

Alicia Morales Ortiz y Panagiota Papadopoulou (eds.)

*La civilización del Logos.
3.500 años de historia de la lengua griega*

Estudios dedicados al profesor
Moschos Morfakidis Filactós

Tomo II



Centro de Estudios Bizantinos,
Neogriegos y Chipriotas



Sociedad Hispánica
de Estudios Neogriegos

Alicia Morales Ortiz y Panagiota Papadopoulou (eds.)

*La civilización del Logos.
3.500 años de historia de la lengua griega*

Estudios dedicados al profesor
Moschos Morfakidis Filactós

Tomo II

Alicia Morales Ortiz y Panagiota Papadopoulou (eds.)

*La civilización del Logos.
3.500 años de historia de la lengua griega*

Estudios dedicados al profesor
Moschos Morfakidis Filactós

Tomo II



Centro de Estudios Bizantinos
Neogriegos y Chipriotas



Sociedad Hispánica
de Estudios Neogriegos

Granada 2025

Tomos colectivos

Directores

Moschos Morfakidis Filactós
Encarnación Motos Guirao

Comité Científico

Minerva Alganza Roldán, María José Osorio Pérez,
Penélope Stavrianopulu, José Vela Tejado

DATOS DE PUBLICACIÓN

Título: *La civilización del Logos. 3.500 años de historia de la lengua griega*
Estudios dedicados al profesor Moschos Morfakidis Filactós
Tomo II
Editado por: Alicia Morales Ortiz y Panagiota Papadopoulou
pp. 545

- © Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas
www.centrodeestudiosbnch.com
© Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos
www.shen-org.es

Primera edición 2025

ISBN obra completa: 978-84-18948-56-5

ISBN 2º volumen: 978-84-18948-58-9

Depósito Legal: GR 1831-2025

Maquetación: Jorge Lemus Pérez

Ilustración de la portada: *La Virgen de los Catalanes* (s. XIV) de la iglesia del Profeta Elías en la Ágora de Atenas (Museo Bizantino y Cristiano de Atenas)

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente obra sin la preceptiva autorización.

ÍNDICE

TOMO I

Prólogo	15
Panagiota Papadopoulou, Una trayectoria académica de Bizancio a la Grecia Moderna	17
Idoia Mamolar - Javier Alonso-Aldama, El Olimpo: una montaña divina y humana	29
Michalis Michael, Los géneros literarios y el género épico	47
Vasileios Koukousas: Julian (361-363): The Last Confrontation of the Ancient World with Christianity. From the Oracle of Delphi to the Death of the Emperor	91
Grammatiki Karla, Editing open texts: The <i>Aesop Romance</i> as case study	129
Juan Pedro Oliver Segura, Relaciones culturales entre Bizancio y la India	143
Juan Luis López Cruces, ¿Un fragmento teatral inadvertido? (Gr. Naz., <i>Carm.</i> 1.2.10.603 Crimi)	155
Κατερίνα Νικολάου, Συμβολές της κυπριακής αγιολογικής γραμματείας στην ιστορία των γυναικών της Ανατολικής Μεσογείου κατά την πρώιμη βυζαντινή εποχή (4ος-7ος αι.)	167
Gonzalo Espejo Jáimez, <i>Sobre la vanidad de la vida</i> de Jorge de Pisidia. Traducción, presentación y notas	183
Theodora Antonopoulou, (Re)writing bloodshed in middle Byzantine passions, homilies and hymns on saints	195
José Soto Chica, El impacto definitivo: una evaluación militar de la conquista árabe de Egipto	221
Ján Zozulák, Οι αρετές του βυζαντινού πολιτισμικού περιβάλλοντος στα πλαίσια των ανθρώπινων αξιακών προτιμήσεων	245
Álvaro Ibáñez Chacón, Precisiones sobre la composición de la <i>Biblioteca</i> de Focio: los capítulos de los diez oradores	255
Rosario García Ortega, Aclamaciones y cantos litúrgicos en el libro de las <i>Ceremonias</i> de Constantino Porfirogénito	267

Ηλίας Παρένης, Ο Ιωάννης Μαυρόπουλος και οι τρεις διδάσκαλοι. Στα ίχνη της διαμόρφωσης και καθιέρωσης μιας εορτής στο Βυζάντιο	281
Christos Arampatzis, <i>Catena</i> sur les psaumes et théologie. Les tendances révisionnistes du XI ^e siècle et la chaîne de Nikitas de Serres	297
M ^a Salud Baldrich López, <i>Epitafio para la señora Teodora, esposa del hijo del muy afortunado César, señor Nicéforo Brienio de Teodoro Pródromo</i>	317
Miriam Urbano-Ruiz, Reelaboración literaria: la acomodación de la leyenda de san Demetrio de Tesalónica al <i>kontákion</i> en su honor atribuido a Romano Melodo	335
Georgios M. Pitsinelis, An unpublished canon in honour of the mar- tyrs Thouthael and Bebaia: critical edition and commentary	355
Matilde Casas Olea, El testimonio de los <i>Tetrásticos dedicados a san Demetrio</i> de Teodoro Pródromo	365
Minerva Alganza Roldán, Sobre las <i>Historias (Quilíadas)</i> de Juan Tzetzes: el componente mitológico	399
Pablo Cavallero, La representación de la sociedad en el teatro bizantino de Haploukheir y en textos contemporáneos	429
Γρηγόριος Παπαγιάννης, Ευσταθίου Θεσσαλονίκης, <i>Επίσκεψις βίου μοναχικού</i> : κριτικές παρατηρήσεις	439
Μαρία Τζιάτζη, Το ποίημα του Ιωάννη Αποκαύκου <i>Εἰς τὰ Ἅγια Φῶτα</i>	451
Ilias Taxidis, For a new critical edition of the Constantine Akro- polites' hagiographical work	469
Dámaris Romero-González, Anisia de Tesalónica, una mártir (a)tópica	477
Stavroula Solomou, Love and fear as collective emotions in the historiographical texts of George Pachymeres, John Kantakouzenos and George Sphrantzes	487
Carlos Martínez Carrasco, Documentos para una Historia Social y Económica de la comunidad griega postbizantina: las <i>Cartas turcas</i> de Ogier Ghislain de Busbecq	505

TOMO II

Νικόλαος Μαυρέλος, Ο ελληνικός κόσμος στον <i>Γενναϊόδωρο</i> <i>ερωτευμένο</i> του Θερβάντες	521
Ι. Κ. Χασιώτης, Η ειρηνική “επιστροφή” της Ισπανίας στην Κύπρο (από τα μέσα του 17 ^{ου} αιώνα ως το 1878)	549
Ταξίαρχης Γ. Κόλιας, Το ληξιαρχικό βιβλίο 1856-1916 της Κου- κουβίστας-Καλοσκοπής	575
Nádia Machá-Bizoumí, From the semiotic approach to the showcasing of the embodied experience through head- covering practices in Greek women’s local costumes	589
Μ. Γ. Βαρβούνης, Ελληνική λαογραφία και αφηγήσεις ζωής: ένα παράδειγμα από την Όλυμπο της Καρπάθου	603
Ana Isabel Fernández Galvín, <i>La despedida en las canciones de boda</i>	617
Ana María Martín Vico, Flora, fauna y paisajes naturales en la poesía popular religiosa chipriota	633
Βάλτερ Πούχνερ, Η χιλιετία του Καραγκιόζη	647
Κωνσταντίνος Π. Φουρναράκης, Περί του ποιήματος του Δ. Σολωμού «Carmen Saeculare»: νέα εκδοτική πρόταση και ερμηνεία	659
Theodora Polychrou, <i>Las memorias militares del 21 en la</i> <i>historiografía actual</i>	681
Sara Esteban Cabrera, <i>Recepción crítica contemporánea de la</i> <i>primera edición de las memorias de Fotakos, primer edecán</i> <i>de Th. Kolokotronis</i>	695
Ernest Marcos Hierro, <i>Una aproximación a la Jaritini de Panayotis</i> <i>Sutsos (1864)</i>	707
Λάμπρος Βαρελάς, <i>Ο Δον Ξένος ο Κάλδερων, ιππότης της Αλκαν-</i> <i>τάρας</i> συστήνοντας τον Κωνσταντίνο Γ. Ξένο	717
Efthimia Pandis Pavlakis, La resonancia de la civilización helénica en la literatura y el pensamiento de Latinoamérica	739
Miguel Castillo Didier, Algunos ecos griegos en la poesía de Hispanoamérica	751
José Vela Tejada, Grecia Antigua y Grecia Contemporánea: la recepción helénica en <i>La Grecia Eterna</i> de Enrique Gómez Carrillo	767

Νάσος Βαγενάς, Μανιφέστα των Αφανών. Άγνωστοι ή λησμο- νημένοι σταθμοί της λογοτεχνίας μας	783
Νίκος Μαθιουδάκης, Ο Νίκος Καζαντζάκης και τα «Παραμύθια της Χαλιμιάς»: δύο ανέκδοτα χειρόγραφα	805
Raquel Pérez Mena, Ούτε ένα στίχο: una mirada a la crisis creativa de Nikos Cavadiás a través de sus cartas a su hermana y su sobrina	827
Θανάσης Β. Κούγκουλος, Η κριτική του Δημήτρη Χατζή για την πεζογραφία του Κωνσταντίνου Θεοτόκη	839
Maria Caracausi, Οι Άσπρες Κηλίδες πάνω στό άσπρο του Γιάννη Ρίτσου. Σημειώσεις	851
Virginia López Recio, El influjo de F.G. Lorca en el traductor Nikos Gatsos	859
Maila García Amorós, «El dolor de lo absoluto». Representaciones del duelo en las obras <i>Elegía y Mi hermano Yorgos Seferis</i> de Ioanna Tsatsos	873
Alicia Morales Ortiz, De Buchenwald a Mauthausen. La experien- cia concentracionaria en Jorge Semprún y Iákovos Kambanelis	895
Antonio Melero Bellido, <i>Cassandra</i> , un texto inédito de Irene Papas	909
Ευάγγελος Κουρδής, Γλωσσικά στοιχεία και τοπικές μυθολογίες στη λογοτεχνία: το τοπικό ιδίωμα και η σημειωτική της κουλ- τούρας της Λάρισας	925
Ζωή Γαβριηλίδου, Δάνεια της ισπανικής στην ελληνική: γλωσσική ανάλυση και λεξικογραφικός χειρισμός στο λεξικό της κοινής νεοελληνικής	953
Χριστόφορος Χαραλαμπίκης, Το σημασιολογικό πεδίο της με- τάφρασης. Εννοιολογική οριοθέτηση	969
Matilde Morcillo Rosillo, La crisis del primer gobierno griego del regente Damaskinos vista desde la óptica española, 1945	987
Δημήτριος Α. Δρόσος, Ισπανία: τα πρώτα χρόνια της μεταπολι- τευσης. Η απόπειρα πραξικοπήματος την 23 ^η Φεβρουαρίου 1981 και οι πρώτες αντιδράσεις στην Ελλάδα	999
Γιώργος Κοντογιώργης, Οι πολιτισμοί της Μεσογείου και οι ιδεολο- γικοί μαιανδρισμοί του Φερνάν Μπροντέλ (Fernand Braudel)	1017
Andrés Pociña, Caminando por la Hélade de la mano de mi amigo M. Morfakidis	1053

Tomo II

ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΟΥ
ΚΑΙ ΟΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΟΙ ΜΑΙΑΝΔΡΙΣΜΟΙ
ΤΟΥ ΦΕΡΝΑΝ ΜΠΡΟΝΤΕΛ (FERNAND BRAUDEL)

Γιώργος Κοντογιώργης*

Περίληψη

Η ιστορική μέθοδος του Braudel εγγράφεται στο κλίμα της φιλοδοξίας του να προσκυρώσει, όπως διατείνεται, τις επιστήμες του ανθρώπου σε μια σφαιρική αντιμετώπιση των κοινωνικών φαινομένων, με πρόσημο το ιστορικό τους βάθος. Όπως διαπιστώνει, οι επιστήμες του ανθρώπου διέρχονται μια γενικευμένη κρίση καθώς αδυνατούν να προσδιορίσουν το σκοπό τους, τις μεθόδους τους, τις προτεραιότητές τους. Εκτιμά ότι η υπέρβαση της κρίσης αυτής μπορεί να θεραπευθεί μέσω της αναγνώρισης της «χρησιμότητας της ιστορίας ή μάλλον της διαλεκτικής της διάρκειας» που προσφέρει ο χρόνος της ιστορίας. Η ορθή, κατά τα άλλα, αυτή επισήμανση αποτελεί ένα φιλόδοξο εγχείρημα που, εντούτοις, προϋποθέτει πρωταρχικά μια σφαιρική, κοσμοσυστημική ανασυγκρότηση του κοινωνικού φαινομένου, έτσι ώστε να δυναθεί ο στοχαστικός άνθρωπος να παρακολουθήσει την εξέλιξή του στην κοσμοϊστορία. Απαιτείται, δηλαδή, να διαθέτει τα προαπαιτούμενα της επιστήμης: εννοιολογία, τυπολογία, παραμέτρους, βιολογία και μεθοδολογία, που να πηγάζουν και επομένως να αντέχουν στη δοκιμασία του ιστορικού χρόνου. Ο Braudel, και μαζί του η σχολή των *Annales*, στερούνται ολοκληρωτικά των επιστημονικών αυτών εργαλείων. Προτείνει/νουν την αντικατάσταση της «παραδοσιακής ιστορίας» με μια «νέα οικονομική και κοινωνική ιστορία», η οποία μεθοδολογικά ακολουθεί τον βηματισμό της παραδοσιακής ομολογίας της: αντί να καταγράψει παραστατικά τα πολιτικά, πολεμικά, κοινωνικά κ.ά. γεγονότα, εστιάζει το ενδιαφέρον της στον «υλικό πολιτισμό». Πρόκειται ουσιαστικά για μια επιπεδογραφική παράσταση του οικονομικού γίνεσθαι, η οποία διέρχεται οριζοντίως την κοσμοσυστημική ιδιοσυστασία του κοινωνικού φαινομένου, ως εάν ο κόσμος, από τη γένεσή του, ή συγκεκριμένα ο μεσογειακός κόσμος, να αποτέλεσε μια αδιατάρακτη ιστορική ενότητα, την οποία καθόρισε ως προς την φύση της η οικονομική ανταλλαγή. Συγχρόνως, η μεθοδολογία αυτή, επιβαρύνεται από το γεγονός ότι, όπως διαπιστώνουμε, ο Braudel διακατέχεται από μια «σταυροφορική», θα λέγαμε, ιδεολογική επιλογή, η οποία μεταβάλλει το εγχείρημα της «μακράς διάρκειας» σε εργαλείο δικαίωσης του σκοπού του. Το ενδιαφέρον είναι

* Ομότιμος καθηγητής, πρώην Πρύτανης Παντείου Πανεπιστημίου. Με το έργο του οικοδομεί μια νέα κοινωνική επιστήμη η οποία φέρει το όνομα Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία. Βασικά έργα του: 1. *Το Ελληνικό κοσμοσύστημα (σε έξι τόμους)* 2. *Η δημοκρατία ως ελευθερία. Δημοκρατία, αντιπροσώπευση, μοναρχία* 3. *Γνώση και μέθοδος* 4. *Η δημοκρατία και ο πόλεμος στον Θουκυδίδη* 5. *Τι είναι δημοκρατία* 6. *Η θεωρία των επαναστάσεων στον Αριστοτέλη*

ότι δεν καταβάλει καμία προσπάθεια να αποκρύψει το σκοπό του, που είναι η πρωτοτυπική δικαίωση του δυτικού δρόμου προς τη νεωτερικότητα.

Λέξεις κλειδιά: Μεσόγειος, κοσμοσύστημα, Δύση, Βυζάντιο, Άραβες

Abstract

The historical method of Braudel is inscribed within the broader ambition, as he himself asserts, of anchoring the human sciences in a comprehensive approach to social phenomena, marked by their historical depth. As he observes, the human sciences are undergoing a generalized crisis, insofar as they fail to define their purpose, their methods, and their priorities. He estimates that overcoming this crisis may be achieved through the recognition of the “usefulness of history—or rather, of the dialectics of duration”—which the time of history provides. This otherwise correct observation constitutes an ambitious undertaking which, nevertheless, presupposes above all a comprehensive, cosmosystemic reconstruction of the social phenomenon, so that the reflective human being may be able to trace its evolution through cosmohistorical. In other words, it requires the prerequisites of a science: a conceptual framework, a typology, a biology, the parameters and a methodology, all of which must originate in, and thus withstand the test of, historical time. Braudel, together with the Annales school, is entirely deprived of these scientific tools. He/they propose the substitution of “traditional history” with a “new economic and social history,” which, methodologically, follows the very footsteps of its traditional counterpart: instead of vividly recording political, military, social, and other events, it shifts its focus onto “material civilization.” In essence, this amounts to a flat, surface-level depiction of economic becoming, one that horizontally traverses the cosmosystemic constitution of the social phenomenon, as if the world—since its genesis, or more precisely, the Mediterranean world—had constituted an uninterrupted historical unity, defined in its nature by economic exchange. At the same time, this methodology is burdened by the fact that, as we observe, Braudel is imbued with what one might call a “crusading” ideological commitment, which transforms the argument of the *longue durée* into a tool for legitimizing his ultimate aim. What is of particular interest is that he makes no attempt to conceal this aim, namely the prototypical vindication of the Western path to modernity.

Keywords: Mediterranean, cosmosystem, West, Byzantium, Arabs

Η «γεωγραφία» ως η αιχμή του δόρατος για την ερμηνευτική συναρμογή της ταξινόμιας του πολιτισμού

Ο Φ. Μπροντέλ (Fernand Braudel) μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια ακραία εκδοχή της νεωτερικής μεθάρμοσης της κοσμοϊστορίας υπό το πρίσμα του συμφέροντος του ηγεμόνα. Επιχειρεί μια προσέγγιση της Μεσογείου και

της εν γένει ιστορίας, η οποία στο σύνολό της δεν μπορεί παρά να χαρακτηριστεί ως παραδειγματικά απολογητική της δυτικής ορθοταξίας. Μολοντί δεν διαφοροποιείται από τους λοιπούς ιστορικούς του Μεσαίωνα, όπως για παράδειγμα τον Marc Bloch και τον Lucien Febvre –που παρέμειναν όμως αυστηρά προσηλωμένοι στη διερεύνηση του διακυβεύματος της φεουδαρχίας–, ο ίδιος θα φιλοδοξήσει να εντάξει το εσπεριανό δεσποτικό φαινόμενο σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, αποδίδοντάς του έναν κομβικό ρόλο στα πράγματα της Μεσογείου και επέκεινα του κόσμου.

Στο πλαίσιο αυτό, η Μεσόγειος, ως γεωγραφικός προσδιορισμός, θα κληθεί να υποκαταστήσει το κοσμοσυστημικό ιδίωμα του κοινωνικού φαινομένου, όπως αναπτύχθηκε στον ιστορικό χρόνο, έτσι ώστε να υπηρετήσει το εγχείρημα μιας καθολικής αντίληψης της ιστορίας, ικανής να νομιμοποιήσει τη Δύση στο σύνολό της και, ειδικότερα, τον Μεσαίωνα ως την εκ των ων ουκ άνευ παράμετρο του εξελικτικού γίγνεσθαι. Ο Μεσαίωνας, έτσι, από φεουδαλικό/δεσποτικό περιθώριο –ακόμη και σε σχέση με την εν γένει δεσποτική ταξινόμια–, θα εμφανισθεί ως το πρωτογενές και πρωτότυπο εκείνο γεγονός που έμελλε να παραλάβει τη σκυτάλη από την (ρωμαϊκή και δ΄αυτής από την ελληνική) «αρχαιότητα», να σημάνει στη συνέχεια τη ρήξη με το παρελθόν και να μεταφέρει την ανθρωπότητα στο μέλλον της εποχής μας.

Ο Μπροντέλ, στο εγχείρημά του αυτό, δεν θα αρκεσθεί στις ιδεολογικές εκείνες σταθερές που επικαλέσθηκε η Εσπερία για να «τεκμηριώσει» το επιχείρημά της: της «αρχαιότητας» που τελειώνει με το τέλος της δυτικής Ρώμης, της μεσαιωνικής Δύσης που ανάγεται σ΄αυτήν ή που εν πάσει περιπτώσει ανασυνδέεται ευθέως μαζί της, και εντέλει της πρωτογενούς πρώτης ύλης που γέννησε αίφνης το μίγμα της ανάδυσης από τα σπλάχνα της τής νεοτερικότητας. Θα προχωρήσει ακόμη περισσότερο, επιχειρώντας είτε να εκτρέψει την επιλογή αυτή από την κοσμοσυστημική τάξη είτε να την εγγράψει σε μια «κοσμοθεωρητική» πρόταση για το ιστορικό γίγνεσθαι. Κατά τούτο, δεν ικανοποιείται με το να ορίσει το Βυζάντιο ως «ξένον πολιτισμό». Το διαγράφει κυριολεκτικά από το προσκήνιο της ιστορίας, έτσι ώστε να μην μπορεί να ισχυρισθεί κανείς ότι η μετάβαση από την ιδιωτική στην κρατική δεσποτεία είναι οφειλέτης στο παραμικρό σ΄αυτό. Συγχρόνως όμως, όπως είθισται, δεν θεωρεί ότι συντρέχει αποχρών λόγος να αιτιολογήσει την συναρμογή της ιδιωτικής με την κρατική δεσποτεία και στο βάθος με τη λεγόμενη νεοτερικότητα, ούτε και της Εσπερίας με την «αρχαιότητα». Λαμβάνεται απλώς ως αυτονόητη.

Στο σημείο αυτό συναντάται προφανώς το αδιέξοδο του Μπροντέλ με εκείνο των λοιπών ιστορικών του δυτικού Μεσαίωνα. Τοποθετώντας τα φαινόμενα της ιδιωτικής και της κρατικής δεσποτείας κάτω από την ενότητα του Μεσαίωνα, ξεπερνούν την αμηχανία τους να τα ερμηνεύσουν, να αναδείξουν την ιδιοσυστασία τους, να τα εγγράψουν στο γενικότερο εξελικτικό γίγνεσθαι και προφανώς να εγκαθιδρύσουν τη σχέση τους με τις κοσμοσυστημικές κατηγορίες του ανθρωποκεντρισμού και της δεσποτείας. Η καθυπόταξη της κοσμοϊστορίας στη μεσογειακή γεωγραφία, επέτρεψε εντέλει στο Μπροντέλ να υπερβεί τη διαλεκτική της σχέσης μεταξύ ανθρωποκεντρισμού και δεσποτείας που αποτέλεσε το διακύβευμα της κοσμοϊστορίας, το οποίο άλλωστε σηματοδοτεί το περιεχόμενο των εξελίξεων και στη μεσογειακή λεκάνη.

Όταν θέτει το ερώτημα «τι είναι η Μεσόγειος», η απάντησή του είναι σαφής: «Χίλια πράγματα συγχρόνως. Όχι μόνο ένα τοπίο, αλλά αμέτρητα τοπία. Όχι μόνο μια θάλασσα, αλλά μια διαδοχή θαλασσών. Όχι μόνο ένας πολιτισμός, αλλά πολιτισμοί που επικαλύπτουν ο ένας τον άλλον. Ταξιδεύοντας στη Μεσόγειο βρίσκεις τον ρωμαϊκό κόσμο στον Λίβανο, την προϊστορία στη Σαρδηνία, τις ελληνικές πόλεις στη Σικελία, την Αραβική παρουσία στην Ισπανία, το τουρκικό ισλάμ στη Γιουγκοσλαβία»¹. Θα προσθέσει περαιτέρω ότι «αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η Μεσόγειος είναι ένα παλαιό σταυροδρόμι». Όμως, «αυτή η Μεσόγειος, ως σταυροδρόμι, αυτή η ετερόκλητη Μεσόγειος, στις μνήμες μας παρουσιάζεται ως μια συνεκτική εικόνα, ως ένα σύστημα όπου όλα αναμιγνύονται και ανασυντίθενται σε μια πρωτογενή ενότητα. Την προφανή αυτή ενότητα, αυτή η βαθιά φυσιογνωμία της Μεσογείου, πώς να την εξηγήσουμε;... Δεν είναι μόνο η φύση... δεν είναι μόνο ο άνθρωπος... είναι συγχρόνως το πλήθος των καλών και των κακών συγκυριών της φύσης και οι προσπάθειες των ανθρώπων, χθες όπως και σήμερα. Δηλαδή ένα ατέλειωτο σύνολο από επαναλαμβανόμενα τυχαία συμβάντα, ατυχήματα, επιτυχίες...». Κατά τούτο, «η Μεσόγειος είναι μια καλή ευκαιρία να εμφανίσει κανείς έναν «άλλο» τρόπο προσέγγισης της ιστορίας»².

¹ Fernand Braudel, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Παρίσι, 1985, σελ. 8 επ. Για την μεθοδολογική προβληματική του Braudel βλέπε R.de Ayla, Paule Braudel (Επιμ), *Les écrits de Fernand Braudel, Les Ambitions de l'Histoire*, Παρίσι, 1997. Μια παραδειγματική εφαρμογή της γνωσιολογίας Braudel ευρίσκει κανείς στο μείζον έργο του, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, (δύο τόμοι) Παρίσι 1982. Για τον εξαιρετικά περιορισμένο γνωσιολογικό και μεθοδολογικό ορίζοντα της νεοτερικής ιστοριογραφίας, στην οποία εγγράφεται και ο Μπροντέλ, βλέπε Jacques Le Goff, Pierre Nora (éd), *Faire de l'histoire*, Παρίσι, 1974.

² *Οπ.παρ.*, σελ. 9-11.

Εάν η προσέγγιση αυτή του Μπροντέλ απέβλεπε στην ανάδειξη της γνωσιολογικής οπτικής υπό την οποία αντιλαμβάνεται την ιστορία και της μεθοδολογίας του, θα αρκούσε, νομίζουμε, να συμπεράνουμε ότι το εγχείρημά του δεν προσέθεσε πολλά στην γνώση της περιόδου που τον απασχολεί. Αντιθέτως, θα λέγαμε ότι συνέβαλε τα μέγιστα στη συσκότισή της. Δεν θα είχαμε, προφανώς, την αξίωση να διακρίνει ο εν λόγω ιστορικός τη διαλεκτική σχέση μεταξύ δεσποτείας και ανθρωποκεντρισμού, στον γεωγραφικό περίγυρο της Μεσογείου. Η συγκάλυψη, εντούτοις, πίσω από την *τυχειότητα* και την *απροσδιοριστία* της ανθρώπινης συμπεριφοράς, της απουσίας ενός στέρεου γνωσιολογικού και μεθοδολογικού προσανατολισμού, ιδίως δε η επιλεκτική επίκληση (ή απόκρυψη) των πραγματικών πρωταγωνιστών του ιστορικού γίνεσθαι, δεν είναι κατά τη γνώμη μας, απόρροια μόνο αδυναμίας ή άγνοιας. Ομολογεί ιδεολογική στόχευση. Όντως, δεν είναι τυχαία η απόφασή του να διακρίνει μια *«προφανή συνοχή στην φυσιογνωμία της Μεσογείου»*, η οποία ξεπερνάει τις βαθιές κοσμοσυστημικές διαφοροποιήσεις, έτσι ώστε να συμπηγνύει *«ένα σύστημα όπου όλα ... ανασυντίθενται σε μια πρωτογενή ενότητα»*.

Το Βυζάντιο ως μια εξόχως ενοχλητική συνιστώσα της κοσμοϊστορίας

Στην ενότητα αυτή, ωστόσο, κεντρική θέση κατέχει η εξ αποφάσεως εξαφάνιση του Βυζαντίου από το κοσμοϊστορικό και όχι μόνο από το μεσογειακό προσκήνιο. Το να συναντά κανείς στην περίμετρο της Μεσογείου τα ίχνη των Ρωμαίων, των Ελλήνων των πόλεων, των Αράβων, του τουρκικού ισλάμ, της προϊστορίας, την προϊστορία στη Σαρδηνία (sic), πουθενά όμως τη μήτρα των εξελίξεων, το Βυζάντιο, μόνο τυχαίο δεν μπορεί να είναι. Το Βυζάντιο στον Μπροντέλ εμφανίζεται ολιγοφραστικά εδώ και εκεί, όπου είναι εντελώς αδύνατη η αποσιώπησή του, ως κάτι το μυστηριώδες και μυθικό πλην όμως ανάξιο περαιτέρω ενασχόλησης. Για τον Μπροντέλ η *«αφύπνιση του κόσμου της Μεσογείου»* συντελείται με το οριακό (*«ασήμαντο ακόμη»*) ξεκίνημα ορισμένων ιταλικών πόλεων», όπως το Αμάλφι και η Βενετία³, μέσω των οποίων *«το νόμισμα εμφανίζεται πάλι στο προσκήνιο»*. Αυτό συμβαίνει λόγω *«της αναζωπύρωσης του εμπορίου με το Βυζάντιο και τις μεγάλες πόλεις του ισλάμ»*.

³ *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe- XVIII siècle, 2. Les jeux de l'échange*, Παρίσι, 1979, σελ. 514 επ. (ελλ. μτφ Υλικός πολιτισμός, οικονομία και καπιταλισμός, 15^{ος} - 18^{ος} αιώνας, τ. Β' Τα παιχνίδια της συναλλαγής, σελ. 517 επ. (ελλ. μτφ), Επίσης, στο έργο του *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Παρίσι, 1982

Από τη διατύπωση αυτή, καλούμαστε να υποθέσουμε ότι το Βυζάντιο και το ισλάμ δεν ανήκουν στον «κόσμο της Μεσογείου» ούτε και η «νομισματική οικονομία» που διακινούν.

Μπορεί επομένως, «από το Βυζάντιο και το ισλάμ [να] μεταδόθηκε προς τη Δύση ένα είδος ηλεκτρισμού, διά μέσου της απεραντοσύνης της Μεσογείου, με τη βοήθεια του δυναμικού πολλαπλασιαστή που είναι το χρήμα», ωστόσο ο «κόσμος της Μεσογείου» και της «νομισματικής οικονομίας» που μετράει είναι εκείνος της πέραν της Ιταλικής χερσονήσου Ευρώπης. Η Ευρώπη αυτή (δυτική), είναι η «παλαιά Ευρώπη» (sic) η οποία στη συνέχεια θα μεταβάλει «ολόκληρη τη θάλασσα σε χριστιανική»⁴. Αν και ομολογεί ότι έως τον 13^ο αιώνα «οι πόλεις του ισλάμ και το Βυζάντιο αποτέλεσαν το σχολείο μαθητείας της Ευρώπης»⁵, ο κόσμος αυτός, θα ισχυρισθεί στη συνέχεια ότι, χρησίμευσε απλώς για την επανεκκίνησή της, με όχημα τη νομισματική οικονομία. Οι θεμέλιες βάσεις της επανεκκίνησης αυτής υπήρχαν δυνάμει, αν και σε ύπνωση, στο (δυτικο)ευρωπαϊκό έδαφος. Οι πόλεις στο πλαίσιο αυτό, θα αποτελέσουν τον κόμβο που θα οδηγήσει στο σύγχρονο κράτος⁶.

Από την άλλη, ο Μπροντέλ αποκλίνει από την γενικώς αποδεκτή άποψη ότι το βυζαντινό νόμισμα κυριαρχούσε στην δυτική Ευρώπη έως τουλάχιστον τον 14^ο αιώνα και αποτέλεσε το πρότυπο αναφοράς κατά την ανάδειξη του εκεί νομισματικού πολιτισμού, για να υποστηρίξει ότι η νομισματική οικονομία ανήκε εξ ολοκλήρου στον κόσμο του ισλάμ, το οποίο κυριαρχούσε απ'άκρου σε άκρον της Μεσογείου, με την υποσημείωση της εξαίρεσης του Βυζαντίου. Από το Ισλάμ, θα υποστηρίξει, η Δύση παρέλαβε το χρυσό νόμισμα και το τελειοποίησε, προκειμένου να το ανταγωνισθεί⁷. Η απόκλιση όμως αυτή από την πραγματικότητα, η οποία γίνεται άλλωστε αποδεκτή από το σύνολο της δυτικής ιστοριογραφίας, ότι δηλαδή στην δυτική Ευρώπη δεσπόζει το βυζαντινό νόμισμα, δεν γίνεται αποδεκτή από τον Μπροντέλ. Ευλόγως αφού η παραδοχή, από μόνη της, θα τον έφερνε εξ ολοκλήρου αντιμέτωπο με το σχήμα της ιστόρησης της Δύσης, που επιχειρεί να οικοδομήσει, στο κρίσιμο διάστημα από την φεουδαλική της εκτροπή μέχρι και τον 18^ο αιώνα.

⁴ Οπ.παρ. τ. Β, σελ. 558.

⁵ Οπ.παρ., τ. Β, σελ. 669

⁶ Οπ.παρ., τ. Β σελ.557. τ.Α σελ. 603

⁷ Οπ.παρ., τ.Α, σελ. 476.

Όντως, η ανάγνωση του συνόλου έργου του Μπροντέλ αφήνει σαφώς να εννοηθεί ότι το Βυζάντιο αποτελεί μια ενοχλητική παράμετρο στο εγχείρημά του, την οποία αντιπαρέρχεται διά της σιωπής. Δίκην παραδείγματος επικαλούμαστε το έργο του *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, το οποίο σε σύνολο 2593 σελίδων οι αναφορές στο Βυζάντιο είναι ακριβώς ένδεκα και αυτές σε εντελώς οριακά ζητήματα⁸. Στο έργο του *Autour de la Méditerranée*⁹, σε σύνολο 700 σελίδων, το Βυζάντιο αναφέρεται μόλις δύο φορές. Ανάλογα ισχύουν και για τα λοιπά έργα του.

Εξίσου χαρακτηριστικό είναι το εξελικτικό γίγνεσθαι της Μεσογείου, που μας παραδίδει στο έργο του, *Οι μνήμες της Μεσογείου. Προϊστορία και Αρχαιολογία*¹⁰. Αφού εμφανίζει την «κατάκτηση της Ελλάδας το 146 π.Χ. ως ένα συμβάν μεταξύ πολλών άλλων» που το αποδίδει στους «Αχαιούς ταραχοποιούς», οι οποίοι ανάγκασαν «τη Ρώμη να επέμβει και να ισοπεδώσει την Κόρινθο»¹¹, ασχολείται διεξοδικά με τη ρωμαϊκή περίοδο για να τελειώσει με μια ολιγόλογη αναφορά στη μεταστέγαση της ρωμαϊκής μητρόπολης στο Βυζάντιο. Την ίδια προσέγγιση συναντάμε και στα άλλα έργα του, όπως για παράδειγμα στο *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*¹², στο *Grammaire des civilisations*¹³ κλπ.

Στο πλαίσιο της προσέγγισης αυτής, η ελληνική αρχαιότητα αποτελεί (μαζί με τη Ρώμη) ένα πρώιμο προσάρτημα του δυτικού πολιτισμού. Οι Έλληνες (και οι Λατίνοι) ανήκουν στον δυτικό πολιτισμό, ενώ οι Έλληνες στον Μαραθώνα πολέμησαν για να σώσουν τη Δύση, μια Δύση που απειλήθηκε με ανατροπή (sic)¹⁴. Ο Αλέξανδρος από την πλευρά του

⁸ Οι αναφορές του αφορούν στην *ιαματική ζάχαρη* που ανταγωνίζεται το μέλι, στην επίδραση της *τουρκικής μόδας* στην Ανατολική Ευρώπη, μετά την άλωση του Βυζαντίου, στο *μονοπώλιο της μετάξης*, στην *βαλκανιτιά* ως πρώτη ύλη των πικρονιών κλπ. Οριακά ενυπάρχουν ορισμένες αναφορές στην Κωνσταντινούπολη ή στο Βυζάντιο, που τις συνδέει όμως με ένα εντελώς δευτερογενή ρόλο σε σχέση με το ισλάμ.

⁹ F.Braudel, *Autour de la Méditerranée*, Παρίσι, 1996. Η προκλητική αυτή ανάγνωση της κοσμοϊστορίας γίνεται ακόμη πιο ανάγλυφη όταν σταχυολογεί κανείς τον αριθμό των αναφορών που κάνει σε ασημαντες λεπτομέρειες, σε εντελώς δευτερεύοντες τόπους ή πρόσωπα, της Μεσογείου, όπως και στις αποσιωπήσεις σημαντικών παραμέτρων που ανάγονται στη βυζαντινή παρουσία στον ίδιο γεωπολιτικό χώρο.

¹⁰ F.Braudel, *Les mémoires de la Méditerranée*, Παρίσι, 1998 (*Οι μνήμες της Μεσογείου. Προϊστορία και Αρχαιολογία* Αθήνα, 2000).

¹¹ Όπ.παρ., σελ., 385

¹² F. Braudel, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Παρίσι, 1985

¹³ F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Παρίσι, 1987

¹⁴ *La Méditerranée*, σελ. 172.

θα θεμελιώσει την ιστορία της *ελληνορωμαϊκής Ανατολής*¹⁵. Εντούτοις, η Ρώμη «*θα γεννηθεί εν κενώ*» και κατ'επέκταση, είναι ιδρυτική πρωτοτυπίας, μολονότι θα λειτουργήσει ως διάυλος για την ώσμωση της Δύσης με τον ελληνικό πολιτισμό, δεν είναι όμως οφειλέτης του ελληνισμού¹⁶.

Το Βυζάντιο, από την πλευρά του, επιβίωσε μεν της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας¹⁷, δεν ταξινομείται όμως στην ρωμαϊκή ούτε στην δυτική ομοταξία. Επομένως, δεν είναι Δύση, δεν ανήκει στον “δυτικό πολιτισμό”. Τι είναι αυτό που οδήγησε στην έξοδο του Βυζαντίου, δηλαδή των Ελλήνων, από τον δυτικό πολιτισμό (sic), αφού ο ίδιος σπεύδει να ορίσει το Βυζάντιο ως ελληνική αυτοκρατορία; Στο σύνολο του έργου του δεν φαίνεται να ασχολείται σοβαρά με το μείζον αυτό ζήτημα. Δεν αφήνει όμως καμία αμφιβολία ότι ασπάζεται την γενική επιλογή της νεότερης ιστοριογραφίας που το εκλαμβάνει ως ξένον πολιτισμό, και αποδίδει την έξοδο του από την «αρχαιότητα» τη διάρρηξη της σχέσης του βυζαντινού ελληνισμού με τη ρωμαϊκή «αρχαιότητα» και στην ανάκτηση της ελληνικής του σημειολογίας, στο τέλος των πόλεων και στη διαφοροποίησή του στο ζήτημα της θρησκείας από τη λατινική εκκλησία.

Το εκκλησιαστικό ιδιώνυμο ως γενεσιουργός αιτία και ως μέτρο για την ταξινόμια του πολιτισμού

Ως προς το τέλος των πόλεων ο Μπροντέλ δεν αφήνει καν να διαφανεί η οποιαδήποτε αμφιβολία του. Στο ζήτημα της θρησκείας όμως θα επιχειρήσει μια προσέγγιση η οποία απολήγει ουσιαστικά στο συμπέρασμα ότι η απόκλιση της ελληνικής εκκλησίας από την παπική ορθοταξία αποτελεί το μέτρο της ταξινόμιας του. Εάν, επομένως, η ελληνική εκκλησία είχε αποδεχθεί την ηγεσία του πάπα, θα συγκέντρωνε όλες τις προϋποθέσεις να ανήκει στον δυτικό πολιτισμό, δηλαδή στον πολιτισμό της Ευρώπης, και συνακόλουθα να συνέχεται οργανικά με την «αρχαιότητα»¹⁸. «*Στη διάρκεια των αιώνων, θα πει, διαμορφώθηκαν δύο χριστιανισμοί, οι οποίοι*

¹⁵ *Οπ.παρ.*, σελ. 169

¹⁶ *Οπ.παρ.*, σελ. 121.

¹⁷ *Οπ.παρ.*, σελ. 173

¹⁸ Δεν εντυπωσιάζει η συνάντηση του Φ.Μπροντέλ με τον Σ. Χάντιγκτον, στο ζήτημα της θρησκευτικής προσέγγισης της έννοιας του πολιτισμού, όπως και της αντίληψης ότι μέτρο για την αξιολόγηση των πολιτισμικών πραγματικοτήτων αποτελεί ο βαθμός προσομοίωσής τους με τη δυτική χριστιανοσύνη και σε ότι αφορά στην ορθοδοξία η αποδοχή της ηγεσίας του πάπα. Σχετικά με τον Χάντιγκτον βλέπε G.Contogeorgis, “New Eord Order. A Clash by Religious Pretext” in *God and Religion*, 2/1999, σελ. 219 επ. Επίσης του ίδιου, *L'Europe et le monde. Civilisation et pluralisme culturel*, Éditions L'Harmattan, Paris 2011, σελ. 31 επ.

αποτελούν εντέλει αναγωγές σε προγενέστερες πραγματικότητες, και οι δύο μακράς διάρκειας: ο ένας, προσανατολισμένος στη Ρώμη και στη Δύση, ο άλλος στη νέα Ρώμη, την Κωνσταντινούπολη, όμως επίσης σε μια Έλλάδα που προφανώς δεν είναι νέα. Οι δύο αυτοί χριστιανισμοί σε τι ακριβώς διαφέρουν; Ουσιωδώς στο ότι ο ένας εδράζεται στο ελληνικό κόσμο που η Ρώμη υπέταξε, αλλά δεν απορρόφησε, ενώ ο άλλος εδράζεται στη δυτική ζώνη, η οποία είναι εκείνη των ρωμαϊκών επιτευγμάτων»¹⁹.

Ωθώντας στα άκρα την «ερμηνευτική» αυτή της ιστορίας, ο Μπροντέλ θα ομολογήσει σε πρώτο πρόσωπο, επικαλούμενος εν προκειμένω τον Jérôme Carcopino, ότι «η μοίρα της (παπικής) Ρώμης και επομένως η δική μας (sic) θα είχε αλλάξει... εάν η εκκλησία της Ρώμης και όχι η ελληνική εκκλησία είχε εκχριστιανίσει τη Μοσχοβία. Το μέλλον της Ευρώπης και εκείνο του κόσμου θα είχε ανατραπεί μετά βεβαιότητας»²⁰.

Έχει ενδιαφέρον, ωστόσο, να προσεχθεί ότι στην ίδια γραμμή σκέψης θα υποστηριχθεί ότι η μεν λατινική εκκλησία, ο δυτικός χριστιανισμός εν γένει, αποτέλεσε το όχημα μέσω του οποίου διατηρήθηκε ζωντανός στη Δύση στη διάρκεια του Μεσαίωνα και μεταδόθηκε στους νεότερους ο πολιτισμός της «αρχαιότητας»²¹, η δε ελληνική εκδοχή του χριστιανισμού, οδήγησε στη διάρρηξη της σχέσης του βυζαντινού ελληνισμού με τον ελληνικό κόσμο της ολύμπιας θρησκείας. Είναι πλέον ή προφανές ότι η προσέγγιση αυτή δεν αντέχει καν στη δοκιμασία ενός απλώς σοβαρού διαλόγου που θα έθετε ως προαπαιτούμενο την υποβολή των δύο αυτών χριστιανισμών στη δοκιμασία της Κοσμοσυστημικής Γνωσιολογίας. Η ελληνική χριστιανισμική οικοδομήθηκε από κάθε άποψη στη βάση του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος ενώ η λατινική ομολογή της ακολούθησε εκ του σύνεγγυς τη δεσποτική περιπέτεια της Εσπερίας. Η ρωμαϊκή μήτρα θα διατηρήσει μια μόλις προσαρτηματική επαφή με τη βυζαντινή ανθρωποκεντρική μήτρα.

Παρέλκει, κατά τη γνώμη μου, ο όποιος σχολιασμός σχετικά με το κίνητρο της ιστορικής ερμηνευτικής του Μπροντέλ. Μπορούμε, όμως, να συγκρατήσουμε ότι από την ομολογία του αυτή συνάγεται πως ο ελληνισμός με την είσοδό του στο Βυζάντιο (και στον χριστιανισμό) δεν διέρρηξε

¹⁹ *La Méditerranée*, σελ. 165-166.

²⁰ *Όπ.παρ.*, σελ. 167. Κατά την ίδια έννοια θα λέγαμε ότι η ορθή ανάγνωση της κοσμοϊστορίας θα έθετε σε παραλληλία τα δύο ερωτήματα που συνέχονται με τον εκχριστιανισμό των Σλάβων. Το άλλο ερώτημα θα αποτιμούσε τις συνέπειες που θα είχε η μη ήττα του ελληνικού δρόμου προς τη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα ή, έστω, η ομοθετική διατήρηση της ελληνικής εκδοχής του χριστιανισμού στη Δύση.

²¹ *Grammaire, όπ.παρ.*, σελ. 374 επ

τη σχέση του με την «αρχαιότητα». Η σύγκρουσή του, όμως, με τη Δύση, με διακύβευμα την ηγεμονία, οδήγησε την πρώτη, συν τω χρόνω με την επικράτησή της, να σημάνει τη διάρρηξη της σχέσης του βυζαντινού ελληνισμού με το ελληνικό κοσμοσύστημα²². Η διάρρηξη αυτή αποτέλεσε την κατακλείδα του εγχειρήματος να διακηρύξει την αναγκαία συνθήκη της ηγεμονίας της στον κόσμο· την ανωτερότητα του πολιτισμού της. Στο πλαίσιο αυτό, δεν είναι η Δύση που εισέρχεται στον ελληνικό ανθρωποκεντρικό πολιτισμό, όπως προηγουμένως και η Ρώμη, αλλά ο ελληνισμός που εγγράφεται ως κεφάλαιο στην προϊστορία του δυτικού πολιτισμού!... Με το άλμα της αυθαιρεσίας αυτής, ο δυτικός πολιτισμός δεν είναι μόνο πρωτογενής και πρωτότυπος, αλλά και μοναδικά αρχετυπικός, αφού σε αυτόν ταξινομείται επίσης ο (αρχαίος) ελληνικός πολιτισμός.

Οι πόλεις «κόρες ενός μακρινού (ρωμαϊκού) παρελθόντος» και το νόμισμα ως η αιχμή του δόρατος της δυτικής πρωτοτυπίας. Η διαγραφή του πολεοτικού φαινομένου από τη ζωή της βυζαντινής οικουμένης

Ο ιδεολογικός σκοπός της επιλογής αυτής γίνεται εμφανέστερος όταν εξετάζει κανείς ειδικότερα ζητήματα που ανάγονται στην ιστορική διαχρονία, ακριβέστερα της μεσογειακής λεκάνης. Σε ό,τι αφορά στις πόλεις, που αποτελούν το άλλο μεγάλο επιχείρημα για την εκτόπιση του Βυζαντίου από την ιστορική του σημειολογία, ο Μπροντέλ μάς πληροφορεί ότι τις συναντά έως τον 5ο αιώνα (το τέλος της Ρώμης και την εκβολή της Δύσης στον Μεσαίωνα) και τις ξαναβρίσκει στην ευρωπαϊκή ήπειρο τον 11ο αιώνα. Συγχρόνως, οι πόλεις που επανέρχονται στη Δύση, δεν συνεχονται επ' ουδενί με τις (βυζαντινές) πραγματικότητες της εποχής. «Είναι κόρες ενός μακρινού παρελθόντος: συχνά η Ρώμη αναβιώνει σ' αυτές. Κόρες ωστόσο ενός παρόντος που τις κάνει να ανθούν, είναι και νέα πλάσματα. Βασικά είναι αποτέλεσμα ενός κολοσσιαίου καταμερισμού εργασίας – η ύπαιθρος από τη μία πλευρά, οι πόλεις από την άλλη – μιας συγκυρίας πεισματικά ευνοϊκής, του εμπορίου που ξαναγεννιέται, του χρήματος που επανεμφανίζεται».

Ήδη στον Μπροντέλ είναι εμφανής η ομολογία ότι ταυτίζει το φαινόμενο της πόλης με το άστυ, αφήνοντας έτσι να εννοηθεί σαφώς ότι η ύπαιθρος παραμένει φεουδαλική και, επομένως, δεν μετέχει στο πολεοτικό γίγνεσθαι.

²² Για την ενότητα του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος και τις επάλληλες φάσεις του στον ιστορικό χρόνο, βλέπε *Ιστορία του ελληνικού κόσμου. Το ελληνικό κοσμοσύστημα από τις απαρχές έως τις ημέρες μας*, Εκδόσεις Αρμός, Αθήνα, 2025

Αν και θα ψελλίσει υπαινκτικά, προς στιγμήν, όπως είδαμε, ότι οι εξελίξεις αυτές είναι οφειλέτες «ενός είδους ηλεκτρισμού που μεταδόθηκε προς τη Δύση από το Βυζάντιο και το ισλάμ», που αφορά εν προκειμένω την «εμφάνιση του νομίσματος στο [δυτικό] προσκήνιο», η παραδοχή αυτή θα σκιασθεί από την παράδοση του Βυζαντίου στην αφάνεια και από διατυπώσεις που συνομολογούν ότι, μετά τον 5ο αιώνα οι πόλεις απαντώνται μόνο στο ισλάμ όχι όμως στο Βυζάντιο.

Είναι προφανής η διαφοροποίηση του Μπροντέλ από τον Ενρί Πιρέν και η εγγραφή του στην καθολικά κρατούσα άποψη για το τέλος των πόλεων στο Βυζάντιο. Η παραδοχή αυτή προκύπτει από τον ίδιο τον λόγο του, στον οποίο διαφοροποιεί ρητώς το Βυζάντιο από το ισλάμ: «... το Βυζάντιο και οι μεγάλες πόλεις του ισλάμ»²³ ή «οι πόλεις του ισλάμ και η Κωνσταντινούπολη»²⁴, «οι πόλεις του ισλάμ και το Βυζάντιο» κ.λπ. Στον αντίποδα του Βυζαντίου, οι ιταλικές πόλεις συνεχίζουν τον βίο τους, μετά την άλωση της Ρώμης, έστω «μικροσκοπικές»²⁵, έως ότου πριν τις σταυροφορίες επανέλθουν στο προσκήνιο.

²³ *Civilisation matérielle, όπ.παρ.*, τ.2., σελ. 515.

²⁴ *Όπ.παρ.*, τ. 3, σελ. 119. Και αλλού...

²⁵ *Όπ.παρ.* τ.3, σελ. 119 επ. Εντούτοις, γίνεται γενικώς δεκτό ότι οι πόλεις στη λατινική Ιταλία εξαφανίσθηκαν από το προσκήνιο, συμπεριλαμβανομένης και της Ρώμης, ενώ η Βενετία μόλις τον 10^ο αιώνα, ανασυγκροτείται ως μικρό πόλισμα κατά προσομοίωση της βυζαντινής πόλης. Σημειολογικά ενδιαφέρον είναι ότι οι δυτικοί μελετητές της περιόδου, όπως ο J. le Goff, αποκρύπτουν το σημαίνον, ότι δηλαδή οι Βενετοί δήλωναν στους δυτικούς Καρολίδες την επιλογή τού ανήκειν τους στη βυζαντινή οικουμένη, εμφανίζοντάς τους να επιδιώκουν την ουδετερότητά τους, όχι την ταξινόμησή τους στη βυζαντινή πολιτισμική, πολιτική και οικονομική σφαίρα. Ευλόγως, βεβαίως, διότι η επιλογή αυτή των ιταλικών και δαλματικών πόλεων αποδίδει ένα γενικότερο κοσμοπολιτειακό κλίμα που επικρατούσε στην Ιταλία, το οποίο αποδομεί το επιχείρημα της δυτικής εγγραφής της ιταλικής εξέλιξης προς τον ανθρωποκεντρισμό. Τα παραδείγματα της επιλογής του Βυζαντίου από τις ιταλικές πόλεις, όπως επίσης και της παπικής Εκκλησίας, σταθερά έως τον 10ο αιώνα, αλλά και της ύπαρξης ισχυρών αντιστάσεων στο περιβάλλον της λατινικής Εκκλησίας στο εγχείρημα της «φραγκοποίησής» της, στη συνέχεια, είναι πολλά. Οι δυτικοί ηγεμόνες αντιμετώπιζοντο ως βάρβαροι και ξένοι προς το έθος και το πολιτισμικό περιβάλλον του ιταλιωτικού κόσμου που ταξινομούσε εαυτόν στη βυζαντινή οικουμένη. Πολλώ μάλλον αφού, παντού όπου επικρατούσαν, οι Φράγκοι καταργούσαν τη λαϊκή εκφορά και τη συνοδική λειτουργία των θεσμών υπέρ της δεσποτικής τους προσομοίωσης. Πράγμα που φανερώνει ότι η στροφή προς τους Φράγκους/Τεύτονες δεν υπήρξε «αναίμακτη», αλλά αποτέλεσμα της ανάγκης που επέβαλε η ανατροπή των συσχετισμών στην ιταλική χερσόνησο, υπέρ της ανερχόμενης κρατικής δεσποτείας. Βλέπε τη σχετική βιβλιογραφία στο έργο μου *Το ελληνικό κοσμοσύστημα*, τ. Γ, σελ 381 επ., 361 επ. και τ.Δ, σελ. 219 επ

Το ζήτημα εντούτοις δεν είναι ότι δεν διακρίνει στις ιταλικές υποθέσεις και, κατ' επέκταση, στην επάνοδο της Εσπερίας στο ανθρωποκεντρικό προσκήνιο καμία συμμετοχή του Βυζαντίου. Δεν διαπιστώνει καν την παρουσία του Βυζαντίου στην Ιταλία το λιγότερο έως τον 11ο αιώνα. Εάν αφήσουμε κατά μέρος το στάδιο αυτό του εγχειρήματος Μπροντέλ και παρακολουθήσουμε τον συλλογισμό του για τη σημασία των πόλεων, θα διαπιστώσουμε ότι η ευρωπαϊκή αφύπνιση από τον φεουδαλικό λήθαργο και, μάλιστα, η είσοδος της Δύσης στη νεότερικότητα, πιστώνονται ουσιαστικά σε αυτές και στα συναπτόμενα με αυτές φαινόμενα²⁶. Οι πόλεις αυτές που ορίζονται ως αστικά κέντρα, διαπιστώνει ότι είναι επίσης φορείς μιας πολιτειακής κουλτούρας, κινούνται δηλαδή σε ένα περιβάλλον κρατοκεντρικής ανεξαρτησίας, που κατατείνει στην απορρόφηση του φέουδου.

Η ανάδυση του φαινομένου των πόλεων στη δυτική Ευρώπη εμφανίζεται, λοιπόν, από τον Μπροντέλ ως η κινητήριος αιτία για την ανθρωποκεντρική της επανεκκίνηση. Η πρώτη φάση, αφορά στην ιταλική επανεκκίνηση με την άνδρωση των πόλεων και την είσοδο του κόσμου της στη νομισματική οικονομία²⁷. Παράλληλα, οι Χανσενικές πόλεις του βορά θα διαμορφώσουν το δικό τους ανάλογο περιβάλλον. Οι πόλεις κάνουν την πρωτοτυπία της «Ευρώπης», που την διαφοροποιούν από τους άλλους «κόσμους», την καθιστούν, κατά τον τρόπο του Μαξ Βέμπερ, που επικαλείται ο Μπροντέλ, ένα παράδειγμα που της επιτρέπουν να διαφύγει τις συγκρίσεις με τις πόλεις άλλων πολιτισμών²⁸. Η παραβολή των πόλεων της «Ευρώπης» με εκείνες άλλων «πολιτισμών» αναδεικνύει ακριβώς την ανωτερότητά τους ή, με διαφορετική διατύπωση, ομολογεί το ευρωπαϊκό θαύμα. Παρόλ' αυτά, ο κόσμος του Μπροντέλ ιστορείται διά των πεπραγμένων των κρατών όχι των λαών τους.

²⁶ Η εμφάνιση του εταιρικού φαινομένου, των ναυτικών εταιριών, της ατομικής ιδιοκτησίας και των συμβολαίων, του χρήματος, των νομισματικών ανταλλαγών και του τόκου (των εντόκων δανείων κ.λπ.),

²⁷ *Civilisation matérielle, όπ.παρ.*, τ. 3, σελ., 103.

²⁸ Ο Μπροντέλ συνεπής με τη θρησκευτική εντέλει ανάγνωση των πολιτισμών ταξινομεί τις πόλεις αναλόγως του ανήκειν σε συγκεκριμένη θρησκευτική γεωγραφική ενότητα: του ισλάμ, τις ρωσικές (sic), τις κινεζικές!.. Δεν διανοείται όμως να αναφερθεί στο Βυζάντιο, διότι εκεί οι πόλεις τελείωσαν κατ' αυτόν τον 5^ο αιώνα. Οι πόλεις στην οθωμανική αυτοκρατορία, στις οποίες αναφέρεται ακροθιγώς, ανήκουν στον πολιτισμό του ισλάμ. Ως προς αυτό είναι συνεπής. Η θρησκεία είναι ο «κατεξοχήν πολιτισμός» (*Υλικός πολιτισμός*, τ. Β', σελ. 669) και κατά τούτο είναι επίσης η γενοποιός αιτία και των πόλεων.

Σε τι συνίσταται η πρωτοτυπία αυτή της «ευρωπαϊκής» πόλης; «Οι πόλεις αυτές βρίσκονται κάτω από τον αστερισμό μιας ελευθερίας που δεν έχει όμοιό της. Αναπτύχθηκαν σαν αυτόνομοι 'κόσμοι' και σύμφωνα με τη δική τους κλίση»²⁹. Εν προκειμένω, ο Μπροντέλ αναφέρεται στην δυναμική του κρατοκεντρισμού που αναπτύχθηκε στη μήτρα της Εσπερίας, με αφετηρία την Ιταλική χερσόνησο και τον γερμανικό κόσμο. Οι πόλεις αυτές, με τη μορφή των πόλεων κρατών, θα αναπτύξουν μια πορεία την οποία θα ανακόψει αργότερα η κρατική δεσποτεία, η οποία κατάφερε να επικρατήσει στις πιο απόμακρες και καθυστερημένες περιοχές της ευρωπαϊκής Ηπείρου, όπως η Ιβηρική χερσόνησος, η Γαλλία και η Αγγλία. Το θαύμα της ευρωπαϊκής πρωτοτυπίας έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι οι πόλεις ως κράτη, στις περιοχές ιδίως της Ιταλίας, της Φλάνδρας και της Γερμανίας «κατά τους πρώτους αιώνες της μεγάλης αστικοποίησης της Ευρώπης, τουλάχιστον [στις περιοχές αυτές], κέρδισαν κατά κράτος. Απέκτησαν για μια πολύ μεγάλη χρονική περίοδο την εμπειρία μιας ολοκληρωτικά βιωμένης ζωής. Πρόκειται για γεγονός κολοσσιαίας σημασίας που οι ρίζες του ακόμη μας διαφεύγουν. Εν τούτοις είναι ορατές οι τεράστιες συνέπειές του»³⁰.

Σε ό,τι με αφορά, δεν θα είχα λόγους να διαφωνήσω στο διαπιστωτικό μέρος του συλλογισμού που αναπτύσσει ο Μπροντέλ. Όπως ήδη επισήμανα, στην πρώτη φάση της δυτικοευρωπαϊκής μετάβασης θα αναπτυχθεί η κρατοκεντρική δυναμική των πόλεων που θα καταστείλει η αναδυθείσα στο μεταξύ κρατική δεσποτεία, η οποία θα τις ενσωματώσει στην δική της επικράτεια. Με όχημα τις πόλεις, η κρατική δεσποτεία θα βαδίσει προς την ανθρωποκεντρική της μεθάρμοση, έως ότου ολοκληρώσει την ιστορική της διαδρομή με τη μετάβαση του ευρωπαϊκού κόσμου στη μεγάλη ανθρωποκεντρική κλίμακα.

Υπό το πρίσμα αυτό, η απόφαση για την αιτιολογία της επανόδου του φαινομένου των πόλεων στο ιστορικό προσκήνιο της Εσπερίας είναι θεμελιώδης. Θα προκύψει εάν η μεγάλη ανθρωποκεντρική κλίμακα εγγράφεται ως φάση του εν γένει ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, ή αποτελεί ένα εξ ολοκλήρου νέο ανθρωποκεντρικό παράδειγμα. Η νεότερική 'επιστήμη' υποστηρίζει το δεύτερο.

Από την πλευρά μου, κατέδειξα ήδη ότι ο νεότερος κόσμος ταξινομείται ως η πρώιμη ανθρωποκεντρική φάση της μετάβασης στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα. Όταν λοιπόν ο Μπροντέλ καλείται να απαντήσει στο ερώτημα εάν οι «ευρωπαϊκές» πόλεις υπακούουν σε κάποιο πρότυπο,

²⁹ Υλικός πολιτισμός, όπ.παρ., τ. Α σελ.580 επ.

³⁰ Όπ.παρ. Επίσης, *Grammaire*, όπ.παρ., σελ. 356 επ.

διακρίνει τη γραμμικότητα του φαινομένου, από την αρχαία ελληνική (και ρωμαϊκή) πόλη, στην μεσαιωνική και στη συνέχεια στην αυτόνομη πόλη που σύρει το δεσποτικό κράτος στην υπέρβασή του³¹. Όμως, σπεύδει να υπογραμμίσει την «*πρωτοτυπία των πόλεων της Δύσης*»³², οι οποίες «*απέκτησαν έναν δυναμισμό που δεν τον ξαναβρίσκει κανείς αλλού και αποτέλεσαν το μεγαλείο της μικρής αυτής ηπείρου*». Αυτό το θαύμα, όπως θα πει, «*η πρωτοτυπία της Ευρώπης*», η πόλη «*βρίσκεται κάτω από τον αστερισμό μιας ελευθερίας που δεν έχει όμοιό της*»³³. «*Η λέξη ελευθερία είναι η λέξη κλειδί*». Η ελευθερία ή, ορθότερα, «*όλες οι μορφές ελευθερίας που πρέπει να εννοήσουμε*», οι οποίες κατακτήθηκαν στο διάστημα από τον 11^ο έως τον 18^ο αιώνα, αποτελούν «*ένα από τα μυστικά της προόδου της Ευρώπης*»³⁴.

Ποιές είναι συγκεκριμένα οι πρωτόγνωρες αυτές ελευθερίες που αίφνης εμφανίζονται για πρώτη φορά στην ευρωπαϊκή ήπειρο; Ο Μπροντέλ τις απαριθμεί στις εξής δύο: την *ατομική* και την *συλλογική ελευθερία*. Η μια, συνδέεται με την απελευθέρωση του ατόμου από τα δεσμά της φεουδαρχίας. Η άλλη, αφορά στην ελευθερία της κοινωνικής συλλογικότητας που εν προκειμένω είναι η πόλη³⁵.

Εντούτοις, από τη συλλογιστική αυτή του Μπροντέλ απουσιάζει το μείζον: ότι αν οι πόλεις αποτέλεσαν το όχημα στο οποίο στηρίχθηκε η ανθρωποκεντρική επανεκκίνηση της Εσπερίας, η υπέρβαση της κρατοκεντρικής δυναμικής στην οποία εισήλθαν και ο εγκλεισμός τους στην επικράτεια της κρατικής δεσποτείας υπήρξε η θεμέλιος αιτία της ανθρωποκεντρικής μετάβασης στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα. Η αδυναμία του να συλλάβει το διακύβευμα της εξέλιξης εξηγεί άλλωστε το γεγονός ότι δεν αντελήφθη επίσης πως στη δυναμική των πόλεων πιστώνεται η γενεσιουργός αιτία που τροφοδότησε τη λογική της κρατικής δεσποτείας.

Πώς αποκωδικοποιεί τελικά η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία το θαύμα αυτό που αναδύεται για πρώτη φορά, κατά τον Μπροντέλ, στην Ευρώπη; Πρώτα -πρώτα, δεν φαίνεται να γνωρίζει τη διαφορά μεταξύ της πόλης κράτους και της κοσμοπολιτειακής πόλης. Η επίγνωσή της θα του επέτρεπε να συλλάβει τη διαφορά φύσεως μεταξύ της δυναμικής

³¹ *Υλικός πολιτισμός, όπ.παρ., τ. Α, σελ. 581 επ*

³² *Υλικός πολιτισμός, όπ.παρ., τ. Α, σελ. 580 επ.*

³³ *Υλικός πολιτισμός, όπ.παρ., τ. Α σελ. 580*

³⁴ *Grammaire, όπ.παρ., σελ. 348 επ.*

³⁵ *Όπ.παρ., σελ. 350 επ*

των πόλεων της πρώτης περιόδου που η Εσπερία επιχειρεί την έξοδο της από την ιδιωτική δεσποτεία και εκείνης που ακολουθεί με τη μορφή της μεταβατικής κρατικής δεσποτείας. Κατά τούτο, η δυνατότητά του να διερωτηθεί για τη μήτρα του κοσμοπολιτειακού φαινομένου που ενσαρκώνει το Βυζάντιο, θα του επέτρεπε να ερμηνεύσει το, κατά τον τρόπο της μετακένωσης, ομόλογο δυτικοευρωπαϊκό φαινόμενο.

Δεύτερον, αγνοεί επίσης ότι οι πόλεις στον ελληνικό κόσμο αποτελούν ένα διαφορετικής φύσεως φαινόμενο από το αστικό κέντρο. Αποδίδουν την έννοια της θεμέλιας κοινωνίας του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, ανεξαρτήτως εάν είναι αγροτική ή εάν περιέχει στους κόλπους της επίσης ένα ή περισσότερα αστικά κέντρα. Ο Μπροντέλ, μην έχοντας επίγνωση του γεγονότος αυτού, λαμβάνει ως δεδομένο ότι η πόλη ως θεμέλια κοινωνία και το άστυ αποτελούν ταυτολογικά ισόδυναμες ιστορικές πραγματικότητες, που αντιτίθενται στις αγροτικές κοινωνίες. Η πόλη, επομένως, είναι αδιανόητη στις τελευταίες, λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι στην εποχή που εξετάζει βιώνουν ακόμη τη δεσποτεία. Κατά τούτο, θα ηδύνατο κανείς να υποθέσει με ασφάλεια ότι οι πόλεις (κράτη ή οι πόλεις της κρατικής δεσποτείας) της Δύσης προσομοιάζουν με εκείνες που εμφύτευσε ο Αλέξανδρος και οι επίγονοί του στο περιβάλλον της αφροασιατικής ενδοχώρας προκειμένου να υπονομεύσουν τη δεσποτική της περίμετρο.

Με μία διαφορά. Οι εσπεριανές πόλεις αναπαράγουν το κεκτημένο της βυζαντινής πόλης στην οποία έχει ήδη εγκατασταθεί η εταιρική οικονομία και έχει με τη σειρά της εκλείψει η ώνια εργασία/δουλεία. Το γεγονός αυτό εξηγεί ακριβώς γιατί με την έξοδο από την ιδιωτική δεσποτεία δεν αναπτύχθηκε στις πόλεις η ώνια εργασία/δουλεία, η οποία περιορίστηκε αποκλειστικά στον χώρο της αποικιοκρατίας.

Τρίτον, ο ίδιος ομολογεί ότι οι δυτικές πόλεις έχουν ημιδεσποτικά χαρακτηριστικά στη συγκρότησή τους· ακόμη και η πρωτοπόρος Βενετική πολιτεία³⁶. Όταν επικαλείται το θαύμα της ελευθερίας, ως ιδιώνυμο γνώρισμα της «μεσαιωνικής» πόλης, δεν έχει προφανώς συνείδηση του περιορισμένου ανθρωποκεντρικού ορίζοντα μέσα στον οποίο εγκλείει το θαύμα αυτό. Και τούτο διότι η σύγκριση στην οποία υποβάλλει «όλες τις μορφές ελευθερίας που θα ηδύνατο να εννοήσει» ο άνθρωπος παραβάλλονται με την προγενέστερη δεσποτική δουλοπαροικία και έχουν ως μέτρο την εικαζόμενη ανθρωποκεντρική «ολοκλήρωση» της νεοτερικότητας. Επομένως, από το «θαύμα» αυτό της (ατομικής και της συλλογικής)

³⁶ *Υλικός πολιτισμός, όπ.παρ. τ. Α', σελ. 587 επ.*

ελευθερίας, απουσιάζουν άλλες σημαίνουσες πτυχές της, όπως η κοινωνική, η πολιτική, καθώς και η συνάδουσα με την πολυσημία του συλλογικού. Αυτή καθεαυτή η ασύνειδη ομολογία του σταδίου, στο οποίο εισήλθε ο κόσμος της δυτικοευρωπαϊκής ιδιωτικής δεσποτείας, συνάδει ακριβώς με την εξελικτική τυπολογία που διδάσκει η Κοσμοσυστημική Γνωσιολογία. Επιβεβαιώνει, όμως, επίσης πλήρως, τη θέση της βυζαντινής οικουμένης στο σύνολο ανθρωποκεντρικό γίγνεσθαι.

Αντιλαμβάνεται, λοιπόν, κανείς τη σημασία μιας συγκριτικής παραβολής της βυζαντινής πόλης ή ακόμη και εκείνης της οθωμανοκρατίας με την ομόλογη πόλη της Εσπερίας για τη συγκρότηση μιας στέρεης γνωσιολογίας και, στο πλαίσιο αυτό, για την επίγνωση του ανθρωποκεντρικού σταδίου το οποίο διέρχεται η εποχή μας. Θα συμπεραίναμε έτσι με ασφάλεια ότι ο «πολιτισμός» της Δύσης ταξινομείται, με μέτρο την ανθρωποκεντρική εξελικτική κλίμακα, στο περιθώριο του συνόλου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, στο οποίο για να επανακάμψει χρειάστηκε πολλούς αιώνες. Η διαφορά κλίμακας στην οποία προσήλθε, κατά μικρόν στη διάρκεια της μεταβατικής αυτής περιόδου, δεν αναιρεί τη διαπίστωση αυτή. Υπό το πρίσμα αυτό, η θέση που θα επιφυλαχθεί στη βυζαντινή κοσμόπολη αποτελεί μια κομβική παράμετρο, την οποία δικαίως η νεοτερική «επιστήμη» στοχοποίησε προκειμένου να αναρτήσει την εσπεριανή περιφέρεια σε κομβική γέφυρα της κοσμοϊστορίας και συμπύκνωμα της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης.

Μία από τις εκδηλώσεις του εγχειρήματος αυτού υπήρξε η υπαγωγή του πρωτοτύπου, της ελληνικής οικουμενικής πόλης, στην «τριτοκοσμική» εκφορά της, στη μεσαιωνική πόλη, και περαιτέρω η επιλογή των ιστορικών του Βυζαντίου να συνδέσουν, κατά το πρότυπο της Εσπερίας, το αστεακό φαινόμενο με το πολεοτικό φαινόμενο αυτό καθεαυτό. Με τον τρόπο αυτόν, θα δυνηθούν να σημάνουν το τέλος της πόλης, ως θεμελιώδους κοινωνίας, στο Βυζάντιο, μετά τη σχετική απομείωση του αστικού φαινομένου που παρατηρείται στην ελληνική οικουμένη αφότου απωλέστηκαν τα μεγάλα μητροπολιτικά κέντρα της ελληνιστικής Ανατολής και η βυζαντινή επικράτεια υπέστη τις βίαιες δηωτικές λαφυραγωγήσεις της γύρωθεν δεσποτείας.

Οίκοθεν νοείται ότι οι διαπιστώσεις αυτές ουδόλως υποτιμούν τη σημασία των πόλεων για τη μετάβαση των δυτικοευρωπαϊκών δεσποτικών κοινωνιών στον ανθρωποκεντρικό δρόμο. Αποβλέπουν, όμως, στην αποκατάσταση της κοσμοσυστημικής τάξης, δηλαδή στην ορθή ταξινόμηση της Εσπερίας στο κοσμοσυστημικό γίγνεσθαι. Και, στο πλαίσιο αυτό,

στην αποϊδεολογικοποίηση του ρόλου των πόλεων και ουσιασώς της Δύσης στην κοσμοϊστορία: των πόλεων επομένως ως των θεμελιωδών κοινωνιών που οδήγησαν όχι στη δημιουργία γενικώς ενός «νέου ανθρώπου», όπως διατείνονται ο Μπροντέλ και σύσσωμη η νεοτερικότητα, αλλά πολύ απλά στην επιστροφή του εσπεριανού ανθρώπου στον πρώιμο ανθρωποκεντρισμό. Ο ρόλος αυτός της πόλης, της θεμελιώδους κοινωνίας του ελληνικού/ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, θα υπάρξει ευεργετικός προηγουμένως στους Άραβες, πριν μετακινωθεί στην Εσπερία, με άμεσο (στην ιταλική χερσόνησο) ή έμμεσο (στην εκείθεν των Άλλεων Εσπερία) τρόπο.

Η Ευρώπη του Μπροντέλ είναι η φεουδαλική Ευρώπη, «η δική μας/τους (δυτική) Ευρώπη», που οριοθετείται από τη «δυτική χριστιανοσύνη» και τη δυτική σημειολογία της Ρώμης

Η ανωτέρω κριτική αποτίμηση ορισμένων μόνο πτυχών του καθόλα ιδεολογικού εγχειρήματος του Μπροντέλ δεν κρίνεται επαρκής χωρίς τη διευκρίνιση της κατ'αυτόν έννοιας της Ευρώπης και, περαιτέρω, του ευρωπαϊκού/δυτικού πολιτισμού. Διότι, εντέλει, ο ίδιος δεν αποκρύπτει τον σκοπό του να λειτουργήσει ως απολογητής της διαδικασίας ανάδειξης της δυτικής Ευρώπης σε προμετωπίδα ενός καθολικού πολιτισμού που, μολονότι οι απαρχές του κεφαλαιοποιούν ιδιοποιητικώς τω τρόπω την λεγόμενη «αρχαιότητα», προβάλλει ως πρότυπο αναφοράς έναντι του παρελθόντος και ως μέτρο ολοκλήρωσης του ανθρωποκεντρικού μέλλοντος. Δηλαδή ως ένας διαφορετικός πολιτισμός.

Στο πλαίσιο αυτό, η *Ευρώπη* του Μπροντέλ είναι, όπως και του Marc Bloch, η *δυτική Ευρώπη*: ως γεωγραφία και ως πολιτισμός. Είναι αυτή που εγκλείει η δυτική χριστιανοσύνη και, εντέλει, η δυτική παρεία της πρώην ρωμαϊκής κοσμόπολης. Η δυτική αυτή Ευρώπη, ως ενσάρκωση της σύνολης Ευρώπης, συνάγεται από μια ιστόρηση που εισηγείται ο Γάλλος ιστορικός, από την οποία αποκλείει τη βυζαντινή και, οπωσδήποτε, την σλαβική Ευρώπη. Η Ευρώπη του Μπροντέλ είναι συνάδουσα με την προσωπική του στράτευση, με τη «δική του/μας» Ευρώπη ή, ακόμη, και με τη «δική του/μας» Μεσόγειο. Στο σημείο όπου διακρίνει τους τρεις κόσμους που αποτυπώνονται στη Μεσόγειο μετά την κατάρρευση της δυτικής Ρώμης, απαριθμεί τον «ελληνικό, που συγκροτείται με βάση το Βυζάντιο», το ισλάμ και «τον Δυτικό, που θα αποτελέσει την Ευρώπη»³⁷.

³⁷ «L'Occident qui sera l'Europe» στο *Autour de la Méditerranée*, όπ.παρ., σελ. 587 επ.

Η Δύση είναι «η αναγεννώμενη Ευρώπη»³⁸, η μόνη που αποτέλεσε ανάχωμα στο Ισλάμ (!) στην περίμετρό της³⁹. Η θαλάσσια παρουσία της Ευρώπης αποτιμάται από τη στιγμή που η Δύση απέκτησε ναυτική παρουσία.⁴⁰ Ο «πρώτος ευρωπαϊκός πολιτισμός» είναι αυτός που αναδύεται από τους 9ο- 10ο αιώνες στη Δύση, μετά την «οικονομική της υποχώρηση που ακολούθησε την άλωση της Ρώμης και τις φριχτές νύχτες που ακολούθησαν στην Ευρώπη». Η Ευρώπη έτσι αντιτίθεται στους Έλληνες, οι οποίοι, ανασυγκροτημένοι στο Βυζάντιο, μια «κολοσσιαία αυτοκρατορία», θα κατορθώσουν να εκχριστιανίσουν την ανατολική Ευρώπη –την μισή Ευρώπη–, συμβάλλοντας έτσι στον αποκλεισμό της από τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, δηλαδή από την (δυτική) Ευρώπη!...⁴¹

Υπό το πρίσμα αυτό, η γεωγραφία της Ευρώπης διαφοροποιείται από την πολιτισμική Ευρώπη. Η πολιτισμική αυτή διαφοροποίηση του «ευρωπαϊκού χώρου» («*de l'espace euroréen*») περιέχει μια ιδρυτική πράξη, τη διάσπαση στα δύο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας» «με μια μεσογειακή Ανατολή με πολυάριθμο πληθυσμό, προικισμένη με έναν πολύ αρχαίο πολιτισμό, που τροφοδοτείται από πολυάριθμες βιομηχανίες και με το πνεύμα της ρωμαϊκής εκτατικότητας και μια Δύση τραχιά και ακαλλιέργητη» που την έσυρε άλλοτε η Ρώμη στον πολιτισμό των πόλεων⁴². Ο ευρωπαϊκός αυτός χώρος οριοθετείται από τον Ρήνο και τον Δούναβη, τη Μεσόγειο, τη Σκανδιναβία και το Γιβραλτάρ.

Κατά τούτο, η ελληνική Ανατολή μπορεί να ομολογείται από τον Μπροντέλ ότι συνεχίζει ομοθετικά τον αρχαίο πολιτισμό, να διατηρεί την οικονομική της ευρωστία με όχημα «μια κολοσσιαία αυτοκρατορία» και θεμέλιο τη νομισματική ανταλλαγή και την ιδιοκτησία της ρωμαϊκής πολιτικής ηγεμονίας, πλην όμως για κάποιο λόγο, που απομένει να διευκρινισθεί, παύει να εγγράφεται ως ευρωπαϊκός ή να συνέχεται με τις δυτικοευρωπαϊκές εξελίξεις. Στον αντίποδα, από τον Μεσαίωνα και εντεύθεν, ο ευρωπαϊκός πολιτισμός, η Ευρώπη η ίδια, ορίζεται με θεμέλιο γνώμονα τη δυτική φεουδαλική παρεία της. Σε τελική ανάλυση, οι Έλληνες και, κατ'ελάχιστον, οι Βυζαντινοί Έλληνες ταξινομούνται, εξίσου με το Ισλάμ,

³⁸ *Grammaire*, όπ.παρ., σελ. 343.

³⁹ *Grammaire*, όπ.παρ., σελ. 342-243. Όντως, πουθενά δεν υπάρχει η παραμικρή αναφορά στη βυζαντινή συμβολή στο ζήτημα αυτό, ενώ οι σταυροφορίες αποτιμώνται υπό το πρίσμα της θυσίας της δυτικής χριστιανοσύνης στον βωμό της προστασίας του ευρωπαϊκού πολιτισμού (όπ. παρ., σελ. 343).

⁴⁰ *Grammaire*, όπ.παρ., σελ. 346.

⁴¹ *Grammaire*, όπ. παρ., σελ. 346 επ.. Επίσης *Autour de la Méditerranée*, σελ. 587-588.

⁴² *Grammaire*, όπ. παρ., σελ. 341-342.

στους εχθρούς της Ευρώπης, την οποία ενσαρκώνουν οι θεράποντες της δυτικής χριστιανοσύνης και κυριολεκτικά της παπικής ηγεσίας. Ομολογείται έτσι η επιλογή του Μπροντέλ να ορίσει τον πολιτισμό με βάση το ιδιώνυμο του θρησκευτικού δόγματος.

Ο Μπροντέλ δεν θα διστάσει να προσχωρήσει στη δογματική επιλογή που διδάσκει ότι «η φεουδαρχία δημιούργησε την Ευρώπη» κατά μικρόν από τον 11ο και τον 12ο αιώνα, της οποίας πρώτη, αλλά πρώτημη, έκφραση αποτέλεσε η Καρολίδεια αυτοκρατορία, «αυτή η πρώτη Ευρώπη»⁴³. Από την άποψη αυτή, «το μέλλον της Ευρώπης από την μία άκρη στην άλλη υπαγορεύθηκε από την ανάπτυξη των ελευθεριών... [και] οπωσδήποτε, δεν μπορεί να γίνει λόγος για τις ελευθερίες αυτές παρά μόνον από τη στιγμή που η δυτική Ευρώπη συγκροτήθηκε σε ομοιογενή χώρο...»⁴⁴. Η ελευθερία, για τον Μπροντέλ, δεν νοείται πέραν της Εσπερίας, ενώ ο ιστορικός της χρόνος αρχίζει με την επάνοδο των πόλεων στο δυτικό προσκήνιο, στο οποίο συμπεριλαμβάνεται προφανώς η Ιταλία. Πώς συμβαίνει και η ελληνική ανατολή, που ο ίδιος ομολογεί ότι είναι προικισμένη με τα υποστατικά θεμέλια της ελευθερίας, δηλαδή «με έναν πολύ αρχαίο πολιτισμό [τον ανθρωποκεντρικό ελληνισμό], που τροφοδοτείται από πολυάριθμες βιομηχανίες [τη χρηματιστική οικονομία] και με το πνεύμα της ρωμαϊκής εκτακότητας» [τη μήτρα της οικουμένης], να μην είναι διαθέτης του ιδιώματος αυτού, δεν κρίνεται απαραίτητο να εξηγηθεί.

Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί ότι ο Μπροντέλ, ακολουθώντας, εν προκειμένω, κατά πόδας τη νεότερη δογματική, διαπράττει ένα άλμα χρόνου, παραλείποντας την περίοδο της ιδιωτικής δεσποτείας («τις φριχτές νύχτες που ακολούθησαν» την άλωση της δυτικής Ρώμης), για να ορίσει ως απαρχή της φεουδαρχικής Ευρώπης τη μετάβαση στην κρατική δεσποτεία. Η επιλογή αυτή δεν είναι άδολη στο μέτρο που η πρώτη φεουδαλική περίοδος αδυνατεί να τεκμηριώσει την συνάφειά της με το παρελθόν της οπωσδήποτε ρωμαϊκής αναγωγής της «αρχαιότητας». Οι αλχημείες στις οποίες καταφεύγει για να δείξει ότι η μνήμη της Ρώμης υπήρξε ενεργή καθόλη την περίοδο αυτή στη Δύση, αναιρείται από την ίδια την πραγματικότητα. Και συγκεκριμένα, από το γεγονός ότι η παπική Εκκλησία, στην οποία επιφυλάσσει μια κομβική ως προς αυτό θέση, διατήρησε ή μάλλον διδάχθηκε, όπως είδαμε, τη «ρωμαϊκή μνήμη» με παρένθετο τρόπο, δηλαδή ως προσαρτηματική θεσμική κι πολιτισμική συνιστώσα της Νέας Ρώμης.

⁴³ *Grammaire*, σελ. 347.

⁴⁴ *Οπ.παρ.* σελ. 341.

Εάν, επομένως, γίνει αποδεκτή η υπόθεση ότι ο Μεσαίωνας αρχίζει με την είσοδο στην κρατική δεσποτεία, η περίοδος της ιδιωτικής δεσποτείας που προηγήθηκε δεν δύναται να υποστηρίξει το επιχείρημα του «μνημονικού θύλακα», που θα καθιστούσε τον Μεσαίωνα την τυπολογική γέφυρα της κοσμοσυστημικής εξέλιξης. Ποιος άλλος, άραγε, θα ηδύνατο να αποτελέσει τον «χαμένο κρίκο» μεταξύ της «αρχαιότητας» και της «νεοτερικότητας», αν όχι η οργανική συνιστώσα της «αρχαιότητας», ο κατ' αυτόν κληρονόμος της, ο Βυζαντινός ελληνισμός; Ακριβώς αυτό το «κενό (δυτικο-ευρωπαϊκής) ιστορίας» επιβεβαιώνει την προσαρτηματική σχέση της Εσπερίας με τη μήτρα του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας, την ελληνική/ανθρωποκεντρική οικουμένη, στην αυλή της οποίας σύρθηκε εκ νέου στη συνέχεια. Όχι την ανάδειξη ενός τρίτου πολιτισμού, του Δυτικού.

Για να επανέλθουμε στην αρχική παραδοχή της κοσμοσυστημικής γνωσιολογίας, η «Ευρώπη», την οποία υπαινίσσεται ο Μπροντέλ και το σύνολο της νεοτερικής «επιστήμης», δεν γεννήθηκε τον Μεσαίωνα, αλλά με την υπέρβασή του. Υπέρβαση που έμελλε να οδηγήσει σε βάθος χρόνου στη μετάβαση από τη μικρή κλίμακα της πόλης στη μεγάλη κλίμακα του λεγόμενου κράτους έθνους. Εάν όντως οι παράμετροι του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας ήσαν αυτές που αποτέλεσαν το «μυστικό της προόδου της Ευρώπης»⁴⁵ ή, κατά μια εξίσου προσφιλή του διατύπωση, το *όχημα* της μετάβασης στη νεοτερικότητα⁴⁶, το *μυστικό* ή αναλόγως το *όχημα* αυτό, συγκροτούσε ήδη την αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα της Μεσογείου, με μήτρα το Βυζάντιο –και συνοδοιπόρο μετά από μια στιγμή το ισλάμ– καθόλη τη διάρκεια του δυτικοευρωπαϊκού Μεσαίωνα. Το μυστικό αυτό, επομένως, οφείλει να αναζητηθεί στο ελληνικό/ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας που διακτινώθηκε κατά καιρούς σε διάφορα γεωγραφικά πλάτη και μήκη, και όχι στις γεωγραφικές του παλινδρομήσεις. Με μια ουσιώδη διαφορά. Σε αντίθεση με το παρελθόν, το ελληνικό κοσμοσύστημα, με αφετηρία το Βυζάντιο, μετακένωσε επίσης στην Εσπερία τη δυναμική της μεγάλης κλίμακας, με υπόβαθρο το κοσμοπολιτειακό κράτος το οποίο όμως λόγω της φεουδαλικής της ιδιοσυστασίας το αναπροσάρμοσε σε κρατική δεσποτεία.

⁴⁵ Grammaire, σελ. 349. Οι παράμετροι αυτές περιλαμβάνουν το σύνολο των αξιακών, θεσμικών και υλικών πραγματικοτήτων που αριθμούνται ως γενεαλογικές αιτίες της λεγόμενης Αναγέννησης. Οι πόλεις, τα αστικά κέντρα, η νομισματική οικονομία, το εταιρικό σύστημα, η ελευθερία, η έννοια του δημοσίου χώρου, η πολιτική, η μοναρχία, το κράτος, το δίκαιο κλπ.

⁴⁶ Grammaire, σελ. 353

Σε τελική ανάλυση, είναι αδιάφορο, για το σκοπό του επιχειρήματος, εάν η καθυστερημένη Δύση παρέλαβε τις παραμέτρους αυτές από το παρένθητο ισλάμ ή ευθέως από τους Έλληνες. Όπως είναι εξίσου αδιάφορος, εν προκειμένω, ο τρόπος που εισήλθε κάποιος στο ανθρωποκεντρικό γίγνεσθαι. Οι Άραβες εγκλιματίστηκαν στο ανθρωποκεντρικό γίγνεσθαι της μικρής κοσμοσυστημικής κλίμακας με την κατάκτηση της ανατολικής και της νότιας παρειάς του της βυζαντινής οικουμένης. Οι Δυτικοί, με τον τρόπο της μετακένωσης των παραμέτρων του, και στο πλαίσιο αυτό, της δυναμικής προς τη μεγάλη κλίμακα, που αναδύθηκε στο άνω Βυζάντιο. Σημασία, επομένως, έχει η επιταγή της ιστορίας που διδάσκει ότι η «τριτοκοσμική» περιφέρεια λειτουργεί προσαρτηματικά προς την μήτρα της εξέλιξης⁴⁷. Το να ομολογεί κανείς ότι «από τις τρεις Μεσογείους, την ελληνική, τη μουσουλμανική και τη δυτική, η τελευταία αντιπροσωπεύει την υπανάπτυκτη εκδοχή της, και αντιμετωπίζεται από τις άλλες δύο ως τέτοια»⁴⁸, όμως από την άλλη να αρνείται την κοινή λογική, που διδάσκει ότι η υπανάπτυκτη περιφέρεια ακολούθησε κατά πόδας την μια ή την άλλη πρωτοπορία της εποχής, με τον ισχυρισμό ότι αναζητούσε την πρωτοτυπία στην επανείσοδό της στην ιστορία, αποτελεί το λιγότερο πρόκληση. Όπως επικουρικά επισημαίνω, ωστόσο, ότι το Βυζάντιο και όχι το ισλάμ αποτέλεσε την αιτιακή βάση και το αρχετυπικό πρότυπο για την Δύση, τόσο για τη μικρή όσο και για τη μεγάλη κλίμακα. Το πρότυπο ακριβώς αυτό προέτασε άλλωστε στις σχέσεις του με το ισλάμ. Άποψη που όμως, όπως διαπιστώσαμε, δεν υιοθετεί ο Μπροντέλ, με το επιχείρημα ότι «το επίκεντρο της Μεσογείου τοποθετείτο στο ισλάμ»⁴⁹.

Η δυτική χριστιανοσύνη ως ο «λανθάνων κρίκος» μεταξύ της «αρχαιότητας» και της «νεοτερικότητας»

Η επίκληση της δυτικής χριστιανοσύνης ως παράγοντα διαφοροποίησης και ως συνδετικού κρίκου με την Ρώμη, εγγράφεται ακριβώς στο εγχείρημα του Μπροντέλ να υπερβεί το αδιέξοδο της κοσμοθεωρητικής του κατασκευής. Θα ορίσει τη θρησκεία ως «τον κατεξοχήν πολιτισμό»⁵⁰

⁴⁷ Δεν είναι χωρίς ενδιαφέρον η διαφοροποίηση της δυτικής «επιστήμης» όταν πρόκειται να εξετάσει την σχέση της με τον οικείον προς αυτήν κοσμοσυστημικά τρίτο κόσμο, στην οποία διαπιστώνει ακριβώς τον προσαρτηματικό και, κατά τούτο, μετακενωτικό τρόπο της συνάντησής τους. Βλέπε σχετικά, Bertrand Badie, *L'État importé : essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, 1992

⁴⁸ *Autour de la Méditerranée*, σελ. 587

⁴⁹ *Autour de la Méditerranée*, σελ. 587

⁵⁰ *Υλικός πολιτισμός, όπ.παρ., τ. Β'*, σελ.669. Επίσης *Grammaire*, σελ.. 54 επ..

μολονότι θα ομολογήσει ο ίδιος ότι, στην περίπτωση της Δύσης, αποτέλεσε μέχρι και τον 19^ο αιώνα τον κατεξοχήν φορέα αντίστασης στη διαδικασία της ανθρωποκεντρικής μετάβασης. Επικαλείται γι' αυτό τον τόκο στις συναλλαγές (το έντοκο δάνειο κλπ) στον οποίο η «ρωμαϊκή χριστιανοσύνη» θα αντισταθεί εμμονικά⁵¹.

Παρόλ' αυτά, ο Μπροντέλ, ορίζοντας την δυτική χριστιανοσύνη δυνάμει της συνάφειάς της με την Ρώμη, δεν αισθάνεται ότι έρχεται σε σύγκρουση με τον ισχυρισμό του ότι ο «πρώτος ευρωπαϊκός πολιτισμός», ταξινομείται ως φεουδαλικός⁵². Υπό το πρίσμα αυτό, θα αποδώσει τη διαφοροποίηση των δύο χριστιανισμών –του ανατολικού και του δυτικού- που αναδύθηκαν στην ευρωπαϊκή ήπειρο, στο γεγονός ότι είχαν τις πηγές τους στις προγενέστερες (τις προχριστιανικές) πραγματικότητες. Η μία στη Ρώμη και στη Δύση. Η άλλη, στη Νέα Ρώμη, την Κωνσταντινούπολη, αλλά και σε μια «Ελλάδα» που δεν ήταν επίσης νέα⁵³.

Με άλλα λόγια, η διαφοροποίηση των δύο αυτών χριστιανισμών δεν συνέχεται με τις βιούμενες πραγματικότητες: η μια δεσποτική, με την οποία η λατινική εκκλησία σταδιοδρόμησε αναντιλέκτως μέχρι τους νεότερους χρόνους⁵⁴, και η οποία άλλωστε αποτέλεσε την θεμέλια αιτία της προτεσταντικής διαφοροποίησης. Η άλλη, ανθρωποκεντρική, η οποία δομήθηκε στη βάση της μικρής κλίμακας ως πολεοτική εκκλησία. Η μια, «τραχιά και ακαλλιέργητη», η άλλη «πολυπληθής, πολιτισμένη, βιομηχανική, εκτατική», όπως ο ίδιος ομολογεί. Εξ αυτών των δύο, η πρώτη είναι αυτή που κατά τον Μπροντέλ δικαιούται να ενσαρκώνει την πολιτισμένη Ευρώπη, η δεύτερη, η πολιτισμένη, καταφανώς όχι!. Διότι δεν αποδέχθηκε την ηγεσία του πάπα!..

⁵¹ *Υλικός πολιτισμός*, τ.Β, σελ. 669 επ. Παρέλκει βεβαίως να πούμε ότι ο τόκος στις συναλλαγές αποτέλεσε μια διαρκή σταθερά στον βυζαντινό κόσμο.

⁵² Υιοθετώντας εν προκειμένω τον Lucien Febvre (*L'Europe. Genèse d'une civilisation*, Παρίσι, 1999).

⁵³ *La Méditerranée*, σελ. 165-166.

⁵⁴ Η περίπτωση της καθολικής εκκλησίας στις ημέρες μας έχει ένα πρόσθετο ενδιαφέρον, ειδικότερα για τις προσεγγίσεις με τις οποίες η σχολή των «*Annales*» αναγινώσκει τη σχέση δεσποτείας και ανθρωποκεντρισμού. Η σχολή αυτή, που αποδίδει αυθεντικά ο Μπροντέλ, διατείνεται ότι εάν εγκατασταθεί σε μια ανθρωποκεντρική κοινωνία μια δεσποτική εξουσία, η κοινωνία εξ ορισμού μεταβάλλεται ή, μάλλον, ορίζεται ως φεουδαλική, ακόμη και αν δεν συμπαρασύρει την κοινωνία στη δεσποτεία. Με τον τρόπο αυτό, για παράδειγμα, αποδίδει ως φεουδαλικές τις ελληνικές κοινωνίες όπου εγκαταστάθηκαν δυτικοί/φεουδαλικοί ηγεμόνες ή η οθωμανική εξουσία. Ωστόσο, η σχολή αυτή δεν διανοήθηκε ποτέ να ορίσει τις σημερινές κοινωνίες που ασπάζονται τον καθολικισμό ως δεσποτικές κατά το μέτρο που η βατικάνια εκκλησία διατηρεί αυτούσια τα δεσποτικά της γνωρίσματα.

Η καθολική εκκλησία, θα διαπιστώσει ο Μπροντέλ, στη συνέχεια του Μαρκ Μπλόχ, συγκρότησε τη δυτική κοινωνία σε θεοκρατικές βάσεις «επειδή της χρειαζόταν όχι μόνο να κατακτήσει, αλλά και να διατηρηθεί, συγκεντρώνοντας αδιάκοπα πιστούς»⁵⁵. Και όχι επειδή βίωνε ένα επώδυνο φεουδαλικό περιβάλλον. Το ζήτημα εν προκειμένω, πέραν της επιφανειακής ανάγνωσης της δεσποτικής ιδιοσυστασίας της λατινικής εκκλησίας, εγείρει μια διπλή διερώτηση: πώς γίνεται να αξιολογεί ένα ζήτημα –τη σχέση της καθολικής και της ελληνικής εκκλησίας– που κατ'αυτόν καθόρισε τον ρουν της κοσμοϊστορίας, χωρίς να θεωρεί σκόπιμο να θέσει σε συγκριτική δοκιμασία την ιδιοσυστασία τους. Και, περαιτέρω, πώς είναι δυνατόν να αιτιολογεί ένα φαινόμενο όπως η θεοκρατία που ανάγεται στη δεσποτική γενεαλογία, με εντελώς προσχηματικό τρόπο; Άλλωστε, η ίδια η προσέγγιση του πολιτισμού με βάση όχι την ιδιοσυστασία ή τον χαρακτήρα του, αυτό που τον παράγει και τον αποδίδει, αλλά κατά συνεκτίμηση ορισμένων εξωτερικών φαινομένων, όπως η θρησκεία, τα οποία ουσιαστικά αποτελούν παράγωγα, δηλαδή μεταβλητές του κοσμοσυστημικού κεκτημένου του πολιτισμού, αποτελεί ένα λογικό σφάλμα, η υιοθέτηση του οποίου έχει από μόνη της σημαίνουσες επιπτώσεις.

Πρόκειται για μια προσέγγιση που διατρέχει το σύνολο του έργου του Μπροντέλ, πράγμα που αφήνει να διαφανεί ότι αγνοεί το ουσιώδες: την κοσμοσυστημική ιδιοσυστασία του κοινωνικού φαινομένου, η οποία επιτρέπει στην κοινωνική επιστήμη να αξιολογήσει νοοτροπίες, συμπεριφορές, πολιτικές, όπως επίσης και να ερμηνεύσει κοινωνικές, πολιτικές, πολιτισμικές, θεσμικές και άλλες παραμέτρους, που ενυπάρχουν ή λειτουργούν στον χωροχρόνο. Ειδικότερα, σε ό,τι αφορά στο ζήτημα της θρησκείας, η συγκριτική παραβολή της λατινικής και της ελληνικής εκδοχής του χριστιανισμού, θα επέτρεπε στον Μπροντέλ να κατανοήσει τις συνέπειες του γεγονότος ότι η λατινική εκκλησία προσήλθε, μετά από μια στιγμή, να λειτουργήσει σε δεσποτικό περιβάλλον. Και να αντιληφθεί γιατί σε τελική ανάλυση ήταν αναπόφευκτο να εκφεουδαλισθεί η ίδια, και στο πλαίσιο αυτό, εν απουσία μιας ισχυρής δεσποτικής κρατικής οντότητας, να επιχειρήσει να καταλάβει την θέση της. Εν αντιθέσει προς την ελληνική εκκλησία, η οποία δομήθηκε και λειτούργησε σε περιβάλλον ανθρωποκεντρικής οικουμένης με θεμέλιο το κοσμοπολιτικό κράτος και πρόσημο την μικρή κοσμοσυστημική κλίμακα της πόλης.

⁵⁵ *Υλικός πολιτισμός*, τ Β, σελ. 557.

Η επιλογή αυτή, εντούτοις, θα επιτρέψει στον Μπροντέλ να συνδέσει ευθέως τον ευρωπαϊκό πολιτισμό με την δυτική χριστιανοσύνη και να έρθει έτσι αντιμέτωπος με τον εαυτό του εκεί όπου βεβαιώνει ότι τη θέση αυτή κατέχει η πόλη. Συγχρόνως, θα ισχυρισθεί ότι η χριστιανική δεσποτεία είναι στη βάση της ευρωπαϊκής σκέψης, της ορθολογικής σκέψης, της ιστορίας της Δύσης, ότι τοποθετείται στον πυρήνα του πολιτισμού της, τον οποίο εμπνέει και ενσαρκώνει ακόμη και όταν προσπαθεί να της διαφύγει. «Διότι, θα υπογραμμίσει, *το να σκεφθεί κανείς εναντίον κάποιου σημαίνει ότι παραμένει στην τροχιά του. Ένας ευρωπαίος άθεος παραμένει φυλακισμένος στην ηθική, σε φυσικές συμπεριφορές, βαθιά ριζωμένες στην χριστιανική παράδοση*»⁵⁶. Ο χριστιανισμός αυτός, όμως, είναι ρωμαϊκός στις πηγές του, με τις καταβολές που πρόλαβε να μπολιασθεί ο δυτικός κόσμος και να προσαρμοσθεί στον ρωμαϊκό κόσμο, *πριν από την ανατροπές των εισβολών του 5^{ου} αιώνα και τις καταστροφές του 7-11^{ου} αιώνα που προκάλεσαν οι νίκες του ισλάμ*. Ο Μπροντέλ δεν φαίνεται να διακρίνει, εν προκειμένω, κάποια αντίφαση όταν από την μια υποστηρίζει ότι η Ευρώπη, ο ευρωπαϊκός πολιτισμός, γεννήθηκε τον Μεσαίωνα και είναι «*δημιούργημα της φεουδαρχίας*», και από την άλλη ότι η Ευρώπη γεννιέται με την επιστροφή των πόλεων σ'αυτήν, και εντέλει να αναζητά εναγωνίως στη Ρώμη, και όχι στη φεουδαρχία, τις πηγές της δυτικής χριστιανοσύνης, για να την προβάλλει ως την θεμέλια ουσία της Δύσης.

Ποιο είναι όμως αυτό το «*πνεύμα της Ρώμης*» με το οποίο πρόλαβε να μπολιασθεί η δυτική χριστιανοσύνη και, κατ'επέκταση, ο δυτικός πολιτισμός, πριν από τον πνιγηρό εγκλεισμό της στην (φεουδαλική) συμφορά; Ο Μπροντέλ απαριθμεί την θεσμική οργάνωση της εκκλησίας, τον εθισμό της με καθαρότητα στη διάκριση του «κοσμικού» από το «πνευματικό» πεδίο, την αποκρυστάλλωση του δόγματος χάρη στην ευελιξία και στην πλαστικότητα της ελληνικής γλώσσας και του ελληνικού πνεύματος, αλλά και στην ανάγκη να διευκρινισθούν τα θεολογικά θεμέλια του χριστιανισμού, να προσδιορισθούν οι απόψεις και να αντληθούν οι συνέπειες. Να υποθέσουμε, άραγε, ότι ο Γάλλος ιστορικός αγνοεί ότι όλα αυτά συνέβησαν μακράν της Ρώμης, πολύ αργότερα, εν απουσία της καθολικής εκκλησίας, στο περιβάλλον του ελληνισμού και με όχημα την ελληνική γλώσσα, όπως ο ίδιος ομολογεί; Οι ίδιοι οι δυτικοί ιστορικοί μας πληροφορούν ότι ακόμη και το σύμβολο της πίστεως το πληροφορήθηκε η Δύση πολλές δεκαετίες μετά την οικουμενική σύνοδο

⁵⁶ *Grammaire*, σελ. 366

της Νίκαιας (και της Πόλης) 4^{ος} αιώνας⁵⁷. Σαφώς όχι, όπως συνάγεται από την παραδοχή του ότι για όλες αυτές τις «ρωμαϊκές» κατακτήσεις η λατινική εκκλησία είναι οφειλέτης του Βυζαντίου: των οικουμενικών συνόδων (της Νικαίας, της Κωνσταντινούπολης, της Εφέσου, της Χαλκηδόνας κλπ) που οικοδόμησαν της νέα θρησκεία καθώς και των πατέρων της εκκλησίας⁵⁸. Στο μέτρο, όμως, που ομολογημένη πρόθεσή του είναι να αναδείξει την ιδιοπροσωπία της δυτικής χριστιανοσύνης, το αποσιωπά, ή μάλλον πιστώνει στη Ρώμη –κι όχι στους Έλληνες– τις κατακτήσεις αυτές, και συγχρόνως προβάλλει τον Αυγουστίνο ως την σημαντικότερη προσωπικότητα για τη Δύση. Ο οποίος, ωστόσο, αναγνωρίζει ότι κινείται στο πνεύμα της ελληνικής οικουμένης, καθώς επιχειρεί, κατά το πνεύμα των Πατέρων, να συνθέσει τον πολιτισμό της «αρχαιότητας» με τον χριστιανικό πολιτισμό⁵⁹.

Υπό το πρίσμα αυτό, το επιχείρημα του Μπροντέλ ότι ο δυτικός άθεος παραμένει δέσμιος της χριστιανικής πολιτισμικής σφαίρας στην οποία εκκολάφθηκε, βρίσκει την πλήρη εφαρμογή του στη γενεαλογία του χριστιανισμού. Η δυτική χριστιανοσύνη, παρόλες τις φεουδαλικές εκδορές της, παρέμεινε «φυλακισμένη στην ηθική, σε φυσικές συμπεριφορές, βαθιά ριζωμένες» στην μήτρα της ελληνικής χριστιανικής παράδοσης, όπως ακριβώς και στη δογματική, θεσμική και θεολογική κληρονομιά της. Με την ίδια έννοια, το ρωμαϊκό δίκαιο είναι εκείνο που επελέγη ως τέτοιο και μετακενώθηκε στη Δύση από το Βυζάντιο ή το βυζαντινό δόγμα των *διακριτών ρόλων*, που καθιερώνει τη σχέση μεταξύ κοσμικής πολιτείας και εκκλησίας, που παρελήφθη και διακινήθηκε στη Δύση από τους κοσμικούς ηγεμόνες, ενάντια στην προσπάθεια του πάπα να επιβληθεί επ'αυτών ως θεοκράτωρ.

Οι τρεις μείζονες πολιτισμοί: ο «Δυτικός, (η παλαιά Ευρώπη), ο ισλαμικός και ο ελληνικός που συγκροτείται γύρω από το Βυζάντιο. Το «επικοδομητικό μίσος» ως τρόπος ηγεμονίας

Η ιδεολογική επιλογή του Μπροντέλ να αναδείξει την ιδιοπροσωπία και, περαιτέρω, την ανωτερότητα του «δυτικού πολιτισμού» της Δύσης στο σύνολό του, με μέτρο τα δάνεια στοιχεία που παρέλαβε από την παρένθητη σχέση του με τον «ελληνικό κόσμο που συγκροτήθηκε γύρω από

⁵⁷ Είναι γνωστό ότι η παρουσία εκπροσώπων της καθολικής εκκλησίας στις οικουμενικές συνόδους ήταν ασήμαντη.

⁵⁸ *Grammaire*, σελ. 367.

⁵⁹ *Grammaire*, σελ. 367

το *Βυζάντιο*», φέρνει στην επιφάνεια την εμμονή της νεωτερικότητας να προβάλλει εαυτήν ως ολοκλήρωμα στην ανθρωποκεντρική κοσμοϊστορία. Το σχήμα της επιλογής αυτής προκύπτει αβίαστα μέσα από την τυπολογία των «πολιτισμών» που εισηγείται, ιδίως δε από τον τρόπο της προσέγγισής τους. Στην τυπολογία αυτήν *οι πολιτισμοί είναι θεμελιωδώς θρησκευτικοί και οριακά, δηλαδή στο πλαίσιο αυτό, κάτι άλλο. Συγχρόνως ορίζονται δυνάμει της γεωγραφικής τους κατανομής στον πλανήτη γη.*

Προκαλεί εντύπωση, εν προκειμένω, ότι από την τυπολογία αυτή απουσιάζει, όπως είδαμε, το ουσιώδες: η ιδιουσυστασία, δηλαδή η φύση του κοινωνικού φαινομένου. Με τον τρόπο αυτό, το μεν κατά το μάλλον ή ήττον ανθρωποκεντρικό ισλάμ ταξινομείται στους αφροασιατικούς πολιτισμούς, ενώ σε ό,τι αφορά στη Δύση, δεν διέρχεται καν από το νου του Μπροντέλ η σκέψη να την παραβάλλει και ιδίως να υποβάλλει σε συγκριτική δοκιμασία την εκεί ιδιωτική ή η κρατική δεσποτεία με την ομόλογη αφροασιατική/κρατική δεσποτεία.

Από την άλλη, το κεφάλαιο «*Ευρωπαϊκοί πολιτισμοί*» καλύπτει, όπως αναγγέλλει άλλωστε, «*την Ευρώπη, τους εκλεπτυσμένους, λαμπρούς πολιτισμούς της, τους οποίους θα διεξέλθει με μεγαλύτερη άνεση μετά την σπουδή των άλλων. Υπό την ευρεία αυτή στέγη θα συμπεριλάβουμε όχι μόνο την Δύση, την παλαιά Ευρώπη, αλλά και τις νεότερες χώρες: την Ευρώπη της Αμερικής... και την σοβιετική*».

Οίκοθεν νοείται ότι πρόθεση του συγγραφέα δεν είναι να ασχοληθεί με τον νεότερο κόσμο, πράγμα που θα δικαιολογούσε από μια άποψη την επιλογή του. Όπως προκύπτει από την όλη διαπραγμάτευση τόσο των μη ευρωπαϊκών όσο και των ευρωπαϊκών πολιτισμών, επικεντρώνεται κυρίως στο παρελθόν, στις θεμέλιες βάσεις των πολιτισμών αυτών. Είναι χαρακτηριστικό ότι για τους «μη ευρωπαϊκούς» πολιτισμούς, αφιερώνεται στο έργο του *Grammaire des civilisations*, 268 συνολικά σελίδες, ενώ στους «ευρωπαϊκούς πολιτισμούς», στον εξής έναν, τον δυτικό, 214 σελίδες και στην «άλλη Ευρώπη», στο σοβιετικό καθεστώς 47 σελίδες.

Κατά τούτο, αποκτά σημειολογικά εξαιρετική σημασία το γεγονός ότι ο Μπροντέλ δεν αφιερώνει ούτε μια σελίδα στον Ελληνικό κόσμο του Βυζαντίου, ούτε κρίνει αναγκαίο να προβεί σε μια έστω απλή αντίστιξη του δυτικού «πολιτισμού» με το οικουμενικά διατεταγμένο πολιτισμό του ανθρωποκεντρικού Βυζαντίου, προκειμένου, σε τελική ανάλυση, με τη διαγραφή του από την κοσμοϊστορία, να επισημανθεί η μοναδικότητα και φυσικά η ανωτερότητα της Δύσης.

Άλλωστε, από την επιλογή αυτή, αλλά και από την όλη προσέγγιση των «*Ελλήνων του Βυζαντίου*», συνάγεται σχεδόν αβίαστα ότι θεωρεί πως οι τελευταίοι ανήκουν μόνο κατ'οικονομίαν, δηλαδή γεωγραφικά, στους ευρωπαϊκούς πολιτισμούς. Διότι, όπως είδαμε, δεν υπήχθησαν στην ταξινόμια της φεουδαρχίας και, ιδίως, στην εξουσία της παπικής εκκλησίας. Εξού και, συνεπής με τον εαυτό του, που σε άλλη στιγμή αξιολογεί τους βυζαντινούς Έλληνες ως *κληρονόμους ενός αρχαίου πολιτισμού*, πλην όμως τους αποκλείει από την «*Παλαιά Ευρώπη*» (sic) με το επιχείρημα ότι εξήλθαν της ρωμαϊκής πολιτισμικής σφαίρας ή, μάλλον, διατήρησαν την ομοθετική τους πρόσδεση με την προρωμαϊκή ελληνική «αρχαιότητα». Σε κάθε περίπτωση, η «παλαιά Ευρώπη», όπως και η ίδια η Ευρώπη, ταυτίζεται με την αναγεννώμενη Ευρώπη, με την δική μας/του Ευρώπη, και κυριολεκτικά με τη Δύση, ή αλλιώς με τη δυτική χριστιανοσύνη.

Αξίζει στο σημείο αυτό να υπενθυμίσω την εκδίπλωση του επιχειρήματος του Μπροντέλ εκεί όπου αναπτύσσει τη σκέψη του⁶⁰ για να διακρίνει τους τρεις κατ'αυτόν «*μεσογειακούς πολιτισμούς*» (τον *δυτικό, τον ισλαμικό και τον ελληνικό που συγκροτείται γύρω από το Βυζάντιο*), με την επισήμανση ότι μόνον ο δυτικός είναι ουσιαστικά ευρωπαϊκός.⁶¹

Εάν όμως μέτρο της διαφοροποίησης των «*δύο χριστιανισμών*», που θα οδηγήσει στην αποπομπή της ελληνικής του εκδοχής από την ευρωπαϊκή πολιτισμική σφαίρα, αποτέλεσε για τον Μπροντέλ η άρνησή της να υποταχθεί στην εξουσία του πάπα, η σταθερά της σχέσης μεταξύ των πολιτισμών δεν παύει να είναι κατ'αυτόν η ισχύς, «*Η Δύση επινόησε και διαχειρίσθηκε τις σταυροφορίες για να ηγεμονεύσει. Το ισλάμ επινόησε και διακίνησε τη τζιχάντ*»⁶². «*Το Βυζάντιο, που επιβίωσε της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μέχρι την άλωση της Κωνσταντινούπολης, δεν στάθηκε ικανό να κατασκευάσει έναν ιερό πόλεμο στα μέτρα του (ουδέ καν μια σταυροφορία)*»⁶³. Σε αυτήν ακριβώς την έλλειψη «*ενός εποικοδομητικού*

⁶⁰ *La Méditerranée*, σελ. 158

⁶¹ Για την ακρίβεια αναφέρομε αυτολεξεί τη φράση στη γαλλική: «*Le monde grec qui se groupe autour de Byzance; l'Occident, qui sera l'Europe...*» (*Autour de la Méditerranée*, σελ., 587). Για να είμαστε ακριβείς στην ταύτιση αυτή της δυτικής Ευρώπης με την Ευρώπη ο Μπροντέλ δεν πρωτοτυπεί. Το σύνολο σχεδόν της δυτικής 'επιστήμης' υιοθετεί την άποψη αυτή. Ενδιαφέρον, ωστόσο, παρουσιάζει το γεγονός ότι και Έλληνες ιστορικοί, όπως χαρακτηριστικά η Αρβελέρ ασπάζονται την άποψή αυτή, την οποία μάλιστα διατυπώνει αυτολεξεί: «*η Δύση, δηλαδή η Ευρώπη*», με την επισήμανση ότι οι δύο αυτοί όροι είναι «*ισόνομοι*».

⁶² *La Méditerranée*, σελ., 159.

⁶³ *Οπ.παρ.* σελ. 173

μίσους» αποδίδει την άλωση του Βυζαντίου. Διότι, θα συμπεράνει, «το μέλλον ανήκει σε αυτούς που ξέρουν να μισούν»⁶⁴.

Η προβολή αυτή του μέτρου που κινεί την ιστορία, μπορεί να ειπωθεί ότι συμπυκνώνει την επιτομή του γνωσιολογικού ελλείμματος του Μπροντέλ. Πρώτα-πρώτα ομολογεί ότι η απόφασή του να συμπεριλάβει το ελληνικό, όπως αποδέχεται, Βυζάντιο στην ιστορική ελληνική ταξινομία, υπαγορεύεται από την αποδοχή ή μη της ηγεσίας του πάπα. Όχι μόνο δεν στέκει στην ιδιοσυστασία των δύο εκδοχών του χριστιανισμού, αλλά και αποκλείει απολύτως από το μέτρο της ταξινομίας την ανθρωποκεντρική φύση και την πολιτισμική συνάφεια του βυζαντινού και του προβυζαντινού ελληνισμού. Στο βάθος, η απόφασή του αυτή υποκρύπτει συγχρόνως το θεμέλιο επιχείρημα για τις δεσποτικές πηγές της «Ευρώπης» και την αντίληψή του ότι η ιδιοσυστασία του πολιτικού ηγεμόνα και όχι της κοινωνίας χαρακτηρίζει την φύση της τελευταίας. Όστε, εάν η ελληνική εκκλησία αποδεχόταν την ηγεσία του πάπα, θα ηδύνατο να ταξινομηθεί στον δυτικό Μεσαίωνα και, ως εκ τούτου, να συνεκτιμηθεί στην ιστορική ταξινομία που γεφυρώνει την «αρχαιότητα» με τη «νεωτερικότητα».

Από την άλλη, ο Μπροντέλ δεν αντιλαμβάνεται, όπως και το σύνολο της νεωτερικής ιστοριογραφίας, ότι το «εποικοδομητικό μίσος» ως πολιτική επιλογή απαντάται στο δεσποτικό κόσμο. Και τούτο διότι ο κόσμος αυτός για να στρατευθεί χρειάζεται μια κινούσα αιτία συναφή με το βιωματικό του ιδιώνυμο, δηλαδή με τη δηωτική του εκτατικότητα ή με μια υπαρβατική συνήθως αποστολή. Κατά τούτο, δεν είναι άνευ σημασίας η υπόμνηση εν προκειμένω του Ομηρικού έπους, όπου διαπιστώνεται ότι η πλέον ευγενής παρουσία είναι εκείνη του Έκτορα, δηλαδή του αντίπαλου τον οποίον αντιμάχεται ο Έλληνας ήρωας, ο Αχιλλέας. Στον ελληνικό ανθρωποκεντρικό κόσμο, ήδη από την εποχή του Ομήρου, το δεσποτικό «εποικοδομητικό μίσος» παραχώρησε τη θέση του στην *αντιμαχία του (ανθρωποκεντρικού τύπου) συμφέροντος ή, ορθότερα, το μέτρο της ελευθερίας*.

Στο ελληνικό Βυζάντιο δεν συνέτρεχαν οι προϋποθέσεις του «εποικοδομητικού μίσους» που επικαλείται ο Μπροντέλ διότι η ιδιοσυστασία του λειτουργούσε αποτρεπτικά σ' αυτό. Τούτο εξηγεί την ερμηνεία της αξιωματικής επιλογής της βυζαντινής κοσμόπολης υπέρ της ειρήνης και της διπλωματικής διαχείρισης του βαρβαρικού/δηωτικού προβλήματος, που έγινε είτε υπό το πρίσμα της επίκλησης του χριστιανισμού είτε της «εξαγοράς» της ειρήνης.

⁶⁴ *Οπ.παρ.*

Η επιλογή αυτή του Βυζαντίου υπέρ της ειρήνης, αποδόθηκε από τη νεοτερικότητα στη χριστιανική μεθάρμοση του Βυζαντίου. Εντούτοις, δεν εξηγεί γιατί το «σύνδρομο» αυτό της νέας θρησκείας δεν λειτούργησε και στους άλλους χριστιανικούς λαούς, οι οποίοι αναλώθηκαν με συστηματικό τρόπο με την δηωτική πλευρά του πολέμου. Επικαλούμαστε σχετικά τον *Jean-Claude Cheynet*⁶⁵, ο οποίος συνομολογώντας για την διακρίνουσα αυτή του Βυζαντίου την αποδίδει στις χριστιανικές του καταβολές. Παρακάμπτει έτσι το γεγονός ότι η ειρηνικότητα του ελληνικού χριστιανισμού πηγάζει από την ίδια αιτία, την ανθρωποκεντρική ιδιοσυστασία του βυζαντινού κόσμου, ο οποίος, ιδίως στην φάση της ύστερης οικουμένης, επικεντρώνεται στον ευδαίμονα βίο και επιζητεί την απόκτηση της ευημερίας από τις οικείες προς τον ανθρωποκεντρισμό δράσεις, όπως το εμπόριο, η μεταποίηση, η πρωτογενής παραγωγή, σε τελική ανάλυση η χρηματιστική οικονομία. Ο ανθρωποκεντρικός άνθρωπος δεν βλέπει στην δήωση που επιτυγχάνεται διά του πολέμου τον τρόπο του ζην, ενώ και η ζωή αξιολογείται από αυτόν ως μείζων αγαθό που δεν αντισταθμίζεται με το δηωτικό όφελος. Ο πόλεμος για τον ανθρωποκεντρικό άνθρωπο εγγράφεται ως διακύβευμα ελευθερίας που συνάδει με την έννοια της πατρίδας και την κατοχύρωση της χρηματιστικής οικονομίας, ενώ για τον δεσποτικό άνθρωπο είναι σκοπός πορισμού πλούτου που αξίζει την θυσία του γι' αυτόν.

Επανερχόμενοι στον αιτιολογικό αφορισμό του Μπροντέλ ότι το Βυζάντιο ηττήθηκε διότι έλλειψε από αυτό το «εποικοδομητικό μίσος» της γεωκτητικής ή υπερβατικής δεσποτείας, συνάγουμε ότι η διαβεβαίωση του αυτή, μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί το καταστάλαγμα της κοσμοθεωρίας του. Η κοσμοϊστορία, δεν είναι κατ' αυτόν συνάδουσα με το εξελικτικό γινόμενο της κοσμοσυστημικής της ιδιοπροσωπίας, αλλά με την εναλλαγή των σχέσεων δύναμης των «πολιτισμών» που εδράζονται στο «εποικοδομητικό μίσος» κατά του άλλου. Το ιδιαίτερο, στο συμπέρασμα αυτό του Γάλλου ιστορικού, δεν είναι η παρασιώπηση της υπερχλιετούς ηγεμονικής παρουσίας του «κολοσσιαίου» κατά τη διατύπωσή του Βυζαντίου, αλλά η αδυναμία του να αντιληφθεί το γιατί από την ελληνική οικουμένη απουσιάζουν οι θρησκευτικοί πόλεμοι. Και αντιστοίχως, η αιτιολογία των σταυροφοριών ή της τζιχάντ. Το γεγονός ότι το «εποικοδομητικό μίσος» που υποκρύπτει η σταυροφορία ή η τζιχάντ δεν υπήρξε προϊόν

⁶⁵ J.-Cl. Cheynet, *Réflexions sur le « pacifisme byzantin »*, dans *Pour l'amour de Byzance. Hommage à Paolo Odorico*, éd. Chr. Gastgeber, Ch. Messis, D. I. Muresan, F. Ronconi, Frankfurt, 2013 (*Eastern and Central European Studies* 3), p. 63-71.

επιπόνησης, αλλά φαινόμενο ενός αναβράζοντος δεσποτικού κόσμου που λειτουργούσε δηωτικά και, οπωσδήποτε, με κίνητρα που υπερέβαιναν τη βαθιά ανθρωποκεντρική φυσιογνωμία ενός κόσμου –όπως ο βυζαντινός– που εκινείτο στην ιστορία με γνώμονα την ελευθερία και όχημα τη χρηματιστική οικονομία.

Εντέλει, ο συνδυασμός του γνωσιολογικού ελλείμματος με μια φιλοδοξία που υπερβαίνει φύσει και αντιλέγει προς την ίδια τη λογική του κοινωνικού γεγονότος, δεν θα επιτρέψει στον Μπροντέλ να εισφέρει μια στοιχειωδώς συνάδουσα με το σκοπό του απάντηση. Μια απάντηση στο ερώτημα γιατί η δεσποτική και στο βάθος η εξερχόμενη από τη δεσποτεία Δύση κατόρθωσε να επιβάλει την ηγεμονία της στον ελληνικό ανθρωποκεντρικό κόσμο, να αποδομήσει το κεκτημένο του και εντέλει να οδηγήσει αυτή, αντί του ελληνισμού, τη μετάβαση στη μεγάλη κοσμοσυστημική κλίμακα. Όντως, πουθενά δεν αρθρώνει ο ενλόγω ιστορικός μια λέξη για το θεμελιώδες αυτό διακύβευμα. Ουδέ καν εγείρει το ερώτημα. Το σύνολο της προβληματικής του εξαντλείται σε μια γραμμική συναρμογή φαινομένων, με γινόμενο την υφαρπαγή της ιστορίας, και μη αποκρυπτόμενο στόχο την ιδεολογική καθαγίαση της υπεροχής της «δικής του Ευρώπης» και, ουσιαστικά, της δεσποτικής Εσπερίας των σταυροφόρων και της παπικής εκκλησίας.

Ο Maurice Aymard και η Μεσόγειος του Fernand Braudel

Η ακραία αυτή ιδεολογική χρήση της ιστορίας του Μπροντέλ και οι προεκτάσεις της δεν θα διέλθουν απαρατήρητες από μερίδα της γαλλικής ιστορικής κοινότητας. Ένας εκ των πιο σημαντικών εκπροσώπων της, ο Maurice Aymard, μαθητής και συνεργάτης του Μπροντέλ, θα επισημάνει την παντελή απουσία του ελληνισμού, τόσο του Βυζαντίου όσο και της μεταβυζαντινής εποχής, στο έργο του. Πράγμα που δεν αποτελεί απλώς ένα κενό στην ιστορία της Μεσογείου, αλλά και ένα μείζον ζήτημα που έχει να κάνει με τον τρόπο που γίνεται αντιληπτή η εν γένει Μεσόγειος και, στο πλαίσιο αυτό, η δυτική Μεσόγειος και οι ευρωπαϊκές εξελίξεις.

Ο Aymard αποδίδει το «κενό» αυτό στην έλλειψη πηγών και, συγκεκριμένα, στην περιορισμένη διαθεσιμότητα του Μπροντέλ σε αυτές. Επικαλούμενος τη διερώτηση του Μπροντέλ στο έργο του *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, (τ. 2, σελ. 105-106) «και ο ελληνικός πολιτισμός;/et la civilisation grecque?» επισημαίνει την εξαιρετικά περιορισμένη αυτή διαθεσιμότητα. Εμφανίζεται να γνωρίζει μόνο ορισμένα «περίεργα κείμενα, που βρέθηκαν στη Βενετία και δημοσιεύθηκαν

από τον Lamansky, τα οποία μαρτυρούν αίφνης ότι ο ελληνικός πολιτισμός τον 15ο-16ο αιώνα δεν ήταν νεκρός (αλλ' αντιθέτως) αποκαλύπτουν την εντυπωσιακή θέση (*l'étonnante position*) των Ελλήνων του 16ου αιώνα, έναντι του ρωμαϊκού καθολικισμού». Εντούτοις, ο ίδιος μας πληροφορεί ότι ο Μπροντέλ, για την δεύτερη έκδοση της «Μεσογείου» του, αφιέρωσε πολύ χρόνο στα αρχαία πολλών ιταλικών πόλεων, όπως της Γένοβας, της Φλωρεντίας, της Νάπολης, του Παλέρμου, ιδίως δε της Βενετίας και της Ραγούσης, όπου αναζήτησε «*το ουσιώδες των πρωτογενών πληροφοριών του για την ανατολική Μεσόγειο*». Και πάλι, όμως, στη μία μόλις σελίδα που καλύπτει η διερώτησή του ως προς το τι απέγινε ο «ελληνικός πολιτισμός», απουσιάζει πλήρως ο δρων ελληνικός κόσμος με τον οποίο συναλλάσσονταν ή διασταυρώνονταν οι ιταλικές πόλεις, το δε ενδιαφέρον του περιορίζεται αποκλειστικά στο δίλημμα των Ελλήνων να ενταχθούν στην εξουσία της παπικής ή της οθωμανικής δεσποτείας.

Παρόλ'αυτά, όπως ήδη διαπιστώσαμε, η απουσία ενδιαφέροντος για τον ελληνικό κόσμο του Μπροντέλ έχει ως κίνητρο την επιλογή του να αναδείξει τη Μεσόγειο της δυτικής χριστιανοσύνης και περαιτέρω τη δυτική Ευρώπη ως ένα καθολικό φαινόμενο με αυτογενή αιτιολογία, που έμελλε να αποτελέσει τη μήτρα της νεότερικής. Ειδάλλως, όπως αποδέχεται εντέλει ο Aymard, οι μελέτες για τον Βυζαντινό, και περαιτέρω για τον Οθωμανικό και τον Ελληνικό κόσμο, δεν απέλειπαν. Θα πρόσθετα, ωστόσο, στην επιλογή αυτή, και μια χαρακτηριστική δυσανεξία του Μπροντέλ σε ό,τι αφορά στον ελληνικό κόσμο, που είναι οφειλέτης της ορθόδοξης «εκτροπής» του. Θέλοντας να δικαιολογήσει τον αποκλεισμό της ανατολικής Μεσογείου από το έργο του, θα τον αποδώσει στη δυσκολία προσέγγισης των τουρκικών πηγών. Αναγνωρίζοντας τη «*βαριά σε συνέπειες αυτή αδυναμία του έργου του*» θα απευθύνει αργότερα έκκληση «*στους Τούρκους, Βαλκάνιους, Σύριους, Αιγύπτιους, Βορειοαφρικανούς ιστορικούς να καλύψουν το κενό!*»...

Ο Maurice Aymard στην εισαγωγή του με τίτλο *La Méditerranée grecque de Fernand Braudel*, στην ελληνική έκδοση του ομώνυμου έργου του Μπροντέλ, επιχειρεί να αποκαταστήσει τα πράγματα, εισφέροντας ορισμένα συμπληρωματικά στοιχεία για την ελληνική Μεσόγειο, έτσι ώστε να καλύψει το κενό του δασκάλου του. Δεν παραλείπει, ωστόσο, να διευκρινίσει την οπτική του ως προς το εγχείρημά του, ότι δηλαδή η «Μεσόγειος» του Μπροντέλ «*έχει επιβληθεί ως όρος αναφοράς ... επαρκώς συνεπής/διαυγής ώστε να λειτουργεί ως μοντέλο...*» προκειμένου «*να ενσωματώσουμε σ'αυτό τις γνώσεις μας, τις αντιλήψεις μας, τις ανακαλύψεις μας*».

Εντούτοις, η παρέμβαση του Μ. Aymard παρουσιάζει ένα ξεχωριστό ενδιαφέρον καθώς είναι αποκαλυπτική του περιορισμένου ιστορικού ορίζοντα του Μπροντέλ και ιδίως, χωρίς να αναλογίζεται, του γνωσιολογικού και μεθοδολογικού του αδιεξόδου, το οποίο αναδειξαμε ήδη στις σελίδες που προηγήθηκαν.

Ο Μ. Aymard προτείνει την προσέγγιση του ελληνικού κόσμου σε τρία επίπεδα ανάγνωσης:

Το πρώτο, *«η συμμετοχή του σε ένα ενιαίο μεσογειακό όλον και συνακόλουθα οι πηγές που τον αφορούν να συνεξετασθούν σε παραλληλία με τις πηγές άλλων περιοχών της μεσογειακής λεκάνης».*

Το δεύτερο επίπεδο αφορά *«στη συμμετοχή του στην οθωμανική αυτοκρατορία, της οποίας αποτελεί όχι μόνο έναν από τους συντελεστές, αλλά και έναν από τους παράγοντες της ισχύος και του δυναμισμού της».*

Το τρίτο επίπεδο, να εξετασθεί *«με όρους αυτονομίας, την οποία κατείχε όντως ο ελληνικός κόσμος σε σχέση με την οθωμανική αυτοκρατορία και, υπό το πρίσμα της συνέχειας που διατηρεί με τον βυζαντινό πολιτισμό, τις εξελίξεις που αποτελούν ιδιώμά του και οι οποίες προετοιμάζουν το μέλλον».*

Κατά τον Μ. Aymard, το πρώτο επίπεδο μπορεί να ενσωματωθεί στο πλαίσιο της μεσογειακής ενότητας που προτείνει ο Μπροντέλ. Θα προσθέταμε ότι θα ηδύνατο έτσι να θεραπεύσει μία από τις σημαίνουσες αδυναμίες του έργου του. Στο πλαίσιο αυτό, ο Μ. Aymard υπογραμμίζει *«την ενότητα του ελληνικού κόσμου που υφαίνεται γύρω από τις πόλεις/αστικά κέντρα, οδικούς και θαλάσσιους άξονες, βασικά θεμέλια μιας ανταλλακτικής οικονομίας».* Η ενότητα αυτή περιέχει *«την Κωνσταντινούπολη με τις τεράστιες ανάγκες, που κινητοποιεί τις προσόδους της Μαύρης Θάλασσας, του Αιγαίου, της Ρούμελης και της Ανατολίας. Τον μέγιστο θαλάσσιο εμπορικό άξονα Κωνσταντινούπολης, Αλεξάνδρειας, το Αιγαίο, μια ζώνη κατεξοχήν προνομιούχα, με μια έντονη εμπορική δραστηριότητα, όπως επίσης και τα οδικά καραβάνια που διασχίζουν τα Βαλκάνια προς την Αδριατική και εξυπηρετούν τις ανταλλαγές με την Πολωνία και τη Ρωσία...».* Οι ανθρώπινοι αυτοί άξονες δεν γνωρίζουν σύνορα. Οι Βενετοί συναλλάσσονται με την «Ελλάδα», η οποία *«είναι ένας από τους σημαντικότερους εμπορικούς προορισμούς».* Τα νησιά παίζουν επίσης έναν πολύ ενεργό εν προκειμένω ρόλο...

Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί ότι ο Μ. Aymard επιδεικνύει μια ιδιαίτερη μέριμνα στο να επιβεβαιώσει το θεμελιώδες επιχείρημα του Μπροντέλ για την ενότητα της Μεσογείου, πράγμα που, από την άλλη, αφήνει να

εννοηθεί μια κάποια ομολογία ότι διακρίνει στον ελληνικό κόσμο μια διαφοροποίηση, την οποία σπεύδει να επικαλύψει με το επιχείρημα της φαντασιακής ή ονειρικής αυταρέσκειας ή των τρόπων της προσέγγισης και της επικοινωνίας.

Το δεύτερο επίπεδο προσέγγισης του ελληνικού κόσμου είναι να τον τοποθετήσουμε στο πλαίσιο της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ο ίδιος ο Μ. Aymard ομολογεί ότι ο Μπροντέλ, στο ζήτημα αυτό, «είναι εξ αποφάσεως στοχευμένος, σχεδόν απλουστευτικός στο έπακρο». Θέλει να πει, με άλλα λόγια, ότι ιστορεί την οθωμανική αυτοκρατορία ως μια τυπική δεσποτεία από την οποία απουσιάζουν οι εθνοτικές διαφορές. Υπενθυμίζουμε ότι η προσέγγιση αυτή δεν ξενίζει έναν προϊδεασμένο παρατηρητή της νεοτερικής «επιστήμης», καθόσον γνωρίζει ότι η τελευταία λαμβάνει ως αφετηρία το δυτικό (δεσποτικό) κράτος, το οποίο δεν ορίζεται ταυτοτικά δυνάμει της ή των πολιτισμικών του οντοτήτων που το συνέχουν, αλλά τα πεπραγμένα του δεσπότη. Επομένως, για τον Μπροντέλ, στην οθωμανική αυτοκρατορία δεν υπάρχουν Έλληνες ή άλλοι, παρά μόνον οθωμανοί.

Ο Μ. Aymard διαφοροποιείται ως προς αυτό. Επισημαίνει ότι η οθωμανική αυτοκρατορία επικάθισε στο έδαφος του Βυζαντίου, δηλαδή επί του ελληνικού κόσμου, και μόνο αργότερα από τον 16ο αιώνα επεκτείνεται στο αραβικό ισλάμ έως το Μαγκρέμπ. Συγχρόνως, οι Οθωμανοί δεν εγκαταστάθηκαν παντού με την ίδια ένταση. Επισημαίνει, επίσης, το γεγονός ότι, σε πολλές περιοχές, οι Έλληνες διατήρησαν ένα ευρύ φάσμα ελευθερίας δράσης στο πλαίσιο των κοινών/πόλεων, και ότι συχνά συναντώνταν με τους οθωμανούς στο κοινό συμφέρον, όπως λ.χ. να εκδιώξουν τους Ενετούς από τα εδάφη της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Υπενθυμίζει ότι «η οθωμανική αυτοκρατορία αντλεί ευρέως την δύναμή της από τις προσόδους του ελληνικού κόσμου και πρωταρχικά του ανθρώπινου δυναμικού του, της (πολιτικής, διεθνούς κ.λπ.) εμπειρίας του, της γνώσης του, των κεφαλαίων του. Τούτο είναι αληθές στα πεδία του θαλάσσιου εμπορίου (ναύτες και πλοιοκτήτες) και της οικονομικής ζωής: οι έμποροι, οι δημοσιονομικοί και οι χρηματοπιστωτικοί επιχειρηματίες, των οποίων το πρότυπο γνωρίζουμε από τον Μιχαήλ Καντακουζηνό, αποτελούσαν την πιο δραστήρια κοινότητα στην αυτοκρατορία, αλλά και στο εξωτερικό».

Η θέση αυτή των Ελλήνων στην οθωμανική αυτοκρατορία «είναι εξίσου αληθής και στο στρατιωτικό πεδίο. Το ότι η οθωμανική αυτοκρατορία μπόρεσε, στις αρχές του 16ου αιώνα, να προικισθεί με έναν πολεμικό στόλο ικανό να επικρατήσει στις χριστιανικές θάλασσες της Δύσης, οφείλεται στους Έλληνες ναυπηγούς, που γνώριζαν να κατασκευάζουν γρήγορες γαλέρες,

στους έμπειρους ναυτικούς που στρατολογήσε από τα νησιά κ.λπ... Ακόμη και οι μεγάλοι πειρατές ήσαν εξισλαμισμένοι Έλληνες, όπως οι Βαρβαρόσες, που κατάγονταν από τη Λέσβο, ή ο Τοργκούτ/Dracut, οι οποίοι της επέτρεψαν να εγκατασταθεί στο Μαγκρέμπ, να μεταφέρει τον πόλεμο στη δυτική Μεσόγειο και να διασταυρωθεί με την ισπανική εκτατικότητα».

Το τρίτο επίπεδο της προσέγγισης του ελληνικού κόσμου λαμβάνει ως σημείο εκκίνησης το γεγονός ότι η συνύπαρξή του με τους οθωμανούς δεν υποδηλώνει την «εξαφάνιση του ελληνικού πολιτισμού ούτε τη διάχυσή του μέσα σε έναν οθωμανικό πολιτισμό. Αντιθέτως...». «Στο σύνολό του, ο ελληνικός πολιτισμός ανθίσταται: κινδύνεψε να απολεσθεί τον 15ο αιώνα και διερωτήθηκε για το ενδεχόμενο να ενωθεί με τη λατινική χριστιανικότητα. Ξαναβρίσκει όμως τον βίο και τη δυναμική του τον 16ο αιώνα, αν και κάτω από την οθωμανική κυριαρχία».

Τα τρία αυτά επίπεδα της προσέγγισης του ελληνικού κόσμου, την περίοδο που εξετάζει ο Μπροντέλ, συγκροτούν κατά τον Μ. Aymard μια αρραγή ενότητα που αναδεικνύει τη θέση του στα πράγματα της Μεσογείου. Μια θέση που, αναντιλέκτως, εάν συνεκτιμηθεί, αλλάζει άρδην τον τρόπο θέασης της ιστορίας της Μεσογείου και, το κυριότερο, ανατρέπει τα πορίσματα στα οποία καταλήγει ο Μπροντέλ. Έχοντας επίγνωση του γεγονότος αυτού, ο Μ. Aymard θα αποδώσει, όπως είδαμε, την παράλειψη του Μπροντέλ στο γεγονός ότι «σκοπός του δεν ήταν να γράψει μια ιστορία της Ελλάδας του 16ου και του 17ου αιώνα, η οποία άλλωστε δεν έχει γραφτεί ούτε από τους Έλληνες».

Η καταληκτική αυτή παράγραφος του Μ. Aymard αποδίδει μια ομολογία και μια διαπίστωση. Την ομολογία ότι η «μακρά διάρκεια» του Μπροντέλ συμπυκνώνει το εγχείρημα της προσομοίωσης της κοσμοϊστορίας στο ιδεολογικό διατακτικό της δυτικής σημειολογίας της εξέλιξης. Μεθοδολογικά, επομένως, η «μακρά διάρκεια» ορίζεται από μια πρωτοφανή εσωστρέφεια, η οποία αποφεύγει ακόμη και την υποβολή του δυτικοευρωπαϊκού Μεσαίωνα στη συγκριτική δοκιμασία με τη συγγενή ή, έστω, γεωγραφικά συμπίπτουσα γειτονία του. Κατά τούτο, ο Μ. Aymard αποφεύγει να αναγνωρίσει ότι ο Μπροντέλ δεν παρέλειψε απλώς τον ελληνικό κόσμο του 16-17ου αιώνα. Παρέλειψε, επίσης, το Βυζάντιο, το οποίο, είτε ως γεννήτορας είτε ως παρουσία, καθόρισε στον πυρήνα της την εξέλιξη της Εσπερίας και, ασφαλώς, των μεσογειακών πραγμάτων. Ο ίδιος δηλώνει, άλλωστε, στο τέλος του δοκιμίου του, ότι μια ολοκληρωμένη προσέγγιση του ελληνικού κόσμου οφείλει να γεφυρώσει τα δυνατά σημεία της ιστορίας του, εκείνο του Βυζαντίου που τελειώνει τον 15ο

αιώνα και εκείνο της ανεξάρτητης Ελλάδας του 19ου αιώνα. Μια ανεξαρτησία που προετοιμάστηκε προηγουμένως στο πλαίσιο της οθωμανικής αυτοκρατορίας ως αποτέλεσμα μιας νέας οικονομικής και εμπορικής απογείωσης. Η οποία οδηγεί στην ανάγκη να ενσωματωθεί η περίοδος αυτή στον κορμό της ιστορίας του ελληνικού κόσμου, τον οποίο εντέλει θα στιγματίσει η μεγάλη ρήξη του 1922.

Η διαπίστωση αφορά στην ελληνική επιστημονική κοινότητα, που στεγάζει τους θεσμούς της στο νεοελληνικό κράτος, και η οποία ελέγχεται από τη δυτική «επιστήμη» για την παράλειψή της να πράξει το χρέος της. Παράλειψη, η οποία οφείλεται ευρέως στο γεγονός ότι ο κόσμος του Βυζαντίου και της μεταβυζαντινής εποχής, έχει πάψει προ πολλού να συνάδει με τα πεπραγμένα του νεοελληνικού κράτους. Ενώ, οσάκις έγινε αντικείμενο μελέτης, προσεγγίστηκε υπό το πρίσμα της δυτικής ορθοταξίας ως ένας όντως ξένος πολιτισμός και, υπό μίαν άλλη έννοια, ως υπαίτιος της κακής πορείας των πραγμάτων του νεοελλαδικού κράτους.

Κατά τούτο, είναι άξιο υπόμνησης το γεγονός ότι η *Μεσόγειος* του Μπροντέλ αποτέλεσε τον «κατηχητικό» οδηγό της ελληνικής κοινότητας των ιστορικών, χωρίς εντούτοις μέχρι σήμερα να διατυπωθεί ο παραμικρός αντίλογος για την ιδεολογική του εσωστρέφεια. Εκτός, φυσικά, από εκείνον του μαθητή και συνεργάτη του Μ. Aymard.



Tomos colectivos