

## ΠΑΙΧΝΙΔΙΑ ΜΝΗΜΗΣ

Άγγελος Χανιώτης

Στα μέσα του 6ου π.Χ. αιώνα ο δημοφιλής Αθηναίος αριστοκράτης Πεισίστρατος εγκαθίδρυσε προσωπική εξουσία, η οποία γνώρισε, τουλάχιστον κατά διαστήματα, ισχυρή υποστήριξη από ευρέα λαϊκά στρώματα. Μετά τον θάνατό του, το 527 π.Χ., οι γιοι του Ιππίας και Ίππαρχος κληρονόμησαν τη θέση του. Το 514 π.Χ. ο νεότερος αδελφός, ο Ίππαρχος, δολοφονήθηκε κατά τη διάρκεια των Παναθηναίων από τον Αρμόδιο και τον Αριστογείτονα. Μερικά χρόνια αργότερα –δεν γνωρίζουμε την ακριβή χρονολογία– οι Αθηναίοι έστησαν στην Αγορά ένα σύνταγμα γλυπτών, έργο του Αντήνορα, που απεικόνιζε τους δύο άνδρες να επιτίθενται με ξίφη στα χέρια. Κατά την καταστροφή της Αθήνας από τον Ξέρξη το 480, το έργο πάρθηκε ως λάφυρο από τους Πέρσες και μεταφέρθηκε στα Σούσα. Μετά τη νίκη τους, οι Αθηναίοι έστησαν το 476 π.Χ. νέο γλυπτό σύνταγμα, αυτή τη φορά έργο των γλυπτών Κριτίου και Νησιώτη. Η παράσταση των τυραννοκτόνων ήταν τόσο σημαντική, που την ανάθεσή της τη συγκαταλέγει ο συγγραφέας του *Πάριου Χρονικού* (264 π.Χ.) ανάμεσα στα αξιομνημόνευτα γεγονότα της ιστορίας.<sup>1</sup>

---

1. *Fragmente der griechischen Historiker* 239.54: ἀφ' οὗ ... αἱ εἰκόνες ἐστάθησαν Ἀρμοδίου καὶ Ἀριστογείτονος.

Τουλάχιστον ενάμιση αιώνα αργότερα, μετά την κατάκτηση της περσικής αυτοκρατορίας από τον Μεγάλο Αλέξανδρο, τα παλιά αγάλματα βρέθηκαν και επεστράφησαν στην Αθήνα, είτε από τον κατακτητή είτε από κάποιον από τους Διαδόχους του. Τα έργα του Αντήνορα και των Κριτίου και Νησιώτη μπορούσε κανείς να τα θαυμάσει στην Αγορά της Αθήνας μέχρι και τον ύστερο 2ο μ.Χ. αιώνα.<sup>2</sup>

Στη βάση κάποιου από τα δύο συντάγματα αγαλμάτων χαράχθηκε το παρακάτω επίγραμμα που συνέθεσε, μετά από παραγγελία των Αθηναίων, ο περίφημος ποιητής Σιμωνίδης: «Πραγματικά μεγάλο φως έλαμψε για τους Αθηναίους, όταν ο Αριστογείτονας σκότωσε τον Ίππαρχο, κι ο Αρμόδιος μαζί [- -] έκαναν την πατρική τους γη ελεύθερη».<sup>3</sup> Επί αιώνες οι απόγονοι των «τυραννοκτόνων» καλούνταν για τιμητικό δείπνο στο πρυτανείο, την έδρα της εκτελεστικής επιτροπής της βουλής. Καθώς ο Ίππαρχος δολοφονήθηκε κατά τα Παναθήναια, η μεγαλύτερη γιορτή της Αθήνας έγινε ταυτόχρονα και ιστορική επέτειος της πράξης των τυραννοκτόνων – περίπου με ανάλογο τρόπο όπως η γιορτή του Ευαγγελισμού έγινε και επέτειος της επανάστασης του '21.

Ο φόνος του Ιππάρχου είναι αναμφίβολα ένα από τα συστατικά στοιχεία της ταυτότητας και αυτοπροβολής των Αθηναίων ως ελεύθερων πολιτών. Πριν παρασυρθούμε όμως στο να τον χαρακτηρίσουμε και ως στοιχείο της συλλογικής μνήμης των Αθηναίων, ας δούμε πώς παρουσιάζει ο Θουκυδίδης το περιστατικό, γράφοντας εκατό και πλέον χρόνια αργότερα.<sup>4</sup> Σύμφωνα με τον μεγαλύτερο ιστορικό της κλασικής αρχαιότητας, οι Αθηναίοι

2. Για την ιστορία των αγαλμάτων βλ. V. Azoulay, *Les Tyrannicides d'Athènes: vie et mort de deux statues*, Παρίσι 2014.

3. Ἡ μέγ' Ἀθηναίοισι φῶς γένεθ', ἦνίκ' Ἀριστογείτων Ἰππαρχὸν κτεῖνε καὶ Ἀρμόδιος· [- -] | [ἐν ἐλευθερίᾳ πα]τρῖδα γῆν ἔθετην. Ἐκδόσεις: *Inscriptiones Graecae* 13 502 A. Petrovic, *Kommentar zu den simonideischen Versinschriften*, Leiden 2007, 113-131.

4. Θουκυδίδης Στ' 53-60.

διηγούνταν ανακρίβειες (ἀκριβές οὐδὲν λέγοντας) σχετικά με τα γεγονότα αυτής της εποχής. Το υπόβαθρο της δολοφονίας ήταν ερωτικό (δι' ἐρωτικὴν ξυντυχίαν) και όχι πολιτικό. Όταν ο Αρμόδιος δεν ανταποκρίθηκε στον έρωτα του Ιππάρχου, ο τελευταίος πήρε την εκδίκησή του: πρώτα κάλεσε την αδελφή του Αρμόδιου να αναλάβει σε κάποια πομπή την τιμητική υπηρεσία της κανηφόρου, δηλαδή να μεταφέρει το καλάθι με τα σύνεργα της θυσίας, και μετά την έδιωξε ως ανάξια. Ήταν τώρα σειρά του Αρμόδιου να πάρει εκδίκηση για την προσβολή της οικογένειάς του. Μαζί με τον εραστή του, τον Αριστογείτονα, δολοφόνησαν τον Ίππαρχο την ημέρα της γιορτής των Παναθηναίων, βρίσκοντας τον θάνατο αμέσως μετά την πράξη τους. Ο Θουκυδίδης θυμίζει επίσης ότι η τυραννίδα του Ιππία δεν κατέρρευσε λόγω της δολοφονίας του Ιππάρχου, αλλά τέσσερα χρόνια αργότερα, όταν ο βασιλιάς της Σπάρτης Κλεομένης εισέβαλε στην Αθήνα. Παρ' όλα αυτά, το επίγραμμα του Σιμωνίδη μαρτυρεί σαφώς ότι οι Αθηναίοι απέδιδαν την ελευθερία τους στους τυραννοκτόνους. Κι όμως ο Θουκυδίδης γράφει ότι οι σύγχρονοί του Αθηναίοι γνώριζαν πολύ καλά, από την προφορική παράδοση, ότι η τυραννίδα είχε καταλυθεί από τους Σπαρτιάτες.<sup>5</sup> Επομένως η προβολή των τυραννοκτόνων ως αιτίων για την κατάρρευση των τυράννων ήταν μια σκόπιμη παρερμηνεία των γεγονότων.

Η παρερμηνεία συνεχίζεται με διαφορετική μορφή και σήμερα, όταν στην πράξη των τυραννοκτόνων αποδίδεται και η αποκατάσταση της «δημοκρατίας». Το άρθρο της ελληνικής *Βικιπαίδειας* μας πληροφορεί ότι «ο αθηναϊκός λαός τίμησε τους δύο άνδρες ως τυραννοκτόνους, ήρωες της δημοκρατίας», ότι «ο βασιλιάς της Σπάρτης Κλεομένης ... ανέτρεψε με στρατιωτική επέμβαση τον Ιππία και εξόρισε όλη την οικογένεια των

5. Στ' 53.3: ἐπιστάμενος γὰρ ὁ δῆμος ἀκοῆ τὴν Πεισιστράτου καὶ τῶν παίδων τυραννίδα ... οὐδ' ὑφ' ἑαυτῶν καὶ Ἀρμοδίου καταλυθεῖσαν, ἀλλ' ὑπὸ τῶν Λακεδαιμονίων (πρβ. 60.1: ὦν ἐνθυμούμενος ὁ δῆμος ὁ τῶν Ἀθηναίων, καὶ μιμησκόμενος ὅσα ἀκοῆ περὶ αὐτῶν ἠπίστατο).

Πεισιστρατιδών αποκαθιστώντας τη δημοκρατία», και τέλος αναφέρεται και στον «σημαντικό ρόλο που έπαιξαν το 510 π.Χ. στην ανατροπή της τυραννίδας των Πεισιστρατιδών και στην αποκατάσταση της αθηναϊκής δημοκρατίας οι Σπαρτιάτες». <sup>6</sup> Ανάλογες φράσεις βρίσκει κανείς σε δεκάδες επιστημονικά βιβλία και άρθρα σχετικά με το θέμα. Το πρόβλημα είναι βέβαια ότι στην Αθήνα δεν υπήρχε δημοκρατικό πολίτευμα πριν από την τυραννίδα –το πολίτευμα ήταν η «τιμοκρατία» του Σόλωνα– και επομένως δεν μπορούμε να μιλάμε για «αποκατάσταση της δημοκρατίας». Η εγκαθίδρυση δημοκρατικού πολιτεύματος ήταν μια μακρά διαδικασία που άρχισε περίπου το 508 και ολοκληρώθηκε το 461/60 π.Χ. με τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη και του Περικλή, άσχετα αν από τον 4ο π.Χ. αιώνα και μετά οι Αθηναίοι απέδιδαν την εισαγωγή δημοκρατίας στον μυθικό βασιλιά Θησέα.

Το επεισόδιο αυτό της αθηναϊκής ιστορίας δείχνει πώς ένα ιστορικό γεγονός μπορεί να υποστεί παρερμηνείες και διαστρεβλώσεις. Η αντίδραση των Αθηναίων είναι ψυχολογικά κατανοητή; Ποιος θέλει να θυμάται ότι ένας τύραννος δεν νικήθηκε από τους εξεγερμένους πολίτες αλλά από έναν εχθρικό στρατό; Κατανοητή είναι και η ανύψωση δύο ανδρών σε ήρωες της ελευθερίας, αν και μάλλον είχαν προσωπικά κίνητρα και όχι συγκεκριμένους πολιτικούς στόχους – και σίγουρα όχι την επιθυμία να αποκαταστήσουν ένα δημοκρατικό πολίτευμα που ούτως ή άλλως δεν υπήρχε. Η συλλογική ταυτότητα μιας κοινότητας, κάθε είδους κοινότητας, χρειάζεται σύμβολα και πρότυπα. Τα πρότυπα δημιουργούνται μέσα από διαδικασίες επιλεκτικής μνήμης που μπορούν να αναγάγουν το πρόσκαιρο και μεμονωμένο συμβάν σε διαχρονική αξία. Και το σύνταγμα των αγαλμάτων των τυραννοκτόνων είναι προϊόν επιλογής. Παριστάνονται ένας ώριμος και ένας νέος άντρας με το σπαθί στο χέρι να προχωρούν

---

6. [https://el.wikipedia.org/wiki/Αρμόδιος\\_και\\_Αριστογείτονας](https://el.wikipedia.org/wiki/Αρμόδιος_και_Αριστογείτονας) (πρόσβαση 2 Απριλίου 2017).

εναντίον ενός εχθρού που δεν απεικονίζεται. Το γλυπτό δεν δείχνει δύο προσβεβλημένους εραστές που παίρνουν εκδίκηση, αλλά δυο αγωνιστές. Ο εχθρός είναι απών γιατί είναι αδιάφορος· μπορεί να τον συμπληρώσει κατά το δοκούν η φαντασία του θεατή. Αυτός στον οποίον επιτίθενται οι τυραννοκτόνοι δεν είναι ο Ίππαρχος, η μεμονωμένη και συγκεκριμένη ιστορική προσωπικότητα, αλλά κάθε μελλοντικός εχθρός της ελευθερίας των Αθηναίων. Ο τρόπος παρουσίασης του συμβάντος διευκολύνει τη μετατροπή του γεγονότος σε σύμβολο.

Πριν βιαστούμε να κατηγορήσουμε τους αρχαίους Αθηναίους για ανιστόρητες και αναχρονιστικές ιδέες, ας θυμηθούμε το σύνθημα που εκφωνούσαν μυριάδες στόματα κατά τις συγκεντρώσεις των «αγανακτισμένων» στο Σύνταγμα το 2011 (σε διάφορες παραλλαγές): «Η χούντα δεν έπεσε το '73, εμείς θα την γκρεμίσουμε σε τούτη την πλατεία». Το σύνθημα αντιπαράθετει την υποτιθέμενη γενική αντίληψη –ότι δηλαδή τη δικτατορία την έριξε η εξέγερση του Πολυτεχνείου το 1973– προς την άποψη των διαδηλωτών ότι και η μεταπολίτευση αποτελεί συνέχεια της δικτατορίας. Πέρα από την πολιτική ανοησία του συνθήματος, το πρόβλημα είναι βέβαια ότι η δικτατορία κλονίστηκε μεν αλλά δεν κατέρρευσε από την εξέγερση του Πολυτεχνείου· κατέρρευσε λόγω της τουρκικής εισβολής στην Κύπρο το 1974. Όπως οι Αθηναίοι του 500 π.Χ. προτίμησαν να αποδώσουν τη φυγή του τυράννου τους στον φόνο του αδελφού του από τους τυραννοκτόνους κι όχι στην εισβολή ενός εχθρού, έτσι και πολλοί (οι περισσότεροι;) σημερινοί Έλληνες προτιμούν να συνδέουν αιτιακά την εξέγερση του Πολυτεχνείου, όχι την τουρκική εισβολή, με την πτώση της δικτατορίας. Ενώ η επέτειος της αποκατάστασης της δημοκρατίας την 24η Ιουλίου 1974 εορτάζεται με μια δεξίωση στο προεδρικό μέγαρο στην οποία μόνο οι καλεσμένοι δίνουν κάποια σημασία, η επέτειος της εξέγερσης του Πολυτεχνείου είναι μια από τις τρεις σημαντικότερες ιστορικές επετείους της χώρας και επίσημη σχολική γιορτή, κατά την οποία η καθιερωμένη

διαδήλωση προσφύως υποκαθιστά τη στρατιωτική και σχολική παρέλαση. Όπως για τους Αθηναίους του 480 π.Χ. τα γεγονότα του 514-510 π.Χ. ήταν κομμάτι μιας συλλογικής εμπειρίας, για την οποία κάποιοι είχαν άμεση γνώση ως αυτόπτες μάρτυρες κι άλλοι είχαν ακούσει αφηγήσεις από ανθρώπους που είχαν ζήσει τα γεγονότα, έτσι και οι Νεοέλληνες του 2017 είτε έχουν οι ίδιοι προσωπική εμπειρία των γεγονότων του 1973-74 είτε, αν ανήκουν σε νεότερες γενιές, έχουν πάντως άμεση πρόσβαση σε προσωπικές αφηγήσεις.

Συνήθως χρησιμοποιούμε χωρίς δεύτερη σκέψη όρους όπως «ιστορική μνήμη» ή «συλλογική μνήμη», όταν αναφερόμαστε στον τρόπο με τον οποίο ομάδες και κοινότητες, σε κάποιο βαθμό και μεμονωμένα άτομα, «θυμούνται» γεγονότα του πρόσφατου παρελθόντος, όπως οι Αθηναίοι θυμόντουσαν την πράξη των τυραννοκτόνων και οι Νεοέλληνες θυμούνται την εξέγερση του Πολυτεχνείου. Στην έρευνα χρησιμοποιείται και ο όρος «επικοινωνιακή μνήμη», δεδομένου ότι οι λίγο πολύ κοινές αναμνήσεις μιας ομάδας αποτελούν παράγοντα ευρύτερης επικοινωνίας. Ωστόσο, οι όροι αυτοί είναι κάπως παραπλανητικοί, δεδομένου ότι δεν εκφράζουν την πολυπλοκότητα του φαινομένου που επιδιώκουν να περιγράψουν. Όπως δείχνουν τα παραπάνω παραδείγματα, μέσα στην πορεία λίγων μόνο δεκαετιών η ανάμνηση συγκεκριμένων γεγονότων, ακόμα και όταν υπάρχει πλούσιο οπτικοακουστικό υλικό όπως στην εποχή μας, γίνεται αντικείμενο επιλογής, επεξεργασίας, ερμηνείας και χρησιμοποίησης για διάφορους σκοπούς. Γίνεται αντικείμενο ιδεολογικής και πολιτικής εκμετάλλευσης· χρησιμοποιείται για τη μετάδοση αξιών· είναι πηγή ελεύθερης έμπνευσης για καλλιτεχνική δημιουργία. Η «συλλογική» ή «επικοινωνιακή μνήμη» είναι προϊόν επεξεργασίας και επιδέχεται αλλαγές.

Όταν τα γεγονότα συνέβησαν στο απώτατο παρελθόν, δηλαδή πριν από τουλάχιστον τρεις γενιές, και δεν υπάρχει δυνατότητα να συμβουλευθεί κανείς αυτόπτες μάρτυρες –ή τουλάχιστον

κάποια άτομα που άκουσαν αφηγήσεις από αυτόπτες μάρτυρες-, τότε δεν μπορεί να γίνεται λόγος για «μνήμη» με την έννοια που έχει ο όρος «μνήμη» όταν αναφέρεται στους μηχανισμούς δημιουργίας, αποθήκευσης και διαχείρισης εμπειριών στον ανθρώπινο εγκέφαλο. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η «συλλογική μνήμη» δεν αποτελείται από αναμνήσεις, αλλά από παραδόσεις. Τέτοιες παραδόσεις, που μπορεί να περιλαμβάνουν και θρύλους ή μύθους, μεταβιβάζονται προφορικά ή γραπτά και ενδυναμώνονται με τελετουργίες, π.χ. με τον εορτασμό ιστορικών επετειών ή με τη σύνδεσή τους με θρησκευτικές γιορτές. Το ότι για τέτοιου είδους «μνήμη» με μεταφορική σημασία χρησιμοποιούμε σήμερα ευρύτατα τον όρο «πολιτισμική μνήμη» το οφείλουμε στο θεωρητικό έργο του Jan Assmann, καθηγητή Αιγυπτιολογίας στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης από το 1976 ως το 2003. Ο Assmann δεν είναι μόνο ο μεγαλύτερος αιγυπτιολόγος της γενιάς του, αλλά και ένας διανοητής που σφράγισε με τη σκέψη του γενικότερα τη μελέτη της θρησκείας (ιδιαίτερα του μονοθεϊσμού), των τελετουργιών και της ιστορικής μνήμης στον αρχαίο κόσμο.

Η μεγάλη συμβολή του Jan Assmann κυρίως με αυτό το σύγγραμμα είναι να αναδειξει τους τρόπους με τους οποίους παράγεται και μεταδίδεται αυτή η «πολιτισμική μνήμη». Αν και η «πολιτισμική μνήμη» είναι συλλογική, αφού είναι «μνήμη» ευρύτερων ομάδων, «κοινωνική», αφού παίζει μεγάλο ρόλο στη μετάδοση κοινωνικών αξιών, και «επικοινωνιακή», αφού είναι ριζωμένη στην επικοινωνία των μελών μιας κοινότητας, δεν θα πρέπει να συγχέεται με τις αναμνήσεις πρόσφατων γεγονότων. Αφετηρία για τη μελέτη της «πολιτισμικής μνήμης» από τον Assmann αποτελεί η αρχαία Αίγυπτος και ο καθοριστικός ρόλος των ιθυνόντων Αιγυπτίων, κυρίως του ιερατείου, στη διαμόρφωση του τρόπου με τον οποίο οι κάτοικοι της φαραωνικής Αιγύπτου έβλεπαν το παρελθόν και ταυτόχρονα ερμήνευαν την κοινωνία τους. Άριστος γνώστης της Παλαιάς Διαθήκης,

ο Assmann διευρύνει τον ορίζοντα της μελέτης εξετάζοντας συγκριτικά ανάλογες διεργασίες σε δύο εντελώς διαφορετικούς κόσμους: τον κόσμο του αρχαίου Ισραήλ και τον κόσμο των ελληνικών πόλεων. Μετά από λεπτομερή κριτική ανάλυση παλαιότερων θεωριών για τη «συλλογική» και την «επικοινωνιακή μνήμη» και χρησιμοποιώντας υλικό από την εθνολογία και την ανθρωπολογία, ο Assmann διαφωτίζει το πώς παράγεται και μεταδίδεται η «πολιτισμική μνήμη», εξηγεί την τεράστια σημασία που έχει για τη διαμόρφωση της ταυτότητας και της αυτοσυνείδησης μιας κοινωνίας, εξετάζει πώς η «πολιτισμική μνήμη» χρησιμοποιείται από μια κοινότητα όχι μόνο για να κατανοήσει το παρελθόν της αλλά και για να δομήσει το παρόν της και, τέλος, αναδεικνύει τη σημασία των εγγράμματων πολιτισμών και των κειμένων που περιλαμβάνονται σε «κανόνες» για την «πολιτισμική μνήμη».

Ας δούμε με ένα απλό παράδειγμα από την αρχαία ελληνική ιστορία πώς εννοείται και πώς λειτουργεί η «πολιτισμική μνήμη». Το 87 π.Χ. ο Ρωμαίος στρατηγός Σύλλας πολιορκούσε την Αθήνα που υποστήριζε τον βασιλιά του Πόντου Μιθριδάτη Στ'. Απελπισμένος, ο ηγέτης των Αθηναίων αποφάσισε τελικά να διαπραγματευθεί. Ο Πλούταρχος, αντλώντας μάλλον από το έργο του σύγχρονου των γεγονότων ιστορικού Ποσειδωνίου, περιγράφει τη σκηνή:<sup>7</sup>

Υστερα από καιρό, ο Αριστίων έστειλε τελικά δυο-τρεις από τους συντρόφους του στα συμπόσια για να διαπραγματευθούν την ειρήνη. Όταν, αντί να προβάλουν κάποια αιτήματα που θα έσωζαν την πόλη, μιλούσαν με περηφάνια για τον Θησέα, τον Εύμολοπο και τα Περσικά, ο Σύλλας τους είπε: «Φύγετε, ευλογημένοι, και πάρτε και αυτές τις ομιλίες μαζί σας. Γιατί δεν με έστειλαν οι Ρωμαίοι για να ικανοποιήσω τη φιλομάθειά μου, αλλά για να καθυποτάξω επαναστάτες».

---

7. Πλούταρχος, Σύλλας 13.



Σε αυτό το ανέκδοτο ο Πλούταρχος και η πηγή του δεν αντι-παραβάλλουν μόνο τον πραγματισμό του Ρωμαίου στρατηγού προς τη σχεδόν τελετουργική χρήση της ιστορίας από τους Αθηναίους, και γενικότερα τους αρχαίους (και σύγχρονους) Έλληνες, για να θεμελιώσουν κάποια διεκδίκηση. Δείχνουν και κάτι πολύ ουσιαστικότερο: το πώς τρία γεγονότα του μύθου και της παλιάς ιστορίας – η απώθηση εισβολής των Αμαζόνων από τον Θησέα, η απώθηση εισβολής Θρακών υπό τον Εύμολπο από τον βασιλιά Ερεχθέα και η ήττα των Περσών στους Περσικούς Πολέμους– είχαν ριζώσει στην πολιτισμική μνήμη των Αθηναίων. Για τον Πλούταρχο και τους αναγνώστες του αρκεί μια αόριστη αναφορά σε τρία ονόματα (Θησέας, Εύμολπος, Περσικά) για να ανακληθούν στη μνήμη οι σχετικές παραδόσεις που έχουν ένα κοινό στοιχείο: είναι παραδόσεις για το πώς οι Αθηναίοι, όποτε δέχθηκαν επίθεση από βαρβάρους (Αμαζόνες, Θράκες, Πέρσες), τους νίκησαν. Με τον ίδιο τρόπο αρκεί μια χρονολογία («το '21») ή μια λέξη ή σύντομη φράση («οι Θερμοπύλες», «η Μικρασιατική καταστροφή»), για να ανακληθούν στη μνήμη των Νεοελλήνων όχι μόνο κάποιες γενικές γνώσεις για συγκεκριμένα γεγονότα, αλλά και αξίες και στοιχεία ταυτότητας που συνδέονται με αυτά (εθνική παλιγγενεσία, αυτοθυσία, επαναπροσδιορισμός του Ελληνισμού μετά από μια τραυματική εμπειρία).

Αυτά τα στοιχεία της «πολιτισμικής μνήμης» των Αθηναίων δεν παραδίδονταν από γενιά σε γενιά κυρίως με γραπτές παραδόσεις, τη γενική και τοπική ιστοριογραφία, αλλά με τον εορτασμό ιστορικών επετείων και γιορτών, επισκέψεις των εφήβων σε μνημεία, γλυπτές παραστάσεις στους ναούς της Ακρόπολης και πανηγυρικούς λόγους. Από τον επιτάφιο λόγο στον *Μενέξενο* του Πλάτωνα τον 4ο π.Χ. αιώνα ως τον *Παναθηναϊκό* λόγο του Αίλιου Αριστείδη στα μέσα του 2ου μ.Χ. αιώνα, επί τέσσερις και πλέον αιώνες αυτές οι τρεις νίκες των Αθηναίων εναντίον βάρβαρων εχθρών ήταν το σταθερό στοιχείο της ταυτότητας, της «πολιτισμικής μνήμης» και της αυτοπροβολής τους. Αυτό

δυστυχώς που δεν είχαν λάβει υπόψη τους οι απεσταλμένοι των Αθηναίων στον Σύλλα ήταν ότι ο Ρωμαίος στρατηγός ήταν ένας ακόμα βάρβαρος εισβολέας και τίποτε δεν τον ενδιέφερε λιγότερο από τις παλιές νίκες των Αθηναίων επί των βαρβάρων. Έμεινε ασυγκίνητος και λεηλάτησε την Αθήνα αμείλικτα επί μέρες.

Το έργο του Assmann είναι εξαιρετικά επίκαιρο. Η σημασία της «πολιτισμικής μνήμης» και των μηχανισμών της για τη σημερινή Ελλάδα, σε πολιτιστικό, εκπαιδευτικό, ιδεολογικό, κοινωνικό και κυρίως πολιτικό επίπεδο, είναι προφανής. Το ανά χείρας βιβλίο έχει μεταφραστεί σε πολλές γλώσσες και αποτελεί σήμερα σημείο αναφοράς για τη μελέτη ευρύτερων φαινομένων, όχι μόνο της μνήμης και των ιστορικών παραδόσεων, αλλά και της θρησκείας, της δημιουργίας ταυτοτήτων και της σημασίας εγγράμματων πολιτισμών. Είναι ένα έργο που διαφωτίζει, προβληματίζει και δίνει ερεθίσματα για σκέψη, όχι μόνο για την κατανόηση ιστορικών δεδομένων, αλλά και για τον τρόπο που η ιστορική «μνήμη», ευρύτερα, επηρεάζει τη ζωή μας.

ΣΗΜΕΙΩΜΑ  
ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Η ιδέα να μεταφραστεί το σημαντικότερο έργο του Jan Assmann στα ελληνικά γεννήθηκε –πριν από αρκετά πλέον χρόνια– στη Χαϊδελβέργη, τον βασικότερο σταθμό της λαμπρής επιστημονικής σταδιοδρομίας του συγγραφέα. Στην επιθυμία του Άγγελου Χανιώτη να διανθίσει την ήδη εξαιρετική σειρά αρχαιογνωστικών βιβλίων των Πανεπιστημιακών Εκδόσεων Κρήτης με την *Πολιτισμική μνήμη* ανταποκρίθηκα αυθόρμητα με μεγάλη χαρά, καθώς είχα την ευκαιρία να γνωρίσω τον Jan Assmann ως πανεπιστημιακό δάσκαλο. Η τελική υλοποίηση αυτής της ιδέας παρέκκλινε ωστόσο αισθητά από το αρχικό μας χρονοδιάγραμμα, καθώς η βασική μου κατάρτιση στην αιγυπτιολογία και τις άλλες αρχαιογνωστικές επιστήμες δεν επαρκούσε για την πιστή απόδοση του εξαιρετικά σύνθετου γερμανικού κειμένου, που βρίθει επιστημονικών όρων και ερμηνευτικών μοντέλων από τον χώρο της πολιτισμικής θεωρίας, κοινωνιολογίας, εθνολογίας και θεολογίας. Το γεγονός ότι μετά από επίπονες προσπάθειες ολοκληρώθηκε μια νοηματικά ακριβής και κατά το δυνατόν ρέουσα μετάφραση το οφείλω στην αποφασιστική συνδρομή του Άγγελου Χανιώτη και του Θοδωρή Δρίτσα για την πιστή αλλά και κατανοητή απόδοση πάμπολλων όρων και εκφράσεων. Σε αυτή τη συλλογική προσπάθεια συνέβαλαν επίσης και οι Κωνσταντίνα Νικολοπούλου, Αλίνα Σακελλαροπούλου, Ηλίας Σβέρκος και Ελένη Σαλαβούρα, οι οποίοι διάβασαν τμήματα της

μετάφρασης και πρότειναν αρκετές γλωσσικές βελτιώσεις. Ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω και στον Στέφανο Αποστόλου για τη συλλογή των πρωτότυπων ελληνικών και λατινικών χωριών και των δημοσιευμένων μεταφράσεών τους, στην Danae Lange για τον έλεγχο της βιβλιογραφίας και, κυρίως, στη Ρένα Λυδάκη για τη στωική υπομονή της και την εξαιρετική εκδοτική επιμέλεια του κειμένου.

Το γερμανικό πρωτότυπο πρωτοκυκλοφόρησε το 1992 και επανεκδόθηκε μέχρι σήμερα επτά συνολικά φορές, χωρίς αλλαγές ή συμπληρώσεις. Αντίθετα, η αγγλική μετάφραση που δημοσιεύτηκε το 2011 αποτελεί τη μοναδική ανανεωμένη έκδοση, καθώς περιέλαβε πλήθος νέων παραπομπών και σχολίων πάνω στη σχετική βιβλιογραφία μετά το 1992. Η παρούσα μετάφραση βασίζεται στη δεύτερη έκδοση του γερμανικού πρωτοτύπου (1999), ενσωματώνοντας ωστόσο όλες τις πρόσθετες παραπομπές της αγγλικής μετάφρασης. Στην ελληνική έκδοση έχει επίσης προστεθεί ένα γλωσσάρι το οποίο περιλαμβάνει αρκετούς ελληνικούς και ξενόγλωσσους όρους και κύρια ονόματα που χρήζουν επεξήγησης. Είκοσι πέντε πλέον χρόνια μετά την πρώτη έκδοσή της, η *Πολιτισμική μνήμη* παραμένει ένα επίκαιρο βιβλίο, το οποίο συνεχίζει με αμείωτη ένταση να εμπνέει όλους τους κλάδους των ανθρωπιστικών επιστημών, προσφέροντας μια αλάνθαστη μεθοδολογική πυξίδα στην επιστημονική ενασχόληση με τους μηχανισμούς της συλλογικής μνήμης. Καθώς ο Jan Assmann βάσισε το καινοτόμο αυτό έργο του αποκλειστικά στη γραφή και τα κείμενα, θα ήταν ευκαταίω η ελληνική μετάφραση να δώσει το έναυσμα για μια θεωρία της πολιτισμικής μνήμης των μνημείων ή των εικόνων, η οποία δεν έχει γραφτεί ακόμη.

ΔΙΑΜΑΝΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Εδώ και μερικά χρόνια βιώνουμε την επίδραση που ασκεί το δί-πτυχο *μνήμη και ανάμνηση*, το οποίο από τη δεκαετία του 1980 περίπου άρχισε να κυριαρχεί στον πνευματικό κόσμο Ανατολής και Δύσης. Το γεγονός αυτό δεν το θεωρώ τυχαίο. Αντίθετα, πιστεύω ότι διαβαίνουμε το κατώφλι μιας νέας εποχής, στην οποία το ενδιαφέρον για τη μνήμη αυξάνεται διαρκώς. Η αφύπνιση αυτή οφείλεται σε τρεις κυρίως παράγοντες. Αρχικά, με τα νέα ηλεκτρονικά μέσα επικοινωνίας εξωτερικής αποθήκευσης πληροφοριών (και επομένως τεχνητής μνήμης), γινόμαστε μάρτυρες μιας πολιτισμικής επανάστασης εξίσου μεγάλης σημασίας με την εφεύρεση της τυπογραφίας και, για να πάμε ακόμα πιο πίσω, με την επινόηση της ίδιας της γραφής. Ο δεύτερος παράγοντας σχετίζεται με τον προηγούμενο, και αφορά τη διάδοση μιας αντίληψης περί «μετα-πολιτισμού» (George Steiner) η οποία διαποτίζει την πολιτισμική μας παράδοση. Σύμφωνα με αυτή, κάτι που έφτασε στο τέλος του –«Παλαιά Ευρώπη» το ονομάζει ο Niklas Luhmann– επιβιώνει στην καλύτερη περίπτωση ως αντικείμενο ανάμνησης και κριτικής ανάλυσης. Τέλος, και εδώ έγκειται ίσως το πιο καθοριστικό κίνητρο, στην εποχή μας υπάρχει ακόμα κάτι που σιγά σιγά χάνεται, γεγονός που μας αφορά σε ένα πολύ πιο προσωπικό και υπαρκτικό επίπεδο. Πρόκειται για τη γενιά των αυτοπτών μαρτύρων των χειρότε-ρων εγκλημάτων και καταστροφών στα χρονικά της ανθρώπινης

ιστορίας, μια γενιά που αρχίζει σταδιακά να εκλείπει. Το σημείο έναρξης ενός νέου κεφαλαίου συλλογικής ανάμνησης οριοθετείται από ένα χρονικό εύρος σαράντα ετών: μετά την πάροδό τους, η συλλογική ανάμνηση αρχίζει να φθίνει, με αποτέλεσμα οι μορφές μέσω των οποίων μεταδίδεται η πολιτισμική ανάμνηση να γίνονται προβληματικές. Παρότι ο επιστημονικός διάλογος σχετικά με την ιστορία και τη μνήμη, τη memoria και τη μνημοτεχνική, διεξάγεται ενίοτε με εντελώς αφηρημένες αλλά ταυτόχρονα λόγιες έννοιες, πιστεύω ότι σε αυτό ακριβώς το σημείο έγκειται ο ουσιαστικός πυρήνας του. Αυτό που γίνεται πλέον προφανές είναι ότι γύρω από την έννοια της ανάμνησης συγκροτείται ένα νέο επιστημονικό υπόδειγμα των κοινωνικών επιστημών. Το υπόδειγμα αυτό επιτρέπει τη θεώρηση διαφορετικών πολιτισμικών φαινομένων και τομέων –όπως η τέχνη και η λογοτεχνία, η πολιτική και η κοινωνία, η θρησκεία και το δίκαιο– σε νέες σχέσεις. Με άλλα λόγια, τα πράγματα ρέουν και το βιβλίο αυτό επιθυμεί να συμβάλει, με τον δικό του τρόπο, σε αυτόν τον ρου. Δεν μπορεί φυσικά να εγείρει την αξίωση μιας ολοκληρωμένης μελέτης, στοχεύει ωστόσο να δώσει κατευθύνσεις και να αναδείξει διάφορες σχέσεις.

Έναυσμα αυτών των αναλύσεων αποτελούν μελέτες τις οποίες εκπόνησε ο γράφων σε συνεργασία με την Aleida Assmann, κατά τη διάρκεια της παραμονής του στο Κέντρο Ανωτάτων Σπουδών του Βερολίνου, κατά το ακαδημαϊκό έτος 1984/85. Στο ίδρυμα αυτό οφείλονται ιδιαίτερες ευχαριστίες. Η συμμετοχή του γράφοντος σε διαλέξεις, συνομιλίες και συζητήσεις ποικίλων επιστημονικών κλάδων που διοργανώθηκαν στο Κέντρο τον οδήγησαν στο τολμηρό εγχείρημα να υπερβεί σε σημαντικό βαθμό τα όρια του γνωστικού του αντικειμένου, της αιγυπτιολογίας, επιχειρώντας τη συγγραφή του παρόντος βιβλίου. Θερμές ευχαριστίες οφείλω στα μέλη της στενότερης ομάδας επιστημονικού διαλόγου για τη συγκριτική πολιτισμική έρευνα, τον Christian Meier, τον Peter Machinist και τον Michael Strickman.

Το ζήτημα της (πολιτισμικής μνήμης) προέκυψε από τις δραστηριότητες της ερευνητικής ομάδας «Αρχαιολογία της λογοτεχνικής επικοινωνίας», που δημοσιεύθηκαν στους τόμους *Γραφή και μνήμη* [*Schrift und Gedächtnis*],<sup>1</sup> *Κανόνας και λογοκρισία* [*Kanon und Zensur*]<sup>2</sup> και *Σοφία* [*Weisheit*],<sup>3</sup> και οι οποίες υπήρξαν αντικείμενο αναφοράς και ευρύτερης ανάλυσης σε διάφορα επιστημονικά συμπόσια και κύκλους ακαδημαϊκών παραδόσεων στη Χαϊδελβέργη. Το παρόν βιβλίο προέκυψε στο πλαίσιο της προετοιμασίας αυτών των συμποσίων και της αξιολόγησης των αποτελεσμάτων τους, και ιδιαίτερα του δεύτερου συμποσίου, που διοργανώθηκε τον Ιανουάριο του 1985 στο Κέντρο Ανωτάτων Σπουδών του Βερολίνου. Μια πρώτη μορφή του, γραμμένη σε συνεργασία με την Aleida Assmann, προοριζόταν να αποτελέσει την εισαγωγή του κοινού αυτού τόμου, αλλά εγκαταλείφθηκε έχοντας φτάσει σε έκταση τις 150 σελίδες, καθώς αποδείχθηκε αδύνατη μια λογική πραγμάτευση του θέματος στα στενά όρια μιας εισαγωγής. Μετά από διάστημα ορισμένων ετών και μια συχνά διακοπτόμενη συνεργασία, κρίθηκε προτιμότερο οι δύο μελέτες να διεξαχθούν ανεξάρτητα καθώς, παρότι βασίζονταν σε κοινά ενδιαφέροντα, οδηγούσαν σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Η Aleida Assmann πρόκειται να δημοσιεύσει τη μελέτη της με τίτλο *Χώροι της ανάμνησης. Περί της συγκρότησης του πολιτισμικού χρόνου* [*Erinnerungsräume. Zur Konstruktion kultureller Zeit*].<sup>4</sup> Θέμα της είναι οι μορφές και

---

1. A. Assmann, J. Assmann και Chr. Hardmeier 1983.

2. A. Assmann και J. Assmann 1987.

3. A. Assmann 1991. Η σειρά αυτή συνεχίστηκε με τους τόμους «Text and Kommentar» (J. Assmann και B. Gladigow 1995), «Schleier und Schwelle» [3 τόμοι] (A. Assmann και J. Assmann 1997-1999), «Einsamkeit» (Assmann και Assmann 2000), «Aufmerksamkeiten» (Assmann και Assmann 2001), «Hieroglyphen» (Assmann και Assmann 2003), «Verwandlungen» (Assmann και Assmann 2005), και «Vollkommenheit» (Assmann και Assmann 2010).

4. Βλ. τώρα A. Assmann, 1999· βλ. επίσης τον πρόλογο της αγγλικής έκδοσης, J. Assmann 2011 (Σ.τ.Μ.).

οι λειτουργίες της πολιτισμικής μνήμης από την αρχαιότητα μέχρι τη (μετα-)νεωτερικότητα, αποτελώντας, κατά κάποιον τρόπο, τη συνέχεια του παρόντος βιβλίου, το κέντρο βάρους του οποίου είναι οι πρώιμοι εγγράμματοι πολιτισμοί της Εγγύς Ανατολής και της Μεσογείου.

Η ολοκλήρωση της έρευνας για το δεύτερο μέρος του βιβλίου κατέστη εφικτή χάρη σε μια εξάμηνη άδεια κατά το ακαδημαϊκό έτος 1987/1988· η προετοιμασία των κύκλων πανεπιστημιακών παραδόσεων με θέματα «Πολιτισμός και μνήμη» (1986/1988, σε συνεργασία με τον Tonio Hölscher), «Πολιτισμός και σύγκρουση» (1988/1990), και «Επανάσταση και μύθος» (1990, σε συνεργασία με τον Dietrich Harth), καθώς επίσης και τα ακαδημαϊκά σεμινάρια «Ο πολιτισμός ως βιόκοσμος και μνημείο» (1987/1991) και «Μνημοσύνη» (1989/1991, σε συνεργασία με τους Aleida Assmann και Dietrich Harth), συνέβαλε στην ολοκλήρωση του πρώτου, θεωρητικού, μέρους. Το παρόν βιβλίο οφείλει σε όλους αυτούς τους συνεργάτες αναρίθμητες εμπνεύσεις και υποδείξεις. Οι διαλέξεις στον Ειδικό Ερευνητικό Τομέα «Προφορικότητα και γραφή» του Φράιμπουργκ, στο Κέντρο Πολιτισμικής Θεωρίας της Στουτγάρδης, στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Παρελθοντική αναφορά στο αρχαίο παρόν» του Φράιμπουργκ, καθώς και στο Ίδρυμα Πολιτισμικής Επιστήμης του Έσσεν, τις περισσότερες φορές μαζί με την Aleida Assmann, αποτέλεσαν την κατάλληλη αφορμή για την πραγμάτευση ορισμένων βασικών θέσεων. Τελικά όμως ήταν η ενθαρρυντική πίεση του E.-P. Wieckenberg αυτή που οδήγησε, μετά από κάποιες πρώιμες προσπάθειες, στην –ίσως πρώιμη ακόμα– συγγραφή ενός βιβλίου.



## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τέσσερις φορές γίνεται στην *Πεντάτευχο* έκκληση να διδασχτούν τα παιδιά τη σημασία των τελετουργιών και των νόμων:

*Και ἔσται ὅταν ἐρωτήσῃ σε ὁ υἱός σου αὔριον λέγων· τί ἔστι τὰ μαρτύρια και τὰ δικαιώματα και τὰ κρίματα, ὅσα ἐνετείλατο Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ἡμῖν; και ἐρεῖς τῷ υἱῷ σου· οἰκέται ἤμεν τῷ Φαραῶ ἐν γῆ Αἰγύπτῳ, και ἐξήγαγεν ἡμᾶς Κύριος ἐκεῖθεν ἐν χειρὶ κραταιᾷ και ἐν βραχίονι ὑψηλῷ (Δτ 6.20-21).<sup>1</sup>*

*και ἔσται ἐὰν λέγωσι πρὸς ὑμᾶς οἱ υἱοὶ ὑμῶν· τίς ἡ λατρεία αὕτη; και ἐρεῖτε αὐτοῖς· θυσία τὸ πάσχα τοῦτο Κυρίῳ, ὡς ἐσκέπασε τοὺς οἴκους τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν Αἰγύπτῳ, ἥνικα ἐπάταξε τοὺς Αἰγυπτίους (Εξ 12.26-27).<sup>2</sup>*

*ἐὰν δὲ ἐρωτήσῃ σε ὁ υἱός σου μετὰ ταῦτα λέγων· τί τοῦτο; και ἐρεῖς αὐτῷ, ὅτι ἐν χειρὶ κραταιᾷ ἐξήγαγε Κύριος ἡμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἐξ οἴκου δουλείας (Εξ 13.14-15).<sup>3</sup>*

---

1. «Όταν στο μέλλον θα σας ρωτάνε τα παιδιά σας ποια σημασία έχουν οι οδηγίες, οι νόμοι και τα προστάγματα που σας ἔδωσε ο Κύριος, ο Θεός σας, εσεῖς θα τους απαντάτε: “Ἡμασταν κάποτε δούλοι στο Φαραῶ, στην Αἴγυπτο, και ο Κύριος μας ἔβγαλε ἀπὸ εκεί με τη μεγάλη του δύναμη”».

2. «Και ὅταν θα σας ρωτάνε τα παιδιά σας τι νόημα ἔχει αὐτή για σας, θα απαντάτε: “εἶναι η πασχαλινή θυσία για να τιμήσουμε τον Κύριο, που, ὅταν χτυπούσε τους Αἰγυπτίους, προσπέρασε τα σπίτια των Ἰσραηλιτῶν στην Αἴγυπτο, και γλίτωσαν οι οικογένειές μας”».

3. «Αν κάποτε σας ρωτήσουν τα παιδιά σας τι σημαίνει αὐτό, θα τους

και αναγγελεῖς τῷ νίῳ σου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ λέγων· διὰ τοῦτο ἐποίησε Κύριος ὁ Θεός μοι, ὡς ἐξεπορευόμην ἐξ Αἴγυπτου (Εξ 13.8).<sup>4</sup>

Η ιστορία που διαδραματίζεται εδώ δεν είναι παρά ένα μικρό δρώμενο προσωπικών αντλωνυμιών και ιστορικής μνήμης. Άλλοτε λέει ο υιός («εσείς»), άλλοτε («εμείς») (ο Θεός μας), άλλοτε απαντά ο πατέρας με το «εμείς», άλλοτε με το «εγώ». Στην τελετουργία του ιουδαϊκού γεύματος seder, βασικός στόχος της οποίας είναι να διδαχθούν τα παιδιά την ιστορία της Εξόδου από την Αίγυπτο, αυτό το «δράμα» παίρνει τη μορφή του midrash\*<sup>5</sup> των τεσσάρων παιδιών. Οι τέσσερις ερωτήσεις (ακόμη και αυτή που δεν τέθηκε στο Εξ 13.8) κατανέμονται σε τέσσερα παιδιά: στο έξυπνο, το κακό, το αφέλές και αυτό που δεν ξέρει να κάνει ερωτήσεις. Η ευφυΐα του πρώτου παιδιού υποδηλώνεται με την ποικιλία των εννοιών που χρησιμοποιούνται («τις οδηγίες, τους νόμους και τα προστάγματα») και τη συμπλήρωση του «Κύριος» με το «ο Θεός μας». Ο πατέρας του διηγείται την ιστορία με ένα «εμείς», το οποίο συμπεριλαμβάνει και τον ερωτώντα. Η κακία του δεύτερου παιδιού εκφράζεται στη διαχωριστική σημασία του «εσάς»:

Πώς ρωτά το κακό παιδί; «Τι νόημα έχει για εσάς αυτή η λατρεία;» Για «εσάς», όχι όμως και για αυτό το ίδιο! Έτσι λοιπόν, όπως αυτό εξαιρεί τον εαυτό του από το σύνολο, αποκλεισέ το και εσύ και απάντησέ του: «Για αυτό μου το έκανε ο Θεός, όταν έφυγα από την Αίγυπτο»: σε μένα, όχι σε αυτό (haggadah\* του Pessach\*).

---

απαντήσετε: «Ο Κύριος μας έβγαλε από την Αίγυπτο, τον τόπο της δουλείας, με δυναμικές ενέργειες»).

4. «Την ημέρα αυτή θα εξηγήτε στους γιους σας ότι ο Κύριος τα έκανε όλα αυτά για σας, κατά την έξοδό σας [από την Αίγυπτο]».

5. Ο αστερίσκος δηλώνει κάθε φορά ότι η λέξη/φράση ή ο όρος επεξηγείται στο Γλωσσάρι (Σ.τ.Μ.).

Τρία θέματα του ανά χείρας βιβλίου αντανακλούν το μικρό αυτό δρώμενο: το θέμα της ταυτότητας, που σχετίζεται με το «εμείς», το «εσείς» και το «εγώ»· το θέμα της ανάμνησης, που συνδέεται με την ιστορία της Εξόδου από την Αίγυπτο, και το οποίο θεμελιώνει και συγκροτεί αυτό το «εμείς»· και τέλος, το θέμα της συνέχειας και της αναπαραγωγής, που αφορά τη σχέση πατέρα και γιου. Στην εορτή του seder, το παιδί μαθαίνει να λέει «εμείς», μέσω της μύησής του σε μια ιστορία και μια ανάμνηση, η οποία διαπλάθει και διαποτίζει αυτό το «εμείς».⁶ Πάνω σε αυτό ακριβώς το πρόβλημα και αυτή τη διαδικασία βασιίζεται κάθε πολιτισμός. Σπάνια όμως ο ρόλος τους γίνεται τόσο ξεκάθαρος όσο εδώ.

Το βιβλίο καταπιάνεται με τον συσχετισμό τριών θεμάτων, της «μνήμης» (δηλ. της αναφοράς στο παρελθόν), της «ταυτότητας» (δηλ. του πολιτικού φαντασιακού) και της «πολιτισμικής συνέχειας» (δηλ. της δημιουργίας της παράδοσης). Κάθε πολιτισμός συγκροτεί αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *συνεκτική δομή*. Αυτή λειτουργεί συνδυαστικά και συνδυετικά, και μάλιστα σε δύο διαστάσεις, την κοινωνική και τη χρονική. Από τη μία πλευρά, ενώνει τον άνθρωπο με τον συνάνθρωπό του, σχηματίζοντας έτσι, ως «συμβολικά νοηματοδοτημένο κόσμο»,<sup>7</sup> έναν κοινό χώρο εμπειριών, προσδοκιών και δράσης, ο οποίος, μέσω της δεσμευτικής και συνεκτικής του δύναμης, κατευθύνει και δημιουργεί ένα κλίμα αμοιβαίας εμπιστοσύνης. Αυτή η πτυχή του πολιτισμού αναλύεται στα αρχαία κείμενα με τη χαρακτηριστική έννοια της «δικαιοσύνης». Από την άλλη πλευρά, η συνεκτική δομή ενώνει επίσης το χθες με το σήμερα. Εγκλείοντας στον ορίζοντα του παρόντος εικόνες και ιστορίες μιας άλλης εποχής,

6. Για την κατήχηση ως μορφή της ιστορικής μνήμης και της συγκρότησης ταυτότητας, βλ. de Pury και Römer 1989, 81-92.

7. Berger και Luckmann 1966.

διαπλάθει και διατηρεί ζωντανές κάποιες καθοριστικές εμπειρίες και μνήμες, οι οποίες συντηρούν την ελπίδα και θεμελιώνουν την ανάμνηση. Αυτή η διάσταση του πολιτισμού αποτελεί και το υπόβαθρο των μυθικών και ιστορικών διηγήσεων. Και οι δύο πτυχές της, η κανονιστική και η αφηγηματική, η πτυχή της υπόδειξης και η πτυχή της αφήγησης, αποτελούν τα θεμέλια ενός συνδέσμου και μιας ταυτότητας, και επιτρέπουν στον καθένα να λέει «εμείς». Αυτό που συνδέει το κάθε άτομο με ένα τέτοιο «εμείς» είναι η *συνεκτική δομή* ενός κοινού γνωστικού ορίζοντα και μιας κοινής αυτοεικόνας, η οποία στηρίζεται από τη μία πλευρά στη δέσμευση σε κοινούς κανόνες και αξίες, και από την άλλη στην ανάμνηση ενός κοινού παρελθόντος.

Θεμελιώδης αρχή κάθε συνεκτικής δομής είναι η επανάληψη. Αυτή εγγυάται ότι οι άξονες δράσης δεν θα χαθούν στο κενό, αλλά θα συγκροτηθούν σε μοτίβα που θα είναι αναγνωρίσιμα ως στοιχεία ενός κοινού «πολιτισμού». Και αυτή η αρχή γίνεται φανερή στο παράδειγμα του γεύματος *seder*. Η εβραϊκή λέξη *seder* σημαίνει «τάξη» και αναφέρεται στους «κανόνες» του εορταστικού τυπικού, το οποίο πρέπει να ακολουθήσει μια αυστηρά προκαθορισμένη δομή. Οι χαρακτηριστικές έννοιες του «κανόνα» και του «ακολουθώ» παραπέμπουν ήδη στον πυρήνα αυτής της τελετής: τον χρόνο. Αυτός καθορίζει την εσωτερική χρονική ακολουθία κάθε εορταστικού γεύματος και το συνδέει με το προηγούμενο. Μέσω της προσήλωσης του τελετουργικού τυπικού στην ίδια «δομή», αυτή επαναλαμβάνεται, όπως το μοτίβο ενός τάπητα, με τη μορφή ενός «ατέρμονου μοτίβου». Αυτήν την αρχή θα θέλαμε να την ονομάσουμε «τελετουργική συνοχή». Έτσι λοιπόν το βράδυ του *seder* δεν επαναλαμβάνεται μόνο η εορτή της προηγούμενης χρονιάς, ακολουθώντας τους ίδιους τελετουργικούς κανόνες, αλλά ανακαλείται και ένα πολύ προγενέστερο συμβάν:

η Έξοδος από την Αίγυπτο. Η «επανάληψη» και η «ανάκληση στο παρόν»<sup>8</sup> αποτελούν δύο ριζικά διαφορετικές μορφές της ίδιας αναφοράς. Η έννοια seder αναφέρεται στην επανάληψη. Η ανάκληση εκφράζεται μέσω της λέξης haggadah, όπως ονομάζεται το μικρό βιβλίο που διαβάζεται το βράδυ του seder. Πρόκειται για μια συνήθως πλούσια εικονογραφημένη συλλογή ευλογιών, ύμνων, ανεκδότων και ομιλιών, που περιστρέφονται, στο σύνολό τους, γύρω από το θέμα της Εξόδου από την Αίγυπτο. Στόχος τους είναι η ερμηνεία της βιβλικής παράδοσης και κυρίως η εξήγηση της σημασίας αυτών των γεγονότων στα παιδιά. Η haggadah αποτελεί επίσης κανόνα, μια προδιαγραφή· εδώ όμως η έμφαση πέφτει στη «γραφή». Πρόκειται για την ερμηνεία ενός κειμένου. Το αντικείμενο της ανάμνησης ανακαλείται μέσω της ερμηνείας της γραπτής παράδοσης.

Όλες οι τελετές έχουν αυτόν τον διττό χαρακτήρα, της επανάληψης και της ανάκλησης στο παρόν. Όταν ακολουθούν αυστηρά ένα συγκεκριμένο τυπικό, τότε σημαντικότερο ρόλο διαδραματίζει το στοιχείο της επανάληψης. Όταν όμως το τυπικό μιας τελετουργίας εφαρμοστεί πιο ελεύθερα, τότε μεγαλύτερη σημασία έχει η ανάκληση στο παρόν. Οι εν λόγω δύο πόλοι οριοθετούν το πεδίο δράσης της γραφής, όταν αυτή αποικτά σημασία για τη συνεκτική δομή των πολιτισμών. Με την καταγραφή των διαφόρων παραδόσεων, η ανάκληση κυριαρχεί σταδιακά επί της επανάληψης και η «τελετουργική συνοχή» επί της «κειμενικής συνοχής». Με αυτόν τον τρόπο γεννιέται μια νέα συνεκτική δομή. Οι δυνάμεις συνοχής αυτής της νέας δομής δεν είναι πλέον η μίμηση και η διαφύλαξη αλλά η ερμηνεία και η ανάμνηση. Τη θέση της ιερής τελετουργίας καταλαμβάνει πλέον η ερμηνευτική.

---

8. Για την έννοια της «ανάκλησης στο παρόν» (Vergegenwärtigung/présentification), βλ. κεφ. 2.

Οι μελέτες που περιλαμβάνονται εδώ επιχειρούν να θέσουν την πολιτισμική αυτή έννοια στο επίκεντρο μιας γόνιμης τυπολογικής προσέγγισης. Το ενδιαφέρον μας εστιάζεται στις διάφορες εκφάνσεις και παραλλαγές της συνεκτικής δομής, κυρίως από τη σκοπιά της ποικιλίας και της συγκρισιμότητάς τους. Τα κύρια ερωτήματα αφορούν τη δυναμική της πολιτισμικής εξέλιξης αλλά και τις διάφορες περιπτώσεις αναβάθμισης, παγίωσης, χαλάρωσης ή και διάσπασης της συνεκτικής δομής. Με τη χρήση της έννοιας «κανόνας» επιχειρείται ο εντοπισμός μιας βασικής αρχής, η οποία επιδιώκει να καταστήσει τη συνεκτική δομή ενός πολιτισμού αμιγή αλλά και ανθεκτική στον χρόνο. Ο κανόνας είναι η *mémoire volontaire* μιας κοινωνίας, είναι η ανάμνηση ως οφειλή, σε αντίθεση με τον ανεξέλεγκτο «ρου της παράδοσης» των πρώιμων ανώτερων πολιτισμών, αλλά και τη *memoria* του «μετα-κανονικού» πολιτισμού, που ρυθμίζεται και αναπαράγεται από μόνη της και τα περιεχόμενα της οποίας έχουν χάσει τον χαρακτήρα της οφειλής και τη δεσμευτικότητά τους. Οι κοινωνίες πλάθουν φαντασιακά την αυτοεικόνα τους και διατηρούν αυτή τους την ταυτότητα στο πέρασμα των γενεών με τη συγκρότηση ενός πολιτισμού της ανάμνησης. Το πιο σημαντικό είναι όμως ότι αυτό το κάνουν με εντελώς διαφορετικό τρόπο η καθεμία. Οι μελέτες καταπιάνονται λοιπόν με το ερώτημα, πώς οι κοινωνίες ενθυμούνται και συγκροτούν το φαντασιακό τους μέσω της ανάμνησης.

Παρά το γεγονός ότι η συνεχιζόμενη συζήτηση για τη μεταίστορία και τη μετανεωτερικότητα θα προσέφεραν αρκετά σημεία αναφοράς για το συγκεκριμένο θέμα, οι ακόλουθες μελέτες περιορίζονται στον αρχαίο κόσμο. Αυτό οφείλεται από τη μία πλευρά στο στενό πλαίσιο της επιστημονικής ειδικότητας του γράφοντος και από την άλλη στο ότι οι μελέτες αυτές προέκυψαν από τη στενή συνεργασία του με την Aleida Assmann και τις έρευνές της για την πολιτισμική μνήμη των νεότερων χρόνων. Λαμβάνοντας υπόψη το βιβλίο της Χώροι

της ανάμνησης. *Περί της πολιτισμικής συγκρότησης χρόνου και ταυτότητας* [*Erinnerungsräume. Zur kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität*] (υψηγεσία 1991),<sup>9</sup> η παρούσα ανάλυση μπορεί να περιοριστεί μόνο στην προέλευση και τις απαρχές αυτού του φαινομένου. Αλλά και πέρα από αυτήν την επιφύλαξη, το παρόν βιβλίο υπερβαίνει τα όρια της αιγυπτιολογίας σε βαθμό που θα μπορούσε να θεωρηθεί ανάρμοστος. Κρίνεται λοιπόν σκόπιμο να δοθεί μια εξήγηση για τον λόγο της συγγραφής του. Οι θέσεις και οι έννοιες που αναπτύσσονται στο πρώτο μέρος επεξηγούνται στο δεύτερο με την παράθεση και ανάλυση ιστορικών παραδειγμάτων που περιλαμβάνουν τους αρχαίους πολιτισμούς, όχι μόνο της Αιγύπτου αλλά και της Μεσοποταμίας, των Χετταίων, του Ισραήλ και της Ελλάδας. Εν είδει απολογίας, θα ήθελα να τονίσω ότι δεν θα επιχειρήσω εδώ να παρουσιάσω μια επιστημονική έρευνα (με τη στενή έννοια του όρου), η οποία θα περιορίζεται στο βασικό πεδίο ειδίκευσης του γράφοντος, την αιγυπτιολογία. Πρόκειται πολύ περισσότερο για μια απόπειρα ανασύνθεσης πολιτισμικών σχέσεων, και ειδικότερα της σχέσης μεταξύ της (συλλογικής) ανάμνησης, του πολιτισμού της γραφής και της εθνογένεσης, και επομένως φιλοδοξεί να αποτελέσει μια συμβολή στη γενική πολιτισμική θεωρία.

Ανάλογες μελέτες διεξήχθησαν και συνεχίζουν να διεξάγονται από επιστήμονες διαφορετικών κλάδων και προσεγγίσεων. Σε αυτούς συγκαταλέγονται και οι Johann Gottfried Herder και Karl Marx, Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Aby Warburg, Max Weber και Ernst Cassirer, Johann Huizinga και T. S. Eliot, Arnold Gehlen και Alfred L. Kroeber, Clifford Geertz, Jack Goody και Mary Douglas, Sigmund Freud και René Girard· ο κατάλογος θα μπορούσε να συνεχιστεί επ' άπειρον. Ποιητές και λογοτέχνες, κοινωνιολόγοι,

---

9. Βλ. παραπάνω, σελ. 3 σημ. 4 (Σ.τ.Μ.).

οικονομολόγοι, ιστορικοί, φιλόσοφοι, εθνολόγοι... Παραδόξως, οι μελετητές των αρχαίων πολιτισμών σπάνια συμμετείχαν σε αυτόν τον διάλογο. Και αυτό παρότι είναι πλέον ξεκάθαρο πως τα πιο γόνιμα συμπεράσματα για τη φύση, τη λειτουργία, τη γένεση, τη διάδοση αλλά και τη μεταβολή των πολιτισμών θα μπορούσαν να προκύψουν κυρίως από τη μελέτη των πρώιμων εγγράμματων πολιτισμών. Το βιβλίο αυτό προσδοκά λοιπόν να αποτελέσει την αφετηρία προς αυτήν την κατεύθυνση.

Όπως συνηθίζεται στην αρχή μιας μελέτης, είναι απαραίτητο να διευκρινίσουμε τις σημαντικότερες έννοιες. Για τον λόγο αυτό, οφείλουμε να αποσαφηνίσουμε στον αναγνώστη όχι μόνο τη σημασία του όρου «πολιτισμική μνήμη» αλλά και την αιτία για την οποία η συγκεκριμένη έννοια είναι έγκυρη και γόνιμη. Πέρα από αυτό πρέπει να εξηγήσουμε τα φαινόμενα στα οποία αναφέρεται ο συγκεκριμένος όρος αλλά και τα σημεία στα οποία υπερβαίνει την καθιερωμένη έννοια της «παράδοσης». Η «πολιτισμική μνήμη» σχετίζεται με μια εξωτερική διάσταση της ανθρώπινης μνήμης. Η μνήμη κατανοείται αρχικά σαν ένα καθαρά εσωτερικό φαινόμενο, που περιορίζεται στον εγκέφαλο ενός ατόμου, σαν θέμα της φυσιολογίας του εγκεφάλου, της νευρολογίας και της ψυχολογίας, όχι όμως και των επιστημών που καταπιάνονται με την ιστορία του πολιτισμού. Ωστόσο, αυτό που η μνήμη αφομοιώνει ως περιεχόμενο, ο τρόπος με τον οποίο διαρθρώνει τα περιεχόμενά της, καθώς και το πόσο και το τι μπορεί να διατηρήσει, αποτελούν σε μεγάλο βαθμό ζήτημα όχι μιας εσωτερικής, δηλαδή ατομικής ικανότητας ή ατομικών χειρισμών αλλά εξωτερικών, κοινωνικών και πολιτισμικών παραγόντων. Ο Maurice Halbwachs ήταν ο πρώτος που επεσήμανε αυτό το φαινόμενο. Για τον λόγο αυτό, το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου είναι αφιερωμένο στις θέσεις του. Καταρχήν, θα ήθελα να διακρίνω τέσσερις τομείς αυτής της εξωτερικής



διάστασης της μνήμης, από τις οποίες η «πολιτισμική μνήμη» δεν είναι παρά μονάχα η μία:

1. Η *μιμητική μνήμη*. Ο εν λόγω τομέας αφορά την ανθρωπινή πράξη. Μαθαίνουμε να πράττουμε μέσω της μίμησης. Η ύπαρξη γραπτών οδηγιών για τις ενέργειές μας, όπως οδηγιών χρήσης, οδηγιών μαγειρικής ή κατασκευών, αποτελεί μια σχετικά όψιμη και σε καμία περίπτωση ιδιαίτερα ικανοποιητική εξέλιξη. Οι ανθρώπινες πράξεις δεν μπορούν ποτέ να κωδικοποιηθούν πλήρως. Ακόμα και σήμερα, πολλοί τομείς καθημερινής πρακτικής, ηθών και εθίμων βασίζονται σε μιμητικές παραδόσεις. Σε διάφορα βιβλία του, ο René Girard κατέστησε μάλιστα την πτυχή της μιμητικής μνήμης επίκεντρο της πολιτισμικής του θεωρίας. Σε αυτήν ακριβώς τη μονόπλευρη διάστασή της οφείλει η τελευταία μεγάλο μέρος της επιρροής της.<sup>10</sup>

2. Η *μνήμη των αντικειμένων*. Από καθημερινά και προσωπικά αντικείμενα, όπως το κρεβάτι, η καρέκλα, τα μαγειρικά σκεύη, τα είδη υγιεινής, τα ρούχα και τα εργαλεία, ή ακόμα τα σπίτια, τα χωριά και οι πόλεις, οι δρόμοι, τα αυτοκίνητα και τα πλοία, ο άνθρωπος υπήρξε ανέκαθεν περιτριγυρισμένος από πράγματα, με τη βοήθεια των οποίων συγκροτεί τις αντιλήψεις του περί λειτουργικότητας, άνεσης και αισθητικής, και, κατά κάποιον τρόπο, τον ίδιο του τον εαυτό.<sup>11</sup> Συνακόλουθα, τα ίδια τα αντικείμενα αποτελούν για τον άνθρωπο ανάκλαση του εαυτού του, θυμίζοντάς του τον ίδιο, το παρελθόν του, τους προγόνους του κ.ο.κ. Ο κόσμος των αντικειμένων μέσα στον οποίο ζει είναι ένα χρονικό ευρετήριο, που δεν αναφέρεται μόνο στο παρόν αλλά και σε διάφορα υποστρώματα του παρελθόντος.

10. Girard 1972· 1978· 1982.

11. Αυτό αντιστοιχεί με ό,τι ο Maurice Halbwachs ορίζει ως *entourage matériel*.

3. Γλώσσα και επικοινωνία: η *επικοινωνιακή μνήμη*. Ο άνθρωπος αναπτύσσει τη γλώσσα, καθώς και την ικανότητα να επικοινωνεί με τους άλλους όχι εκ των έσω, από τον ίδιο του τον εαυτό, αλλά μέσω του διαλόγου με άλλους ανθρώπους, μέσω της επικοινωνιακής ή διαδραστικής σύμπραξης του εσωτερικού με τον εξωτερικό παράγοντα. Η συνείδηση και η μνήμη δεν μπορούν να κατανοηθούν με βάση την ατομική φυσιολογία και ψυχολογία. Γι' αυτό απαιτούν μια ερμηνεία στο πλαίσιο ενός συστήματος που λαμβάνει υπόψη την αλληλεπίδραση με άλλα άτομα. Η συνείδηση και η μνήμη του ατόμου συγκροτούνται μόνο μέσω της συμμετοχής του σε τέτοιες αλληλεπιδράσεις. Δεν είναι απαραίτητο σε αυτό το σημείο να καταπιαστούμε περισσότερο με το συγκεκριμένο θέμα, καθώς θα το αναλύσουμε διεξοδικότερα όταν θα αναφερθούμε στη θεωρία της μνήμης του Maurice Halbwachs.

4. Το κληροδοτημένο νόημα: η *πολιτισμική μνήμη*. Η πολιτισμική μνήμη συνθέτει έναν χώρο στον οποίο συγκλίνουν, λίγο πολύ αυτόματα, και οι τρεις προαναφερθέντες τομείς. Όταν μιμητικές επαναλαμβανόμενες ενέργειες αποκτούν το καθεστώς της «τελετουργίας», αποκτούν δηλαδή πλάι στην πρακτική τους σημασία και μια συμβολική, τότε υπερβαίνουν τον τομέα της μιμητικής μνήμης των ανθρώπινων πράξεων. Οι τελετουργίες ανήκουν στον τομέα της πολιτισμικής μνήμης, καθώς αποτελούν μια κληροδοτημένη μορφή και ένα είδος ανάκλησης του πολιτισμικού νοήματος. Το ίδιο ισχύει για αντικείμενα που παραπέμπουν όχι σε κάποιον πρακτικό σκοπό αλλά σε ένα νόημα: σύμβολα, εικόνες, αναπαραστάσεις, όπως τιμητικές ή επιτύμβιες στήλες, ναοί, είδωλα κ.ο.κ. υπερβαίνουν τον ορίζοντα της μνήμης του αντικειμένου, καθώς κάνουν έκδηλο τον υπόρρητο χρονικό και ταυτοτικό δείκτη. Αυτή ακριβώς η πτυχή της αποκαλούμενης «κοινωνικής μνήμης» αποτέλεσε το επίκεντρο των ερευνών του Aby Warburg. Το βασικό θέμα του παρόντος βιβλίου αποτελεί λοιπόν το ερώτημα, σε ποια

έκταση μπορεί κανείς να ισχυριστεί κάτι ανάλογο και για τον τρίτο τομέα, δηλαδή τη γλώσσα και την επικοινωνία, καθώς και ποιον ρόλο παίζει σε αυτό το πλαίσιο η γραφή.

Με αυτήν την ευκαιρία, θα ήθελα να κάνω μια βαθύτερη αναδρομή στο παρελθόν, μελετώντας διεξοδικότερα την ιστορία του συγκεκριμένου ερευνητικού προβλήματος. Στα τέλη της δεκαετίας του 1970 συγκροτήθηκε ένας κύκλος θεωρητικών επιστημόνων –παλαιολογικών, αιγυπτολόγων, ασσυριολόγων, κλασικών φιλόλογων, θεωρητικών της λογοτεχνίας και γλωσσολόγων– που έθεσε ως στόχο του τη μελέτη μιας αρχαιολογίας του κειμένου και πιο συγκεκριμένα του λογοτεχνικού κειμένου. Τα σχετικά ερωτήματα αναλύθηκαν τότε σε πολύ αφηρημένο και θεωρητικό επίπεδο. Το συμπέρασμα του επιστημονικού αυτού κύκλου εργασίας ήταν η απομάκρυνση από τα θεωρητικά μοντέλα και, μάλιστα, προς δύο διαφορετικές κατευθύνσεις: προς το χρονικό βάθος και την πολιτισμική απόσταση. Από αυτές τις μελέτες προέκυψαν διάφοροι τόμοι με τον γενικό τίτλο *Αρχαιολογία της λογοτεχνικής επικοινωνίας* [*Archäologie der literarischen Kommunikation*]. Ήδη κατά την πρώτη ημερίδα αυτού του κύκλου, με θέμα «Προφορικότητα και γραφή», μελετήθηκαν όχι μόνο τα ίδια τα φαινόμενα αλλά και τα ερωτήματα που οδήγησαν στην έννοια της «πολιτισμικής μνήμης». Ένα από αυτά ήταν και η έννοια του κειμένου, το οποίο ο Konrad Ehlich όρισε, σε σχέση με το ζήτημα της πολιτισμικής μνήμης, ως «επαναφερόμενη κοινοποίηση» στο πλαίσιο μιας «διευρυμένης χωροθέτησης». Η διαβίβαση ειδήσεων μέσω αγγελιοφόρων θεωρείται το αρχέτυπο της έννοιας του κειμένου.<sup>12</sup>

Από αυτήν την έννοια της διευρυμένης χωροθέτησης αναπτύχθηκε αυτό που αργότερα η Aleida Assmann και εγώ,

---

12. Ehlich 1983, 24-43.

ακολουθώντας τον Jurij Lotman και άλλους θεωρητικούς του πολιτισμού, ονομάσαμε «πολιτισμική μνήμη».<sup>13</sup> Η σημασία αυτής της έννοιας μπορεί να περιγραφεί πολύ απλά στο πλαίσιο της τεχνικής ορολογίας. Η διεύρυνση των δυνατοτήτων επικοινωνίας απαιτεί εξωτερική, ενδιάμεση αποθήκευση. Το επικοινωνιακό σύστημα οφείλει να δημιουργήσει έναν εξωτερικό χώρο στον οποίο μπορούν να μεταφερθούν μηνύματα και πληροφορίες –πολιτισμικές έννοιες– και καλείται επίσης να επινοήσει τρόπους για αυτή τη μεταφορά (κωδικοποίηση), την αποθήκευση και την ανάκτηση.<sup>14</sup> Αυτή η διαδικασία απαιτεί θεσμικά πλαίσια, εξειδίκευση και, κατά κανόνα, σημειωτικά συστήματα, όπως κόμπους σχοινιών, *churingas\**, πεσσούς αρίθμησης –ο Konrad Ehlich εικονογράφησε τη λέξη του με διαφάνειες πρώιμων σουμεριακών *calculi\**– και τελικά τη γραφή. Η γραφή προέκυψε σε όλες τις περιπτώσεις από ανάλογα σημειωτικά συστήματα, τα οποία αναπτύχθηκαν χάριν της λειτουργικής συνάφειας μεταξύ διευρυμένης επικοινωνίας και υποχρεωτικής ενδιάμεσης αποθήκευσης. Τρία πεδία ή λειτουργικά πλαίσια συμβολικής αναπαράστασης μπορούν να θεωρηθούν τυπικά σε αυτήν την περίπτωση: η οικονομία (εδώ συγκαταλέγονται οι πεσσοί αρίθμησης της Εγγύς Ανατολής), η πολιτική εξουσία (Αίγυπτος) και οι ταυτοτικοί μύθοι (με χαρακτηριστικό παράδειγμα τα αυστραλια-

13. A. Assmann και J. Assmann 1988, 25-50· J. Assmann 1988α, 9-19.

14. Με τον βασικό όρο *extériorisation*, ο André Leroi-Gourhan περιγράφει την τεχνολογική εξέλιξη χώρων εξωτερικής αποθήκευσης δεδομένων για τη διατήρηση της επικοινωνίας –από τα πρωτόγονα εργαλεία, τη γραφή, το δελτίο, τη διάτρητη κάρτα, μέχρι τελικά τον ηλεκτρονικό υπολογιστή–, την οποία χαρακτηρίζει ως «εξωτερικευμένη μνήμη» (*mémoire extériorisée*, Leroi-Gourhan 1965, 64). Φορέας της δεν είναι ούτε το άτομο ούτε –όπως στην περίπτωση των ζώων– το είδος, αλλά η εθνοτική συλλογικότητα (*la collectivité ethnique*). Ο Donald (1991, 308-315) μιλά για «External Storage Systems» (ESS) [Εξωτερικά Συστήματα Αποθήκευσης], που χρησιμοποιούν *exograms*.

νά churingas και songlines\*). Και στις τρεις περιπτώσεις πρόκειται για τυπικούς τομείς μετάδοσης πολιτισμικών εννοιών.

Με την επινόηση της γραφής παρουσιάστηκε –και, τις περισσότερες φορές, αξιοποιήθηκε– η ευκαιρία μιας εκτεταμένης και επαναστατικής μεταβολής αυτού του εξωτερικού τομέα επικοινωνίας. Στο στάδιο του αμιγούς πολιτισμού της μνήμης ή των σημειωτικών συστημάτων που προηγήθηκαν της επινόησης της γραφής, η ενδιαμέση και εξωτερική αποθήκευση της επικοινωνίας παραμένουν στενά συνδεδεμένες με το σύστημα επικοινωνίας. Η πολιτισμική μνήμη ταυτίζεται έτσι σε μεγάλο βαθμό με τις αντιλήψεις που κυκλοφορούν στο εσωτερικό της κοινωνικής ομάδας. Μόνο με την εμφάνιση της γραφής, με τη στενή έννοια του όρου, προέκυψε η δυνατότητα μιας ανεξαρτητοποίησης και αύξησης της πολυπλοκότητας αυτού του εξωτερικού τομέα της επικοινωνίας. Μόλις σε αυτό το στάδιο συγκροτείται μια μνήμη η οποία υπερβαίνει, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, τον νοηματικό ορίζοντα που παραδίδεται και κληροδοτείται στην εκάστοτε εποχή, και η οποία ξεπερνά το πεδίο της επικοινωνίας, όπως η ατομική μνήμη ξεπερνά αντίστοιχα το επίπεδο της ατομικής συνείδησης. Η πολιτισμική μνήμη συντηρείται από την παράδοση και την επικοινωνία, χωρίς ωστόσο να περιορίζεται σε αυτόν τον χώρο. Αλλιώς δεν θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε ρήξεις, συγκρούσεις, καινοτομίες, αποκαταστάσεις, επαναστάσεις. Πρόκειται για απότομες εμφανίσεις από την αντίπερα όχθη του εκάστοτε επίκαιρου νοήματος, από αναφορές στο λησμονημένο, από αναβιώσεις της παράδοσης, από την επιστροφή του παραγκωνισμένου, απ' ό,τι συνθέτει δηλαδή το τυπικό δυναμικό των εγγράμματων πολιτισμών, αυτό δηλαδή που ώθησε τον Claude Lévi-Strauss να τους κατατάξει στις «θερμές κοινωνίες». <sup>15</sup> Όπως σε όλα

15. Για τις «θερμές κοινωνίες», βλ. παρακάτω σελ. 83 κ.ε. (Σ.τ.Μ.).

τα πολυσύνθετα εργαλεία, έτσι και στην περίπτωση της γραφής, προκύπτει, και μάλιστα πολύ πιο έντονα, μια διαλεκτική της διεύρυνσης και της εξωτερίκευσης. Το αυτοκίνητο, π.χ., ως εξωτερίκευση του ανθρώπινου τρόπου κίνησης, επιτρέπει μια αφάνταστη διεύρυνση της ακτίνας μετακίνησης. Μπορεί όμως ταυτόχρονα να οδηγήσει – σε περίπτωση υπερβολικής χρήσης – σε μια εξασθένηση της φυσικής κινητικότητας του ανθρώπου. Το ίδιο ισχύει για τη γραφή: ναι μεν οδηγεί, ως εξωτεριευμένη μνήμη, σε μια τεράστια διεύρυνση των αποθηκευμένων μηνυμάτων και πληροφοριών με στόχο την ανάκτησή τους, ταυτόχρονα όμως έχει ως συνέπεια, σε περίπτωση υπερβολικής χρήσης, τη μείωση της φυσικής μνημονικής ικανότητας. Το πρόβλημα αυτό, που επισημάνθηκε ήδη από τον Πλάτωνα, απασχολεί ακόμα και σήμερα τους ψυχολόγους.<sup>16</sup> Οι δυνατότητες, ωστόσο, της εξωτερικής αποθήκευσης πληροφοριών δεν αφορούν μόνο το άτομο, αλλά κυρίως την κοινωνία και τον θεμέλιο λίθο της, την επικοινωνία. Με την εξωτερίκευση του νοήματος, εμφανίζεται λοιπόν μια διαλεκτική επικοινωνία εντελώς διαφορετικού τύπου. Στις θετικές μορφές αυτής της εξέλιξης, όπως είναι η δυνατότητα διατήρησης και ανάκτησης σε βάθος αρκετών αιώνων, αντίκεινται οι αρνητικές μορφές της λήθης μέσω εκτοπισμού και παραγκωνισμού, χειραγώγησης, λογοκρισίας, εξαφάνισης, μεταγραφής και αντικατάστασης.

Για να περιγράψουμε αυτή τη δυναμική και να τη συνδέσουμε με τις ιστορικές μεταβολές στην τεχνολογία των συστημάτων καταγραφής, την κοινωνιολογία των ομάδων που λειτουργούν ως φορείς, των μέσων και των μορφών οργάνωσης και αποθήκευσης των πληροφοριών, της παράδοσης και της διάδοσης πολιτισμικών ιδεών, με άλλα λόγια για να χρησιμοποιήσουμε αυτή τη δυναμική ως γενικό όρο για το

---

16. Piekara, Ciesinger και Muthig 1987, 267-280.

λειτουργικό πλαίσιο που μπορεί να σκιαγραφηθεί με τις χαρακτηριστικές έννοιες «δημιουργία της παράδοσης», «αναφορά στο παρελθόν» και «πολιτική ταυτότητα ή φαντασιακό», χρειαζόμαστε τον όρο της πολιτισμικής μνήμης. Η μνήμη αυτή είναι πολιτισμική επειδή μπορεί να πραγματωθεί μόνο θεσμικά ή τεχνητά, και είναι μνήμη επειδή έχει την ίδια σχέση με την κοινωνική επικοινωνία την οποία έχει η μνήμη του ατόμου με τη συνείδησή του. Η πρόταση των Cancik και Mohr<sup>17</sup> για τη χρήση του καθιερωμένου όρου της παράδοσης στη θέση του «μεταφορικού σχήματος» της συλλογικής μνήμης συνεπάγεται μια σύντηξη της πολιτισμικής φαινομενολογίας και δυναμικής, ανάλογη με αυτή που θα σήμαινε η υποβάθμιση της έννοιας της ατομικής μνήμης σε αυτήν της συνείδησης. Δεν θέλουμε ωστόσο εδώ να πυροδοτήσουμε μια ορολογική διαμάχη. Όπως και αν θέλει κανείς να ονομάσει αυτό το έξωθεν της κοινωνικής παράδοσης και επικοινωνίας, σημασία έχει μόνο ότι αυτό γίνεται αντιληπτό ως ένα *suī generis* φαινόμενο, ως μια πολιτισμική σφαίρα μέσα στην οποία η παράδοση, η ιστορική συνείδηση, η «μυθοκινητική» και ο αυτοορισμός συνδέονται μεταξύ τους. Καθοριστικό ρόλο παίζει το γεγονός ότι αυτή η διάσταση υπόκειται σε διαφορετικές ιστορικές μεταβολές και εξελικτικές διαδικασίες, που εξαρτώνται από την τεχνολογία των μέσων επικοινωνίας.

Σε μια οριακή περίπτωση, ο ευρύς αυτός χώρος της ανάμνησης, που εκτείνεται πολύ πιο πέρα από τον τομέα του νοήματος ως αντικείμενου της επικοινωνίας και της παράδοσης, αποκτά μια τόσο συμπαγή σύσταση, ώστε να έρχεται σε σύγκρουση με την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα του παρόντος. Αυτήν την περίπτωση χαρακτηρίζουμε με τους όρους της «αντιπαροντικής ανάμνησης» (Gerd Theißen) και των «αναχρονιστικών δομών» (Mario Erdheim). Πρόκειται για

---

17. Cancik και Mohr 1990.

αναβαθμισμένες, τεχνητές μορφές της πολιτισμικής μνήμης, με άλλα λόγια για μια πολιτισμική μνημοτεχνική, στόχος της οποίας είναι η δημιουργία και η διατήρηση μιας ασυγχρονίας.

Αναφορικά με το γενικό αυτό θέμα των διαδικασιών του μετασχηματισμού και της όξυνσης, η έρευνά μας επικεντρώνεται στο θέμα της πολιτισμικής μνήμης. Σε όλες τις σχετικές περιπτώσεις, το βασικό ερώτημα αφορά τις μεταβολές της συνεκτικής δομής μιας κοινωνίας. Γι' αυτόν τον λόγο θέλουμε να αναφερθούμε και να αναπτύξουμε διεξοδικότερα δύο θεωρίες που καταπαιάστηκαν με αυτές τις μεταβολές, και οι οποίες παραμένουν ωστόσο, κατά τη γνώμη μας, ατελείς ως προς την ερμηνεία που προτείνουν. Η πρώτη ανάγεται στον 18ο αιώνα: έχοντας αποτελέσει το κέντρο της γενικής πολιτισμικής θεωρίας του Alfred Weber, η θεωρία αυτή μεταφυτεύθηκε στη συνέχεια από τον Karl Jaspers στην εύχρηστη φόρμουλα της «αξονικής εποχής» και αναλύθηκε ως προς τις κοινωνιολογικές της συνέπειες από τον Shmuel N. Eisenstadt. Πρόκειται για μια θεωρία που αποδίδει αυτές τις μεταβολές σε καινοτομίες που έχουν καθαρά ιδεολογικό χαρακτήρα, σε οραματισμούς που απορρέουν από μια υπερβατική θεμελίωση των κανόνων διαβίωσης αλλά και των ερμηνειών. Αυτόν τον χαρακτήρα είχε η διδασκαλία κάποιων μεγάλων μορφών της ιστορίας, όπως ο Κομφούκιος, ο Λάο-τσε, ο Βούδας και ο Ζωροάστρης, ο Μωσής και οι Προφήτες, ο Όμηρος και οι τραγικοί ποιητές, ο Σωκράτης, ο Πυθαγόρας, ο Παρμενίδης, ο Ιησούς και ο Μωάμεθ. Η διδασκαλία αυτή αφομοιώθηκε από τη νεότερη πνευματική ελίτ και, ριζικά μεταλλαγμένη, μεταφέρθηκε στην πραγματικότητα. Τη δεύτερη, πολύ πιο πρόσφατη θεωρία εκπροσωπούν ο ελληνιστής Eric A. Havelock, ο ανθρωπολόγος Jack Goody, καθώς επίσης και μια συνεχώς διευρυνόμενη ομάδα θεωρητικών της πολιτισμικής εξέλιξης (Niklas Luhmann) και των μέσων επικοινωνίας (Marshall McLuhan).



Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, η συγκεκριμένη αλλά και άλλες μεταβολές απορρέουν κατά κύριο λόγο από αλλαγές στην τεχνολογία των μέσων επικοινωνίας, όπως την επιινόηση της γραφής και την τυπογραφία. Και οι δύο θεωρίες κατάφεραν να στρέψουν την προσοχή μας σε αυτές τις μεταβολές, διαλευκαίνοντας σημαντικές σχέσεις. Η αδυναμία και των δύο είναι, ωστόσο, ότι η μία δεν έλαβε στον απαιτούμενο βαθμό υπόψη τις αλληλουχίες που τονίστηκαν από την άλλη. Αφενός, η ερμηνεία που γίνεται από τη σκοπιά της ιστορίας των μέσων επικοινωνίας μπορεί να μας παρασύρει σε μια μονοδιάστατη και ντετερμινιστική θεώρηση αυτών των διαδικασιών, που τονίζει υπερβολικά τον ρόλο των ίδιων των μέσων επικοινωνίας. Αφετέρου, η ερμηνεία που γίνεται από τη σκοπιά της ιστορίας των ιδεών αγνοεί παραδόξως την καθοριστική σημασία της γραφής και του διαρκώς διευρυνόμενου ρόλου της στις πολιτισμικές παραδόσεις και τους κοινωνικούς θεσμούς.

Πέρα από αυτά τα αναπάντητα ερωτήματα, η μελέτη μας καταπιάνεται με το ζήτημα της πολιτισμικής μνήμης, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον της αφενός στον ευρύτερο ορίζοντα της «κατασκευής του πολιτισμικού χρόνου» (Aleida Assmann) και αφετέρου στη συλλογική συγκρότηση ταυτότητας και το πολιτικό φαντασιακό. Με τέσσερα ιστορικά παραδείγματα θα προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε ό,τι μπορεί να περιγραφεί –σε συνάρτηση με αυτόν τον ευρύτερο ορίζοντα– ως μεταβολή της πολιτισμικής μνήμης. Η επιλογή των συγκεκριμένων παραδειγμάτων δεν είναι ούτε συστηματική ούτε αντιπροσωπευτική. Πρόκειται απλά για την αρχή μιας ανολοκλήρωτης σειράς, που μπορεί ενδεχομένως να συνεχιστεί από άλλες μελέτες. Ωστόσο, με τον συνδυασμό Αιγύπτου, Ισραήλ και Ελλάδας, αλλά και με μια φευγαλέα ματιά στους πολιτισμούς των σφηνοειδών γραφών, προσπάθησα να φέρω στην επιφάνεια όσο το δυνατόν πιο ποικίλες αλλά και τυπικές διαδικασίες μετασχηματισμού της πολιτισμικής μνήμης.

ΜΕΡΟΣ Α΄

## ΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ

## Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΜΝΗΣΗΣ

### ΠΡΟΚΑΤΑΡΚΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

#### *Μνημοτεχνική και πολιτισμός της ανάμνησης*

Η έννοια της «μνημοτεχνικής», *ars memoriae* ή *memorativa*, έχει βαθιές ρίζες στη δυτική παράδοση. Εμπνευστής της θεωρείται ο αρχαίος Έλληνας ποιητής Σιμωνίδης (6ος αι. π.Χ.). Οι Ρωμαίοι την κωδικοποίησαν ως έναν από τους πέντε τομείς της ρητορικής και την κληροδότησαν στον Μεσαίωνα και την Αναγέννηση. Η βασική αρχή της μνημοτεχνικής έγκειται στο «να επιλέγει κανείς συγκεκριμένους τόπους και να δημιουργεί, για τα αντικείμενα που επιθυμεί να διατηρήσει στη μνήμη, νοητικές εικόνες, συνδέοντάς τις στη συνέχεια με αυτούς τους τόπους. Με αυτόν τον τρόπο, η διάταξη των τόπων διατηρεί και τη διάταξη των αντικειμένων, ενώ ταυτόχρονα οι εικόνες αναφέρονται στα ίδια τα αντικείμενα» (Κικέρων, *Περί ρήτορος* 2.86.351-354). Ο συγγραφέας της *Ρητορικής εις Ερέννιον* (1ος αι. μ.Χ.), του σημαντικότερου αρχαίου κειμένου για τη μνημοτεχνική, διέκρινε μεταξύ της «φυσικής» και της «τεχνητής μνήμης». Η μνημοτεχνική αποτελεί τη βάση της «τεχνητής» μνήμης. Με αυτή μπορεί κανείς να συλλέγει και να διατηρεί εύκαιρο ασυνήθιστο όγκο γνώσεων, π.χ. για τη ρητορική επιχειρηματολογία. Η κραταιά αυτή παράδοση, που συνεχίζεται μέχρι και τον 17ο αιώνα,

μελετήθηκε από την Αγγλίδα θεωρητικό του πολιτισμού Frances Yates, σε ένα κλασικό πλέον έργο, πάνω στο οποίο στηρίζονται πολλές νεότερες αλλά ακόμα και πρόσφατες μελέτες.<sup>1</sup> Μεταξύ της μνημοτεχνικής και του πολιτισμού της ανάμνησης, όπως τουλάχιστον η έννοια αυτή χρησιμοποιείται στο παρόν βιβλίο, δεν υπάρχει κανένα σχεδόν κοινό σημείο. Η μνημοτεχνική σχετίζεται με το άτομο και είναι αυτή που του παρέχει τα εργαλεία για την καλλιέργεια της μνήμης του. Πρόκειται δηλαδή για τη συγκρότηση μιας ατομικής δεξιότητας. Αντίθετα, ο πολιτισμός της ανάμνησης σχετίζεται με την ομάδα και αφορά την τήρηση μιας κοινωνικής δέσμευσης. Σημείο αναφοράς της δέσμευσης είναι η ομάδα. Το ερώτημα που τίθεται είναι: «Τι δεν πρέπει να ξεχάσουμε;». Το ερώτημα ανακύπτει σε κάθε κοινωνική ομάδα, άλλοτε με μεγαλύτερη και άλλοτε με μικρότερη αμεσότητα και σημασία. Όταν η σημασία του είναι καθοριστική, διαμορφώνοντας την ταυτότητα και αυτοσυνείδηση μιας ομάδας, γίνεται λόγος για «κοινοότητες της μνήμης» (Pierre Nora).<sup>2</sup> Ο πολιτισμός της ανάμνησης σχετίζεται με μια «μνήμη που συγκροτεί κοινοότητα». Σε αντίθεση με τη μνημοτεχνική, η οποία αποτελεί αρχαία επινόηση –χωρίς όμως να είναι αποκλειστικά δυτική ιδιαιτερότητα–, ο πολιτισμός της ανάμνησης είναι παγκόσμιο φαινόμενο. Δεν υπάρχει κοινωνικός σχηματισμός στον οποίο να μην ανιχνεύονται ακόμα και οι ισχνότερες μορφές ενός πολιτισμού της ανάμνησης. Αυτός είναι και λόγος για τον οποίο η ιστορία ενός τέτοιου πολιτισμού δεν μπορεί να γραφτεί με τον ίδιο τρόπο με την οποίο η Frances Yates έγραψε την ιστορία της μνημοτεχνικής. Η μόνη μας επιλογή

1. Yates 1968· Blum 1969· Eickelman 1978, 485-516· A. Assmann και D. Harth 1991, ιδιαίτερα μέρος Β': «Kunst des Gedächtnisses – Gedächtnis der Kunst» («Τέχνη της μνήμης – Μνήμη της τέχνης»)· Haverkamp και Lachmann 1991.

2. Nora 1984· 1986· 1992.

είναι να εστιάσουμε σε ελάχιστες μόνο πτυχές του, τις οποίες εν συνεχεία θα εξηγήσουμε χρησιμοποιώντας ελεύθερα επιλεγμένα παραδείγματα. Παρά την παγκοσμιότητα αυτού του φαινομένου, υπάρχει στην ιστορία του πολιτισμού της ανάμνησης ένας συγκεκριμένος λαός στον οποίο οφείλει κανείς να αναγνωρίσει ρόλο ανάλογο με αυτόν που διαδραμάτισαν οι Έλληνες σε σχέση με τη μνημοτεχνική: οι Εβραίοι. Ο πολιτισμός της ανάμνησης απέκτησε εδώ νέα μορφή, η οποία στη συνέχεια έγινε τόσο καθοριστική για την ιστορία της Δύσης, και όχι μόνο, όσο και η αρχαία μνημοτεχνική. Οι Εβραίοι αντίστοιχα συγκροτήθηκαν και επέζησαν ως λαός ακολουθώντας την εντολή «διαφύλαξε και θυμήσου».<sup>3</sup> Εξελίχθηκαν έτσι σε έναν λαό με εντελώς νέο, εμφατικό νόημα, σε ένα αρχέτυπο του έθνους. Ο Max Weber, ο οποίος σε αντίθεση με το πνεύμα της εποχής του διέκρινε καθαρά την υποκειμενική κατανόηση ή, όπως θα λέγαμε σήμερα, το φαντασιακό της έννοιας του λαού, σημείωσε: «Είναι απόλυτα φυσιολογικό πίσω από τις “εθνικές” αντιθέσεις να βρίσκεται, κατά κάποιον τρόπο, η ιδέα του “εκλεκτού λαού”».<sup>4</sup> Σύμφωνα με αυτή του την άποψη, οι Εβραίοι, με αφετηρία τη βασική αρχή των εθνικών αντιθέσεων, ανέπτυξαν μια μορφή που θα μπορούσε να θεωρηθεί πρότυπο ή «ιδεότυπος». Κάθε λαός που αυτοκατανοείται ως λαός πλάθει μια φαντασιακή εικόνα του εαυτού του που αντιτίθεται προς τους άλλους λαούς, ως ένας «κατά κάποιον τρόπο» –όπως σημειώνει ο Weber– εκλεκτός λαός. Η σημασία αυτής της ιδέας διατυπώθηκε για πρώτη φορά γραπτά την εποχή της ακμής του εθνικισμού και μόλις στις μέρες μας αρχίζει να γίνεται κατανοητή. Από την αρχή του εκλεκτού λαού πηγάζει η αρχή της ανάμνησης.

3. «shamor ve zakhor be-dibur echad», «Θυμήσου και διαφύλαξε, σε μια μοναδική εντολή», αναφέρει ο σαββατικός ύμνος Lekha Dodi.

4. Weber 1947, 221.

Η έννοια εκλεκτός λαός δεν σημαίνει τίποτα άλλο παρά ένα σύμπλεγμα απόλυτα δεσμευτικών υποχρεώσεων, οι οποίες δεν πρέπει σε καμιά περίπτωση να περιπέσουν σε λήθη. Γι' αυτόν τον λόγο, οι Εβραίοι εξελίχθηκαν σε μια ανώτερη μορφή του πολιτισμού της ανάμνησης, την οποία, σύμφωνα με το πνεύμα της *Ρητορικής εις Ερέννιον*, θα μπορούσαμε δίχως άλλο να θεωρήσουμε «τεχνητή».

### *Σχετισμός με το παρελθόν*

Ό,τι είναι ο χώρος για τη μνημοτεχνική είναι ο χρόνος για τον πολιτισμό της ανάμνησης. Μπορούμε ίσως να πάμε ένα βήμα παραπέρα: όσο σημαντική είναι η μνημοτεχνική για τη μάθηση, άλλο τόσο σημαντικός είναι και ο πολιτισμός της ανάμνησης για τα σχέδια και τις ελπίδες μιας κοινωνικής ομάδας, για τα στοιχεία δηλαδή που συγκροτούν τον νοηματικό και χρονικό ορίζοντα της κοινωνίας. Ο πολιτισμός της ανάμνησης στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό –όχι όμως και αποκλειστικά– στους τρόπους με τους οποίους σχετιζόμαστε με το παρελθόν. Το παρελθόν με τη σειρά του –σύμφωνα με τη βασική θέση της παρούσας έρευνας– υφίσταται μόνο από τη στιγμή που είναι δυνατός ο σχετισμός με αυτό. Αναμφίβολα μια τέτοια διαπίστωση αρχικά ξενίζει. Τίποτα δεν φαίνεται να είναι φυσιολογικότερο από τη δημιουργία του παρελθόντος. Πρόκειται για κάτι που γεννιέται με την πάροδο του χρόνου. Από αυτό το δεδομένο προκύπτει ότι το σήμερα «θα ανήκει αύριο στο παρελθόν». Θα έχει μετατραπεί σε χθες. Οι κοινωνίες ωστόσο συμπεριφέρονται με εντελώς διαφορετικό τρόπο απέναντι σε αυτή τη φυσιολογική διαδικασία. Μπορούν, όπως ισχυρίζεται ο Κικέρων στο *Περί ρήτορος* (2.40.169), είτε «να βιώνουν την καθημερινότητά τους» όπως οι «βάρβαροι», αφήνοντας απρόσκοπτα το σήμερα να βυθιστεί στο παρελθόν, κάτι που οδηγεί σε αυτήν την περίπτωση σε αφανι-

σμό και λήθη, είτε, όπως οι Ρωμαίοι, να επικεντρώνουν όλες τις προσπάθειές τους στο να δώσουν στο σήμερα διάρκεια, «προσανατολίζοντας όλα τα σχέδιά τους με βάση την αιωνιότητα», είτε ακόμα, όπως ο Αιγύπτιος φαραώ, «αντικρίζοντας το αύριο» και «αφομοιώνοντας τις αιώνιες σημασίες». Δηλαδή, όποιος με το «σήμερα» αντικρίζει το «αύριο», οφείλει να διαφυλάξει το «χθες» και να προσπαθήσει να το διατηρήσει ζωντανό μέσω της ανάμνησης. Στην ανάμνηση το παρελθόν ανακατασκευάζεται. Αυτό είναι και το νόημα της θέσης πως το παρελθόν γεννιέται μόνο τη στιγμή που είναι δυνατός ο σχετισμός με αυτό. Με τις δύο αυτές έννοιες, τον πολιτισμό της ανάμνησης και τον σχετισμό με το παρελθόν, θέλουμε να συγκεκριμένοποιήσουμε το θέμα αυτής της μελέτης αλλά και να το διαχωρίσουμε από το πλαίσιο της «μνημοτεχνικής».

Για να μπορέσει κανείς να σχετιστεί με το παρελθόν, πρέπει πρώτα αυτό να γίνει αντιληπτό ως παρελθόν. Δύο είναι οι προϋποθέσεις για να γίνει αυτό εφικτό:

- α) το παρελθόν δεν πρέπει να έχει εξαφανιστεί εντελώς, πρέπει να υπάρχουν μαρτυρίες·
- β) οι μαρτυρίες αυτές θα πρέπει να παρουσιάζουν μια χαρακτηριστική διαφορά σε σχέση με το «σήμερα».

Η πρώτη προϋπόθεση είναι αυτονόητη, ενώ τη δεύτερη μπορεί να την κατανοήσει κανείς καλύτερα αν την παραλληλίσει με το φαινόμενο της εξέλιξης της γλώσσας. Η εξέλιξη θεωρείται φυσική διαδικασία στη ζωή μιας γλώσσας. Δεν υπάρχει καμιά φυσική, ζωντανή γλώσσα που δεν εξελίσσεται. Η εξέλιξη αυτή είναι «λανθάνουσα», δεν γίνεται δηλαδή κατά κανόνα αντιληπτή από τους ομιλητές, καθώς συντελείται με πολύ αργούς ρυθμούς. Γίνεται όμως αντιληπτή όταν, κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις, παλαιότερα στάδια της γλώσσας διατηρούνται ως ιδιαίτερες γλώσσες, π.χ. στη λατρεία ή σε μεμονωμένα κείμενα τα οποία διατηρούνται στο

πλαίσιο της παράδοσης και μεταδίδονται αυτολεξεί από γενιά σε γενιά, όπως ισχύει για παράδειγμα στην περίπτωση των ιερών κειμένων. Επίσης, το ίδιο συμβαίνει όταν η διαφορά του διατηρημένου με αυτόν τον τρόπο γλωσσικού στρώματος από την καθομιλούμενη γλώσσα έχει γίνει τόσο μεγάλη, ώστε να γίνεται αντιληπτό πως το πρώτο είναι μια διαφορετική γλώσσα και όχι απλώς μια παραλλαγή του οικείου γλωσσικού ιδιώματος. Αυτή η αποσύνδεση εντοπίζεται και στην προφορική παράδοση. Συνήθως όμως συναντάται για πρώτη φορά στους εγγράμματους πολιτισμούς και ιδιαίτερα όταν η γλώσσα των ιερών ή κλασικών κειμένων πρέπει να διδαχθεί στο πλαίσιο της σχολικής εκπαίδευσης.<sup>5</sup>

Η διαφορά μεταξύ παλαιού και νέου μπορεί όμως να γίνει αντιληπτή και με τη βοήθεια πολλών άλλων παραγόντων, και σε εντελώς διαφορετικά επίπεδα από αυτό της γλώσσας. Κάθε βαθύτερη λύση της συνέχειας ή ρήγμα της παράδοσης μπορεί να οδηγήσει στη δημιουργία ενός παρελθόντος, ιδιαίτερα μάλιστα όταν μετά από ένα τέτοιο ρήγμα επιχειρείται μια νέα αρχή. Ένα νέο ξεκίνημα, μια αναγέννηση, μια παλινορόθωση εμφανίζονται πάντα με τη μορφή μιας αναδρομικής αναφοράς στο παρελθόν. Στον βαθμό που αυτά ανοίγουν τον δρόμο του μέλλοντος, παράγουν, αποκαθιστούν και αποκαλύπτουν το παρελθόν. Αυτό είναι ήδη προφανές στο παράδειγμα της πρωιμότερης «αναγέννησης» στην ανθρώπινη ιστορία: της «νεοσομεριακής» αναβίωσης σουμεριακών παραδόσεων στην Γ' περίοδο της Ουρ, μετά το ακκαδικό ιντερμέδιο της δυναστείας του Σαργών. Οικειότερο για τους αιγυπτιολόγους είναι φυσικά το ελαφρώς μεταγενέστερο παράδειγμα του Μέσου Βασιλείου, το οποίο είναι σημαντικό επειδή και το ίδιο το Μέσο Βασίλειο αυτοχαρακτηρίζεται ως «αναγέν-

---

5. Αυτήν την περίπτωση ανέλυσα για την περίπτωση της Αιγύπτου, στο J. Assmann 1985, 484-499.



νηση». Το προγραμματικό όνομα που δίνει στον εαυτό του, εν είδει κυβερνητικού προγράμματος, ο ιδρυτής της 12ης Δυναστείας είναι «αυτός που επαναλαμβάνει τις γεννήσεις», whm mswt,<sup>6</sup> και δεν σημαίνει τίποτα άλλο από «αναγέννηση».<sup>7</sup> Οι βασιλείς της 12ης Δυναστείας επιστρέφουν σε τύπους της 5ης και της 6ης Δυναστείας,<sup>8</sup> ιδρύουν λατρείες για τους βασιλικούς τους προγόνους,<sup>9</sup> κωδικοποιούν τις λογοτεχνικές παραδόσεις,<sup>10</sup> επιλέγουν ως πρότυπο τον Σνόφρου, έναν βασιλιά της 4ης Δυναστείας,<sup>11</sup> και δημιουργούν με αυτόν τον τρόπο το «Αρχαίο Βασίλειο» ως ένα παρελθόν η ανάμνηση του οποίου προσδίδει ενότητα, νομιμοποίηση, αυθεντία και εμπιστοσύνη. Οι ίδιοι βασιλείς, όπως προκύπτει από τις επιγραφές τους σε διάφορα μνημεία, αποθέτουν αυτή τη ζέση της αιωνιότητας στην καθημερινότητα για την οποία έγινε λόγος παραπάνω.

Ο θάνατος αποτελεί την πρωιμότερη μορφή και κατά κάποιον τρόπο την αρχετυπική εμπειρία του ρήγματος του χθες με το σήμερα, και από αυτόν εξαρτάται η απόφαση για εξαφάνιση ή διαφύλαξη. Μόνο με το τέλος της, με την κατηγορηματική της ασυνέχεια, η ζωή γίνεται παρελθόν πάνω στο οποίο μπορεί πλέον να αναπτυχθεί ο πολιτισμός της ανάμνησης. Θα μπορούσαμε λοιπόν να χαρακτηρίσουμε τον θάνατο ως την «αρχετυπική σκηνή» του πολιτισμού της ανάμνησης. Το κατεξοχήν πολιτισμικό στοιχείο της συλλογικής ανάμνη-

6. Πρόκειται για τον Αμενεμχέτ Α' (Σ.τ.Μ.).

7. O Detlef Franke, στη διατριβή του επί υφηγεσία (Franke 1994), αιτιολόγησε με διεξοδικό και απόλυτα πειστικό τρόπο αυτήν την ερμηνεία του «ονόματος του Ωρου»\* του Αμενεμχέτ Α'.

8. Ο «αρχαϊσμός» της 12ης Δυναστείας ήρθε στο φως κυρίως με τις ανασκαφές του Dieter Arnold στο βασιλικό νεκροταφείο του Λιστ.

9. Redford 1986, 151 κ.ε.

10. J. Assmann 1990, κεφ. 2.

11. Graefe 1990, 257-263.

σης γίνεται σαφές αν αναλογιστεί κανείς τη διαφορά μεταξύ της φυσικής ή και της τεχνητά διαμορφωμένης ανάμνησης του ατόμου για τον εαυτό του –ένα άτομο, το οποίο σε μια συγκεκριμένη ηλικία κάνει απολογισμό της ζωής του– και της ανάμνησης που διατηρούν γι' αυτόν οι απόγονοί του μετά τον θάνατό του και η οποία τον συνδέει με τη ζωή. Λέμε ότι ο νεκρός («εξακολουθεί να ζει») στη μνήμη των απογόνων του, σαν να πρόκειται για μια σχεδόν φυσική επιβίωση που δεν εξαρτάται από κάποιον εξωτερικό παράγοντα. Στην πραγματικότητα όμως, η ομάδα είναι αυτή που δίνει ζωή στον νεκρό, καθώς η βούλησή της εξακολουθεί να τον θεωρεί μέλος της κοινότητας. Τον ενσωματώνει στο παρόν, για να μην τον παραδώσει στη λήθη.

Το πιο ενδεικτικό παράδειγμα αυτής της μορφής πολιτισμού της ανάμνησης είναι το έθιμο των Ρωμαίων πατρικίων να περιφέρουν κατά τη διάρκεια οικογενειακών πομπών πορτρέτα ή μάσκες των προγόνων τους (στα λατινικά, «*persona*»: ο νεκρός ως «πρόσωπο»).<sup>12</sup> Ιδιαίτερα χαρακτηριστικό φαίνεται σε αυτή τη συνάφεια το αιγυπτιακό έθιμο να θεμελιώνει κανείς μόνος του, όσο είναι ακόμα ζωντανός, αυτόν τον πολιτισμό της ανάμνησης, τον οποίο ουσιαστικά μπορούν να καλλιεργήσουν για τον νεκρό μόνο οι απόγονοί του, ως μια συνειδητή γεφύρωση του ρήγματος που δημιουργεί ο θάνατος. Ο Αιγύπτιος αξιωματούχος κατασκευάζει ο ίδιος τον τάφο του, επιβλέποντας την ιστόρηση της βιογραφίας του, μιας βιογραφίας που δεν έχει την έννοια «απομνημονευμάτων» αλλά μιας πρωθύστερης νεκρολογίας.<sup>13</sup> Η ανάμνηση του νεκρού ως η πρωιμότερη και ευρύτερα διαδεδομένη μορφή του

12. Ένα σε μεγάλο βαθμό ανάλογο έθιμο αναπτύχθηκε μετά το Αρχαίο Βασίλειο και στην Αίγυπτο, βλ. Kees 1926, 253 κ.ε. Στις μεγάλες εορταστικές πομπές, περιφέρονταν ξύλινα αγάλματα επιφανών προγόνων.

13. Βλ. σχετικά J. Assmann 1983δ, 64-93· 1987, 208-232.

πολιτισμού της ανάμνησης καθιστά ταυτόχρονα σαφές πως τα φαινόμενα αυτά δεν μπορούν να αποδοθούν σωστά με τον καθιερωμένο όρο της «παράδοσης». Η έννοια «παράδοση» δεν καλύπτει το ρήγμα που οδηγεί στη δημιουργία του παρελθόντος, φέρνοντας αντ' αυτής στο προσκήνιο την πτυχή της διάρκειας, της συνέχειας, τόσο στην πράξη όσο και στη γραπτή παράδοση. Αναμφίβολα, κάποια από τα φαινόμενα που περιγράφονται εδώ με τις έννοιες *πολιτισμός της ανάμνησης* και *πολιτισμική μνήμη* θα μπορούσαν να ονομαστούν και παράδοση ή πολιτιστική κληρονομιά. Η έννοια όμως αυτή στερεί από το τελευταίο φαινόμενο το στοιχείο της αποδοχής, της αναδρομικής αναφοράς που υπερβαίνει το ρήγμα, καθώς όμως και την αρνητική όψη της, τη λήθη και την αποσιώπηση. Γι' αυτό χρειαζόμαστε μια έννοια που να περιλαμβάνει και τις δύο όψεις. Οι νεκροί αλλά και η μνήμη τους δεν διατηρούνται αυτόματα μέσω της παράδοσης. Το ότι εμείς τους θυμόμαστε αποτελεί ζήτημα συναισθηματικού δεσμού, πολιτισμικής κατασκευής και συνειδητού σχετισμού με το παρελθόν που υπερβαίνει αυτό το ρήγμα. Τα ίδια στοιχεία καθορίζουν ό,τι ονομάζουμε *πολιτισμική μνήμη*, κάνοντάς το να υπερβεί την έννοια της παράδοσης.

## I. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ: MAURICE HALBWACHS

Στη δεκαετία του 1920, ο Γάλλος κοινωνιολόγος Maurice Halbwachs ανέπτυξε τη θεωρία της «συλλογικής μνήμης» (*mémoire collective*), την οποία ανέλυσε σε τρία κυρίως βιβλία: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925),<sup>14</sup> *La topographie*

14. Ακολούθως Halbwachs 1985. Το βιβλίο μεταφράστηκε για πρώτη φορά στα γερμανικά από τον Lutz Geldsetzer και δημοσιεύτηκε ως τόμ. 34 των *Soziologische Texte* –σειρά που εξέδιδαν οι Heinz Maus και Friedrich

*légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective* (1941)<sup>15</sup> και *La mémoire collective* (1950).<sup>16</sup> Ο Halbwachs υπήρξε μαθητής του Bergson, στο Lycée Henri IV, στη φιλοσοφία του οποίου το θέμα της μνήμης κατέχει κεντρική θέση.<sup>17</sup> Σπούδασε με τον Durkheim, του οποίου η θεωρία περί συλλογικής συνείδησης παρείχε στον Halbwachs τις βάσεις για τη δική του προσπάθεια να ξεπεράσει τον υποκειμενισμό του Bergson και να ερμηνεύσει τη μνήμη ως κοινωνικό φαινόμενο. Ο Halbwachs δίδαξε κοινωνιολογία αρχικά στο Στρασβούργο και αργότερα στη Σορβόνη. Το 1944, την εποχή ακριβώς που διορίστηκε στο Collège de France, μεταφέρθηκε από τους Ναζί στο στρατόπεδο συγκέντρωσης Μπούχενβαλντ, όπου εκτελέστηκε στις 16 Μαρτίου 1945.<sup>18</sup>

### 1. Ατομική και συλλογική μνήμη

Η κεντρική θέση του Halbwachs, η οποία ακολουθείται πιστά σε όλα του τα έργα, αφορά την κοινωνική εξάρτηση της μνήμης. Ο Halbwachs παραβλέπει εντελώς τη φυσική, νευ-

---

Fürstenberg- Βερολίνο-Νόιβιντ 1966. Για μια διεξοδική πραγμάτευσή του, βλ. Heinz 1969 (την υπόδειξη οφείλω στον Georg Stötzel). Για μια νέα έκδοση, βλ. Halbwachs 1994. Τέλος, για μια λεπτομερή αξιολόγηση της μνημονικής θεωρίας του Halbwachs, βλ. Namer 1987.

15. Ακολούθως Halbwachs 1941. Για μια κριτική επανέκδοση, βλ. Jaisson κ.ά. 2008.

16. Ακολούθως Halbwachs 1985α (βλ. επίσης και την κριτική επανέκδοση των Namer και Jaisson 1997). Αν και το έργο αυτό δημοσιεύτηκε μετά τον θάνατό του, η συγγραφή του χρονολογείται σε μεγάλο βαθμό στη δεκαετία του 1930. Για τη σχετική με τα έργα του Maurice Halbwachs βιβλιογραφία, βλ. Bernsdorf 1959, 204.

17. Bergson 1896.

18. Για τη βιογραφία του M. Halbwachs, βλ. Becker 2003· για τον τραγικό θάνατό του, ό.π., 413-450.

ρολογική και εγκεφαλική βάση της μνήμης,<sup>19</sup> τονίζοντας αντ' αυτών το κοινωνικό πλαίσιο αναφοράς χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να συγκροτηθεί και να διατηρηθεί καμιά ατομική μνήμη. «Δεν μπορεί να υπάρξει μνήμη έξω από εκείνο το πλαίσιο αναφοράς που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι οι οποίοι ζουν σε μια κοινωνία για να καταγράψουν και να ξαναβρούν τις αναμνήσεις τους».<sup>20</sup> Παρότι ο Halbwachs πουθενά δεν το διατύπωσε ρητά, εντούτοις δέχεται πως ένα άτομο που μεγαλώνει σε ολοκληρωτική μοναξιά δεν μπορεί να έχει μνήμη. Η μνήμη αναπτύσσεται στον άνθρωπο μόνο κατά τη διαδικασία κοινωνικοποίησής του. Βέβαια, μόνο το άτομο μπορεί να «έχει» στην πραγματικότητα μνήμη, αυτή η μνήμη ωστόσο διαμορφώνεται συλλογικά. Γι' αυτό ο όρος «συλλογική μνήμη» δεν πρέπει να εκληφθεί μεταφορικά. Οι κοινωνικές ομάδες μπορεί μεν να μην «έχουν» μνήμη, καθορίζουν όμως τη μνήμη των μελών τους. Οι αναμνήσεις, ακόμα και αυτές με καθαρά προσωπικό χαρακτήρα, γεννιούνται μόνο μέσω της επικοινωνίας και της αλληλεπίδρασης στο πλαίσιο κοινωνικών ομάδων. Δεν θυμόμαστε μόνο αυτά που μαθαίνουμε από άλλους, αλλά και αυτά που οι άλλοι μας αφηγούνται, ακόμα και ό,τι επιβεβαιώνεται και αντανακλάται σε εμάς από τους άλλους ως σημαντικό. Προπάντων όμως, μέσω των άλλων βιώνουμε τον χώρο ενός κοινωνικά προκαθορισμένου πλαισίου σημαινόντων. Γιατί «δεν υπάρχει ανάμνηση χωρίς αντίληψη».<sup>21</sup>

Ο όρος των «κοινωνικών πλαισίων» (*cadres sociaux*), που καθιέρωσε ο Halbwachs, συνδέεται κατά απροσδόκητο τρόπο με τη θεωρία της «ανάλυσης πλαισίων», που αναπτύχθηκε

---

19. Και συνακόλουθα τον δυϊσμό πνεύματος-σώματος του Bergson (1896).

20. Halbwachs 1985, 121.

21. Halbwachs 1985, 364.

από τον Erving Goffman και η οποία αναφέρεται στην κοινωνικά προκαθορισμένη δομή ή «οργάνωση» των καθημερινών εμπειριών.<sup>22</sup> Ο Halbwachs επιχειρεί μια «ανάλυση πλαισίων» της μνήμης –αντίστοιχη με την ανάλυση πλαισίων των εμπειριών του Goffman– και μάλιστα, με τη χρήση κοινής ονοματολογίας, καθώς τα cadres, τα οποία σύμφωνα με τον Halbwachs συγκροτούν και παγιώνουν τη μνήμη, αναλογούν στα frames του Goffman, τα οποία δομούν τις καθημερινές εμπειρίες. Ο Halbwachs έφτασε μάλιστα στο ακραίο σημείο να θεωρήσει την ομάδα υποκείμενο της μνήμης και της ανάμνησης, επινοώντας έννοιες, όπως «μνήμη της ομάδας» και «εθνική μνήμη», στις οποίες ο όρος της μνήμης αποκτά μεταφορικό χαρακτήρα.<sup>23</sup> Δεν είναι ωστόσο απαραίτητο να υιοθετήσουμε αυτήν την ακραία θέση: υποκείμενο της μνήμης και της ανάμνησης παραμένει πάντα το άτομο, εξαρτημένο ωστόσο από τα «πλαίσια» που συγκροτούν την ανάμνησή του. Το πλεονέκτημα αυτής της θεωρίας έγκειται στη δυνατότητα της ταυτόχρονης ερμηνείας της ανάμνησης και της λήθης. Όταν ένα άτομο και μια κοινωνία είναι σε θέση να θυμούνται μόνο ό,τι μπορεί να ανασυντεθεί ως παρελθόν σε σχέση με ένα παροντικό πλαίσιο αναφοράς, τότε οτιδήποτε στο συγκεκριμένο παρόν δεν έχει κανένα σημείο αναφοράς περιέρχεται σε λήθη.<sup>24</sup>

Με άλλα λόγια, η ατομική μνήμη συγκροτείται μέσω της επικοινωνίας και των διαδικασιών που σχετίζονται με αυτή, όπως για παράδειγμα την επαφή του ατόμου με κοινωνικές ομάδες, από την οικογένεια έως τη θρησκευτική ή εθνική κοινότητα. Η μνήμη ζει και διατηρείται μέσω της επικοινωνι-

22. Goffman 1977.

23. Στο πλαίσιο ανάλογων θέσεων, ο Bartlett 1932 στράφηκε με έμφαση κατά μιας τέτοιας χρήσης της λέξης.

24. Μια περίπτωση λήθης μέσω αλλαγής του πλαισίου αναφοράς αναλύεται στο κεφ. 5.

νίας: αν αυτή διακοπεί, εξαφανιστεί ή αν αλλάξει το πλαίσιο αναφοράς της κοινωνούμενης πραγματικότητας, το αποτέλεσμα θα είναι η λήθη.<sup>25</sup> Θυμάται κανείς μόνο ό,τι αποτελεί αντικείμενο της επικοινωνίας και ό,τι μπορεί να εντοπιστεί στον χώρο της συλλογικής μνήμης.<sup>26</sup> Η μνήμη του ατόμου διαμορφώνεται μέσω της συμμετοχής του σε ποικίλες ομαδικές μνήμες. Η μνήμη της ομάδας μεταδίδεται σαν γνώση από μέλος σε μέλος. Οι αναμνήσεις συγκροτούν κάθε φορά ένα «ανεξάρτητο σύστημα», τα στοιχεία του οποίου αλληλοστηρίζονται και αλληλοκαθορίζονται, τόσο στο ίδιο το άτομο όσο και στην ομάδα. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο είναι σημαντικό, σύμφωνα με τον Halbwachs, να διακρίνουμε την ατομική από τη συλλογική μνήμη, παρότι η ατομική μνήμη αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, κοινωνικό φαινόμενο. Η μνήμη είναι ατομική μόνο με την έννοια της ατομικής κάθε φορά σύνδεσης και επεξεργασίας τμημάτων της συλλογικής μνήμης. Είναι ο τόπος της συλλογικής μνήμης των κοινωνικών ομάδων αλλά και της επεξεργασίας της.<sup>27</sup> Ατομικό χαρακτηριστήρα, υπό τη στενή έννοια του όρου, έχουν μόνο τα συναισθήματα και όχι οι αναμνήσεις. Διότι «τα συναισθήματα είναι στενά συνδεδεμένα με το σώμα μας», ενώ οι αναμνήσεις αναγκαστικά «προέρχονται από τις αντιλήψεις των διαφορετικών ομάδων στις οποίες ανήκουμε».

---

25. «Η λήθη εξηγείται μέσω της εξαφάνισης αυτών των πλαισίων ή μέρους τους, είτε γιατί η προσοχή μας δεν ήταν ικανή να επικεντρωθεί σε αυτά είτε γιατί ήταν στραμμένη αλλού [...]. Η λήθη ή η παραμόρφωση συγκεκριμένων αναμνήσεων εξηγείται όμως και με βάση το ότι αυτά τα πλαίσια μεταβάλλονται από τη μία χρονική περίοδο στην άλλη» (Halbwachs 1985α, 368). Συνεπώς, όχι μόνο η μνήμη αλλά και η λήθη είναι κοινωνικά φαινόμενα.

26. Halbwachs 1985, κεφ. 4: «Ο εντοπισμός των αναμνήσεων».

27. Halbwachs 1985α, 127.

## 2. Τύποι της ανάμνησης

Όσο πιο αφηρημένη είναι η σκέψη, τόσο πιο συγκεκριμένα ενεργεί η ανάμνηση. Οι ιδέες πρέπει να αισθητοποιηθούν προκειμένου να μπορέσουν να εισέλθουν ως αντικείμενα στον χώρο της μνήμης. Με τον τρόπο αυτόν, δημιουργείται μια ακατάλυτη ένωση έννοιας και εικόνας. «Για να μπορέσει μια αλήθεια να αποκρυσταλλωθεί στην ανάμνηση μιας ομάδας, πρέπει να πάρει τη συγκεκριμένη μορφή ενός γεγονότος, ενός προσώπου ή ενός τόπου».<sup>28</sup> Και αντίστροφα όμως, για να μπορέσει ένα γεγονός να διατηρηθεί στη μνήμη της ομάδας, πρέπει να εμπλουτιστεί με το νόημα μιας σημαντικής αλήθειας: «Από τη στιγμή που κάθε προσωπικότητα και κάθε ιστορικό γεγονός περνούν στη μνήμη, μετατρέπονται σε διδασκαλία, έννοια ή σύμβολο· αποκτούν νόημα και γίνονται μέρος του συστήματος ιδεών της κοινωνίας».<sup>29</sup> Από αυτή τη σύμπραξη εννοιών και εμπειριών<sup>30</sup> προκύπτει ό,τι θα ονομάζαμε *τύποι της ανάμνησης*.<sup>31</sup> Η ιδιαιτερότητά τους μπορεί να προσδιοριστεί ακριβέστερα με τη βοήθεια τριών χαρακτηριστικών: α) τη συγκεκριμένη αναφορά στον τόπο και τον χρόνο, β) τη συγκεκριμένη αναφορά σε μια ομάδα και γ) τη δυνατότητα ανακατασκευής τους ως αυτοτελών διαδικασιών.

---

28. Halbwachs 1941, 157.

29. Halbwachs 1985, 389 κ.ε.

30. Αυτό το ζευγάρι θυμίζει φυσικά τις «έννοιες» και τις «εποπτείες» του Kant.

31. Ο ίδιος ο Halbwachs μιλά σε αυτή τη συνάφεια για «μνημονικές εικόνες», βλ. κυρίως Halbwachs 1985, 25 κ.ε. Με τον όρο «μορφές ανάμνησης» εννοούμε, σε αντιδιαστολή, πολιτισμικά διαμορφωμένες και κοινωνικά δεσμευτικές «μνημονικές εικόνες», προτιμώντας τον όρο «μορφή» από αυτόν της «εικόνας», επειδή αναφέρεται όχι μόνο σε μια εικονιστική, αλλά π.χ. και σε μια αφηγηματική διαμόρφωση.



## α) Η αναφορά στον τόπο και τον χρόνο

Οι τύποι της ανάμνησης υλοποιούνται σε συγκεκριμένο χώρο και ανανεώνονται σε συγκεκριμένο χρόνο, είναι δηλαδή πάντα τοπικά και χρονικά καθορισμένοι, αν και όχι πάντα με τη γεωγραφική ή την ιστορική σημασία των δύο αυτών εννοιών. Η εξάρτηση της συλλογικής μνήμης από έναν συγκεκριμένο προσανατολισμό δημιουργεί σημεία κρυστάλλωσης. Τα περιεχόμενα της μνήμης έχουν χρονική διάσταση, τόσο μέσω της αγκίστρωσής τους πάνω σε πανάρχαια ή σημαντικά γεγονότα, όσο και μέσω του περιοδικού ρυθμού της μνημονικής αναφοράς. Το εορτολόγιο αντανακλά κατά κάποιον τρόπο έναν συλλογικά βιωμένο χρόνο, ανεξάρτητα από το αν πρόκειται, ανάλογα με την ομάδα, για το αστικό, εκκλησιαστικό, αγροτικό ή στρατιωτικό έτος. Μια αντίστοιχη αγκίστρωση της μνήμης ισχύει και για τον βιωμένο χώρο. Ότι είναι το σπίτι για την οικογένεια είναι το χωριό και η γη για τις αγροτικές, οι πόλεις για τις αστικές και η χώρα για τις εθνικές κοινότητες· αποτελούν γεωγραφικά πλαίσια ανάμνησης, τα οποία συντηρούνται στη μνήμη ως «πατρίδα» ακόμα κι όταν, ή καλύτερα κυρίως όταν, αυτά είναι *in absentia*. Μέρος του χώρου είναι και ο κόσμος των αντικειμένων που όχι μόνο περιβάλλουν το άτομο αλλά και του ανήκουν, συνιστώντας έτσι το δικό του προσωπικό «υλικό περιβάλλον» (*entourage matériel*), το οποίο αποτελεί ιδιοκτησία του αλλά και παράλληλα στήριγμα και φορέα της ύπαρξής του. Κοινωνικά καθορισμένος είναι ακόμα και αυτός ο κόσμος των αντικειμένων· εργαλεία, έπιπλα, δωμάτια αλλά και η ιδιαίτερη διάταξή τους είναι στοιχεία που «μας προσφέρουν μια εικόνα διάρκειας και σταθερότητας».<sup>32</sup> Η αξία τους, η τιμή τους,

32. Halbwachs 1985α, 130 (παραπέμποντας στον Auguste Comte). Πρβλ. επίσης τον όρο «εξωτερικό στήριγμα» που χρησιμοποιεί ο Gehlen 1956, 25 κ.ε. και *passim*.

η συμβολική τους σημασία αποτελούν κοινωνικά τεκμήρια.<sup>33</sup> Αυτή η τάση χωροθέτησης ισχύει για κάθε είδους κοινότητα. Κάθε ομάδα που επιθυμεί να εδραιωθεί ως ομάδα επιδιώκει να δημιουργήσει και να διαφυλάξει τους χώρους που δεν λειτουργούν μόνο ως «σκηνικό» για την αλληλεπίδραση και την επικοινωνία αλλά και ως σύμβολα της ταυτότητάς της και ως σημεία αναφοράς της μνήμης της. Η μνήμη έχει ανάγκη από τόπους, τείνει προς τη δημιουργία της διάστασης του χώρου.<sup>34</sup> Ο Halbwachs ανέλυσε αυτό το σημείο, έχοντας ως βάση την «τοπογραφία των θρύλων των Αγίων Τόπων», σε ένα έργο με το οποίο θα ασχοληθούμε διεξοδικά σε άλλη ενότητα. Η ομάδα και ο χώρος συγκροτούν μια συμβολική οντολογική ενότητα, στην οποία κάθε ομάδα, ακόμα και όταν αυτή αποσπάται από τον φυσικό της χώρο, παραμένει πιστή, ανασυνθέτοντας ιερούς τόπους σε συμβολικό επίπεδο.

### β) Η αναφορά στην ομάδα

Η συλλογική μνήμη είναι προσαρτημένη στους φορείς της και δεν μπορεί να μεταδοθεί κατά βούληση. Όποιος μετέχει σε αυτή, δηλώνει με αυτόν τον τρόπο ότι ανήκει στην ομάδα. Έτσι, η συλλογική μνήμη δεν είναι συγκεκριμένη μόνο ως προς τον χώρο και τον χρόνο αλλά, κατά κάποιον τρόπο, και ως προς την ταυτότητα. Αυτό σημαίνει ότι αφορά αποκλειστικά μια πραγματική και ζωντανή ομάδα. Ανάμεσα στις έννοιες του χώρου και του χρόνου της συλλογικής μνήμης και

33. Appadurai 1986.

34. Πρβλ. Κικέρωνα: «tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina» (*De finibus* 5,1-2): «Οι τόποι κατέχουν μια τόσο μεγάλη δύναμη ανάμνησης, ώστε δικαιολογημένα η μνημοτεχνική να κατάγεται από αυτούς» (κατά Cancik και Mohr 1990, 312). Για περαιτέρω ανάλυση αυτών των προσεγγίσεων, βλ. το μεγάλο έργο του Nora 1984· 1986· 1992.

τις επικοινωνιακές μορφές της αντίστοιχης ομάδας υπάρχει μια βιωτική συνάφεια που είναι συναισθηματική και αξιακά φορτισμένη. Μέσω αυτής, οι έννοιες του χώρου και του χρόνου εμφανίζονται αντίστοιχα σαν την «πατρίδα» και την «ιστορία», δύο έννοιες γεμάτες νόημα και σημασία για την αυτοεικόνα και τους στόχους μιας ομάδας. Οι μορφές ανάμνησης «αποτελούν συνάμα πρότυπα, παραδείγματα προς μίμηση και αντικείμενο διδαχών. Μέσω αυτών εκφράζεται η γενική νοοτροπία της ομάδας· όχι μόνο ανασυνθέτουν το παρελθόν της αλλά και προσδιορίζουν το είδος της οντότητάς της, τις ικανότητες και τις αδυναμίες της».<sup>35</sup> Ο Halbwachs ανέλυσε την τριπλή σχέση μεταξύ συλλογικής μνήμης, αυτοεικόνας της ομάδας και κοινωνικής λειτουργίας με βάση το παράδειγμα του ιεραρχικού συστήματος της μεσαιωνικής φεουδαρχίας, όπου οι θυρεοί και οι τίτλοι εκφράζουν σε συμβολικό επίπεδο τη φεουδαρχική αξίωση για δικαιώματα και προνόμια. Σε αυτήν την περίπτωση, η κοινωνική θέση μιας οικογένειας καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό «από ό,τι γνωρίζει η ίδια αλλά και οι άλλες οικογένειες για το παρελθόν της».<sup>36</sup> Σε ένα φεουδαρχικό σύστημα, θα έπρεπε κανείς να «απευθυνθεί στη μνήμη της κοινωνίας, για να εξασφαλίσει την υπακοή της, την οποία και θα απαιτήσει αργότερα παραπέμποντας στα οφέλη των προσφερθέντων υπηρεσιών και τις ικανότητες των υπαλλήλων ή λειτουργών».<sup>37</sup>

Η κοινωνική ομάδα που συγκροτείται ως κοινότητα ανάμνησης διαφυλάσσει το παρελθόν της σε συνάρτηση με δύο κυρίως παράγοντες: την ιδιαιτερότητά της και τη διάρκειά της. Στο πλαίσιο της αυτοεικόνας, τονίζονται τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ομάδας και οι διαφορές της σε σχέση με

---

35. Halbwachs 1985, 209 κ.ε.

36. Halbwachs 1985, 308.

37. Halbwachs 1985, 294.

ό,τι βρίσκεται έξω από αυτή, ενώ υποβαθμίζονται οι όποιες διαφορές στο εσωτερικό της. Επιπλέον, καλλιεργείται «μια συνείδηση της ταυτότητας καθ' όλη τη διάρκεια του χρόνου», έτσι ώστε τα αντικείμενα της ανάμνησης συνήθως να επιλέγονται ή και να προβάλλονται διαρκώς στο μέλλον με βάση αντιστοιχίες, ομοιότητες και συνέχειες. Από τη στιγμή που σε μια ομάδα γίνεται συνειδητή κάποια σημαντική μεταβολή, τότε αυτή θα παύσει να υφίσταται ως ομάδα και θα παραχωρήσει τη θέση της σε μια νέα ομάδα. Αφού όμως κάθε ομάδα επιδιώκει τη διάρκεια, τείνει, όσο αυτό είναι εφικτό, να συγκαλύπτει τις όποιες μεταβολές και να προσλαμβάνει την ιστορική εξέλιξη ως αμετάβλητη διάρκεια.

#### γ) Δυνατότητα ανακατασκευής

Με την αναφορά στην ομάδα συνδέεται και ένα επιπλέον χαρακτηριστικό της συλλογικής μνήμης, η δυνατότητά της να ανακατασκευαστεί. Με αυτό εννοούμε πως το παρελθόν δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να διατηρηθεί στη μνήμη όπως αυτό ήταν. Αντίθετα διατηρείται «ό,τι η κοινωνία σε κάθε εποχή μπορεί να ανακατασκευάσει στο εκάστοτε πλαίσιο αναφοράς της».<sup>38</sup> Σύμφωνα με τον φιλόσοφο Hans Blumenberg, δεν υπάρχουν «καθαρά γεγονότα της ανάμνησης».

Το γεγονός ότι ο Halbwachs, ως φιλόσοφος και κοινωνιολόγος, αναλύει τη θέση του έχοντας ως βάση ένα τόσο ξένο σε αυτόν αντικείμενο, την ιστορία δηλαδή των ιερών τόπων του χριστιανισμού στην Παλαιστίνη, καταδεικνύει με τον πιο εντυπωσιακό τρόπο την αυθεντικότητα και την πολυμορφία της θεωρίας του. Η χριστιανική τοπογραφία δεν είναι παρά μια επινόηση. Οι Άγιοι Τόποι δεν συνδέονται με γεγονότα που επιβεβαιώνονται από αυτόπτες μάρτυρες αλλά με θρη-

38. Halbwachs 1985, 390.

σκευτικές αντιλήψεις που ρίζωσαν σε αυτούς «αναδρομικά».<sup>39</sup> Η αυθεντική, βασισμένη σε «ζωντανή» συναναστροφή, συλλογική μνήμη της κοινότητας των μαθητών –του κινήματος του Ιησού όπως θα λέγαμε σήμερα<sup>40</sup> ως μιας *communauté affective* [αγαπητικής κοινωνίας], περιορίστηκε, με την τυπική επιλεκτικότητα του συναισθηματικού παρορμητισμού, στους λόγους, τις παραβολές, τις ρήσεις και τις διδαχές του Δασκάλου. Η βιογραφική επεξεργασία αυτής της μορφής ανάμνησης δεν ξεκίνησε παρά μόνο αργότερα, μετά την υποχώρηση της «αποκαλυπτικής» προσδοκίας. Πρόθεσή της ήταν να ενταχθούν οι λόγοι του Ιησού, οι οποίοι διατηρούνταν ακόμα στην ανάμνηση, σε βιογραφικά επεισόδια αλλά και να συνδεθούν με έναν συγκεκριμένο χρόνο και τόπο. Σε καμία από αυτές τις περιπτώσεις η ανάμνηση δεν είχε διατηρηθεί από μόνη της. Αναγκαστικά, λοιπόν, αυτή συνδέθηκε εκ των υστέρων, γύρω στο 100 μ.Χ., με συγκεκριμένους τόπους, από γνώστες της γεωγραφίας της Γαλιλαίας. Με την εμφάνιση ωστόσο του Παύλου, το κέντρο βάρους αυτής της ανάμνησης μετατοπίζεται από τη Γαλιλαία στην Ιερουσαλήμ. Για την Ιερουσαλήμ, όμως, δεν υπάρχει «καμιά απολύτως αυθεντική ανάμνηση», καθώς η δίκη και ο σταυρικός θάνατος του Ιησού πραγματοποιήθηκαν χωρίς την παρουσία των μαθητών του. Η Ιερουσαλήμ έρχεται στο προσκήνιο όταν, μετά την αλλαγή του κέντρου του θεολογικού ενδιαφέροντος, ο βίος του Ιησού ανακατασκευάζεται με καθοριστικά γεγονότα το Πάθος και την Ανάσταση, παραγκωνίζοντας όλη τη δράση του στη Γαλιλαία σε ρόλο «προϊστορίας».

Η νέα ιδέα που καθίσταται δεσμευτική με τη Σύνοδο της Νίκαιας είναι η άφεση των ανθρώπινων αμαρτιών χάρη στη σταυρική θυσία του σαρκωθέντος Θεού. Η ιδέα αυτή αποκτά

39. Halbwachs 1941, 157.

40. Theißen 1977.

με την ιστορία των Παθών μια μορφή που ανακαλείται στη μνήμη, γίνεται με άλλα λόγια «τύπος της ανάμνησης». Η ανάμνηση του Ιησού ανακατασκευάζεται με βάση τον Σταυρό και την Ανάσταση, ενώ η Ιερουσαλήμ εξελίσσεται σε τόπο μνήμης. Η νέα αυτή διδασκαλία, καθώς και η νέα ανάμνηση του Ιησού ως έκφρασή της, συγκεκριμενοποιούνται σε ένα σύστημα χωροθέτησης (*système de localisation*), το οποίο της προσφέρει έρεισμα στον χώρο μέσω εκκλησιών, ιερών τόπων, αναμνηστικών στηλών, μνημείων με απεικονίσεις της σταύρωσης κ.ο.κ. Το σύστημα αυτό με τη σειρά του επικαλύπτεται και διευρύνεται σαν παλίμψηστο με μεταγενέστερα συστήματα χωροθέτησης, στα οποία βρίσκουν έκφραση οι διάφορες μεταβολές της χριστιανικής διδασκαλίας.

Η μνήμη λειτουργεί επομένως ανακατασκευαστικά. Το παρελθόν από την πλευρά του δεν είναι σε θέση να διατηρηθεί από μόνο του στο εσωτερικό της, αλλά ανακατασκευάζεται αδιάλειπτα λόγω του μεταβαλλόμενου πλαισίου αναφοράς του παρόντος. Ακόμα και ένα καινούργιο γεγονός μπορεί να παρουσιαστεί υπό τη μορφή του ανακατασκευασμένου παρελθόντος. Οι παραδόσεις αντικαθίστανται μόνο από παραδόσεις, τα παρελθόντα μόνο από παρελθόντα.<sup>41</sup> Η κοινωνία δεν υιοθετεί νέες ιδέες, αντικαθιστώντας με αυτές το παρελθόν της, αλλά υιοθετεί το παρελθόν ομάδων που μέχρι εκείνη τη χρονική στιγμή δεν διαδραμάτιζαν καθοριστικό ρόλο. «Με αυτήν την έννοια, δεν υπάρχει καμιά κοινωνική ιδέα που να μην αποτελεί ταυτόχρονα ανάμνηση της κοινωνίας».<sup>42</sup> Συνεπώς η συλλογική μνήμη δρα προς δύο κατευθύνσεις: προς τα πίσω και προς τα εμπρός. Η μνήμη δεν ανακατασκευάζει μόνο το παρελθόν· οργανώνει επίσης τις εμπειρίες του παρόντος και του μέλλοντος. Θα ήταν λοιπόν παράλογο να αντιδιαστεί-

41. Halbwachs 1985, 385.

42. Halbwachs 1985, 389.

λουμε στην «αρχή της ανάμνησης» την «αρχή της ελπίδας», γιατί οι δύο αυτές έννοιες είναι αλληλοεξαρτώμενες και δεν μπορούν να υφίστανται η μία χωρίς την άλλη.<sup>43</sup>

### 3. *Μνήμη εναντίον ιστορίας*

Ο Halbwachs πιστεύει ότι μια ομάδα ανακαλεί το παρελθόν σε μια μορφή από την οποία έχει αποκλειστεί κάθε μεταβολή. Εύλογα έρχονται στον νου τα χαρακτηριστικά των κοινωνιών που ο Claude Lévi-Strauss ονόμασε «ψυχρές».<sup>44</sup> Η αποσιώπηση της αλλαγής κατέχει στη συλλογική μνήμη του Halbwachs τόσο σημαντικό ρόλο, ώστε να του επιτρέπει πράγματι να την αντιδιαστέλλει στο σύνολό της με την αντιθετική έννοια της «ιστορίας». Η «ιστορία» λειτουργεί, κατά τον Halbwachs, με τον ακριβώς αντίθετο τρόπο από αυτόν της συλλογικής μνήμης. Ενώ η συλλογική μνήμη βλέπει μόνο ομοιότητες και συνέχειες, η «ιστορία» αντιλαμβάνεται μόνο διαφορές και ασυνέχειες. Η συλλογική μνήμη βλέπει την ομάδα «εκ των έσω» και προσπαθεί να προβάλει μια εικόνα του παρελθόντος της στο οποίο αυτή να αναγνωρίζει τον εαυτό της σε όλα τα χρονικά στάδια, αποσιωπώντας τις δραστικές αλλαγές. Αντίθετα η ιστορία αποσιωπά, ως «κενές» ζώνες, τις περιόδους που δεν παρουσιάζουν μεταβολές, αναγνωρίζοντας ως ιστορικό δεδομένο μόνο αυτό που ως εξελικτική διαδικασία ή γεγονός σηματοδοτεί μια αλλαγή. Η μνήμη της ομάδας, όπως προαναφέρθηκε, εστιάζει στην ιδιαιτερότητα της δικής της ιστορίας, πάνω στην οποία

43. Ritschl 1967.

44. Βλ. Lévi-Strauss 1973, 270· 1975, 39-42. Με βάση αυτή τη διάκριση, στην οποία θα επιστρέψουμε σε άλλη ενότητα, τίθεται το ερώτημα εάν υπάρχουν ομάδες – οι «θερμές» κοινωνίες – οι οποίες μπορούν να έχουν συνείδηση της μεταβολής τους, καθιστώντας τη στοιχείο της αυτοεικόνας τους.