελευταίος αναδεικνύει τη χρησιμότητα και το ρόλο του: να αποδεικνύει τα δίκαια του βασιλιά και του βασιλείου, να εξυμνεί τις αγαθές πράξεις, να δίνει παραδείγματα στους μεταγενεστέρους· όλα αυτά για τη δόξα του βασιλιά και του βασιλείου. Το λειτουργήμα παρέμεινε ωστόσο σχετικά ασαφές, και η προσπάθεια του Boileau και του Ρακίνα, το 1677, απέτυχε.

<sup>36</sup> G. Arnaldi, «Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia», *Atti del primo congresso internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, Φλωρεντία, 1966, σελ. 293-309.

Οι φιλόσοφοι θα επικρίνουν ζοηρά το θεσμό, και το πρόγραμμα μεταρρυθμίσεων στο λειτουργήμα που εξέθεσε ο Jacob Nicolas Moreau σε μια επιστολή, στις 22 Αυγούστου 1774, προς τον πρώτο πρόεδρο του Ελεγκτικού Συνεδρίου της Προβηγκίας, τον J. B. Albertas, θα καταφθάσει υπερβολικά αργά. Η Επανάσταση θα καταργήσει το λειτουργήμα του ιστοριογράφου<sup>37</sup>. Το πνεύμα του Διαφωτισμού, παρόμοια κάπως με αυτό της Αναγέννησης, θα έχει έναντι της ιστορίας μια στάση αμφίσημη. Βεδαίως, η φιλοσοφική ιστορία —κυρίως με τον Βολταίρο (βασικά στο πλαίσιο του Δοκμίου πάνω στα ήθη και στο πνεύμα των εθνών)<sup>38</sup>, η σύλληψη του οποίου άρχισε το 1740 και η οριστική του έκδοση έγινε το 1769)—επιφέρει στην ανάπτυξη της ιστορίας «μια αξιοσημείωτη διύρυνση της περιέργειας και κυρίως των προόδων του κριτικού πνεύματος» [J. Ehrhard & G. Palmade, σ. 37]. Αλλά «ο ορθολογισμός των φιλοσόφων εμποδίζει την ανάπτυξη του ιστορικού νοήματος. Τι αξίζει περισσότερο, να εξορθολογισθεί το ανορθολογικό ή να καλυφθεί με σαρκασμούς κατά τον τρόπο του Βολταίρου; Και στις δύο περιπτώσεις, η ιστορία έχει περάσει από το κόσκινο ενός διαχρονικού λόγου» [σ. 36]. Η ιστορία συνιστά ένα όπλο ενάντια στο «φανατισμό», και οι εποχές κατά τις οποίες βασίλευσε ο τελευταίος, ιδιαίτερα ο Μεσαίωνας, δεν είναι αντάξιες παρά της περιφρόνησης και της λήθης: «Πρέπει κανείς να γνωρίζει την ιστορία εκείνων των καιρών απλά και μόνο για να τους περιφρονεί»<sup>39</sup>. Την παραμονή της Γαλλικής Επανάστασης, η Φιλοσοφική και πολιτική ιστορία των επιχειρήσεων και του εμπορίου των Ευρωπαίων στις δύο Ινδίες<sup>40</sup> (1770) του αδά Raynal γνωρίζει μεγάλη επιτυχία: «Για τον Raynal, όπως και για ολόκληρο το “φιλοσοφικό” κόμμα, η ιστορία είναι το περιγεγραμμένο πεδίο όπου αντιπαρατίθενται ο λόγος και οι προκαταλήψεις» [σ. 36].

Παραδόξως, η Γαλλική Επανάσταση δεν διέγειρε στον καιρό της τον ιστορικό στοχασμό. Ο Georges Lefebvre [σελ. 150-154] βλέπει πολλούς λόγους γι' αυτή την αδιαφορία: οι επαναστάτες δεν ενδιαφέρονταν για την ιστορία, τη δημιουργούσαν· ήθελαν να καταστρέψουν ένα παρελθόν μισητό, και δεν σκόπευαν να του αφιερώσουν ένα χρόνο που ήταν καλύτερα να χρησιμοποιηθεί για δημιουργικά καθήκοντα. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι νέοι άνθρωποι έλκονταν από το παρόν και το μέλλον, «το κοινό

<sup>37</sup> F. Fossier, «La charge d' historiographe du seizième au dix-neuvième siècle», *Revue historique*, CCLVIII, 1977, σελ. 73-92.

<sup>38</sup> *Essai sur les mœurs et l' esprit des nations*.

<sup>39</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs*, κερ. XCIV.

<sup>40</sup> *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*.

που κάτω από το Παλαιό Καθεστώς ενδιαφερόταν για την ιστορία, είχε διασχορηπισθεί ή εξαφανισθεί ή καταστραφεί».

Παρ' όλα αυτά, οι J. Ehrhard και G. Palmade θυμίζουν με το δίκιο τους το έργο της Επανάστασης προς όφελος της ιστορίας στον τομέα των θεσμών, του αρχαιολογικού εξοπλισμού και της εκπαίδευσης. Θα επιτρέψω σε αυτό. Κατά τον ίδιο τρόπο, αν και ο Ναπολέων επιχείρησε να θέσει την ιστορία στην υπηρεσία του, συνέχισε και ανέπτυξε, σε αυτόν τον τομέα καθώς και σε πολλούς άλλους, εκείνο που είχε κάνει η Επανάσταση.

Το βασικό έργο της τελευταίας στον τομέα της ιστορικής νοσηρίας ήταν ότι είχε αποτελέσει μία τομή και είχε δώσει σε πολλούς, στη Γαλλία και στην Ευρώπη, την αίσθηση ότι όχι μονάχα είχε σηματοδοτήσει την αρχή μιας καινούργιας εποχής αλλά και ότι η ιστορία άρχισε με αυτήν, τουλάχιστον η ιστορία της Γαλλίας: «Δεν έχουμε, κυριολεκτικά μιλώντας, μια ιστορία της Γαλλίας παρά αρχής γενομένης από την Επανάσταση», έγραφε τον Ζερμινάλ του Έτους 10 η εφημερίδα *Το φιλοσοφικό δεκάημερο*. Και ο Μισλέ αργότερα: «Ενώπιον της Ευρώπης, η Γαλλία, να το ξέρετε, θα έχει πάντοτε ένα μονάχα όνομα, μη εξιδειωμένο, το οποίο είναι και το πραγματικό αφάνητό της όνομα: η Επανάσταση». Έτσι εγκυβιβάται —θετικά για τους μεν, αρνητικά για τους δε (αντεπαναστάτες και αντιδραστικούς)<sup>41</sup>— ένα μείζον ιστορικό τραύμα: ο μύθος της Γαλλικής Επανάστασης.

Θα αναφερθώ αργότερα στο ιδεολογικό κλίμα και στην ατμόσφαιρα της ρομαντικής ευαισθησίας μέσα στα οποία γεννήθηκε και αναπτύχθηκε η υπερτροφία του ιστορικού νοήματος την οποία αποτέλεσε ο ιστορικός μύθος. Θα επικαλεσθώ απλώς εδώ δύο ρεύματα, δύο ιδέες που έχουν συμβολή πρώτου βαθμού στην προαγωγή του πάθους για την ιστορία κατά το 19ο αιώνα: το αστικό πνεύμα, με το οποίο συνδέονται τότε οι έννοιες της τάξης και της δημοκρατίας, και το εθνικό αίσθημα. Ο μεγάλος ιστορικός της αστικής τάξης είναι ο Γκυζώ. Στο κίνημα των δήμων του 12ου αιώνα βλέπει ήδη τη νίκη των αστών και τη γέννηση της αστικής τάξης: «Η διαμόρφωση μιας μεγάλης κοινωνικής τάξης, της μπουρζουαζίας, ήταν το αναγκαίο αποτέλεσμα της τοπικής απελευθέρωσης των αστών»<sup>42</sup>. Εξ ου και οι απαρχές της πάλης των τάξεων, του κινήτριου μηχανισμού της ιστορίας: «Το τρίτο σπουδαίο

<sup>41</sup> Πρόβλ. J. Le Goff, «Progresso/reazione», ό.π.

<sup>42</sup> *Cours d' Histoire Moderne: Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l' Empire romain jusqu' à la Révolution Française*, 1828, 7ο μάθημα, πρβμ. στο, J. Ehrhard & G. Palmade, σ. 211.

αποτέλεσμα από την απελευθέρωση των δήμων είναι η πάλη των τάξεων, πάλη που κατακλύζει τη νεότερη ιστορία. Η νεότερη Ευρώπη γεννιέται από την πάλη των διαφορετικών τάξεων της κοινωνίας» [J. Ehrhard & G. Palmade, σ. 212]. Ο Γκυζώ και ο Augustin Thierry (κυρίως ο Augustin Thierry του *Δοκιμίου πάνω στην ιστορία της διαμόρφωσης και των προσόντων της Τρίτης Τάξης*<sup>43</sup>, 1850) είχαν ένα προσεκτικό αναγνώστη, τον Καρλ Μαρξ: «Πολύ καιρό πριν από μένα, οι αστοί ιστορικοί είχαν περιγράψει το ιστορικό ανάπτυγμα αυτής της πάλης των τάξεων, και οι αστοί οικονομολόγοι είχαν εκθέσει την οικονομική της ανατομία...»<sup>44</sup>. Η καταγόμενη από τις αστικές νίκες δημοκρατία βρήκε έναν οξυδερκή παρατηρητή στο πρόσωπο του κόμη Ντε Τοκβίλ: «Έχω μια διανοητική προτίμηση στους δημοκρατικούς θεσμούς, αλλά είμαι αριστοκράτης από ένστικτο, δηλαδή περιφρονώ και φοβάμαι το πλήθος. Αγαπώ με πάθος την ελευθερία, τη νομιμότητα, το σέβασμό των δικαιωμάτων, αλλά όχι τη δημοκρατία» [στο ίδιο, σ. 61]. Ο τελευταίος μελετά τις προόδους της δημοκρατίας στη Γαλλία του Παλαιού Καθεστώτος: η δημοκρατία προοδεύει, για να ξεσπάσει με την Επανάσταση, η οποία, με αυτόν τον τρόπο, δεν συνιστά πλέον έναν κατακλυσμό, μια σπαρακτική καινοτομία, αλλά την κατάληξη μιας μακροχρόνιας ιστορίας. Τη μελετά και στην Αμερική των αρχών του 19ου αιώνα, με το ίδιο μείγμα έλξης και δισταγμού<sup>45</sup>, και με διατυπώσεις που σχεδόν ξεπερνούν αυτές του Γκυζώ: «Πριν από όλα έχει κανείς την τάξη του, πριν να έχει τη γνώμη του» ή «μπορεί κανείς να με αντιδιαστέλλει προς τα άνω, ενώ μιλώ για τάξεις: μονάχα αυτές πρέπει να απασχολούν την ιστορία» [σ. 61].

Το άλλο ρεύμα είναι το εθνικό αίσθημα που ξεχύνεται στην Ευρώπη του 19ου αιώνα και συμβάλλει πολύ στο να διαδόσει σε αυτήν το ιστορικό αίσθημα. Ο Μισλέ κραυγάζει: «Γάλλοι κάθε θέσης, κάθε τάξης, κάθε κόμματος, συγκεντρώστε καλά ένα πράγμα, δεν έχετε πάνω στη γη παρά ένα μονάχα σύγυρο φίλο, τη Γαλλία...!» Ο Federico Chabod θυμίζει πως αν η ιδέα του έθνους αναφέρεται στο Μεσαίωνα, η καινοτομία συνίσταται στη θρησκεία της πατρίδας, η οποία και χρονολογείται από την Επανάσταση: «Το έθνος γίνεται πατρίδα: και η πατρίδα καθίσταται η καινούρ-

<sup>43</sup> *Essai sur l' histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat*.

<sup>44</sup> Επιστολή στον J. Weydemayer, 5 Μαρτίου 1852, πρβμ. στο, Ehrhard & G. Palmade, σ. 59.

<sup>45</sup> *De la Démocratie en Amérique*, 1836-39. L' Ancien Régime et la Révolution, 1856.

για θεότητα του νεότερου κόσμου<sup>46</sup>. Καινούργια θεότητα, και, ως τέτοια, ιερή. Ίδού η μεγάλη καινοτομία που αναβλύζει από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης και της Αυτοκρατορίας. Πρώτος το λέει ο Rouget de Lisle στην προτελευταία στροφή της Μασσαλιώτιδας:

*Αγάπη ιερή της πατρίδας  
Οδήγα, στήριξε τα εκδιηγητικά μας χέρια*

Και ο δικός μας Φώσκολος το επαναλαμβάνει δεκαπέντε χρόνια αργότερα, στο τέλος των *Sepolcristi*:

*Εκεί όπου γίνεται άγιο και θρηγνύμενο το αίμα  
Που χύθηκε για την πατρίδα<sup>47</sup> [F. Chabod, 1943-47, σ. 51].*

Προσθέτει μάλιστα ότι αυτό το αίσθημα υπήρξε ζωηρό κυρίως στα έθνη, στους λαούς που δεν είχαν ακόμα μπορέσει να πραγματοποιήσουν την εθνική τους ενότητα: «Είναι προφανές πως η ιδέα του έθνους θα είναι ιδιαίτερα αγαπητή στους λαούς που δεν έχουν ακόμη ενωθεί πολιτικά... Έτσι στην Ιταλία και την Γερμανία θα είναι κυρίως εκεί όπου η εθνική ιδέα θα βρει ενθουσιώδεις και επίμονους οπαδούς· και, στη συνέχεια, στους άλλους διαφερόμενους και διασκορπισμένους λαούς, και πάνω από όλα στους Πολωνούς» [σ. 55]. Η Γαλλία, στην πραγματικότητα, δεν μένει ανέγγιχτη από αυτήν την επίδραση του εθνικισμού πάνω στην ιστορία. Το εθνικό αίσθημα είναι που εμπνέει το μεγάλο κλασικό έργο *Ιστορία της Γαλλίας*, που δημοσιεύεται κάτω από τη διεύθυνση του Ernest Lavisse κατά το διάστημα 1900-1912, την παραμονή του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου. Ίδού λοιπόν το πρόγραμμα που καθόριζε ο Ernest Lavisse για τη διδασκαλία της ιστορίας: «Στη διδασκαλία της ιστορίας εναπόκειται το έργο καθήκον του να καταστήσει αγαπητή και κατονομητή την πατρίδα... τους Γαλάτες προγόνους μας και τα δάση των δρυίδων, τον Charles Martel στο Πουατιέ, τον Roland στο Ρουσέβω, τον Godefroy de Bouillon στην Ιερουσαλήμ, την Zan vt' Ark, όλους τους ήρωές μας από το παρελθόν, ακόμη κι αν τους τυλίγει ο θρύλος... Αν ο μαθητής δεν πάρει μαζί του τη ζωντανή ανάμνηση της εθνικής μας δόξας, αν δεν γνωρίσει πως οι πρόγονοί μας πολέμησαν σε χίλια πεδία

<sup>46</sup> Πιστεύω ακριβώς το αντίθετο: ο Μεσαίωνας είχε ανακαλύψει την πατρίδα, το έθνος χρονολογείται από την Επανάσταση.

<sup>47</sup> Ove fia santio e lagrimato il sangue  
Per la patria versato.

μάχης για ευγενείς υποθέσεις, αν δεν μάθει καθόλου πόσο κόστισε σε αίμα και προσπάθειες η πραγματοποιήση της ενότητας της πατρίδας μας και η κατοπινή ανάδυση, μέσα από το χάος των παλαιών μας θεσμών, νομών ιερών που επέτρεψαν να είμαστε ελεύθεροι, αν δεν καταστεί ένας πολίτης εμφορούμενος από τα καθήκοντά του και ένας στρατιώτης που αγαπά τη σημαία του, ο δάσκαλος θα έχει χάσει τον καιρό του» [πρόβλ. P. Nora, 1962].

Δεν έχω ακόμα υπογραμμίσει ότι μέχρι το 19ο αιώνα απουσιάζει ένα ουσιαστικό στοιχείο της διαμόρφωσης μιας ιστορικής νοοτροπίας: η ιστορία δεν αποτελεί αντικείμενο εκπαίδευσης. Ο Αριστοτέλης την είχε αποκλείσει από το πλήθος των επιστημών. Τα μεσαιωνικά πανεπιστήμια δεν την προέβλεπαν στο πλήθος των διδασκόμενων μαθημάτων [πρόβλ. H. Grundmann]. Οι Ιησουίτες και οι Ρητορικοί της παραχώρησαν μια ορισμένη θέση στα κολέγια τους [πρόβλ. F. de Dainville]. Η Γαλλική Επανάσταση είναι όμως αυτή που τη θέτει σε κίνηση, και οι πρόοδοι της σχολικής εκπαίδευσης —πρωτοβάθμιας, δευτεροβάθμιας και ανώτερης— κατά το 19ο αιώνα είναι αυτοί που διασφαλίζουν τη διάδοση μιας ιστορικής παιδείας στις μάζες. Στο εξής, ένα από τα καλύτερα πεδία για να μελετήσουμε την ιστορική νοοτροπία θα συνίσταται στα σχολικά εγχειρίδια ιστορίας [C. Amalvi].



τα διανοητικά υποδείγματα, και όχι η εξέλιξη της σκέψης, ακόμα κι αν η καταχώριση των επιλεγμένων παραδειγμάτων στο ιστορικό τους περιβάλλον απαιτήσει την προσοχή μου. Θα επιλέξω παραδείγματα από ατομικούς στοχασμούς (Θουκυδίδης, Αυγουστίνος, Bossuet, Vico, Χέγκελ, Μαρξ, Κρότσε, Γκραμσι), από σχολές (αυγουστιανισμός, ιστορικός υλισμός) ή ρεύματα (ιστορισμός, μαρξισμός, θετικισμός). Θα πάρω δύο παραδείγματα θεωρητικών που υπήρξαν ταυτόχρονα ιστορικοί και φιλόσοφοι της ιστορίας, χωρίς να έχουν φθάσει σε ένα πολύ υψηλό επίπεδο στο πλαίσιο ούτε της μιας ούτε της άλλης πειθαρχίας, οι οποίοι ξεσήλωσαν όμως στον 20ο αιώνα χαρακτηριστικές αντιδράσεις: τους Σπένγκλερ και Τουνμπι. Θα τοποθετήσω χωριστά τις περιπτώσεις ενός σπουδαίου πνεύματος, μη Δυτικού, του Ιμπν Χαλντούν, και ενός σημαντικού σύγχρονου διανοούμενου που είναι ταυτόχρονα ένας μεγάλος ιστορικός και ένας μεγάλος φιλόσοφος και έχει παίξει πρωταγωνιστικό ρόλο στην ανακάλυψη της ιστορίας, του Μισέλ Φουκώ.

Μου φαίνεται πως ο Ε. Χ. Καρ έχει, χονδρικά, δίκιο όταν γράφει τα εξής: «Οι κλασικοί πολιτισμοί της Ελλάδας και της Ρώμης ήταν θεμελιωδώς α-ιστορικοί. Ο Ηρόδοτος ως πατέρας της ιστορίας δεν είχε πολλά παιδιά: και οι συγγραφείς της κλασικής αρχαιότητας ενδιαφέρονταν, στο σύνολό τους, εξίσου λίγο για το μέλλον όσο και για το παρελθόν. Ο Θουκυδίδης πίστευε πως τίποτα το σημαντικό δεν είχε συμβεί πριν από τα συμβάντα που περιέγραφε και πως ήταν ελάχιστα πιθανόν να συμβεί κάτι σημαντικό μετά από αυτά» [E. H. Carr, σελ. 103-108]. Θα ήταν ίσως ευκαίριο να εξετάσουμε πιο προσεκτικά τη σύνοψη της ελληνικής ιστορίας (την Αρχαιολογία) και των κύριων γεγονότων από την εποχή των μηδικών πολέμων (την Πεντηκονταετία) που προηγούνται της Ιστορίας του πολέμου της Πελοποννήσου.

Ο Θουκυδίδης (460-400 π.Χ., περίπου) έγραψε μια Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου από την έναρξή του, το 431, μέχρι το 411 περίπου. «Θέλει τον εαυτό του θετικιστή», εκθέτοντας «τα γεγονότα στη σειρά και χωρίς σχολιασμούς». Η φιλοσοφία του δεν είναι λοιπόν ολοκληρωμένη. «Ο πόλεμος της Πελοποννήσου είναι από μόνος του στυλιάρσιμος και, για να το πούμε έτσι, εξιδανικευμένος» [R. Αγοπ, 1961, σ. 164]. Η μείζων κινητήρια δύναμη της ιστορίας είναι η ανθρώπινη φύση. Η Ζακλίν ντε Ρομπί ανέδειξε κατά τρόπο άρτιο τις φράσεις όπου ο Θουκυδίδης επισημαίνει ότι το έργο του θα αποτελέσει «ένα εις αεί απόκρημα», αφού θα είναι έγκυρο «όσο η ανθρώπινη φύση παραμένει

<sup>2</sup> J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Παρίσι, 1947. *Histoire et raison chez Thucydide*, Παρίσι, 1956.

### III. Φιλοσοφίες της ιστορίας

Συμμερίζομαι προς αυτές, το είπα και προηγουμένως, μαζί με το μεγαλύτερο μέρος των ιστορικών, μια δυσπιστία, γεννημένη από την αισθητή του επίζητου που ενέχει η σύγχυση των κατηγοριών και των αρνητικών συνεπειών όλων των ιδεολογιών, ιδίον των οποίων είναι να αναγκάζουν τον ιστορικό στοχασμό να οπισθοχωρήσει πάνω στο δύσκολο μονοπάτι της επιστημονικότητας. Θα έλεγα πρόθυμα μαζί με τον Φυστέλ ντε Κουλάνζ πως «υπάρχει μια φιλοσοφία κι υπάρχει και μια ιστορία, δεν υπάρχει όμως φιλοσοφία της ιστορίας». Θα έλεγα μαζί με τον Λυσιέν Φεβρ ένα πράγμα: «Φιλοσοφείν — κάτι που, σε ένα στάδιο ιστορικού, σημαίνει... το θανάσιμο έγκλημα» [Combats pour l'histoire, σ. 433]. Θα πω όμως επίσης μαζί με τον τελευταίο και τα εξής: «Δύο πνεύματα, είναι κατανοητό: το φιλοσοφικό και το ιστορικό. Δύο πνεύματα μη αναγώγιμα. Δεν πρόκειται όμως, ακριβώς, για την “αναγωγή” του ενός στο άλλο. Αυτό για το οποίο πρόκειται είναι να λειτουργήσουμε έτσι ώστε, παραμένοντας και το μεν και το δε στις θέσεις τους, να μην αγνοούν το ένα το άλλο σε σημείο που να παραμένουν, αν όχι εχθρικά, τουλάχιστον άγνωστα» [σ. 282].

Θα πάω πιο μακριά. Στο μέτρο που η αμφισβησία — για την οποία ευθύνεται το λεξιλόγιο — μεταξύ ιστορίας ως εκτύλιξης του χρόνου των ανθρώπων και των κοινωνιών και ιστορίας ως επιστήμης αυτής της εκτύλιξης παραμένει θεμελιώδης, στο βαθμό επίσης που η φιλοσοφία της ιστορίας είχε συχνά τη βούληση να υπεραναπληρώσει — με έναν πιθανώς ανεπαρκή τρόπο — τη λυπηρή αδιαφορία των «θετικιστών» ιστορικών, που ήθελαν τους εαυτούς τους καθαρούς επιστήμονες, για τα θεωρητικά προβλήματα καθώς και την άρνησή τους να συνειδητοποιήσουν τις «φιλοσοφικές» προκαταλήψεις που υπέβασκαν στη δουλειά τους, την υποτιθέμενα καθαρά επιστημονική<sup>1</sup>, τότε η μελέτη των φιλοσοφιών της ιστορίας όχι μονάχα αποτελεί τμήμα ενός στοχασμού πάνω στην ιστορία αλλά και επιβάλλεται σε κάθε μελέτη της ιστοριογραφίας.

Ωστόσο, ακόμα περισσότερο από όσο στα άλλα μέρη αυτού του δοκιμίου, δεν θα προσπαθήσω να είμαι εξαντλητικός, θα τοποθετηθώ στο πλαίσιο του ασυνεχούς των θεωριών, αφού εκείνο που με ενδιαφέρει είναι

<sup>1</sup> «Οι ιστορικοί που αρνούνται να κρίνουν δεν καταφέρνουν να απέχουν της κρίσης. Δεν καταφέρνουν παρά να κρύβουν από τους εαυτούς τους τις αρχές που θεμελιώνουν τις κρίσεις τους» [Keith Hancock, πρβμ. στο, Barraclough, *History in a changing world*, σ. 157].

Ίδια» καθώς και επειδή ρίχνει φως όχι μονάχα στα ελληνικά γεγονότα του 5ου αιώνα αλλά και σε «αυτά που, στο μέλλον, ως συνέπεια του ανθρωπίνου χαρακτήρα που είναι ίδιος τους, θα είναι παρόμοια ή ανάλογα». Έτσι, η ιστορία θεωρείται ακίνητη, αιώνια, ή μάλλον έχει τις πιθανότητες να είναι η αιώνια επανέναρξη ενός και του αυτού υποδείγματος μεταβολής. Τούτο το υπόδειγμα μεταβολής είναι ο πόλεμος: «Μετά τον Θουκυδίδη δεν υπάρχει πλέον αμφιβολία ότι οι πόλεμοι θα εκπροσωπούν τον πλέον προφανή παράγοντα μεταβολής» [Momigliano, σ. 165]. Ο πόλεμος συνιστά «μια κατηγορία της ιστορίας» [F. Chatelet, I, σ. 216]. Ίποκινείται από τις αντιθέσεις φόβου και ζήλειας των άλλων Ελλήνων μπροστά στον αθηναϊκό μπεριαλισμό. Τα γεγονότα είναι τα προϊόντα μιας ορθολογικότητας, την οποία ο ιστορικός οφείλει να καταστήσει νοήσιμη: «Ο Θουκυδίδης, την ίδια στιγμή που επεκτείνει βαθμύδον τη νοητότητα της δράσης (την οποία επιδίωξε ένας δράστης) στο γεγονός (που κανένας δεν θέλησε ως τέτοιο) ανυψώνει το γεγονός, είτε είναι σύμφωνο προς τις προθέσεις των δραστών είτε όχι, πάνω από την ιστορική ιδιαιτερότητα, διαφωτίζοντάς το με τη χρήση αφηρημένων όρων, κοινωνιολογικών ή ψυχολογικών» [στο ίδιο]. Ο Θουκυδίδης, όπως όλοι σχεδόν οι ιστορικοί της Αρχαιότητας, θεωρεί ότι η ιστορία, μέσα από τη γραφή της, είναι στενά συνδεδεμένη με τη ρητορική. Αποδίδει λοιπόν ιδιαίτερη σημασία στους λόγους (επικήδεια ομιλία του Περικλή, διάλογος των Αθηναίων και των Μηλιών), και ο ρόλος που αναγνωρίζει —με ένα βαθύ πεσιμισμό— στην αντίθεση της ατομικής ηθικής και της πολιτικής τον καθιστά έναν πρόδρομο του Μακιαβέλι, έναν από τους δασκάλους της Δυτικής φιλοσοφίας της ιστορίας πάνω στους οποίους οφείλουμε να στοχασθούμε. Ο Ράνκε τού είχε αφιερώσει την πρώτη του ιστορική εργασία —τη «διατριβή» του.

Ακόμα κι αν υπερβάλουμε την αντίθεση ανάμεσα σε μια ειωλωλοτρική ιστορία, που περιστρεφόταν γύρω από μια κυκλική αντίληψη για την ιστορία, και μια χριστιανική ιστορία, που προσανατολιζόταν προς το σκοπό μιας γραμμικής διαδρομής, η κυρίαρχη τάση της ιουδαϊο-χριστιανικής σκέψης θα πραγματοποιήσει μια ριζική μεταβολή στο πλαίσιο της ιστορικής σκέψης αλλά και γραφής. «Οι Εβραίοι, και μετά από αυτούς οι Χριστιανοί, εισήγαγαν ένα εξ ολοκλήρου καινούργιο στοιχείο, προϋπάρχοντα ένα σκοπό προς τον οποίο έτενε η ιστορική διαδικασία —την τελεολογική αντίληψη για την ιστορία. Η ιστορία θα αποκοτούσε έτσι μια σημασία και ένα σχέδιο, θα έχανε όμως τον κοσμικό της χαρακτήρα... Η ιστορία καθίσταται μια θεοδικία» [E. H. Carr, σ. 104].

Αυτός που —περισσότερο κι από τους αρχαίους χριστιανούς συγγραφείς, και παρά τη θέλησή του άλλωστε— υπήρξε ο μεγάλος θεωρητικός

της χριστιανικής ιστορίας ήταν ο Αυγουστίνος αναγκάσθηκε από τα αποστολικά καθήκοντά του και από τα γεγονότα να πραγματευθεί την ιστορία. Οφείλε κατ' αρχάς να ανασκευάσει τον νεοπλατωνιστή φιλόσοφο Πορφύριο (234-305), «το σπουδαιότερο λόγο του καιρού του», που είχε αποφανθεί πως «η οικουμενική οδός σωτηρίας», όπως την διακήρυσσαν οι χριστιανοί, «δεν επικυρωνόταν από την ιστορική γνώση» [P. Brown, σ. 374]. Θέλησε κατόπιν να ανασκευάσει τις κατηγορίες που είχαν διαδοθεί οι ειδωλολάτρες, μετά τη λεηλασία της Ρώμης από τον Αλαρίχο και τους Γότθους του το 410, ενάντια στο χριστιανισμό, ο οποίος, σύμφωνα με τους ίδιους, είχε υπονομεύσει τις παραδόσεις και τις δυνάμεις του ρωμαϊκού κόσμου, που αποτελούσε την ενσάρκωση του πολιτισμού. Ο Αυγουστίνος απέρριψε την αντίληψη ότι το ιδανικό της ανθρωπότητας ήταν η αντίθεση στη μεταβολή. Η σωτηρία των ανθρώπων δεν συνδεόταν με τη διαίωνηση του ρωμαϊσμού. Υφίσταντο σε ισχύ δύο ιστορικά σχήματα στο πλαίσιο της ανθρωπίνης ιστορίας. Τα αρχετυπά τους ήταν ο Κάιν και ο Άβελ. Ο πρώτος συνιστούσε τις απαρχές μιας ανθρωπίνης ιστορίας που υπηρέτουσε το διάβολο, ο δεύτερος ήταν η πηγή μιας ιστορίας που πασχίζει να επανασυνδεθεί με το Θεό, «επιθυμώντας διακαώς τα ουράνια» η πρώτη είναι η Βαβυλώνα, η δεύτερη η Ιερουσαλήμ και η Σιών. Στο πλαίσιο της ανθρωπίνης ιστορίας, οι δύο πόλεις είναι άρρηκτα συνδεδεμένες, οι άνθρωποι είναι σε αυτές ξένοι, «αλλοδαποί» [P. Brown, κεφ. 27, civitas repitina], μέχρι να έρθει το πλήρωμα του χρόνου όπου ο Θεός θα διαχωρίσει τις δύο πόλεις. Η ανθρωπίνη ιστορία ήταν αρχικά μια αλυσίδα χωρίς νόημα, «τούτος ο χρόνος στο πέρασμα του οποίου εκείνοι που πεθαίνουν παραχωρούν τη θέση τους σε αυτούς που γεννιούνται για να τους διαδεχθούν» [Η Πολιτεία του Θεού, IX, 1,1], μέχρι που η Ενσάρκωση έρχεται να παραμείνει σαν άδειες στάμες αν ο Χριστός δεν είχε έρθει να τους πληρώσει» [Tractatus in Johanne 9,6]. Η ιστορία της επίγειας πολιτείας είναι παρόμοια με την εξέλιξη ενός ενικού οργανισμού, ενός ατομικού σώματος. Πέραν από τις έξι ηλικίες της ζωής, και με την Ενσάρκωση επιστρέφει στα γηρατεία: ο κόσμος γεννά (mundus senescit), αλλά η ανθρωπότητα έχει βρει το νόημα της πελώριας αριμονίας που τη διέπει μέχρις ότου αποκαλυφθεί αυτό που θα είναι «το μεγαλείο του συνόλου των αιώνων». Η «ακρίβεια της ιστορίας» δεν δείχνει παρά την κατηφή διαδοχή των συμβάντων, ενώ κάποιες προνομιμακές στιγμές αφήνουν να διαβλεφθεί στο πλαίσιο μιας «προφητικής πρόβλεψης» η δυνατότητα της σωτηρίας. Τέτοια είναι η τοχογραφία που τελικά περιγράφει η Πολιτεία του Θεού (413-427), αναμειγνύοντας τη χαρούμενη προσδο-

κία της σωτηρίας με το πραγματικό νόημα της ζωής [H.-I. Μαρτου, 1950].

Οι αμφισβησίες της αυγουστινιανής ιστορικής σκέψης έδωσαν αφορμή στη συνέχεια, και ιδιαίτερα κατά το Μεσαίωνα, σε μια ολόκληρη σειρά παραμορφώσεων και απλουστεύσεων: «Μπορεί κανείς να παρακολουθήσει από αιώνα σε αιώνα τις μεταμορφώσεις οι οποίες συνήθως δεν είναι παρά χαρικατούρες του αυγουστινιανού σχήματος της Πολιτείας του Θεού» [H.-I. Μαρτου, 1961, σ. 20]. Η πρώτη χαρικατούρα ήταν το έργο ενός Ισπανού ιερέα, του Ορόσιου, η *Ιστορία εναντίον των ειδωλολατρών* του οποίου, εμπνευσμένη από την άμεση διδασκαλία του Αυγουστίνου στην Ιβηρία, άσκησε μεγάλη επίδραση στο Μεσαίωνα. Έτσι γεννήθηκε η σύγχυση ανάμεσα στη μυστικιστική έννοια της Εκκλησίας, ως προεικόνισης της θείας πολιτείας, και του εκκλησιαστικού θεσμού, που ισχυριζόταν πως υπέτασσε την επίγεια κοινωνία, η ψευδο-εξήγηση της ιστορίας μέσα από μια Πρόνοια απόδλεπτη, αλλά πάντοτε καλά προσανατολισμένη, η πεποίθηση για μια προοδευτική παρακμή της ανθρωπότητας, η οποία εντούτοις παρασύρεται αναπόφευκτα προς το τέλος που θέλησε ο Θεός, το καθήκον του (με κάθε τίμημα) προσηλυτισμού των μη χριστιανών προκειμένου να πραγματοποιηθεί η εισόδός τους σε αυτήν την ιστορία της σωτηρίας που είναι προορισμένη μονάχα για τους χριστιανούς.

Ενώ η Δυτική ιστορία, κατά το Μεσαίωνα και στη σκιά αυτής της «αυγουστινιανής» θεωρίας της ιστορίας, ακολουθούσε αργά και ταπεινά τα καθήκοντα του ιστορικού επαγγέλματος, το Ισλάμ, από την πλευρά του, παρήγε όψιμα ένα ιδιοφές έργο στον τομέα της φιλοσοφίας της ιστορίας, τη *Μουκκαντίμα* του Ιμπν Χαλντούν. Σε αντίθεση, όμως, προς την *Πολιτεία του Θεού*, η *Μουκκαντίμα*, χωρίς να ασκήσει άμεση επίδραση, προεικόνιζε ορισμένα από τα διαδήματα καθώς και την πνευματική στάση της νεότερης επιστημονικής ιστορίας.

Όλοι οι ειδικοί συμφωνούν ότι ο Ιμπν Χαλντούν πρέπει να θεωρείται

ως «ένα ξεχωριστό για τον καιρό του κριτικό πνεύμα», «μια ιδιοφυΐα, δηλαδή μια από εκείνες τις υπάρξεις με απαράμιλλη διαίθηση», «που προηγείται του καιρού του με τις ιδέες του και τη μέθοδό του» [V. Monteil, Προοίμιο στον Ιμπν Χαλντούν]. Ο Άρνολντ Τόυμπι βλέπει στην *Αλ-Μουκκαντ-ντίμα*, «χωρίς καμία αμφιβολία, το πιο σπουδαίο έργο που δημιουργήθηκε στο είδος του από οποιονδήποτε, σε κάθε εποχή και σε κάθε τόπο».

Χωρίς να είμαι ικανός να το αναλύσω στο πλαίσιο της εποχής του, το αναφέρω εδώ σαν, από τη μία μεριά, να αποτελεί στο εξής τμήμα του συνόλου της ιστορικής παραγωγής της ανθρωπότητας, ικανό μάλιστα, από την άλλη, να επιδράσει άμεσα σήμερα στον ιστορικό στοχασμό του

μουσουλμανικού κόσμου και του Τρίτου Κόσμου. Ίδού η γνώμη ενός Αλγερινού διανοούμενου, ενός γιατρού που είχε φυλακισθεί από τους Γάλλους κατά τη διάρκεια του πολέμου της Αλγερίας και διάβασε τον Ιμπν Χαλντούν στη φυλακή: «Εντυπωσιάσθηκα ιδιαίτερα από τη λεπτότητα και την οξυδέρκεια των στοχασμών του πάνω στο Κράτος και στο ρόλο του, πάνω στην Ιστορία και στον ορισμό της. Άνοιξε πρωτόκουστες προοπτικές στην ψυχολογία... όπως και στην πολιτική κοινωνιολογία, τονίζοντας, για παράδειγμα, την αντίθεση μεταξύ κατοίκων της πόλης και της υπαίθρου ή το ρόλο του επαγγελματικού πνεύματος κατά τη σύσταση των αυτοκρατοριών και το ρόλο της πολυτέλειας κατά την παρακμή τους»<sup>3</sup>. Ο Γάλλος γεωγράφος Yves Lacoste βλέπει από την πλευρά του στη *Μουκκαντίμα* «μια θεμελιώδη συμβολή στην ιστορία της υπανάπτυξης. Σηματοδοτεί τη γέννηση της Ιστορίας ως επιστήμης, και μας εκβάλλει σε ένα ουσιώδες στάδιο του παρελθόντος αυτού που καλούμε σήμερα Τρίτο Κόσμο».

Ο Ιμπν Χαλντούν γεννήθηκε στην Τύνιδα το 1332 και πέθανε στο Κάιρο το 1406· έγραψε τη *Μουκκαντίμα* όταν αποσύρθηκε στην Αλγερία, κοντά στην Μπίσκρα, το 1377, πριν να ολοκληρώσει το βίο του στο Κάιρο ως καδής (δικαστής) από το 1382 μέχρι το 1406. Το έργο του είναι μια *Εισαγωγή (Μουκκαντίμα)* στην Οικουμενική Ιστορία. Από αυτή την άποψη, τοποθετείται στο πλαίσιο μιας μεγάλης μουσουλμανικής παράδοσης που διεκδικεί ανοικτά αυτή την απευθείας συγγένεια. Για ένα νεότερο Δυτικό αναγνώστη, η αρχή της *Μουκκαντίμα* ανακαλεί ό,τι γραφόταν στη Δύση κατά την Αναγέννηση, ένα με δύο αιώνες μετά, καθώς και ό,τι είχαν γράψει ορισμένοι ιστορικοί της Αρχαιότητας.

«Η ιστορία είναι μια ευγενής επιστήμη. Παρουσιάζει πολλές χρήσιμες διαστάσεις. Προτίθεται να πετύχει έναν ευγενή σκοπό. Μας επιτρέπει να γνωρίσουμε τις συνθήκες που είναι ίδιες των αρχαίων εθνών, όπως αυτές μεταφράζονται μέσα από τον εθνικό τους χαρακτήρα. Μας μεταδίδει τη βιογραφία των προφητών, το χρονικό των βασιλιάδων, τις δυναστείες τους και την πολιτική τους. Έτσι, όποιος το επιθυμεί μπορεί να πετύχει ένα ευτυχές αποτέλεσμα: να μιμηθεί τα ιστορικά υποδείγματα σε ζητήματα θρησκευτικά ή κοσμικά. Για να γράψει κανείς ιστορικά έργα, πρέπει να διαθέτει πολυάριθμες πηγές και πολυποίκιλες γνώσεις. Του χρειάζεται επίσης ένα πνεύμα στοχαστικό και διεισδυτικό: για να οδηγή τον ερευνητή στην αλήθεια και να τον προφυλάσσει από το σφάλμα» [Ιμπν Χαλντούν, I, σ. 13].

Ο Ιμπν Χαλντούν παρουσιάζει το έργο του ως «ένα σχόλιο πάνω

<sup>3</sup> A. Taleb, *Lettres de prison*, Fresnes, 10 décembre 1959, εκδ. Alger, 1966.

στον πολιτισμό» (*umrah*). Αυτό στο οποίο αφοσιώνεται είναι η μεταβολή και η εξήγησή της. Διακρίνει τον εαυτό του από τους ιστορικούς που περιορίζονται στο να μιλάνε για συμβάντα και δυναστείες χωρίς να τα εξηγούν. Ο Ιμπν Χαλντούν, από την πλευρά του, «δίνει τις αιτίες των συμβάντων» και πιστεύει πως, κατά αυτόν τον τρόπο, συγκεντρώνει «τη φιλοσοφία (*hikma*) της ιστορίας». Ορισμένοι είδαν στον Ιμπν Χαλντούν τον πρώτο κοινωνιολόγο. Μου φαίνεται πως είναι μάλλον ένα κράμα ιστορικού ανθρωπολόγου και φιλόσοφου της ιστορίας. Κρατά τις αποστάσεις του έναντι της παράδοσης: «Η ιστορική έρευνα συνδυάζει στενά το σφάλμα με την ελαφρότητα. Η τυφλή πίστη σε μία παράδοση (*taqlid*) είναι κληρονομική...». Χάρη στο δίδυό του, «δεν θα έχουμε πλέον την ανάγκη να πιστεύουμε τυφλά στην παράδοση».

Αυτό που είναι ιδιαίτερος αξιοσημείωτο στις εξηγήσεις του είναι η αναφορά στην κοινωνία και στον πολιτισμό, τα οποία είναι, κατά τον ίδιο, οι δομές και οι ουσιαστικοί τομείς, αν και δεν αρνεί ούτε την τεχνική ούτε την οικονομία. Να, για παράδειγμα, ποιον τύπο μαρτυρίας αποτελούν για τον ιστορικό τα μνημεία που έχει εγείρει μια δυναστεία: «Όλα αυτά τα έργα των Αρχαίων δεν κατέστησαν δυνατά παρά μέσα από την τεχνική και την ενορχηστρωμένη εργασία μιας πολυπληθούς εργατικής δύναμης... Δεν πρέπει να ενισχύουμε με την πίστη μας τη λαϊκή πεποίθηση σύμφωνα με την οποία οι Αρχαίοι ήταν πιο σπουδαίοι και πιο ισχυροί από εμάς... Το σφάλμα των μυθολόγων προέρχεται εδώ από το γεγονός ότι θαυμάζουν τις πελώριες αναλογίες των αρχαίων μνημείων χωρίς να κατανοούν τις διαφορετικές συνθήκες κοινωνικής οργάνωσης (*igima*) και συνεργασίας. Δεν βλέπουν ότι όλα είναι υπόθεση κοινωνικής οργάνωσης και τεχνικής (*hindam*). Κατά συνέπεια, φαντάζονται, εντελώς αδικαιολόγητα, πως τα αρχαία μνημεία οφείλονται στην ισχύ και στη δράση όντων ανώτερου μεγέθους» [Ιμπν Χαλντούν, I, 346-348].

Όπως είναι φυσικό για ένα μουσουλμάνο, σε συνάρτηση προς ό,τι βλέπει και ό,τι γνωρίζει για το παρελθόν του Ισλάμ, ο Χαλντούν αποδίδει μεγάλη σημασία στην αντίθεση νομάδων και μόνιμα εγκατεστημένων, βεδουίνων και κατοίκων της πόλης. Άνθρωπος του αστικοποιημένου Μαγκρέμπ, ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τον πολιτισμό των πόλεων. Επίσης, συγκρατεί το δυναστικό και μοναρχικό φαινόμενο, και διαπιστώνει πως δεν είναι προϊόν της αστικοποίησης, «η δυναστεία προηγείται της πόλης», αλλά στενά συνδεδεμένο με αυτήν, «η μοναρχία απαιτεί την πόλη» [II, κεφ. 4]. Εκεί όπου μοιάζει για μας περισσότερο με φιλόσοφος της ιστορίας είναι με τη θεωρία του για την επίδραση των κλιμάτων — η οποία προαναγγέλλει τον Μοντεσκιέ, αλλά αποτελεί ήδη παράδοση στην εποχή της για τους μουσουλμάνους ιστορικούς και γεωγράφους, και δεν

στερείται ρατσισμού (σπέναντι στους μαύρους) — και, κυρίως, με τη θεωρία του περί παρακμής<sup>4</sup>. Κάθε κοινωνική και πολιτική οργάνωση δεν διαρκεί παρά για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα: στη συνέχεια παρακμάζει, λιγότερο ή περισσότερο γρήγορα: για παράδειγμα, το κύρος ενός σογιού διαρκεί μοναχα τέσσερις γενιές. Αυτός ο μηχανισμός είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακός με τις μοναρχίες: από τη φύση της, η μοναρχία θέλει τη δόξα, την πολυτέλεια και την εφίνη, αλλά, μόλις καταστεί ένδοξη, πολυτελής και φιλερηνική, η μοναρχία περιέρχεται σε παρακμή. Ο Ιμπν Χαλντούν δεν διαχωρίζει στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας τις ηθικές από τις κοινωνικές διαστάσεις: «Μια δυναστεία δεν διαρκεί, γενικά, περισσότερο από τρεις γενιές. Η πρώτη κρατά τις αρετές των Βεδουίνων, την παραχύτητα και την αγριότητα της ερήμου... διατηρεί λοιπόν το φυλετικό πνεύμα, τα μέλη της είναι αποφασιστικά και επίφοβα και οι άνθρωποι υπακούουν σε αυτά... κάτω από την επίδραση της μοναρχίας και της καλοζωίας, η δεύτερη γενιά περνά από τη ζωή του Βεδουίνου στη ζωή του σπιτόγατου, από τη στέρηση στην πολυτέλεια και στην αφθονία, από την κοινή και μορασμαμένη δόξα σε αυτήν του ενός... Η αυστηρότητα του φυλετικού πνεύματος έχει κάπως υποχωρήσει. Οι άνθρωποι συνηθίζουν στη δουλοπρέπεια και την υπακοή... Η τρίτη γενιά έχει εντελώς ξεχάσει την εποχή της τραγιάς βεδουίνικης ζωής... Έχει χάσει την αίσθηση της δόξας και των δεσμών αίματος, επειδή κυβερνάται μέσα από τη δύναμη... τα μέλη της εξαρτώνται από τη δυναστεία που τα προστατεύει όπως τις γυναίκες και τα παιδιά. Το φυλετικό πνεύμα εκλείπει τελείως... Ο μονάρχης οφείλει λοιπόν να απευθυνθεί στην πελατεία του, στην ακολουθία του. Ο Θεός όμως δίνει και μια μέρα η μοναρχία καταστρέφεται» [Ιμπν Χαλντούν, I, 3, 22, σελ. 334-335].

Αυτό που υποδόσκει σε αυτή τη θεωρία είναι η εξομείωση μιας κοινωνικο-πολιτικής μορφής με ένα ανθρόπινο άτομο, πρόκειται για ένα οργανισμικό, βιολογικό μοντέλο για την ιστορία. Γεγονός παραμένει πάντως ότι η Μουκκαντίμα αποτελεί ένα από τα σπουδαία έργα της ιστορικής επιστήμης. Όπως είπε ο Jacques Berque: «Συνιστά ένα στοχασμό που προέρχεται από το μουσουλμανικό Μαγκρέμπ, αλλά έχει παγκόσμια σημασία... Η πικρή χυρά του νοήμου σημάδεψε, γι' αυτόν τον άνθρωπο που βρισκόταν σε δυσμένεια, την ιστορία, η οποία άλλαξε την ίδια στιγμή, και την οποία πρώτος αυτός είχε το προτέρημα να τοποθετήσει σε τόσο τεράστιες προοπτικές».

Ας επανέλθουμε στη Δύση. Η ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα δεν διέθετε ένα αληθινό νόημα για την ιστορία. Δεν είχε προωθήσει ως γενικά

<sup>4</sup> Πβλ. J. Le Goff, «decadanza», όπ.π.

εξηγητικά σχήματα παρά την ανθρωπίνη φύση (δηλαδή το αναλλοίωτο), το πεπερωμένο και την τύχη (δηλαδή την ανθρωπολογικότητα), την οργανική ανάπτυξη (δηλαδή το βιολογισμό). Είχε τοποθετήσει το ιστορικό είδος στον τομέα της λογοτεχνικής τέχνης, και είχε καθορίσει ως λειτουργίες του την ψυχαγωγία και την ηθική χρησιμότητα. Είχε όμως προεικονήσει μια «επιστημονική» αντίληψη και πρακτική «για την ιστορία» επιμένοντας πάνω στη μαρτυρία (Ηρόδοτος), τη νοσημότητα (Θουκυδίδης), την αναζήτηση των αιτιών (Πολύβιος), την αναζήτηση και το σεβασμό της αλήθειας (όλοι αυτοί και τελικά ο Κιέρκωφας). Ο χριστιανισμός είχε δώσει ένα νόημα στην ιστορία, αλλά την είχε υποτάξει στη θεολογία. Ο 18ος και, κυρίως, ο 19ος αιώνας επρόκειτο να διασαφίσουν το θρίαμβο της ιστορίας, δίνοντάς της ένα εκκοσμηκόμενο νόημα μέσα από την ιδέα της προόδου, συγχωνεύοντας τη λειτουργία της ως γνώστης με τη λειτουργία της ως σοφίας διά μέσου επιστημονικών αντιλήψεων (και πρακτικών) που την εξομίωναν είτε με την πραγματικό-τητα, και όχι πλέον μονάχα με την αλήθεια (ιστορικισμός), είτε με την πράξη (μαρξισμός).

Αλλά το διάστημα που χωρίζει τη μεσαιωνική θεολογία της ιστορίας από το θριαμβεύοντα ιστορικισμό του 19ου αιώνα δεν στερείται ενδιαφέροντος από την άποψη της φιλοσοφίας της ιστορίας. Σύμφωνα με τον George Nadel, η χρυσή εποχή της φιλοσοφίας της ιστορίας είναι η περίοδος που εκτείνεται κατά προσέγγιση μεταξύ 1550 και 1750<sup>5</sup>. Το αφετηριακό της σημείο είναι η απόφαση του Πολύβιου (I, 2): «Η καλύτερη αγωγή και η καλύτερη μάθηση για τον ενεργό πολίτηκός βίος είναι η μελέτη της ιστορίας».

Θα παρεμβάλω μια παρατήρηση. Μπορεί πράγματι κανείς να δει εδώ την επίδραση του Μακιαβέλι και του Γκουτσιαρντίνι με την πρό-πόθεση, όμως, να σημειώσει την πρωτότυπη θέση που κατέχει κάθε ένας από αυτούς τους στοχαστές ως προς τις σχέσεις μεταξύ ιστορίας και πολιτικής. Ακολουθώ εδώ τον Félix Gilbert. Στον Μακιαβέλι, η ουσιαστική αντίληψη είναι αυτή για την αυτονομία της πολιτικής: κατά έναν ορισμένο τρόπο, η πολιτική, η οποία οφείλει να είναι η αναζήτηση της κοινωνικής σταθερότητας, πρέπει να αντιπαρατίθεται στην ιστορία που συνιστά μια αέναη ροή, υποκειμενη στις ιδιοτροπίες της Τύχης, όπως ήθελαν πράγματι ο Πολύβιος και οι ιστορικοί της Αρχαιότητας. Κατά τον Μακιαβέλι, οι άνθρωποι οφείδαν να λάβουν υπόψη τους το «αδύνατον του να θεμελιώσουν μια σταθερή κοινωνική τάξη η οποία να σέβεται τη

<sup>5</sup> G. H. Nadel, «Philosophy of History before Historicism», *History and Theory*, 3, σελ. 291-315.

βούληση του Θεού ή στο πλαίσιο της οποίας η δικαιοσύνη θα απονεμόταν κατά τρόπο που να απαντά σε όλες τις ανθρωπίνες απαιτήσεις». Κατά συνέπεια, «ο Μακιαβέλι εμμένει ακλόνητα στην αντίληψη ότι η πολιτική έχει τους δικούς της νόμους και, κατά συνέπεια, είναι ή θα έπρεπε να είναι μία επιστήμη: ο σκοπός της είναι να διατηρεί την κοινωνία στη ζωή στο πλαίσιο της αέναης ροής της ιστορίας». Οι συνέπειες αυτής της αντίληψης ήταν «η αναγνώριση της ανάγκης για πολιτική συνοχή και η θέση για την αυτονομία της πολιτικής, η οποία γνώρισε μια ύστατη φάση ανάπτυξης με την έννοια του κράτους» [F. Gilbert, σ. 171].

Ο Γκουτσιαρντίνι, αντίθετα, θέλει και πραγματοποιεί την αυτονόμηση της ιστορίας στη βάση της κοινής διαπίστωσης περί μεταβολής (για την οποία έχει, χάρη αστεϊσμού, ευρωθεί ότι αποτελεί το μοναδικό ευδιακριτό νόμο της ιστορίας). Ειδικός στη μελέτη της μεταβολής, «ο ιστορικός αποκτούσε έτσι την εικόνα του λειτουργία, και η ιστορία εξασφάλιζε μια αυτόνομη ύπαρξη στον κόσμο της γνώσης: η σημασία της ιστορίας έπρεπε να αναζητηθεί όχι αλλού, αλλά στην ίδια την ιστορία. Ο ιστορικός γινόταν καταγραφείας και ερμηνευτής την ίδια στιγμή. Η *Storia d' Italia* του Γκουτσιαρντίνι συνιστά το τελευταίο μεγάλο ιστορικό έργο που συμπεριφέρεται σύμφωνα με το κλασικό σχήμα, αλλά αποτελεί επίσης το πρώτο μεγάλο έργο της νεότερης ιστοριογραφίας» [F. Gilbert, σ. 255].

Για να επανέλθουμε στον Nadel, η άποψή του είναι ότι η κυρίαρχη αντίληψη για την ιστορία, από την Αναγέννηση μέχρι το Διαφωτισμό, ήταν η αντίληψη περί παραδειγματικής, διδακτικής σε ό,τι την αφορά, ιστορίας, επαγωγικής στη μέθοδό της και θεμελιωμένης πάνω στους κοινούς τόπους των στωικών, των ρητόρων και των Ρωμαίων ιστορικών. Η ιστορία είχε ξαναγίνει μια αγωγή για την ιστορία ως *magistra vitae* εν-του Πολύβιου. Αυτή η αντίληψη για την ιστορία ως *magistra vitae* εν-πνευσε είτε επιμέρους μελέτες είτε πραγματείες πάνω στην ιστορία, τις *Artes Historicae* (μια συλλογή τέτοιων πραγματειών, η *Artes Historicae Penus*, εκδόθηκε σε δύο τόμους στο Μπάλε το 1579), από τις οποίες οι σπουδαιότερες ήταν κατά το 16ο αιώνα η *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* του Jean Bodin (1560), κατά το 17ο αιώνα η *Arts Historicae* του Vossius (1623), για τον οποίο ιστορία ήταν η γνώση των ιδιαιτεροτή-των, η μνήμη των οποίων είναι χρήσιμη «για να ζούμε καλά και ευτυχι-σμένα» («ad bene beateque vivendum»), και κατά το 18ο αιώνα η *Μέθο-δος για τη μελέτη της Ιστορίας* του Lenglet du Fresnoy, η πρώτη έκδοση της οποίας είναι του 1713, ακολουθήθηκε δε από πολλές άλλες.

Η ιστορία των φιλοσόφων του Διαφωτισμού που αγωνίσθηκαν για να καταστήσουν την ιστορία ορθολογική, ανοικτή στις ιδέες του πολιτισμέ-

νου και της προόδου, δεν αντικατέστησε την αντίληψη περί παραδειγματικής ιστορίας, και η ιστορία διέφυγε της μεγάλης επιστημονικής ενάστασης του 17ου και του 18ου αιώνα. Η αντίληψη αυτή επέζησε μέχρι την αντικατάστασή της από τον ιστορισμό. Η νέα κυρίαρχη αντίληψη για την ιστορία γεννιέται στη Γερμανία και ιδιαίτερα στο Γκαίτινγκεν. Στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αιώνα, πανεπιστημιακοί που δεν ανησυχούσαν για το γεγονός ότι, για το κοινό, η ιστορία ήταν μια ηθική επιστήμη μετέβαλαν την ιστορία σε υπόθεση επαγγελματιών, ειδικών. «Η πάλη ανάμεσα στον ιστορικό-παλατιζή και στον ιστορικό-φιλόσοφο, στο σχολαστικό επιστήμονα και στον κύριο με την καλή ανατροφή, θα τερματισθεί με τη νίκη του επιστήμονα πάνω στο φιλόσοφο» [Nadel, σ. 315]. Ήδη το 1815, ο Savigny είχε πει: «Η ιστορία δεν είναι πλέον μια συλλογή παραδειγμάτων, αλλά η μοναδική οδός προς την πραγματική γνώση της ιδιαίτερής μας κατάστασης».<sup>6</sup> Η πιο ξεκάθαρη διακήρυξη, η οποία και έγινε διάσημη, είναι αυτή του Ράνκε: «Αποδόθηκε στην ιστορία το λειτουργήμα του να κρίνει το παρελθόν και να πληροφορεί το παρόν προκειμένου να καταστήσει ωφέλιμο το μέλλον· το εγχειρήμα μου δεν αποδέχεται σε τόσο υψηλά λειτουργήματα —προσταθεί μοναχα να καταδείξει πώς συνέθεσαν στην πραγματικότητα τα πράγματα».

Πριν να εξετάσουμε τις νέες αντιλήψεις της γερμανικής επιστημονικής ιστορίας του 19ου αιώνα, δηλαδή του ιστορισμού, θα ήθελα να τροποποιήσω την ενδιαφέρουσα θέση του Nadel σε δύο σημεία. Το πρώτο είναι ότι οι ιδέες των κυριότερων ιστορικών του τέλους του 16ου αιώνα δεν περιορίζονται στην αντίληψη περί παραδειγματικής ιστορίας, αλλά η θεωρία της τελείας ή πλήρους ιστορίας πηγάζει από τον Nadel. Το δεύτερο — το οποίο το υπαινίσσεται ο Nadel — είναι ότι η προνοιακή χριστιανική θεωρία για την ιστορία συνεχίζει να υφίσταται κατά το 17ο αιώνα, βρίσκεται μάλλον στην πιο αξιοσημείωτη έκφρασή της στο Λόγος για την παγκόσμια ιστορία του Bossuet (1681)\*.

Ένας ορισμένος αριθμός Γάλλων ιστορικών εξέφρασαν, κατά το δεύτερο μισό του 16ου αιώνα, μια πολύ φιλόδοξη άποψη περί τετελεσμένης πλήρους ή τελείας ιστορίας. Συναντά κανείς αυτή την αντίληψη στον Bodin, στον Nicolas Vignier, συγγραφέα μιας Σύνοψης της ιστορίας των

<sup>6</sup> Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, 1, 1815, σ. 4.

<sup>7</sup> Geschichte der romanischen und germanischen Völker, 1824, έκδ. 1957, σ. 4.

\* Discours sur l'histoire universelle. Ακολουθώντας τα ισχύοντα στα ελληνικά εγχειρίδια φιλοσοφίας της ιστορίας, χρησιμοποιούμε τον όρο «παγκόσμια ιστορία» αντί του ορθότερου «οικουμενική ιστορία» (Σ.τ.Μ.).

Φραγκίσκων<sup>8</sup> (1579) και μιας Ιστορικής Βιβλιοθήκης<sup>9</sup>, στον Louis le Roy (Για τη μετάπτωση ή ποιιλία των πραγμάτων στο σύμπαν, 1575) και κυρίως στον Lancelot de La Popelinière που έγραψε έναν τόμο με τρεις πραγματείες: Η Ιστορία των ιστοριών, Η Ιδέα της τετελεσμένης ιστορίας, Το Σχέδιο μιας νέας Ιστορίας των Φραγκίσκων (1599)<sup>11</sup>.

Ο Μποντέν είναι γνωστός κυρίως για τη θέση του περί της επίδρασης του κλίματος πάνω στην ιστορία, η οποία προαναγγέλλει τον Μοντεσκιέ και την ιστορική κοινωνιολογία. Αλλά η Μέθοδος του (1566) δεν είναι παρά μία εισαγωγή στη μεγάλη του πραγματεία La République [Η Πολιτεία] (1576). Είναι ένας φιλόσοφος της ιστορίας και της πολιτικής, κι όχι ένας ιστορικός. Η αντίληψή του για την ιστορία παραμένει θεμελιωμένη πάνω στην ομμανιστική ιδέα της ωφελιμότητας. Όλοι αυτοί οι στοχαστές έχουν κοινές τρεις θέσεις που καλύτερα από όλους θα εκφράσει ο La Popelinière. Η πρώτη είναι ότι η ιστορία δεν είναι καθαρή αφήγηση, λογοτεχνικό έργο. Οφείλει να αναζητά τις αιτίες. Η δεύτερη, η πιο καινοφανής και η πιο σημαντική, είναι ότι αντικείμενο της ιστορίας είναι οι πολιτισμοί και ο πολιτισμός. Όλα αυτά αρχίζουν μάλιστα πριν από τη γραφή. «Με την πιο πρωτόγονη μορφή», γράφει ο Georges Huppert, «ο La Popelinière υποστηρίζει πως η ιστορία πρέπει να αναζητηθεί παντού, στα τραγούδια και τους χορούς, στα σύμβολα και σε άλλες μνημοτεχνικές μεθόδους» [G. Huppert, 1970, σ. 143]. Είναι η ιστορία των καιρών όπου οι άνθρωποι ήταν «απλοϊκοί και μη-πολιτισμένοι». Η τρίτη θέση είναι ότι η ιστορία οφείλει να είναι οικουμενική, με την πιο πλήρη έννοια: «Η ιστορία που είναι αντάξια αυτού του ονόματος οφείλει να είναι γενική». Η Myriam Yardeni έχει δικαίως τονίσει πως αυτή η ιστορία ήταν πολύ καινοφανής, και πως ο La Popelinière υπογράμμισε αυτόν ακριβώς τον καινοφανή της χαρακτήρα. Αλλά έχασε έδαφος λόγω της πεσιμιστικής χριστιανικής αντίληψής του<sup>12</sup>.

Ο ιστορικός αυγουστινισμός, που βαρύνει ακόμα πάνω στον La Popelinière, έδωσε το τελευταίο του αριστοτεχνικό με το Λόγο για την παγκόσμια ιστορία του Bossuet (1681). Ο Bossuet, που είχε γράψει μια Περιλήψη της Ιστορίας της Γαλλίας για το γιο και διάδοχο του Λουδοβίκου ΙΔ', που ήταν μαθητής του, συνθέτει ως εξής το Λόγο του, που

<sup>8</sup> Sommaire de l'histoire des François.

<sup>9</sup> Bibliothèque historique.

<sup>10</sup> De la vicissitude ou variété des choses en l'univers.

<sup>11</sup> L' Histoire des historiens, L' Idée de l' histoire accomplie, Le Dessein de l' Histoire nouvelle des François.

<sup>12</sup> M Yardeni, «La conception de l'histoire dans l'œuvre de La Popelinière», Revue d' Histoire Moderne et Contemporaine, XI, 1964, σσ. 109-126.

απευθύνεται επίσης στο μαθητή του: το πρώτο μέρος, πανόραμα της ιστορίας μέχρι τον Καρλομάγνο, είναι ένας πραγματικός λόγος [discours]· το δεύτερο, «απόδειξη της αλήθειας της καθολικής θρησκείας στις σχέσεις της με την ιστορία, συνιστά ένα κήρυγμα» [G. Lefebvre, σ. 97]. Το τρίτο μέρος, μια εξέταση του πετρωμένου των αυτοκρατοριών, είναι πιο ενδιαφέρον. Πράγματι, κάτω από τη γενική κατάφαση της απρόβλεπτης βασίλειας της Πρόνοιας πάνω στην ιστορία, κάνει την εμφάνισή της μια ορθολογικότητα της Ιστορίας, η οποία οφείλεται στο γεγονός ότι τα επιμέρους συμβάντα εισέρχονται σε γενικά συστήματα συνολικώς καθορισμένα, με το Θεό να μην επεμβαίνει παρά διά μέσου των δευτερευόντων αιτιών (χι αυτό σπάνια). Δεν είναι όμως μονάχα ότι ο Bossuet, αν και είχε διαβάσει τις επιστημονικές εργασίες, κινείται συνήθως μεταξύ απολογητικής και πολεμικής: η αντίληψη περί μιας αλήθειας που αναπτύσσεται στο πλαίσιο του χρόνου του είναι ξένη. «Για τον ίδιο, η μεταβολή είναι πάντοτε το σημείο του σφάλματος. Αυτό που λείπει περισσότερο από αυτόν τον ιστορικό, αιχμάλωτο μιας ορισμένης θεολογίας, είναι η αίσθηση του χρόνου και της εξέλιξης» [Ehrhard & Palmade, σ. 33].

Μένει να αναφερθώ σε μια πρωτότυπη φιλοσοφία της ιστορίας, μεμονωμένη στον καιρό της, η οποία προσέκτεσε όμως μια εκπληκτική υστεροφρομιά: αυτή του Γκιμπιττίστα Βίκο, καθηγητή στο Πανεπιστήμιο της Νάπολης (1668-1744). Το έργο του *La scienza nuova* (ή ακριβέστερα *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*) γνώρισε πολυάριθμες εκδόσεις από το 1725 μέχρι το 1740. Αν και Καθολικός, ο Βίκο είναι ανορθολογιστής. «Εισήγαγε ένα ειδικό είδος διψισμού ανάμεσα στην ιερή και την κοσμική ιστορία. Τοποθετούσε το σύνολο της ηθικότητας και της ορθολογικότητας στο πλευρό της ιερής ιστορίας, και έβλεπε στην κοσμική ιστορία το αντίθετο των ανθρωπολογικών ενστίκτων, μιας κτηνώδους φαντασίας, μιας βίαιης αδικίας»<sup>13</sup>. Τα ανθρώπινα πάθη οδηγούν τα έθνη και τους λαούς στην παρακμή. Ένα είδος πάλης των τάξεων μεταξύ των συντηρητικών «εγεί» («κρῶνων») και των πληθείων «bestioni» («άξεστων»), των οπαδών της αλλαγής, τερματίζεται γενικά με τη νίκη των bestioni, την παρακμή μετά από το απόγειο και τη μετάβαση σε έναν άλλο λαό που, με τη σειρά του, προσδύει και παρακαμάζει (corso και ricorso): ο άνθρωπος είναι που δημιουργεί αυτόν τον ιστορικό κόσμο.

Τούτη η φιλοσοφία της ιστορίας ενέπνευσε πολύ διαφορετικούς θαυμασμούς. Ο Μισλέ μετέφρασε στα γαλλικά τη *La scienza nuova* το 1826

<sup>13</sup> A. Momigliano, «Vico's Scienza Nuova...», Essays, σσ. 255-256.

και αποφανθηκε: «Το απόφθεγμα της *La scienza nuova* είναι αυτό: η ανθρωπότητα είναι έργο του εαυτού της». Ο Κρότσε διαμόρφωσε εν μέρει τον ιστορικό στοχασμό του πάνω στην ανάρθρωση και στο σχημασμό του Βίκο (*La Filosofia di Giambattista Vico*, 1911). Υφίσταται μια μαρξιστική ερμηνεία του Βίκο, τον οποίο ο Μαρκξ συνέστησε στον Lasalle το 1861, που αναπτύχθηκε διά μέσου του Georges Sorel,<sup>14</sup> του Antonio Labriola, του Paul Lafargue, του παραθέματος του Τρότσκι στην πρώτη σελίδα της *Ιστορίας της Ρωσικής Επανάστασης*, η οποία και ενέπνευσε την *Εισαγωγή* στον *T. Μπ. Βίκο* του Nicola Badaloni (1961). Ο Ernst Bloch έγραψε τα παρακάτω: «Με τον Βίκο είναι που επανεμφανίζεται, για πρώτη φορά μετά τη *Civitas Dei* του Αυγουστίνου, μια φιλοσοφία της ιστορίας χωρίς ιστορία της σωτηρίας, ερειδόμενη όμως στην, εφαρμοσμένη σε ολόκληρη την ιστορία, κατάφαση του γεγονότος ότι δεν θα υπήρχε ανθρώπινη κοινότητα χωρίς το δεσμό της θρησκείας» [E. Bloch, *Η Φιλοσοφία της Αναγέννησης*, γαλλ. μετ., σ. 179].

Ο ιστορισμός ορίσθηκε από τον Nadel με τον ακόλουθο τρόπο: «Θεμέλιό του είναι η αναγνώριση του ότι τα ιστορικά συμβάντα οφείλουν να μελετώνται όχι, όπως γινόταν προηγουμένως, ως απεικονίσεις της ηθικής ή της πολιτικής, αλλά ως ιστορικά φαινόμενα. Σε πρακτικό επίπεδο, αυτό σημαδεύθηκε από την εμφάνιση της ιστορίας ως ανεξάρτητου ακαδημαϊκού αντικειμένου σπουδών, τόσο στην πράξη όσο και στα λόγια. Σε θεωρητικό επίπεδο, εκφράσθηκε μέσα από δύο προτάσεις: 1) αυτό που έχει συμβεί πρέπει να εξηγηθεί σε σχέση προς τη στιγμή κατά την οποία συνέβηκε· 2) υφίσταται για την εξήγησή του μια ιδιούσα στιγμή στην οποία η στιγμή που χρησιμοποιεί λογικές διαδικασίες, η επιστήμη της ιστορίας. Καμία από αυτές τις προτάσεις δεν ήταν καινούργια, αλλά η επιμονή με την οποία επενδύθηκαν ήταν πρωτοφανής, οδήγησε μάλιστα στη δογματική υπερβολή των δύο προτάσεων από την πρώτη προέκυψε η θέση ότι το να κάνει κάποιος την ιστορία ενός πράγματος σημαίνει να δίνει για αυτό μια επαρκή εξήγηση, κι αυτοί που έδλεπαν μια λογική τάξη στη χρονολογική σειρά των συμβάντων θεωρήσαν την ιστορική επιστήμη ικανή να προλέγει το μέλλον» [Nadel, σ. 291].

Οφείλουμε να τοποθετήσουμε τον ιστορισμό στο πλαίσιο του συνόλου των φιλοσοφικών ρευμάτων του 20ού αιώνα, όπως έκανε ο Maurice Mandelbaum. Ο τελευταίος διαπιστώνει πως αναδύεται από δύο πηγές, διακριτές και, ίσως, αντιθετικές. Η πρώτη είναι η ρομαντική εξέγερση ενάντια στο Διαφωτισμό, ενώ η άλλη συνιστά, από ορισμένες απόψεις, τη συνέχιση της παράδοσης του Διαφωτισμού. Η πρώτη τάση εμφανί-

<sup>14</sup> Μελέτη πάνω στον Βίκο στο, *Le Devenir Social*, 1896.

σθηκε στα τέλη του 18ου αιώνα, κυρίως στη Γερμανία, και θεώρησε την ιστορική εξέλιξη πάνω στο υπόδειγμα της ανάπτυξης των εμβίων όντων. Από αυτή την τάση προέκυψε ο Χέρνελ, που πήγε πολύ πιο μακριά. Η δεύτερη, η οποία πάσχισε να εγκαθιδρύσει μια επιστήμη της κοινωνίας που να είναι θεμελιωμένη πάνω σε νόμους της κοινωνικής ανάπτυξης, είχε ως δασκάλους τον Σαιν-Σιμόν και τον Κοντ, ο δε μαρξισμός ανήκει σε αυτή τη δεύτερη τάση. Στην πραγματικότητα, κατά το 19ο αιώνα, ο ιστορικισμός σημάδεψε όλες τις σχολές σκέψης, κι εκείνη που τον έκανε τελικά να θριαμβεύσει ήταν η θεωρία του Δαρβίνου πάνω στην Εξέλιξη των ειδών (1859), ο εξελικτισμός. Η κεντρική έννοια είναι αυτή της ανάπτυξης, η οποία συχνά συγκεκριμενοποιείται σε αυτήν της προόδου. Ο ιστορικισμός, όμως, σκόνταψε πάνω στο πρόβλημα της ύπαρξης νόμων στην ιστορία —νόμων που να έχουν ένα νόημα— και πάνω σε αυτό του ενός και μοναδικού μοντέλου ιστορικής ανάπτυξης.

Μαζί με τον Georg Iggers, θα αναφερθώ, συνοπτικά, στα θεωρητικά θεμέλια του γερμανικού ιστορικισμού, στο έργο των Wilhelm von Humboldt και Λέοπολντ φον Ράνκε, στο αποκορύφωμα του ιστορικιστικού σπτιμισμού με την πρωσική σχολή καθώς και στην κρίση του ιστορισμού με την κριτική φιλοσοφία της ιστορίας του Dilthey και του Μαξ Βέμπερ και με τον ιστορικό σχετικισμό του Troeltsch και του Meinecke. Ο Wilhelm von Humboldt (1767-1835), φιλόσοφος της γλώσσας, διπλωμάτης, ιδρυτής του Πανεπιστημίου του Βερολίνου το 1810, έγραψε πολυαριθμα ιστορικά έργα και συνόψισε την ιστορική του σκέψη στην πραγματεία του *Το καθήκον του ιστορικού* (*Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*), που γράφηκε το 1821, αλλά δεν δημοσιεύθηκε παρά το 1882. Ο Humboldt, συχνά κοντά στο ρομαντισμό, επηρεασμένος (ταυτοχρόνως θετικά και αρνητικά) από τη Γαλλική Επανάσταση, υπήρξε ο δημιουργός της «θεωρίας των ιστορικών ιδεών, επέμεινε πολύ πάνω στη σπουδαιότητα του ατόμου στην ιστορία, πάνω στην κεντρική θέση της πολιτικής στην ιστορία, τους θεμελιώδεις λίθους της φιλοσοφίας και της ιστορίας που ενέπνευσε τη γερμανική ιστορική επιστήμη από τον Ράνκε μέχρι τον Meinecke» [G. Iggers, 1971, σελ. 84-86]. Οι ιδέες του δεν είναι μεταφυσικές, πλατωνικές, ιδέες, εσαφώνονται ιστορικά σε ένα άτομο, σε ένα λαό («πνεύμα του λαού», *Volksgeist*), σε μια εποχή («πνεύμα του καιρού», *Zeitgeist*), αλλά παραμένουν συγκεκριμένες. Αν και δεν είναι «ούτε μηδενιστής ούτε σχετικιστής», έχει μια θεμελιωδώς «ανορθολογική» αντίληψη για την ιστορία.

Ο πιο σπουδαίος και ο πιο σημαντικός από τους Γερμανούς ιστορικούς και θεωρητικούς της ιστορίας του 19ου αιώνα είναι ο Λέοπολντ φον Ράνκε (1795-1886, το 1865 έλαβε τον τίτλο του ευγενή). Το έργο του

ως ιστορικού αφορά κυρίως στην ευρωπαϊκή ιστορία του 16ου-17ου αιώνα καθώς και στην πρωσική ιστορία του 18ου-19ου αιώνα. Έγραψε στο τέλος της ζωής του μια *Παγκόσμια Ιστορία* (*Weltgeschichte*) την οποία άφησε ανολοκλήρωτη. Ο Ράνκε ήταν περισσότερο ένας μεθοδολόγος παρά ένας φιλόσοφος της ιστορίας. Υπήρξε ο «δάσκαλος της κριτικο-φιλολογικής μεθόδου» [Fueter, σ. 173]. Αγωνιζόμενος ενάντια στον αναρχισμό, αποκήρυξε το λανθασμένο ιστορικό μυθιστορηματισμό του ρομαντισμού, τα μυθιστορήματα, για παράδειγμα, του Ουόλτερ Σκοτ, και αποφάνθηκε ότι η μείζων αποστολή του ιστορικού είναι να πει «πώς συνέβησαν στην πραγματικότητα τα πράγματα». Ο Ράνκε πτόχωνε την ιστορική σκέψη αποδίδοντας μια ακραία σημασία στην πολιτική και στη διπλωματική ιστορία. Αλλά η σκέψη του παραμορφώθηκε προς δύο κατευθύνσεις: μια θετικιστική και μια ιδεαλιστική. Οι Γάλλοι ιστορικοί (ο Langlois και ο Seignobos) και κυρίως οι Αμερικανοί<sup>15</sup> είδαν σε αυτόν τον «πατέρα της ιστορίας», μιας ιστορίας που περιοριζόταν στην «αυστηρή παρατήρηση των γεγονότων», την απουσία ηθικοποίησης και κλιωτισμάτων, στην καθαρή ιστορική αλήθεια»<sup>16</sup>.

Ωστόσο, ευθυγραμμισμένος καθώς ήταν με τον Humboldt, ο Ράνκε υπήρξε ασφαλώς ένας (συνετός) οπαδός της θεωρίας των ιστορικών ιδεών, πίστεψε στην πρόοδο του πνευματικού πολιτισμού ως περιεχόμενο της ιστορίας, απέδωσε μεγάλη σημασία στην ιστορική ψυχολογία όπως έδειξε στο έργο του *Ιστορία των Παπών της Ρώμης* (1834-1836). Αλλά, αν και χρησιμοποιήθηκε πολύ ένα σκέλος μιας φράσης του όπου έλεγε ότι «κάθε λαός είναι άμεσος προς το Θεό», υπήρξε ένας «αντίπαλος των εθνικών ιστορικών θεωριών» [Fueter, σ. 169].

Ο ιστορικιστικός σπτιμισμός έφθασε στο απόγειό του με την πρωσική σχολή, της οποίας οι πιο σηµαδιακές μορφές ήταν ο Γιόχαν Γκούσταβ Ντρώιζεν (1808-1884), που εξέφρασε τις θεωρίες του στο *Grundriss des Historik* (Λάιπζιχ, 1868), και ο Heinrich von Sybel (1817-1895). Ο Ντρώιζεν πιστεύει πως δεν υφίσταται σύγκρουση ανάμεσα στην ηθική και στην ιστορία ή στην πολιτική. Αν μια κυβέρνηση δεν βασίζεται μονάχα στην καθαρή και συγγή δύναμη, αλλά και σε μια ηθική, περιέρχεται στο ανώτατο στάδιο της ηθικο-ιστορικής πραγματοποίησης, το Κράτος. Το πρωσικό κράτος υπήρξε κατά το 19ο αιώνα το πρότυπο αυτού του επιτεύγματος, το οποίο είχε πραγματοποιήσει και ο Αλέξανδρος κατά την Αρχαιότητα. Ούτε στους κόλπους του κράτους

<sup>15</sup> Adams, *New Methods of Study in History*, στο, Johns Hopkins University Studies, II, 1884.

<sup>16</sup> Στο ίδιο, σ. 104 και εφεξής. Πβλ. Iggers, σ. 86 και εφεξής.



υφίσταται σύγκρουση μεταξύ ατομικής ελευθερίας και κοινού αγαθού. Ο Sybel επέμεινε ακόμα περισσότερο πάνω στην αποστολή του κράτους και στην πραγματικότητα μιας γενικής πρόδου της ανθρωπότητας. Πρόσθεσε σε αυτή την υπερχρή της πολιτικής σκοπιμότητας [raison d'État], αφού η δύναμη θα όφειλε να υπερτερεί σε περίπτωση σύγκρουσης με το δίκαιο.

Αυτή η πενιχρή σύνοψη θα έπρεπε να εμπλουτισθεί με μια μελέτη των στενών δεσμών ανάμεσα σε αυτές τις απόψεις για την ιστορία και στη γερμανική και ευρωπαϊκή ιστορία του 19ου αιώνα, καθώς και με μια μελέτη πάνω σε άλλους τομείς της επιστήμης όπου ο γερμανικός ιστορισμός εμφυτεύθηκε θριαμβευτικά, για παράδειγμα, στην Ιστορική Σχολή του Δικαίου, στην Ιστορική Σχολή της Οικονομίας, στην Ιστορική Γλωσσολογία, κ.λπ. [Iggers, σ. 173]. Το τέλος του αιώνα έφερε την επιστοχώρηση του ιστορισμού στην Γερμανία, ενώ αυτός θριάμβευσε αλλού μέσα από τις θετικιστικές (Γαλλία, Ηνωμένες Πολιτείες) ή τις ιδεαλιστικές (Ιταλία: Κρότσε) παραμορφώσεις του.

Όπως σωστά αποκάλυψε ο Iggers, η κριτική του ιστορισμού πραγματοποιήθηκε πριν από το διάστημα 1914-18. Κυρίως ως κριτική του ιδεαλισμού, και κατόπιν ως κριτική της ιδέας της πρόδου. Θα διακρίνω ουσιαστικά την κριτική των φιλοσόφων από την κριτική των ιστορικών. Για την πρώτη, παραπέμπω στο σπουδαίο βιβλίο του Ρέιμον Άρόν *Η κριτική φιλοσοφία της ιστορίας* (1938, επανέκδοση 1987) και στις ωραιές μελέτες του Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (1956), και του Carlo Antoni, *Lo storicismo* (1957).

Θα αναφερθώ σε δύο βασικές μορφές της φιλοσοφικής κριτικής: τον Dilthey και τον Μαξ Βέμπερ. Ο Dilthey (1833-1911) είχε ως αφετηρία την κριτική των θεμελιωδών εννοιών του ιστορισμού του Ράνκε και του Humboldt: λαϊκή ψυχή (Volksseele), πνεύμα του λαού (Volksgeist), έθνος, κοινωνικός οργανισμός: όλα αυτά είναι για τον ίδιο «μυστικιστικές» έννοιες, άχρηστες στην ιστορία [Iggers, σ. 180]. Κατόπιν, σκέφθηκε ότι η γνώση είναι δυνατή στις επιστήμες του πνεύματος —συμπεριλαμβανομένης της ιστορίας— επειδή η ζωή «αντικειμενικοποιείται» σε θεσιμούς όπως είναι η οικογένεια, η αστική κοινωνία, το κράτος και το δίκαιο, η τέχνη, η θρησκεία και η φιλοσοφία [σ. 182]. Στα τέλη της ζωής του (1903), νόμιζε ότι άρχισε να βλέπει το σκοπό της έρευνάς του στη θεμελίωση «μιας κριτικής του ιστορικού λόγου». Πίστευε πως «η ιστορική οπτική πάνω στον κόσμο (geschichtliche Weltanschauung) ήταν ο απελευθερωτής του ανθρώπινου πνεύματος, που απαλλασσόταν από τις τελευταίες αλυσίδες τις οποίες οι επιστήμες της φυσικής και η φιλοσοφία δεν είχαν καν σπάσει» [σ. 188]. Η κριτική του ιστορισμού στα τέλη

του 19ου και στις αρχές του 20ου αιώνα είναι, στο σύνολό της, συγκεχυμένη. Προσταθεί, όπως μόλις είδαμε με τον Dilthey, περισσότερο να υπερβεί τον ιστορισμό παρά να τον αρνηθεί.

Ο Μαξ Βέμπερ (1864-1920) εκτός από φιλόσοφος ήταν ταυτόχρονα και ένας μεγάλος ιστορικός και κοινωνιολόγος. Ο Ρέιμον Άρόν συνοψισε τη βεμπεριανή θεωρία για την ιστορία με τον ακόλουθο τρόπο: «Όλες οι πολεμικές του Βέμπερ έχουν σκοπό να αναδείξουν έμμεσα τη δική του θεωρία αφέροντας τις αντιλήψεις που θα μπορούσαν να την απειλήσουν. Η ιστορία είναι μια θετική επιστήμη: θέτουν ωστόσο σε αμφισβήτηση αυτήν την πρόταση: α) οι μεταφυσικοί, συνειδητοί ή ασύνειδοι, που το έχουν παραδεχθεί ή που ντρέπονται να το κάνουν, οι οποίοι χρησιμοποιούν μια υπερβατική έννοια (ελευθερία) στο πλαίσιο της λογικής της ιστορίας, β) οι εκλεκτικιστές [esthetes] και οι θετικιστές, που έχουν ως αφετηρία την προκατάληψη σύμφωνα με την οποία δεν υφίστανται επιπτώσεις και έννοιες παρά του γενικού, αφού το άτομο υπόκειται μονάχα στη διαισθητική σύλληψη. Η ιστορία είναι πάντοτε μερική, επειδή το πραγματικό είναι απειρο, επειδή η εμπνευση της ιστορικής έρευνας μεταβάλλεται μαζί με την ίδια την ιστορία. Θέτουν σε κίνδυνο αυτές τις προτάσεις: α) οι «νατουραλιστές», που ισχυρίζονται ότι ο νόμος συνιστά το μοναδικό σκοπό της επιστήμης ή που νομίζουν πως εξαντλούν το περιεχόμενο της πραγματικότητας με τη δοξασία ενός συστήματος αφηρημένων σχέσεων β) οι αφελείς ιστορικοί, που, μην έχοντας συνειδητήσει των αξιών τους, αφήνουν να τους περνά από το μυαλό ότι ανακαλύπτουν στο πλαίσιο του ίδιου του ιστορικού κόσμου τη διαλογική ανάμεσα στο σημαντικό και το συμβατολογικό, γ) όλοι οι μεταφυσικοί, που φαντάζονται πως έχουν συλλάβει με θετικό τρόπο την ουσία των φαινομένων, τις βαθύτερες δυνάμεις, τους νόμους των πάντων οι οποίοι και επιβάλλουν δήθεν το μέλλον πάνω από το κεφάλι των ανθρώπων που σκέφτονται και νομίζουν ότι δρουν» [R. Aron, 19386, σ. 279].

Βλέπει κανείς ότι ο Μαξ Βέμπερ πολεμούσε τον ιστορισμό τόσο από την πλευρά του ιδεαλισμού όσο και από την πλευρά του θετικισμού, των δύο ροπών της γερμανικής ιστορικής σκέψης του 19ου αιώνα. Το κεφάλαιο του ιστορισμού και της κριτικής του κλείνει με τους δύο τελευταίους μεγάλους Γερμανούς ιστορικούς του 19ου-20ού αιώνα. Είναι ο Ernst Troeltsch (1865-1922) και ο Friedrich Meinecke (1862-1954), οι οποίοι προς το τέλος της δραστηριότητάς τους δημοσίευσαν δύο έργα πάνω στον ιστορισμό: ο πρώτος το *Der Historismus und seine Probleme* (Ο ιστορισμός και το πρόβλημά του, 1922), και ο δεύτερος το *Der Historismus und seine Überwindung* (Ο ιστορισμός και ο θρίαμβός του, 1924).

Είναι κατ' αρχάς οι πρώτοι που αποκαλούν ιστορισμό το γεφεινικό ιστορικό κίνημα του 19ου αιώνα του οποίου η κεντρική μορφή ήταν ο Ράνκε. Ακολούθησε άλλωστε μια σπέρσιμη παλεμική πάνω στον τρόπο μετάφρασης —και πιθανώς διάκρισης— των όρων ιστορισμός και ιστορικισμός [Iggers, 1973]. Τα δύο έργα είναι στην πραγματικότητα μια κριτική στον ιστορισμό και, ταυτοχρόνως, ένα μνημείο στη δόξα του. Ο Troeltsch, που πίστευε, όπως ο Ράνκε, πως δεν υφίσταται μία ιστορία αλλά πολλές ιστορίες, είχε θέλησει να υπερβεί το θεμελιώδη διίσμό του ιστορικισμού: τη σύγκρουση μεταξύ φύσης και πνεύματος, δράσης κάτω από την ώθηση της δύναμης (Κράτος) και δράσης σύμφωνα με την ηθική νομιμοποίηση (Έθος), ιστορικής συνείδησης και ανάγκης για απόλυτες αξίες.

Ο Meinecke αποδέχεται αυτό το διίσμό<sup>17</sup>. Ορίζει τον ιστορισμό ως «τον πιο υψηλό βαθμό επίτευξης της κατανόησης των ανθρώπινων πραγμάτων». Πιθανότατα, σταματά, όπως σωστά είδε ο Carlo Antoni, πριν από την αποσύνθεση του λόγου και της πίστης στον στοχασμό —την αρχή της ενότητας της ανθρώπινης φύσης σύμφωνα με τον ουμανισμό που ο Ράνκε είχε διατηρήσει. Ο Ντέλιο Καντιμόρι έδωσε όμως δίκιο στον Κρότσε που έλεγε στον, κατά Meinecke, ιστορικισμό μια ορισμένη «ανορθολογική» προδοσία του «πραγματικού ιστορικισμού». «Ιστορικισμός», με την επιστημονική έννοια του όρου, είναι η απόφαση ότι η ζωή και η πραγματικότητα είναι ιστορικές, και τίποτε άλλο παρά ιστορικές. Αυτή η απόφαση συνεπάγεται την άρνηση της θεωρίας που εκτιμά ότι η πραγματικότητα είναι διαφευγμένη σε υπεριστορία και ιστορία, σε έναν κόσμο ιδεών και αξιών και έναν κάτω κόσμο που τον αντανάκλα, ή που τον αντανάκλουσε μέχρι τώρα, κατά τρόπο φευγαλέο και ατελή, και στον οποίο θα πρέπει να επιβληθούμε μια για πάντα λειτουργώντας έτσι ώστε την ατελή ιστορία, ή την καθαρή και απλή ιστορία, να τη διαδεχθεί μια πραγματικότητα ορθολογική και τέλεια... Ο Meinecke, αντίθετα, βάζει τον ιστορισμό να συνίσταται στην αποδοχή αυτού που είναι ανορθολογικό στο πλαίσιο της ανθρώπινης ζωής, να συνίσταται στο γεγονός ότι μπορούμε να παραινούμε στο ατομικό χωρίς να αγνοούμε το τυπικό και το γενικό με τα οποία είναι συνδεδεμένο καθώς και στην προβολή αυτής της θέασης του ατομικού πάνω στη βάση της θρησκευτικής πίστης ή του θρησκευτικού μυστηρίου. Αλλά ο αληθινός ιστορικισμός, στο μέτρο που πραγματοποιεί την κριτική και την υπέρβαση του αφηρημένου ορθολογισμού του Διαφωτισμού, είναι πιο βαθιά ορθολογικός από τον τελευ-

<sup>17</sup> F. Chabod, «Uno storico tedesco contemporaneo: Federico Meinecke», *Nuova Rivista storica*, XI, 1927.

ταίο» [Croce, πρβ. στο, D. Cantimori, σ. 500]. Την παρμμονή του ναζιστικού, τα έργα του Troeltsch και του Meinecke συνιστούν τους δόξαστικούς τάφους του ιστορικισμού.

Ας ξαναγυρίσουμε τώρα προς τα πίσω για να ρίξουμε μια ματιά στις ιδέες του Γκέοργκ Βίλχελμ Φρήντριχ Χέγκελ (1770-1831), που υπήρξε ο πρώτος φιλόσοφος που έθεσε την ιστορία στο κέντρο του στοχασμού του. Κάτω από την επίδραση της Γαλλικής Επανάστασης, ήταν ο πρώτος που είδε «την ουσία της πραγματικότητας στο πλαίσιο της ιστορικής μεταβολής και της ανάπτυξης της αυτοσυνειδησίας του ανθρώπου» [Carr, σ. 131]. Αποφαινόμενος πως «ό,τι είναι ορθολογικό είναι πραγματικό, και ό,τι είναι πραγματικό είναι ορθολογικό», εκτιμά ότι η ιστορία κυβερνιέται από το λόγο: «Η μοναδική ιδέα που κομίζει η φιλοσοφία είναι τούτη η απλή ιδέα του λόγου, η θέση ότι ο λόγος κυβερνά τον κόσμο και, κατά συνέπεια, η παγκόσμια ιστορία έχει εκτυλιχθεί ορθολογικά» [Hegel, 1822-30, σ. 47].

Η Ιστορία καθ' εαυτή είναι ριζωμένη σε ένα σύστημα το οποίο είναι εκείνο του Πνεύματος. Η Ιστορία δεν είναι ταυτόσημη με τη λογική. Η Hélene Védine επέστησε την προσοχή πάνω σε ένα κείμενο της *Επίτομης Εγκυκλοπαίδειας των φιλοσοφικών επιστημών* (1817, γαλλ. μετ. M. de Gardillac, 1970, σ. 470): «Αλλά το σκεπτόμενο την ιστορία του κόσμου πνύμα, αποδίδοντας τους περιορισμούς των πνευμάτων των επιμέρους λαών καθώς και τη δική του εγκοσμιότητα, συλλαμβάνει τη συγκεκριμένη καθολικότητά του και ανυψώνεται μέχρι τη γνώση του απόλυτου πνεύματος, ως αιώνια αποτελεσματική αλήθεια στο πλαίσιο της οποίας ο γνωστικός λόγος είναι ελεύθερος για τον εαυτό του, ενώ η αναγκαιότητα, η φύση και η ιστορία δεν υφίστανται παρά στην υπηρέσια της αποκάλυψης αυτού του πνεύματος και ως περιέχοντα την τιμή του». Η Η. Védine παρατηρεί δικαίως πως αυτό το κείμενο αποδεικνύει ασφαλώς τον ιδεαλισμό του Χέγκελ, αλλά κυρίως ότι στο πλαίσιο του εκδηλώνεται «το παράδοξο όλων των φιλοσοφιών της ιστορίας: για να συλλάβουν το νόημα της ανάπτυξης, πρέπει να δρουν το εστιακό σημείο όπου τα συμβάντα καταργούνται ως προς τη μοναδικότητά τους και καθίστανται μεστά σημασιών σύμφωνα με έναν αποκρυπτογραφικό κώδικα που επιτρέπει την ερμηνεία τους. Κατά την ολοκλήρωσή του, το σύστημα παραγει μια έννοια του αντικειμένου του, ώστε το αντικείμενο να καθίσταται ορθολογικό και να ξεγλιστρά έτσι από το απρόβλεπτο και από μια χρονικότητα όπου το τυχαίο θα μπορούσε να παίζει το ρόλο του» [H. Védine, σ. 21].

Για την ιστορική διαδικασία, ο Χέγκελ πιστεύει πως «μονάχα οι λαοί που διαμορφώνουν ένα κράτος μπορούν να μας είναι γνωστοί»

[Μαθήματα πάνω στη φιλοσοφία της Ιστορίας, 1837], στη δε Φιλοσοφία του δικαίου (1821) ο Χέγκελ εμφανίζει το μετεπαναστατικό νεότερο κράτος να είναι διαφορφωμένο από τρεις τάξεις, την υποστασιακή [substantielle] ή αγροτική τάξη, τη βιομηχανική τάξη και την οικογενειακή (= γραφειοκρατική) τάξη, με την τελευταία να εκπροσωπεί την τελειότητα στην ιστορία. Η μάλλον — ο Χέγκελ πιθανότατα δεν σταμάτησε εκεί την ιστορία — πιστεύει ότι η προ-ιστορία έχει ολοκληρωθεί, και η Ιστορία δεν είναι πλέον η διαλεκτική μεταβολή: έχει αρχίσει η ορθολογική λειτουργία του Πνεύματος. Αναμφίβολα, ο Ράνκε άσκησε ζωηρή κριτική στον Χέγκελ<sup>18</sup> και στο μοντέλο του περί μιας και μοναδικής διαδικασίας γραμμικής ανάπτυξης, αλλά μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι, «από την άποψη της γνώσης όσο κι από την άποψη της αξίας, ο Χέγκελ εκπροσωπεί έναν ιστορικισμό πλήρη, συστηματικά εφαρμοσμένο» [Mandelbaum, σ. 60].

Δεν μπορούμε να συμπεριλάβουμε τον ιστορικό υλισμό στην επικράτεια του ιστορικισμού παρά εφ' όσον αντιληφθούμε τον τελευταίο με μια πολύ ευρεία έννοια<sup>19</sup>. Στον Μαρξ (1818-1883)<sup>20</sup>, η «υλιστική αντίληψη για την ιστορία» (έκφραση που ο ίδιος δεν χρησιμοποίησε ποτέ) έχει διττό χαρακτήρα: 1) ως γενική αρχή, είναι η ιστορική έρευνα με τη μορφή μιας (σχεδιασμένης απλώς) ενοσιολόγησής, 2) ως θεωρία του πραγματικού ιστορικού γίνεσθαι, αποτελεί μία εφαρμογή: τη μελέτη της αστικής κοινωνίας που οδηγεί σε ένα ιστορικό σχεδιασμό της ανάπτυξης του καπιταλισμού στη δυτική Ευρώπη. Τα κυριότερα κείμενα του Μαρξ που αφορούν στην ιστορία συνίστανται στη Γερμανική Ιδεολογία (1845-1846), που επιτρέπει να «συλλάβουμε τον ιστορικό υλισμό στη γέννησή του και στις αποχρώσεις του» [P. Vilar], και —δυσπιστώγας όμως προς τα παραθέματα που αγνοούν συμφορούμενα και προς τα σχόλια που παραποιούν και αποσιωμούν— στον «Πρόλογο» του 1859 στη Συμβολή στην Κριτική της πολιτικής οικονομίας και, τέλος, στο Κεφάλαιο (1867-1899).

Η θεμελιωκή θέση είναι ότι ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής ρυθμίζει γενικώς το κοινωνικό, το πολιτικό και το διανοητικό γίνεσθαι. Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει την ύπαρξή τους, αλλά, αντίθετα, το κοινωνικό τους είναι που καθορίζει τη συνείδησή τους.

<sup>18</sup> E. Simon, «Ranke und Hegel», *Historische Zeitschrift*, Μάγχεστ, 15, 1928.

<sup>19</sup> Βλ. παρακάτω την κριτική σε αυτή την αντίληψη από τον Αλτουσέρ.

<sup>20</sup> Για τη συγκρότηση του ιστορικού στοχασμού του Μαρξ κατά τη διάρκεια της ζωής και του έργου του, βλ. το άρθρο του, Pierre Vilar, «Marx (Karl)», στο, J. Le Goff (επιμ.), *La Nouvelle Histoire*, σσ. 370-374.

Ενάντια στον Χέγκελ, ο Μαρξ απέριψε ολόκληρη τη φιλοσοφία της ιστορίας που εξομοιώνεται με μια θεολογία. Στο Κομμουνιστικό Μανιφέστο που συνέταξε μαζί με τον Έγγκελς το 1848, έγραψε ότι η ιστορία κάθε υφιστάμενης κοινωνίας είναι η ιστορία της πάλης των τάξεων.

Σε ό,τι αφορά σε έναν ορισμένο αριθμό ιδιαίτερα αμφισβητήσιμων και επικίνδυνων σημείων του ιστορικού υλισμού, ο Μαρξ, πάντοτε —χωρίς βέβαια να είναι υπεύθυνος για τις καταχρηστικές ερμηνείες και τις μη-νομιμοποιούμενες συνεπαγωγές που άλλοι συνήγαγαν όσο ήταν ζωντανός ή μετά το θάνατό του—, είτε αποδέχθηκε ακραίες και απλουστευτικές διατυπώσεις είτε άφησε στην ασάφεια και την αμφισβημία σημαντικές έννοιες. Δεν διατύπωσε γενικούς νόμους της ιστορίας, ενοσιολόγησε απλώς το ιστορικό γίνεσθαι: ορισμένες φορές, όμως, χρησιμοποίησε ο ίδιος τον επικίνδυνο όρο νόμος ή αποδέχθηκε τη διατύπωση της σκέψης του με τέτοιους όρους. Για παράδειγμα, δέχθηκε τη χρήση της λέξης νόμοι αναφορικά με αντιλήψεις που εκφράσθηκαν από τον ίδιο στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου, την οποία είχε πραγματοποιήσει στη διδλοπαρουσίασή του ένας καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Κιέβου, ο Λ. Σίμπερ [Mandelbaum, σσ. 172-173]. Άφησε δε τον Έγγκελς να εκθέσει στο Αντι-Νεύρινγκ (1878) μια χονδροειδή αντίληψη για τον τρόπο παραγωγής και την πάλη των τάξεων.

Όπως έχει σημειωθεί, η ιστορική του τεκμηρίωση (όπως και αυτή του Έγγκελς) υπήρξε ανεπαρκής, και δεν έγραψε ιστορικά έργα, αλλά λιβέλλους. Άφησε στην ασάφεια το πιο επικίνδυνο από τα ενοσιολογικά του έργα, τη διάκριση μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος, αν και δεν είχε ποτέ εκθέσει μια χονδροειδώς οικονομική αντίληψη για τη βάση, ούτε είχε προσδιορίσει ως εποικοδόμημα κάτι άλλο από το πολιτικό οικοδόμημα [constnuction] (το Κράτος —σε πλήρη αντίθεση προς τους περισσότερους από τους Γερμανούς ιστορικούς του καιρού του και πολυλούς κήρυκες αυτού που θα ονομάσουμε ιστορικισμό) και προς την ιδεολογία, όσο με αρνητική σημασία για τον ίδιο. Ούτε και κατέστησε σαφές ποιος θα όφειλε να είναι, σε ό,τι αφορά στον ιστορικό, ο τρόπος συνδυασμού κριτικής θεωρίας και επαναστατικής πράξης: στη ζωή και στο έργο του. Κόμισε θεωρητικές, αλλά όχι πρακτικές βάσεις, για το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ ιστορίας και πολιτικής. Αν και είχε μιλήσει για την ιστορία της Ασίας, δεν ανέπτυξε συλλογισμούς παρά πάνω στην ευρωπαϊκή ιστορία, αγνόησε δε την έννοια του πολιτισμού.

Αναφορικά με την απόρριψη από τον ίδιο των μηχανικών νόμων στην ιστορία, μπορούμε να παραθέσουμε μια επιστολή του 1877 όπου διακηρύσσει: «Συμβάντα εκπληκτικά παρόμοια, αλλά παραγόμενα στο πλαίσιο ενός διαφορετικού ιστορικού περιβάλλοντος, οδηγούν σε αποτελέσματα

εντελώς διαφορετικά. Μελετώντας ξεχωριστά κάθε μία από αυτές τις εξελίξεις και συγκρίνοντάς τις, μπορεί κανείς να βρει άνετα το κλειδί για την κατανόηση αυτού του φαινομένου· αλλά δεν είναι ποτέ δυνατό να περιέλθουμε σε αυτή την κατανόηση χρησιμοποιώντας το *passé-partout* κάποιας ιστορικο-φιλοσοφικής θεωρίας, η μεγάλη αρετή της οποίας θα ήταν ότι βρισκόταν πάνω από την ιστορία» [πρθ. στο, Carr, σ. 59]. Έκανε κριτική στη «συμβαντολογική» αντίληψη για την ιστορία: «Βλέπει κανείς τόσο η παρελθούσα αντίληψη για την ιστορία στερείτο νοήματος, αγνοούσε τις πραγματικές σχέσεις και περιοριζόταν στα μεγάλα πολιτικά και ιστορικά συμβάντα που είχαν κάποιο αντικτύπο» [πρθ. στο, P. Villar, σ. 372]. Όπως είπε ο Pierre Villar: «Δεν έγραψε τόσο "βιβλία ιστορίας", έγραφε πάντοτε βιβλία για τον ιστορικό, η "έννοια της ιστορίας" βρίσκεται μέσα στην πρακτική του» [στο ίδιο, σ. 374].

Γνωρίζουμε πως ο Μπενεντέτο Κρότσε (1856-1952) γοητεύθηκε στα νεανικά του χρόνια από το μαρξισμό, ο Γκράμισι εκτιμούσε μάλιστα ότι ο ιστορικός υλισμός του έγινε στη συνέχεια έμμονη ιδέα<sup>21</sup>. Για τον Κρότσε, όπως και για τον ίδιο τον ιστορικό υλισμό, «η ταυτότητα της ιστορίας και της φιλοσοφίας είναι κάτι που ενυπάρχει στον ιστορικό υλισμό» [σ. 217]. Αλλά ο Κρότσε αρνιόταν στον εαυτό του να φθάσει μέχρι το έσχατο αυτής της ταυτότητας, δηλαδή να τη συλλάβει «ως ιστορική πρόβλεψη μιας επερχόμενης φάσης» [σ. 217]. Αρνιόταν κυρίως να ταυτίσει ιστορία και πολιτική, δηλαδή ιδεολογία και φιλοσοφία [σελ. 217-218]. Ο Κρότσε θα ξεχλούσε ότι «πραγματικότητα σε κίνηση και έννοια της πραγματικότητας, αν και μπορούν να είναι λογικά διακριτές, ιστορικά οφείλουν να γίνονται αντιληπτές ως μια αδιαχώριστη ενότητα» [σ. 216]. Θα έπερτε έτσι στον «ιδεαλιστικό» κοινωνιολογισμό, και ο ιστορικός του δεν θα ήταν παρά μία μορφή ρεφορμισμού· δεν θα ήταν ο «πραγματικός» ιστορικός, θα ήταν μια ιδεολογία με την αρνητική έννοια του όρου. Μου φαίνεται πως ο Γκράμισι έχει μάλλον δίκιο όταν αντιπαράθετει τη φιλοσοφία της ιστορίας του Κρότσε προς αυτήν του ιστορικού υλισμού. Αν δλέπει σε αυτές κοινές ρίζες είναι, από ό,τι νομίζω, επειδή ο ίδιος επιστρέφει (όπως ο Κρότσε) στον Χέρκελ μέσω του Μαρξ, επειδή ερμηνεύει τον ιστορικό υλισμό ως έναν ιστορικισμό —κάτι που, πάντως, δεν συνιστούσε το στοχασμό του Μαρξ—, και ίσως επειδή ο ίδιος ο Γκράμισι είναι αυτός που δεν καταφέρει να αποδεσμευθεί εξ ολοκλήρου από την επιρροή του Κρότσε, τον οποίο αποκαλούσε κατά το 1917 «τον πιο μεγάλο σύγχρονο στοχαστή της Ευρώπης».

Για τον ιστορικό ιδεαλισμό του Κρότσε δεν υπάρχει καμία αμφιδο-

<sup>21</sup> Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, σ. 216.

λία. Στην *Teoria e storia della storiografia* (Θεωρία και ιστορία της ιστοριογραφίας, 1915), ορίζει με τον εξής τρόπο την ιδεαλιστική αντίληψη: «Δεν πρόκειται δα για την εγκαθίδρυση, δίπλα στις άλλες, της ατομικιστικής και πραγματιστικής αφηρημένης ιστοριογραφίας, μιας αφηρημένης ιστορίας του πνεύματος, του αφηρημένου καθολικού, αλλά για την κατανόηση του γεγονότος ότι άτομο και ιδέα, αν ελληρθούν ξεχωριστά, συνιστούν δύο ισοδύναμες αφαιρέσεις που είναι ανίκανες, και η μιν και η δε, να κομίσουν το υποκείμενο της ιστορίας καθώς και του ότι η πραγματική ιστορία είναι ιστορία του ατόμου ως καθολικού και του καθολικού ως ατόμου. Δεν πρόκειται για την κατάργηση του Περικλή προς όφελος της Πολιτικής ή του Πλάτωνα προς όφελος της Φιλοσοφίας ή του Σοφοκλή προς όφελος της Τραγωδίας· αυτό για το οποίο πρόκειται είναι το να σκεφθούμε και να αναπαριστήσουμε την Πολιτική, τη Φιλοσοφία και την Τραγωδία ως Περικλή, Πλάτωνα και Σοφοκλή, και τους τελευταίους ως κάθε μία από αυτές σε μια από τις ιδιαίτερες στιγμές της. Γιατί, αν, έξω από τη σχέση με το πνεύμα, το άτομο είναι η σκιά ενός ονείρου, το πνεύμα έξω από τις ατομικοποιήσεις του είναι επίσης η σκιά ενός ονείρου· και η επίτευξη της καθολικότητας στο πλαίσιο της ιστορικής αντίληψης σημαίνει την ταυτόχρονη κατάργηση της ατομικότητας, όπως σημαίνει και το να καταστήσουμε και τις δύο στέρες χάρη στη στερέωση που η μια παρέχει στην άλλη. Αν η ύπαρξη του Περικλή, του Σοφοκλή και του Πλάτωνα ήταν αδιάφορη, δεν θα έπρεπε να αποφασίσουμε πως η Ιδέα είναι επίσης αδιάφορη»<sup>22</sup>. Και στο *Storia come pensiero e come azione* (Η ιστορία ως σκέψη και ως δράση, 1938), αφού κάνει κριτική στο θετικιστικό ορθολογισμό του «αυτό που έχει επακριβώς συμβεί» του Ράνκε, φθάνει μέχρι του να αποφανθεί πως «δεν υφίσταται άλλη ενότητα παρά αυτή της ίδιας της σκέψης που διακρίνει και ενοποιεί». Όπως σχολιάζει ο F. Chabod: «Δεν υφίσταται ενότητα καθ' εαυτή, υφίσταται μονάχα στο πλαίσιο της κριτικής σκέψης» [σ. 511].

Ο Αρνάλντο Μομιλιάνο υπογράμμισε πόσο λίγη ήταν η επιρροή του Κρότσε στους φιλοσόφους: «Κανένας δεν μπορεί να διαδλέψει αν η φιλοσοφία του Κρότσε θα αποτελέσει μια αφετηρία για τους μελλοντικούς φιλοσόφους. Έχει σήμερα λίγους οπαδούς στην Ιταλία, και κανέναν ίσως στο εξωτερικό. Ακόμα και ο Κόλνιγγκουντ είχε πάψει να είναι οπαδός του πριν από τον πρόωρο θάνατό του»<sup>23</sup>. Ο Ντέλιο Καντιμόρι σημείωσε πως οι επαγγελματίες ιστορικοί δεν θεώρησαν ως ιστορία το μεγαλύτερο

<sup>22</sup> *Teoria e storia della storiografia*, σ. 92-93, πρθμ. στο, F. Chabod, *Croce storico*, σ. 102.

<sup>23</sup> A. Momigliano, «Reconsidering B. Croce (1866-1952)», *Essays*, σ. 355.

κομμάτι του έργου του Κρότσε, ούτε καν τα έργα που έφεραν τον τίτλο *Ιστορία...* Αυτή ήταν η περίπτωση του Federico Chabod τον οποίο, ωστόσο, ο Κρότσε είχε κάνει διευθυντή του *Istituto per gli Studi Storici* (Ινστιτούτου Ιστορικών Σπουδών) που είχε ιδρύσει στη Νάπολη.<sup>24</sup>

Ομολογώ ότι συμμερίζομαι την αίσθηση του Chabod, αν και πρέπει να υπογραμμισθεί πως ο Κρότσε, σε αντίθεση με πολλούς φιλοσόφους της ιστορίας που υπήρξαν «καθαροί» φιλόσοφοι, ήταν επίσης, ο ίδιος, ένας αληθινός ιστορικός. Από την άλλη μεριά, πιστεύω ότι ο Καντιμόρι έχει δίκιο να τονίζει μια σπουδαία πρόοδο στο πλαίσιο του ιστορικού στοχασμού η οποία οφείλεται κατά ένα μεγάλο μέρος στον Κρότσε: «Στην πορεία των διαφορετικών και πολλαπλών ιστοριογραφικών του πειραματισμών και των μελετών του πάνω στην ιστοριογραφικών του πειραματισμό, ο Κρότσε ξαναβρήκε και μετέδωσε κατά τρόπο σαφή, με τη διατύπωση της διάκρισης μεταξύ *res gestae* και *historia rerum gestarum*, στις μελέτες ιστορίας και ιστορικών ζητημάτων το αποτέλεσμα της σπουδαίας, θεμελιωδής και, ουσιαστικά, μη αντιστρεπτής κριτικής εμπειρίας της νεότερης φιλοσοφίας, η οποία αποτελεί επιστήμη αυτού που είναι γνωστό και όχι αυτού που αγνοείται. Αυτό δεν σημαίνει για τον Κρότσε πως δεν πρέπει να γίνονται έρευνες στα αρχαία ή σε κάποιο ανέκδοτο υλικό, το αντίθετο· πρέπει να γίνονται τέτοιες έρευνες, και μόνον στο πλαίσιο της μελέτης των τεκμηρίων ή μιας άμεσα ολοκληρωμένης σειράς τεκμηρίων μπορεί κανείς να εκτιμήσει τη σπουδαιότητα και τη σημασία αυτών των υλικών...». Έχοντας παραθέσει λεπτομερώς το σύνολο των επαγγελματικών διαδμημάτων του ιστορικού, ο Καντιμόρι συμπεραίνει αναφορικά με τον Κρότσε: «Δεν πρέπει να απαρνηθούμε την κριτική (*historia rerum*) έχοντας τη φαντασίωση ότι μπορούμε να συλλάβουμε την υπόσταση ή την ουσία των πραγμάτων όπως αυτά γίνονται και ότι μπορούμε να καταστήσουμε μια για πάντα γνωστά (*res gestae*). γιατί μόνον μια τέτοια κριτική διάκριση επιτρέπει να παραμείνουμε σε μια οπτική γωνία από την οποία να μπορούμε να παρακολουθήσουμε την κίνηση και την πορεία των κοινωνιών και των ατόμων, των ανθρώπων και των πραγμάτων —και να γνωρίσουμε στο πλαίσιο των ζωντανών και του συγκεκριμένου, και όχι σε αυτό του αφηρημένου και του γενικού» [Cantimori, σ. 406].

Σε αυτή τη θεμελιωκή διάκριση προστίθεται το γεγονός ότι ο Κρότσε είχε επίσης επιμείνει πάνω στη σπουδαιότητα της ιστορίας της ιστοριογραφίας: «Ενδιαφερόμενος για την ιστορία της ιστοριογραφίας, ο Κρό-

<sup>24</sup> D. Cantimori, «Storia e storiografia in Benedetto Croce», *Storici e Storia*, σ. 402.

τσε επισήμανε την ανάγκη και τη δυνατότητα αυτής της δευτεροβάθμιας κριτικής εμβάθυνσης από τους ιστορικούς, ως κλίμακας και ως διαβάθμισης, για να επιτευχθεί, διά μέσου της αναγνώρισης των ερμηνειών, του γενικού πολιτισμικού και κοινωνικού τους περιβάλλοντος, μια έκθεση και μία κρίση που να είναι καλά ενημερωμένες και αυτόνομες, δηλαδή απελευθερωμένες από τις επαναλήψεις και από την απόδοση τιμών στις μεταφορικές καθώς και από μεθόδους που απορρέουν όχι από την τεχνική και την εμπειρία, αλλά από φιλοσοφικές και σχολαστικιστικές αρχές» [Cantimori, σ. 407].

Ο Αντόνιο Γκράμισι (1891-1937) έχει τη φήμη ότι κήρυξε έναν ανοικτό μαρξισμό, και είναι αλήθεια ότι στα γραπτά του όπως και στην πολιτική του δράση συναντά κανείς πολλή ευελιξία. Δεν νομίζω όμως πως οι αντιλήψεις του για την ιστορία σημαντικότερο μια κάποια επιστροφή ιστορικού υλισμού. Βλέπω σε αυτές περισσότερο μια κάποια επιστροφή στον εγγελανισμό, από τη μία μεριά, και μια ολισθήση στον απλουστευμένο μαρξισμό, από την άλλη. Αναγνωρίζει δεσάιως ότι η ιστορία δεν λειτουργεί όπως μία επιστήμη, και ότι δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε σε αυτή μια μηχανική αντίληψη για την αιτιότητα. Αλλά η πατήριωστη θεωρία του για το ιστορικό μπλοκ μου φαίνεται πολύ επικίνδυνη για την ιστορική επιστήμη. Η απόφανση ότι η βάση και το εποικοδόμημα σχηματίζουν ένα ιστορικό μπλοκ, με άλλα λόγια ότι «το περίπλοκο, αντιπρατικό και δυσαρμονικό σύνολο του εποικοδομήματος είναι η αντανάκλαση του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων» [Materialismo storico, σ. 39], ερμηνεύθηκε γενικά ως απόλυτη του δόγματος για τις σχέσεις μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος, το οποίο ο Μαρξ είχε σχετικώς αφήσει στην ασάφεια και μοιάζει ως το πιο λανθασμένο, το πιο αδύνατο και το πιο επικίνδυνο κομμάτι του ιστορικού υλισμού, ακόμα κι αν ο Μαρξ δεν περιόρισε τη βάση στο οικονομικό.

Αυτό που δείχνει να εγκαταλείπει ο Γκράμισι είναι η αρνητική αντίληψη για την ιδεολογία: αλλά, αν και αφήνει την ιδεολογία στο εποικοδόμημα, η αποτίμησή της δεν κάνει τίποτε άλλο από το να απειλεί ακόμα περισσότερο την ανεξαρτησία (δεν λέω την αυτονομία, που προφανώς δεν υφίσταται) του διανοητικού τομέα. Γιατί ο Γκράμισι ενισχύει διττά την υποδύλωση της διανοητικής εργασίας. Από τη μία μεριά, δίπλα στους παραδοσιακούς και στους οργανικούς διανοούμενους, ο Γκράμισι δεν αναγνωρίζει ως έγκυρους παρά τους διανοούμενους που ταυτίζουν επιστήμη και πράξη, πηγαίνοντας πέρα από τους δεσμούς που είχε σκιαγραφήσει ο Μαρξ. Επιπλέον, πέραν την επιστήμη στο εποικοδόμημα. Στη ρίζα αυτών των ολισθημάτων, μπορεί κανείς να βρει τη γκραμσισανή αντίληψη για τον ιστορικό υλισμό ως «απόλυτο ιστορικισμό».

Ο Λουί Αλτουσέρ διαμαρτυρήθηκε βίαια ενάντια στην «ιστορικιστική» ερμηνεία του μαρξισμού, την οποία συνδέει με την «ουμανιστική» ερμηνεία του τελευταίου. Βλέπει τη γέννησή τους στη «ζωτική αντίδραση ενάντια στη μηχανοκρατία και τον οικονομισμό της Β' Διεθνούς, κατά την περίοδο που προηγήθηκε της επανάστασης του 1917 και κυρίως στα χρόνια που ακολούθησαν»<sup>25</sup>. Αυτή η ιστορικιστική και ομιαριστική αντίληψη (τα δύο αυτά χαρακτηριστικά βρίσκονται, κατά τον Αλτουσέρ, συνδεδεμένα μέσα από την ιστορική σύμπτωση, αλλά δεν συνδέονται απαραίτητα από θεωρητική άποψη) υπήρξε αρχικά εκείνη της γερμανικής αριστεράς, της Ρόζα Λούξεμπουργκ και του Mehnert, και κατόπιν, μετά από την επανάσταση του 1917, αυτή του Λούκατς και κυρίως του Γκράμσι, πριν να επανέλθει κατά έναν ορισμένο τρόπο σε αυτήν ο Σαρτρ με την Κριτική του διαλεκτικού λόγου. Στο πλαίσιο της ιταλικής παράδοσης —όπου ο Γκράμσι αποτελεί τον κληρονόμο του Λαμπριόλα και του Κρότσε (ο Αλτουσέρ τείνει έτσι να καθιστά ελάχιστο την αντίθεση Γκράμσι/Κρότσε)— είναι που ο Αλτουσέρ βρίσκει τις πιο μεμπτές εκφράσεις του μαρξισμού ως «απόλυτου ιστορικισμού». Παραθέτει το περίφημο χωρίο της σημείωσης του Γκράμσι πάνω στον Κρότσε: «Έχουμε ξεχάσει στην πολύ συνηθισμένη διατύπωση (του ιστορικού υλισμού) πως έπρεπε να δάλουμε τον τόνο πάνω από το πρώτο όρο, ("ιστορικός"), και όχι πάνω από το δεύτερο που είναι μεταφυσικής προέλευσης. Η φιλοσοφία της πράξης είναι ο απόλυτος "ιστορικισμός", η απόλυτη εκκοσμικευση και ο εντελώς "γίγινος χαρακτήρας" ["tepestivité"] της σκέψης, ένας απόλυτος ουμανισμός για την ιστορία»<sup>26</sup>.

Ασφαλώς, ο Αλτουσέρ θυσιάζει σε αυτό το κείμενο ορισμένα πράγματα για χάρη της πολεμικής, αλλά, καθώς δεν τα δάζει αποκλειστικά με τον Γκράμσι, η ειλικρίνεια και η επαναστατική τιμιότητα του οποίου του φαίνονται υπεράνω πάσης υποψίας, θέλει μονάχα να στερήσει κάθε θεωρητική αξία από κείμενα συγκυριακού χαρακτήρα. Κατά τον ίδιο, η ταύτιση «της θεωρησιακής γένεσης της έννοιας» με «τη γένεση του ίδιου του συγκεκριμένου πραγματικού», δηλαδή με τη διαδικασία της «εμπεριικής» ιστορίας, είναι σφάλμα. Ο Γκράμσι είχε άδικο όταν διατύπωνε «μια πραγματικά ιστορικιστική αντίληψη» για τον Μαρξ —μια «ιστορικιστική» αντίληψη για τη θεωρία πάνω στη σχέση της ίδιας της θεωρίας του Μαρξ με την πραγματική ιστορία.

Ο Αλτουσέρ εκτιμά πως πρέπει να διακρίνουμε τον ιστορικό υλισμό,

<sup>25</sup> L. Althusser & E. Balibar, *Lire le Capital*, II, σ. 74.

<sup>26</sup> Gramsci, *Il materialismo storico...*, σ. 159.

που μπορεί να θεωρηθεί ως μία θεωρία για την ιστορία, από το διαλεκτικό υλισμό, φιλοσοφία που ξεφεύγει από την ιστορικότητα. Ο Αλτουσέρ έχει πιθανότατα δίκιο, ως εξηγητής του Μαρξ, που κάνει αυτή τη διάκριση, αλλά όταν καταλογίζει στην «ιστορικιστική» αντίληψη για το μαρξισμό ότι ξεχνά την απόλυτη κανονιστική, την «τομή» που θα αποτελούσε ο μαρξισμός επειδή ήταν μία επιστήμη, «μια ιδεολογία που εδράζεται αυτή τη φορά πάνω σε μία επιστήμη, κάτι που δεν είχαμε ποτέ δει», δεν γνωρίζουμε πολύ καλά πλέον αν ο ίδιος μιλά επίσης για ιστορικό υλισμό ή για διαλεκτικό υλισμό ή και για τα δύο<sup>27</sup>. Μου φαίνεται πως, αποκόπτοντας εν μέρει το μαρξισμό από την ιστορία, ο Αλτουσέρ τον ωθεί προς την πλευρά της μεταφυσικής, της πίστης, και όχι της επιστήμης. Μονάχα με ένα συνεχές πηγαινε-έλα από την πράξη στην επιστήμη — με τη μία να τρέφεται από την άλλη, παραμένοντας επιμελώς διακριτές —, θα μπορούσε η επιστημονική ιστορία να αποδεσμευθεί από τη βωμική ιστορία, συνθήκη απαραίτητη προκειμένου η ιστορική πειθαρχία να περιέλθει σε ένα επιστημονικό καθεστώς.

Εκεί όπου η κριτική του Αλτουσέρ εναντίον του Γκράμσι μου φαίνεται ιδιαίτερα ορθή είναι όταν, μελετώντας «τις καταπληκτικές σελίδες του Γκράμσι πάνω στην επιστήμη» [«Η επιστήμη αποτελεί, και αυτή, ένα εποικοδόμημα, μια ιδεολογία», Gramsci, *Materialismo storico*, σ. 56], θυμίζει ότι ο Μαρξ αρνιόταν μια ευρεία εφαρμογή της έννοιας του εποικοδομήματος, η οποία δεν είναι έγκυρη παρά για το νομικο-πολιτικό και για το ιδεολογικό εποικοδόμημα (τις αντίστοιχες «μορφές κοινωνικής συνείδησης») και, ιδιαίτερα, ότι «ο Μαρξ δεν συμπεριελάβε ποτέ σε αυτό... την επιστημονική γνώση»<sup>28</sup>. Έτσι, ό,τι το θετικό θα μπορούσε να έχει η γκραμσιανή αντίληψη για το μαρξισμό ως ιστορικισμό —παρά τους κινδύνους φетиχποίησης διαφόρων τάξεων που ενέχει η τελευταία— ακυρώνεται μέσα από την αντίληψη για την επιστήμη ως εποικοδόμημα. Η ιστορία —με τις δύο σημασίες της λέξης να συγχέονται— καθίσταται, και αυτή, «οργανική» εκφραση και όργανο της διευθυντικής ομάδας. Η φιλοσοφία της ιστορίας ωθείται στο ζενίθ της: ιστορία και φιλοσοφία συγχέονται, διαμορφώνουν, με τη σειρά τους, έναν άλλο τύπο «ιστορικού μπλοκ»: «Η φιλοσοφία μιας ιστορικής εποχής δεν είναι λοιπόν τίποτε άλλο παρά "η ιστορία" αυτής της εποχής, η μάζα παραλλαγών που η διευθυντική ομάδα έχει πετύχει να καθορίσει στο πλαίσιο της προγενέστερης πραγματικότητας: ιστορία και φιλοσοφία είναι αδιαίρετες κατά

<sup>27</sup> L. Althusser & E. Balibar, *Lire le Capital*, II, «Το αντικείμενο του "Κεφαλαίου"», V. «Ο μαρξισμός δεν είναι ένας ιστορικισμός», σελ. 73-108.

<sup>28</sup> L. Althusser & E. Balibar, *Lire le Capital*, II, σ. 92.

αυτήν την έννοια, διαμορφώνουν ένα «μπλοκ» [Il materialismo storico, σ. 21]. Μου φαίνεται πως η «ιστορική», και όχι «ιστοριοσυστημική», ερμηνεία της μαρξικής και της μαρξιστικής διαλεκτικής από τον Gaetano della Volpe βρίσκεται πιο κοντά στις σχέσεις που ο Μαρξ υπέθετε μεταξύ ιστορίας και θεωρίας του ιστορικού γίγνεσθαι: «Οι μοναδικές αντιθέσεις (ας πούμε καλύτερα, τα μόνα αντιθέτα) που ενδιαφέρουν τον Μαρξ, στην προοπτική του να τις επιλύσει ή να τις υπερβεί στην ενότητά τους, είναι πραγματικές, είναι ακριβώς ιστορικές αντιθέσεις, ή καλύτερα ιστορικά καθορισμένες ή ειδοποιές»<sup>29</sup>.

Θα υπεισέλθω συνοπτικά σε δύο αντιλήψεις για την ιστορία τις οποίες αναφέρω απλώς για τον αντίκτυπο που είχαν κατά το πρόσφατο παρελθόν —ιδίαιτερα στο ευρύ κοινό. Ο Οσβάλντ Σπένγκλερ (1880-1936) αντέδρασε ενάντια στην ιδεολογία της προόδου, και στο Η παρακμή της Δύσης (1916-1920) παρουσιάζει μία διολογική θεωρία για την ιστορία —ιστορία που συγκροτείται μέσα από πολιτισμούς, οι οποίοι είναι «έμδια ανώτατης τάξης», ενώ τα άτομα δεν υπάρχουν παρά στο βαθμό που μετέχουν αυτών των εμβίων. Δύο φάσεις υφίστανται στο πλαίσιο της ζωής των κοινωνιών: η φάση της κουλτούρας, που αντιστοιχεί στην ανάπτυξη και στο απόγειό της, και η φάση του πολιτισμού, που αντιστοιχεί στην παρακμή και στην εξαφάνισή της<sup>30</sup>. Ο Σπένγκλερ ξαναβρίσκει έτσι τις κυκλικές αντιλήψεις για την ιστορία.

Ο Άρνολντ Τόυμπι (1889-1978), από την πλευρά του, είναι ένας ιστορικός. Στο *A study of history* [Μια μελέτη ιστορίας] (12 τόμοι, 1934-1961), έχει ως αφηγήτρια τον Σπένγκλερ ελπίζοντας να επιτύχει εκεί όπου ο τελευταίος απέτυχε. Διακρίνει σε πολιτισμούς —21 τον αριθμό— που είχαν φθάσει στο πέραςμα της ιστορίας σε ένα ολοκληρωμένο στάδιο άνησης και σε κουλτούρες που δεν είχαν περιέλθει παρά σε ένα ορισμένο επίπεδο ανάπτυξης. Όλοι αυτοί οι πολιτισμοί περνούν από τέσσερις φάσεις: μια βραχεία γενεση, κατά τη διάρκεια της οποίας ο πολιτισμός που γεννιέται δέχεται (σε γενικές γραμμές από το εξωτερικό) μια «πρόκληση» στην οποία και δίνει μια «απάντηση», μια μακροχρόνια περίοδο μεγέθυνσης, μια παύση στη συνέχεια, που σηματοδοτείται από ένα ατύχημα, και τέλος μια φάση αποσύνθεσης, που μπορεί επίσης να είναι πολύ μακροχρόνια<sup>31</sup>. Το σχήμα αυτό είναι «προσοδευτικό», «ανοικτό» στο επίπεδο της ανθρωπότητας. Στην πραγματικότητα, δίπλα σε αυτή την

<sup>29</sup> G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, Ρώμη, 1969, σ. 317.

<sup>30</sup> Πρόβλ. J. Le Goff, «Decadenza», όπ.π.

<sup>31</sup> M. Crubellier, στο R. Aron (επιμ.), *L'histoire et ses interprétations*, σ. 85 και εξής.

ιστορία που πραγματοποιείται μέσα από μια διαδοχή κύκλων, υφίσταται μια άλλη ιστορία, «προνοιακή»: η ανθρωπότητα βρίσκεται, συνολικά, στην πορεία προς μία μεταμόρφωση την οποία αποκαλύπτει η «θεολογία του ιστορικού». Έτσι βαδίζουν δίπλα-δίπλα μια σπενγκλεριανή θεωρία και μια αυγοστεινιανή αντίληψη.

Πέρα από το μεταφυσικό χαρακτήρα αυτής της αντίληψης, έχει επικριθεί ακριβώς η αυθαίρετη και συγκεκριμένη κατάταξη σε πολιτισμούς και κουλτούρες, η ατελής γνώση πολλών από αυτούς, η μη-νομμότητα της σύγκρισής τους, κ.λπ. Ο Ρεϊμόν Αρόν υπογράμμισε πάντως τη βασική αρετή αυτού του εγχειρήματος, την επιθυμία να ξεφύγουμε από μια ευρωποκεντρική, δυτικιστική ιστορία: «Ο Σπένγκλερ θέλησε να διαψεύσει τον ορθολογιστικό οπτιμισμό της Δύσης στη βάση μιας διολογικής φιλοσοφίας και μιας ντισεικής αντίληψης περί ηρωισμού: ο Τόυμπι θέλησε να διαψεύσει το θραυμάσιο επαρχιώτη των Δυτικών»<sup>32</sup>.

Ο Μισέλ Φουκώ καταλαμβάνει στο πλαίσιο της ιστορίας της ιστορίας μια εξέχουσα θέση για τρεις λόγους. Κατ' αρχάς, επειδή είναι ένας από τους πιο σπουδαίους νέους ιστορικούς. Ιστορικός της τρέλας, της κλινικής, του εγκλεισμού, της σέξουαλκότητας, εισήγαγε κάποια από τα πιο «προκλητικά» καινούργια αντικείμενα της ιστορίας και ανέδειξε μια από τις μεγάλες καμπές της Δυτικής ιστορίας στο διάστημα μεταξύ του τέλους του Μεσαίωνα και του 19ου αιώνα: το μεγάλο εγκλεισμό των παρεκκλιόντων.

Στη συνέχεια, επειδή κόμισε την πιο οξυδερκή διάγνωση πάνω στην ανανέωση της ιστορίας. Βλέπει αυτήν την ανανέωση κάτω από τέσσερις μορφές:

1) «Το τεκμήριο καθίσταται αντικείμενο διερώτησης»: «Η ιστορία, στην παραδοσιακή της μορφή, επιχειρούσε, τα μνημεία του παρελθόντος, να τα μεταμορφώσει σε τεκμήρια και να αναγκάσει αυτά τα ίχνη να μιλήσουν. Τα τελευταία, από μόνα τους, συχνά δεν είναι καθόλου λεκτικά ή λένε σιωπηρά άλλο πράγμα από εκείνο που λένε: στις μέρες μας, ιστορία είναι αυτό που μεταμορφώνει τα τεκμήρια σε μνημεία, και, εκεί που αποκρυπτογραφούσαμε τα ίχνη που άφησαν οι άνθρωποι, εκεί που προσπαθούσαμε να αναρρώσουμε στο κενό τι ήταν αυτά τα ίχνη, ξετυλίγεται μια μάζα στοιχείων τα οποία στο εξής πρέπει να απομονωθούν, να ομαδοποιηθούν, να καταστούν προσήκοντα, να συσχετισθούν, να συσταθούν σε σύνολα» [M. Foucault, 1969, σσ. 13-15].

2) «Η έννοια της ασυνέχειας καταλαμβάνει μια μείζονα θέση στο πλαίσιο των ιστορικών επιστημών» [σ. 16].

<sup>32</sup> L'histoire et ses interprétations, σ. 76.

3) Το μοτίβο της δυνατότητας για μια συνολική ιστορία αρχίζει να υποχωρεί, και βλέπει κανείς να σκιαγραφείται το πολύ διαφορετικό σχήμα αυτού που θα μπορούσε να αποκληθεί γενική ιστορία, η οποία και προσδιορίζει «ποια μορφή σχέσης μπορεί νομίμως να χαραχθεί μεταξύ των διαφορετικών σερών» [σ. 17-18].

4) Καινούργιες μέθοδοι. «Η νέα ιστορία συναντά έναν ορισμένο αριθμό μεθοδολογικών προβλημάτων πολλά από τα οποία, να μην αμφιβάλλουμε για αυτό, προϋπήρχαν ευρέως, η δέση των οποίων όμως τώρα τη χαρακτηρίζει. Ανάμεσά τους μπορούμε να αναφέρουμε: τη σύσταση συνεκτικών και ομοιογενών *corpus* μαρτυριών (*corpus* ανοικτών ή κλειστών, προσδιορισμένων ή απροσδιόριστων), την εγκαθίδρυση μιας επιλεκτικής αρχής (ανάλογα με το αν θέλουμε να πραγματοποιούμε καταλλεπτώς τη μάζα των μαρτυριών, με το αν κάνουμε μια δειγματοληψία σύμφωνα με τις μεθόδους της στατιστικής προεξάφησης, ή με το αν δοκιμάζουμε να καθορίσουμε εκ των προτέρων τα πιο αντιπροσωπευτικά στοιχεία)· τον προσδιορισμό του επιπέδου ανάλυσης και των στοιχείων που είναι κατάλληλα για αυτό (μέσα στο μελετώμενο υλικό μπορούμε να καταδείξουμε τις αριθμητικές ενδείξεις· τις —ρητές ή μη— αναφορές σε συμβάντα, σε θεσμούς, σε πρακτικές· τις χρησιμοποιούμενες λέξεις, με τους κανόνες τους και τα πεδία σημάτων που διαγράφουν, ή ακόμα την τυπική δομή των προτάσεων και των τύπων σύνδεσης που τις ενώνουν)· την εξειδίκευση μιας μεθόδου ανάλυσης (ποσοτική αντιμετώπιση των δεδομένων, αποσύνθεση σύμφωνα με έναν ορισμένο αριθμό εντοπίσιμων στοιχείων των οποίων μελετούμε τις συστοιχίες, την ερμηνευτική αποχρυπτογράφηση, την ανάλυση των συχνοτήτων και των κατανομών)· την οριοθέτηση συνόλων και υποσυνόλων που συναρβώνουν το μελετώμενο υλικό (περιοχές, περίοδοι, ενωτικές διαδικασίες)· τον καθορισμό σχέσεων που επιτρέπουν να χαρακτηρίσουμε ένα σύνολο (μπορεί να πρόκειται για αριθμητικές ή λογικές σχέσεις· για λειτουργικές, αιτιακές, αναλογικές σχέσεις· μπορεί να πρόκειται για τη σχέση του σημαίνοντος με το σημαινόμενο)» [σ. 19-20].\*

Τέλος, ο Φουκό προτείνει μια πρωτότυπη φιλοσοφία της ιστορίας, στενά συνδεδεμένη με την πρακτική και τη μεθοδολογία της ιστορικής επιστήμης. Αφήνω στον Paul Veyne τη μέριμνα του χαρακτηρισμού της: «Για τον Φουκό, το ενδιαφέρον της ιστορίας δεν βρίσκεται στην επεξεργασία των σταθρών, είτε οι τελευταίες είναι φιλοσοφικές είτε οργανώνονται σε κοινωνικές επιστήμες· βρίσκεται στη χρησιμοποίηση των σταθε-

\* Η μετάφραση αυτού του χωρίου από την Αρχαιολογία της Γνώσης είναι βασισμένη σε εκείνη του Κ. Παπαγιώργη [Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 20-21] (Σ.τ.Μ.).

ρών, όποιες κι αν είναι αυτές, για την κατάργηση των αδιάκοπα γενώμενων ορθολογισμών. Η ιστορία είναι μια ντισεική γενεαλογία. Για αυτό το λόγο είναι που η, κατά Φουκό, ιστορία περνά για φιλοσοφία (κάτι που δεν είναι ούτε σωστό ούτε λαθασμένο)· βρίσκεται, σε κάθε περίπτωση, πολύ μακριά από την εμπειριστική κλίση που παραδοσιακά αποδίδεται στην ιστορία. Τίποτα να μην εισχωρήσει εδώ αν δεν είναι ή αν δεν γίνει φιλοσοφία. Ιστορία γραμμένη περισσότερο με αφηρημένους όρους παρά με μια εποχική σημαντική [sémanitique] φορτισμένη ακόμα με τοπικό χρώμα· ιστορία που μοιάζει να ξαναβρίσκει παντού επιμέρους αναλογίες, να σκιαγραφεί τυπολογίες, γιατί μια ιστορία που γραφεται με ένα δικτυο αφηρημένων όρων παρουσιάζει μικρότερη γραφική ποικιλία από ό,τι μια ανεκδοτολογική αφήγηση» [P. Veyne, 1978, σ. 378]. Η ιστορία-γενεαλογία αλλά Φουκό εκπληρώνει λοιπόν εξ ολοκλήρου το πρόγραμμα της παραδοσιακής ιστορίας· δεν αφήνει στην άκρη την κοινωνία, την οικονομία, κ.λπ., αλλά δομεί αυτόν τον τρόπο διαφορετικά: όχι οι αιώνες, οι λαοί ή οι πολιτισμοί, αλλά οι πρακτικές· οι πλοκές που αφηγείται είναι η ιστορία των πρακτικών, στις οποίες οι άνθρωποι είδαν αλήθειες, και των αγώνων τους γύρω από αυτές τις αλήθειες. Αυτή η ιστορία-καινούργιο υπόδειγμα, αυτή η «αρχαιολογία» όπως την ονομάζει ο εφευρέτης της, «εκτυλίσσεται στην κατεύθυνση μιας γενικής ιστορίας» [Η αρχαιολογία της γνώσης, σ. 215]. «Δεν ειδικεύεται στην πρακτική, στο λόγο, στην κρυφή πλευρά του παγόδου, ή μάλλον η κρυφή πλευρά του λόγου και της πρακτικής δεν είναι διαχωρίσιμη από τη φανερή πλευρά» [P. Veyne, 1978, σ. 284-385]. «Ολόκληρη η ιστορία είναι αρχαιολογική, από τη φύση της, και όχι λόγω επιλογής: το να εξηγήσουμε και να καταστήσουμε ρητή την ιστορία συνίσταται στο να την αντιληφθούμε κατ' αρχάς ολόκληρη, στο να αναγάγουμε τα υποτιθέμενα φυσικά αντικείμενα σε πρακτικές χρονολογημένες και σπάνιες, οι οποίες τα αντικειμενοποιούν, και στο να εξηγήσουμε αυτές τις πρακτικές όχι στη βάση μιας μοναδικής κινητήριας δύναμης, αλλά στη βάση όλων των συγγενικών πρακτικών πάνω στις οποίες ριζώνουν» [σ. 385].



#### IV. Η Ιστορία ως επιστήμη: Το επάγγελμα του ιστορικού

Η καλύτερη απόδειξη για το ότι η ιστορία είναι, και οφείλει να είναι, μια επιστήμη είναι το γεγονός ότι έχει ανάγκη από τεχνικές, από μεθόδους, καθώς και το ότι διδάσκεται. Ο Λυσιέν Φεβρ είπε περισσότερο επιφυλακτικά: «Χαρακτηρίζω την ιστορία ως μια επιστημονικά διεξαχόμενη μελέτη, όχι ως μια επιστήμη». Οι πιο αυστηροί θεωρητικοί της αποκαλούμενης θετικιστικής ιστορίας, ο Ch. V. Langlois και ο Ch. Seignobos, εξέφρασαν μέσα από μια εκπληκτική διατύπωση, που αποτελεί τη θεμελιώδη ομολογία πίστης της ιστορίας, αυτό που δρίσκεται στη βάση της ιστορικής επιστήμης: «Δεν έχει τεκμήρια, δεν έχει ιστορία» [Ch. V. Langlois & Ch. Seignobos, σ. 2].

Ωστόσο, εδώ αρχίζει η δυσκολία. Αν και το τεκμήριο είναι πιο εύκολο να οριστεί και να εντοπισθεί από ό,τι το ιστορικό γεγονός —που δεν είναι ποτέ δοσμένο ως τέτοιο, αλλά κατασκευάζεται— δεν θέτει λιγότερο σοβαρά προβλήματα στον ιστορικό. Κατ' αρχάς, δεν καθίσταται τεκμήριο παρά κατόπιν από μία αναζήτηση και μία επιλογή. Η αναζήτηση είναι σε γενικές γραμμές υπόθεση όχι του ίδιου του ιστορικού, αλλά των βοηθητικών επιστημών που συστήνουν το αποθεματικό τεκμηρίων από όπου ο ιστορικός θα αντλήσει την τεκμηρίωσή του: αρχαία, αρχαιολογικές ανασκαφές, μουσεία, βιβλιοθήκες, κ.λπ. Οι απώλειες, οι επιλογές αυτών που συγκεντρώνουν τα τεκμήρια, η ποιότητα της τεκμηρίωσης συνιστούν αντικειμενικές συνθήκες, οι οποίες αποτελούν όμως και καταναγκασμούς του ιστορικού επαγγέλματος. Πιο λεπτά είναι τα προβλήματα που τίθενται στον ίδιο τον ιστορικό στη βάση αυτής της τεκμηρίωσης.

Είναι κατ' αρχάς σημαντικό να αποφασίσει τι θα θεωρήσει ως τεκμήριο και τι θα απορρίψει. Για μεγάλο χρονικό διάστημα, οι ιστορικοί εκτιμούσαν ότι τα πραγματικά ιστορικά τεκμήρια ήταν εκείνα που έρχονταν φως στο κομμάτι της ιστορίας των ανθρώπων που άξιζε να διατηρηθεί, να εκτεθεί και να μελετηθεί, στην ιστορία των σπουδαίων συμβάντων (ζωή των μεγάλων ανδρών, στρατιωτικά και διπλωματικά συμβάντα: μάχες και συνθήκες), την πολιτική και στη θεσμική ιστορία. Από την άλλη, η θέση ότι η γένεση της ιστορίας συνδεόταν με αυτήν της γραφής οδήγησε στην προνομιακή αντιμετώπιση του γραπτού τεκμηρίου. Κανένας δεν μνημόνευε το κείμενο ως ιστορικό τεκμήριο περισσότερο από τον Φυστέλ ντε Κουλάνζ. Στο Η φραγκική μοναρχία, τον τρίτο τόμο της *Ιστορίας των πολιτικών θεσμών της παλαιάς Γαλλίας*<sup>1</sup>, το

<sup>1</sup> *Histoire des institutions politiques de l' ancienne France.*

1888, έγραφε τα εξής: «Νόμοι, χάρτες, κείμενα, χρονικά και ιστορίες πρέπει να έχουν διαβασθεί όλες αυτές οι κατηγορίες τεκμηρίων χωρίς να έχει παραληφθεί ούτε μία... (ο ιστορικός) δεν έχει άλλη φιλοδοξία από το να παρατηρήσει καλά τα γεγονότα και να τα κατανοήσει με ακρίβεια. Δεν τα αναζητεί στη φαντασία και να τα κατανοήσει με ακρίβεια, τα κατατάξει μέσα από την εξονυχιστική παρατήρηση των κειμένων, όπως ο χημικός βρίσκει τα δικά του στο πλαίσιο εξονυχιστικά διεξαχόμενων πειραμάτων. Η μοναδική του επιτηδειότητα συνίσταται στο να ανασύρει από τα τεκμήρια όλα όσα περιέχουν, και να μην τους προσθέσει τίποτα που να μην το περιέχουν. Ο καλύτερος των ιστορικών είναι εκείνος που κρατιέται όσο πιο κοντά γίνεται στα κείμενα, που τα ερμηνεύει με τη μεγαλύτερη ακρίβεια, που δεν γράφει, ούτε καν σκέφτεται, παρά σύμφωνα με αυτά».

Παρ' όλα αυτά, το 1862, σε ένα μάθημα στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου, ο ίδιος Φυστέλ είχε διακηρύξει: «Εκεί όπου τα γραπτά μνημεία σημάδευσαν την ιστορία, πρέπει αυτή να ρωτά στις νεκρές γλώσσες τα μυστικά τους, και στις μορφές και στις λέξεις τους να μαντεύει τις σκέψεις των ανθρώπων που τις είχαν μιλήσει. Της είναι απαραίτητο να εξετάζει τα παραμύθια, τους μύθους, τα όνειρα της φαντασίας, όλα αυτά τα παλιά ψεύδη κάτω από τα οποία οφείλει να ανακαλύπτει κάτι το πολύ πραγματικό, τις ανθρώπινες πεποιθήσεις. Εκεί όπου έχει περάσει ο άνθρωπος, εκεί όπου έχει αφήσει κάποιο αποτύπωμα της ζωής και της διάνοιάς του, εκεί δρίσκεται η ιστορία»<sup>2</sup>.

Ολόκληρη η ανανέωση της ιστορίας την οποία ζούμε πραγματοποιήθηκε ενάντια στις ιδέες του Φυστέλ του 1888. Αφήνω εδώ κατά μέρος την επικίνδυνη αφέλεια που οδήγησε στην παθητικότητα έναντι των τεκμηρίων. Τα τελευταία δεν απαντούν παρά στα ερωτήματα του ιστορικού, αυτός δε οφείλει να επιλαμβάνεται των τεκμηρίων όχι, ασφαλώς, με προκαταλήψεις και έμμονες ιδέες, αλλά με υποθέσεις εργασίας. Δόξα τω Θεώ, ο Φυστέλ, που ήταν μεγάλος ιστορικός, δεν εργάστηκε σύμφωνα με τη μέθοδο που συνιστούσε ενθέρμως στα 1888. Και δεν θα επανέλθω στην ανάγκη για ιστορική φαντασία.

Αυτό για το οποίο θέλω να μιλήσω εδώ είναι για τον πολύμορφο χαρακτήρα της ιστορικής τεκμηρίωσης. Απαντώντας, το 1949, στον Φυστέλ ντε Κουλάνζ, ο Λυσιέν Φεβρ αποφαινόταν: «Η ιστορία γίνεται με γραπτά τεκμήρια, πιθανότατα. Όταν υπάρχουν τέτοια. Αλλά μπορεί να γίνει, οφείλει να γίνει, χωρίς γραπτά τεκμήρια όταν αυτά δεν υπάρχουν

<sup>2</sup> Δημοσιεύεται στο *Revue de Synthèse historique*, Μάιος-Ιούνιος 1901, πρόβμ. στο, Ehrhard & Palmade, σ. 322, υποσ. 1· πρόβλ. J. Herriek, 1954.

καθόλου. Με ό,τι η επινοητικότητα του ιστορικού μπορεί να του επιτρέψει να χρησιμοποιήσει για να κατασκευάσει το μέλι του, ελλείψει των συνηθισμένων λουλουδιών. Με λέξεις, λοιπόν, με σύμβολα, με τοπία, με κεραμίδα. Με είδη χωραφιών και ζιζανίων. Με εκλείψεις της σελήνης και λαμπαργιές ζώων. Με πραγματογνωμοσύνες για πέρες από τους γεωλόγους και αναλύσεις των μετάλλων στα σπαθιά από τους χημικούς. Με μια λέξη, με ό,τι, ανήκοντας στον άνθρωπο, εξαρτιέται από τον άνθρωπο, χρησιμεύει στον άνθρωπο, εκφράζει τον άνθρωπο, σημαίνει την παρουσία, τη δραστηριότητα, τις προτιμήσεις και τους τρόπους ύπαρξης του ανθρώπου» [L. Febvre, σ. 428]. Ο δε Μερκ Μπλοχ είχε επίσης διακηρύξει: «Η ποικιλία των ιστορικών μαρτυριών είναι σχεδόν ατελείωτη. Όλα όσα ο άνθρωπος λέει ή γράφει, όλα όσα κατασκευάζει, όλα όσα αγρίζει μπορούν και πρέπει να μας πληροφορούν για αυτόν» [M. Bloch, 7η εκδ., σ. 63].

Θα ξαναμλήσω για τη σημερινή μεγάλη διέγερση της ιστορικής τεκμηρίωσης, ιδιαίτερα μέσα από τον πολλαπλασιασμό της οπτικο-ακουστικής τεκμηρίωσης, την προσφυγή στο εικονογραφημένο ή κυριολεκτικά εικονογραφικό τεκμήριο, κ.λπ. Θα ήθελα να επιμείνω πάνω σε δύο ιδιαίτερες διαστάσεις αυτής της επέκτασης της τεκμηριακής αναζήτησης.

Η πρώτη αφορά στην αρχαιολογία. Το πρόβλημά μου δεν είναι να μάθω αν είναι μια επιστήμη βοηθητική της ιστορίας ή μια ξεχωριστή επιστήμη. Σημειώνω μονάχα τόσο ανανέωσε την ιστορία η ανάπτυξη της. Όταν κάνει τα πρώτα της βήματα κατά το 18ο αιώνα, κερδίζει ευθύς αμέσως από την ιστορία την τεράστια περιοχή της προϊστορίας και της πρωτοϊστορίας και ανανεώνει την αρχαία ιστορία. Ενδόμυχα συνδέμενη με την ιστορία της τέχνης και των τεχνικών, αποτελεί βασικό κομμάτι της διέγερσης της ιστορικής παιδείας που εκφράζεται μέσα από την *Εγκυκλοπαίδεια*. «Στην Γαλλία είναι που οι "αρχαΐζοντες" επιδεικνύουν για πρώτη φορά για το αρχαιολογικό τεκμήριο, καλλιτεχνικό αντικείμενο, εργαλείο ή οικοδομικό απομεινάρει, ένα ενδιαφέρον τόσο ζωηρό όσο και αντικειμενικό και αμερόληπτο», επισημαίνει ο P. M. Duval<sup>3</sup>, ο οποίος τονίζει το ρόλο του Peitess, συμβούλου στο κοινοβούλιο του Αιξ (1580-1637): οι Άγγλοι είναι όμως εκείνοι που ιδρύουν την πρώτη επιστημονική εταιρεία όπου η αρχαιολογία παίζει ουσιαστικό ρόλο, την *Εταιρεία Αρχαιοτήτων* του Λονδίνου (1770)· στην Ιταλία είναι που αρχίζουν οι πρώτες ανασκαφές που αφορούν στην αρχαιολογική ανα-

<sup>3</sup> P. M. Duval, «Archéologie antiques», στο, Ch. Samaran (επιμ.), *L'histoire et ses méthodes*, στην *Encyclopédie de la Pléiade*, Παρίσι, 1961, σ. 255.

κάλυψη του παρελθόντος στο Ερκουλάνουμ (1738) και στην Πομπηία (1748)· ένας Γάλλος είναι αυτοί που δημοσιεύουν τα δύο πιο σημαντικά έργα του 18ου αιώνα σε ό,τι αφορά στην εισαγωγή του αρχαιολογικού τεκμηρίου στην ιστορία: είναι ο Βίνκελμαν, με την *Ιστορία της αρχαίας τέχνης* (1764), και ο κόμης de Caylus, με την *Επιτομή αιγυπτιακών, ετρουσκικών, ελληνικών, ρωμαϊκών και γαλατικών αρχαιοτήτων* (1752-1767). Στη Γαλλία, το «Μουσείο των Γαλλικών Μνημείων», πρώτος συντηρητής του οποίου υπήρξε κατά το 1796 ο Alexandre Lenoir, άνοιξε την όρεξη για την αρχαιολογία και συνετέλεσε στην αντιστροφή της αρνητικής εικόνας του Μεσαίωνα. Η αρχαιολογία υπήρξε ένας από τους τομείς της ιστορικής επιστήμης που ανακαινίσθηκε τα μέγιστα κατά τις τελευταίες δεκαετίες: εξέλιξη του ενδιαφέροντος, που μετατίθεται από το αντικείμενο και το μνημείο προς τη συνολική τοποθεσία, αστική ή αγροτική, και στη συνέχεια προς το τοπίο, αγροτική και βιομηχανική αρχαιολογία, ποσοτικές μέθοδοι, κ.λπ.<sup>4</sup> Η αρχαιολογία εξελίχθηκε επίσης προς τη σύσταση μιας ιστορίας του υλικού πολιτισμού, η οποία είναι πρώτα από όλα «η ιστορία των μεγάλων αριθμών και της πλειοψηφίας των ανθρώπων»<sup>5</sup>, πράγμα που αποτέλεσε ήδη την αφορμή για ένα αριστούργημα της σύγχρονης ιστοριογραφίας: το *Γλωσσολογικό και πολιτισμικό του Φερνάν Μπρωντέλ* (1980).

Σημειώνω επίσης ότι ο ιστορικός στοχασμός αφοσιώνεται εξίσου στην απουσία τεκμηρίων, στις σιωπές της ιστορίας. Ο Michel de Certeau ανέλυσε επιδέξια τις «καποκλίσεις» του ιστορικού προς τις «σιωπηλές ζώνες», ως παραδείγματα των οποίων δίνει «τη μαγεία, την φρέλα, τον εορτασμό, τη λαϊκή λογοτεχνία, τον ξεχασμένο κόσμο του χωρικού, την Οκκιτανία\*· κ.λπ.»<sup>6</sup>. Μιλάει όμως εδώ για τις σιωπές της παραδοσιακής ιστοριογραφίας, ενώ πρέπει, από ό,τι νομίζω, να πάμε πιο μακριά, να εξετάσουμε την ιστορική τεκμηρίωση πάνω στα κενά της, να διερωτηθούμε πάνω στις λήθες της, στις τρύπες της, στις λευκές σελίδες της ιστορίας. Πρέπει να κάνουμε την απογραφή των αρχείων της σιωπής. Και να κάνουμε ιστορία στη βάση και των τεκμηρίων και της απουσίας τεκμηρίων.

<sup>4</sup> A. Schnapp, *L'archéologie aujourd'hui*, 1980· M. I. Finley, 1971.

<sup>5</sup> J. M. Pezet, «Histoire de la culture matérielle», στο, J. Le Goff (επιμ.), *Dictionnaire*, όπ.π.: R. Bucaille & J. M. Pezet, λήμμα «Cultura materiale», στην *Enciclopedia Einaudi*.

\* «Occitanie»: λογοπαίγιο με τα «οκκιτανικά» (occitan), διάλεκτο που μιλάται στο Νότο της Γαλλίας και παίρνει το όνομά της από το «oc» που χρησιμοποιείται αντί για το γνωστό μας «oui» (Σ.τ.Μ.).

<sup>6</sup> «L'operation historique», στο, J. Le Goff & P. Nora (επιμ.), *Faire de l'histoire*, I, σ. 27.

Η ιστορία έγινε επιστημονική πραγμαματοποιώντας την κριτική εκείνων των τεκμηρίων που αποκαλούμε «πηγές». Ο Paul Veigne είπε απolutώς σωστά ότι η ιστορία θα όφειλε να είναι «μια πάλη ενάντια στην οπτική που επιβάλλουν οι πηγές» και ότι τα «πραγματικά προβλήματα της ιστορικής επιστημολογίας είναι προβλήματα κριτικής, το κέντρο μάλιστα κάθε στοχασμού πάνω στην ιστορική γνώση θα όφειλε να είναι το εξής: η ιστορική γνώση είναι εκείνο που δημιουργούν με αυτήν οι πηγές» [P. Veigne, 1971, σελ. 265-266]. Ο Veigne αναφέρεται σε αυτήν τη διαπίστωση την παρατήρηση ότι «δεν μπορεί κάποιος να αυτοσχεδιάσει παίζοντας τον ιστορικό... πρέπει να γνωρίζει ποια ερωτήματα να θέσει στον εαυτό του, να γνωρίζει επίσης ποιες προβληματικές είναι ξεπερασμένες, δεν γράφεται η πολιτική, η κοινωνική ή η θρησκευτική ιστορία με τις αξιοσέβαστες απόψεις, ρεαλιστικές ή και προχωρημένες, που έχουμε ιδιωτικώς πάνω σε αυτά τα θέματα».

Οι ιστορικοί, κυρίως από το 17ο έως το 19ο αιώνα, αναψήλαφσαν μια κριτική των τεκμηρίων η οποία έχει σήμερα κατακτηθεί, παραμένει απαραίτητη, αλλά αποδεικνύεται ανεπαρκής [βλ. P. Salmon, 1969, Η κριτική μέθοδος, σελ. 85-140]. Παραδοσιακά, γίνεται μια διάκριση σε εξωτερική κριτική, ή κριτική της αυθεντικότητας, και εσωτερική κριτική, ή κριτική της αξιοπιστίας.

Η εξωτερική κριτική προσδίδει ουσιαστικά στο να ξαναφέρει το πρωτότυπο, να καθορίσει αν το τεκμήριο που εξετάζουμε είναι αυθεντικό ή είναι πλαστό. Το διάβημα αυτό είναι θεμελιώδες. Απαιτεί πάντως δύο συμπληρωματικές παρατηρήσεις. Η πρώτη είναι ότι ένα «πλαστό» τεκμήριο είναι εξίσου ένα ιστορικό τεκμήριο, μπορεί μάλιστα να αποτελέσει μία πολύτιμη μαρτυρία για την εποχή κατά την οποία επινοήθηκε καθώς και για την περίοδο κατά τη διάρκεια της οποίας θεωρήθηκε ως αυθεντικό και χρησιμοποιήθηκε. Η δεύτερη είναι ότι ένα τεκμήριο, ιδιαίτερα ένα κείμενο, μπορεί στο πέρασμα των εποχών να υποστεί διαχειρίσεις επιστημονικής επίφασης που στην πραγματικότητα εξαλείφουν το πρωτότυπο. Κατεδείχθη, για παράδειγμα, με εξαιρετικό τρόπο πως η επιστολή του Επικούρου στον Ηρόδοτο, που είχε διατηρηθεί στο Βίαι, δόγματα και αποφθέγματα των διάσημων φιλοσόφων του Διογένη Λαέρτιου, είχε παραποιηθεί μέσα από μία παμπάλαιη παράδοση που είχε επικαλύψει το γράμμα του κειμένου με υποσημειώσεις και διορθώσεις που, ηβελημένα ή μη, κατέληξαν να το πνίξουν και να το διασπρεβλώσουν μέσα από «μια ανάγνωση που δεν έδειχνε κατανοηση, που ήταν αδιάφορη ή φατριαστική»<sup>7</sup>.

Η εσωτερική κριτική όφειλε να ερμηνεύει τη σημασία του τεκμη-

<sup>7</sup> J. Bollack, *La lettre d' Epicure*, Παρίσι.

ρίου, να εκτιμά την επιτηδειότητα του συγγραφέα του, να προσδιορίζει την ειλικρίνειά του, να υπολογίζει την ακρίβεια του τεκμηρίου και να το ελέγχει μέσα από άλλες μαρτυρίες. Κι εδώ ακόμα, κυρίως εδώ, αυτό το πρόγραμμα είναι ανεπαρκές.

Είτε πρόκειται για συνειδητά τεκμήρια είτε για ασύνειδα (ήχη που άφρασα οι άνθρωποι πέρα από κάθε βούληση για να κληροδοτήσουν μια μαρτυρία στις επερχόμενες γενεές), οι συνθήκες παραγωγής του τεκμηρίου πρέπει να μελετώνται εξονυχιστικά. Πράγματι, οι δομές εξουσίας σε μία κοινωνία περιλαμβάνουν την εξουσία που διαθέτουν οι κυρίαρχες κοινωνικές κατηγορίες και ομάδες να αφήνουν, ηβελημένα ή αβελητα, μαρτυρίες ικανές να προσανατολίσουν την ιστοριογραφία προς αυτή ή την άλλη κατεύθυνση. Η εξουσία πάνω στη μελλοντική μνήμη, η εξουσία της διαίωσισης όφειλε να αναγνωρίζεται και να εξουδετερώνεται από τον ιστορικό. Κανένα τεκμήριο δεν είναι αβίο. Πρέπει να κρίνεται. Κάθε τεκμήριο είναι ένα μνημείο το οποίο πρέπει να ξέρουμε πως να το αποδομήσουμε, να το απο-συναρμολογήσουμε. Ο ιστορικός δεν πρέπει μονάχα να είναι ικανός να διακρίνει ένα πλαστό τεκμήριο και να εκτιμά την αξιοπιστία του· όφειλε και να το απομυστικοποιεί. Τα τεκμήρια δεν καθίστανται ιστορικές πηγές παρά αφού υποστούν μια επεξεργασία που έχει προορισμό να μετασχηματίσει τη λειτουργία τους ως ψέμματα σε ομολογία αλήθειας<sup>8</sup>.

Ο Jean Bazin, αναλύοντας την παραγωγή μιας «ιστορικής αφήγησης» —της διήγησης της στέψης, στις αρχές του 19ου αιώνα, ενός διασημου βασιλιά του Σαγκού (Μαλί) από έναν εγγράμματο μουσουλμάνο που είχε πάθος με την ιστορία στα 1970—, προειδοποιεί ότι «επειδή παρουσιάζεται ως κάτι που δεν είναι επίπλαστο, μια ιστορική διήγηση είναι πάντοτε μία παγίδα: μπορεί κανείς να πιστέψει άνετα πως το αντικείμενο της ενέχει θέση νοήματος, πως δεν λείπει τίποτε άλλο εκτός από αυτό που αφηγείται», ενώ στην πραγματικότητα «το μάθημα της ιστορίας κρύβει ένα άλλο μάθημα, πολιτικό ή θρηικό, που απομένει, για να το θέσουμε έτσι, να γίνει» [J. Bazin, σ. 446]. Πρέπει, λοιπόν, με τη βοήθεια μιας «κοινωνιολογίας της αφηγηματικής παραγωγής», να μελετούμε τις «συνθήκες της ιστορικοποίησης». Από τη μια, πρέπει να γίνεται γνωστό το καθεστώς αυτών που λένε την ιστορία (και αυτή η παρατήρηση ισχύει για τους διάφορους τύπους παραγωγών τεκμηρίων καθώς και για τους ίδιους τους ιστορικούς στο πλαίσιο των διάφορων τύπων κοινωνίας)

<sup>8</sup> Πρβλ. J. Le Goff, λήμμα «Documento/Monumento», *Enciclopedia Einaudi*, IV· H. R. Immerwahr, «Ergon» — History as a Monument in Herodotus and Thucydides», *American Journal of Philology*, 81, 1960, σελ. 261-290.

και, από την άλλη, να αναγνωρίζονται τα σύμβολα της ισχύος, αφού «αυτό το είδος αφήγησης εκπορευόταν κατά το μάλλον από μία μεταφυσική της ισχύος». Για το πρώτο στοιχείο, ο Jean Bazin παρατηρεί πως «ανάμεσα στο μονάρχη και στους υπηκόους του, οι ειδικοί της αφήγησης καταλαμβάνουν ένα είδος τρίτης θέσης απατηλής ουδετερότητας: καλούνται ανά πάσα στιγμή, και από τη μία και από την άλλη πλευρά, να κατασκευάσουν την εικόνα που οι υπήκοοι έχουν για το μονάρχη όπως και αυτή που έχει ο μονάρχης για τους υπηκόους του» [σ. 456]. Ο Jean Bazin συζητεί την ανάλυσή του με αυτήν που πραγματοποίησε ο Louis Marin, στηρίζόμενος στο «Σχέδιο της Ιστορίας του Λουδοβίκου ΙΔ'» μέσα από το οποίο ο Pellison προσπαθούσε να αποκτήσει το αξίωμα του επίσημου ιστοριογράφου: «Ο βασιλιάς έχει ανάγκη τον ιστορικό, γιατί η πολιτική εξουσία δεν μπορεί να βρει την ολοκληρωσή της, το απόλυτό της, παρά εφ' όσον μια ορισμένη χρήση της εξουσίας αποτελέσει το σημείο εφαρμογής της ισχύος της αφηγηματικής εξουσίας» [L. Marin, 1979, σ. 26· πρόσλ. L. Marin, 1978].

Η αναψήλαφηση μεθόδων που καθιστούν την ιστορία ένα επάγγελμα και μια επιστημη υπήρξε μακρόχρονη και συνεχίζεται. Γνώρισε, στη Δύση, στάσεις, βραδυπορίες και επιστεύσεις, οπισθοδρομήσεις ορισμένες φορές· δεν προχώρησαν όλα τα μέλη της με το ίδιο βήμα, δεν έδωσε πάντοτε το ίδιο περιεχόμενο στις λέξεις μέσα από τις οποίες προσπαθούσε να ορίσει τους στόχους της, ακόμα και τον φαινομενικά πιο «αντικειμενικό», εκείνον της αλήθειας. Θα παρακολουθήσω τους γενικούς άξονες της ανάπτυξής της από τη διττή άποψη των αντιλήψεων και των μεθόδων, από τη μία, και των οργάνων δουλειάς, από την άλλη. Ουσιαστικές στιγμές μου φαίνεται πως αποτελούν: η ελληνορωμαϊκή περίοδος από τον 5ο μέχρι τον 1ο αιώνα π.Χ., που εφευρίσκει τον «ιστορικό λόγο», την έννοια της μαρτυρίας, τη λογική της ιστορίας και θεμελιώνει την ιστορία πάνω στην αλήθεια· ο 4ος αιώνας, όπου ο Χριστιανισμός αποκλείει την ιδέα της τυφλής τύχης, δίνει ένα νόημα στην ιστορία, δίδει μια έννοια του χρόνου και μια περιодολόγηση της ιστορίας· η Αναγέννηση, που ξεκινά με τη σκιαγράφηση μιας κριτικής των τεκμηρίων η οποία θεμελιώνεται στη φιλολογία, και καταλήγει με την αντίληψη περί τέλεις ιστορίας· ο 17ος αιώνας, ο οποίος με τους Βολανδιστές και τους Βενεδικτινούς του Σαν Μωρ θέτει τις βάσεις της νεότερης παιδείας· ο 18ος αιώνας, που δημιουργεί τους πρώτους θεσμούς που υποστηρίζουν την ιστορία και διευρύνει το πεδίο της ιστορικής περιέργειας. Ο 19ος αιώνας ρυθμίζει τις εκπαιδευτικές μεθόδους, συστήνει τις βάσεις της ιστορικής τεκμηρίωσης και δάζει την ιστορία παντού· το δεύτερο μισό του 20ου αιώνα, αρχής γενομένης από τη δεκαετία του '30, γνωρίζει

ταυτοχρόνως μια κρίση και μια μόδα της ιστορίας, μια ανακαίνιση και μια αξιοσημείωτη διεύρυνση της επικράτειας του ιστορικού, μια επανάσταση στην τεκμηρίωση. Θα αφιερώσω το τελευταίο μέρος αυτού του δοκιμίου στην πρόσφατη αυτή φάση της ιστορικής επιστήμης.

Δεν θα έπρεπε ωστόσο να νομισθεί ότι τα μακρά χρονικά διαστήματα κατά τα οποία η ιστορική επιστήμη δεν πραγματοποιήσε καθ' εαυτή ποιοτικά άλματα δεν γνώρισαν προόδους για το επάγγελμα του ιστορικού, όπως κατέδειξε με εκπληκτικό τρόπο ο Bernard Guinée για το Μεσαίωνα [1979 και 1980]. Με τον Ηρόδοτο, αυτό που εισάγεται στην ιστορική αφήγηση είναι η σπουδαιότητα της μαρτυρίας. Για τον ίδιο, η κατ' εξοχήν μαρτυρία είναι η προσωπική μαρτυρία, αυτή όπου ο ιστορικός μπορεί να πει: έχω δει, έχω ακούσει. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για το κομμάτι της έρευνάς του που είναι αφιερωμένο στους βαρβάρους, τη χώρα των οποίων διέσχισε στα ταξίδια του [πρόβλ. Hartog]. Ισχύει ακόμα για τη διήγηση των μηδικών πολέμων, των γεγονότων της γενιάς που προηγείται της δικής του, της οποίας τη μαρτυρία δεξιόθρηκε άμεσα και εξ' ακοής. Ιστορικά, η πρωτοκαθεδρία θα συνεχίσει για μεγάλο διάστημα να αποδίδεται στην προφορική και στη διωμένη μαρτυρία, θα ξεθωριάσει όταν θα περάσει στο προσκήνιο η κριτική των γραπτών τεκμηρίων που ανήκουν σε ένα μακρινό παρελθόν, αλλά θα γνωρίσει και σημαντικές ανανέσεις. Έτσι, το 13ο αιώνα, ορισμένα μέλη των καινούργιων ταγμάτων του ελέους, των Δομηνικανών και των Φραγκισκανών, αντιμετωπίζουν προνομαχικά, στο πλαίσιο της επιθυμίας τους να «κολλήσουν» στη νέα κοινωνία, την προσωπική προφορική μαρτυρία, που είναι σύγχρονη με τα γεγονότα ή πολύ κοντινή σε αυτά, πρωτόγονας, για παράδειγμα, να εισάγουν στα κηρύγματά τους exempla [παραδείγματα] των οποίων τα θέματα έχουν αντλήσει περισσότερο από την εμπειρία τους (audiri, άκουσα να λένε) παρά από την επιστήμη των βιβλίων (legimus, διαβάσαμε).

Τα Απομνημονεύματα, πάντως, καθίστανται σιγά σιγά περισσότερο ένα παράπλευρο της ιστορίας παρά μια κατ' εξοχήν ιστορία· η αυταρέσκια των συγγραφέων, η αναζήτηση του λογοτεχνικού αποτελέσματος, η προτίμηση προς την καθαρή αφήγηση εκτρέπουν από την ιστορία για να δημιουργήσουν με αυτά ένα σχετικά ύπιο ιστορικό υλικό. «Η συνδρομή ιστορικών και απομνημονευματογράφων είναι κατανοητή σε μια καθαρά λογοτεχνική προοπτική», όπως υπογράμμισαν ο Jean Ehrard και ο Guy Palmade, οι οποίοι απέκλεισαν την κατηγορία των Απομνημονευμάτων από την εξαιρετική τους μελέτη και επιτομή κειμένων πάνω στην Ιστορία [σ. 7]. Η μαρτυρία τείνει να επιστρέψει στην επικράτεια της ιστορίας και, σε κάθε περίπτωση, θέτει προβλήματα στον ιστορικό με

την ανάπτυξη των μαζικών μέσων, την εξέλιξη της δημοσιογραφίας, τη γέννηση της «άμεσης ιστορίας», την «επιστροφή του συμβάντος»<sup>9</sup>.

Ο Αρνάλντο Μομιλιάνο υπογράμμισε πως οι «μεγάλοι» ιστορικοί της ελληνορωμαϊκής Αρχαιότητας πραγματεύθηκαν αποκλειστικά ή κατά προτίμηση το κοντινό σε αυτούς παρελθόν. Μετά τον Ηρόδοτο, ο Θουκυδίδης γράφει την ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου, γεγονός σύγχρονο του, ο Ξενοφώντας πραγματεύεται τις ηγεμονίες της Σπάρτης και της Θήβας, των οποίων υπήρξε μάγιστρος (404-362 π.Χ.), ο Πολύβιος αφιερώνει το ουσιαστικό μέρος των *Ιστοριών* του στην περίοδο που εκτείνεται από το δεύτερο καρθηδονιακό πόλεμο (218 π.Χ.) μέχρι την εποχή του (περίπου 145 π.Χ.). Ο Σαλλούστιος και ο Τίτος-Λίβιος έκαναν το ίδιο, ο Τάκιτος κάλυψε τον αιώνα που προηγείται της εποχής του, και ο Αμμιανός Μαρκελλίνος ενδιαφέρθηκε κυρίως για το δεύτερο μισό του 4ου αιώνα. Πάντως, ήδη από τον 5ο αιώνα π.Χ., οι αρχαίοι ιστορικοί ήταν ικανοί να συλλέγουν μια άρτια τεκμηρίωση για το παρελθόν, αλλά αυτό δεν τους απέτρεψε από το να ενδιαφερθούν κυρίως για τα σύγχρονα ή πρόσφατα στους ίδιους γεγονότα<sup>10</sup>.

Η πρωτοκαθεδρία που αποδόθηκε στις διωμένες ή στις άμεσα συλλεγμένες μαρτυρίες δεν εμπόδισε τους αρχαίους ιστορικούς να επιδοθούν στην κριτική αυτών των μαρτυριών. Έτσι ο Θουκυδίδης γράφει: «Αναφορικά με τη διήγηση των πολεμικών συμβάντων, δεν πίστεψα πως έπρεπε να εμπιστευθώ για τη συγγραφή της τις πληροφορίες του πρώτου τυχόντα, ή τις προσωπικές μου εικασίες· δεν μίλαω παρά ως αυτόπτης μάρτυρας ή μετά από μια προσεκτική και πλήρη κριτική των πληροφοριών μου. Αυτό δεν έγινε χωρίς κόπο, αφού, για κάθε γεγονός, οι μαρτυρίες διαφέρουν ανάλογα με τις συμπάθειες και τη μνήμη του καθενός. Αν με ακούσετε, μπορεί να σας λείψει ο μύθος και οι χάρες του. Αλλά για οποιονδήποτε θέλει να διαλευκάνει την ιστορία του παρελθόντος και να αναγνωρίζει στο μέλλον τις ομοιότητες και τις αναλογίες της ανθρώπινης συνθήκης, θα σταθεί αρκετό το γεγονός ότι εκτιμά πως βρίσκεται σε αυτήν ένα κέρδος. Είναι περισσότερο μια οριστική κατάκτηση παρά ένα έργο επίδειξης για ένα ακροατήριο της στιγμής» [Θουκυδίδης, *Πελοποννησιακός Πόλεμος*, I, 22].

Με τον Πολύβιο, ο στόχος του ιστορικού είναι κάτι περισσότερο από μια λογική της ιστορίας. Είναι η έρευνα των αιτιών. Ανήσυχος για τη

<sup>9</sup> Πρέλ. J. Lacouture, «L'histoire immédiate», στο, J. Le Goff (επιμ.), *Dictionnaire...*, όπ.π., σελ. 270-293. P. Nora, «Le retour de l'événement», στο, J. Le Goff & P. Nora (επιμ.), *Faire de l'histoire*, I, σσ. 210-228.

<sup>10</sup> A. Momigliano, «Tradition and the classical Historian», στο, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, σ. 161-163.

μέθοδο, ο Πολύβιος αφιερώνει ολόκληρο το βιβλίο XII των *Ιστοριών* του στον προσδιορισμό της εργασίας του ιστορικού, διά μέσου της κριτικής στον Τίμαιο. Είχε προηγουμένως ορίσει το στόχο του· αντί για μια μονογραφική ιστορία, γράφει μια ιστορία γενική, συνθετική και συγκριτική: «Κανένας, από όσο τουλάχιστον γνωρίζω, δεν προσπάθησε να επιδείξει-ώσπερ τη γενική και ολική δομή των παρελθόντων γεγονότων... Μονάχα ξεκινώντας από τη σύνδεση και τη σύγκριση όλων των γεγονότων μεταξύ τους, και αφού εξετάσει τις ομοιότητες και τις διαφορές τους, μπορεί κανείς να κερδίσει και να ψυχαγωγηθεί από την ιστορία» [Πολύβιος, I, 4]. Η ουσιαστική απόφασή είναι όμως η παρακάτω: «Οφείλει κανείς, όταν γράφει ή διαβάζει την ιστορία, να αποδίδει λιγότερη σημασία στη διήγηση των ίδιων των γεγονότων από όση σε αυτό που προηγήθηκε των γεγονότων, τα συνόδευσεν ή τα επακολούθησε· γιατί αν αφαιρέσουμε από την ιστορία το γιατί, το πώς, εκείνο εν όψει του οποίου πραγματοποιήθηκε η πράξη καθώς και το λογικό της τέλος, αυτό που μένει δεν είναι παρά ένα ανδραγάθημα, και δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο μελέτης· διασκεδάζει προς στιγμήν, αλλά δεν ωφελεί σε τίποτα απολύτως στο μέλλον... Αποφαινοίμαι ότι τα πιο αναγκαία στοιχεία της ιστορίας είναι τα παρεπόμενα των γεγονότων, αυτά που τα συνδέουν, και κυρίως οι αιτίες» [Πολύβιος, III, 11-13 και 32,6].

Παρ' όλα αυτά, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Πολύβιος τοποθετεί στην πρώτη γραμμή της ιστορικής αιτιότητας το τυχαίο, ότι το βασικό κριτήριό του για μια μαρτυρία ή μια πηγή είναι ηθικής τάξης και ότι οι λόγοι κατέχουν σημαντική θέση στο πλαίσιο του έργου του [πρόβλ. P. Pedech]. Πάνω από όλα, όμως, οι αρχαίοι ιστορικοί θεμελίωσαν την ιστορία πάνω στην αλήθεια. «Ίδιον της ιστορίας είναι κατ' αρχάς να διηγήται την ιστορία σύμφωνα προς την αλήθεια» διαβεβαιώνει ο Πολύβιος. Ο Κικέρων κοιμίζει μάλιστα τους ορισμούς που θα παραμείνουν έγχευροι κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης. Αυτός κυρίως: «Ποιος αγνοεί πως ο πρώτος νόμος της ιστορίας είναι να μην τολμάει να λείψει ψέματα; Και κατόπιν να τολμά να λείψα όλα όσα είναι αλήθεια»<sup>11</sup>. Και στην περίφημη αποστροφή όπου διεκδικεί για το ρήτορα το προνόμιο να είναι ο καλύτερος ερμηνευτής της ιστορίας, να είναι αυτός που της εξασφαλίζει την αθανασία, και όπου προτείνει τον περίφημο ορισμό της ιστορίας ως «δέσπονα της ζωής» (*magistra vitae*), ξεχνούμε πως σε αυτό το κείμενο, το οποίο γενικά δεν παρατίθεται ολόκληρο, ο Κικέρων αποκαλεί την ιστορία «φως αληθείας»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> «Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi audeat? deinde ne quid veri non audeat?», *De oratore*, II, 62.

Αν και ο Μομιλιάνο επέμεινε ακριβώς πάνω στην προτίμηση των αρχαίων ιστορικών προς την πρόσφατη ιστορία, δεν θα πρέπει να υπερβάλλουμε λέγοντας, όπως ο Κόλινγκγουντ, ότι «ήταν τόσο προσκαλημένοι στην προφορική παράδοση που δεν κατάφεραν να γράψουν παρά την ιστορία της αμέσως προηγούμενης γενιάς» [Collingwood, σ. 26]. Ο Τάικτος, για παράδειγμα, στο πλαίσιο του *Διαλόγου των Ρητόρων* (XV), πλέκει το εγκώμιο των νεότερων —κάτι που λειτουργεί σε αντίθεση προς τη ρωμαϊκή παράδοση—, αλλά δείχνει τη γνώση του και το χρονολογικό έλεγχο του παρελθόντος: ένα παρελθόν το οποίο, για να πούμε την αλήθεια, συμπίπτει και εναρμονίζει με το παρόν: «Όταν ακούω να μιλάνε για αρχαίους, σκέφτομαι ανθρώπους ενός μακρινού παρελθόντος, που γεννήθηκαν πολύ καιρό πριν από μας, και μπροστά στα μάτια μου παρουσιάζονται ο Οδυσσεύς και ο Νέστορας, η εποχή των οποίων τοποθετείται χίλια τριακόσια έτη πριν από τον αιώνα μας· εσείς, τον Δημοσθένη και τον Υπερίδη είναι που μου παραθέτετε· ωστόσο, είναι γενικώς παραδεκτό πως υπήρξαν σύγχρονοι του Φιλίππου και του Αλεξάνδρου, των οποίων επέζησαν μάχιστα και ο ένας και ο άλλος. Προκύπτει ότι δεν έχουν κυλήσει πολύ περισσότερα από τριακόσια χρόνια ανάμεσα στην εποχή μας και σε αυτήν του Δημοσθένη. Αυτό το διάστημα, συγκρινόμενο με την αδυναμία του σώματός μας, μπορεί πιθανότατα να φαίνεται μικρό· συγκρινόμενο με την αληθινή διάρκεια των αιώνων και από την άποψη του χρόνου που δεν έχει όρια, είναι πολύ βραχύ, και τοποθετεί τον Δημοσθένη πολύ κοντά σε εμάς. Πράγματι, αν, όπως γράφει ο Κικέρων στο *Horatius*, το σπουδαίο έτος, το αληθινό, είναι αυτό όπου θα ξαναβρεθεί ακριβώς η παρούσα θέση του ήλιου και των άστρων, και πως αυτό το έτος περιλαμβάνει δώδεκα χιλιάδες εννιακόσιες πενήντα τέσσερις από τις υποδιαφύσεις που ονομάζουμε έτη, έπεται ότι ο Δημοσθένης σας, τον οποίο τοποθετείτε στο παρελθόν και μεταξύ των αρχαίων, έζησε την ίδια χρονιά και θα έλεγα την ίδια στιγμή με εσάς».

Περισσότερο από τη στοχαστική που αποδίδεται στην ιστορία, αυτό που μου φαίνεται, από την άποψη της εργαλειοθήκης και της μεθόδου του ιστορικού, σημαντικό στη χριστιανική ιστοριογραφία είναι ο αντίκτυπος της στη χρονολόγηση. Ασφαλώς, η τελευταία υποβλήθηκε σε μια πρώτη επεξεργασία από τους αρχαίους ιστορικούς —από αυτούς που

<sup>12</sup> «Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?», *De oratore*, II, 36, πρβλ. στο, R. Koselleck, «Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos in Horizont neuzzeitlich bewegter Geschichte», στο *Natur und Geschichte. Festschrift für K. Löwith*, Στουτγκάρδη, 1967, σελ. 196-219.

γενικώς δεν συγκαταλέγονται μεταξύ των σπουδαίων— την οποία και χρησιμοποιήσαν οι χριστιανοί ιστορικοί. Ο Διόδωρος ο Σικελιώτης (1ος π.Χ. αιώνας) παρουσιάζει μια αντιστοιχία της ρωμαϊκής χρονολόγησης με αυτήν των Ολυμπιάδων. Ο Τρόγος Πιργήσιος (1ος μ.Χ. αιώνας), γνωστός από μια σύνοψη του Ιουστίνου (2ος ή 3ος μ.Χ. αιώνας), παρουσίασε το μοτίβο των τεσσάρων διαδοχικών αυτοκρατοριών. Αλλά οι πρώτοι χριστιανοί ιστορικοί άσκησαν μια αποφασιστική επίδραση πάνω στην ιστορική εργασία και την τοποθέτηση της ιστορίας σε χρονολογικά πλαίσια.

Ο Ευσέβιος Καισαρείας, συγγραφέας στις αρχές του 4ου αιώνα ενός *Χρονικού* και στη συνέχεια μιας *Εκκλησιαστικής Ιστορίας*, υπήρξε «ο πρώτος αρχαίος ιστορικός που εκδήλωσε την ίδια προσοχή με έναν νεότερο ιστορικό στην πιστή παράθεση του υλικού που είχε αντιγράψει και στη σωστή εξακρίβωση της ταυτότητας των πηγών του»<sup>13</sup>. Αυτή η κριτική χρησιμοποίηση των τεκμηρίων επέτρεψε στον Ευσέβιο και στους διαδόχους του να ανατρέξουν με σιγουριά πέρα από τη μνήμη των ζωντανών μαρτύρων. Γενικότερα, ο Ευσέβιος, το έργο του οποίου αποτελεί μια υπερονειτική, λεπτολόγο και κυρίως βαθιά ανθρωπινή προσπάθεια να διευθετήσει τις σχέσεις χριστιανισμού και χρονολόγησης [J. Simelli, σ. 495], δεν επιζήτησε να ευνοήσει μια καθαρά χριστιανική χρονολόγηση —η ιουδαιοχριστιανική ιστορία, που τη δάξει να ξεκινά με τον Μωυσή, δεν είναι για τον ίδιο παρά μία ιστορία ανάμεσα σε άλλες [σελ. 59-61]—, και «το κάπως αμύσημο σχέδιό του για μια συγχρονική ιστορία τοποθετείται μεταξύ μιας οικουμενικής οπτικής και μιας απλής τελειοποίησής της της παιδείας» [σ. 63].

Οι χριστιανοί ιστορικοί δανείζονται από την Παλαιά Διαθήκη [όνειρο του Δανιήλ, *Δανιήλ*, κεφ. 7] και από τον Ιουστίνo το μοτίβο της διαδοχής των τεσσάρων αυτοκρατοριών: βαβυλωνιακής, περσικής, μακεδονικής και ρωμαϊκής. Ο Ευσέβιος, το χρονικό του οποίου διασκευάστηκε και αναψηλαφήθηκε από το άγιο Ιερώνυμο και τον Αυγουστίνo, εξέθεσε μια περιодολόγηση της ιστορίας που ήταν σύμφωνη με την άγια ιστορία και διέκρινε έξι εποχές (μέχρι τον Νώε, μέχρι τον Αβραάμ, μέχρι τον Δαβίδ, μέχρι την αγκμαλωσία στην Βαβυλώνα, μέχρι τον Χριστό, μετά τον Χριστό), την οποία και προσπάθησαν να υπολογίσουν ο Ισίδωρος Σεβίλλης στις αρχές του 7ου αιώνα<sup>14</sup> και ο Βέδας στις αρχές του 8ου αιώνα.

Τα προβλήματα της χρονολόγησης είναι ουσιαστικά για τον ιστορικό. Ειανά εδώ οι αρχαίοι ιστορικοί και οι αρχαίες κοινωνίες έθεσαν τις βάσεις.

<sup>13</sup> G. F. Chesnut, *The First Christians Histories...*, όπ.π., σ. 245.

<sup>14</sup> *Chronicon* 426, 428, 429, 432, 439, 445, 454.

Οι βασιλικοί καταλόγοι της Βαβυλωνίας και της Αιγύπτου είχαν κομίσει τα πρώτα χρονολογικά πλαίσια. Η έννοια των ετών βασιλείας είχε πρωτοεμφανισθεί γύρω στο 2000 π.Χ. στη Βαβυλώνα. Το 776 αρχίζει ο υπολογισμός με βάση τις Ολυμπιάδες, το 754 έχουμε τη λίστα των εφάρων στη Σπάρτη, το 686-685 αυτή των επώνυμων αρχόντων στην Αθήνα, το 508 το υπατικό ημερολόγιο στη Ρώμη. Το 45 π.Χ., ο Καίσαρας θεσμίζει στη Ρώμη το ιουλιανό ημερολόγιο. Το χριστιανικό εκκλησιαστικό ημερολόγιο προσκολλάται κυρίως στη χρονολόγηση της εορτής του Πάσχα. Οι διαταγματώ διαφέρουν για πολύ καιρό, όπως για τον προσδιορισμό του αφετηριακού σημείου της χρονολογίας και της αρχής του έτους. Οι πράξεις της Συνόδου της Νικαίας φέρουν ταυτοχρόνως τη ρωμαϊκή χρονολογία και τα έτη των Σελευκιδών (312-311 π.Χ.) ως χρονολογική αφετηρία. Οι Λατίνοι χριστιανοί υιοθετούν αρχικά κατά γενικό κανόνα τον Διοκλητιανό ή τους μάρτυρες (284) ως χρονολογική αφετηρία. Αλλά τον 6ο αιώνα, ο Ρωμαίος μοναχός Διονύσιος ο Μικρός προτείνει την υιοθέτηση της Εναεκάωστης ως χρονολογικής αφετηρίας, τον προσδιορισμό των αρχών της χρονολογίας στη γέννηση του Χριστού. Η χρήση της δεν υιοθετείται οριστικά παρά τον 11ο αιώνα. Όλες, όμως, οι αναζητήσεις πάνω στον εκκλησιαστικό υπολογισμό του χρόνου, η πιο αξιοσημείωτη έκφραση των οποίων ήταν η πραγματεία *De temporum ratione* του Βέδα (725), παρά τους διαταγματώ και τις αποτυχίες, συνιστούν ένα σημαντικό στάδιο στο δρόμο προς τον έλεγχο του χρόνου<sup>15</sup>.

Ο Bernard Guinée κατέδειξε ότι η μεσαιωνική Δύση είχε «ιστορικούς που επιδόθηκαν στην επανακατασκευή του παρελθόντος τους και έχαιραν μιας διαγωγής πολυμθείας». Οι ιστορικοί αυτοί, που μέχρι το 13ο αιώνα ήταν ως επί το πλείστον μοναχοί, επωφελήθηκαν κατ' αρχάς από μία επαύξηση της τεκμηρίωσης. Είδαμε ότι τα αρχεία είναι ένα πολύ παλιό φαινόμενο, αλλά ο Μεσαίωνας συσώρευσε τίτλους στα μοναστήρια, στις εκκλησίες, στη βασιλική διοίκηση και πολλαπλασίασε τις βιβλιοθήκες. Συστάθηκαν φάκελοι αρχείων, το σύστημα παραπομπών που προσδιόριζε επακριβώς βιβλίο και κεφάλαιο γενικεύθηκε, κυρίως κάτω από την επίδραση του μοναχού Γρατιανού, συγγραφέα στην Μπολόνια ενός ερανισματος κανονικού δικαίου, του Διατάγματος, και του θεολόγου Πέτρου του Λομβάρδου, επισκόπου Παρισιών, που πέθανε το 1160. Μπορεί να θεωρηθεί πως τα τέλη του 11ου αιώνα και το μεγαλύτερο μέρος του 12ου υπήρξαν «ο καιρός της θριαμβεύουσας επιστημολογίας».

Ο σχολαστικισμός και τα πανεπιστήμια, με την αδιάφορη, ή ακόμα

και εχθρική, στάση τους προς την ιστορία, η οποία δεν διδάχθηκε στα τελευταία<sup>16</sup>, σηματοδότησαν μια ορισμένη οπισθοχώρηση της ιστορικής παιδείας. Εντούτοις, «ένα τεράστιο κοινό λαϊκών συνέχισε να αγαπά την ιστορία», και, κατά τα τέλη του Μεσαίωνα, οι λάτρεις της ιστορίας, ιππότες ή έμποροι, πολλαπλασιάστηκαν, η προτίμηση μάλλον προς την εθνική ιστορία ήθε στο προσκήνιο την ίδια στιγμή που επιδεβαιωνόταν η εμφάνιση των κρατών και των εθνών. Πάντως, η θέση της ιστορίας στο πλαίσιο της γνώσης παρέμενε σε μέτριο επίπεδο, η ιστορία, μέχρι το 15ο αιώνα, δεν θεωρείτο παρά μια επιστήμη βοηθητική της ηθικής, του δικαίου και, κυρίως, της θεολογίας [πρόβλ. W. Lammers], αν και ο Hugues de Saint-Victor, στο πρώτο μισό του 12ου αιώνα, είπε στο πλαίσιο ενός αξιοσημείωτου κειμένου πως η ιστορία ήταν «το θεμέλιο κάθε επιστήμης»<sup>17</sup>. Ο Μεσαίωνας, όμως, δεν αντιπροσωπεύει ένα χάσμα στην εξέλιξη της ιστορικής επιστήμης: γνώρισε, αντίθετα, «τη συνέχιση της ιστορικής προσπάθειας» [B. Guinée, 1980, σ. 367].

Οι ιστορικοί της Αναγέννησης προσέφεραν στην ιστορική επιστήμη ορισμένες εξάφεταις υπηρέσεις: εγκαίνισαν την κριτική των τεκμηρίων με τη βοήθεια της φιλολογίας, άρχισαν την «επιστημολογία» της ιστορίας και το κυνήγι των μύθων και των θρύλων, έθεσαν τις βάσεις των βοηθητικών επιστημών της ιστορίας και έσφισαν τους δεσμούς συμμαχίας της ιστορίας με την επιστημολογία. Οι ρίζες της επιστημολογικής κριτικής των κειμένων ανατρέχουν για ορισμένους στον Λορέντζο Βάλα (1405-1457), ο οποίος στο *De falso credita e ementita Constantini donacione declaratio*, που γράφτηκε ύστερα από αίτημα του Αραγονέζου βασιλιά της Νάπολης, που βρισκόταν σε διαμάχη με την Αγία Έδρα, αποδεικνύει πως το επίμαχο κείμενο είναι πλαστό, γιατί η γλώσσα του δεν μπορεί να ανάγεται στον 4ο αιώνα, αλλά χρονολογείται τέσσερις ή πέντε αιώνες αργότερα: έτσι οι ισχυρισμοί του πάπα και των Κρατών της Εκκλησίας, που θεμελιωνόνταν πάνω στην υποτιθέμενη δωρεά του Μεγάλου Κωνσταντίνου προς τον πάπα Σύλβεστρο, εδράζονταν σε ένα πλαστό καρολίγγειο κείμενο. «Έτσι γεννήθηκε η ιστορία ως φιλολογία, ή ως κριτική συνείδηση του εαυτού και των άλλων» [E. Garin, σ. 115]. Ο Βάλα εφάρμοσε επίσης την κριτική των κειμένων στους ιστορικούς της Αρχαιότητας: τον Τίτο-Λίβιο, τον Ηρόδοτο, τον Θουκυδίδη, τον Σαλλούστιο, ακόμη και στην Καινή Διαθήκη στο πλαίσιο των *Annotaciones* του, στις οποίες ο Έρασμος έγραψε έναν «Πρόλογο» στην παρισινή έκδοση

<sup>16</sup> A. Borst, *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten*, Κωνστανί, 1969.

<sup>17</sup> «Fundamentum omnis doctrinae», στο, W. M. Green (επιμ.), *De tribus maximis circumstantiis gestorum, Speculum*, 1943, σ. 491.

<sup>15</sup> Πρόβλ. J. Le Goff, λήμμα «calendario», *Enciclopedia Einaudi*, II, σελ. 501-534. A. Cordoliani, 1961. B. Guinée, 1980, σελ. 147-165.

του 1505. Αλλά το έργο του *Ιστορία του Φερδινάνδου Α' βασιλιά της Αραγωνίας*, πατέρα του προστάτη του, που ολοκληρώθηκε το 1445 και εκδόθηκε στο Παρίσι το 1521, δεν είναι παρά μία σειρά ανεκδότων που αγγίζουν ουσιαστικά την ιδιωτική ζωή του μονάρχη [Gaeta].

Έχει γραφθεί ότι, «όπως ο Biondo είναι ο πρώτος επιστήμονας μεταξύ των ομμανιστών ιστορικών, έτσι και ο Βάλα είναι ο πρώτος κριτικός». Δεν ξέρω —μετά από τις εργασίες του Bernard Guinée— αν μπορούμε να διατηρήσουμε έναν τόσο ακραίο ισχυρισμό. Ο Biondo, στα εγχειρίδιά του για την αρχαία Ρώμη (*Roma instaurata* 1446, τυπώθηκε το 1471. *Roma triumphans* 1459, τυπώθηκε γύρω στο 1472) και στα Δεκάτιά του, που είναι μια ιστορία του Μεσαίωνα από το 412 μέχρι το 1440, υπήρξε ένας μεγάλος συλλέκτης πηγών, αλλά δεν υφίσταται στα έργα του ούτε κριτική των πηγών ούτε νόημα της ιστορίας, τα τεκμήρια δημοσιεύονται το ένα δίπλα στο άλλο, το πολύ-πολύ όπως στα Δεκάτια με χρονολογική σειρά. Ο Biondo, γραμματέας του πάπα, υπήρξε όμως ο πρώτος που εισήγαγε την αρχαιολογία στην ιστορική τεκμηρίωση.

Ήδη από το 15ο αιώνα, οι ομμανιστές ιστορικοί εργαζομένων μια κοσμική ιστορική επιστήμη, απαλλαγμένη από τους μύθους και τις υπερφυσικές επεμβάσεις. Το μεγάλο όνομα εδώ είναι ο Λεονάρντο Μπρούνι (1369-1444), καγκελάριος της Φλωρεντίας, η *Ιστορία της Φλωρεντίας* (μέχρι το 1404) του οποίου αγνοεί τους θρύλους γύρω από την ίδρυση της πόλης και δεν κάνει ποτέ λόγο για παρέμβαση της πρόνοιας. «Με αυτόν εγκαινιάζεται η οδός προς μια φυσική εξήγηση της ιστορίας» [Fueter, I, 20], ο Hans Baron μπόρεσε μάλιστα να μιλήσει για την εκκοσμίκευση της ιστορίας.

Η άρνηση των ψευδο-ιστορικών μύθων έδωσε έδαφος για μια μακρόχρονη πολεμική αναφορά με τις υποτιθέμενες τρωικές ρίζες των Φράγκων. Διαδοχικά, ο Etienne Pasquier στο *Αναζητήσεις της Γαλλίας* (πρώτο βιβλίο το 1560, δέκα βιβλία στην έκδοση που δημοσιεύθηκε το 1621, μετά το θάνατό του), ο François Hotman στα *Φραγκο-Γαλατικά* του (1573), ο Claude Fauchet στο *Γαλατικές και γαλλικές αρχαιότητες μέχρι τον Clovis* (1599) και ο Lancelot de la Popelinière (1599) αμφισβητούν την τρωική καταγωγή, ο Hotman υποστηρίζει μάλιστα με πειστικό τρόπο τη γερμανική καταγωγή των Φράγκων.

Στο πλαίσιο αυτών των προόδων της ιστορικής μεθόδου, πρέπει επίσης να υπογραμμισθεί ο ρόλος της Μεταρρύθμισης. Υποκινώντας πολέμικες πάνω στην ιστορία του Χριστιανισμού, όντας ελεύθεροι σε σχέση προς την αυταρχική εκκλησιαστική παράδοση, οι μεταρρυθμιστές συνέβαλαν στην εξέλιξη της ιστορικής επιστήμης.

Τέλος, οι ιστορικοί του 16ου αιώνα, και κυρίως οι Γάλλοι του δεύτερου μισού του αιώνα, αρέσκονταν ξανά τον πυρσό της επιστημολογίας των Ιταλών ομμανιστών του Quattrocento. Ο Guillaume Budé κομίζει μια σημαντική συμβολή στη νομισματική με την πραγματεία του πάνω στο ρωμαϊκό νόμισμα: *De asse* (1514). Ο Joseph Juste Scaliger (1540-1609) πραγματεύεται τη χρονολόγηση στο πλαίσιο του *De emendatione temporum* (1583). Ο Προτεστάντης Isaac Casaubon (1559-1614), ο «φρονικός των λογίων», απαντά στα *Εκκλησιαστικά Χρονικά* του πολύ Καθολικού καρδινάλιου César Baronius (1588-1607) με τις *Emendationes* του (1612). Ο Φλαμανδός Juste Lipse (1547-1606) εμπλουτίζει επίσης την ιστορική παιδεία, κυρίως στο φιλολογικό και στο νομισματικό τομέα. Πολλαπλασιάζονται τα λεξικά όπως το *Thesaurus linguae latinae* του Robert Estienne (1531) και το *Thesaurus linguae graecae* του γιου του Henri (1572), ενώ ο Φλαμανδός Gruter (1560-1627) δημοσιεύει το πρώτο *Corpus* επιγραφών, το ευρετήριο του οποίου συντάσσει ο Scaliger. Δεν πρέπει τέλος να ξεχνάμε ότι ο 16ος αιώνας δίνει στην ιστορική περιολόγηση την έννοια του αιώνα<sup>18</sup>.

Ενώ οι ομμανιστές —κατά το πρότυπο της Αρχαιότητας— είχαν διατηρήσει, παρά τις προόδους της παιδείας, την ιστορία στην επικράτεια της λογοτεχνίας, κάποιος από τους μεγάλους ιστορικούς του 16ου αιώνα και των αρχών του 17ου διακρίνουν ρητά τους εαυτούς τους από τους ανθρόπων των γραμμάτων. Πολλοί είναι νομικοί (Bodin, Vignier, Hotman, κ.λπ.), και αυτοί οι «επιστήμονες ανθρόπων της τρέννου» προαναγγέλλουν την ιστορία των «φιλοσόφων» του 18ου αιώνα [Huppert, σ. 188]. Ο Donald Kelley κατέδειξε ότι η ιστορία της καταγωγής και της φύσης της φεουδαρχίας δεν χρονολογείται από τον Μοντεσκιέ, αλλά από τις διαμάχες μεταξύ των λογίων του 16ου αιώνα<sup>19</sup>.

Η νέα ιστορία που ήθελαν να προωθήσουν οι μεγάλοι ομμανιστές του τέλους του 16ου αιώνα και των αρχών του 17ου πολεμήθηκε δριμύτητα κατά το πρώτο μισό του 16ου αιώνα και συγκεκριμένα μεταξύ των εκδηλώσεων ελευθεριότητας. Το αποτέλεσμα ήταν ο μεγεθυνόμενος διαχωρισμός μεταξύ επιστημολογίας και ιστορίας (με την έννοια της ιστοριογραφίας), ο οποίος τονίστηκε από τον Paul Hazard<sup>20</sup>. Η παιδεία πραγματοποιήσε αποφασιστικές προόδους κατά τη διάρκεια του αιώνα του Λουδοβίκου ΙΔ', ενώ η ιστορία γνώριζε μια βαθιά έκλειψη. «Οι επιστήμονες του 17ου αιώνα αδιαφορούν για τα μεγάλα ζητήματα της γενικής

<sup>18</sup> Πρβλ. J. Le Goff, λήμμα «calendario», *Enciclopedia Einaudi*, III.

<sup>19</sup> D. Kelley, «De origine feudorum. The Beginnings of an Historical Problem», *Speculum*, 39, 1964, σελ. 207-228.

<sup>20</sup> *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Παρίσι, 1925, I, σ. 66.



ιστορίας. Ερευνίζουν γλωσσάρια, όπως ο μεγάλος τριγεννοφόρος du Cange (1610-1688). Γράφουν βίους αγίων όπως ο Mabillon. Εκδίδουν πηγές πάνω στη μεσαιωνική ιστορία, όπως ο Baluze (1630-1718). Μελετούν τα νομίσματα όπως ο Vaillant (1632-1706). Εν συντομία, τέίνουν πολύ περισσότερο προς τις αναζητήσεις του παλατιού παρά προς αυτές του ιστορικού» [Huppert, σ. 185].

Δύο εγχειρήματα επενδύονται με μια ιδιαίτερη σπουδαιότητα. Τοποθετούνται μάλλον στο πλαίσιο μιας συλλογικής έρευνας: «Η μεγάλη καινοτομία είναι ότι, κάτω από τη βασιλεία του Λουδοβίκου ΙΔ', δόθηκε καν να ασκούν την επιστήμη συλλογικά» [G. Lefebvre, σ. 101]. Είναι πράγματι ένας από τους όρους που επιτάσσει η επιστημολογία.

Το πρώτο από αυτά είναι έργο των Ιησουιτών, και εισηγητής του υπήρξε ο πατήρ Héribert Roswey (Rosweyde), που πέθανε στην Ανδέρ το 1629. Ο τελευταίος είχε θεμελιώσει ένα είδος ευρετηρίου των χειρογράφων που αφορούσαν στους βίους των αγίων και διατηρούνταν στις βελγικές βιβλιοθήκες. Με βάση αυτά τα έγγραφα, ο πατήρ Jean Bolland πέτυχε να εγγραφεί από τους ανωτέρους του το σχέδιο για μια δημοσίευση των βίων των αγίων και των αγιογραφικών εγγράφων, τα οποία θα παρουσιάζονταν κατά ημερολογιακή τάξη. Έτσι γεννήθηκε μια ομάδα ιησουιτών ειδικευμένων στην αγιογραφία, στους οποίους δόθηκε το όνομα Βολλανδιστές και οι οποίοι δημοσίευσαν το 1643 τους δύο πρώτους τόμους του μήνα Ιανουαρίου των *Acta Sanctorum*. Οι Βολλανδιστές παραμένουν ακόμα και σήμερα σε πλήρη δραστηριότητα, σε έναν τομέα που δεν έπαψε να δρίσκεται στο προσκήνιο της παιδείας και της ιστορικής έρευνας. Το 1675, ένας Βολλανδιστής, ο πατήρ Daniel Van Papebroeck (Papebroch) δημοσίευσε στην προμετωπίδα του τόμου Β' του Απριλίου των *Acta Sanctorum* μια διατριβή «πάνω στη διάκριση του γνήσιου και του πλαστού στις παλιές περιγραφές». Ο Papebroeck δεν ευτύχησε στην εφαρμογή της μεθόδου του. Ο αληθινός θεμελιωτής της «διπλωματικής» έμελλε να είναι ένας Γάλλος βενεδικτίνος, ο Mabillon.

Ο Jean Mabillon ανήκε σε μία άλλη ομάδα που έδινε στην παιδεία ευγενή εχέγγυα, σε αυτή των Βενεδικτίνων της μεταρρυθμιστικής συνόδου του Σαιν-Μωρ, οι οποίοι δημούργησαν στο Σαιν-Ζερμαιν-ντε-Πρε, στο Παρίσι, «την ακρόπολη της γαλλικής επιστημολογίας». Το πρόγραμμα εργασίας τους είχε συνταχθεί το 1648 από τον Luc d'Achery. Ο τομέας τους κάλυπτε τους Πατέρες της Εκκλησίας, Έλληνες και Λατίνοους, την ιστορία της Εκκλησίας, την ιστορία του τάγματος των Βενεδικτίνων. Το 1681, ο Mabillon, προκειμένου να ανασκευάσει τον Papebroeck, δημοσίευσε το *De re diplomatica* που έθετε τους κανόνες

της διπλωματικής (της μελέτης των «διπλωμάτων»\*) και τα κριτήρια που θα επέρεπαν να διακριθεί η αυθεντικότητα των δημόσιων ή ιδιωτικών πράξεων. Ο Marc Bloch, όχι χωρίς κάποια υπερβολή, βλέπει στο «1681, έτος της δημοσίευσης του *De re diplomatica*, μια σπουδαία χρονολογία στην ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος» [M. Bloch, σ. 77]. Το έργο διδάσκει κυρίως πως η σύμπτωση δύο ανεξάρτητων πηγών θεμελιώνει την αλήθεια, και, εμπνεόμενο από τον Ντεκάρτ, εφαρμόζει την αρχή του «να γίνονται παντού απαριθμήσεις τόσο πλήρεις και έρευνες τόσο γενικές» ώστε να «διασφαλίζεται ότι τίποτα δεν παραλείπεται»<sup>21</sup>.

Αναφέρονται συχνά δύο ανέκδοτα που δείχνουν σε πιο σημείο, στο μεταίχμιο του 17ου και του 18ου αιώνα, είχε καταστεί οριστικό το διάζυγιο μεταξύ ιστορίας και επιστημολογίας. Ο πατήρ Ντανιέλ, επίσημος ιστοριογράφος του Λουδοβίκου ΙΔ'—τον οποίο, ωστόσο, ο Fuetet αποκαλεί «ένα ευσυνείδητο ερμάνη»—, όταν ετοιμάζονταν να γράψει την *Ιστορία της γαλλικής εθνογραφίας* (1721), οδηγήθηκε στη βασική βιβλιοθήκη όπου του έδειξαν 1.200 έργα που μπορούσαν να του φανούν χρήσιμα. Εξέτασε στα γρήγορα και για μία ώρα έναν ορισμένο αριθμό από αυτά και κατόπιν διακήρυξε «ότι όλα αυτά τα έργα ήταν αχρηστα παλιόχαρτα, την ανάγκη των οποίων δεν είχε για να γράψει την ιστορία του». Ο αβάς Ντε Βερσέ (1655-1735) είχε μόλις τελειώσει ένα έργο πάνω στην πολιορκία της Ρόδου από τους Τούρκους. Του προσκόμισαν νέα τεκμήρια. Τα απώθησε λέγοντας: «Η πολιορκία μου έχει πραγματοποιηθεί».

Η επιστημολογική εργασία συνεχίζεται και διαδίδεται κατά το 18ο αιώνα. Η ιστορική εργασία, που είχε μισοκοιμηθεί, ξυπνά, ιδιαίτερα με την ευκαιρία της διαμάχης πάνω στην καταγωγή—γερμανική ή ρωμαϊκή—της γαλλικής κοινωνίας και των γαλλικών θεσμών. Οι ιστορικοί ξαναπαράδονται στην αναζήτηση των αιτιών, συνδυάζοντας όμως τη λогία μέριμνα με αυτήν του πνευματικού στοχασμού. Αυτός ο συγγραφέας δικαιολογεί—παρα την κάποια αδικία προς το 16ο αιώνα—τη γνώμη του Κόλινγκουουντ: «Με την αυστηρή έννοια [του όρου] σύμφωνα με την οποία ο Γίβωνας και ο Μόμσεν είναι ιστορικοί, δεν υφίσταται ιστορικός πριν από το 18ο αιώνα», δηλαδή συγγραφέας μιας «μελέτης ταυτοχρόνως κριτικής και δημιουργικής, της οποίας το πεδίο να είναι ολόκληρο το ανθρώπινο παρελθόν στην ακεραιότητά του και η μέθοδος να

\* «Diplomes»: «επίσημοι τίτλοι που θεμελιώνουν ένα δικαίωμα, ένα προνόμιο, κλπ.» (έξου και η κοινή σημασία της λέξης «διπλωμα»)· «Diplomatique» (ο γαλλικός όρος εμφανίζεται το 1708): «μελέτη των “διπλωμάτων”, της ηλικίας τους, της αυθεντικότητας και της αξίας τους». Βλ. Petit Robert, σ. 545. (ΣτΜ)

<sup>21</sup> G. Tessier, «Diplomatique», στο, Ch. Samaran (επιμ.), *L'histoire...* όπ.π., σ. 641.

συνίσταται στην επανακατασκευή του παρελθόντος στη βάση γραπτών και μη γραπτών τεκμηρίων, που αναλύθηκαν και ερμηνεύθηκαν με ένα κριτικό πνεύμα»<sup>22</sup>. Ο Ηενρί Μαρτου υπογράμμισε από την πλευρά του: «Αυτό που ορίζει την αξία του Γίβωνα (διάσημου Άγγλου συγγραφέα της Ιστορίας της παρακμής και της πτώσης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, 1776-1788) είναι ακριβώς ότι είχε πραγματοποιήσει τη σύνθεση ανάμεσα στη συμβολή της κλασικής παιδείας, όπως αυτή εκφράσθηκε σταδιακά από τους πρώτους ομμανιστές μέχρι τους νεοεδικτινούς του Σαιν-Μωρ, και στην αίσθηση των μεγάλων ανθρωπίνων προσλημάτων —τα οποία εναντινίζε εκ των άνω και σε ευρεία κλίμακα— όπως μπορούσε να την έχει αναπτύξει μέσα του το γεγονός ότι συναναστρεφόταν με τους φιλόσοφους» [H.-I. Martou, 1964, σ. 27].

Με το φιλοσοφικό ορθολογισμό —ο οποίος, όπως είδαμε, δεν είχε μονάχα ευτυχείς συνέπειες για την ιστορία—, την οριστική απόρριψη της Πρόνοιας και την αναζήτηση των φυσικών αιτιών, οι ορίζοντες της ιστορίας διευρύνονται σε όλες τις διαστάσεις της κοινωνίας και σε όλους τους πολιτισμούς. Ο Φενελόν, σε ένα Σχέδιο για μια Πραγματεία πάνω στην Ιστορία<sup>23</sup> (1714), αξιώνει από τον ιστορικό να μελετά «τα ήθη και την κατάσταση όλου του σώματος του έθνους» και να καταδεικνύει την αλήθεια τους, την προσωπικότητά τους —αυτό που οι ζωγράφοι αποκαλούν *il costume*—, την ίδια στιγμή με τις μεταβολές τους: «Κάθε έθνος έχει τα ήθη του, που είναι πολύ διαφορετικά από αυτά των γειτονικών λαών, κάθε λαός αλλάζει συχνά σε ό,τι αφορά στα ήθη του».

Ο Βολταίρος, στο πλαίσιο του Νέες παρατηρήσεις πάνω στην ιστορία<sup>24</sup> (1744), είχε απαιτήσει «μία οικονομική, δημογραφική ιστορία, μια ιστορία των τεχνικών και των ηθών, και όχι μονάχα πολιτική, στρατιωτική, διπλωματική. Μια ιστορία των ανθρώπων, όλων των ανθρώπων, και όχι μονάχα των βασιλιάδων και των σπουδαίων. Μια ιστορία των δομών, και όχι μονάχα των συμβάντων. Ιστορία σε κίνηση, ιστορία των εξελίξεων και των μετασχηματισμών, και όχι ιστορία στατική, ιστορία-πίνακας. Ιστορία εξηγητική, και όχι ιστορία καθαρά αφηγηματική, περιγραφική, ή δογματική. Ιστορία ολική, τελικά...» [J. Le Goff, 1978, σ. 223].

Στην υπηρεσία αυτού του προγράμματος —ή προγραμμάτων λιγότερο φιλόδοξων—, ο ιστορικός θέτει στο εξής μια μέριμνα παιδείας, την οποία προσπαθούν να ικανοποιήσουν ολόένα και περισσότερα εγχειρήματα και (πράγμα που είναι καινούργιο) θεσμοί. Σε αυτόν τον αιώνα των Επι-

στημονικών Ακαδημιών και Εταιρειών, η ιστορία, ή εκείνο που αγγίζει η ιστορία, δεν ξεχνιέται.

Στο επίπεδο των θεσμών, θα επιλέξω την Ακαδημία των Επιγραφών και της Κάλων-Γραμμάτων της Γαλλίας. Η «μικρή ακαδημία», που ιδρύεται από τον Κολμπέρ το 1663, δεν περιλαμβάνει τότε παρά τέσσερα μέλη, η αποστολή της είναι δε καθαρά ωφελμιστική: να συντάσσει τα αποφθέγματα που θα φέρουν τα μετάλλια και τις επιγραφές των μνημείων που θα διαιωνίσουν τη δόξα του Βασιλιά-Ήλιου. Το 1701, το δυναμικό της ανέρχεται στα σαράντα μέλη, και καθίσταται αυτόνομη. Ξανακαπιτίζεται με το τρέχον όνομά της το 1716, και ήδη από το 1717 δημοσιεύει τακτικά Μνημονια αφιερωμένα στην ιστορία, στην αρχαιολογία και στη γλωσσολογία, αναλαμβάνει μάλιστα την έκδοση της *Επιτομής των Διατάξεων των Βασιλιάδων της Γαλλίας*.

Στο επίπεδο των εργαλείων δουλειάς, θα παραθέσω, από τη μια, την Τέχνη της επαλήθευσης των χρονολογιών, την πρώτη έκδοση της οποίας δημοσιεύουν οι μοναχοί του Σαιν Μωρ στα 1750, και, από την άλλη, τη σύσταση γύρω στο 1717-1720 των βασιλικών Αρχείων στο Τορίνο, οι κανονισμοί των οποίων είναι η καλύτερη έκφραση της αρχαιοθρηνομίας εκείνης της εποχής, και την εκτύπωση του καταλόγου της βασιλικής Βιβλιοθήκης των Παρισίων στα 1739-1753.

Ως εκπόρωτο της επιστημονικής δραστηριότητας στην υπηρεσία της ιστορίας, θα παραθέσω τον Ludovico Antonio Muratori, που γεννήθηκε στο Μιλάνο το 1672 και πέθανε το 1750, ο οποίος υπήρξε διδλωθηκάριος της Αμβροσιανής Βιβλιοθήκης του Μιλάνου το 1694 και διδλωθηκάριος και αρχαιοθρηνομικός του δούκα της Έσσης στην Μοδένα το 1700. Δημοσίευσε από το 1744 μέχρι το 1749 τα *Annali d'Italia*, των οποίων είχαν προηγηθεί στο διάστημα 1738-1742 οι *Antiquitates Italiae Medii Aevi*. Βρισκόταν μάλιστα σε επαφή με τον Λάμπνιτς<sup>25</sup>. Ο Muratori πήρε ως πρότυπο τον Mabillon, αλλά απάλλαξε, κατά τον τρόπο των ομμανιστών της Αναγέννησης, την ιστορία από τα θάματα και τους οικανούς. Ωθει μακρύτερα από το μοναχό του Σαιν-Μωρ την κριτική των πηγών, αλλά δεν είναι, ούτε κι αυτός, πραγματικός ιστορικός. Δεν υφίσταται στο έργο του ιστορική επεξεργασία της τεκμηρίωσης, και η ιστορία περιορίζεται στην πολιτική ιστορία. Ό,τι αφορά στους θεσμούς, στα ήθη και στις νοσηροποιίες έχει αποκλεισθεί από τις *Antiquitates*. «Πρέπει να χαρακτηρίσουμε τα *Annali* του περισσότερο ως χρονολογικά διατεταγμένες μελέτες για την ιταλική ιστορία παρά ως ένα ιστορικό έργο» [E. Fueter, I, σ. 384].

<sup>22</sup> Encyclopaedia Universalis, τ. 8, σ. 432.

<sup>23</sup> Projet d'un Traité sur l'Histoire.

<sup>24</sup> Nouvelles considérations sur l'histoire.

<sup>25</sup> Correspondenza tra Muratori e Leibniz, επιμ. M. Campori, 1892.

Από την άποψη που με ενδιαφέρει εδώ, ο 19ος αιώνας είναι αποφασιστικός επειδή ρυθμίζει οριστικά την κριτική μέθοδο για τα τεμνήρια που αφορούν στον ιστορικό από την εποχή της Αναγέννησης, διαδίδει αυτή τη μέθοδο και τα αποτελέσματά της μέσα από την εκπαίδευση και τις εκδόσεις και ενοποιεί ιστορία και επιστήμη. Αναφορικά με τον επιστημονικό εξοπλισμό της ιστορίας, θα πάρω το παράδειγμα της Γαλλίας. Η Επανάσταση και, κατόπιν, η Αυτοκρατορία δημιουργούν τα Εθνικά Αρχεία, τα οποία, ενώ τοποθετούνται στη δικαιοδοσία του Υπουργού των Εσωτερικών το 1800, περνούν σε αυτήν του Υπουργού Δημόσιας Εκπαίδευσης το 1883. Η Παλιόρθωση δημιουργεί τη Σχολή Παλαιολογίας το 1821, προκειμένου να διαμορφώσει ένα σώμα ειδικευμένων αρχαιολογικών που όφειλαν να είναι περισσότερο ιστορικοί παρά διοικητικοί υπάλληλοι, η οποία και επιφορτίζεται, αρχής γενομένης από το 1850, με τη διεύθυνση των περιφερειακών Αρχείων.

Η αρχαιολογική έρευνα στις κυριότερες τοποθεσίες της Αρχαϊότητας ευνοείται από τη δημιουργία των Σχολών της Αθήνας (1846) και της Ρώμης (1874), και το σύνολο της ιστορικής παιδείας από την ίδρυση της École Pratique des Hautes Études (1868). Το 1804 γεννιέται στο Παρίσι η Κελτική Ακαδημία για τη μελέτη του γαλλικού εθνικού παρελθόντος. Μετασχηματίζεται στα 1884 σε Εταιρεία των Αρχαιοτήτων της Γαλλίας. Το 1834, ο ιστορικός Γκυζώ, που έχει γίνει υποργός, θεσπίζει μια Επιτροπή των Ιστορικών Εργασιών που είναι επιφορτισμένη με τη δημοσίευση μιας συλλογής με *Ανέκδοτα τεμνήρια πάνω στην ιστορία της Γαλλίας*. Το 1835, η Γαλλική Αρχαιολογική Εταιρεία, που έχει ιδρυθεί το 1833, πραγματοποιεί το πρώτο της συνέδριο. Η Επιτροπή των Ιστορικών Μνημείων ιδρύεται το 1837. Η Εταιρεία της Ιστορίας της Γαλλίας γεννιέται το 1835. Στο εφής, για την ιστορία υφίσταται «έναν εξοπλισμό»: έδρες σχολών, πανεπιστημιακά κέντρα, επιστημονικές εταιρείες, συλλογές τεμνηρίων, βιβλιοθήκες, περιοδικά. Μετά τους μοναχούς του Μεσαίωνα, τους ουμανιστές και τους τριβνοφόρους της Αναγέννησης, τους φιλοσόφους του 18ου αιώνα, οι αστοί καθηγητές εγκαθιστούν την ιστορία στην καρδιά της Ευρώπης και στην προέκτασή της, τις Ηνωμένες Πολιτείες, όπου έχει ιδρυθεί, το 1800, η Βιβλιοθήκη του Κογκρέσου στην Ουάσιγκτον.

Το ρεύμα ήταν ευρωπαϊκό και έντονα χρωματισμένο με εθνικό, αν όχι εθνικιστικό, πνεύμα. Ένα εντυπωσιακό σημάδι δίνεται από τη δημιουργία, σε σύντομο χρονικό διάστημα, ενός (εθνικού) ιστορικού περιοδικού στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες. Στην Δανία είναι το *Historisk Tidsskrift* (1840), στην Ιταλία το *Archivio storico italiano* (1842), το οποίο θα ακολουθηθεί από την *Rivista storica italiana* (1884), στη Γερμα-

νία είναι το *Historische Zeitschrift*, στην Ουγγαρία το *Szazadok* (Οι Αιώνες) το 1867, στην Νορβηγία το *Historisk Tidsskrift* (1870), στην Γαλλία το *La Revue Historique* (1876), του οποίου είχε προηγηθεί, ήδη από το 1839, η *Bibliothèque de l'École des Chartes*, στη Σουηδία το *Historisk Tidsskrift* (1881), στην Αγγλία το *English Historical Review* (1886), στην Ολλανδία το *Tijdschrift voor Geschiedenis* (1886), στην Πολωνία το *Kwartalnik Historyczny* (1887) και στις Ηνωμένες Πολιτείες το *The American Historical Review* (1895).

Αλλά το μεγάλο κέντρο, ο φάρος, το πρότυπο της επιστημονικής ιστορίας κατά το 19ο αιώνα ήταν η Γερμανία. Δεν είναι μονάχα ότι η επιστήμη δημιουργήσε εκεί πολλαπλούς θεμούς και συλλογές, όπως τα *Monumenta Germaniae Historica* (από το 1826), αλλά και το ότι η ιστορική παραγωγή πήγε εκεί καλύτερα από όσο αλλού, ενώ η παιδεία και η διδασκαλία με τη μορφή του σεμιναρίου εξασφάλισαν τη συνέχεια της προστάθειας για ιστορική παιδεία και έρευνα. Ορισμένα μεγάλα ονόματα κάνουν την εμφάνισή τους: ο Γερμανο-δανός Niebuhr (1776-1831) για τη ρωμαϊκή ιστορία (*Römische Geschichte*, 1811-1832), ο λόγιος Waitz (1813-1886), μαθητής του Ράνκε, συγγραφέας μιας *Deutsche Verfassungsgeschichte* (1844-1878), και διευθυντής από το 1875 των *Monumenta Germaniae Historica*, ο Μόμσεν (1817-1903) που κυριάρχησε στην αρχαία ιστορία, στο πλαίσιο της οποίας και χρησιμοποίησε την επιγραφική για την πολιτική και νομική ιστορία (*Römische Geschichte*, αρχής γενομένης από το 1849), ο Ντρόιζεν (1808-1884), ιδρυτής της πρωταρχικής σχολής, ειδικός στην ελληνική ιστορία και συγγραφέας ενός εγχειριδίου ιστοριογραφίας, του *Grundriss der Historik* (που γράφτηκε το 1858 και δημοσιεύθηκε το 1868), η λεγόμενη «εθνικοφιλελεύθερη» σχολή με τον Sybel (1817-1895), ιδρυτή του *Historische Zeitschrift* (1859), τον Häusser (1818-1867), συγγραφέα μιας *Ιστορίας της Γερμανίας κατά το 19ο αιώνα*, τον Treitschke (1834-1896), κ.λπ. Το πιο μεγάλο όνομα, όμως, της μεγάλης γερμανικής ιστορικής σχολής του 19ου αιώνα είναι ο Ράνκε, τον ιδεολογικό ρόλο του οποίου στον ιστορισμό έχουμε ήδη δει (1795-1886). Τον συγκαταώ εδώ ως ιδρυτή κατά το 1840 του πρώτου σεμιναρίου ιστορίας, όπου καθηγητής και μαθητές επιδόθηκαν μαζί στην κριτική των κειμένων.

Η γερμανική παιδεία είχε ασκήσει μια ισχυρή έλξη πάνω στους Ευρωπαίους ιστορικούς του 19ου αιώνα, συμπεριλαμβανομένων των Γάλλων οι οποίοι δεν απέχον πολύ από το να σκεφθούν ότι ο πόλεμος του 1870-1871 είχε κερδηθεί από τους Πρώτους καθηγητές και τους Γερμανούς λόγιους. Ένας Monod, ένας Jullian, ένας Seignobos, για παράδειγμα, πήγαν να συμπληρώσουν την κατάρτισή τους στα σεμινάρια

εκείθεν του Ρήνου. Ο Μπλοχ έπρεπε επίσης να πάει να συνανασφραφεί με τη γερμανική επιστημονική επιτροπή στη Λειψία. Ένας μαθητής του Ράνκε, ο Godefroid Kurth (1847-1916), ίδρυσε στο Πανεπιστήμιο της Λιέγης ένα σεμινάριο όπου μαθήτευσε ο μεγάλος Βέλγος ιστορικός Henri Pirenne (1862-1935), ο οποίος έμελλε να συμβάλει κατά τον 20ο αιώνα στη διαμόρφωση της οικονομικής ιστορίας.

Πάντως, κυρίως εκτός Γερμανίας, οι κίνδυνοι από τη γερμανική παιδεία είχαν ήδη εμφανισθεί στα τέλη του 19ου αιώνα. Ο Camille Jullian διαπίστωνε το 1896: «Η ιστορία στην Γερμανία θρυμματίζεται και κονιοροποιείται», φησμένες φορές «χάνεται σιγά-σιγά σε ένα είδος φιλολογικού σχολαστικισμού: τα μεγάλα ονόματα εξαφανίζονται το ένα μετά το άλλο: να φοβόμαστε μήπως δούμε να ξεμυτίζουν οι επίγονοι του Αλεξάνδρου ή οι εγγονοί του Καρλομάγνου...». Ο γερμανικός επιστημονικός ιστορισμός εκφυλιζόταν στην Γερμανία και αλλού στην Ευρώπη σε δύο αντιτιθέμενες τάσεις: μια ιδεαλιστική φιλοσοφία της ιστορίας και ένα «θετικιστικό» επιστημονικό ιδεώδες που απέφευγε τις ιδέες και εξόριζε από την ιστορία την αναζήτηση των αιτιών.

Οι Γάλλοι πανεπιστημιακοί ήταν αυτοί που έμελλε να δώσουν σε αυτήν την ιστορία τη χάρτα της. Ήταν η *Εισαγωγή στις Ιστορικές Σπουδές* (1898) του Ch. V. Langlois και του Ch. Seignobos, εγχειρίδιο το οποίο, θέλοντας τον εαυτό του «συννοση των νέων μεθόδων», επρόκειτο να διαδώσει ταυτοχρόνως τα ευεργετήματα από μια προοδευτική και απαραίτητη παιδεία και τα σπέρματα μιας αντίληψης που στερφώνει το πνεύμα και τη μέθοδο της ιστορίας.

Απομένει να γίνει ο θετικός απολογισμός αυτής της επιστημονικής ιστορίας του 19ου αιώνα, τον οποίο έχει πραγματοποιήσει ο Μαρκ Μπλοχ στο *Απολογία για την ιστορία* [7η γαλλ. εκδ., σελ. 80-83]. «Η ευσυνείδητη προσπάθεια του 19ου αιώνα» επέτρεψε στις «τεχνικές της κριτικής» να πάψουν να είναι το μονοπώλιο «μιας χούφτας λογίων, εξηγητών και περιέργων» και «η ιστορία επανήλθε στον πάγκο της». Για το θρίαμβο των «στοιχειωδέστερων κανόνων μιας ηθικής της νηρησης» και «των δυναμειών της λογικής... είναι που εργάζονται οι ταπεινές υποσημειώσεις μας, οι μικρές λεπτολόγες παραπομπές μας, τις οποίες χλευάζουν σήμερα, χωρίς να τις κατανοούν, τόσα ωραία μυαλά» [πβλ. Ehrhard-Palmade, σ. 78]. Έτσι, σταθερά θεμελιωμένη πάνω στους υπηρέτες της, στις βοηθητικές επιστήμες (αρχαιολογία, νομισματική, σφραγιδογραφική, φιλολογία, επιγραφική, πατυρολογία, παλαιογραφία, διπλωματική, ονοματολογία, γενεαλογία, οικοσημολογία), η ιστορία εγκαταστάθηκε στο θρόνο της παιδείας.

## V. Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΣΗΜΕΡΑ

Αναφορικά με την ιστορία σήμερα, θα ήθελα, από τη μια, να σκιαγραφήσω την ανακαινιστή της ως επιστημονικής πρακτικής και, από την άλλη, να αναφερθώ στο ρόλο της στο πλαίσιο των κοινωνιών. Ως προς το πρώτο θέμα, θα μου επιτρέψετε να είμαι σχετικά σύντομος και να παραπέμψω σε μια άλλη μελέτη<sup>1</sup>, όπου παρουσιάσα τη γένεση και τις κυριότερες διαστάσεις της ανανέωσης της ιστορικής επιστήμης εδώ και μισό αιώνα. Αυτή η τάση μου φαίνεται να είναι κυρίως γαλλική, αλλά εκδηλώθηκε και αλλού, κυρίως στη Μεγάλη Βρετανία και την Ιταλία, ιδιαίτερα μάλιστα γύρω από τα περιοδικά *Past and Present* (από το 1952) και *Quaderni Storici* (από το 1966).

Καθώς μία από τις πιο παλιές εκφράσεις της υπήρξε η ανάπτυξη της οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας, πρέπει εδώ να σημειωθεί ο ρόλος της γερμανικής ιστορικής επιστήμης γύρω από το περιοδικό *Vierteljahrsschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, που ιδρύθηκε το 1903, καθώς και αυτός του μεγάλου Βέλγου ιστορικού Henri Pirenne, θεωρητικού της οικονομικής καταγωγής των πόλεων της μεσαιωνικής Ευρώπης (1862-1935). Στο βαθμό που η κοινωνιολογία και η ανθρωπολογία έπαιξαν σπουδαίο ρόλο στη μετέξλιξη της ιστορίας κατά τον 20ο αιώνα, η επίδραση ενός μεγάλου πνεύματος όπως ήταν ο Μαξ Βέμπερ καθώς και αυτή των Αγγλοσαξωνικών κοινωνιολόγων και ανθρωπολόγων είναι πασιδής.

Η επιτυχία της «προφορικής ιστορίας» υπήρξε μεγάλη και πρώιμη στις αγγλοσαξωνικές χώρες. Το ρεύμα της ποσοτικής ιστορίας ήταν ισχυρό σχεδόν παντού, εκτός ίσως από τις μεσογειακές χώρες. Ο Ruggiero Romano, ο οποίος έδωσε με την ευφύια του και τις επιλογές που έκανε μια εκρηκτική εικόνα της *storiografia italiana oggi* (*Η ιταλική ιστοριογραφία σήμερα*), επεσήμανε μια ομάδα χωρών όπου η συμμετοχή της ιστορίας και των ιστορικών στην κοινωνική και πολιτική —και όχι μόνο στην πολιτιστική— ζωή είναι έντονη: η Ιταλία, η Γαλλία, η Ισπανία, οι νοτιο-αμερικανικές χώρες, η Πολωνία, ενώ το φαινόμενο δεν υφίσταται στις Αγγλοσαξωνικές χώρες, τη Ρωσία και τη Γερμανία.

Η ιστορική εργασία και ο στοχασμός πάνω στην ιστορία αναπτύσσονται σήμερα σε ένα κλίμα κριτικής και απογοήτευσης απέναντι στην ιδεολογία της προόδου και, πιο πρόσφατα, την απόρριψη του μαρξισμού,

<sup>1</sup> J. Le Goff, «L'histoire nouvelles», στο, J. Le Goff (επιμ.), *La Nouvelle Histoire*, σελ. 210-241. Νέα έκδοση από τις Εκδόσεις Complexe, Βρυξέλλες, 1988.

του απλουστευτικού σε κάθε περίπτωση. Μια ολόκληρη παραγωγή, χωρίς επιστημονική αξία, που δημιουργούσε αυταπάτες κάτω από την πίεση της μόδας και μιας ορισμένης πολιτικο-ιδεολογικής προνομιούχας, έχει χάσει κάθε κύρος. Ας επιστημονούμε ωστόσο πως έχουμε την άνθηση μιας αντι-μαρξιστικής ψευδο-ιστορίας η οποία μοιάζει να έχει κάνει σημαία της το τετραμμένο μοτίβο του ανορθολογικού.

Καθώς ο μαρξισμός ήταν ο μοναδικός συνεκτικός στοχασμός για την ιστορία κατά τον 20ό αιώνα, εκτός από αυτόν του Μαξ Βέμπερ, είναι σημαντικό να δούμε τι παράγεται κάτω από το φως της διασέσκεας, από τη μια, για τη μαρξιστική θεωρία και της ανακαίνισης των ιστορικών πρακτικών, από την άλλη, η οποία έχει ξεκινήσει εδώ και πολύ καιρό στη Δύση, όχι ενάντια στο μαρξισμό, αλλά πέρα από αυτόν, αν πιστέψουμε, μαζί με τον Μισέλ Φουκώ, ότι ορισμένα κεφαλαιώδη για τον ιστορικό προβλήματα δεν μπορούν ακόμα να τεθούν παρά με βάση το μαρξισμό. Στη Δύση, ένας ορισμένος αριθμός ιστορικών ποιότητας πάσχισαν να καταδείξουν ότι ο μαρξισμός όχι μονάχα μπορούσε να τα πείσει καλά με τη «νέα ιστορία» αλλά και ότι ήταν ένας από τους πατέρες αυτής της ιστορίας, λόγω της προτίμησής του προς τις δομές, της ληψής του περί μιας ολικής ιστορίας, του ενδιαφέροντός του για τον τομέα των τεχνικών και των υλικών δραστηριοτήτων.

Ο Pierre Vilari<sup>2</sup> και ο Guy Bois<sup>3</sup> ευχθήθηκαν «η ανακαίνιση να περάσει μέσα από μία ορισμένη επιστροφή στις πηγές», συλλογικά έργα όπως το *Η Ιστορία Σήμερα* και το *Εθνολογία και Ιστορία*, που δημοσιεύθηκαν στο Παρίσι από τις Εκδόσεις Sociales το 1984 και το 1975, εκφράζουν μία επιθυμία για άνοιγμα. Μια ενδιαφέρουσα σειρά κειμένων, που δημοσιεύθηκαν πριν από κάποια χρόνια από έναν αριθμό ιταλών μαρξιστών ιστορικών<sup>4</sup>, κατέδειξε τη ζωτικότητα και την πρόοδο αυτής της αναζήτησης. Ένα έργο όπως το *Ο φεουδαρχισμός, ένας θεωρητικός ορίζοντας*<sup>5</sup> του Alain Guetteau, παρά τις υπερβολές του, καθιστά ειδήλη την ύπαρξη μιας ισχυρής και καινοφανούς μαρξιστικής σκέψης. Γνωρίζουμε ελάχιστα στη Δύση την ιστορική παραγωγή των ανατολικών χωρών. Με εξαίρεση την Πολωνία και την Ουγγαρία, αυτό που γνωρίζουμε γι' αυτήν δεν είναι σχεδόν καθόλου ενδιαφέρον. Υπάρχουν ίσως ενδιαφέρουσες εργασίες και ρεύματα στην Ανατολική Γερμανία [βλ. A. Guetteau].

Προσδιόρισα, μέσα από κάποιους μεγάλους ιστορικούς του παρελθό-

<sup>2</sup> «Histoire marxiste, histoire en construction», *Annales E.S.C.*, 1973.

<sup>3</sup> «Marxisme et histoire nouvelle», στο, J. Le Goff (επιμ.), *La Nouvelle...*, όπ.π., σελ. 375-393.

<sup>4</sup> *La Ricerca storica marxista in Italia*, Editore Riuniti, 1974.

<sup>5</sup> *Le féodalisme, un horizon théorique*.

ντος, τους προγόνους της νέας ιστορίας — προγόνους λόγω της προτίμησής τους προς την αναζήτηση των αιτιών, της περιέργειάς τους ενόπιον των πολιτισμών, του ενδιαφέροντός τους για το υλικό, το καθημερινό, την ψυχολογία. Από τον De Popelinière, στα τέλη του 16ου αιώνα, έως τον Mislé, περνώντας από τον Φενελόν, τον Μοντεσκιέ, τον Βολταίρο, τον Σατωβριάνδο, τον Γκυζώ, είναι μια γενιά εντυπωσιακή ως προς την ποιικιλία της. Πρέπει να προστεθεί σε αυτήν ο Ολλανδός Huizinga (πεθαίνει το 1945), το αριστούργημα του οποίου, *Το Λουκόφως του Μεσαίωνα* (Χάρλεμ, 1919), εισήγαγε στην ιστορία την ευαισθησία και τη συλλογική ψυχολογία.

Η ίδρυση του περιοδικού *Annales* (*Annales d'histoire économique et sociale*, το 1929· *Annales Economiques Sociétés. Civilisations*, από το 1945)<sup>6</sup> από τον Μαρκ Μπλοχ και τον Λυσιέν Φεβρ, το 1929, θεωρείται ως η ληξιαρχική πράξη γέννησης της νέας ιστορίας. Οι θέσεις του περιοδικού ενέπνευσαν το 1947 την ίδρυση από τον Λυσιέν Φεβρ (που πεθαίνει το 1956· ο Μαρκ Μπλοχ, όντας στην αντίσταση, είχε εκτελεστεί από τους Γερμανούς το 1944) ενός ιδρύματος έρευνας και διδασκαλίας της έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες, του βου τμήματος (οικονομικές και κοινωνικές επιστήμες) της École Pratique des Hautes Études, το οποίο είχε προβλεφθεί από τον Victor Duruy τον καιρό της ίδρυσης της Σχολής, στα 1868, αλλά δεν είχε μπόρέσει να υλοποιηθεί. Αυτό το ίδρυμα, το οποίο καπτά το 1975 μετεξελίχθηκε στην École des Hautes Études en Sciences Sociales, και στο οποίο η ιστορία κατείχε μια περίοπτη θέση δίπλα στη γεωγραφία, στην οικονομία, στην κοινωνιολογία, στην ψυχολογία, στη γλωσσολογία και στη σημειολογία, εξασφάλισε τη διάδοση στη Γαλλία και στο εξωτερικό των ιδεών που βρίσκονται στη βάση των *Annales*.

Αυτές οι ιδέες μπορούν να συνοψισθούν στην κριτική του ιστορικού γεγονότος της συμβαντολογικής, και ιδιαίτερα της πολιτικής, ιστορίας· στην αναζήτηση μιας συνεργασίας με τις άλλες κοινωνικές επιστήμες: ο οικονομολόγος François Simiand, που είχε δημοσιεύσει το 1903 στην *Επιθεώρηση ιστορικής σύνθεσης*<sup>8</sup> ένα άρθρο με τον τίτλο «Méthode

<sup>6</sup> Χρονικά οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας, και, Χρονικά. Οικονομίες. Κοινωνίες. Πολιτισμοί, αντίστοιχα.

<sup>7</sup> Για τα *Annales*, βλ. J. Revel & R. Chartier, «Annales», στο, J. Le Goff (επιμ.), *La Nouvelle Histoire*, σσ. 26-33. L. Allegra & A. Torre, *La Nascita della storia sociale in Francia. Dalla Comune alle «Annales»*, Torino, 1977. M. Cedronio, F. Diaz, C. Russo & M. Del Trepo, *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Napoli, 1977· καθώς και το διδωγραφικό συμπλήρωμα στο τέλος της παρούσας εργασίας.

<sup>8</sup> [Revue de synthèse historique]. Πρωτοπόρος της νέας ιστορίας κάτω από την ώθηση του Henri Berr (1863-1954).

historique et science sociale] «Ιστορική μέθοδος και κοινωνική επιστήμη»] το οποίο αποκέρυσε τα «είδωλα», το «πολιτικό», το «ατομικό» και το «χρονολογικό», και ενέπνευσε το πρόγραμμα των Annales, ο κοινωνιολόγος Εμίλ Ντυρκέμ, ο κοινωνιολόγος και ανθρωπολόγος Μαρσέλ Μως υπήρξαν οι εμπνευστές του «πνεύματος» των Annales στην αντίκατασταση της ιστορίας-διήγητης από την ιστορία-πρόβλημα, της προσχής στο παρόν της ιστορίας.

Ο Φερνάν Μπωρντέλ (1902-1985), συγγραφέας μιας επαναστατικής «διατριβής»\* με τον τίτλο *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος στην εποχή του Φιλίππου Β*<sup>9</sup> (1η έκδοση 1949) όπου η ιστορία είχε καταταγεί σε τρία διατεταγμένα επίπεδα, το «γεωγραφικό χρόνο», τον «κοινωνικό χρόνο» και τον «ατομικό χρόνο» —με το συμβολολογικό να έχει εξορισθεί στον τρίτο—, δημοσίευσε το 1958 στα Annales ένα άρθρο πάνω στη *μακρά διάρκεια* («Ιστορία και κοινωνικές επιστήμες, η μακρά διάρκεια»)<sup>10</sup> που έμελλε να εμπνεύσει έκτοτε ένα σημαντικό κομμάτι της ιστορικής έρευνας. Σχεδόν παντού, κατά τη δεκαετία του '70, συνέδρια, έργα, συνθήκες συλλογικά, έδωσαν το στήριμα πάνω στους καινούργιους προσανατολισμούς της ιστορίας. Μια συλλογή (3 τόμοι) κάτω από τη διεύθυνση των J. Le Goff και P. Nora) παρουσίασε το 1974, με τον τίτλο *Faire de l' Histoire* [Το έργο της Ιστορίας]: α) τα «καινούργια προβλήματα» β) τις «καινούργιες προσεγγίσεις» και γ) τα «καινούργια αντικείμενα» της ιστορίας. Μεταξύ των πρώτων, το ποσοτικό στην ιστορία, η ιστορία των εννοιών, η ιστορία πριν από τη γραφή, η ιστορία των λαών χωρίς ιστορία, η πολιτισμική μέθεξη, η ιδεολογική ιστορία, η μαρξιστική ιστορία, η νέα συμβολολογική ιστορία. Οι δεύτερες αφορούσαν στην αρχαιολογία, στην οικονομία, στη δημογραφία, στη θρησκευτική ανθρωπολογία, στις καινούργιες μεθόδους στην ιστορία της λογοτεχνίας, της τέχνης, των επιστημών, του πολιτικού. Η επιλογή δε των καινούργιων αντικειμένων αφορούσε στο κλίμα, στο ασυνείδητο, στο μύθο, στις νοοτροπίες, στη γλώσσα, στο βιβλίο, στους νέους, στο σώμα, στην κουζίνα, στην κοινή γνώμη, στην κινηματογραφική ταινία, στον εορτασμό.

Τέσσερα χρόνια αργότερα, το 1978, ένα Λεξικό της Νέας Ιστορίας [Dictionnaire de la Nouvelle Histoire] (κάτω από τη διεύθυνση των J. Le

\* Ο συγγραφέας κάνει ένα λογοπαίγιο βάζοντας σε εισαγωγικά τον όρο «thèse»: «thèse (de doctorat)» = (διδακτορική) διατριβή, και «thèse» = θέση, άποψη. Και τούτο γιατί το πασίγνωστο αυτό έργο του Μπωρντέλ αποτέλεσε και τη διδακτορική του διατριβή (Σ.τ.Μ.).

<sup>9</sup> *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l' époque de Philippe II.*

<sup>10</sup> «Histoire et sciences sociales, la longue durée».

Goff, R. Chartier και J. Revel), απευθυνόμενο πάλι σε ένα ευρύτερο κοινό, μαρτυρούσε για τις πρόδους στην εκλαΐκευση της νέας ιστορίας και για τις γρήγορες μετατοπίσεις ενδιαφέροντος στο εσωτερικό του πεδίου της· το ίδιο έκανε έκανε και η εστίαση γύρω από κάποια μοτίβα: ιστορική ανθρωπολογία, υλικός πολιτισμός, φαντασιακό, άμεση ιστορία, μακρά διάρκεια, περιθωριακοί, νοοτροπίες, δομές. Ο διάλογος της ιστορίας με τις άλλες επιστήμες συνεχιζόταν και εμβαθύνονταν επικεντρωνόταν και διευρύνονταν την ίδια στιγμή.

Επικεντρωνόταν. Δίπλα στη διατήρηση των σχέσεων μεταξύ ιστορίας και οικονομίας (που πιστοποιήθηκε, για παράδειγμα, μέσα από το έργο του Jean Lhomme *Economie et Histoire*, Γενεύη, 1967), ιστορίας και κοινωνιολογίας (μα μαρτυρία, μεταξύ άλλων, είναι αυτή του κοινωνιολόγου Alain Touraine, ο οποίος στο *Un désir d' histoire* [Ένας πόθος για ιστορία], Παρίσι 1977, διακήρυσε: «Δεν διαχωρίζω την εργασία της κοινωνιολογίας από την ιστορία μιας κοινωνίας»), μια προνομιακή σχέση συσφίχθηκε ανάμεσα στην ιστορία και στην ανθρωπολογία, η οποία επιθυμήθηκε από την πλευρά των ανθρωπολόγων από τον Ε. Ε. Evans-Pritchard (*Anthropology and History*, Μάντσεστερ, 1961), διαδεδόθη με περισσότερη περίσκεψη από τον I. M. Lewis (*History and Social Anthropology*, Λονδίνο, 1968) και επιμένει πάνω στα διαφορετικά ενδιαφέροντα των δύο επιστημών (η ιστορία είναι στραμμένη προς το παρόν, η ανθρωπολογία προς το παρόν· η πρώτη στα τεκμήρια, η δεύτερη στην άμεση παρατήρηση· η μεν στην εξήγηση των συμβάντων, η δε στα γενικά χαρακτηριστικά των κοινωνικών θεσμών). Αλλά ένας ιστορικός όπως είναι ο Ε. Χ. Καρ γράφει [σ. 66]: «Όσο πιο κοινωνιολογική θα καθίσταται η ιστορία, και όσο πιο ιστορική θα καθίσταται η κοινωνιολογία, τόσο το καλύτερο και για τις δύο». Ένας ανθρωπολόγος μάλιστα όπως ο Marc Augé αποφαίνεται: «Το αντικείμενο της ανθρωπολογίας δεν είναι να ανασυστήσει κοινωνίες που έχουν εξαφανισθεί, αλλά να αναδεικνύει τις κοινωνικές λογικές και τις ιστορικές λογικές»<sup>11</sup>.

Στο πλαίσιο αυτής της συνάντησης της ιστορίας και της ανθρωπολογίας, ο ιστορικός αντιμετώπισε προνομιακά ορισμένους τομείς και ορισμένα προβλήματα. Αυτόν, για παράδειγμα, του άγριου ανθρώπου και του καθημερινού ανθρώπου<sup>12</sup> ή ακόμα των σχέσεων μεταξύ λόγιου και

<sup>11</sup> *Symbole, Fonction, Histoire. Les interrogations de l' anthropologie*, Παρίσι, 1979, σ. 170.

<sup>12</sup> F. Furet, «L' histoire et l' "homme sauvage"», και, J. Le Goff, «L' historien et l' homme quotidien, στο, *L' historien entre l' ethnologue et le futurologue*, Beyerla, 1981, σελ. 231-250 (επανεκδόση στο, *Mélanges Fernand Braudel*, 1972).

λαϊκού πολιτισμού [πρόβλ. τον πρόλογο του Carlo Ginzburg στο *Το τυρί και τα σκουληκιά. Ο κόσμος ενός μιλωνά το 16ο αιώνα*, 1976, που αρχίζει ως εξής: «Μπορούσαν άλλοτε να κατηγορήσουν τους ιστορικούς ότι ήθελαν μονάχα να γνωρίσουν "τα κατορθώματα των βασιλιάδων". Σήμερα, σίγουρα, δεν είναι πλέον έτσι»]. Η ακόμη αυτόν της προφορικής ιστορίας, όπου, στο πλαίσιο μιας πλούσιας διδωγραφίας, θα ξεχωρίσω το ειδικό τεύχος των *Quaderni Storici* με τίτλο *Oral History: fra antropologia e storia* (τ. 35, Μάιος-Αύγουστος 1977), το οποίο θέτει με άριστο τρόπο τα προβλήματα για τις διαφορετικές κοινωνικές τάξεις και τους διάφορους πολιτισμούς, καθώς και το μικρό βιβλίο του Jean-Claude Bouvier και μιας ομάδας ανθρωπολόγων, ιστορικών και γλωσσολόγων *Προφορική παράδοση και πολιτισμική ταυτότητα, προβλήματα και μέθοδοι*<sup>13</sup> (Παρίσι, C.N.R.S., 1980), επειδή αναδεικνύει ορθώς τις σχέσεις μεταξύ προφορικότητας και λόγου πάνω στο παρελθόν, ορίζει τα εθνικείμενα [ethnotextes] και μία μέθοδο για τη συλλογή και τη χρησιμοποίησή τους, και, τέλος, την έκθεση των Dominique Aron-Schnapper και Danièle Hanet *Προφορική ιστορία ή προφορικά αρχεία [Histoire orale ou archives orales]* (Παρίσι, 1980) πάνω στη σύσταση προφορικών αρχείων για την ιστορία της κοινωνικής ασφάλισης, η οποία και θέτει σωστά το πρόβλημα των σχέσεων ανάμεσα σε έναν καινούργιο τρόπο τεκμηρίωσης και ένα καινούργιο τύπο ιστορίας.

Από αυτές τις εμπειρίες, αυτές τις επαφές, αυτές τις κατακτήσεις, ένας αριθμός ιστορικών —μεταξύ των οποίων και εγώ— εύχονται τη σύσταση μιας καινούργιας ιστορικής πειθαρχίας που να είναι στενά συνδεδεμένη με την ανθρωπολογία: της ιστορικής ανθρωπολογίας. Στο συμπλήρωμά της του 1980 (*Organum. Corpus*, τ. I, Παρίσι 1980, σσ. 157-170), η *Encyclopaedia Universalis* αφιερώνει ένα μακροσκελές λήμμα στην *Ιστορική Ανθρωπολογία*. Ο André Burguière<sup>14</sup> καταδεικνύει εκεί πως αυτή η καινούργια ετικέτα, που γεννήθηκε από τη συνάντηση μεταξύ εθνολογίας και ιστορίας, είναι στην πραγματικότητα περισσότερο μία ex νεού ανακάλυψη παρά ένα ριζικά καινούργιο φαινόμενο. Τοποθετείται στην παράδοση μιας αντίληψης για την ιστορία της οποίας πατέρας είναι αναμφίβολα ο Ηρόδοτος και η οποία, στο πλαίσιο της γαλλικής παράδοσης, εκφράζεται το 16ο αιώνα με τον Pasquier, τον La Popelinière ή τον Bodin, το 18ο μέσα από τα πιο σημαντικά ιστορικά έργα του Δια-

<sup>13</sup> *Tradition orale et identité culturelle, problèmes et méthodes*.

<sup>14</sup> Ο A. Burguière επανήλθε σε αυτό το θέμα στα άρθρα του στο, J. Le Goff (επιμ.), *La Nouvelle Histoire, νέα έκδοση* 1988, σσ. 137-165, και στο, A. Burguière (επιμ.), *Dictionnaire des Sciences Historiques*, 1986, σσ. 52-60.

φωτισμού, ενώ κυριαρχεί και στη ρομαντική ιστοριογραφία. Είναι «πιο αναλυτική, επιδιώκει στην ανίχνευση της διαδοχής και των προόδων του πολιτισμού, ενδιαφέρεται για τα συλλογικά πεπρωμένα περισσότερο από όσο για τα άτομα, περισσότερο για την εξέλιξη των κοινωνιών παρά για τους θεμελιούς, περισσότερο για τις χρήσεις παρά για τα συμβάντα», έναντι μιας άλλης αντίληψης «πιο αφηγηματικής, πιο κοντινής στα πεδία της πολιτικής εξουσίας», αυτής που πηγαινει από τους μεγάλους χρονικογράφους του Μεσαίωνα στους λόγιους του 17ου αιώνα και στη συμβολολογική και θετικιστική ιστορία που θριαμβεύει κατά το 19ο αιώνα. Συνιστά μία διεύρυνση της επικράτειας της ιστορίας στο πνεύμα των ιδρυτών των Annales, «στο σταυροδρόμι των τριών βασικών αξόνων που προσδιόριζαν για τους ιστορικούς ο Marx Μπλοχ και ο Λυσιέν Φεβρ: της οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας, της ιστορίας των νοσοτροπικών, των διπιστημονικών αναζητήσεων». Το πρότυπό της είναι το *Les Rois thaumaturges [Οι θαυματουργοί βασιλιάδες]* του Marx Μπλοχ (1924).

Μία από τις απολήξεις της είναι το έργο του Φερνάν Μπροντέλ *Civilisation matérielle et capitalisme [Υλικός πολιτισμός και καπιταλισμός]*, όπου ο ιστορικός «περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο οι μεγάλες οικονομικές ισσοροπίες, τα κυκλώματα ανταλλαγών δημιουργούσαν και προποιούσαν το πλέγμα της διολογικής και κοινωνικής ζωής, τον τρόπο με τον οποίο, για παράδειγμα, η γεύση συνήθιζε σε ένα καινούργιο διατροφικό προϊόν». Ο André Burguière παίρνει ως παράδειγμα τομέα που η ιστορική ανθρωπολογία προσπαθεί να κατακτήσει αυτόν της ιστορίας του σώματος, στο πλαίσιο της οποίας ο Γερμανός ιστορικός Νόρμπερτ Ελίας, σε ένα βιβλίο του 1938 (*Über den Prozess der Zivilisation*), ο αντίκτυπος του οποίου χρονολογείται στη δεκαετία του 1970 (γαλλ. μετ. *La civilisation des peuples*<sup>15</sup>, 1974), κομίζει μια υπόθεση που εξηγεί την εξέλιξη των σχέσεων σώματος στον ευρωπαϊκό πολιτισμό: «Η απόκριση και η απομάκρυνση του σώματος μετέφεραζαν στο επίπεδο του ατόμου την τάση για αναπρόταση του σώματος η οποία επιβαλλόταν από τα γραφειοκρατικά κράτη από την ίδια διαδικασία θα ανέδιδαν ο διαχωρισμός των ηλικιακών τάξεων, ο παραμερισμός των παρεκκλιόντων, ο εγκλεισμός των φτωχών και των τρελών όπως και η παρακμή των τοπικών αλληλεγγυών» [*Encyclopaedia Universalis. Organum. Corpus I*, σ. 159].

Τα τέσσερα παραδείγματα που επιλέγει η *Encyclopaedia Universalis* για να σκιαγραφήσει την ιστορική ανθρωπολογία είναι τα εξής: 1) η

<sup>15</sup> Ο πολιτισμός των ηθών.

ιστορία της διατροφής, που «αρχολείται με το να ξαναβρεί, να μελετήσει και, αν συντρέχει λόγος, να ποσοτικοποιήσει ό,τι σχετίζεται με αυτή τη βιολογική λειτουργία που είναι ουσιώδης για τη διατήρηση της ζωής, τη θρέψη»<sup>2</sup> η ιστορία της σεξουαλικότητας και της οικογένειας, που εισήγαγε την ιστορική δημογραφία σε μία καινούργια εποχή με την εξερεύνηση μαζικών πηγών (τα ενοριακά καταστάκια) και μια προδολιματική που λαμβάνει υπόψη της τις νοοτροπίες, τη στάση, για παράδειγμα, ένα-ντι της αντισύλληψης<sup>3</sup> η ιστορία της παιδικής ηλικίας<sup>16</sup>, η οποία κατέδειξε ότι οι στάσεις απέναντι στο παιδί δεν περιορίζονταν σε μία υποθετική γονεϊκή αγάπη, αλλά εξαρτιόνταν από περίπλοκες πολιτισμικές συνθήκες — δεν υφίσταται, για παράδειγμα, ιδιαιτερότητα του παιδιού κατά το Μεσαίωνα<sup>4</sup> η ιστορία του θανάτου, δηλαδή των στάσεων απέναντι στο θάνατο, η οποία και αναδείχθηκε στον πιο γόνιμο τομέα της ιστορίας των νοοτροπιών.

Έτσι ο διάλογος ανάμεσα στην ιστορία και στις κοινωνικές επιστήμες έχει την τάση να αντιμετωπίζει προνομιακά τις σχέσεις μεταξύ ιστορίας και ανθρωπολογίας, αν και, στο δικό μου μυαλό, η ιστορική ανθρωπολογία περιλαμβάνει επίσης την κοινωνιολογία. Ωστόσο, η ιστορία τείνει να δγει από την επικρατεία της με ακόμα πιο θεαματικό τρόπο σφραγισμένη είτε προς τις επιστήμες της φύσης (πρόβλ. Emmanuel Le Roy Ladurie, *L' Histoire du climat* [*Η Ιστορία του κλίματος*]) είτε προς τις επιστήμες της ζωής, και ιδιαίτερα τη βιολογία. Υφίσταται κατ' αρχάς η επιθυμία των επιστημόνων να κάνουν την ιστορία της επιστήμης τους, αλλά όχι οποιαδήποτε ιστορία. Να τι γράφει ένας μεγάλος βιολόγος, δραβόμενος με Νομπέλ, ο François Jacob: «Για ένα βιολόγο, υπάρχουν δύο τρόποι να απενίσει την ιστορία της επιστήμης του. Μπορεί κατ' αρχάς κανείς να δει σε αυτήν τη διαδοχή των ιδεών και τη γενεαλογία τους. Αναζητείται τότε το νήμα που οδήγησε τη σκέψη μέχρι τις θεωρίες που ισχύουν σήμερα. Αυτή η ιστορία πραγματοποιείται, για να το πούμε έτσι, αναπόδα, μέσα από την παρέκταση του παρόντος προς το παρελθόν. Βαθμιαία, επιλέγουμε τον προκάτοχο της υπόθεσης που βρίσκεται σε ισχύ, κατόπιν το δικό της προκάτοχο και ούτω καθ' εξής. Με αυτόν τον τρόπο, οι ιδέες αποκτούν μια ανεξαρτησία... Υφίσταται τότε μια εξέλιξη των ιδεών που υπόκειται άλλοτε σε μια φυσική επιλογή, η οποία θμελιώνεται πάνω σε ένα κριτήριο θεωρητικής ερμηνείας, και κατά συνέπεια πρακτικής επαναχρησιμοποίησης, και άλλοτε μονάχα στην τελεολογία του λόγου...

<sup>16</sup> Ph. Ariès, *L' enfant et la vie familiale sous l' Ancien Régime*, Παρίσι, 1960. L. de Mause (επιμ.), *The History of Childhood*, Νέα Υόρκη, 1974.

Υπάρχει κι ένας άλλος τρόπος να απενίσουμε την ιστορία της βιολογίας. Είναι να αναζητήσουμε τον τρόπο με τον οποίο τα αντικείμενα έχουν καταστεί προσβάσιμα στην ανάλυση, επιτρέποντας έτσι σε καινούργιους τομείς να συσταθούν σε επιστήμες. Πρόκειται σε τούτη την περίπτωση για το σαφή προσδιορισμό της φύσης αυτών των αντικειμένων, της στάσης εκείνων που τα μελετούν, του τρόπου παρατήρησής, των εμποδίων που ορθώνει μπροστά τους η παιδεία τους... Τότε, δεν υφίσταται πλέον μια λίγο-πολύ γραμμική αλληλουχία ιδεών οι οποίες συνεπαγονται η μία την άλλη. Υφίσταται μια περιοχή που η σκέψη πασχίζει να εξερευνήσει, όπου προσπαθεί να εγκαθιδρύσει μια τάξη, όπου επιχειρεί να συστήσει ένα κόσμο αφηρημένων σχέσεων σε συμφωνία όχι μονάχα προς τις παρατηρήσεις και τις τεχνικές αλλά και προς τις πρακτικές, τις αξίες, τις ερμηνείες που βρίσκονται σε ισχύ...<sup>17</sup>

Βλέπει κανείς εδώ περί τίνος πρόκειται. Είναι η απόρριψη μιας ιδεολογικής ιστορίας όπου οι ιδέες δημιουργούνται μέσα από ένα είδος παραγενέσεως, μιας ιστορίας που καθοδηγείται από την αντίληψη περί μιας γραμμικής προόδου, μιας ιστορίας που ερμηνεύει το παρελθόν με βάση τις αξίες του παρόντος. Στη θέση της, ο François Jacob προτείνει την ιστορία μιας επιστήμης που να λαμβάνει υπόψη της τις συνθήκες (ολικές, κοινωνικές, πνευματικές) παραγωγής της και να παρακολουθεί τα στάδια της γνώσης σε όλη τους την περιπλοκότητα.

Πρέπει όμως να πάμε πιο μακριά. Ο Ruggiero Romano, στηριζόμενος στις οδοντικές εργασίες (αναγνώρισης θεμελιώσης όπως είναι αυτές) του J. Ruffié<sup>18</sup> ή (αμφισβητήσιμης όπως αυτές) του E. O. Wilson<sup>19</sup>, αποφαίνεται: «Εκεί όπου η ιστορία είχε προσπαθήσει να επιβληθεί στη βιολογία χρησιμοποιώντας την (χυδαία και άσχημα) για τη δημογραφική ιστορία, σήμερα η βιολογία θέλει και μπορεί να διδάξει κάτι στην ιστορία». Ο A. Nitschke επέστησε την προσοχή στο ενδιαφέρον που θα είχε μια συνεργασία μεταξύ ιστορικών και ειδικών της ηθολογίας\*: «Πολυάπλές παροτρύνσεις για την ιστορική έρευνα προέρχονται από μια αντιπαράθεση με την ηθολογία των βιολόγων. Πρέπει να ευχθούμε ότι αυτή η συνάντηση ανάμεσα στις δύο επιστήμες στην προοπτική μιας

<sup>17</sup> *La logique du vivant*, σσ. 18-19.

<sup>18</sup> *De la biologie à la culture*, Παρίσι, 1977.

<sup>19</sup> *Sociobiology*, Κάμπριτζ, Mass., 1977.

\* «Ethologie»: Ο όρος, που αρχικά (από το 1611) σήμαινε την «ιστορική επίσημη των θηικών φαινομένων», χρησιμοποιείται για πρώτη φορά το 1849 από τον Geoffroy Saint-Hilaire για να δηλώσει την «επιστήμη των συμπεριφορών των ζώων ειδών μέσα στο φυσικό τους περιβάλλον». Βλ. *Petit Robert*, σ. 705 (Σ.τ.Μ.).



ιστορικής ηθολογίας θα καταστεί καρποφόρα για τους δύο συνεργάτες»<sup>20</sup>.

Κάθε βαθιά μετεξέλιξη της ιστορικής μεθοδολογίας συνοδεύεται από ένα σημαντικό μετασχηματισμό της τεκμηρίωσης. Σε αυτόν τον τομέα, η εποχή μας γνωρίζει μια αληθινή τεκμηριωτική επανάσταση: είναι η εισβολή του ποσοτικού και η προσφυγή στην πληροφορική. Έχοντας κληθεί από το ενδιαφέρον της νέας ιστορίας για το μεγάλο πλήθος, προτιποθεθεί από τη χρησιμοποίηση τεκμηρίων που επιτρέπουν να φθάσουμε στις μάζες, όπως τα ενοριακά καταστήματα στην Γαλλία, τη βάση της νέας δημογραφίας<sup>21</sup>, καταστεί απαραίτητος με την ανάπτυξη της σειράκής ιστορίας [histoire sérielle], ο υπολογιστής έχει έτσι εισχωρήσει στην εργαλειοθήκη του ιστορικού. Το ποσοτικό είχε κάνει την εμφάνισή του στην ιστορία με την οικονομική ιστορία, ιδιαίτερα με την ιστορία των τιμών —της οποίας ο Ernest Labrousse, κάτω από την επίδραση του François Simiand, υπήρξε ένας από τους μεγάλους πρωτοπόρους<sup>22</sup>—, και έχει εισβάλει στη δημογραφική και στην πολιτισμική ιστορία. Μετά από μία περίοδο αφελούς υπερβολικού θαυμασμού, έχουμε σταθμίσει τις απαραίτητες υπηρεσίες που παρέχει ο υπολογιστής σε ορισμένους τύπους ιστορικής έρευνας αλλά και τα όριά τους [πβλ. F. Furet-Shorter].

Στο πλαίσιο, μάλιστα, της οικονομικής ιστορίας, ένας από τους βασικούς οπαδούς της ποσοτικής ιστορίας, ο Marczewski, έγραψε τα εξής: «Η ποσοτική ιστορία δεν είναι παρά μία από τις μεθόδους έρευνας στον τομέα της οικονομικής ιστορίας. Δεν αποκλείει καθόλου την προσφυγή στο ποιοτικό το τελευταίο της προσφέρει ένα απαραίτητο συμπλήρωμα» [Marczewski, σ. 48]. Ένα υπόδειγμα καινοτόμου ιστορικής έρευνας που θεμελιώνεται πάνω στην ευφυή χρήση του υπολογιστή είναι το έργο των D. Hentley και Ch. Klapisch O. Iosadani και οι οικογένειές τους. Μια μελέτη του φλωρεντίνικου Catasto του 1427 (Παρίσι, 1978).

Το βλέμμα του ιστορικού πάνω στην ιστορία της επιστήμης του ανέπτυξε πρόσφατα έναν ιδιαίτερα πλούσιο καινούργιο τομέα της ιστοριογραφίας: την ιστορία της ιστορίας. Πάνω στην ιστορία της ιστορίας, ο

<sup>20</sup> A. Nitschke, «Ziele und Methoden historischer Verhaltensforschung», *Historische Zeitschrift*, Μπάγερτ, 3. Th. Schieder (επιμ.), *Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft*, σελ. 74-97. *Historische Verhaltensforschung*, Στουτγκάρδη, 1981.

<sup>21</sup> Πβλ. το παραδειγματικό έργο του, P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Παρίσι, που επανεκδόθηκε με τον τίτλο, *Cent mille provinciaux au XVIIIe siècle*, 1968.

<sup>22</sup> *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*, Παρίσι, 1933.

Πολωνός φιλόσοφος και ιστορικός Krzysztof Pomian έριξε μία ιδιαίτερα διεισδυτική ματιά. Θύμισε κάτω από ποιες ιστορικές συνθήκες γεννήθηκε αυτή η ιστορία στα τέλη του 19ου αιώνα και στη βάση της κριτικής της βασιλείας της Ιστορίας: «Φιλόσοφοι, κοινωνιολόγοι, ακόμα και ιστορικοί, στόχευσαν να καταδείξουν πως η αντικειμενικότητα, τα εφ' άπαξ δοσμένα γεγονότα, οι νόμοι της ανάπτυξης, η πρόοδος, όλες οι έννοιες που μέχρι τότε είχαν εκληφθεί ως αυτονόητες και θεμελιώδεις τους επιστημονικούς ισχυρισμούς της ιστορίας, δεν ήταν παρά δολώματα... Οι ιστορικοί... παρυσιασθήκαν, στην καλύτερη περίπτωση, ως αφελείς, τυφλωμένοι από τις αυταπάτες που είχαν οι ίδιοι παραγάγει, και, στη χειρότερη, ως σαφλατάνοι» [K. Pomian, σ. 936]. Η ιστορία της ιστοριογραφίας έλαβε ως έμδλημα τη φράση του Κρότσε σύμφωνα με την οποία κάθε ιστορία είναι μια σύγχρονη ιστορία, και ο ιστορικός, από επιστήμονας που νόμιζε πως ήταν, έγινε ένας σφρηλατητής μύθων, ένας ασυνείδως πολιτικός. Όμως, προσθέτει ο Pomian, αυτή η αμφισβήτηση δεν αγγίζει μονάχα την ιστορία, αλλά «ολόκληρη την επιστήμη, και ιδιαίτερα τον πυρήνα της, τη φυσική».

Η ιστορία των επιστημών αναπτύχθηκε στο πλαίσιο του ίδιου κριτικού πνεύματος με την ιστορία της ιστοριογραφίας. Κατά τον Pomian, αυτός ο τύπος ιστορίας είναι σήμερα ξεπερασμένος αφού ξεχνά τη γνωστική διάσταση της ιστορίας και ιδιαίτερα της επιστήμης, θα όφειλε δε να καταστεί μια επιστήμη του συνόλου των πρακτικών του ιστορικού και, ακόμα περισσότερο, μια επιστήμη της γνώσης: «Η ιστορία της ιστοριογραφίας έζησε όσο ήταν να ζήσει. Αυτό που έχουμε σήμερα ανάγκη είναι μια ιστορία της ιστορίας η οποία θα τοποθετούσε στο επίκεντρο των ερευνών της τις αλληλεπιδράσεις ανάμεσα στη γνώση, στις ιδεολογίες, στις απαιτήσεις της γραφής, με δυο λόγια ανάμεσα στις διαφορές, και ενίοτε ασύμφωνες μεταξύ τους, διαστάσεις της εργασίας του ιστορικού. Και η οποία, κάνοντας κάτι τέτοιο, θα επέτρεπε να ριζώσουμε μια γέφυρα ανάμεσα στην ιστορία των επιστημών και σε αυτήν της φιλοσοφίας, της λογοτεχνίας, της τέχνης ίσως. Ή, καλύτερα, ανάμεσα στην ιστορία της γνώσης και σε αυτήν των διάφορων χρήσεων που κάνουμε με αυτήν» [σ. 952]. Για τη διεύρυνση της επικράτειας της ιστορίας μαρτυρεί η δημοφιλής καινούργια περιοδικών στη βάση ενός θεματικού πλαισίου, ενώ το μεγάλο ρεύμα δημοφιλούς ιστορικών περιοδικών κατά το 19ο αιώνα πραγματοποιήθηκε κυρίως στη βάση ενός εθνικού πλαισίου.

Συγκρατώ μεταξύ των καινούργιων περιοδικών: 1) αυτά που ενδιαφέρονται για την ποσοτική ιστορία, για παράδειγμα το *Computers and the Humanities* που εκδίδεται από το 1966 από το Κολέγιο Queens του Πανεπιστημίου της Πόλης της Νέας Υόρκης: 2) εκείνα που αφορούν

στην προφορική ιστορία και στην εθνοιστορία, μεταξύ των οποίων είναι το *Oral History, The Journal of the British Oral History Society* (1973), το *Ethnohistory* που δημοσιεύεται από το Πανεπιστήμιο της Αριζόνα από το 1954 και το βρετανικό *History Workshop* 3) αυτά που είναι αφιερωμένα στο συγκριτισμό και στη διεπιστημονικότητα, όπως το αμερικανικό *Comparative Studies in Society and History* από το 1958, το δηλωσσο (γαλλικά και αγγλικά) *Information sur les sciences sociales* που δημοσιεύεται από το *Maison des Sciences de l'Homme* των Φερνάν Μπρωντέλ και Clemens Heller από το 1966 4) εκείνα που ενδιαφέρονται για τη θεωρία και την ιστορία της ιστορίας, από τα οποία το πιο σημαντικό είναι το *History and Theory* που πρωτοπαρουσιάστηκε το 1960.

Υφίσταται μια διεύρυνση του ιστορικού ορίζοντα η οποία και πρέπει να οδηγήσει σε μian αληθινή ανατάραξη της ιστορικής επιστήμης. Πρόκειται για την ανάγκη να τεθεί τέρμα στον εθνοκεντρισμό, για την ανάγκη να αποξενωπαίσουμε την ιστορία. Οι εκφράσεις του ιστορικού εθνοκεντρισμού έχουν καταγραφεί από τους Roy Preiswerk και Dominique Petit<sup>23</sup>. Ανέδειξαν δέκα μορφές αυτής της αποικιοποίησης της ιστορίας από τους Δυτικούς: 1) Την αμφισβήτηση της έννοιας του πολιτισμού: υπάρχει μια τέτοια έννοια ή πολλές; 2) Τον κοινωνικό εξελικτισμό, δηλαδή την αντίληψη περί μιας μοναδικής γραμμικής εξέλιξης της ιστορίας πάνω στο Δυτικό μοντέλο. Από αυτήν την άποψη, τυπική είναι η διακήρυξη ενός ανθρωπολόγου του 19ου αιώνα: «Αφού η ανθρωπότητα ήταν μία από την αρχή, η σταδιοδρομία της υπήρξε ουσιαστικά η ίδια, κατευθυνόμενη σε διαφορετικά, αλλά ομοίμορφα, κανάλια σε όλες τις ηπείρους και εκτυλισσόμενη κατά έναν πολύ παρόμοιο τρόπο σε όλα τα φύλα [tribus] και τα έθνη της ανθρωπότητας μέχρι να φθάσει στο ίδιο στάδιο ανάπτυξης. Από αυτό προκύπτει ότι η ιστορία και η εμπειρία των ινδιάνικων φυλών αντιπροσωπεύουν λίγο πολύ την ιστορία και την εμπειρία των δικών μας μακρινών προγόνων όταν αυτοί ζούσαν κάτω από τις ίδιες συνθήκες»<sup>24</sup>. 3) τον αλφαριθμητισμό ως κριτήριο διαφοροποίησης του ανώτερου από το κατώτερο. 4) τη θέση ότι οι επαφές με τη Δύση αποτελούν το θεμέλιο της ιστορικότητας των άλλων πολιτισμών. 5) την κατάφαση του αιτιακού ρόλου των αξιών στην ιστορία, η οποία επιβεβαιωνόταν από την ανωτερότητα του Δυτικού συστήματος αξιών: η ενότητα, ο νόμος και η τάξη, ο μονοθεϊσμός, η δημοκρατία, η «γεωγραφική σταθερότητα»\*, η εκδιολιχάνιση. 6) τη μονόπλευρη νομιμοποίηση της

<sup>23</sup> Ethnocentrisme et Histoire. L' Afrique, l' Amérique indienne et l' Asie dans les manuels occidentaux, Anthropos, Παρίσι, 1975.

<sup>24</sup> L. H. Morgan, Ancient Society, 1877.

\* «Sédentarisme»: το αντίθετο της νομαδικότητας (Σ.τ.Μ.).

Δυτικής δράσης (δουλεία, διάδοση του χριστιανισμού, ανάγκη επέμβασης, κ.λπ.). 7) τη διαπολιτισμική μεταλλαμπάδευση των Δυτικών εννοιών (φρουδαλισμός, δημοκρατία, ετανόσταση, τάξη, κράτος, κ.λπ.). 8) τη χρήση στερεοτυπων όπως οι Βάρβαροι, ο μουσουλμανικός φανατισμός, κ.λπ. 9) την αυτοαναφορική επιλογή των «σημαντικών» χρονολογιών και συμβάντων της ιστορίας που επιβάλλει στο σύνολο της ιστορίας του κόσμου την επεξεργασμένη για τη Δύση περιодολόγηση. 10) την επιλογή των απεικονίσεων, τις αναφορές στη φυλή [race], στο αίμα και στο χρώμα.

Επίσης, διά μέσου της μελέτης των σχολικών εγχειριδίων, ο Μαρκ Φερό προχώρησε περισσότερο στο πλαίσιο «μιας αμφισβήτησης της παραδοσιακής αντίληψης περί "οικουμενικής ιστορίας"». Αναλύοντας την<sup>25</sup> πάνω σε παραδείγματα από τη νοτιο Αφρική, τη μαύρη Αφρική, τις Αντίες (Γρινιάδ), τις Ινδίες, το Ισλάμ, τη δυτική Ευρώπη (Ισπανία, ναζιστική Γερμανία, Γαλλία), την ΕΣΣΔ, την Αρμενία, την Πολωνία, την Κίνα, την Ιαπωνία, τις Ηνωμένες Πολιτείες —με μια ματιά πάνω στην «απαγορευμένη» ιστορία (Μεξικάνοι-Αμερικανοί, ιθαγενείς της Αυστραλίας)—, ο Μαρκ Φερό διακηρύσσει: «Είναι καιρός να παραβάλουμε σήμερα όλες αυτές τις αναπαραστάσεις γιατί, με τη διεύρυνση του κόσμου, με την οικονομική του ενοποίηση αλλά και την πολιτική του έκρηξη, το παρελθόν των κοινωνιών είναι περισσότερο από ποτέ ένα από τα διακυβεύματα των αντιπαραθέσεων μεταξύ Κρατών, μεταξύ Εθνών, μεταξύ πολιτισμών και εθνοτήτων... Είναι η υπόκωφη εξέγερση εκείνων των οποίων η ιστορία είναι "απαγορευμένη"»<sup>26</sup>.

Δεν γνωρίζουμε σε τι θα συνίσταται μια πραγματικά οικουμενική ιστορία. Ίσως να αποτελεί κάτι ριζικά διαφορετικό από αυτό που καλούμε ιστορία. Οφείλει κατ' αρχάς να κάνει την απογραφή των διαφορών, των συγκρούσεων. Η αναγωγή της σε μια γλυκερή ιστορία, γλυκόλογα οικουμενική, που να θέλει να ευχαριστήσει όλον τον κόσμο, δεν είναι ο σωστός δρόμος. Εξ ου και η ημι-αποτυχία των πέντε τόμων της *Ιστορίας της επιστημονικής και πολιτισμικής ανάπτυξης της ανθρωπότητας* που δημοσιεύθηκε από την ΟΥΝΕΣΚΟ το 1969, η οποία ήταν λυθωμένη με καλές προθέσεις.

Η ιστορία, μετά από το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, βρέθηκε αντιμέτωπη με καινούργιες προκλήσεις. Θα συγκρατήσω δυο από αυτές. Η πρώτη είναι ότι οφείλει περισσότερο από ποτέ να απαντάει στο αίτημα

<sup>25</sup> Comment on raconte l' Histoire aux enfants à travers le monde entier, Payot, Παρίσι, 1981.

<sup>26</sup> Στο ίδιο, σ. 7.

των λαών, των εθνών, των κρατών που περιμένουν από αυτήν να είναι — και περισσότερο από «δέσπονα της ζωής», από ένας καθρέφτης της ιδιοσυγκρασίας τους — ένα ουσιαστικό στοιχείο αυτής της ατομικής και συλλογικής ταυτότητας που αναζητούν με αγωνία: παλιές αποικιοκρατικές χώρες που έχουν απολέσει την αυτοκρατορία τους και ξαναβρίσκουν τον εαυτό τους στο πλαίσιο του μικρού ευρωπαϊκού τους χώρου (Μεγάλη Βρετανία, Γαλλία, Πορτογαλία), παλιά έθνη που ξυπνούν από το ναζιστικό ή φασιστικό εφιάλτη (Γερμανία, Ιταλία), χώρες τις ανατολικής Ευρώπης όπου η ιστορία δεν συμφωνεί με αυτό που η σοβιετική τεκμηρίωση θα ήθελε να τις κάνει να πιστέψουν, η Σοβιετική Ένωση που είναι αγκιστρωμένη ανάμεσα στη βραχεία ιστορία της ενοποίησης της και τη μακρά ιστορία των εθνικοτήτων της, οι Ηνωμένες Πολιτείες που είχαν πιστέψει ότι κατατούσαν μια ιστορία σε ολόκληρο τον κόσμο και ξαναβρίσκονται διαστακτικές ανάμεσα στον ιμπεριαλισμό και στα ανθρώπινα δικαιώματα, χώρες καταδυναστευμένες που αγωνίζονται για την ιστορία τους όπως και για τη ζωή τους (Λατινική Αμερική), χώρες καινούργιες που αναζητούν στα τυφλά τον τρόπο με τον οποίο θα κατασκευάσουν την ιστορία τους<sup>27</sup>.

Πρέπει, μπορεί, κανείς να επιλέξει μεταξύ μιας ιστορίας-αντικειμενικής γνώσης και μιας στρατευμένης ιστορίας; Πρέπει να υιοθετήσει τα σφρηλατημένα από τη Δύση επιστημονικά σχήματα ή να επινοήσει για τον εαυτό του μια ιστορική μεθοδολογία την ίδια στιγμή με μια ιστορία; Η Δύση, από την πλευρά της, αναρωτήθηκε στο πλαίσιο των δοκιμασιών της (Β' Παγκόσμιος Πόλεμος, αποαποικιοποίηση, δόνηση του Μάη του '68) μήπως το πιο φρόνιμο θα ήταν να αποκηρύξει την ιστορία. Δεν αποτελούσε άλλωστε η ίδια η ιστορία τμήμα των αξιών που είχαν οδηγήσει στην αλωτρίωση και στη δυστυχία;

Στους νοσταλγούς μιας ζωής χωρίς παρελθόν, ο Jean Chesneaux απάντησε θυμίζοντας την ανάγκη να γίνουμε κύριοι μιας ιστορίας, αλλά πρότεινε να δημιουργήσουμε με αυτήν «μια ιστορία για την επανάσταση». Είναι μία από τις πιθανές απολήξεις της μαρξιστικής θεωρίας περί ενοποίησης της θεωρίας και της πράξης. Αν, όπως πιστεώω, η ιστορία, με την ιδιαιτερότητά της και τους κινδύνους της, είναι μία επιστήμη, οφείλει να αποφυγει μια ταύτιση της ιστορίας και της πολιτικής — ένα παλιό όνειρο της «ιστοριογραφίας» που πρέπει να δοθήσει την ιστορική εργασία στο να ελέγξει τη χειραγώγησή της από την κοινωνία. Χωρίς αυτό, η ιστορία θα είναι το χειρότερο όργανο οποιαδήποτε εξουσίας.

Περισσότερο λεπτή είναι η διανοητική απόρριψη που έμοιαζε να

<sup>27</sup> Πρόβλ. για τη μαύρη Αφρική, Assoro-dobraj, 1967.

ενσαρκώνει ο δομισμός. Θέλω κατ' αρχάς να πω ότι ο κίνδυνος μου φαίνεται να προέρχεται κυρίως — και δεν έχει εξ ολοκλήρου εξαφανισθεί — από έναν ορισμένο κοινωνιολογισμό. Ο Gordon Leff [σ. 2] παρατήρησε ότι ακριβώς: «Οι επιθέσεις του Καρλ Πόπερ ενάντια σε αυτό που αποκαλούσε αδικώς ιστορισμό στις κοινωνικές επιστήμες μοιάζουν να έχουν πτοήσει μια ολόκληρη γενιά: συνδυαζόμενες με την επίδραση του Τάλλκοτ Πάρσονς, άφησαν την κοινωνική θεωρία — σίγουρα πάντως στην Αμερική — α-ιστορική, σε βαθμό που μοιάζει να μην έχει πλέον σχέση με τη γη των ανθρώπων».

Μου φαίνεται πως, με δέκα χρόνια διαφορά, ο Φίλιπ Άμπραμς όρισε με ορθό τρόπο τις σχέσεις μεταξύ κοινωνιολογίας και ιστορίας<sup>28</sup>, προχωρώντας στην άποψη του Χ. Γ. Runciman σύμφωνα την οποία δεν υφίσταται σοβαρή διάκριση μεταξύ ιστορίας, κοινωνιολογίας και ανθρωπολογίας, αλλά με την προϋπόθεση ότι δεν θα περιορίζονται σε αναμικτές οπτικές: είτε σε ένα είδος ψυχολογίας είτε σε μία κοινότητα τεχνικών, τη στιγμή που οι κοινωνικές επιστήμες — όπως και οι άλλες — δεν πρέπει να υπάγουν τα προβλήματα στις τεχνικές.

Μου φαίνεται, αντίθετα, ότι μονάχα μία παραμόρφωση του δομισμού μπορεί να δημιουργήσει μέσα από αυτόν έναν α-ιστορισμό. Δεν είναι εδώ ο τόπος για να μελετήσουμε λεπτομερώς τις θέσεις του Κλωντ Λεβί-Στρως. Ξέρουμε πως είναι περίπλοκες. Πρέπει να ξαναδιαβάσουμε τα σπουδαία κείμενα της *Δομικής Ανθρωπολογίας* [*Anthropologie Structurale*, I, I, σελ. 3-33], της *Αγρίας Σκέψης*, του *Από το μέλι στις στάχτες*. Είναι φανερό ότι ο Κλωντ Λεβί-Στρως, στοχάζόμενος τόσο πάνω στην ιστορική επιστήμη όσο και στη διωμένη ιστορία, σκέφθηκε συχνά πως «μπορούμε να κλαψουμέ για το γεγονός ότι υπάρχει ιστορία»<sup>29</sup>, θεωρώ όμως ως την πιο αριζούσα έκφραση της σκέψης του πάνω σε αυτό το θέμα τούτες τις γραμμές από τη *Δομική Ανθρωπολογία* [I, σ. 32]: «Σε ένα μονοπάτι όπου κάνουν, προς την ίδια κατεύθυνση, την ίδια διαδρομή, ο προσανατολισμός τους μονάχα είναι διαφορετικός: ο εθνολόγος βαδίζει προς τα εμπρός, προσπαθώντας να πετύχει, διά μέσου ενός συνειδητού που δεν αργεί ποτέ, ολοένα και περισσότερο από το συνειδητό προς το οποίο κατευθύνεται: ενώ ο ιστορικός προχωρά, για να το

<sup>28</sup> Ph. Abrams, «Sociology and history», *Past and Present*, τ. 52, 1971, σελ. 118-125 του ίδιου, «The sens of the past and the origins of sociology», *Past and Present*, τ. 55, 1971, σελ. 18-22 του ίδιου, «History, Sociology, historical sociology», *Past and Present*, τ. 87, 1980, σελ. 3-16.

<sup>29</sup> C. Backes-Clement, *Cl. Lévi-Strauss ou La structure et le malheur*, 2η έκδ. 1974, σ.

πούμε έτσι, προς τα πίσω, κρατώντας το δλέμμα προσκολλημένο πάνω στις συγκεκριμένες και ιδιαίτερες δραστηριότητες, από τις οποίες δεν απομακρύνεται παρά για να τις ατενίσει μέσα από μία πιο πλούσια και πιο πλήρη προοπτική. Αληθινός Ιανός με δύο πρόσωπα, η αλληλεγγύη των δύο επιστημών είναι αυτή που επιτρέπει να κρατήσουμε μπροστά στα μάτια μας ολόκληρη τη διαδρομή».

Υπάρχει σε κάθε περίπτωση ένας δομισμός με τον οποίο οι ιστορικοί μπορούν να κάνουν διάλογο: ο γενετικός και δυναμικός δομισμός του Ελβετού επιστημολόγου και ψυχολόγου Ζαν Πιαζέ, σύμφωνα με τον οποίο οι δομές είναι ενδογενώς εξελικτές. Όπως, όμως, η διαχρονία των γλωσσολόγων δεν είναι ταυτόσημη με το χρόνο (ή τους χρόνους) της ιστορίας, έτσι και η εξέλιξη των δομών δεν είναι το ίδιο πράγμα με την κίνηση της ιστορίας. Ωστόσο, ο ιστορικός μπορεί με τη σύγκριση να βρει εκεί ένα φως για το δικό του αντικείμενο.

Αν η ιστορία μπορεί να θριαμβεύσει ως προς αυτήν την πρόκληση, δεν παύει να βρίσκεται σήμερα αντιμετώπιτη με σοβαρά προβλήματα. Θα θυμίσω δύο από αυτά: το ένα γενικό, το άλλο επιμέρους. Το μεγάλο πρόβλημα είναι αυτό της συνολικής, γενικής ιστορίας, της παμπάλαιης τάσης για μια ιστορία που δεν θα είναι μονάχα καθολική, συνθετική — παλαιό εγχείρημα που πηγαινει από τον αρχαίο χριστιανισμό μέχρι το γερμανικό ιστορικισμό του 19ου αιώνα και τις αμέτρητες παγκόσμιες ιστορίες της ιστορικής εκλαΐκευσης του 20ού αιώνα — αλλά και ολοκληρωμένη και τέλεια, όπως έλεγε ο La Popelinière, ή σφαιρική, ολική όπως εύχονταν τα «Annales» του Λυστιέν Φεέρ και του Μαρκ Μπλοχ.

Υφίσταται σήμερα ένας «πανιστορισμός», τον οποίον ο Paul Veyne θεωρεί ως τη δεύτερη μεγάλη μετεξέλιξη της ιστορικής σκέψης από τον καιρό της Αρχαιότητας. Μετά από μία πρώτη μετεξέλιξη που, στην ελληνική Αρχαιότητα, οδήγησε την ιστορία από το συλλογικό μύθο στην αναζήτηση μιας αμερόληπτης γνώσης της καθαρής αλήθειας, μια δεύτερη μετεξέλιξη πραγματοποιείται, στη σύγχρονη εποχή, επειδή οι ιστορικοί «συνειδητοποιήσαν σιγά σιγά το γεγονός ότι όλα είναι άξια για την ιστορία: καμία φυλή, όσο μικρή κι αν είναι, καμία ανθρώπινη χειρονομία, όσο ασήμαντη κι αν είναι φαινομενικά, δεν είναι ανάξια της ιστορικής περιέργειας» [P. Veyne, 1968, σ. 424].

Αυτή, όμως, η δολιμική ιστορία είναι ικανή να στοχασθεί και να δομήσει αυτήν την ολκότητα; Ορισμένοι πιστεύουν ότι ήρθε ο καιρός της ιστορίας σε ψίχουλα. «Ζούμε την έκρηξη της ιστορίας» έγραψε ο Πιερ Νορά ιδρύοντας στα 1971 τη συλλογή «Βιβλιοθήκη των Ιστοριών». Θα μπορούσε κανείς να κάνει πολλές ιστορίες, όχι μία ιστορία. Όσο για μένα, έχω προβληματισθεί πάνω στη νομιμότητα και τα όρια των «πολλαπλών

προσεγγίσεων στην ιστορία» και στο ενδιαφέρον του να πάρουμε ως θέματα ιστορικής έρευνας και στοχασμού, ελλείψει των συνολικοτήτων [globalités], αντικείμενα συνολιστικά [objets globalisants] [πρόβλ. J. Le Goff & P. Toubert].

Το επιμέρους πρόβλημα είναι αυτό της ανάγκης που νοιώθουν πολλοί — παραγωγοί ή καταναλωτές ιστορίας — για μια επιστροφή στην πολιτική ιστορία. Πιστεύω σε αυτήν την ανάγκη, με τον όρο αυτή η νέα πολιτική ιστορία να είναι εμπλουτισμένη με μια καινούργια προβληματική για την ιστορία, να είναι μια ιστορική πολιτική ανθρωπολογία<sup>30</sup>. Ο Alain Dufour, εκλαμβάνοντας ως πρότυπο τις εργασίες του Federico Chabod πάνω στο μιλιανέζικο κράτος τον καιρό του Charles Quint, συνηγόρησε «για μια πιο σύγχρονη πολιτική ιστορία», το πρόγραμμα της οποίας θα ήταν «να κατανοήσει τη γέννηση των νεότερων κρατών — ή του νεότερου κράτους — κατά το 16ο και το 17ο αιώνα, καταφέροντας να αποσπάσει την προσοχή μας από τον ηγεμόνα για να την κατευθύνει προς το πολιτικό προσωπικό, προς τη αναδυόμενη τάξη των δημοσίων υπαλλήλων, με τη νεοπαγή θηκική της, προς τις πολιτικές ελίτ γενικά, των οποίων οι λίγο-πολύ υπόρρητες δλέψεις εκδηλώνονται σε εκείνη την πολιτική στην οποία δινόταν παραδοσιακά το όνομα του ηγεμόνα που είναι ο σημαιοφόρος της» [A. Dufour, σ. 20].

Υπερφλαγγίζοντας το πρόβλημα που έχει να κάνει με τη δυνατότητα μιας νέας πολιτικής ιστορίας, τίθεται εκείνο της θέσης που πρέπει να αποδοθεί στο πλαίσιο της ιστορίας, με τη διπλή σημασία της λέξης, στο συμβάν. Ο Πιερ Νορά κατέδειξε πως τα σύγχρονα μαζικά μέσα έχουν δημιουργήσει ένα νέο συμβάν καθώς και ένα νέο καθεστώς για το συμβάν στην ιστορία: πρόκειται για «την επιστροφή του συμβάντος».

Αυτό, όμως, το νέο συμβάν δεν ξεφεύγει από την κατασκευή από την οποία προκύπτει κάθε ιστορικό τεκμήριο. Ακόμα περισσότερο, τα προβλήματα που απορρέουν από το ίδιο είναι σήμερα σοβαρότερα. Στο πλαίσιο μιας αξιοσημείωτης μελέτης, ο Eliseo Veyton ανέλυσε πρόσφατα τον τρόπο με τον οποίο σήμερα τα μαζικά μέσα «κατασκευάζουν το συμβάν». Αναφορικά με το ατύχημα στην αμερικανική πυρηνική μονάδα του Νησιού Three Miles (Μάρτιος-Απρίλιος 1979), καταδεικνύει πόσο, σε αυτή την περίπτωση, που είναι χαρακτηριστική των ολοένα και περισσότερο και σοβαρότερων τεχνολογικών συμβάντων, «είναι επίτιμο να κατασκευασθεί ένα συμβάν της επικαιρότητας με τις αντλίες, τις δάνες, τις τουρμπίνες και κυρίως τις ακτινοβολίες που δεν βλέπουμε». Εξ ου και

<sup>30</sup> J. Le Goff, 1971, και στα γαλλικά στο, J. Le Goff, L'imaginaire médiéval, Παρίσι, 1985, σελ. 333-349.

η υποχρέωση για μια μεταγραφή από τα μαζικά μέσα: «Ο διδακτικός λόγος, ιδιαίτερα στην τηλεόραση, είναι αυτός που είναι επιφορτισμένος με το να μεταγράψει τη γλώσσα των τεχνολογιών σε αυτήν της πληροφόρησης». Αλλά ο λόγος της πληροφόρησης μέσα από τα πολυάριθμα μαζικά μέσα περικλείει ολοένα και μεγαλύτερους κινδύνους για τη σύσταση της μνήμης, η οποία αποτελεί μία από τις βάσεις της ιστορίας: «Αν ο γραπτός τύπος είναι ο τόπος της πολλαπλότητας των τρόπων κατασκευής, το ραδιόφωνο παρακολουθεί το συμβάν και ορίζει τον τόνο, ενώ η τηλεόραση παρέχει τις εικόνες που θα παραμείνουν στη μνήμη και θα εξασφαλίσουν την ομοιογενεποίηση του κοινωνικού φαντασιακού». Ξαναδρίσκουμε στην περίπτωση των μαζικών μέσων τι ήταν πάντοτε «το συμβάν» στην ιστορία — τόσο από την άποψη της διωμένης και απομνημονευμένης ιστορίας όσο και από αυτήν της επιστημονικής ιστορίας στη βάση τεχνικών (μεταξύ των οποίων το συμβάν διατηρεί ως τεκμήριο, το επαναλαμβάνο, ουσιαστική θέση). Είναι το προϊόν μιας κατασκευής που δεσμεύει την ιστορική μορφή των κοινωνιών και την εγκυρότητα της ιστορικής αλήθειας — την εγκυρότητα του θεμελίου της ιστορικής εργασίας: «Στο μέτρο που οι αποφάσεις μας και οι καθημερινοί αγώνες μας καθορίζονται, ουσιαστικά, από το λόγο της πληροφορίας, βλέπει κανείς ότι το διακύβευμα είναι πραγματικά αυτό του μέλλοντος των κοινωνιών μας» [E. Veron, σ. 170].

Στο βάθος των προκλήσεων και των διρωτήσεων, εκδηλώθηκε πρόσφατα μια κρίση στον κόσμο των ιστορικών, ως παραδειγματική έκφραση της οποίας μπορούμε να πάρουμε τη διαμάχη μεταξύ δύο Αγγλοσαξόνων ιστορικών, του Λώρενς Στόουν και του Έρικ Χόμπσμπωμ, η οποία και δημοσιεύθηκε στο *Past and Present*. Στο πλαίσιο του δοκιμίου του «The Revival of Narrative» [«Η Αναβίωση του Αφηγηματικού»]<sup>31</sup>, ο Λώρενς Στόουν διαπιστώνει μια επιστροφή της ιστορίας στη διήγηση, η οποία θεμελιώνεται πάνω στην αποτυχία του νετερμινιστικού μοντέλου ιστορικής εξήγησης, στην απογοήτευση που γέννησαν τα ισχνά αποτελέσματα της ποσοτικής ιστορίας, στις απομυθοποιήσεις που προσέχονται από τη δομική ανάλυση, στον παραδοσιακό, βλίπε «αντι-δραστηκό», χαρακτήρα της έννοιας της «νοοτροπίας». Στο συμπέρασμα του, που είναι μια αποκορύφωση του αμφιλεγόμενου χαρακτήρα αυτής της ανάλυσης πάνω σε μια έννοια που είναι η ίδια αμφιλεγόμενη, ο Λώρενς Στόουν μοιάζει να παριστάνει τους «νέους ιστορικούς» ως τους ενεργούς των ολισθήσεων και των μετατοπίσεων της ιστορίας, η οποία

<sup>31</sup> *Past and Present*, σφ. 85, 1979· γαλλ. μετ. στο, «Retour au récit ou réflexion sur une nouvelle vieille histoire», *Le Débat*, σφ. 4, Σεπτέμβριος 1980, σελ. 116-142.

από μια ιστορία νετερμινιστικού τύπου θα στρέφεται δήθεν στην παραδοσιακή ιστορία: «Η αφηγηματική ιστορία και η ατομική βιογραφία μοιάζουν να ανασταίνονται εκ νεκρών».

Ο Έρικ Χόμπσμπωμ του απάντησε<sup>32</sup> πως οι μέθοδοι, οι προσανατολισμοί και οι παραγωγές της «νέας» ιστορίας δεν ήταν καθόλου αποχρηστές των «μεγάλων ζητημάτων ούτε μία εγκατάλειψη της αναζήτησης των αιτιών για μια προσχώρηση στην “αρχή της απροσδιοριστίας” [“principe d’indetermination”]. Αποτελούν «τη συνέχιση των ιστορικών εργασιμάτων του παρελθόντος με άλλα μέσα».

Ο Έρικ Χόμπσμπωμ υπογράμμισε ακριβώς ότι η νέα ιστορία έχει κατ’ αρχάς ως στόχο μια διεύρυνση και μια εμπάθυνση της επιστημονικής ιστορίας. Συνάντησε, αναμείβοντα, προβλήματα, περιορισμούς, και ίσως αδιέξοδα. Συνεχίζει όμως να διευρύνει το πεδίο και τις μεθόδους της ιστορίας. Κυρίως όμως, ο Στόουν δεν μπόρεσε να δει τι το αληθινά καινούργιο μπορεί να ενυπάρχει σε αυτήν, τι το «επαναστασιακό» στους σύγχρονους προσανατολισμούς της ιστορίας: την κριτική του τεκμηρίου, τον καινούργιο τρόπο θεωρήσης του χρόνου, τις καινούργιες σχέσεις ανάμεσα στο «υλικό» και στο «πνευματικό», τις αναλύσεις του φαινομένου της εξουσίας σε όλες του τις μορφές, και όχι μόνο από τη στενά πολιτική άποψη.

Προτείνοντας να θεωρηθούν οι νέοι προσανατολισμοί της ιστορίας ως μόνες υπό εξάφάνιση, που έχουν εγκαταλειφθεί ακόμα και από τους σπαθούς τους, ο Στόουν όχι μονάχα παρέμεινε στην επιφάνεια του φαινομένου αλλά και κατέληξε να συμβιάσθει με αμφιλεγόμενο τρόπο με αυτούς που θα ήθελαν να επαναφέρουν την ιστορία στο συγκινητισμό και στο στενό θετικισμό του παρελθόντος. Οι τελευταίοι ξανασηκώνουν κεφάλι στο περιβάλλον των ιστορικών και των περιγύρων· να το πραγματικό πρόβλημα της κρίσης. Πρόκειται για ένα κοινωνικό πρόβλημα, για ένα ιστορικό πρόβλημα με την «αντικειμενική» σημασία της λέξης.

Θα ήθελα να τελειώσω με μια ομολογία πίστης καθώς και με τη διαπίστωση ενός παραδόξου. Η διεκδίκηση των ιστορικών —παρά την ποικιλία των αντιλήψεων και των πρακτικών τους— είναι μετρίσφων και ταυτόχρονα πελώρια. Ζητούν κάθε φαινόμενο της ανθρώπινης δραστηριότητας να μελετάται και να τίθεται σε εφαρμογή λαμβάνοντας υπόψη τις ιστορικές συνθήκες στις οποίες υφίσταται ή υφίστατο. Με τον όρο ιστορικές συνθήκες, πρέπει να νοείται η γνωστική μορφοποίηση της συγκεκριμένης ιστορίας, μια γνωστή επιστημονικά συνεκτική για την

<sup>32</sup> «The Revival of the Narrative: some comments», *Past and Present*, σφ. 86, 1980, σελ. 3-8.

οποία υπήρξε μια επαρκής συναίνεση του επαγγελματικού περιβάλλοντος των ιστορικών (ακόμα κι αν μεταξύ τους υφίστανται διαφορές πάνω στις συνέπειές της). Δεν πρόκειται με κανέναν τρόπο για την εξήγηση του πείρου ο λόγος φαινόμενου μέσα από αυτές τις ιστορικές συνθήκες, για την επίκληση μιας καθαρής ιστορικής αιτιότητας: κι αυτή πρέπει να είναι η μετριοφροσύνη του ιστορικού διαδηλωτή. Αυτό, όμως, το διάδημα έχει επίσης την αξίωση να προσβάλει την εγκυρότητα κάθε εξήγησής και κάθε πρακτικής που θα παρέδλετε αυτές τις ιστορικές συνθήκες. Πρέπει λοιπόν να αποποιηθούμε κάθε ιμπεριαλιστική μορφή ιστορισμού —είτε παρουσιάζεται ως θετικιστική ιδεαλιστική είτε ως υλιστική, είτε μπορεί να παρουσιασθεί ως τέτοια—, αλλά να διεκδικήσουμε έντονα την ανάγκη της παρουσίας της ιστορικής γνώσης στο πλαίσιο κάθε επιστημονικής δραστηριότητας ή πράξης. Στον τομέα της επιστήμης, της κοινωνικής δράσης, της πολιτικής, της θρησκείας ή της τέχνης, για να πάρουμε κάποια ουσιαστικά παραδείγματα, η παρουσία αυτή της ιστορικής γνώσης είναι απαραίτητη. Με διάφορες μορφές δεαίως. Κάθε επιστήμη έχει τον ορίζοντά αλήθειας της τον οποίο η ιστορία οφείλει να σέβεται, η κοινωνική ή πολιτική δράση δεν πρέπει να βλέπει τον αυθόμητισμό της και την ελευθερία της να παρακωλύονται από την ιστορία, που δεν είναι περισσότερο ασύμβατη προς την απαίτηση του θρησκευτικού για αιωνιότητα και υπερβατικότητα, ούτε προς τις παρορμήσεις της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Αλλά, ως επιστήμη του χρόνου, η ιστορία είναι μια απαραίτητη συνιστώσα κάθε δραστηριότητας στο πλαίσιο του χρόνου. Αντί να το κάνει ασυνείδητα, με τη μορφή μιας χειραγωγούμενης και παραμορφωμένης μνήμης, δεν θα άξιζε περισσότερο να το κάνει με τη μορφή μιας υποκειμένης στο λάθος, ατελούς, συζητήσιμης, ποτέ τελείως αβίας γνώσης, την οποία, όμως, η αρχή αλήθειας και οι επαγγελματικοί όροι επεξεργασίας και άσκησης επιτρέπουν να αποκαλύψουμε επιστημονική; Είναι σε κάθε περίπτωση, από ό,τι μου φαίνεται, μια απαίτηση για τη σημειωτική ανθρωπότητα, ανάλογα με τους διάφορους τύπους κοινωνίας, πολιτισμού, σχέσης προς το παρελθόν, προσανατολισμού προς το μέλλον που η τελευταία γνωρίζει. Ίσως να μην είναι έτσι σε ένα περισσότερο ή λιγότερο μακρινό μέλλον. Όχι επειδή δεν θα γίνεται πλέον αισθητή η ανάγκη μιας επιστήμης του χρόνου, μιας πραγματικής γνώσης πάνω στο χρόνο, αλλά επειδή αυτή η γνώση θα μπορούσε να λάβει μορφές διαφορετικές από αυτές στις οποίες αρμόζει ο όρος ιστορία. Η ιστορική γνώση βρίσκεται καθ' εαυτή μέσα στην ιστορία, δηλαδή μέσα στο απρόβλεπτο. Και αυτό την καθιστά περισσότερο αληθινή και πραγματική.

Ο Girolamo Arnaldi, επανερχόμενος σε μια θέση του Κρότσε, στο

πλαίσιο της *Storia come pensiero e come azione* (*Η ιστορία ως σκέψη και ως δράση*), επιδέχθηκε την εμπιστοσύνη του στην ιστοριογραφία ως «μέσο απελευθέρωσης του παρελθόντος», την πίστη του στο γεγονός ότι «η ιστοριογραφία ανοίγει το δρόμο σε μια πραγματική και αυθεντική απελευθέρωση της ιστορίας» [G. Arnaldi, 1974]. Χωρίς να είμαι τόσο αισιόδοξος όσο αυτός, πιστεύω ότι προσήκει στον ιστορικό να μεταμορφώσει την ιστορία (*res gestae*) από άχθος —όπως έλεγε ο Χέγκελ— σε μια *historia rerum gestarum* που δημιουργεί με τη γνώση του παρελθόντος ένα όργανο απελευθέρωσης. Δεν διεκδικώ εδώ κανένα ιμπεριαλιστικό ρόλο για την ιστορική γνώση. Αν και πιστεύω ότι η προσφυγή στην ιστορία είναι απαραίτητη για το σύνολο των πρακτικών της ανθρώπινης γνώσης και της συνείδησης των κοινωνιών, πιστεύω επίσης ότι αυτή η γνώση δεν πρέπει να συνιστά μια θρησκεία και μία παράτηση. Πρέπει να απορρίψουμε «την ολοκληρωτική λατρεία της ιστορίας» [P. Bourdieu, 1979, σ. 124]. Δανείζομαι τα λόγια του μεγάλου Πολωνού ιστορικού Witold Kula: «Ο ιστορικός οφείλει —παραδόξως— να παλεύει ενάντια στη φετιχοποίηση της ιστορίας... Η θεοποίηση των ιστορικών δυνάμεων, που οδηγεί σε ένα γενικευμένο συναίσθημα αδυναμίας και αδιαφορίας, καθίσταται ένας αληθινός κοινωνικός κίνδυνος: ο ιστορικός οφείλει να αντιτάξει, καταδεικνύοντας ότι τίποτε δεν έχει ποτέ εξ ολοκλήρου εγγραφεί εκ των προτέρων στην πραγματικότητα και ότι ο άνθρωπος μπορεί να τροποποιεί τις συνθήκες που του έχουν δημιουργηθεί» [R. Aron (επιμ.), *L'histoire et ses interprétations* (*Η ιστορία και οι ερμηνείες της*), σ. 173].

Το παράδοξο προέχεται από την αντίθεση ανάμεσα στην επιτυχία της ιστορίας μέσα στην κοινωνία και στην κρίση του κόσμου των ιστορικών. Η επιτυχία εξηγείται από την ανάγκη των κοινωνιών να τροφοδοτούν, το επαναλαμβάνω, την αναζήτηση ταυτότητάς τους, να τρέφονται με ένα αληθινό φαντασιακό και τα διαδήματα των μαζικών μισών έναντι των ιστορικών παραγωγή να εισχωρήσει στο ρεύμα της καταναλωτικής κοινωνίας. Θα ήταν άλλωστε ενδιαφέρον να μελετηθούν οι συνθήκες και οι συνέπειες αυτού που ο Arthur Marwich αποκάλεσε επακριβώς «δωμηχανία της ιστορίας» [A. Marwich, 1970, «Συμπέρασμα», σελ. 240-243].

Η κρίση του κόσμου των ιστορικών προκύπτει ταυτοχρόνως από τους περιορισμούς και τις αδεαυότητες της νέας ιστορίας, την απογοήτευση των ανθρώπων μπροστά στη σκληρότητα της διωμένης ιστορίας —κάθε προσπάθεια να εξορθολογιστούμε την ιστορία, να την κάνουμε να προσφέρει καλύτερες λαβές στην εκτύλιξη της προσκρούει στην ασυμφωνία και το τραγικό των συμβάντων, των καταστάσεων και των

προφανών εξελίξεων. Αυτή η εσωτερική και εξωτερική κρίση γίνεται ασφαλώς αντικείμενο εκμετάλλευσης από τους νοσταλγούς μιας ιστορίας και μιας κοινωνίας που περιορίζονται σε λίγες, σε κάποιες εμπειρικές και απατηλές δεδιότητες. Πρέπει να ξαναπούμε μαζί με τον Λυσίεν Φεβρ ότι: «Η ιστορίζουσα ιστορία ζητά λίγα. Πολύ λίγα. Υπερφολικά λίγα για μένα, και για πολλούς άλλους εκτός από μένα». Ανήκει στην ίδια τη φύση της ιστορικής επιστήμης να είναι στενά συνδεδεμένη με τη βιωμένη ιστορία, της οποίας και αποτελεί τμήμα. Αλλά μπορούμε, οφείλουμε, και πρώτος ο ιστορικός, να εργαστούμε, να παλέψουμε ώστε η ιστορία, με τις δύο σημασίες της λέξης, να καταστεί άλλη.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- M. AGULHON, «La statuamie et l'histoire», *Ethnologie Française*, 1978.  
 L. ALLEGRA & A. TORRE, *La nascita della storia sociale in Francia. Dalla Comune Alle «Annales»*, Fondazione Luigi Einaudi, Τορίνο, 1977.  
 C. AMALVI, *Les héros de l'histoire de France*, Phot' cal, Παρίσι, 1979.  
 A. ANDREANO, *La Nouvelle Histoire économique. Exposés de méthodologie*, Gallimard, Παρίσι, 1977.  
 C. ANTONI, *Lo storicismo*, Eri, Τορίνο, 1957.  
*Archives orales, une autre histoire*, ειδικό τεύχος των *Annales E.S.C.*, 1, 1980.  
 Ph. ARIES, *Le temps de l'histoire*, (πρόλογος R. Chartier), Seuil, Παρίσι, 1986 (Μονακό, 1954).  
 », *L'homme devant la mort*, Seuil, Παρίσι, 1977.  
 », *Un historien du dimanche*, Seuil, Παρίσι, 1980.  
 Ph. ARIES & G. DUBY (επιμ.), *Histoire de la vie privée*, 5 τόμοι, Seuil, Παρίσι, 1985-7.  
 G. ARNALDI, «Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia», στο, *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto*, Olschki, Φλωρεντία, 1966, σσ. 293-309.  
 », «La storiografia come mezzo di liberazione dal passato», στο, F. L. Cavazza & S. R. Graubard (επιμ.), *Il caso italiano. Italia anni '70*, Garzanti, Μόναχο, 1974, σσ. 553-562.  
 R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Παρίσι, 1986 (1938α).  
 », *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Julliard, Παρίσι, 1987 (1938β).  
 », *Dimensions de la conscience historique*, Agora, Παρίσι, 1985 (1961).  
 », *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, Παρίσι, 1969.  
 N. ASSORODOBRAJ, «Le rôle de l'histoire dans la prise de conscience nationale en Afrique occidentale», *Africana Bulletin*, αφ. 7, 1967, σσ. 9-47.  
 M. AUGÉ, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, Παρίσι, 1979.  
 M. AYMARD, «The "Annales" and french historiography», *The Journal of European Economic History*, I, 1972, σσ. 491-511.  
 H. BARON, «Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento», *Historische Zeitschrift*, CXLVII, 1, 1932, σσ. 5-20.  
 G. BARRACLOUGH, *History in a Changing World*, Blackwell, Οξφόρδη, 1955.  
 R. BARTHES, «L'ancienne rhétorique, aide-mémoire», *Communications*, αφ. 16, 1970 (1964-5), σσ. 172-229.  
 », «Le discours de l'histoire», *Informations sur les sciences sociales*, VI, 4, 1967, σσ. 65-75.

- Ch. BAUDELAIRE, «Le peintre de la vie moderne», *Figaro*, 26 & 29/11 και 3/12 1863.
- J. BAZIN, «La production d'un récit historique», *Cahiers d'études africaines*, XIX, σφ. 73-76, 1979, σφ. 435-83.
- E. BENVENISTE, «Les relations de temps dans le verbe français», *Bulletin de la Société de Linguistique*, 1959, αναδ. στο, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Παρίσι, 1966, σφ. 237-50.
- N. BERDIAEV, *Le sens de l'histoire humaine*, Παρίσι, 1948 (1923).
- G. BERGER, *Phénoménologie du temps et prospective*, P.U.F., Παρίσι, 1964.
- I. BERLIN, «Historical Inevitability», στο, *Four Essays on Liberty*, Οξφόρδη, 1969 (1954).
- », «The concept of scientific history», *History and Theory*, I, 1960.
- J. BERR, *L'Orient second*, Gallimard, Παρίσι, 1970.
- H. BERR, *La Synthèse en histoire. Son rapport avec la synthèse générale*, Παρίσι, 1953 (1910).
- M. BERVEILLER, «Modernismo», *Encyclopaedia Universalis*, XI, Παρίσι, 1971, σφ. 138-9.
- A. BESANCON, *Le tsarévitch immolé*, Παρίσι, 1967.
- » (επιμ.), *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*, Παρίσι, 1974.
- C. BLAKE, «Can History be Objective?», στο, P. Gardiner (επιμ.), *Theories of History*, Free Press, 1959.
- M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Παρίσι, 1974 (1941-2).
- L. BOGART, *The Age of Television*, Ungar, Νέα Υόρκη, 1968.
- G. BOIS, «Marxisme et histoire nouvelle», στο, J. Le Goff, P. Chartier, J. Revel (επιμ.), *L'histoire nouvelle*, Retz, Παρίσι, 1978, σφ. 375-93.
- M. BONAPARTE, «L'inconscient et le temps», *Revue Française de Psychanalyse*, XI, 1939, σφ. 61-105.
- A. BORST, *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten*, Universitätsverlag, 1969.
- G. BOURDE & H. MARTIN, *Les écoles historiques*, Seuil, Παρίσι, 1983.
- P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Παρίσι, 1979.
- G. H. BOUSQUET, «Le hasard. Son rôle dans l'histoire des sociétés», *Annales E.S.C.*, XXII, 1-3, 1967, σφ. 419-28.
- BRASSLOFF, «Daimatio Memoriae», λήμμα στο, Paulny-Wissowa, *Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft*, 8/2, σελ. 2059-2062, 1901.
- Braudel dans tous ses états. La vie quotidienne des sciences sociales sous l'empire de l'histoire, ειδικό τεύχος των Espaces Temps*, σφ. 34/35, 1986.
- F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin, Παρίσι, 1979 (1949).
- », «Histoire et sciences sociales. La longue durée», *Annales E.S.C.*, XIII, 4, 1958, σφ. 725-53, αναδ. στο, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Παρίσι, 1969, σφ. 41-83.
- », *Civilisation matérielle, économique et capitalisme*, Colin, 3 τόμοι, Παρίσι, 1979 (1967).
- P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, μτφ. από τα αγγλικά, Seuil, Παρίσι, 1971 (1967).
- A. BULLOCK, *Is History becoming a Social Science? The case of Contemporary History*, Καμπριτζ, 1976.
- J. BURCKHARDT, *Considérations sur l'histoire universelle*, μτφ. από τα γερμανικά, Παρίσι, 1971 (1949).
- A. BURGUIERE, «Anthropologie historique», *Encyclopaedia Universalis*, Organum Corpus,

- I, Παρίσι, 1980, σφ. 157-70.
- », «Histoire d'une histoire: naissance des Annales», *Annales E.S.C.*, 1979.
- », «La notion de mentalités chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions, deux filiations», *Revue de Synthèse*, σφ. 111-2, 1983.
- A. BURGUIERE (επιμ.), *Dictionnaire des Sciences Historiques*, P.U.F., Παρίσι, 1986.
- P. BURKE, *The Renaissance Sense of the Past*, Arnold, Λονδίνο, 1969.
- H. BUTTERFIELD, *Man on his Past: The Study of the History of Historical Writing*, Καμπριτζ, 1955.
- », «Historiography», στο, Ph. P. Wiener (επιμ.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, Scribner's, 2 τόμοι, Νέα Υόρκη, 1973, σφ. 464-98.
- D. CANTIMORI, *Storici e storia. Metodo, caratteristiche, significato del lavoro storiografico*, Einaudi, 1978 (1945), σφ. 495-535.
- O. CAPITANI, *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi*, Il Mulino, Μπολώνια, 1979.
- Q. R. CAPONIGRE, *Time and Idea: the Theory of History in G. B. Vico*, Σικάγο, 1953.
- Ch.-O. CARBONELL, *Histoire et historiens 1865-1885*, Privat, Τουλούζη, 1976.
- », «La naissance de la Revue Historique: une revue de combat 1876-1885», *Revue Historique*, 518, 1976, σφ. 331-51.
- », «L'histoire dite positiviste en France», *Romantisme*, 21-2, 1978.
- », *L'historiographie*, P.U.F., Παρίσι, 1981.
- Ch.-O. CARBONELL & G. LIVET, *Au berceau des Annales (colloque de Strasbourg. 1979)*, Presses de l'Univ. de Toulouse, 1983.
- E. H. CARR, *What is History*, Macmillan, Λονδίνο, 1961.
- M. CEDRONIO x. ζλ., *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Guida, Νάπολι, 1977.
- M. de CERTEAU, «Faire de l'histoire», *Recherches de science religieuse*, LVIII, 1970, σφ. 481-520.
- », «L'opération historique», στο, Le Goff & P. Nora (επιμ.), *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes*, Gallimard, Παρίσι, 1974, σφ. 3-41.
- », *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Παρίσι, 1975.
- F. CHABOD, *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Μπάρι, 1972 (1927), σφ. 257-78.
- », *L'idea di nazione*, Laterza, Μπάρι, 1974 (1943-47).
- J.-P. CHANGEUX, «Apprendre par stabilisation sélective de synapses en cours de développement», στο, E. Morin & M. Piattelli Palmarini (επιμ.), *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Seuil, Παρίσι, 1974, σφ. 351-57.
- J. CHARBONNIER, *L'interprétation de l'histoire en Chine contemporaine*, Διδασκαρική Δραστηριότητα Πανεπιστημίου Lille III, 2 τόμοι, Λύλλη, 1980.
- F. CHATELET, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, Minuit, Παρίσι, 1962.
- P. CHAUNU, *Histoire, Science Sociale, La durée. L'espace et l'homme à l'époque moderne*, 1974.
- », «Histoire quantitative, histoire sérielle», *Cahier des Annales*, 37, 1978.
- J. CHESNEAUX, *Du passé faisons table rase? A propos de l'histoire et des historiens*, Maspéro, Παρίσι, 1976.
- V. G. CHILDE, *What is History?*, Schuman, Νέα Υόρκη, 1953.
- B. S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel*, S.C.M. Press, Λονδίνο, 1962.
- M. T. CLANCHY, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Arnold, Λονδίνο, 1979.



- G. A. COHEN, *Karl Marx's Theory of History*, Οξφόρδη, 1978.
- R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1946 (1932).
- G. CONDOMINAS, *L'exotique est quotidien*, Plon, Παρίσι, 1965.
- W. CONZE (επιμ.), *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsbereichs*, Stuttgart, 1972.
- A. CORDOLIANI, «Comput, chronologie, calendriers», στο, Ch. Samaran (επιμ.), *L'histoire et ses méthodes*, στην *Encyclopédie de la Pléiade*, τ. XI, Gallimard, Παρίσι, 1964, σσ. 37-51.
- COUTAU-BEGARIE, *Le phénomène «Nouvelle Histoire». Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, Παρίσι, 1983.
- B. CROCE, *Théorie et histoire de l'historiographie*, γαλλ. μετ., Droz, Παρίσι, 1978 (1915).
- », *L'histoire comme pensée et comme action*, γαλλ. μετ., Droz, Γενεύη, 1968 (1938).
- », *La philosophie comme histoire de la liberté, contre le positivisme (Κείμενα Επιλεγμένα από τον S. Romano)*, Seuil, Παρίσι, 1983.
- N. A. DAHL, «Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif», *Studia Theologica*, I, 4, 1948, σσ. 69-95.
- F. de DAINVILLE, «L'enseignement de l'histoire et de la géographie et la "ratio studiorum"», *Studi sulla Chiesa antica e sull'Umanesimo. Analecta gregoriana*, LXX, 1954, σσ. 427-54.
- M. DEL TREPPO, «La liberta della memoria», *Clio*, XII, αρ. 3, Ιούλιος-Σεπτέμβριος, 1976, σσ. 189-233.
- G. DE ROSA, *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa del Medioevo all'età contemporanea*, Ed. di Storia et Letteratura, Ρόμην, 1987.
- F. DIAZ, *Voltaire storico*, Einaudi, Τορίνο, 1958.
- F. DOSSÉ, *L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, La Découverte, Παρίσι, 1987.
- W. H. DRAY, *Law and Explanation in History*, Oxford Univ. Press, Λονδίνο, 1957.
- G. DUBY, *Remarques sur la littérature généalogique en France des XIe et XIIe siècles, avxé. στο, Hommes et structures du Moyen Age*, Mouton-De Gruyter, Παρίσι, 1979 (1967), σσ. 287-98.
- », *Le dimanche de Bouvines, 27 juillet 1214*, Gallimard, Παρίσι, 1973.
- G. DUBY & G. LARDREAU, *Dialogues*, Flammarion, Παρίσι, 1980.
- A. DUFOUR, *Histoire politique et psychologie historique*, Droz, Γενεύη, 1966.
- L. DUMONT, *La civilisation indienne et nous*, Collin, Παρίσι, 1975 (1964).
- A. DUPRONT, «Du sentiment national», στο, M. François (επιμ.), *La France et les Français*, Gallimard, Παρίσι, 1972, σσ. 1423-74.
- J. EHRARD & G. PALMADE, *L'histoire*, Collin, Παρίσι, 1964.
- D. F. EICKELMANN, «The art of memory: islamic education and its social reproduction», *Comparative Studies in Society and History*, XX, 1978, σσ. 485-516.
- S. N. EISENSTADT (επιμ.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Basic Books, Νέα Υόρκη, 1968.
- E. L. EISENSTEIN, «Clio and Chronos: an essay on the making and breaking of history-book time», *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, 1966, σσ. 36-64.
- N. ELIAS, *Über den prozess der Zivilisation*, γαλλ. μετ., 2 τόμοι, I. *La civilisation des mœurs*, II. *La dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Παρίσι, 1973 & 1975 (1939).

- K. D. ERDMANN, «Die Zukunft als Kategorie der Geschichte», *Historische Zeitschrift*, CXCVIII, I, 1964, σσ. 44-61.
- E. H. ERIKSON, *Young Man Luther. A study in Psychoanalysis and History*, Νέα Υόρκη, 1962.
- ETHNOLOGIE et HISTOIRE, *Forces productives et problèmes de transition*, Παρίσι, 1975.
- E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nier. Description des modes de vies et des institutions politiques d'un peuple nilotique*, Gallimard, Παρίσι, 1968 (1940).
- », *Anthropology and History*, γαλλ. μετ. «Anthropologie et histoire», στο, *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, P.U.F., Παρίσι, 1971 (1961), σσ. 49-72.
- K. G. FABER, «The use of history in political debates», *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4, 1978, σσ. 19-35.
- J. FAVIER, *Les archives*, P.U.F., Παρίσι, 1958.
- L. FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, Colin, Παρίσι, 1933.
- M. FERRO, *Cinéma et histoire*, Gonthier, Παρίσι, 1977.
- », *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier*, Payot, Παρίσι, 1981.
- », *L'histoire sous surveillance*, Calmann-Lévy, Παρίσι, 1985.
- Film et Histoire*, éd. EHESS, Παρίσι, 1984.
- M. I. FINLEY, «Archaeology and History», *Daedalus*, C, I, 1971, σσ. 168-86.
- », *Mythe, Mémoire, Histoire*, Flammarion, Παρίσι, 1981.
- », *Sur l'histoire ancienne: la matière, la forme et la méthode*, μετφ. από τα αρχαιικά, La Découverte, Παρίσι, 1986 (1985).
- R. W. FOGEL & G. R. ELTON, *Which Road to the Past? Two Views of History*, Yale Univ. Press, Νου Χέιφεν-Λονδίνο, 1983.
- F. FOSSIER, «La charge d'historiographie du XVIe au XIXe siècle», *Revue Historique*, CCLVIII, 1977, σσ. 73-92.
- M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Παρίσι, 1966.
- », *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Παρίσι, 1969.
- P. FRAISSE, *Psychologie du temps*, P.U.F., Παρίσι, 1967.
- S. FRIEDLANDER, *Histoire et psychanalyse. Essai sur les possibilités et les limites de la psychohistoire*, Παρίσι, 1975.
- R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Les Belles Lettres, Παρίσι, 1950.
- S. FREUD, *L'interprétation des rêves*, P.U.F., Παρίσι, 1967 (1899).
- E. FUEYER, *Geschichte der neueren Historiographie*, Oldenbourg, Μόναχο-Βερολίνο, 1911.
- F. FURET, «L'histoire quantitative et la construction du fait historique», *Annales. E.S.C.*, XXVI, I, 1971, σσ. 63-75.
- », *L'atelier de l'histoire*, Flammarion, Παρίσι, 1982.
- N. D. FUSTEL DE COULANGES, «Une leçon d'ouverture et quelques fragments inédits», *Revue de synthèse historique*, II/3, 6, 1901 (1862), σσ. 241-63 (Μάθημα στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου).
- F. GABRIELI, *L'Islam nella storia. Saggi di storia e storiografia musulmana*, Μπράσι, 1966.
- H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Λουδέν, 1963.
- G. GADOFFRE (επιμ.), *Certitudes et incertitudes de l'histoire*, P.U.F., Παρίσι, 1987.
- F. GAETA, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Istituto italiano per gli

- studi storici, Νάπολι, 1955.
- W. B. GALLIE, «The historical understanding», *History and Theorie. Studies in the Philosophy of History*, III, 2, 1963, σσ. 149-202.
- P. GARDINER, *The nature of Historical Explanation*, Oxford Univ. Press, Λονδίνο, 1952.
- C. S. GARDINER, *Chinese Traditional Historiography*, Harvard Univ. Press, Κάλιφρνις, 1938.
- E. GARIN, «Il concetto della storia nel pensiero del Rinascimento», *Rivista critica di storia della filosofia*, VI, 2, 1951, σσ. 108-18.
- M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Παρίσι, 1985.
- R. R. GEIS, «Das Geschichtsbild des Talmud», *Saeculum*, VI, 2, 1955, σσ. 119-24.
- L. GENICOT, *Les généalogies*, Brepols, Παρίσι, 1975.
- », «Simple observations sur la façon d'écrire l'histoire», στο, *Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université catholique de Louvain*, XXIII, Τμήμα Ιστορίας, 1980.
- A. H. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspéro, Παρίσι, 1947.
- P. GIBERT, *La Bible à la naissance de l'histoire*, Fayard, Παρίσι, 1979.
- F. GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton Univ. Press, Πρίνστον, 1965.
- F. GILBERT & St. R. GRAUBARD, *Historical Studies Today*, Νέα Υόρκη, 1971.
- G. GINZBURG, *Le fromage et les vers: l'univers d'un meunier au XVIIe siècle*, μ.φ. από τα ιταλικά, Flammarion, Παρίσι, 1980.
- R. GLASSER, *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs*, Huber, Μόναχο, 1936.
- J. GLENNISON, «L' historiographie française contemporaine: tendances et réalisations», στο, *Vingt-cinq ans de recherche historique en France (1940-1965)*, C.N.R.S., Παρίσι, 1965, σσ. IX-LXIV.
- J. R. GOODY, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre», *L'Homme*, XVII, 1977α, σσ. 29-52.
- », *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, γαλλ. μ.φ., Ed. de Minuit, Παρίσι, 1979 (1977β).
- J. GOY, «Oral (Histoire)», στο, J. Le Goff (επιμ.), *La Nouvelle Histoire*, Retz, Παρίσι, 1978.
- A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Τορίνο, 1915.
- A. GRAMSCI, *Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo*, Einaudi, Τορίνο, 1931-2, σσ. 1040-93.
- », *Cahiers de prison*, μ.φ. από τα ιταλικά, τ. 2 & 3, Gallimard, Παρίσι, 1983 (1931-5).
- F. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Böhlau, Κολωνία-Βιέννη, 1975.
- P. GROSSI (επιμ.), *Storia sociale e dimensione giuridica. Atti dell'incontro di studio*, (Φλωρεντία, Απρίλιος 1985), Giuffrè, Μιλάνο, 1986.
- H. GRUNDMANN, *Geichichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen - Epochen - Eigenart*, Vandenhoeck und Ruprecht, Γέτινγκεν, 1965.
- G. von GRÜNEBAUM, *L'identité culturelle de l'Islam*, μ.φ. από τα αραβικά, Gallimard, Παρίσι, 1973 (1962).
- H. U. GUMBRECHT, U. LING-HEER, P. M. SPANGENBERG (επιμ.), *Grundriss der romanischen Literaturen. Vol. XI/1. La littérature historiographique des origines à 1500*,

- Carl Winter, Χαλδεδάεργη, 1987.
- B. GUENEE, «Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Age», *Bulletin de la Société de l' Histoire de France*, σφ. 487, 1976-7, σσ. 25-36.
- », «Les généalogies entre l'histoire et la politique: la fierté d'être Capétien en France, au Moyen Age», *Annales. E.S.C.*, XXXIII, 3, 1978, σσ. 450-77.
- », *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, Παρίσι, 1980.
- », «Introduction (Biographie et biographies)», στο, *Entre l'Eglise et l'Etat. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Age*, Gallimard, Παρίσι, 1987, σσ. 7-16.
- B. GUENEE (επιμ.), *Le métier d'historien au Moyen Age. Etudes sur l'historiographie médiévale*, Publications de la Sorbonne, Παρίσι, 1977.
- R. H. GUERAND, *L'Art nouveau en Europe*, Plon, Παρίσι, 1965.
- A. GUERREAU, *Le féodalisme, un horizon théorique*, Sycamore, Παρίσι, 1980.
- G. GUILLAUME, *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps*, Champion, Παρίσι, 1929.
- F. P. G. GUIZOT, *Cours d'histoire moderne I. Histoire générale de la civilisation en Europe*, Pichon et Didier, Παρίσι, 1829.
- M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Παρίσι, 1925.
- », *Mémoires collectives*, P.U.F., Παρίσι, 1950.
- D. HALEVY, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Παρίσι, 1948.
- L. E. HALKIN, *Initiation à la critique historique*, Παρίσι, 1963.
- P. HARSIN, *Comment on écrit l'histoire*, Λιέγη, 1963.
- F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Παρίσι, 1980.
- F. HASKELL, «The manufacture of the past in XIXth century painting», *Past and Present*, σφ. 53, 1971, σσ. 109-20.
- H. HAUSER, *La modernité du XVIIe siècle*, Alcan, Παρίσι, 1930.
- G. W. F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, μ.φ. από τα γερμανικά, Plon, 10/18, 1965 (1822-30).
- », *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Παρίσι, 1963 (1830-1).
- C. G. HEMPEL, *The Function of General Laws in History*, 1942.
- D. HERLIHY & Ch. KLAPISCH, *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, Fondation Nationale des Sciences Politiques, Παρίσι, 1978.
- J. HERRICK, *The Historical Thought of Fustel de Coulanges*, Catholic University of America Press, Ουάσινγκτον, 1954.
- J. H. HEXTER, *Reappraisals in History*, Νέα Υόρκη, 1962.
- F. HINCKER & A. CASANOVA (επιμ.), *Aujourd'hui l'histoire*, Ed. Sociales, Παρίσι, 1974.
- Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, P.U.F., Παρίσι, 1985.
- L' Histoire, science humaine du temps présent, ειδικό τεύχος της *Revue de Synthèse*, LXXXV, Παρίσι, 1965.
- L' Histoire sociale. Sources et Méthodes, Συνέδριο της Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud (1965), Παρίσι, 1967.
- L' Historien entre l'ethnologie et le futurologue, Διεθνές Συνέδριο της Βενετίας (1971), Παρίσι-Χάγη, 1972.
- E. J. HOBBSBAWM, «The social function of the past: some questions», *Past and Present*, σφ. 55, 1972, σσ. 3-17.

- », «The revival of the narrative: some comments», *Past and Present*, αρ. 86, 1980, σσ. 3-8.
- D. A. HOLLINGER, «T. S. Kuhn's Theory of Science and Its Implications for History», *American Historical Review*, 78, 1973, σσ. 370-93.
- J. HUIZINGA, *L'automne du Moyen Age*, Payot, Παρίσι, 1975 (1919).
- », «A definition of the Concept of History», στο, R. Klibansky & H. J. Platon, *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1936.
- G. HUPPERT, «Naissance de l'histoire de France: les Recherches d'Estienne Pasquier», *Annales E.S.C.*, 1968, σσ. 69-105.
- », *L'idee de l'histoire parfaite*, μτφ. από τα αγγλικά, Flammarion, Παρίσι, 1973 (1970).
- H. HUYGHEBAERT, *Les documents nécrologiques*, Brépols, Παρίσι, 1972.
- IBN KHALDOUN, *Al-Muqaddima*, γαλλ. μτφ. *Discours sur l'histoire universelle*, 3 τόμοι, Βρυξέλες, 1967-8.
- The *Idea of History in the Ancient Near East*, Ντου Χέρφεν, 1969.
- G. G. IGGERS, *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*, Deutscher Taschenbuch, Μόναχο, 1971.
- », «Historicism», στο, Ph. P. Wiener (επιμ.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, τόμος 2, Scribner's, Νέα Υόρκη, 1973, σσ. 456-64.
- », «Die "Annales" und ihre Kritiker. Probleme modernen französischer Sozialgeschichte», *Historische Zeitschrift*, CCXIX, 1974, σσ. 578-608.
- », *Neue Geschichtswissenschaft. Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft*, Στουτγκάρδη, 1978.
- G. G. IGGERS & H. T. PARKER (επιμ.), *International Handbook of historical studies. Contemporary research and history*, Greenwood Press, 1979.
- Incontro con gli storici*, Laterza, Μπάρι, 1986.
- F. JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, Παρίσι, 1970.
- S. JOCKEL, «Histoire des Sciences et Mentalités», ειδικό τεύχος της *Revue de Synthèse*, αρ. 111-2, Ιούλιος-Δεκέμβριος, 1983.
- P. JOUTARD, *La légende des Camisards: une sensibilité au passé*, Gallimard, Παρίσι, 1977.
- », *Ces voix qui nous viennent du passé*, Hachette, Παρίσι, 1983.
- D. JUNKER & P. REISINGER, «Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heissen und wie ist sie möglich?», στο, Th. Schieder (επιμ.), *Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft*, Historische Zeitschrift, 1974, σσ. 1-46.
- D. R. KELLEY, *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance*, Columbia Univ. Press, Νέα Υόρκη, 1970.
- K. KEUCK, *Historia; Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung in der Antike und in den romanischen Sprachen*, Emsdetten, 1934.
- W. KEYLOR, *Academy and community: the foundation of the french historical profession*, Νέα Υόρκη, 1975.
- R. KOSELLECK & W. D. STEMPEL (επιμ.), *Geschichte, Ereignis, und Erzählung*, Μόναχο, 1973.
- R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Φρανκφούρτη, 1979.
- S. KRACAUER, «Time and History», στο, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, 1966, σσ. 65-78.

- K. H. KRUGER, *Die Universalchroniken*, Prepols, Παρίσι, 1976.
- Th. S. KUHN, *La révolution copernicienne*, μτφ. από τα αγγλικά, Fayard, Παρίσι, 1973 (1957).
- W. KULA, *Reflexiones sobre la Historia*, ισπανική μτφ., Ed. de Cultura Popular, Μεδίνα, 1984 (Βαροβία, 1958).
- », «L'objectivité historique et les valeurs», στο, R. Aron (επιμ.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*, Mouton, Παρίσι-Χάγη, 1961, σσ. 172-4.
- E. LABROUSSE, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*, Dalloz, Παρίσι, 1933.
- E. LABROUSSE (επιμ.), *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale*, Mouton, Παρίσι, 1973 (1967).
- Y. LACOSTE, *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du Tiers Monde*, Maspéro, Παρίσι, 1966.
- J. LACOUTURE, «L'histoire immédiate», στο, J. Le Goff, P. Chartier, J. Revel (επιμ.), *L'histoire nouvelle*, Retz, Παρίσι, 1978, σσ. 270-93.
- B. LACROIX, *L'historien au Moyen Age*, Μόντρεάλ-Παρίσι, 1971.
- W. LAMMERS (επιμ.), *Geschichtsdanken und Geschichtsbild im Mitteleuropa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Νάμπερτ, 1965.
- R. LANDFESTER, *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Droz, Γενεύη, 1972.
- Ch. V. LANGLOIS & Ch. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, Hachette, Παρίσι, 1902 (1898).
- H. LEFEBVRE, *Introduction à la modernité*, Minuit, Παρίσι, 1962.
- », *La fin de l'histoire*, Minuit, Παρίσι, 1970.
- G. LEFEBVRE, *La naissance de l'historiographie moderne*, Flammarion, Παρίσι, 1971 (1945-6).
- G. LEFF, *History and social theory*, Methin, Λονδίνο, 1969.
- C. LEFORT, «Société "sans histoire"», *Cahiers internationaux de sociologie*, XII, 1952, αναδ. στο, *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Gallimard, Παρίσι, 1978, σσ. 30-48.
- J. LE GOFF, «L'histoire politique est-elle toujours l'épine dorsale de l'histoire», στο, *L'imaginaire médiéval*, Παρίσι, 1985 (1971), σσ. 333-349.
- », «Il peso del passato nella coscienza collettiva degli italiani», στο, F. L. Cavazza & S. R. Graubard (επιμ.), *Il caso italiano, Italia anni '70*, Garzanti, Μιλάνο, 1974, σσ. 534-52.
- », «L'histoire nouvelle», στο, J. Le Goff, P. Chartier, J. Revel (επιμ.), *L'histoire nouvelle*, Retz, Παρίσι, 1978, σσ. 210-41.
- », *Intervista sulla storia*, Laterza, Μπάρι, 1982.
- J. LE GOFF, P. CHARTIER, J. REVEL (επιμ.), *L'histoire nouvelle*, Retz, Παρίσι, 1978.
- J. LE GOFF & P. NORA (επιμ.), *Faire de l'histoire*, Gallimard, Παρίσι, 1986 (1974).
- J. LE GOFF & P. TOUBERT, «Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible», στο, *Actes du 100e Congrès National des Sociétés savantes, Secrétariat d'Etat aux universités*, Παρίσι, 1977 (1975), σσ. 31-44.
- A. LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole. II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Παρίσι, 1964-5.
- », «Les votes de l'histoire avant l'écriture», στο, J. Le Goff & P. Nora (επιμ.), *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes*, Gallimard, Παρίσι, 1986 (1974), σσ. 93-105.

- E. LE ROY LADURIE, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, Παρίσι, 1983 (1967).  
 », *Le territoire de l'historien*, 2 τόμοι, Gallimard, Παρίσι, 1973 & 1978.
- Cl. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Pion, Παρίσι, 1962.
- Cl. LEVI-STRAUSS, M. AUGE, M. GODELIER, «Anthropologie, histoire, idéologie», *L'Homme*, XV, 3-4, 1975, σσ. 177-88.
- I. M. LEWIS (επιμ.), *History and Social Anthropology*, Tavistock, Λονδόν-Νέα Υόρκη, 1968.
- J. LHOMME, *Economie et société*, Droz, Γενεύη, 1967.
- N. LORAU, «L'oublié dans la cité», *Le temps de la réflexion*, 1, 1980α, σσ. 243-242.  
 », «Thucydide n'est pas un collègue», *Quaderni di Storia*, XII, Ιούλιος-Δεκεμβριος, 1980β, σσ. 55-81.
- N. LORRAUX & P. VIDAL-NAQUET, «La formation de l'Athènes bourgeoise. Essai d'historiographie 1750-1850», στο, R. R. Bolgar (επιμ.), *Classical Influences on Western Thought*, Cambridge Univ. Press, Λονδίνο, 1979, σσ. 162-222.
- H. LUBASZ (επιμ.), «Symposium: Uses of Theory in the study of History (Harvard, 1961)», *History and Theory*, 3/1, 1964.
- H. LUBBE, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historiae*, Βασίλειο, 1977.
- G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, γαλλ. μτφ., Παρίσι, 1960 (1923).
- J. LYONS, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge Univ. Press, Λονδίνο, 1968.
- G. MAIRET, *Le discours et l'historique. Essai sur la représentation historique du temps*, Παρίσι, 1974.
- Ph. MALRIEU, *Les origines de la conscience du temps. Les attitudes temporelles de l'enfant*, P. U.F., Παρίσι, 1953.
- M. MANDELBAUM, *History, Man and Reason. A study in XIXth Century Thought*, Βασιλόπλη-Λονδίνο, 1971.  
 », *The Anatomy of Historical Knowledge*, Βασιλόπλη, 1977.
- R. MANDROU, «Att. Histoire. Histoire des mentalités», *Encyclopaedia Universalis*, τόμος 8, σσ. 436-8.
- J. V. MARCZEWSKI, *Introduction à l'histoire quantitative*, Droz, Γενεύη & Minard, Παρίσι, 1965.
- L. MARIN, *Le récit est un piège*, Minit, Παρίσι, 1978.  
 », «Pouvoir du récit et récit du pouvoir», *Actes de la recherche en sciences sociales*, αρ. 25, 1979, σσ. 23-43.
- H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Institut d'études médiévales, Μόντρεάλ, 1950.  
 », «Qu'est-ce que l'histoire», στο, Ch. Samaran (επιμ.), *L'histoire et ses méthodes*, *Encyclopédie de la Pléiade*, τόμος XI, Gallimard, Παρίσι, 1961, σσ. 1-23.  
 », *Théologie de l'histoire*, Seuil, Παρίσι, 1968.
- A. MARQICK, *The Nature of History*, Macmillan, Λονδίνο, 1970.
- K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Βερολίνο, 1953 (1857-8).  
 », *Le Capital*, μτφ. από τα γερμανικά, 2 τόμοι, Ed. Sociales, Παρίσι, 1971 (1867).
- G. MASSICOTTE, *L'histoire problème. La méthode de Lucien Febvre*, EDISEM/Maloin, Παρίσι, 1981.
- S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Μπάρι, 1966.
- G. McLENNAN, *Marxisme and the methodologies of History*, Verso, Λονδίνο, 1981.
- M. McLuhan, *La galaxie Gutenberg*, μτφ. από τα αγγλικά, Τουρ-Παρίσι, 1967 (1962).
- F. MEINEKE, *Die Entstehung des Historismus*, Odenbourg, Μόναχο-Βερολίνο, 1936.
- J. MEYERSON, «Le temps, la mémoire, l'histoire», *Journal de psychologie*, LIII, 1956, σσ. 333-54.
- E. MITRE FERNANDEZ, *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa medieval*, Ed. Universidad Complutense, Μαδρίτη, 1982.
- A. MOMIGLIANO, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Blackwell, Οξφόρδη, 1977.  
 », *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Gallimard, Παρίσι, 1986.
- W. J. MOMMSEN, «Social conditioning and social realism in historical judgments», *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4, 1978, σσ. 19-35.
- H. MONIOT, «L'histoire des peuples sans histoire», στο, J. Le Goff & P. Nora (επιμ.), *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes*, Gallimard, Παρίσι, 1986 (1974), σσ. 106-23.  
 », *Enseigner l'histoire. Des manuels à la mémoire*, Peter Lang, 1983.
- Ch. MORAZE, «L'Histoire et l'unité des sciences de l'homme», *Annales. E.S.C.*, 1968, σσ. 233-40.  
 », *La logique de l'histoire*, Gallimard, Παρίσι, 1967.
- J. S. MORGAN, «Le temps et l'intemporel dans le décor mural de deux églises romanes», στο, *Mélanges offerts à René Crozet. Société d'Etudes Médiévales*, 1, 1966, σσ. 531-48.
- L. H. MORGAN, *Ancient Society: or Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Kerr, Σικάγο, 1877.
- E. MORIN, *L'esprit du temps. Une mythologie moderne*, Παρίσι, 1975.
- E. MORIN & M. PIATTELLI-PALMARINI (επιμ.), *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Seuil, Παρίσι, 1974.
- G. NAMER, *Batailles pour la mémoire, la commémoration en France, de 1945 à nos jours*, Papyrus, Παρίσι, 1983.  
 », *Mémoire et société*, Klincksieck, Παρίσι, 1987.
- A. NITSCHKE, *Historische Verhaltensforschung*, Eugen Ulmer, Στουτγκάρδη, 1981.
- P. NORA, «Le "fardeau de l'histoire" aux Etats-Unis», στο, *Mélanges Pierre Renouvin. Etudes d'histoire des Relations Internationales*, P.U.F., Παρίσι, 1966, σσ. 51-74.  
 », «Mémoire collective», στο, J. Le Goff, P. Chartier, J. Revel (επιμ.), *L'histoire nouvelle*, Retz, Παρίσι, 1978.  
 », «Présent», στο, J. Le Goff, P. Chartier, J. Revel (επιμ.), *L'histoire nouvelle*, Retz, Παρίσι, 1978, σσ. 467-72.  
 », «Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national», *Revue historique*, CCXXVIII, 1962, σσ. 73-106.  
 », «Le retour de l'événement», στο, J. Le Goff & P. Nora (επιμ.), *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes*, Gallimard, Παρίσι, 1986 (1974), σσ. 210-28.
- P. NORA (επιμ.), *Les lieux de mémoire. I. La République*, Gallimard, Παρίσι, 1984.  
 », *Les lieux de mémoire. II. La Nation*, 3 τόμοι, Gallimard, Παρίσι, 1986.
- J. A. NOTOPOULOS, «Mnemosyne in Oral Literature», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXIX, 1938, σσ. 465-93.
- O. G. OEXLE, «Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter», *Frühmittelalterliche Studien*, X, 1976, σσ. 70-95.
- P. L. ORSI, «La storia delle mentalità in Bloch e Febvre», *Rivista di storia contemporanea*, 1983, σσ. 370-95.
- M. OZOUF, *La Fête révolutionnaire: 1789-1799*, Gallimard, Παρίσι, 1976.

- J. A. PASSMORE, «The objectivity of history», *Philosophy*, XXXIII, 1958, σσ. 97-110.
- P. PEDECH, *La méthode historique de Polybe*, Les Belles Lettres, Παρίσι, 1964.
- Ph. PERELMAN, *Les catégories en histoire*, Université Libre, Βρυξέλλες, 1969.
- Périodisation en Histoire des Sciences et de la Philosophie*, ειδικό τεύχος της *Revue de Synthèse*, 3-4, 1987.
- A. PERTUSI (επιμ.), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI*, Φλωρεντία, 1970.
- Les philosophies de l'histoire*, Ellipses, 1980.
- J. PIAGET, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, P.U.F., Παρίσι, 1946.
- J. PIAGET & B. INHELDER, *Mémoire et intelligence*, P.U.F., Παρίσι, 1968.
- R. PILLORGET, «La biographie comme genre historique: sa situation actuelle en France», *Revue d'histoire diplomatique*, Ιανουάριος-Ιούνιος, 1982.
- J. H. PLUMB, *The Death of the Past*, Λονδίνο, 1969.
- K. POMIAN, «L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire», *Annales. E.S.C.*, XXX, 5, 1975, σσ. 935-52.
- », *L'ordre du temps*, Gallimard, Παρίσι, 1984.
- K. R. POPPER, *Misère de l'historicisme*, μτφ. από τα αγγλικά, Παρίσι, 1960 (1956).
- E. POSNER, *Archives in the Ancient World*, Mass, Κάμπριτζ, 1972.
- E. POULAT, «Modernisme», *Encyclopaedia Universalis*, τόμος, XI, Παρίσι, 1971, σσ. 135-7.
- G. POULET, *Etudes sur le temps humain*, Παρίσι, 1950.
- R. PREISWERK & D. PERROT, *Ethnocentrisme et histoire. L'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*, Anthropos, Παρίσι, 1975.
- Problèmes et méthodes de la biographie (Actes du Colloque, Sorbonne, mai 1985)*, Publications de la Sorbonne, Παρίσι, 1985.
- PULLEYBLANK, *Chinese History and World History*, 1955.
- T. K. RABB & R. I. ROTBARG, *The new history, the 1980s and beyond*, Princeton Univ. Press, 1982.
- T. O. RANGER, «Memorie personali ed esperienza popolare nell'Africa centro-orientale», *Quaderni Storici*, XII, 35, 1977, σσ. 359-402.
- L. von RANKE, *Theory and Practice of History*, αγγλ. μτφ., (Πολόλογος G. G. Iggers και K. von Moltke), Ινδιανάπολις, 1973.
- P. REDONDI (επιμ.), *Science: The Renaissance of a History (Proceedings of the International Conference Alexandre Koyré, Paris, Collège de France, Juin 1980)*, ειδικό τεύχος του *History and Technology*, 4, 1-4, 1987.
- J. REVEL, «Histoire et sciences sociales: le paradigme des Annales», *Annales. E.S.C.*, 1979.
- J. REVEL & R. CHARTIER, «Annales», στο, J. Le Goff, P. Chartier, J. Revel (επιμ.), *L'histoire nouvelle*, Retz, Παρίσι, 1978, σσ. 26-33.
- P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Παρίσι, 1955.
- », «Histoire de la philosophie et historicité», στο, R. Aron (επιμ.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*, Mouton, Παρίσι-Χάγη, 1961, σσ. 214-27.
- », *Temps et récit*, Seuil, Παρίσι, 1983.
- R. ROMANO, *La storiografia italiana oggi*, Edizioni dell'Espresso, Μόναχο, 1978.
- H. ROSENBERG, *The Tradition of the New*, Horizon Press, Νέα Υόρκη, 1959.
- F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, Brill, 1952.
- P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Τορίνο, 1979 (1956).
- P. ROSSI (επιμ.), *La Storia della storiografia oggi*, Il sagggiatore, Μόναχο, 1983.

- P. ROUSSET, «La conception de l'histoire à l'époque féodale», στο, *Mélanges d'histoire du Moyen Age, dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, P.U.F., Παρίσι, 1951, σσ. 623-33.
- », «Un problème de méthode: l'événement et sa perception», στο, *Mélanges R. Grozet*, Βιέννη, 1966, σσ. 315-321.
- B. ROY & P. ZUMTHOR, *Jeux de mémoire. Aspects de la mnémotechnie médiévale*, Vrin, Παρίσι-Μόνπραλ, 1986.
- J. RUSSEN & H. SUSSMITH, *Theorien in der Geschichtswissenschaft*, Ντύντεντορφ, 1980.
- P. SALMON, *Histoire et critique*, Université Libre, Βρυξέλλες, 1976 (1969).
- Ch. SAMARAN (επιμ.), *L'histoire et ses méthodes*, *Encyclopédie de la Pléiade*, τόμος XI, Gallimard, Παρίσι, 1961.
- R. SANSON, *Le 14 juillet (1789-1975). Fête et conscience nationale*, Flammarion, Παρίσι, 1976.
- F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Δωζάνη-Παρίσι, 1916 (1906-11).
- A. SCHAFF, *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique*, μτφ. από τα πολωνικά, Anthropos, Παρίσι, 1971 (1970).
- Th. SCHIEDER, «The role of historical consciousness in political action», *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4, 1978, σσ. 1-18.
- K. SCHMID & J. WOLLASCH (επιμ.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Fink, Μόναχο, 1984.
- R. SCHMIDT, «Aetates Mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67, 1955-6, σσ. 288-317.
- S. de SCHONEN, *La mémoire: connaissance active du passé*, Mouton, Χάγη-Παρίσι, 1974.
- E. SCHULIN, *Die Frage nach der Zukunft in Geschichte heute. Positionen, Tendenzen und Probleme*, Γκέτινγκεν, 1973.
- M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Παρίσι, 1967.
- E. SHORTER, *The Historian and the Computer. A Practical Guide*, Prentice-Hall, Ντου-Τζέρσεϊ, 1971.
- H. SILVESTRE, «Quanto iniores, tanto perspiciores». Antécédents à la querelle des anciens et des modernes», στο, *Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa. Recueil commémoratif du Xe Anniversaire de la Faculté de Philosophie et Lettres*, Παρίσι, 1965, σσ. 231-55.
- G. SIMMEL, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, (Πολόλογος R. Boudon), P.U.F., Παρίσι, 1984.
- E. SIMON, «Ranke und Hegel», *Historische Zeitschrift*, 15, 1928.
- J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*, Université de Dakar, Νάσακάρ, 1961.
- Sous l'histoire la mémoire*, ειδικό τεύχος του *Dialectiques*, σφ. 30, 1980.
- O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, μτφ. από τα γερμανικά, 2 τόμοι, Gallimard, Παρίσι, 1948 (1918-22).
- B. SPULER, «Islamische und abendländische Geschichtsschreibung», *Saeculum*, VI, 2, 1955, σσ. 125-37.
- P. STADLER, *Geschichtsschreibung und historisches Denken in Frankreich*, *Zurück*, 1958 (1789-1871).
- C. G. STARR, «Historical and philosophical times», *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, 1966, σσ. 24-35.

- J. STELLING-MICHAUD, «Quelques problèmes du temps au Moyen Age», *Etudes suisses d'histoire générale*, XVII, 1959.
- F. STERN (επιμ.), *The Varieties of History: Voltaire to the Present*, Κλνβελαντ, 1956.
- T. STOIANOVICH, *French historical method. The Annales paradigm*, Ithaca, Λονδίνο, 1976.
- L. STONE, «Retour au récit ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire», μτφ. από τα αγγλικά, *Le débat*, αρ. 4, Σεπτεμβρίου 1980 (1979), σσ. 116-42.
- », *The Past and the Present*, Routledge & Kegan Paul, Βοστώνη-Λονδίνο, 1981.
- N. S. STRUEVER, *The language of History in the Renaissance, Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*, Πρίνστον, 1970.
- J. SVENBRO, *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund, 1976.
- », «Temps et développement. Quatre sociétés en Côte-d'Ivoire», *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, V, 3, 1959.
- G. TAGLIACCOZZO (επιμ.), *Giambattista Vico. An International Symposium*, Βαλσαμώρη, 1969.
- Temps, mémoire, tradition au Moyen Age (Congrès de la Société des Historiens Médiévistes, Aix-en-Provence 1982)*, Publications de l'Univ. de Provence, 1983.
- A. TENENTI, *Sens de la mort et amour de la vie à la Renaissance en Italie et en France*, μτφ. από τα ιταλικά, L' Harmattan, 1983 (1957).
- », «La storiografia in Europa dal Quattro al Seicento», στο, *Nuove Questioni di storia Moderna*, Μιλάνο, 1963, σσ. 1-51.
- L. THOMAS, «History and Anthropology», *Past and Present*, αρ. 26, Απριλίου, 1963.
- J. W. THOMPSON, *A History of historical Writing*, 2 τόμοι, Νέα Υόρκη, 1942.
- P. THOMSON, *The voice of the past, oral history*, Oxford Univ. Press, 1978.
- G. THUILLIER & J. TULARD, *La méthode en histoire*, P.U.F., Παρίσι, 1986.
- Ch. TILLY, «The old new social history and the new old social history», *Review*, VII, αρ. 2, 1984, σσ. 363-406.
- J. TOPOLSKI, *Methodology of History*, μτφ. από τα πολωνικά, Reidel, Βοστώνη, 1976 (1973).
- A. TOURAINÉ, *Un désir d'histoire*, Stock, Παρίσι, 1977.
- A. J. TOYNBEE, *L'histoire. Un essai d'interprétation*, Παρίσι, 1951 (1934-9).
- B. J. TRIGGER, «Major Concepts of Archeology in Historical Perspectives», *Man*, 3, 1968.
- A. TRIULZI, «Storia dell' Africa e fonti orali», *Quaderni Storici*, XII, 35, 1977, σσ. 470-80.
- E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*, Heise, Βερολίνο, 1924.
- J. TULARD, *Le mythe de Napoléon*, Colin, Παρίσι, 1971.
- P. VALÉRY, *Regard sur le monde actuel*, Gallimard, Παρίσι, 1931.
- H. VEDRINE, *Les philosophies de l'histoire. Déclin ou crise?*, Payot, Παρίσι, 1975.
- J. VENDRYES, *Le langage, introduction linguistique à l'histoire*, Michel, Παρίσι, 1968 (1921).
- P. VENDRYES, *De la probabilité en histoire. L' exemple de l' expédition d' Egypte*, Michel, Παρίσι, 1952.
- J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Maspéro, Παρίσι, 1985 (1965).
- J.-P. VERNANT & P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspéro, Παρίσι, 1986 (1972).
- E. VERON, *Construire l' événement. Les médias et l' accident de Three Miles Island*, Minuit, Παρίσι, 1981.

- P. VEYNE, «Histoire», *Encyclopaedia Universalis*, τόμος VIII, Encyclopaedia Universalis France, Παρίσι, 1968, σσ. 423-4.
- », *Comment on écrit l' histoire. Essai d' épistémologie*, Seuil, Παρίσι, 1971 (με νέα έκδοση το 1978 που περιλαμβάνει και το δοκίμιο «Foucault révolutionnaire l' histoire»).
- », *Le pain et le cirque*, Seuil, Παρίσι, 1973.
- », *L' inventaire des différences*, Seuil, Παρίσι, 1976.
- P. VIDAL-NAQUET, «Temps des dieux et temps des hommes», *Revue d' histoire des religions*, CLVII, 1960, σσ. 55-80.
- », *Les assassins de la mémoire*, La Découverte, Παρίσι, 1987.
- R. VIERHAUS, «Was ist Geschichte?», στο, G. Alföldy (επιμ.), *Probleme der Geschichtswissenschaft*, Ντσελντορφ, 1972.
- P. VILAR, «Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser», *Annales E.S.C.*, XXVIII, I, 1973, σσ. 165-98.
- », *Une histoire en construction. Approche marxiste et problématiques conjoncturelles*, Hautes Etudes, Gallimard, Παρίσι, 1982.
- C. VIOLANTE (επιμ.), *La storia locale. Temi, fonti e metodi della ricerca*, Il Mulino, Μπολόνια, 1982.
- C. VIVANTI, «Alle origini dell' idea di civiltà: le scoperte geografiche e gli scritti di Henri de Popelinière», *Rivista storica italiana*, LXXIX, 1962, σσ. 1-25.
- F. M. VOLTAIRE, *Oeuvres historiques*, éd. R. Pomeau, Παρίσι, 1957.
- M. VOVELLE, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Gallimard, Παρίσι, 1974.
- », «L' histoire et la longue durée», στο, J. Le Goff, P. Chartier, J. Revel (επιμ.), *L' histoire nouvelle*, Retz, Παρίσι, 1978, σσ. 316-43.
- N. WACHTEL, *La vision des vaincus, les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Gallimard, Παρίσι, 1971.
- J. B. WARD-PERKINS, «Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church», στο, *Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, Βατικανό, 1969 (1965).
- M. WEBER, *Essai sur la théorie de la science*, μτφ. από τα γερμανικά, Παρίσι, 1965 (1922).
- H. WEINRICH, *Le temps: le récit et le commentaire*, μτφ. από τα γερμανικά, Seuil, Παρίσι, 1973 (1971).
- H. V. WHITE, «The Burden of History», *History and Theory*, 5, 1966, σσ. 111-34.
- », *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, John Hopkins Univ. Press, Βαλσαμώρη, 1973.
- D. J. WILKCOX, *The Development of Florentine Humanist Historiography*, Mass, Κάλιφόρνια, 1969.
- B. B. WOLMAN (επιμ.), *The Psychoanalytic Interpretation of History*, Νέα Υόρκη, 1971.
- M. YARDENI, «La conception de l' histoire dans l' œuvre de La Popelinière», *Revue d' histoire moderne et contemporaine*, XI, 1964, σσ. 109-26.
- F. A. YATES, *L' art de la mémoire*, Gallimard, Παρίσι, 1975.
- Z. YAVETZ, «Why Rome? Zeigeist and ancient historian in early 19th century Germany», *American Journal of Philology*, XCII, 3, 1976, σσ. 276-96.
- F. YERUSHALMI, *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, μτφ. από τα αγγλικά, La Découverte, Παρίσι, 1984 (1982).
- A. ZIMMERMANN, *Antiqui und Moderni Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein*

im späten Mittelalter. *Miscellanea Mediaevala*, Walter de Gruyter, Βερολίνο-Νέα Υόρκη, 1974.

F. ZONABEND, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, P.U.F., Παρίσι, 1980.

## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΕΝΝΟΙΩΝ

- αλήθεια:** 10, 160-164, 183, 218, 221, 228, 251, 254, 284, 286, 288
- Annales (σχολή των):** βλ. κοινωνική ιστορία
- αντικειμενικότητα, αμφοληψία, ουδετερότητα, δεοντολογία:** 10, 18, 152, 159-164, 170, 172, 184-186, 196-198, 225, 251, 282, 284
- αιτιότητα/ ιστορικός ντετερμινισμός, νόμοι της ιστορίας, μηχανοκρατία:** 17, 19, 150-151, 171, 173, 175-179, 205, 210, 219, 221-222, 224-225, 227, 230, 234-235, 238-239, 243-244, 253-254, 262, 267, 271, 280, 286-287-288
- «άρνηση της ιστορίας», αντι-ιστορικά ρεύματα, α-ιστορισμός:** 15, 22, 45-46, 154, 193, 198, 204, 206, 208-209, 214-215, 283
- βιογραφία:** 13, 166, 183, 196, 218, 261, 287
- βιωμένη ιστορία:** 9, 12, 14, 34, 92-93, 147-149, 151, 160, 180, 213, 283, 286, 289-290
- γραφή / προφορικότητα:** 90-95, 97-103, 115-117, 124, 143, 186-187, 195, 245-246, 263, 272, 274
- Διαφωτισμός:** 14, 21, 23, 41, 51, 62, 64, 84, 123, 128-129, 191, 208, 221-223, 226-227, 231, 275
- δομισμός:** 15, 22, 46, 283-284, 286
- Δύση, Δυτικός κόσμος, δυτική αντιλήψη:** 11-13, 16, 21, 23, 51-52, 54, 65-66, 70, 72, 76, 79, 108, 123, 147, 187-189, 193, 196, 199-200, 202, 215, 218, 220, 233, 242, 270, 280-282
- εθνικισμός, εθνική ταυτότητα και ιστορία:** 10, 23, 25, 29, 36, 42, 46, 71-72, 80, 89, 130-133, 143, 159, 163, 193, 202, 209-212, 228-229, 258, 265-266, 280-282
- επάγγελμα του ιστορικού, επιστημονικότητα της ιστορίας:** 9, 14, 16, 25, 46, 147-152, 156, 161-163, 166-167, 169-172, 177, 181-186, 191, 206, 212-213, 217-218, 221-223, 226-227, 237-238, 240, 243, 245-270, 279-280, 282, 287-290
- ιδεολογία και ιστορία**
- ιδεολογική και πολιτική χρήση της ιστορίας:** 13, 15, 25, 35, 44, 46, 65, 68, 90, 92-93, 142-145, 156-164, 176, 181, 205-209, 251, 269, 272, 279, 282, 287

- δημόσια, επίσημη, «κατ' επιταγήν ιστοριογραφία»:** 208, 206-207, 251
- χειραγωγή της ιστορίας, διαχείριση της μνήμης:** 9-10, 18, 46, 142, 150-164, 207, 253, 282, 288
- ιστορία της ιστοριογραφίας:** 10, 14, 19, 142, 159, 182-183, 237, 242, 278-280
- ιστορική οπτική:** 148-149, 198, 240, 280
- κοινωνικές επιστήμες (ανθρωπολογία, κοινωνιολογία, κ.λπ.):** 136, 139, 145, 271-274, 278, 283-284
- πρωτόγονες, «χωρίς ιστορία» κοινωνίες, «άγρια σκέψη»:** 12, 32-34, 79, 91, 93, 100, 139, 148, 187-190, 192-193, 202, 204, 272-273
- κοινωνική ιστορία, ιστορική ανθρωπολογία, σχολή των Annales, «νέα ιστορία»:** 12-13, 19, 22, 26, 140, 149, 153, 178, 219, 227-229, 269-276, 278, 285, 286-287, 289
- κωδικοποίηση (τυπογραφία, λεξικό, συμβολική-μαθηματική γλώσσα):** 123-124, 127-128, 132, 135-138, 186
- λήθη ιστορική:** 10, 57, 90, 102-103, 208
- μεθόδολογία**
- αφήγηση, αφηγηματική ιστορία:** 13, 16, 18, 30, 32, 88, 99, 148, 155, 166-167, 169-172, 180, 191, 193-194, 207, 224, 244, 249-252, 254, 264, 272, 275, 286-287
- αφηρημένο/συγκεκαμμένο, γενικό/ειδικό:** 150, 164-180, 181, 215, 230-231, 236-237, 243, 277, 284
- γεγονός/συμβάν ιστορικό, συμβολογικό επίπεδο, «επιστροφή του συμβάντος»:** 13, 15-16, 18-19, 22, 36-37, 150, 162-165, 184, 190-191, 201, 205-206, 214-216, 219, 226, 228, 230, 232, 234, 245-246, 253-254, 263, 271-272, 275, 279, 281, 285-286
- εξήγηση/κατανόηση, ερμηνεία:** 22, 149, 155, 165-179, 185, 205, 217, 219, 221-222, 226, 232, 235, 238, 243-244, 259, 264, 276-277
- «μπεριαλισμός της ιστορίας»:** 185, 284, 288-289
- κανονικότητες, μοναδικό και δομικό ιστορικό γεγονός:** 12, 17, 19, 27, 31, 149, 151, 159, 164-180, 184, 190-191, 205-206, 210, 222, 231-233, 236, 243-244, 254, 263, 270, 272-273, 284, 286
- παλινδρομική μέθοδος:** 11, 20, 47, 140, 154, 276, 284
- ποσοτική/οικονομική, δημογραφική ιστορία/στατιστικές μέθοδοι:** 17, 178, 219, 243, 248, 263, 267, 269, 272-273, 275-279, 286
- συγκριτική ιστορία και μέθοδος:** 12, 17, 177, 254, 280
- μνημεία (επιγραφές, ανδριάντες, κ.λπ.)/εορτές:** 95-96, 99, 107, 111-114, 129, 131-133, 140, 191-192, 203, 219
- μύθος, προέλευση, καταγωγή, γένεση, κοσμολογία, γενεαλογίες:** 11, 15, 20-21, 26,

- 33-34, 36, 38-40, 48, 55, 92-95, 102-104, 115, 144-145, 148, 158, 160, 164-165, 183, 189-190, 195, 197-199, 202-203, 209, 216, 219-220, 246, 248, 258-259, 262, 272, 279, 284
- νεοεφευριστική:** 11, 51-52, 54, 57-60, 65, 70, 73-74, 77-86, 115
- νοοτροπίες, αναπαραστάσεις, ιδέες, αξίες, φαντασιακό/συμβολικό, τελετουργίες:** 14-15, 18-19, 22, 33, 84, 139, 156, 178, 181-212, 227-236, 238, 244, 251, 267, 272-276, 279-280, 286-287, 289
- οικονομική ιστορία:** βλ. μεθόδολογία
- οικουμενική, παγκόσμια ιστορία:** 196, 201, 216, 223-224, 256, 281
- ολική, σφαιρική, συνολική, γενική, πλήρης, τέλεια ιστορία:** 12, 178, 190, 204, 223, 243-244, 251, 254, 260-261, 270, 284-285
- πηγές της ιστορίας**
- «ιστορία σε ψήφουλα»:** 13, 284
- κριτική των πηγών/γεγονότων, κατασκευή του ιστορικού γεγονότος:** 16, 18, 27, 30, 150, 152, 155-156, 162-163, 167, 171, 184, 195, 204, 228-229, 236-237, 242-246, 249-252, 256-259, 261-266, 271, 282, 285-286
- μέσα μαζικής ενημέρωσης, μαζική κουλτούρα:** 13, 16, 82, 85, 140, 144, 166, 182, 184, 253, 272, 285-286, 289
- προφορική ιστορία, «εθνοκείμενα», προφορικά αρχεία, «άμεση μαρτυρία»:** 17, 141, 144, 158, 183, 187, 189, 252-255, 269, 274, 280
- τεκμήριο, τεκμηρίωση/«μνημείο», αρχείο, έγγραφο, χρονικό, απομνημόνευμα, μαρτυρία, κατάλογος, χειρόγραφο:** 16, 18-19, 97-101, 107, 116, 118, 127, 131-132, 134, 136, 142, 147, 155, 161, 172, 179, 182, 184, 187, 189, 191-192, 194-197, 201-203, 212, 218-219, 221, 234, 237, 242-243, 245-254, 256-259, 261-266, 274-278, 285-287
- πρόσδος, ανάπτυξη/παρακμή, οπισθοδρόμηση/μεταβολή, αλλαγή, επανάσταση/αντίδραση:** 11, 13-15, 20-22, 31, 35-36, 38-39, 41-44, 57-58, 60-61, 63-68, 73-74, 78-80, 82, 84-86, 98, 152-153, 174-176, 177, 180, 187-188, 197-199, 201, 210, 215-217, 220-225, 227-229, 232-233, 240-241, 269, 275, 277, 279-280, 282
- σιωπές της ιστορίας:** 17, 113-114, 183, 245, 248, 253, 281
- συμβολογική, παραδοσιακή ιστορία:** 12-13, 26, 32, 154, 190, 235, 242, 245, 248, 263, 265, 271-272, 275, 285-287
- τυχάειο:** 11-12, 84, 173, 177-178, 184, 201, 221, 251, 254
- φιλοσοφία της ιστορίας**
- γραμμική αντίληψη για την ιστορία:** 13, 20-21, 57-58, 64, 141, 152, 154, 175, 188, 191, 199-200, 215, 231, 233, 277



- δίδαγμα, παράδειγμα, πρότυπο** (η ιστορία ως πηγή *experientia*): 37, 179, 198-199, 204, 214-215, 222-223, 252
- εξελικτισμός, μοναδικό μοντέλο εξέλιξης, βιολογισμός, οργανικισμός**: 21, 57-58, 64, 188, 191, 216, 220-221, 227, 233, 241, 244, 277, 280, 284
- θετικισμός, θετικιστική ιστορία**: 17, 20, 43, 45, 162, 171, 179, 213-214, 228-230, 236, 245, 267, 275, 287-288
- ιδεαλισμός**: 149, 154, 228-230, 232, 235-236, 267, 277, 288
- ιστορισμός/ιστορικισμός**: 148, 150, 169, 185, 191, 209, 214, 221, 223, 226-235, 238-241, 266, 283-284, 288
- κλίμα** (επίδραση του κλίματος): 15, 23, 219, 224
- κυκλική αντίληψη για την ιστορία, «κυκλικός χρόνος»**: 21, 31, 57, 64, 174, 191, 199-201, 241
- νόημα της ιστορίας/λογική, ορθολογικότητα και ανθρωπολογικότητα στην ιστορία**: 12, 15, 17, 35, 47, 169, 173, 176-177, 178, 194, 196, 199, 205, 208-209, 215-217, 220-222, 225-227, 242-244, 250-251, 259, 263, 270, 277
- τέλος της ιστορίας, εσχολογία, μελλοντολογία, μεταφυσική και Προνοιακή αντίληψη, θεολογία της ιστορίας, ιουδαίο-χριστιανική ιστορία, χιλιασμός**: 15, 17, 21, 38-39, 43, 45, 48, 58, 104, 108, 149, 151-152, 155, 173-174, 177, 191-196, 199-201, 215-217, 221, 223-226, 234-235, 240, 242, 254, 256, 258-259, 263
- ρομαντισμός**: 20, 42-43, 62, 76, 83, 129-130, 167-168, 209, 226-228, 275
- σχολαστικισμός/ομνολισμός**: 60, 83-84, 111, 117, 120-122, 124, 258
- φιλοσοφία της ιστορίας (τομέας)**: 14, 149-152, 159, 163, 167-168, 174, 208, 213-214, 280
- φύση** (ιστορία της φύσης): 15, 22-23, 153, 180, 272
- χρόνος ιστορικός**
- «**ακίνητη ιστορία**»: 22, 180, 191, 193, 215, 263
- αντίληψη του ιστορικού χρόνου**: 14, 19-20, 25-27, 29-31, 33-34, 38, 44, 90, 105, 153, 179, 186, 190-191, 195, 199-200, 225, 251, 256-257, 284, 287-288
- αναχρονισμός, παροντισμός**: 45, 154, 159-160, 228, 277
- διάρκεια ιστορική** (βραχεία, μέση, μακρά): 14-15, 20, 22, 176, 179, 190-191, 205-206, 272-273
- «**επιτάχυνση της ιστορίας**»: 44, 48, 65, 88, 134
- «**ιστορία του παρόντος**»: 26, 48, 156, 253, 255, 273
- πериодολόγηση/χρονολόγηση/ημερολόγιο**: 13-14, 19-20, 25, 28, 33, 36-37, 41, 52, 54, 61, 147, 152, 154, 175, 178-180, 186, 191, 195, 199, 202, 216, 226, 241, 251, 256-257, 259-261, 272, 281

- συνέχεια/ασυνέχεια ιστορική**: 38-39, 178-179, 205, 242
- ψυχανάλυση**: 18, 44-46, 90, 111, 140
- συλλογικό πνεύμα**: 205

## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

Γράμσι, Α. [Gramsci, A.]: 17, 25, 214, 235, 238-240, 296  
 Γκισώ, Φ.-Π.-Ζ. [Guizot, F.-P.-G.]: 157, 209-210, 265, 271, 297  
 Γοεφρίδος Μονmouth: 206  
 Γουλιέλμος του Malmsbury: 206  
 Γρατιανός, μοναχός: 257

## Δ

Δάνδολος, Α.: 208  
 Δάντης: 40, 57  
 Δαρβίνος: 137, 227  
 Διστήνης Δασέρτος: 249  
 Διόδωρος ο Συκελός: 256  
 Διονύσιος ο Μικρός: 257  
 Δομηνικανοί και Φραγκισκανοί: 252

## Ε

Ελίας, Ν. [Elias, N.]: 275, 294  
 Ένγκελς, Φρ.: 234  
 Επικούροσ: 249  
 Έρασμος: 122, 259  
 Ευσάγριος: 201  
 Ευσεβίος Καισαρείας: 200-201, 256

## Ζ

Ζανγκ Εουσεένγκ: 195

## Η

Ηρόδοτος: 16, 147, 161, 194, 196-197, 206, 214, 221, 249, 252-253, 259  
 Ησίοδος: 53, 101, 274

## Θ

Θεοδώριτος Κύρου: 201  
 Θεουκλίδης: 19, 38, 161, 214-215, 221, 253, 259

## Ι

Ιερώνυμος, άγιος: 256  
 Ιησουίτες: 212, 261  
 Ιούλιος Καισαρας, 94, 198  
 Ιουστίνος: 256  
 Ιππίας: 106  
 Ισίδωρος Σεβόλλης: 256

## Κ

Καμίλο: 124-125  
 Καντιμόου, Ντ. [Canimori, D.]: 231-232, 236-238, 293  
 Καντόροβιτς, Ε.: 166  
 Καρ, Ε.-Χ. [Carr, E.-H.]: 154-155, 160, 162-163, 165-166, 177, 214-215, 232, 235, 273, 293

## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

## Α

Αβελάρδος: 55, 58  
 Αβυδηνός: 120  
 Ακινάτης, Θωμάς ο: 60, 105, 119-121, 136  
 Αλδέρτος ο Μέγας: 60, 105, 120  
 Αλκίνοος: 118  
 Αλτουσέρ, Λ.: 233, 239-240  
 Αμμανός Μαρκελίνος: 199, 253  
 Αμπραμς, Φ. [Abrams, Ph.]: 46, 283  
 Άνσελμος: 111, 119  
 Αριστοτέλης: 60, 63, 83, 101, 104, 120-121, 164, 167, 212  
 Αρόν, Ρ. [Aron, R.]: 17, 76, 78, 80, 151, 172, 214, 229-230, 241-242, 289, 291  
 Αυγουστίνος: 26, 39-40, 110-112, 119-120 173-174, 186, 200, 214, 216-217, 224, 226, 242, 256

## Β

Βαζάρι: 61  
 Βάλα, Λ.: 258  
 Βαλερύ, Π. [Valéry, P.]: 48, 163, 304  
 Βέδας: 256  
 Βέμπερ, Μ. [Weber, M.]: 17, 18, 79, 162, 227, 229-230, 269-270, 305  
 Βενεδικτίνος του Σταν-Μορ: 16, 251, 261-265  
 Βερνάν, Ζ.-Π. [Verant, J.-P.]: 101, 103-106, 190, 304  
 Βερνάρδος της Σαρτρ: 55, 59, 62  
 Βίβες, Λ.: 62  
 Βίνκελμαν: 42, 248  
 Βίκο, Τ. [Vico, G.]: 21, 130, 214, 225-226  
 Βιντάλ-Ναξέ, Π. [Vidal-Naquet, P.]: 157, 190, 200, 300, 304-305  
 Βολανδιστές: 251, 261  
 Βολταίρος, Φ.-Μ. [Voltaire, F.-M.]: 208, 263, 271, 305  
 Βοναπάρτη, Μ. [Bonaparte, M.]: 44, 292

## Γ

Γαμδέττας: 130  
 Γάβριος: 21, 263  
 Γκάρντινερ, Π. [Gardiner, P.]: 45, 154, 160, 165, 296  
 Γκοντελιέ, Μ. [Godelier, M.]: 151, 300  
 Γκουτταφρανίνι: 207, 221-222

- Κασσιόδωρος: 59  
 Κιέρωνας: 106-106, 111, 118, 221, 254-255  
 Κοϊντιλιανός: 106, 117-118  
 Κόλινγγουντ, Ρ-Γκ. [Collingwood, R-G.]: 154, 159, 236, 255, 263, 294  
 Κολμπέρ: 264  
 Κοντ, Α. [Comte, A.]: 43, 78, 227  
 Κοντορσέ [Condorcet]: 64, 84  
 Κόρτσιος, Ε-Ρ.: 59  
 Κρότσε, Μπ. [Croce, B.]: 11, 17, 154, 167-168, 214, 226, 229, 231-232, 235-237, 239, 289, 294
- Λ**  
 Λάμπριντς: 126-127, 137, 264  
 Λαμπρόλα: 239  
 Λέβι, Κ.: 193  
 Λεβί-Στραους, Κ. [Lévi-Strauss, C.]: 32-34, 151, 190, 283, 300  
 Λε Γκοφ, Ζ. [Le Goff, J.]: 17, 25, 33, 37, 39, 43, 49, 97, 104, 137, 141, 156, 174, 178-179, 190, 200, 209, 220, 233, 241, 248, 250, 253, 257, 260, 264, 269-270, 272-274, 285, 299  
 Λένιν, Β.: 17  
 Λούκατς, Γκ. [Luikacs, G.]: 239, 300  
 Λούξεμπουργκ, Ρ.: 239
- Μ**  
 Μακιαβέλι: 207, 215, 221-222  
 Μαλινόφσκι: 93  
 Μαρ, Γκ.: 59  
 Μαρίνο Σανούδο ο Νεώτερος: 208  
 Μαρξ, Κ. [Marx, K.]: 17, 43, 47, 78, 80, 167-168, 173, 176-177, 187-188, 210, 214, 221, 226, 233-235, 238-241, 269-270, 300  
 Μαρσίλιο Φιτσίνο: 124-125  
 Μαρσίλιος της Πάδοβας: 60  
 Μασούντι: 196  
 Μελάγγθιον: 122  
 Μέντελ: 137  
 Μισλέ [Michelet]: 19, 20, 29, 32, 42, 75, 130, 158, 167-168, 209-210, 225, 271  
 Μοιλιάνο, Α. [Morigliano, A.]: 161, 183, 199-200, 215, 225, 236, 253, 255, 301  
 Μόρσεν, Β. [Mommensen, W.-J.]: 160-162, 266, 301  
 Μοντεσκιέ: 21, 157, 177, 198, 219, 224, 260, 271  
 Μπαλαντιέ, Ζ. [Balandier, G.]: 92-93, 144  
 Μπάρτ, Ρ. [Barthes, R.]: 75, 84, 107, 166, 169-170, 291  
 Μπέικον, Φρ.: 126  
 Μπέρλιν, Ι. [Berlin, I.]: 165, 292  
 Μπερντάγκεφ, Ν. [Berdjaev, N.]: 174, 292  
 Μπερξόν [Bergson]: 44, 138-139  
 Μπλοχ, Μ. [Bloch, M.]: 11-12, 20, 22, 47-48, 114, 152-154, 199, 247, 262, 267, 271, 275, 284, 292  
 Μπούρχχαρντ, Γ. [Burchhardt, J.]: 167-168, 192  
 Μπουρντιέ, Π. [Bourdieu, P.]: 22, 44, 133, 289, 292  
 Μπρετόν, Α.: 138

- Μπρούνι, Α.: 207, 259  
 Μπρούνο, Τζ.: 125, 127  
 Μπρονντέλ, Φ. [Braudel, F.]: 12, 22, 178, 191, 248, 272, 275, 280, 292  
 Μπωντλαφό, Σ. [Baudelaire, Ch.]: 54, 74-75, 81, 84-85, 292  
 Μωος, Μ.: 272
- Ν**  
 Νίτσε: 167-168  
 Νόβαλις: 42  
 Νορά, Π. [Nora, P.]: 12, 16, 26, 49, 140, 190, 212, 248, 253, 272, 284-285, 299, 301  
 Ντ'Αλαμπέρ: 132, 141  
 Ντανιέλ, πατήρ: 262  
 Ντε Βερτό, αδάς: 262  
 Ντεκάρτ: 41, 77, 126, 262  
 Ντε Λιά, Α.: 59  
 Ντε Σαντ-Αμούρ, Γκ.: 58  
 Ντιντερό: 141  
 Ντρώιξεν, Γ-Γ.: 228, 266  
 Ντυρκέμ, Ε.: 272
- Ξ**  
 Ξενοφώντας: 253
- Ο**  
 Οβίδιος: 59  
 Οράτιος: 38, 59  
 Ουγκώ, Β.: 62
- Π**  
 Πετράργιος: 56, 61  
 Πέτρος ο Λαμβέρδος: 257  
 Πέτρος ο Παγός: 201  
 Πισσέ, Ζ. [Piaget, J.]: 20, 27-28, 44-45, 88, 126, 284, 302  
 Πίκο ντε λα Μικαντόλα: 122, 124  
 Πλάτωνας: 63, 77, 102, 104, 106, 122, 216, 227, 236  
 Πλούταρχος: 165, 204  
 Πολύβιος: 161, 198, 221-222, 253-254  
 Πομπήιος Τρόγος: 256  
 Πόπερ, Κ. [Popper, K.-R.]: 150, 283, 302  
 Πορφύριος: 216  
 Προυστ, Μ. [Proust, M.]: 29, 44, 138, 191  
 Πυθαγόρας: 103
- Ρ**  
 Ρακίνας: 207  
 Ραμπτελέ: 61  
 Ράινκε, Α. [Ranke, L. v.]: 17, 20, 37, 162, 167-168, 215, 223, 227-229, 231, 233, 236, 266-267, 302

- Ρικέρ, Π. [Ricoeur, P.]: 149, 152, 164, 302  
 Ρομπί, Ζ. ντε [Romilly, J. de]: 38, 214  
 Ρουσό, Ζ.-Ζ. [Rousseau, J.-J.]: 28, 77
- Σ**  
 Σαν-Σιμόν: 227  
 Σαιντ-Ντενί, μοναχοί του: 206  
 Σαλλούστιος: 198, 253, 259  
 Σάμιπερυ, Ιωάννης του: 55, 59  
 Σαρτρ, Ζ.-Π.: 239  
 Σαυδρανός: 42, 271  
 Σαφ, Α. [Schaff, A.]: 164, 303  
 Σιμπέρ, Λ.: 234  
 Σίμα Κιάν: 194  
 Σίμωνιδης ο Κείος: 105-106  
 Σκοτ, Γ.: 42, 228  
 Σκοτ, Ντ.: 60  
 Σοφιστές: 198  
 Σπενγκλερ, Ο. [Spengler, O.]: 17, 21, 174, 214, 241-242, 303  
 Σταντάλ: 62  
 Σωζομένος: 201  
 Σωφράτης: 65, 102, 104  
 Σωφράτης ο Σχολαστικός: 200-201

**Τ**

- Τάκιτος: 198, 253, 255  
 Ταμπάρ: 196  
 Τζους, Τ. [Joyce, J.]: 44  
 Τίμαιος: 161, 254  
 Τίτος-Λίβιος: 38, 198, 253, 259  
 Τοκβίλ [Toqueville]: 18, 64, 167-168, 210  
 Τούνπι, Α. [Toynbee, A.]: 17, 21, 173, 214, 217, 241-242, 304  
 Τρόσκυ: 226  
 Τυργκό [Turgoi]: 64

**Φ**

- Φέβρ, Α. [Febvre, L.]: 12, 22, 48, 153, 156, 162, 213, 245-247, 271, 275, 284, 290, 295  
 Φενελόν: 263, 271  
 Φερό, Μ. [Ferro, M.]: 182, 193, 281, 295  
 Φουκώ, Μ. [Foucault, M.]: 12, 17, 214, 242-244, 270, 295  
 Φρόυντ, Ζ. [Freud, S.]: 44, 138-139, 295  
 Φυστέλ ντε Κουλόανζ, Ν-Ντ. [Fustel de Coulanges, N.-D.]: 213, 245-246, 295

**Χ**

- Χαίκελ: 137  
 Χάντεγκερ: 159  
 Χαλντούν, Ι. [Khalidoun, I.]: 196, 214, 217-220, 298

- Χαμπιτάι Μπια, Α.: 73  
 Χέρκελ, Γκ-Β-Φρ. [Hegel, G.-W.-F.]: 11, 23, 25, 166-168, 187, 214, 227, 232-235, 238, 289, 297  
 Χόμπσμπιτσομ, Ε. [Hobsbawm, E.]: 35-36, 156-157, 286-287, 297-298

**Α**

- Adams: 228  
 Agulhon, M.: 131, 291  
 Ailred of Rievaulx: 111, 119  
 Allegra, L. & Torre, A.: 271, 291  
 Amalvi, C.: 212, 291  
 Andreano, A.: 291  
 Antoni, C.: 229, 231, 291  
 Ariès, Ph.: 114, 128, 277, 291  
 Arnaldi, G.: 11, 23, 203, 207, 289, 291  
 Aron-Schnapper, D.: 274  
 Assorodobraj, N.: 26, 282, 291  
 Atlan, H.: 88  
 Augé, M.: 46-47, 273, 291, 300  
 Aymard, M.: 291

**Β**

- Badaloni, N.: 226  
 Ball, G.: 203  
 Balibar, E.: 239-240  
 Baluze: 261  
 Baron, H.: 259, 291  
 Baronius, C.: 260  
 Barraclough, G.: 213, 291  
 Bartolomeo da San Concordio: 121  
 Basardé, J.: 177-178  
 Baudouin, F.: 204  
 Bautier, A.-M.: 114  
 Bautier, R.-H.: 116  
 Bazin, J.: 250-251, 292  
 Beglar, P.: 173  
 Benvéniste, E.: 32, 53, 147, 179, 190, 292  
 Berger, G.: 48, 292  
 Bernard, Ch.: 207  
 Bernard, Cl.: 137  
 Berque, J.: 72, 220, 292  
 Berr, H.: 271, 292  
 Berveiller, M.: 65, 292  
 Besançon, A.: 292  
 Biondo: 259

- Blake, Ch.: 160, 292  
 Bloch, E.: 226  
 Bodin, J.: 222-224, 260, 275  
 Bogart, L.: 82, 292  
 Boileau: 207  
 Bois, G.: 270, 292  
 Bollack, J.: 249  
 Bolland, J.: 261  
 Boncompagno da Signa: 118  
 Borst, A.: 258, 292  
 Bossuet: 17, 214, 223-224  
 Bost, A.: 158  
 Bourdè J. & Martin, H.: 292  
 Bousquet, G.-H.: 177, 292  
 Bouvier, J.-Cl.: 274  
 Brassloff: 292  
 Brown, P.: 216, 292  
 Brunot, F.: 31  
 Bucaille, R.: 248  
 Bucher, B.: 206  
 Budé, G.: 280  
 Budge, E.: 96  
 Buffon: 137  
 Bullock, A.: 292  
 Burguière, A.: 13, 274-275, 292-293  
 Burke, P.: 41, 293  
 Burnet, T.: 62  
 Busa, R.P.: 136  
 Butterfield, H.: 193-194, 293
- C**  
 Callot, E.: 155  
 Campori, M.: 264  
 Casaubon, I.: 260  
 Capitani, O.: 158, 293  
 Capomigre, Q.-R.: 293  
 Carbonell, Ch.-O.: 293  
 Cendromio, M. κ.ά.: 271, 293  
 Cennini, C.: 61  
 Cerreau, M. de: 17, 149, 166, 248, 293  
 Chabod, F.: 210-211, 231, 236-237, 285, 293  
 Chailley, J.: 60  
 Changeux, J.P.: 88, 293  
 Charbonnier, J.: 293  
 Chartier, A.: 207  
 Chartier, R.: 176, 271, 273, 299, 302  
 Châtelet, F.: 36-37, 198, 215, 293

- Chaumi, P.: 293  
 Chesneaux, J.: 23, 46-47, 282, 293  
 Chesnut, G.-F.: 192, 201, 256  
 Childs, V.-G.: 174, 293  
 Childs, B.-S.: 109, 293  
 Christensen, A.: 192  
 Clanchy, M.-T.: 187, 293  
 Clément-Backes, C.: 283  
 Cohen, G.-A.: 294  
 Conches, G. de: 39  
 Condominas, G.: 98, 294  
 Conze, W.: 294  
 Copland, R.: 122  
 Cordoliani, A.: 257, 294  
 Coutan-Begarrie: 294  
 Crubelier, M.: 241
- D**  
 Dahl, N.-A.: 110, 294  
 Dainville, F. de: 212, 294  
 Dario, R.: 65  
 Daumas, F.: 96, 99  
 Debbins: 159  
 De Caylus: 248  
 Delevoey, R.-L.: 70  
 Della Volpe, G.: 241  
 Del Monte, A.: 203  
 Del Treppo, M.: 294  
 De Rosa, G.: 294  
 Déroulède, P.: 131  
 Deshayes, J.: 96  
 Detienne, M.: 103, 190  
 Diaz, F.: 294  
 Dibble, K.: 165  
 Diltthey: 227, 229-230  
 Dosse, F.: 294  
 Dray, W.: 171, 294  
 Duby, G.: 142, 157, 169, 172, 186, 199, 202, 291, 294  
 Du Cange: 16, 261  
 Dufour, A.: 285, 294  
 Dumont, L.: 74, 187-188, 294  
 Dumoulin: 294  
 Dupront, A.: 45-46, 294  
 Düring, W.: 112  
 Duruy, V.: 157  
 Duval, P.-M.: 247

**E**

- Ebeling, E.: 96  
 Ebinghaus: 90  
 Ehrard, J.: 168, 208-210, 225, 246, 252, 268, 294  
 Eickelman, D.-F.: 100, 294  
 Eisenstadt, S.-N.: 79, 294  
 Eisenstein, E.-L.: 175, 186, 294  
 Eliade, M.: 39  
 Elisseeff, D & V.: 99  
 Elton, G.-R.: 166  
 Erdmann, K.-D.: 156, 295  
 Erikson, E.-H.: 44, 295  
 Estienne, H.: 260  
 Estienne, R.: 55, 260  
 Etienne de Bourdon: 115  
 Evans, C.-R.: 111  
 Evans-Pritchard, E.-E.: 34, 273, 295  
 Ey, H.: 89

**F**

- Faber, K.-G.: 163, 295  
 Fabre, D.: 190  
 Falco, G.: 158  
 Fasoli, G.: 203  
 Fauchet, Cl.: 259  
 Favier, J.: 116, 295  
 Favret, J.: 86  
 Félice, E. de: 30  
 Finley, M.-I.: 38, 197, 295  
 Flore, J. de: 43, 173  
 Flores, C.: 87-88  
 Fogel, R.-W. & Elton, G.-R.: 295  
 Folz, R.: 142, 295  
 Fontenelle: 63, 77-78, 84-85  
 Fossier, F.: 208, 295  
 Foulque IV le Rechin: 115  
 Fraisse, P.: 27-28, 295  
 Freeman: 45  
 Freising, O. de: 45  
 Friedlander, S.: 295  
 Friedmann: 21  
 Froissard: 206  
 Fromin, H.: 108  
 Fueter, E.: 228, 259, 262, 265, 295  
 Furet, F.: 273, 278, 295  
 Fussner, F.-S.: 175

**G**

- Gabrieli, F.: 295  
 Gadamer, H.-G.: 295  
 Gadoffre, G.: 295  
 Gaeta, F.: 259, 295  
 Galco, F.: 201  
 Gallie, W.-B.: 170, 296  
 Gardiner, A.-M.: 100  
 Gardner, C.-S.: 195, 296  
 Garin, E.: 258, 296  
 Gassendi: 62  
 Gauchet, M.: 296  
 Gautier, Th.: 54  
 Geis, R.-R.: 194, 296  
 Génicot, L.: 160, 296  
 Germani, G.: 78-79  
 Gernet, A.-H.: 194-195, 296  
 Gernet, L.: 102  
 Gibert, P.: 38-39, 192, 296  
 Gilbert, F.: 221-222  
 Gille, B.: 175  
 Ginzburg, C.: 274, 296  
 Giovanni da San Gimignano: 121  
 Glasser, R.: 41, 296  
 Glenisson, J.: 296  
 Goody, J.: 89, 91-92, 94, 97, 99-100, 117, 186, 296  
 Goubert, P.: 278  
 Goy, J.: 141, 296  
 Gracco, G.: 203  
 Graf, A.: 296  
 Grauss, F.: 43, 296  
 Green, W.-M.: 258  
 Groote, G.: 84  
 Grossi, P.: 296  
 Grundmann, H.: 212, 296  
 Grüter: 260  
 Grünebaum, G. von: 72, 296  
 Guenée, B.: 16, 115, 181, 202, 252, 257-259, 297  
 Guerrand, R.-H.: 68, 297  
 Guerreau, A.: 270, 297  
 Guillaume, G.: 30, 297  
 Gumbrecht, H.-Y. κ.ά.: 296

**H**

- Hajdu: 122  
 Halbwachs, M.: 139, 191, 297  
 Halevy, D.: 297

Halkin, L.-E.: 297  
 Hancock, K.: 213  
 Hanet, D.: 274  
 Harsin, P.: 297  
 Hartog, F.: 147, 161, 197, 252, 297  
 Hasard, P.: 261  
 Haskell, F.: 42, 297  
 Hauser, H.: 54, 82, 297  
 Haisser: 266  
 Heller, Cl.: 280  
 Hempel, C.-G.: 297  
 Hertier, F.: 33  
 Herfily, D.: 136, 278, 297  
 Herrick, J.: 297  
 Hexter, J.-H.: 159, 297  
 Heymans: 28  
 Hincker, F. & Casanova, A.: 297  
 Hollinger, D.-A.: 298  
 Hölscher, G.: 192, 195  
 Hotman, F.: 259-260  
 Hugues de Saint-Victor: 258  
 HuiZinga, J.: 172, 271, 298  
 Humboldt, W. von: 227-229  
 Huppert, G.: 207, 224, 260-261, 298  
 Huyghebaert, H.: 113, 298

**I**

Iggers, G.-G.: 227, 229, 231, 298  
 Imbs, P.: 31-32  
 Immerwahr, H.-R.: 250  
 Inhelder, B.: 88, 302

**J**

Jacob, F.: 90, 136, 276-277, 298  
 Janet, P.: 88  
 Jaus, H.-R.: 191  
 Jockel, S.: 298  
 Joutard, Ph.: 142, 157-158, 298  
 Julian, C.: 267  
 Junker, D.: 160, 298

**K**

Kelley, D.-R.: 204, 260, 298  
 Kende, P.: 79, 81  
 Keuck, K.: 298  
 Keylor, W.: 298  
 King, L.-W.: 96

Klapisch-Zuber, Ch.: 136, 278, 297  
 Koselleck, R.: 255, 298  
 Kracauer, S.: 298  
 Kruger, K.-H.: 299  
 Kuhn, Th.-S.: 175, 299  
 Kula, W.: 289, 299  
 Kurth, G.: 267

**L**

Labriola, A.: 226  
 Labrousse, E.: 154, 278, 299  
 Lacoste, Y.: 218, 299  
 Lacouture, J.: 253, 299  
 Lacroix, B.: 299  
 La Curme de Saint-Palaye: 56  
 Lafargue, P.: 226  
 Lambert de Watrellos: 115  
 Lammers, W.: 258, 299  
 Lancellotti, S.: 62  
 Landfester, R.: 204, 299  
 Langlois: 17, 228, 245, 267, 299  
 La Popelinière, L. de: 224, 259, 275, 284  
 Lardreau, G.: 169, 186, 199, 294  
 Lavisse, E.: 211  
 Leclerq, H.: 112  
 Lecuir, J.: 181  
 Lefebvre, G.: 149, 192, 208, 225, 261, 299  
 Lefebvre, H.: 47, 76, 79, 81, 84-86, 299  
 Leff, G.: 160, 171-172, 179, 283, 299  
 Lefort, C.: 148, 299  
 Lenglet du Fresnoy: 222  
 Leroi-Gourhan, A.: 89, 91, 93, 97, 123, 127-128, 134, 136, 143, 188-189, 299  
 Le Roy Ladurie, E.: 22, 153, 276, 300  
 Le Senne: 28  
 Lewis, I.-M.: 273, 300  
 Lhomme, J.: 273, 300  
 Lichtheim, G.: 176  
 Lieury, A.: 90  
 Lipse, J.: 260  
 Loraux, N.: 157, 161, 300  
 Louis le Roy: 224  
 Lubasz, H.: 300  
 Lubbe, H.: 300  
 Luc d' Achery: 262  
 Luckenbill, D.-D.: 96  
 Lulle, R.: 122, 124, 126-127  
 Lyons, J.: 29, 300

**M**

- Mabillon: 16, 261-262, 264  
 MacLuhan, M.: 81, 175, 186, 301  
 Mairet, G.: 300  
 Maitland: 47, 154  
 Malebranche: 63  
 Malrieu, Ph.: 28, 300  
 Mandelbaum, M.: 226, 233-234, 300  
 Mandrou, R.: 300  
 Mansuelli, G.: 144  
 Map, G.: 115  
 Marczewski, J.-V.: 278, 300  
 Martin, L.: 251, 300  
 Marrou, H.-I.: 173-174, 217, 263, 300  
 Martianus-Capella: 117  
 Martini, G.: 203  
 Marwick, A.: 45, 289, 300  
 Massicotte, G.: 300  
 Maupertuis: 137  
 Mazzarino, S.: 182-183, 197, 300  
 McLennan, G.: 300  
 Mehring: 239  
 Meinecke, F.: 227, 230-232, 301  
 Meissner, B.: 96  
 Meyer, C.: 108  
 Meyerson, I.: 101, 152, 301  
 Miquel, A.: 31, 191, 196  
 Mitre-Fernandez, E.: 301  
 Moniot, H.: 189, 301  
 Monod: 267  
 Montaigne: 204  
 Montiel, V.: 217  
 Morazé, Ch.: 148, 301  
 Moreau, J.-N.: 208  
 Morgan, J.-S.: 40, 301  
 Morgan, L.-H.: 280, 301  
 Morin, E.: 82, 84, 86-89, 301  
 Muratori, L.-A.: 16, 264  
 Muret, P.: 128

**N**

- Nadel, G.-H.: 92-93, 176, 221-223, 226  
 Namer, G.: 301  
 Niebuhr, B.-G.: 157, 266  
 Nitschke, A.: 277-278, 301  
 Notopoulos, J.-A.: 103, 301

**O**

- Oexle, O.-G.: 108, 112-113, 301  
 Orsi, P.-L.: 301  
 Ozouf, M.: 129, 301

**P**

- Paeppl, J.: 126  
 Palmade, G.: 168, 208-210, 225, 246, 252, 268, 294  
 Panofsky: 111  
 Paravicini-Bagliani, A.: 202  
 Parsons, T.: 283  
 Paschal, Pierre de: 207  
 Pasquier, E.: 259, 274  
 Passmore, J.-A.: 160, 302  
 Pedech, P.: 254, 302  
 Pellison: 251  
 Perelman, C.: 178, 302  
 Perrault, Ch.: 63-64  
 Perrot, D.: 280  
 Perrin, C.-E.: 153  
 Pesetz, J.-M.: 248  
 Pertusi, A.: 203, 302  
 Peyrat, N.: 157  
 Piattelli-Palmarini, M.: 87-89, 301  
 Pillorget, R.: 302  
 Pirenne, H.: 267, 269  
 Plumb, J.-H.: 302  
 Pomian, K.: 279, 302  
 Posner, E.: 302  
 Poulat, E.: 67, 302  
 Poulet, G.: 302  
 Praver, J.: 156  
 Preiswerk, R.: 280, 302  
 Pulleyblank: 302

**R**

- Rabb, T.-K. & Rotbarg, R.-I.: 302  
 Rammée, P. de la: 126  
 Raynal: 208  
 Ranger, T.-O.: 144, 302  
 Redondi, P.: 302  
 Reisinger, P.: 160  
 Revel, J.: 271, 273, 299, 302  
 Reynaud, N.: 182  
 Riché, P.: 116  
 Robert, L.: 95, 97



- Rolandino: 203  
 Romano, R.: 23, 269, 277, 302  
 Romberch: 119  
 Rosenberg, H.: 85, 302  
 Rosental, F.: 196, 302  
 Roswey, H.: 261  
 Rousset, P.: 41, 303  
 Rossi, P.: 229, 302  
 Rubinstein, N.: 203  
 Ruffié, J.: 48, 277  
 Runciman, W.-C.: 176  
 Runciman, X.-G.: 283  
 Russen, J. & Sussmith, H.: 303  
 Ruysbroeck: 84
- S**  
 Salmon, P.: 162, 249, 303  
 Salutati: 55  
 Samarán, Ch.: 95, 97, 116, 247, 262, 303  
 Samuel, R.: 183  
 Sanson, R.: 131, 303  
 Saussure, F. de: 29, 303  
 Savigny: 223  
 Servant: 64  
 Scaliger, J.-J.: 260  
 Schenkel, L.: 126  
 Schieder, Th.: 163, 278, 303  
 Schmid, K. & Wollasch, J.: 303  
 Schmidt, R.: 303  
 Schnapp, A.: 248  
 Scholz: 139  
 Schonen, S. de: 88, 303  
 Schulín, E.: 156, 303  
 Schwartz, A.: 35  
 Scott, C.-P.: 162  
 Seckler, M.: 303  
 Seignobos: 17, 228, 245, 267, 299  
 Sherril, K.S.: 80-81  
 Shorter, E.: 278, 303  
 Silvestre, H.: 303  
 Simand, F.: 271, 278  
 Simmel, G.: 303  
 Simon, E.: 233, 303  
 Sirinelli, J.: 256, 303  
 Sorel, Ch.: 207  
 Sorel, G.: 226  
 Spuler, B.: 196, 303

- Stadler, P.: 303  
 Starr, C.-G.: 186, 303  
 Stelling-Michaud, J.: 40, 304  
 Stern, F.: 304  
 Stojanovich, T.: 304  
 Stone, L.: 286-287, 304  
 Struwer, N.-S.: 304  
 Svenbro, J.: 103, 304  
 Swiezawski, S.: 52  
 Sybel, H. von: 228-229, 266
- T**  
 Tagliacozzo, G.: 304  
 Taine: 168  
 Taleb, A.: 218  
 Tawney, R.H.: 79  
 Temple, W.: 62  
 Tenenti, A.: 41, 304  
 Terrasson: 63  
 Tessier, G.: 262  
 Thierry, A.: 157, 166, 210  
 Thom: 22  
 Thomas, L.: 304  
 Thompson, J.-W.: 304  
 Thomson, P.: 304  
 Tilly, Ch.: 304  
 Topolski, J.: 162, 176, 304  
 Toubert, P.: 178, 285, 299  
 Touraine, A.: 273, 304  
 Treitschke: 266  
 Trigger, B.-J.: 304  
 Triulzi, A.: 144, 304  
 Trötsch, E.: 227, 230-232, 304  
 Tulard, J.: 142, 304
- V**  
 Vaillant: 261  
 Van Leeuw, G.: 79  
 Van Papenbroeck, D.: 261-262  
 Védrine, H.: 232  
 Vendryés, J.: 30, 304  
 Vendryés, P.: 177, 304  
 Veron, E.: 285-286, 304  
 Veyne, P.: 107, 144, 147, 149-151, 153, 159, 163, 170-172, 243-244, 249, 284, 304  
 Vierhaus, R.: 305  
 Vieyra, Ch.: 80  
 Vignier, N.: 223, 260

Vilar, P.: 233, 235, 270, 305  
 Violante, C.: 305  
 Vivanti, C.: 305  
 Von den Brincken, A.-D.: 301  
 Vossius: 222  
 Vovelle, M.: 128-129, 176, 305

**W**

Wachtel, N.: 204-205, 305  
 Ward-Perkins, J.-B.: 305  
 Weidner, E.: 96  
 Weinrich, H.: 30-31, 305  
 White, H.-V.: 167-169, 305  
 Wilcox, D.-J.: 305  
 Wilson, E.-O.: 277  
 Wolman, B.-B.: 305

**Y**

Yardeni, M.: 224, 305  
 Yates, F.-A.: 105-106, 111, 119-122, 124-126, 305  
 Yavetz, Z.: 157, 305  
 Yerushalmi, F.: 305

**Z**

Zimmermann, A.: 305  
 Zonabend, F.: 306  
 Zuttmor, P.: 116, 303

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΖΑΚ ΛΕ ΓΚΟΦ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΜΝΗΜΗ  
 ΜΗ ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗ  
 ΚΕ ΑΠΟ ΤΟΝ Μ. ΔΕΟΝΤΑΚΙΑΝΑΚΟ. ΤΥΠΩΘΗΚΕ  
 ΣΤΟΝ ΑΓΓΕΛΟ ΕΛΕΥΘΕΡΟ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΘΕΤΗΘΗ  
 ΚΕ ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΘΟΔΩΡΟ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟ ΚΑΙ ΠΑΝΤΕ  
 ΛΗ ΡΟΔΟΠΟΥΛΟ ΣΕ ΔΥΟ ΧΙΛΙΑΔΕΣ ΑΝΤΙΤΥΠΑ  
 ΓΙΑ ΑΝΑΓΡΑΦΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΝΕΦΕΛΗ  
 ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ 6 ΑΘΗΝΑ 10680 ΤΗΛ. 3607744-3639962,  
 FAX 3623093

Αριθ. εκδ. 853