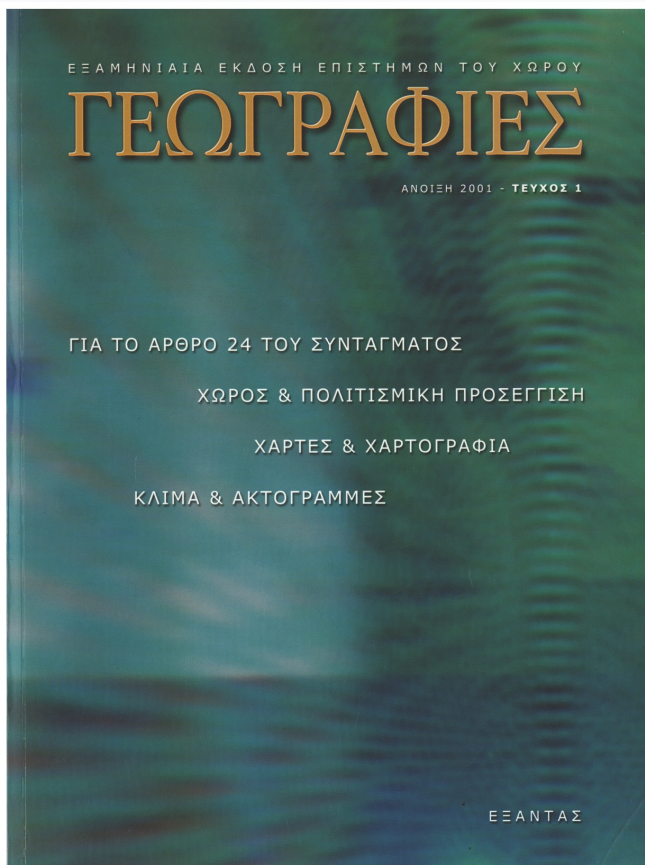


## Γεωγραφίες

Αρ. 1 (2001)

Γεωγραφίες, Τεύχος 1, 2001



### ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΕΣ

-

## BIBΛΙΟΚΡΙΤΙΚΕΣ

David Harvey

*Justice,  
Nature and the Geography  
of Difference*

Blackwell Publishers,  
Cambridge Mass. and  
Oxford, 1996

Το τέλος του αιώνα και της χιλιετίας είναι μια περίοδος όπου η καταγραφή και ερμηνεία των φαινομένων, που γίνονται αντιληπτά σαν τα συστατικά μίας πολυεπίπεδης κρίσης σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης εμπειρίας, αποτελούν το αντικείμενο πάμπολλων εκδόσεων διεθνώς. Για πολλές από αυτές, η περιβαλλοντική κρίση και η ένταση των κοινωνικών ανισοτήτων στις πόλεις και τον κόσμο, η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας, η νέα επανάσταση στο χώρο της πληροφορικής και των τηλεπικοινωνιών συνιστούν ένα μεταβατικό παρόν και τη δυναμική ενός αβέβαιου, και μάλλον σκοτεινού, μέλλοντος. Ο David Harvey, από το χώρο της γεωγραφίας, μαζί με άλλους στοχαστές από τον ίδιο και άλλους χώρους, αμφισβητεί το αναπόφευκτο μιας μονόδρομης κλιμάκωσης των τάσεων όσο και τη χρησιμότητα των ντετερμινιστικών λόγων περί αυτών για το ζητούμενο της κοινωνικής δικαιοσύνης. Το *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Δικαιοσύνη, φύση και η γεωγραφία της διαφοράς) του David Harvey αναγνωρίζει τον κοινωνικό χαρακτήρα της κρίσης της «φύσης» σε τοπικό και πλανητικό επίπεδο και τις γεωγραφικές διαφοροποιήσεις των κοινωνικών ανισοτήτων στο κόσμο και ανιχνεύει τις συστατικές διαδικασίες του παγκόσμιου φαινομένου της σύγχρονης αστικοποίησης. Αντί να ανακοινώσει μοιρολατρικά το «τέλος» της πόλης,

της εργασίας, της κοινωνικής δικαιοσύνης ή της φύσης, προσπαθεί να ανακαλύψει, και ίσως να επεκτείνει, τα όρια του «δυνατού».

Το βιβλίο αναπτύσσεται σε τέσσερα μέρη. Το Πρώτο Μέρος, με τίτλο «Προσανατολισμοί» ορίζει τις θεωρητικές κατευθύνσεις του υπόλοιπου βιβλίου. Τοποθετώντας τον εαυτό του «σταθερά στη μαρξιστική παράδοση», ο Harvey αναπτύσσει τις γενικές αρχές μιας «σχετικής διαλεκτικής» που βασίζεται στη μελέτη σχέσεων και διαδικασιών – και όχι «πραγμάτων» – και είναι απομακρυσμένη από ντετερμινιστικές κατευθυντήριες και γενικευτικές βεβαιότητες. Καθορίζει σχολαστικά τα όρια της προσέγγισής του με άλλα συστήματα σκέψης και σύγχρονες συζητήσεις, για να καταλήξει στο τέλος του Πρώτου Μέρους σε μια προκαταρκτική σχηματική περιγραφή των ζητημάτων που ζητά να αντιμετωπίσει ο λόγος του «ιστορικο-γεωγραφικού υλισμού». Ενός λόγου που διερευνά τη χωρικότητα στην κοινωνική θεωρία, όχι ως στατικό και ουδέτερο υποδοχέα των κοινωνικών διαδικασιών, αλλά ως αναπόσπαστο και δυναμικό συστατικό τους. Ο Harvey «κατασκευάζει» τον λόγο του ιστορικο-γεωγραφικού υλισμού με στόχο «όχι μόνο να καταλάβουμε τον κόσμο, αλλά και να τον αλλάξουμε» (σ. 113).

Το αυξημένο ενδιαφέρον για τη χωρικότητα στους σύγχρονους λόγους της λόγιας θεωρίας και των κοινωνικών επιστημών, η εναπόθεση κάθε ελπίδας για αντίσταση σε πολυάριθμες «φωνές από το περιθώριο», δεν περιέχει, κατά τον Harvey, αυτή τη μεταρρυθμιστική δυναμική. Ο συγγραφέας αναγνωρίζει, βεβαίως, την εγκυρότητα διαφορετικών σύγχρονων «τοποθετήσεων» (ανάλογα με το φύλο, τη σεξουαλικότητα, την εθνική ταυτότητα, τη φυλή κ.λπ.) σε αντιπαράθεση με τις κυρίαρχες ισοπεδωτικές και οικουμενικές κατασκευές του παρελθόντος. Αμφισβητεί όμως τη μεταρρυθμιστική δυναμική ενός σχεδόν προσωποποιημένου κατακερματισμού της κοινωνικής

δράσης για τα χειροπιαστά προβλήματα της ανθρώπινης ζωής, στο πλαίσιο της καπιταλιστικής συσσώρευσης τον 21ο αιώνα. Η ανάγκη σύνδεσης αυτών των «φανατισμών του συγκεκριμένου» (militant particularisms), χωρίς απώλεια της διαφορετικότητάς τους, σε ένα ευρύτερο όραμα με χαρακτηρισμό πολιτικό, το γεφύρωμα των κατακερματισμένων διεκδικήσεων για καλύτερες συνθήκες ζωής με οικουμενικά θεωρητικά εργαλεία αποτελεί σταθερό άξονα στο βιβλίο του Harvey.

Το δεύτερο μέρος του βιβλίου εστιάζει στη συζήτηση για την προστασία του περιβάλλοντος. Όπως και άλλοι στοχαστές πριν από αυτόν (π.χ. ο Καστοριάδης), ο Harvey αναγνωρίζει την κοινωνική διάσταση αυτής της συζήτησης και καταγγέλλει την αστοχία του διαχωρισμού της από τη συζήτηση για κοινωνική δικαιοσύνη. «Όλες οι προτάσεις που αφορούν στο “περιβάλλον” είναι απαραίτητα και ταυτόχρονα προτάσεις για κοινωνική αλλαγή», γράφει (σ. 119).

Την τελευταία δεκαετία του 20ού αιώνα οι πολυπόκιλες εκφάνσεις του κινήματος για την προστασία του περιβάλλοντος γνωρίζουν νέα μεγάλη ακμή – μετά την πρώτη τους μαζική αποδοχή στις αρχές της δεκαετίας του 1970 – καθώς και αναγνώριση από την κεντρική πολιτική σκηνή διεθνώς. Την ίδια περίοδο, και με την επικράτηση την έννοιας της «βιώσιμης ανάπτυξης» στον επίσημο λόγο για το περιβάλλον, διευρύνθηκαν τα όρια του φάσματος του κινήματος για να συμπεριλάβουν τους στόχους της κοινωνικής ισότητας σε παγκόσμιο και τοπικό επίπεδο και της οικονομικής ανάπτυξης με τη συμβατική έννοια του όρου. Παρά την αναγνώριση οργανικών αλληλεξαρτήσεων ανάμεσα στις ανθρώπινες, κοινωνικοοικονομικές διαδικασίες και το φυσικό περιβάλλον, το περιβαλλοντικό κίνημα εξακολουθεί να αυτοκαθορίζεται, σε μεγάλο βαθμό, από την αναγνώριση «φυσικών ορίων», μετρήσιμων περιβαλλοντικών προβλημάτων και πλα-

νητικών τάσεων, που γίνονται αντιληπτά σαν εξωτερικά της ανθρώπινης κοινωνίας και μελετώνται από την «αντικειμενική» και «οικουμενική» έρευνα των «φυσικών επιστημών».

Ο συγγραφέας αποκαλύπτει την πολιτική ταυτότητα των ποικίλων εκφάνσεων του «περιβαλλοντικού» κινήματος. Είναι επικριτικός και καχύποπτος απέναντι στην εμμονή για νομιμοποίηση της ανάγκης για προστασία του περιβάλλοντος από «φυσικούς νόμους» και μετρήσιμα όρια – όπως εκδηλώνεται στη συζήτηση για τον υπερπληθυσμό, την εξάντληση των φυσικών πόρων, ακόμη και στην ίδια την έννοια της βιωσιμότητας. «Ο έλεγχος των φυσικών πόρων των άλλων στο όνομα της υγείας του πλανήτη... δεν απέχει ποτέ πολύ από την επιφάνεια πολλών δυτικών προτάσεων για παγκόσμια περιβαλλοντική διαχείριση», γράφει. Η ευαισθησία των ανεπτυγμένων χωρών της Δύσης προς το περιβάλλον μπορεί να ερμηνευθεί «κινικά» σαν μια νέα απόπειρα εκμετάλλευσης των λεγόμενων «αναπτυσσόμενων», δηλαδή σαν μια προσπάθεια διατήρησης της υπάρχουσας τάξης και όχι ανατροπής της. Αυτό βέβαια δεν είναι μια καινούργια συζήτηση και ούτε περιορίζεται στη σφαίρα του θεωρητικού... Από τότε που η περιβαλλοντική κρίση άρχισε να γίνεται αντιληπτή ως πλανητική, οι προσπάθειες για διεθνή συνεργασία – ξεκινώντας συμβολικά από το Συνέδριο του ΟΗΕ για το Περιβάλλον στην Στοκχόλμη το 1972– εστιάζονται περισσότερο στη χειραγώγηση της πολιτικής των αναπτυσσόμενων χωρών και πολύ λιγότερο στην αλλαγή της πρακτικής των αναπτυσσόμενων. Η δυσπιστία των πρώτων στις περιβαλλοντικές ευαισθησίες των δεύτερων είναι αναμενόμενη.

Στο τρίτο μέρος του *Justice, Nature and the Geography of Difference*, η κοινωνική-πολιτική ταυτότητα του κινήματος για το περιβάλλον υποστηρίζεται περαιτέρω με τη διερεύνηση – βάσει ιστορικών, γεωγραφικών και ανθρωπολογικών πηγών–

της κοινωνικής κατασκευής βασικών εννοιών όπως ο χώρος, το περιβάλλον, ο τόπος και ο χρόνος. «Οι τόποι, όπως ο χώρος και ο χρόνος, είναι κοινωνικές κατασκευές», όμως ο τρόπος που κατασκευάζονται ποικίλλει και η κατανόησή του είναι σημαντική για την κατανόηση των κοινωνικοοικολογικών μετασηματισμών (σ. 324). Παραδείγματος χάριν, οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους η «πολιτική του τόπου» αναγεννήθηκε στη σύγχρονη πολιτική σκηνή – τοπικισμοί, οι περιφραγμένες «κοινότητες» των ΗΠΑ, αποκλεισμοί κάθε είδους «άλλου» ή προώθηση της τοπικής διαφορετικότητας στην υπηρεσία του παγκόσμιου τουρισμού– ερμηνεύονται μεν ως αντιστάσεις στις ομοιογενοποιητικές τάσεις της καπιταλιστικής συσσώρευσης, δεν προσυπογράφονται όμως ως περιέχουσες μεταρρυθμιστική δυναμική. Η πραγματική μεταρρυθμιστική δυναμική αναγνωρίζεται από τον συγγραφέα σε μια νέα σχετική-διαλεκτική ανάγνωση των διαδικασιών που παράγουν το «άλλο», τη «διαφορά», τις ιστορικογεωγραφικές διαφοροποιήσεις, και όχι στη ρομαντική ή αντιδραστική «αντικειμενοποίησή» τους. «Εμείς θα κατασκευάσουμε τους τόπους του μέλλοντος. Όμως δεν μπορούμε να τους κατασκευάσουμε χωρίς να χαράξουμε τους αγώνες μας στο χώρο, τον τόπο και το περιβάλλον με τρόπους πολλαπλούς» (σ. 326).

Η ίδια σχετική-διαλεκτική προσέγγιση ενεργοποιείται και στο τελευταίο μέρος του βιβλίου για να διερευνηθεί η έννοια της δικαιοσύνης. Όπως ο τόπος και ο χρόνος, έτσι και η έννοια της δικαιοσύνης είναι κατασκευασμένη κοινωνικά. Στις κυρίαρχες θεωρητικές συζητήσεις του τέλους του 20ού αιώνα ο Harvey ανιχνεύει μία σταθερή ένταση ανάμεσα στο οικουμενικό και το συγκεκριμένο, που υποδαυλίζει κάθε συζήτηση για κοινωνική δικαιοσύνη παρουσιάζοντάς την ως παρωχημένη ή ουτοπική. Το ζητούμενο της δικαιοσύνης, γράφει, βρίσκεται ακριβώς ανάμεσα

στο συγκεκριμένο και το οικουμενικό. Σε αντίθεση με ό,τι διαφαίνεται μέσα από τους κατακερματισμένους λόγους του μεταστρουκτουραλισμού, ο οικουμενικός ορισμός της δικαιοσύνης, όπως επιδιώχθηκε για πρώτη φορά από το «σχέδιο» του Διαφωτισμού του 18ου αιώνα, είναι σήμερα όχι μόνο εφικτός αλλά και αναπόφευκτος. Ταυτόχρονα, το τοπικό, το «άλλο», η ταυτότητα του συγκεκριμένου υπάρχει, και οι κανόνες που τη δημιουργούν πρέπει να γίνουν κατανοητοί. Τα δύο συνυπάρχουν και ορίζουν δυναμικά και ασταμάτητα το ένα το άλλο.

Στο κίνημα της «περιβαλλοντικής δικαιοσύνης», που γεννήθηκε το 1977 με τις διεκδικήσεις φτωχών μειονοτικής προέλευσης κατοίκων του Buffalo της Νέας Υόρκης για καλύτερες περιβαλλοντικές συνθήκες, ο συγγραφέας αναγνωρίζει τη δυναμική μιας ουσιαστικής σύνδεσης ανάμεσα στο κίνημα για προστασία του περιβάλλοντος και σ' αυτό για κοινωνική δικαιοσύνη. Αντίστοιχη δυναμική μπορεί να αναγνωριστεί και σε ποικίλα τοπικά περιβαλλοντικά κινήματα πέρα από το όριο των Ηνωμένων Πολιτειών και του αναπτυσσόμενου κόσμου, όπου φαίνεται να εστιάζει ο συγγραφέας. Τα κινήματα των φτωχών των πόλεων και της υπαίθρου του αναπτυσσόμενου κόσμου, όπως π.χ. το κίνημα των αναλφάβητων χωρικών του Chipko στη βόρεια Ινδία ενάντια στη βιομηχανική εκμετάλλευση των δασών τους, αποδεικνύουν ότι το ζητούμενο της προστασίας του περιβάλλοντος δεν είναι μια «μεταύλιστική» διεκδίκηση αλλά ανάγκη επιβίωσης (Guha, Martinez-Alier 1997). Τέτοιου είδους «φανατισμοί του συγκεκριμένου» χρειάζεται όμως να ξεπεράσουν τις τοπικές τους ταυτότητες για να συνδεθούν σε ένα οικουμενικό σχέδιο για το μέλλον. Για να γίνει αυτό, είναι σημαντικό, κατά τον συγγραφέα, να γίνει αντιληπτός ο «ταξικός» και αντικαπιταλιστικός χαρακτήρας τέτοιων διεκδικήσεων, παρόλο που επιφανειακά μπορεί να μην

εκδηλώνουν μια τέτοια ταυτότητα, και οι εκφραστές τους να μη συγκεντρώνουν τα τυπικά χαρακτηριστικά των προλετάριων.

Στο έργο ενός γεωγράφου που αναζητεί τα όρια του «δυνατού» για το μέλλον –αμφισβητεί όμως τόσο τις ιδεολογικές βεβαιότητες του παρελθόντος όσο και τους υποτιθέμενους μονόδρομους του παρόντος– η διερεύνηση των διαδικασιών που διαμορφώνουν τις καθημερινές χειροπιαστές συνθήκες των πόλεων του 21ου αιώνα είναι φυσικό να αποτελεί κεντρικό άξονα. Η διαδικασία της αστικοποίησης είναι παγκόσμια και υλοποιείται με τρόπο γεωγραφικά άνισο. Και ενώ η ιστορική-γεωγραφική ανισότητα δεν είναι καινούργιο φαινόμενο, η φαινόμενη ανυπαρξία προτάσεων για την αντιμετώπισή της είναι. Ο λόγος της παγκοσμιοποίησης έχει αντικαταστήσει τους πιο πολιτικοποιημένους λόγους για ιμπεριαλισμό και αποικιοκρατία, κάνοντας την κατάσταση να μοιάζει αναπόφευκτη και τις τάσεις ντετερμινιστικές. Οι προτάσεις για την περιβαλλοντική και κοινωνική αναβάθμιση της πόλης, όπως αυτή των Αμερικάνων Νέων Ουρμπανιστών ή των υποστηρικτών της βιο-περιφέρειας (bioregionalists), αντιμετωπίζουν την πόλη ως αντικείμενο και όχι ως αποτέλεσμα των διαδικασιών της αστικοποίησης. Προτείνουν λοιπόν νέες –εμπνευσμένες από το παρελθόν– χωρικές μορφές (οργάνωση της αυτοσυντηρούμενης γειτονιάς, αρχιτεκτονικές μορφές της τοπικής ή παγκόσμιας παράδοσης, οργάνωση κοινοτήτων με βάση τη φέρουσα δυνατότητα της «βιοπεριφέρειας» κ.λπ.) και ελπίζουν στη κοινωνική μεταρρύθμιση που θα προκύψει μέσα από αυτές. Αυτή η ελπίδα αποτελούσε την αδυναμία όλων των ουτοπικών προτάσεων του 19ου και 20ού αιώνα, από τον Fourier έως τον Le Corbusier.

Η πρόταση του Harvey, έτσι όπως χτίζεται σταδιακά σε όλο το βιβλίο με σχολαστικές αναλύσεις των θεωρητικών του προσεγγίσεων καθώς

και με συγκεκριμένα παραδείγματα από τις καθημερινές συνθήκες διαβίωσης στις ΗΠΑ του τέλους του 20ού αιώνα, εντοπίζεται στο τελευταίο κεφάλαιο στο χώρο της πόλης και στις ιστορικο-γεωγραφικές ανισότητες που υλοποιούνται σ' αυτήν. Αφετηρία της πρότασης είναι η διάλυση «δέκα μύθων» που υποδαυλίζουν την ελπίδα για το μέλλον της σύγχρονης πόλης, και στους οποίους ο Harvey αντιπαραθέτει τη δική του οπτική. Μία απόπειρα συμπύκνωσης της πρότασής του σε λίγες γραμμές είναι η εξής: η ανάγκη αναζήτησης μίας εναλλακτικής πορείας για τις πόλεις του 21ου αιώνα είναι επιτακτική και η δυνατότητα άρθρωσης της Ουτοπίας παρούσα. Τα συστατικά της όμως δεν πρέπει να αναζητηθούν στις Ουτοπίες του παρελθόντος, ούτε όμως και στη φουτουριστική αναίρεση της αστικότητας από την τεχνολογία των τηλεπικοινωνιών. Δεν πρέπει να αναζητηθούν στη στατικότητα των χωρικών μορφών, ούτε όμως και σε θεωρητικά πλαίσια απομακρυσμένα από την υλικότητα του συγκεκριμένου. Αντίθετα, το σημείο εκκίνησης προς μία κοινωνικά δίκαιη και οικολογικά ευαίσθητη αστικοποίηση βρίσκεται στην αναγνώριση της συνεχούς διαλεκτικής ανάμεσα στη διαδικασία και το αντικείμενο, ανάμεσα στην πόλη και στη διαδικασία αστικοποίησης, ανάμεσα στο χωρικό και το χρονικό, ανάμεσα στο φυσικό και το κοινωνικό, καθώς και στην κατανόηση των τρόπων με τους οποίους αυτή η διαλεκτική παράγει την άνιση γεωγραφική ανάπτυξη.

Το *Justice, Nature and the Geography of Difference* ξεκινά από τη συζήτηση θεμελιωδών εννοιών όπως ο τόπος, ο χρόνος και η δικαιοσύνη για να καταλήξει στη συζήτηση των χειροπιαστών συνθηκών διαβίωσης στο τέλος του 20ού αιώνα. Οι μαρτυρίες του για τις κοινωνικές και περιβαλλοντικές ανισότητες των σύγχρονων πόλεων όσο και για τις κάθε είδους αντιστάσεις σ' αυτές (κίνημα περιβαλλοντικής δικαιοσύνης, αναβίωση της «κοινότητας» από τους Νέους

Ουρμπανιστές κ.λπ.) προέρχονται σχεδόν αποκλειστικά από τον χώρο των ΗΠΑ. Παρόλο που αυτό αναπόφευκτα αποτελεί συστατικό στοιχείο της οπτικής του συγγραφέα, όσον αφορά και στις αναλύσεις και στις προτάσεις του, το βιβλίο δεν αφορά μόνο τις ΗΠΑ. Ξεκινώντας από εκεί, τον συγκεκριμένο τόπο και χρόνο, ο Harvey ερευνά τα «όρια του δυνατού» για το μέλλον της αστικοποίησης σε έναν «παγκοσμιοποιούμενο κόσμο». Εξάλλου, το γεφύρωμα των «φανατισμών του συγκεκριμένου» με τις οικουμενικές αλήθειες –που υπάρχουν ακόμη– είναι ίσως η κεντρική πρόταση του βιβλίου για ένα πιο δίκαιο μέλλον, διαφορετικό από αυτό που σήμερα μοιάζει αναπόφευκτο.

Αναφορές:

Guha, R., and J. Martinez-Alier (1977), *Varieties of Environmentalism*, Earthscan, London.

ΕΥΗ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ  
αρχιτέκτων, Ph.D Edinburgh  
διδάσκουσα ΠΔ. 407  
Χαροκόπειο Πανεπιστήμιο

Διαβάσετε το **αντί**  
Κυκλοφορεί κάθε  
δεύτερη Παρασκευή

Στις σελίδες του **αντί**  
ένας πλούσιος  
προβληματισμός για τις  
πολιτικές εξελίξεις, για  
την οικονομία, τα διεθνή  
γεγονότα, για τον  
πολιτισμό

**αντί**

Για μια διαφορετική  
ενήμερωση

1.

**Kara Hattersley-Smith**

*Byzantine Public Architecture  
between the Fourth and  
Early Eleventh Centuries AD  
with Special Reference  
to the Towns  
of Byzantine Macedonia*

Society for Macedonian Studies,  
Μακεδονική Βιβλιοθήκη αρ. 83,  
Θεσσαλονίκη 1996, 278 σελ.  
ISBN 960-7265-30-0

2.

**Αγγελική Κωνσταντακοπούλου**

*Βυζαντινή Θεσσαλονίκη.  
Χώρος και ιδεολογία*

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων,  
Δωδώνη, Παράρτημα αρ. 62,  
Γιάννενα 1996, σελ. 276,  
11 πίν.  
ISBN 960-233-036-8

Τα δύο αυτά βιβλία εκδόθηκαν συγχρόνως και έχουν ως αντικείμενό τους την παρουσίαση διαφορετικών όψεων του γεωγραφικού χώρου. Το πρώτο παρουσιάζει την εξέλιξη της δημόσιας, μνημειακής και μη, αρχιτεκτονικής, στα Βαλκάνια, ενώ το δεύτερο ανιχνεύει μια άλλη πτυχή του χώρου, λιγότερο συνηθισμένη και περισσότερο θεωρητική: χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της Θεσσαλονίκης, μελετά τις μορφές της πρόσληψης και καταγραφής του μέσα στο ιστορικό γένεσθαι. Η διαφορετική οριοθέτηση του χώρου ανάμεσα στα δύο αυτά βιβλία αποτελεί συνάρτηση των μεθοδολογικών προσεγγίσεών τους. Στο πρώτο οδηγεί στην ανασύνθεση αρχαιολογικών και κειμενικών μαρτυριών για το χώρο, ενώ στο δεύτερο των θεωρητικών προσλήψεών του και των ιδεολογικών μορφών με τις οποίες εκφράστηκε στο γραπτό λόγο και αποδόθηκε εικαστικά κατά τη βυζαντινή περίοδο.

Το πρώτο επίσης βιβλίο παρουσιάζει παραδείγματα μεγάλων και μεσαιών πόλεων, από τα νότια κυρίως Βαλκάνια, ενώ το δεύτερο είναι προσηλωμένο σε μία μόνο πόλη, τη Θεσσαλονίκη. Πάντως, το καθένα από τα δύο αυτά βιβλία παρακολουθεί με το δικό του τρόπο την ιστορική εξέλιξη, το πρώτο ερευνώντας τα υλικά κατάλοιπα, τα αντικείμενα, παραβάλλοντας τις πληροφορίες τους με τα κείμενα, και το δεύτερο αναζητώντας την εικόνα με την οποία αποδιδόταν ο οικισμένος χώρος και το φυσικό τοπίο στα κείμενα και τα αντικείμενα (νομίσματα, σφραγίδες, εικονικές αναπαραστάσεις). Κύρια παράμετρος της μεθόδου του πρώτου βιβλίου είναι η συγκριτική μελέτη της αρχιτεκτονικής των δημοσίων κτιρίων (κοσμικών και εκκλησιαστικών) ανάμεσα στα βυζαντινά αστικά κέντρα της Βαλκανικής, ενώ του δεύτερου είναι η αναζήτηση των καταγραμμένων αντιλήψεων, ιδεών και συναισθημάτων των Βυζαντινών λογίων σε σχέση με τις απεικονίσεις της Θεσσαλονίκης από την πρόωμη έως και την ύστερη βυζαντινή περίοδο.

Ο όγκος του υλικού με το οποίο έχουν καταπιαστεί και τα δύο βιβλία είναι μεγάλος. Το πρώτο έχει ανασυνθέσει, όπως είναι φυσικό, με εξαντλητική σχεδόν ματιά, το υλικό το οποίο έχει προκύψει από το έργο των αρχαιολόγων. Το βιβλίο της Kara Hattersley-Smith αρθρώνεται σε πέντε μέρη. Στο πρώτο η συγγραφέας παρακολουθεί τις αναφορές των πόλεων και όσων από τις λειτουργίες τους διατηρούνταν στις πηγές της ύστερης αρχαιότητας. Αντικείμενο του δεύτερου μέρους αποτελούν τόσο η μετάβαση από τα ρωμαϊκά κοσμικά μνημεία όσο και η δημιουργία μιας νέας χριστιανικής παράδοσης στη δημόσια αρχιτεκτονική, μέσα από την αρχαιολογική τεκμηρίωση για πέντε πόλεις από τη πρωτοβυζαντινή Μακεδονία (Στόβοι, Φίλιπποι, Ηρόκλεια Λύγκου, Αμφίπολη και Βάργαλα), καθώς και οι παρατηρήσεις για τις μεταβολές τις οποίες επέφεραν οι νέες συνθήκες. Η μνημειακή

τοπογραφία της Θεσσαλονίκης από τον 4ο έως τον 7ο αιώνα, η φυσιογνωμία της οποίας αλλάζει σημαντικά μετά την περίοδο της μεταφοράς της επαρχότητας του Ιλλυρικού σε αυτήν από το Σίρμιο γύρω στο 450, εποχή κατά την οποία παρατηρείται στη Μακεδονία μια γενικότερη ανάπτυξη, εξετάζεται στο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου.

Μεσοβυζαντινά παραδείγματα πόλεων από τη Μακεδονία οι οποίες, προσαρμοσμένες στις νέες πληθυσμικές συνθήκες, μνημονεύονται στις πηγές ως κάστρα, παρατίθενται στο τέταρτο μέρος. Οι γνώσεις μας για τις πόλεις, ακόμη και την περίοδο αυτή, παρά το δημοσιευμένο αρχαιολογικό υλικό, το οποίο είναι σε αρκετές περιπτώσεις χρονολογημένο ασφώς και σε άλλες ασυνεχές, παραμένει άنيση και αποσπασματική. Απαντήσεις σε αυτό το ανοικτό ζήτημα επιχειρεί να δώσει στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου η σύγκριση με τα αρχαιολογικά δεδομένα πόλεων στα νότια των Βαλκανίων, της Αθήνας και της Κορίνθου. Στα συμπεράσματα του βιβλίου, η διαπίστωση της συνέχειας των μακεδονικών πόλεων μοιάζει, ωστόσο, να συμβαδίζει με τον εντοπισμό ενός πλέγματος σταδιακών αλλαγών στη μορφή και τις λειτουργίες τους.

Η αποτύπωση του χώρου στα βυζαντινά κείμενα αποτελεί το αντικείμενο του βιβλίου της Αγγελικής Κωνσταντακοπούλου. Η επιλογή του παραδείγματος της Θεσσαλονίκης είναι ιδανική, γιατί η προβολή του ειδώλου της πόλης αυτής είναι ιστορικά συνεχής, πράγμα που επιτρέπει να εντοπιστούν στις πηγές τα εκάστοτε ιδεολογικά φαινόμενα, κυρίαρχα ή όχι, μαζί με τις αποκλίνουσες αντιλήψεις και την εξέλιξη των απεικονίσεών της. Στον πρόλογο του βιβλίου αυτού βρίσκουμε μια συνοπτική αναδρομή για τη μεθοδολογία της ιστορικής γεωγραφίας και όσων από τις πλευρές της έχουν μελετηθεί από την ελληνική και διεθνή βιβλιογραφία με επίκεντρο το Βυζάντιο, καθιερώνοντας την ως κλάδο της βυζαντινολο-

γίας. Σε αυτό το πρώτο τμήμα του βιβλίου τονίζεται ότι, παρόλο που ο γεωγραφικός χώρος αντιμετωπίζεται ως γεωφυσικό μέγεθος, δεν παραμένει ανεπηρέαστος από τις κοινωνικές σχέσεις· σκοπός του βιβλίου είναι λοιπόν «η ανίχνευση του βιωμένου χώρου και της συμβολικής διάστασής του, που διακρίνεται δύσκολα και σε έμμεσες μόνο πληροφορίες των πηγών». Σε αυτή την κατεύθυνση – αρχικά μέσα από τους κόλπους των *Annales* και στη συνέχεια, από μια πολύ ευρύτερη ομάδα ιστορικών – αναπτύχθηκε μια βιβλιογραφία γύρω από συλλογικές αντιλήψεις για το χώρο γενικά και τις φανταστικές εικόνες πόλεων, όπως αποκρυπτογραφούνται από τα μεσαιωνικά κείμενα και τα έργα τέχνης. Σε μια ανάλογη αντιμετώπιση του χώρου οδηγήθηκαν, μέσα από έναν παράλληλο δρόμο, οι Αγγλοσάξονες γεωγράφοι, ασκώντας κριτική στη γεωγραφία ως θετική επιστήμη· η σχολή αυτή προχώρησε σε μια «ουμανιστική» θεώρηση των σχέσεων του ανθρώπου με το περιβάλλον, ένα από τα αντικείμενα της οποίας ήταν οι συμβολικές ιδιότητες του τοπίου ως αντικείμενου της πολιτισμικής γεωγραφίας (*cultural geography*), «συνδέοντας μάλιστα την πολιτισμική σημασία του τοπίου με τις συγκεκριμένες χρήσεις της ίδιας της γης». Από την άλλη πλευρά, επισημαίνεται ακόμη ότι προβληματισμοί όπως αυτοί που έχουν συζητηθεί για τη ριζοσπαστική γεωγραφία από το περιοδικό *Antipode. A Radical Journal of Geography*, έχουν αφήσει ανεπηρέαστη την έρευνα της βυζαντινής ιστορικής γεωγραφίας.

Στο κυρίως μέρος του βιβλίου η έρευνα έχει στραφεί στα κείμενα, η επιλογή των οποίων δημιουργεί, θα λέγαμε, ένα φιλολογικό σύνολο με συνεκτικό ιστό τα γεγονότα και πρόσωπα τα οποία σχετίστηκαν με τη Θεσσαλονίκη και υπήρξαν συνδεδεμένα άμεσα με την ιστορικότητά της. Οι συμβολικές αναπαραστάσεις της Θεσσαλονίκης και ο αλληλοπροσδιορισμός της σε σχέση με τον Άγιο

Δημήτριο σχετίζονται με την ανάδειξη της σε μητροπολιτικό κέντρο του Ιλλυρικού – όπως διαπιστώνεται από μια σειρά από *testimonia* εκκλησιαστικής προέλευσης – ήδη κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο. Οι αναπαραστάσεις αυτές είναι ελλειπτικές και αφήνουν να διαφανούν, συνειδητά, ελάχιστα από τα οικιστικά στοιχεία (π.χ. τείχη, δρόμοι), ενώ απουσιάζει εντελώς οποιαδήποτε αναφορά στο φυσικό τοπίο. Μια αντίληψη διαφορετική και οπωσδήποτε περισσότερο κοντά σε μια γεωγραφική σύλληψη και ως φυσικού τοπίου, αλλά, πάντως, όχι απαλλαγμένη από αντικατοπτρισμούς από το χώρο της νόησης και των συναισθημάτων, ανιχνεύεται στο κείμενο του Ιωάννη Καμινιάτη για τη Θεσσαλονίκη. Οι ποικιλόμορφες πληροφορίες του μοναδικού αυτού κειμένου, από την άποψη της προσέγγισης του χώρου, καθώς και οι ιδεολογικές προϋποθέσεις τους δίνουν το έναυσμα στο δεύτερο τμήμα του βιβλίου για την ανάλυση των αρχών με βάση τις οποίες απεικονίζονταν όχι μόνο τα πρόσωπα αλλά και το φυσικό και το ανθρώπινα διαμορφωμένο τοπίο, οι οποίες αποκρυσταλλώθηκαν μετά τη λήξη της Εικονομαχίας (843).

Μια διττή διερεύνηση επιχειρείται στο τρίτο μέρος του βιβλίου σχετικά με τις αντιλήψεις για το χώρο και τη φύση, στα βυζαντινά κείμενα από τον 11ο αιώνα ως και την πώση του Βυζαντίου, με αφετηρία το έργο του Μιχαήλ Ψελλού. Τα κείμενα της μυστικής θεολογίας τα οποία αποτελούσαν εκφράσεις διαφορετικών κοινωνικών και ιδεολογικών αιτημάτων συνυπήρχαν στον αντίποδα, κατά κάποιον τρόπο, του έργου του. Η νέα οπτική για την αρχαία γραμματεία και η ιδιαίτερη σχέση του Ψελλού και του μαθητή του Νικήτα με αυτήν επιδρούν στην ενασχόλησή τους σε μια θεματική σχετική με τη φύση και τις επιστήμες. Σε άξονα παράλληλων προσεγγίσεων κινείται το κείμενο για την άλωση της Θεσσαλονίκης, το οποίο συνέθεσε ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης. Όπως τονί-

ζεται από τη συγγραφέα, οι αναφορές στη φύση και τον οικισμένο χώρο, μέσα από καθορισμένα πρότυπα της βυζαντινής ρητορικής γραμματείας, εγγράφονται σε ευρύτερα δεδομένα, εναρμονισμένα με τις γενικότερες επιλογές των Βυζαντινών λογίων και τις αντιλήψεις τους για τον κόσμο. Η ανάλυση των κειμένων των λογίων της παλαιολόγιας περιόδου στο τελευταίο τμήμα του βιβλίου οδηγεί στον εντοπισμό των ενδιαφερόντων τους τόσο γύρω από την αστρονομία και τις επιστήμες της εμπειρίας όσο και γύρω από μια υπάρχουσα θεολογίζουσα καθαρά παράδοση. Η μελέτη του πνευματικού έργου μιας περιορισμένης σε αριθμό αλλά δυναμικής ομάδας λογίων, συσπειρωμένης γύρω από την αυτοκρατορική αυλή, προβάλλει ευκρινώς την εξέλιξη των απόψεων σχετικά με το χώρο και τη φύση. Κατά την περίοδο της διάσημης διαμάχης η οποία αναπτύχθηκε ανάμεσα στον Νικηφόρο Χούμνο και τον Θεόδωρο Μετοχίτη, λόγιους, μεγαλογαιοκτήμονες και υψηλούς αξιωματούχους της αυτοκρατορικής αυλής, φαίνεται να τίθεται συγκυριακά σε αναζήτηση η «αυτονομία της φιλοσοφίας από τη θεολογία». Πρόκειται, όπως υπογραμμίζεται στο βιβλίο, για μια πνευματική κίνηση που συνδεόταν με την *ἀναβίωσιν τῶν λόγων* της αρχαιότητας και την ενασχόληση με τον *πρὸς φύσεως λόγον*. Η διερεύνηση των λόγων προς πόλεως και προς φύσεως στα κείμενα αυτών των λογίων έδειξε ότι, αν και αποτελούσαν συνάρτηση νεότερων αναζητήσεών τους, δεν απομακρύνονταν από τα θρησκευτικά στοιχεία με τα οποία συνθέτονταν οι *ἀνατυώσεις* της Θεσσαλονίκης. Η απομόνωση στα κείμενα της περιόδου αυτών των σχετικά καινούργιων για τη νεότερη έρευνα νοητικών και λεπτικών σχημάτων αλλά και όρων, όπως *είδωλον*, *ἀνατύωσις*, *ἴνδαλμα*, αποτέλεσε το κύριο υλικό για τον εντοπισμό και την ανασύνθεση του πορτρέτου της Θεσσαλονίκης.

Εντυπωσιακό είναι το γεγονός ό-

τι η θρησκευτική διάσταση της απεικόνισης της Θεσσαλονίκης, όπως διαμορφώθηκε ήδη κατά την πρώιμη βυζαντινή εποχή, καθιερώθηκε να προβάλλεται στους μετέπειτα αιώνες ως το μείζον στοιχείο της εικόνας της. Από το 12ο αιώνα, αν και η εικόνα της Θεσσαλονίκης αναπαρίσταται με πολλά επιμέρους στοιχεία του φυσικού της τοπίου, πλαισιώνεται εντούτοις και από θρησκευτικές αξιολογήσεις, όπως η ευσέβεια και η αρετή, όπως επίσης και από λόγιες αναφορές στην αρχαιότητά της, αλλά και στην πολυανθρωπότητα, και στην αξιολόγηση του πνευματικού επιπέδου του πληθυσμού της. Οι πολίτες της Θεσσαλονίκης δεν εμφανίζονται, άλλωστε, ως συμπαγής ομάδα, όπως σε εποχές προγενέστερες, επειδή η διαμόρφωση των χαρακτηριστικών τους γίνεται κάτω από τις ιδιαίτερα έντονες κοινωνικές κρίσεις του 14ου αιώνα. Πάντως, ακόμη και κατά την ύστερη βυζαντινή περίοδο οι συμβολισμοί της πόλης απείχαν από την πραγματική της απεικόνιση, μια εκδοχή της οποίας θα μπορούσαμε να βρούμε στο *γεωγραφικόν πινάκιον*, τη μνεία του οποίου εντόπισε η συγγραφέας σε επιστολή του Μάξιμου Πλανούδη. Όπως όμως διαπιστώνεται, οι απεικονίσεις πόλεων σε *πίνακες* την περίοδο αυτή, αναπαράγοντας κατ' αναλογία τους γνωστούς πολεμαϊκούς χάρτες, αν και δεν έχουν σωθεί, θα ήταν πολύ χρήσιμες, επειδή αποτελούσαν μια οπωσδήποτε συγκεκριμένη εμπειρική καταγραφή στην οποία θα μπορούσε να αντιδιασταλεί η φορτισμένη νοητική απόδοση της εικόνας της πόλης. Η έρευνα, τέλος, των αναλογιών ανάμεσα στα κείμενα τα οποία περιγράφουν τη Θεσσαλονίκη, αλλά και όσες συμβολικές ή αφαιρετικές απεικονίσεις της είναι γνωστές, ολοκληρώνει τον κύκλο της έρευνας των σχέσεων του χώρου της βυζαντινής Θεσσαλονίκης με τις ιδεολογίες οι οποίες, αν και δείχνουν εκ πρώτης όψεως ακίνητες, με τη συνεπή έρευνα είναι δυνατό να διακριθούν και να προσδιοριστούν στα ιστορικά τους συμφραζόμενα.

Δύο βιβλία τα οποία παρακολουθούν την ιστορική εξέλιξη των Βαλκανίων –μέσω του οικισμένου τους χώρου το πρώτο, των εικονικών αποτυπώσεών του στον κόσμο των ιδεών το δεύτερο– αναδεικνύουν με πρωτοτυπία δύο διαφορετικές πτυχές της βυζαντινής πραγματικότητας, προσφέροντας ταυτόχρονα ανανεωμένες επιστημονικές θέσεις για τη μελέτη του γεωγραφικού χώρου αυτής της περιόδου. Οι μεθοδολογικές τους αφετηρίες και η εξαντλητική παράθεση των ερωτημάτων τους στις πηγές ανανέωσαν επιπλέον και την οπτική μας απέναντι σε ερωτήματα σχετικά τόσο με τη συνάφεια οικιστικών φαινομένων και πολιτισμού, που έθεσε το πρώτο, όσο και με την αναπαγωγή των συμβολισμών του χώρου και την ανάδειξή τους σε ιδιαίτερο μέγεθος, που έθεσε το δεύτερο. Πρόκειται για δύο βιβλία που πλουτίζουν τον προβληματισμό και ανανεώνουν τις γνώσεις μας αναφορικά με την ιστορία του βαλκανικού χώρου.

ΜΑΡΙΑ ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ  
Ε.Ι.Ε. Ινστιτούτο  
Βυζαντινών Ερευνών

### Ο ΠΟΛΙΤΗΣ

Μάιος 2001, τχ. 88

**Μαρίνα Κόντη**, Μεσόγεια: Τό τρένο τής μεγάλης ταμεντοποίησης  
**Φραγκίσκος Κολίσης**, Γιατί η Βιοτεχνολογία  
**Σωτήρης Βανδώρος**, Μαθήματα δημοκρατίας;  
**Άγγελος Ήλεφάντης**, «Τί αλλάζει στο σχολείο»  
**Δημήτρης Α. Παπαδόπουλος**, Λεωνίδας Λουλούδης, «Η σιωπή των πολιτών»  
**Γιώργος Μαργαρίτης**, Πήραν την Πόλη οι όχτροι  
**John Holloway**, Οι Ζαπατίστας και οι κοινωνικές επιστήμες  
**Παναγιώτης Θανάσης**, Κάρλ Σμίτ: Ένας επίκαιρος ρομαντικός  
**Ζωή Κατσαμπούρα**, Τό μυθιστόρημα και η παρηγορία  
**Άλξης Ζήρας**, Ό φαντασιωδής ρεαλισμός του Βασίλη Μπενόπουλου  
**Γιώργος Μαρκόπουλος**, Γιάννη Βαρθέρι: «Ποιήματα» (1975-1996)  
**Κώστας Βούλγαρης**, Για το βιβλίο του Θανάση Χατζόπουλου, *Κελί*

## ΒΑΛΚΑΝΙΑ ΚΑΙ ΓΕΩΠΟΛΙΤΙΚΗ

1.

**Francois Thual**

*Η κρίση στα Βαλκάνια και η Ελλάδα*

Μετάφραση-επίμετρο  
Γ. Ε. Σέκερης  
Ροές, Αθήνα 1998  
σελίδες 78

2.

**Francois Thual**

*Η κληρονομιά του Βυζαντίου. Γεωπολιτική της Ορθοδοξίας*

Μετάφραση  
Γιάννης Λάμπφας  
Πρόλογος  
Γιάννης Γεράσιμος  
Ροές, Αθήνα 1999  
σελίδες 253

Ο τίτλος κάτω από τον οποίο παρουσιάζονται τα δύο αυτά βιβλία απαρτίζεται από δύο όρους που στη μεταψυχροπολεμική συγκυρία έγιναν επίκαιροι με νέο περιεχόμενο. Ο πρώτος συγκέντρωσε και πάλι το ενδιαφέρον πολιτικών, ιστορικών, πολιτικών επιστημόνων, δημοσιογράφων ακόμα και πυρηνικών φυσικών κ.ά. Τα τραγικά γεγονότα που συνέβησαν στα Βαλκάνια έφεραν ακόμα μια φορά στην επικαιρότητα μαζί με τις παλαιές αντιπαλότητες και τα παλαιά στερεότυπα. Ταυτόχρονα, η νέα διεθνώς αντιληψη για τις μειονότητες μαζί με τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας, το ξερίζωμα χιλιάδων πολιτών και τους πρόσφατους βομβαρδισμούς στάθηκαν αιτία για τη δημιουργία κάποιων νεολογισμών (βαλκανισμός, αποβαλκανοποίηση, εθνοκάθαρση, σύνδρομο των Βαλκανίων). Μέσα σ' αυτή τη συγκυρία τα Βαλκάνια γίνονται αντιληπτά όχι πλέον ως «δρόμος προς την Ανατο-

λή», ούτε ως ζώνη/σύνορο των δύο κόσμων που προέκλιναν μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και βίωσαν για μισό αιώνα το κλίμα του Ψυχρού Πολέμου. Επανήλθαν στο προσκήνιο ως σταυροδρόμι, σημείο συνάντησης/σύγκρουσης πολιτισμών, θρησκειών, τρόπων ζωής.

Ο δεύτερος όρος, γεωπολιτική, που πρωτοδιατυπώθηκε στη Γερμανία το 1918-19 και, περισσότερο επεξεργασμένος, αποτέλεσε τη θεωρητική βάση της ναζιστικής επέκτασης, εμφανίστηκε με διαφορετικό περιεχόμενο μεταπολεμικά στο έργο του Yves Lacoste και στο περιοδικό *Herodote* (από το 1976). Η γεωπολιτική μελετούσε εξ αρχής τους διεθνείς ανταγωνισμούς για την εξουσία εδαφών. Μεταπολεμικά ωστόσο στις διεθνείς –πρώην διπλωματικές– σχέσεις προστίθεται ένα νέο στοιχείο, που διαφοροποιεί αισθητά και τις διεθνείς σχέσεις και την άσκηση της εξουσίας του κράτους. Πρόκειται για τη διάχυση μέσω των ΜΜΕ αυτών των τοπικών ανταγωνισμών σε ευρύτατη κλίμακα και τη συνακόλουθη συμμετοχή και ανάδειξη των μαζών σ' αυτούς. Στα δύο βιβλία του Fr. Thuau, που μεταφράστηκαν πρόσφατα στα ελληνικά, μέσα από τη συσχέτιση των δύο όρων, Βαλκάνια και γεωπολιτική, προτείνεται μια σύνθεση που αξίζει να αναλυθεί κριβογομλισμικά.

Ο Fr. Thuau, σύμβουλος για τα διεθνή θέματα και τη στρατηγική των Γάλλων κεντρών (της Γερουσίας), διευθυντής του Ινστιτούτου Διεθνών και Στρατηγικών Σχέσεων και καθηγητής στο πανεπιστήμιο Paris-Nord και στην Ecole Pratique des Hautes Etudes, έχει γράψει αρκετά βιβλία για τη γεωπολιτική (π.χ. *La Géopolitique*, 1997, και *Dictionnaire de Géopolitique*, 1998, από κοινού με τους P. Lorot και Ch. Aymeric αντίστοιχα) και τη γεωπολιτική του ορθόδοξου κόσμου (*Géopolitique de l'Orthodoxie*, 1993, και *Les Conflits identitaires*, 1995). Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι στο δεύτερο από τα βιβλία που παρουσιάζουμε εδώ περιλαμβάνεται η

ύλη των μαθημάτων του από το 1996 στην Ecole Pratique, στο γενικότερο πλαίσιο εξέτασης των προσπαθειών που έγιναν για την οικοδόμηση εθνικών κρατών από το 19ο αιώνα στον ευρύτερο κόσμο των ορθοδόξων. Προφανώς αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο δίνει αναλυτικά στην εισαγωγή και στα δύο πρώτα κεφάλαια τις έννοιες-κλειδιά που χρησιμοποιεί (σελ. 29-51 και 53-57) καθώς και θεωρίες για την προσέγγιση του εθνικού φαινομένου και της γεωπολιτικής των Βαλκανίων που προτάθηκαν από άλλους μελετητές (E. Gellner, M. Hroch, Γ. Πρεβελάκης και H. Setton-Watson)

Εκλεκτική στη σύλληψή της η έννοια της γεωπολιτικής του Thuau, προϋποθέτει την προτεραιότητα του πολιτισμικού και ιδιαίτερα του κυριότερου συστατικού του, της θρησκείας. Οι δύο βασικές αφηρημένες της ανάλυσής του είναι οι όροι «ταυτότητα» (*identité*, αποδόθηκε με τον όρο «αυτοπροσδιορισμός») και «χώρα», «έδαφος» (*territoire*, μεταφράστηκε «γεωγραφική περιοχή»). Αν ο πρώτος όρος, «αυτοπροσδιορισμός», απομακρύνθηκε από το πρωτότυπο, παρουσιάζοντας μια πιο ουδέτερη και κατά κάποιον τρόπο εξαισιμασμένη διαδικασία, ο δεύτερος, «γεωγραφική περιοχή», αποχρωμάτισε ακόμη περισσότερο τον αντίστοιχο γαλλικό όρο, ο οποίος δεν σημαίνει απλώς κομμάτι γης, περιοχή, αλλά διοικούμενο γεωγραφικό χώρο, χώρα, επικράτεια. Ακόμη περισσότερο, η απάλειψη και των δύο όρων από τον υπότιτλο και η αντικατάστασή τους από τη φράση «Γεωπολιτική της Ορθοδοξίας», αντί «Χώρες και ταυτότητες της Ορθοδοξίας» (*Le Douaire de Byzance. Territoires et identités de l'Orthodoxie*, Παρίσι 1998) δείχνει ένα συνολικό και συστηματικό αναπροσανατολισμό του όλου περιεχομένου. Αυτή η επέμβαση του Έλληνα εκδότη θα μας απασχολήσει εδώ στο τέλος του κεμένου.

Τη σχέση ανάμεσα στις δύο βασικές έννοιες, ταυτότητα και επικράτεια, ο συγγραφέας την εννοεί τόσο

αλληλοπροσδιοριζόμενη, ώστε στο δεύτερο βιβλίο φτάνει να τη διατυπώσει με νεολογισμούς («*identitisation des territoires*» και «*territorialisation des identités*») που δύσκολα, είναι αλήθεια, μεταφράζονται στα ελληνικά: απόκτηση ταυτότητας από την επικράτεια ή, μεταφέροντας το γαλλικό νεολογισμό στα ελληνικά, «αυτοποίηση της επικράτειας», και προβολή της ταυτότητας στο χώρο ή «χωροποίηση της ταυτότητας» (η μετάφραση στις σελ. 21, 25, 31, 49 κ.α. είναι εντελώς άχρωμη και αδέξια). Επιμένουμε στη σχέση των δύο εννοιών και στην απόδοσή τους στα ελληνικά, γιατί διαφορετικά δεν φαίνεται ούτε η ιστορική ανάλυση που προτείνει ο συγγραφέας (απόκτηση ταυτότητας) ούτε η γεωπολιτική (διεκδίκηση εδαφών). Και ακριβώς εδώ νομίζουμε πως βρίσκεται το λεπτό σημείο σύνδεσης χώρου και χρόνου, ιστορικής διαχρονίας και γεωπολιτικής συγχρονίας, που χρειάζεται να αναλυθεί περισσότερο για να γίνει σαφέστερος ο τρόπος με τον οποίο οριοθετείται και εξετάζεται ο «ευρύτατος ορθόδοξος κόσμος» (σελ. 20) και για να κατανοηθεί η ερμηνεία των εθνικών συγκρούσεων ως «ταυτοτικών συγκρούσεων» («*identitaire-conflit*», σελ. 31, βλ. και το ομότιτλο έργο του).

Ο συγγραφέας λοιπόν αναλύει τη σχέση ταυτότητας και χώρας σε μακρο-γεωπολιτικό επίπεδο. Μαζί με τα Βαλκάνια συμπεριλαμβάνει τη Ρωσία, Ουκρανία, Λευκορωσία, τις χώρες του Καυκάσου (Γεωργία, Αρμενία), τους χριστιανούς Άραβες (Μαρωνίτες, Ιακωβίτες, Ασσυρο-χαλδαίους) και τους Κόπτες της Αιγύπτου και της Αιθιοπίας. Στις ποιότητες αυτές περιπτώσεις ταυτοτήτων μελετάει το «υπόβαθρο της διεθνούς κοινωνίας που σχηματίζουν οι πολιτικοκοινωνικές λογικές του συλλογικού αυτοπροσδιορισμού με τις πολιτικές τους προεκτάσεις και τη γεωγραφική τους πραγματοποίηση...» (σελ. 23). Μ' αυτή την έννοια η γεωπολιτική «οδηγεί σ' έναν άτλαντα των αυτοπροσδιοριστικών εχθροτή-



των που αιματοκύλησαν, αιματοκυλούν και θα αιματοκυλήσουν την ευρεία αυτή ζώνη που βρίσκεται στα πρόθυρα της Δυτικής Ευρώπης» (σελ. 28). Η συγκεκριμένη αντίληψη για τη γεωπολιτική κάνει εξ αρχής σαφές, πέρα από όσα θα ακολουθήσουν περί «εθνο-θρησκευτικών» ταυτοτήτων και συγκρούσεων, ότι ο συγγραφέας ενδιαφέρεται για τις ορθόδοξες κοινωνίες που μετατρέπονται από παραδοσιακές σε αστικές και βιομηχανικές, για τις «ζώνες έντονης αντιπαλότητας» στις οποίες οι αντίπαλοι επεκτατισμοί «αποτελούν τη γενεσιουργό αιτία» (σελ. 21, «sont à l'origine») «της μετατροπής των Βαλκανίων σε “πυριτιδαποθήκη” της Ευρώπης και του Κανκάσου και της Μέσης Ανατολής σε άλλες “πυριτιδαποθήκες”», (*Le Douaire*, σελ. 5-6, και *Κρίση*, σελ. 26).

Η ιστορική ανάλυση του φαινομένου των συγκρούσεων, λιγότερο βαρύνουσα από τη γεωπολιτική –κάτι θεμιτό σε μια γεωπολιτική μελέτη– παραμένει ελάχιστα λειτουργική στη διαπραγμάτευση και στην ερμηνεία. Η «εσωτερική συνάφεια» των «αιτιακών πεδίων», που παίρνει υπόψη του ο συγγραφέας συμπληρωματικά, δηλαδή το Οικονομικό (όχι «η Οικονομική Επιστήμη», *Κληρονομιά*, σελ. 27) μαζί με το «Ταυτοτικό» και το «Γεωστρατηγικό», μπορούν να εξηγήσουν «τις κατά το μάλλον ή ήττον ασυνεχείς γεωπολιτικές λογικές οι οποίες θέτουν σε κίνηση την ιστορία αυτών των περιοχών» (σελ. 241). Γι' αυτόν «υπάρχει μόνο... μια αδιάκοπη δόμηση, αποδόμηση και επαναδόμηση των διαφόρων αιτιακών πεδίων και της αλληλεπίδρασής τους.». Σταθερό άξονα πάντως αυτών των πεδίων θεωρεί το πολιτιστικό/θρησκευτικό στοιχείο της ταυτότητας, καθώς προκρίνει την ορθοδοξία ως ενοποιητικό χαρακτηριστικό των ομάδων και του χώρου που μελετάει. Πράγματι, όπως ο ίδιος διευκρινίζει, κινείται «στο κέντρο ενός “πολιτισμικού χώρου” [«espace civilisationnel»], όπως τον εννοεί ο Χάντιν-

γκτον, χωρίς όμως υιοθέτηση των θέσεών του» (σελ. 27, και *Κρίση*, σελ. 28-32), μ' άλλα λόγια, χωρίς να δέχεται το δυϊστικό του σχήμα, μια και, όπως αναφέραμε, αφηγηρία του προβληματισμού του Thual αποτελεί ο σύγχρονος μετασχηματισμός των κοινωνιών/«πυριτιδαποθηκών». Η θέση ωστόσο αυτή θα επανέλθει μόνο στα συμπεράσματα, ενώ η όλη διαπραγμάτευση του θέματος κατά χώρα (μόνο οι «Μακεδόνες, Αρουμεάνοι, Αλβανοί, Βόσνιοι» εξετάζονται συλλήβδην ως «ιδιόμορφοι αυτοπροσδιορισμοί», *Κληρονομιά*, σελ. 133-151) θα αναδείξει τη σημασία της (θρησκευτικής) ταυτότητας ως κυρίαρχης και σχεδόν αποκλειστικής. Γι' αυτό, εξάλλου, η «ταυτότητα» μαζί με το «έδαφος» αποτελούν στην ουσία τα μόνα ερμηνευτικά εννοιολογικά εργαλεία, παρά τη ρητή δήλωσή του ότι κι αυτή είναι ένα από τα «αιτιακά πεδία» (σελ. 27).

Πιο συγκεκριμένα, αρχίζοντας από το γενικό πλαίσιο, διαπιστώνουμε ότι ο συγγραφέας ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την ταυτότητα «των εθνο-θρησκευτικών ομάδων που ζούσαν ή ζουν σε πολυεθνικές αυτοκρατορίες, σε φάσεις παρακμής ή πολιτικής αβεβαιότητας» (σελ. 31, 24-25). Το φαινόμενο της «απόκτησης ταυτότητας» και της «διεκδίκησης μιας χώρας» σ' αυτό τον απέραντο χωροχρόνο το αντιλαμβάνεται ενιαίο, «πολυδιάστατο» και «διαγενεαλογικό» («transgénérationnel») να δρα καταλυτικά πάνω σε ομάδες, άτομα, θεσμούς: «... δεν παύει να υποσκάπτει και να περιστοιχίζει, να προδιαγράφει και να καθορίζει τους σημερινούς πρωταγωνιστές της γεωπολιτικής: κράτη, κοινωνικές τάξεις, θρησκευτικούς θεσμούς, στρατούς, ακόμα και τον απλό πολίτη που, με τη γενικευμένη διάδοση των μέσων μαζικής ενημέρωσης, βλέπει πλέον τον εαυτό του να στρατολογείται αδιάκοπα στην υπηρεσία του αυτοπροσδιορισμού [διάβαζε ταυτότητας], έστω και με τίμημα τη ζωή του» (σελ. 26-27). Για ορισμένους, ωστόσο, ιστορικούς και γεωγράφους, που

αδυνατούν να συλλάβουν την ταυτότητα ως «μοίρα» (σελ. 132) ή να τη φανταστούν, μαζί με την Ιστορία (σελ. 91), ως οργανισμό που δρα ή που έχει «σπασμούς» («convulsions identitaires» και «territoriales», σελ. 204, 205), ανακύπτουν βάσιμες αντιρρήσεις για την ορθότητα της προτεινόμενης σύνθεσης.

Το εθνικό φαινόμενο στα Βαλκάνια, με τις γνωστές ιδιοτυπίες, νοείται από τον συγγραφέα περισσότερο ως «κατάσταση» («statut») και λιγότερο ως απόρροια της επέκτασης προς τη ΝΑ Ευρώπη του ευρωπαϊκού πολιτικοκοινωνικού μοντέλου του 19ου αι., που συνοψίστηκε από τον ίδιο τον Ναπολέοντα Γ' με τον όρο «Ευρώπη των εθνικοτήτων». Η στατική αυτή αντιμετώπιση απάλλαξε τον συγγραφέα από την αναφορά στη διαχρονική διάσταση του εθνικού φαινομένου με τις ποικίλες διακυμάνσεις κατά περίπτωση. Του επέτρεψε επίσης να ενοποιήσει τα Βαλκάνια με δύο μεγάλες και ανόμοιες μεταξύ τους γεωγραφικές ενότητες στις οποίες το ευρωπαϊκό εθνικό μοντέλο ήταν σχεδόν άγνωστο ή αμελητέο μέχρι το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και πιο πρόσφατα ακόμα. Παρ' όλα αυτά οι σύνθετες ιστορικές και γεωπολιτικές ανακατατάξεις παρουσιάζονται συλλήβδην ως «μετάβαση» («transition», σελ. 21 του πρωτοτύπου) από την «εθνο-θρησκευτική κατάσταση ενός πληθυσμού» στην «κατάσταση ως εθνικού κράτους» (*Κληρονομιά*, σελ. 49, 92 κ.α., οι υπογραμμίσεις δικές μου). Παρόμοια, καθώς δεν αναδεικνύεται το νεωτερικό στοιχείο που απαραίτητα ενώνει όλους τους πολίτες μιας εθνικής ομάδας ή του εθνικού κράτους, δηλαδή η ατομική και εκούσια βούληση του πολίτη να αποτελεί μέλος του έθνους, υποβαθμίζεται αισθητά ο κοσμικός προσανατολισμός της πολιτικής πράξης και της ιδεολογίας των εθνικών κρατών από το 19ο αι. Στη θέση αυτού του νέου αναγκαίου δεσμού ο συγγραφέας θεωρεί πως «το εθνικό φαινόμενο αρθρώνεται από την ομαδική κοινω-

νική δομή που αποτελείται από τρία κριτήρια: θρησκεία, τρόπος ζωής και γλώσσα» (σελ. 42).

Συνακόλουθα και η ορθοδοξία, στα πλαίσια μιας τέτοιας σύνθεσης, δεν αντιμετωπίζεται ως ιστορικά προσδιορισμένο φαινόμενο. Έτσι, δεν γίνεται λόγος για τη διαφορετική χρήση και τις σημασίες της «κληρονομιάς του Βυζαντίου» στη διαμόρφωση της συλλογικής μνήμης κάθε ομάδας. Αυτή η πολυμορφία, που δεν έχει καμία σχέση μ' αυτό που αποκαλείται «πανορθοδοξία» (Κρίση, σελ. 12), θα μπορούσε ακριβώς να γίνει κατανοητή μόνο μέσα από τη συσχέτισή της με την πρόσληψη ή μη της επίσημης «ορθόδοξης» παράδοσης καθενός λαού, αφότου ο χριστιανισμός καθιερώθηκε ως επίσημη θρησκεία του κράτους. Διαφορετικά, επομένως, πρέπει να αντιμετωπιστεί το «μονοφυσικό σχίσμα», που χώρισε τους Αρμένιους και άλλους από τον 5ο αιώνα –ετεροχρονισμένα ο συγγραφέας το θεωρεί «σχίσμα πολιτιστικό» και «πρωτοεθνικό» (Κληρονομιά, σελ. 38)– από τη βουλγαρική ορθοδοξία, που κηδεμονευόταν από την ελληνική κοσμική και θρησκευτική παράδοση ως τα μέσα του 19ου αι. και που κράτησε ζωντανά στοιχεία της παγανιστικής ασιατικής παράδοσης στα απόκρυφα κείμενα και τη μανιχαϊστική αίρεση, τον παυλικιανισμό/βογομιλισμό. Ο συγγραφέας θεωρεί επίσης το βογομιλισμό των Βοσνίων μανιχαϊστική, δυϊστική –όχι διφυσική, όπως μεταφράζεται (σελ. 148)– και «αντιχριστιανική αίρεση»,<sup>1</sup> εξισώνοντας την «αίρεση»

1. Ο βογομιλισμός (από τον Βούλγαρο ιερέα Bogomil=Θεόφιλο) ήταν μανιχαϊστική αίρεση που εμφανίστηκε στη Θράκη και τη Βουλγαρία από το 10ο αι. Η μετριασμένη αυτή μορφή του απόλυτου μανιχαϊσμού, του παυλικιανισμού, προέκυψε μετά τη μεταφορά μανιχαϊών αιρετικών (παυλικιανών) από τη Μικρά Ασία. Οι δύο δυϊστικές αυτές τάσεις αποτέλεσαν τα σπουδαιότερα αιρετικά κινήματα στα Βαλκάνια. Οι μουσουλμάνοι της Βοσνίας κατάγονται από τους βογομίλους που εξισλαμίστηκαν μετά την οθωμανική κατάκτηση.

με την «ετεροδοξία» και αγνοώντας τη σχετική συζήτηση εντός της Ανατολικής Εκκλησίας. Παρόμοια, οι Σέρβοι και οι Ρώσοι επεξεργάστηκαν με το δικό τους ιδιότυπο τρόπο την ησυχαστική παράδοση και τη συνδύασαν δημιουργικά με την παγανιστική λατρεία των ηγεμόνων τους. Η ορθοδοξία, συνεπώς, από τη μια λειτούργησε ενοποιητικά ως βίωμα και πλαίσιο κοσμοαντίληψης, ως θρησκευτική πίστη και πολιτική ιδεολογία στα πλαίσια της όλο και συρρικνούμενης Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, αλλά από την άλλη τροφοδότησε και αποτέλεσε την έκφραση ποικίλων διασπαστικών κινήματων. Μ' άλλα λόγια, δεν εξασφάλιζε αυτονόητα τη συνοχή που θεωρεί δεδομένη ο συγγραφέας. Αυτό ισχύει πολύ περισσότερο για τις επαρχίες της Μέσης Ανατολής, που νωρίς αποσπάστηκαν από την αυτοκρατορία (7ος αι.). Αλλά και οι χώρες του Καυκάσου, καθώς βρισκόνταν στο σημείο συνάντησης τριών διαφορετικών πολιτισμών και θρησκειών, του χριστιανισμού, του εβραϊσμού και του ισλαμισμού, δύσκολα μπορούν να ενταχθούν στον «ορθόδοξο κόσμο». Το σημερινό φαινόμενο θρησκευτικής έξαρσης θα ήταν λάθος να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι η θρησκεία λειτουργούσε εντός της ομάδας πάντα συνεκτικά ή, αντίθετα, ότι συνυπήρχε με τις άλλες θρησκείες ανταγωνιστικά. Μ' άλλα λόγια, ότι η θρησκευτική ταυτότητα λειτουργούσε ως σταθερός συνεκτικός δεσμός εντός της ομάδας και ταυτόχρονα ως απαραίτητα «φονική» σε σχέση με τις άλλες θρησκευτικές ταυτότητες.

Η απουσία οποιασδήποτε μνείας στην πολυμορφία των μεσαιωνικών εκδοχών της ορθοδοξίας συμπληρώνεται με την αναγνώρισή της ως «πρωτίστου παράγοντα για τη διατήρηση των εθνικών ταυτοτήτων και συγχρόνως κυριότερου συντελεστή των εθνικών αφυπνήσεων» (σελ. 16). Κατά τη γνώμη του, η αιτία των σημερινών συγκρούσεων ανάγεται στο πέρασμα από την «κληρονομιά του

Βυζαντίου», με την «αίσθηση της οικουμενικότητας» («universalité», σελ. 246), στο «θρυμματισμό της» σε εθνικά κράτη, στον «εγκλεισμό στον αυτοπροσδιορισμό τους», καθώς και στην «αποστασιοποίηση των κληρονόμων του Βυζαντίου από την υπόλοιπη Ευρώπη, [που] ήταν μια από τις ατυχίες της Ιστορίας. Για τον συγγραφέα πρόκειται στην ουσία για τη μετάπτωση αυτής της κληρονομιάς σε «ένα άθροισμα εθνικών εγωισμών και εγωπαθειών, που παράγουν μίσση». Η θέση αυτή δεν αναλύεται περαιτέρω. Απλώς δηλώνεται ρητά στα συμπεράσματα ότι «το θέμα δεν είναι θρησκευτικό, αλλά πολιτικό και γεωπολιτικό, γιατί σχετίζεται με τη σταθεροποίηση του μεσογειακού χώρου» (σελ. 247, και Κρίση, σελ. 30).

Τα παραπάνω φωτίζουν τον τρόπο με τον οποίο ο συγγραφέας αντιλαμβάνεται τις έννοιες-κλειδιά που χρησιμοποιεί και το γενικότερο αντιθετικό σχήμα μέσα από το οποίο αντιλαμβάνεται τις ταυτότητες, τα διεκδικούμενα εδάφη και την ορθοδοξία. Στο όνομα μιας αφηρημένης, εξιδανικευμένης και γι' αυτό ανύπαρκτης ιστορικά ορθόδοξης βυζαντινής κληρονομιάς μπόρεσε κατ' αρχήν να ομαδοποιήσει ανόμοιες περιπτώσεις, που εκ των προτέρων ορίζονται ως «εθνο-θρησκευτικές» ταυτότητες ή συγκρούσεις. Από την άλλη μεριά, με την καταδίκη του εθνικού μοντέλου, δηλαδή του «εθνοφυλετισμού» –για να θυμηθούμε τον όρο που εξίσου αποδοκιμαστικά διατύπωσε το Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως το 19ο αι. μπροστά στον επερχόμενο κατακερματισμό του ορθόδοξου ποιμνίου– ο συγγραφέας αιτιολόγησε μέσω μιας ταυτολογίας τα θρησκευτικά μίσση. Οι αρχές όμως αυτές τον οδηγούν σε αν-ιστορικά σχήματα και καμιά φορά σε αποκαλυπτικά ατοπήματα: «ο ορθόδοξος βουλγαρόφωνος χωρικός του τέλους του περασμένου αιώνα ξύπνησε ένα πρῶτο Βούλγαρο πολίτη με αποστολή τον εθνικό θρίαμβο της Μεγάλης Βουλγαρίας και τη συμμετοχή στη μυθικο-

μυστικιστική και μεσσιανική πραγματοποίηση μιας νέας βουλγαρικής αυτοκρατορίας...» (σελ. 25). Μέσα όμως στο σχήμα της απότομης «μετάβασης», πώς θα αξιολογήσουμε π.χ. το έργο του Παΐσιου Χιλιανδαρίου *Ιστορία Σλαβеноβουλγαρική* (1762), που αποτελεί το πρώτο δείγμα αφύπνισης της βουλγαρικής εθνικής συνείδησης ήδη πολύ νωρίτερα από το «πρωινό ξύπνημα»; Το ερώτημα, ωστόσο, δεν τίθεται για τον συγγραφέα, καθώς συγγέει –όπως με τη σειρά του και ο μεταφραστής, ο οποίος επιπλέον αφήνει αμετάφραστη τη «μεγάλη ορθόδοξη Φιλοκαλία»– τον παραπάνω μοναχό Παΐσιο με τον σύγχρόνό του Παΐσιο Βελιτσκόφσκι, ησυχαστή διανοητή (σελ. 119), προδίδοντας έτσι την άγνοιά του(ς) γύρω από την απαρχή του εθνικού βουλγαρικού κινήματος και την ησυχαστική τάση στα Βαλκάνια, δηλαδή για το «ασυμβίβαστο» εθνισμού και ησυχασμού στο μυαλό ενός ατόμου.

Ακριβώς το θέμα της θρησκείας, τουλάχιστον στο πεδίο του λόγου περί συγκρούσεων, δεν φαίνεται να λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο και στην εθνοτική («ethnique», ο όρος χρησιμοποιείται άπαξ από τον συγγραφέα και μεταφράζεται λανθασμένα «εθνική», σελ. 91) ομάδα, που θέλει να διαφοροποιηθεί στην περίοδο της αποδυνάμωσης των εθνικών κρατών, ή της διάλυσης των Συνομοσπονδιών. Αντίθετα δηλαδή απ' ό,τι συμβαίνει στη συγκρότηση των εθνικών ομάδων, στην περίπτωση των εθνοτικών η θρησκεία υπερτονίζεται και φαίνεται να αποτελεί, μαζί με τη γλώσσα, τον τρόπο ζωής κ.λπ., ένα από τα στοιχεία που χωρίζουν τις εθνοτικές ομάδες ή διαφοροποιούν μια εθνοτική ομάδα εντός του εθνικού κράτους. Από την άλλη μεριά, διάφοροι μελετητές αυτών των φαινομένων φαίνεται να συμφωνούν ότι οι «ταυτοτικές συγκρούσεις» («conflits identitaires») –για να επαναλάβουμε τον τίτλο ενός βιβλίου του Thual– είναι συλλογική έκφραση συναισθημάτων που προ-

κλήθηκαν από μακρόχρονη καταπίεση εντός του εθνικού κράτους, ή φόβου για την ενδεχόμενη αφομοίωση ή εξαφάνιση της εθνοτικής ομάδας στα πλαίσια της παγκόσμιας αναδιάταξης. Αυτοί οι φόβοι και τα συναισθήματα είναι φανερό ότι προκλήθηκαν και προκαλούνται ακόμα και σήμερα από πολιτικές που εφαρμόστηκαν στα πλαίσια της πολιτικής της εθνικής ομογενοποίησης ή από τις νέες πρακτικές που εφαρμόζονται επιλεκτικά για τις μειονότητες. Όπως και να έχει το θέμα, το βέβαιο είναι ότι, αν αναλύσουμε και ερμηνεύσουμε τις σημερινές συγκρούσεις ως πολιτισμικές κι ακόμα πιο στενά ως θρησκευτικές, κινδυνεύουμε να επαναλάβουμε κοινοτοπίες που ελάχιστα αποκαλύπτουν τις βαθύτερες αιτίες τους. Θα ήταν –για να θυμίσουμε μια χρήσιμη διάκριση που πρότειναν οι Μαργξ και Ένγκελς στη *Γερμανική ιδεολογία*– σαν να «συμμεριζόμαστε την ψευδαίσθηση» της μεταψυχροπολεμικής εποχής μας, δηλαδή του σημερινού κυρίαρχου λόγου που αναδεικνύει τα θρησκευτικά μίση, ανάμεσα σε άλλα χωριστικά αίτια, για να καταλήξει μέσα από μια ταυτολογία στο θρησκευτικό χαρακτήρα των συγκρούσεων (βλ. π.χ. το νεολογισμό «φονταμενταλισμός»). Ακόμα, βέβαια, περισσότερο θα πλανιόμαστε αν αποδεχόμαστε τη «θρησκευτική ψευδαίσθηση» για να ερμηνεύσουμε τα έθνη του 19ου αι. γενικά, όπως στην ουσία κάνει ο συγγραφέας, δηλώνοντας ταυτόχρονα το αντίθετο (*Κρίση*, σελ. 29-30).

Το πόσο προβάλλει τη «θρησκευτική ψευδαίσθηση» της εποχής μας φαίνεται καλύτερα από το πιο χτυπητό παράδειγμα «χωροποίησης της ταυτότητας» που χρησιμοποιεί επανειλημμένα, δηλαδή την προβολή της «σερβικότητας» στο διεκδικούμενο χώρο του Κοσσυφοπεδίου. Ενώ αναγνωρίζει την κατασκευή από τους διανοούμενους του εθνικού σερβικού κράτους μιας σερβικής «ιεράς ιστορίας» (όχι «αγίας γραφής», *Κληρονομιά*, σελ. 81), αποδί-

δει τελικά στον εθνικό μύθο της ιερότητας του Κοσσυφοπεδίου την αιτία της αντιπαλότητας των Σέρβων και των Αλβανών, που κι εκείνοι θεωρούν τον ίδιο χώρο δικό τους: «... το Κοσσυφοπέδιο δεν είναι απλώς θέμα εδαφικής διεκδίκησης, όπως ήταν η Αλσατία και η Λορραίνη ανάμεσα στη Γαλλία και τη Γερμανία. Το Κοσσυφοπέδιο αποτελεί τον εδαφικό πόλο δύο αυτοπροσδιοριστικών ιδεολογιών, της σερβικής και της αλβανικής, που θεωρούν την κατοχή του ως τον ακρογωνιαίο λίθο της εθνικής τους ύπαρξης» (σελ. 147). Εδώ ο συγγραφέας διακρίνει τους Δυτικοευρωπαίους, που βιώνουν το εθνικό «σε μια μη επιθετική και μη αγχώδη αντίληψη της ταυτότητάς τους και σε μια ειρηνική εδαφική συμβίωση», από την άλλη «πλευρά του κόσμου», όπου «συγγέουν το εθνικό αίσθημα με το εθνικιστικό μίσος» (σελ. 247).

Από τα παραπάνω τίθενται δύο ζητήματα: ο χαρακτήρας και η συγκρότηση του ανατολικού κόσμου και η διάκρισή του από τον «ανεπτυγμένο κόσμο». Όπως δείξαμε, η συγκεκριμένη οριοθέτησή του και ο τρόπος ανάλυσης των «ταυτοτήτων» και των «διεκδικούμενων εδαφών» στηρίζονται σε μια εύθραυστη και ρευστή, από θεολογική άποψη, ιστορική βάση. Αλλά και από γεωγραφική άποψη, ο εκτεταμένος χώρος που εξετάζεται μόνο πρόσφατα συγκροτεί μια γεωπολιτική ενότητα που συγκεντρώνει το παγκόσμιο ενδιαφέρον, αφού ως τώρα τμήματά του ανήκαν σε διαφορετικές σφαίρες επιρροής και μπλοκ. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, η Βαλκανική, που αποτελεί γεωπολιτική ζώνη υψηλής σεισμικότητας, «πλαισιώνεται από το πολύ σημαντικό για την επιβίωση του ανεπτυγμένου κόσμου στρατηγικό και και οικονομικό τρίπολο του Καυκάσου, της Μέσης Ανατολής και της Ανατολικής Μεσογείου. Η δε σημασία του βαλκανικού χώρου εξηγείται ακριβώς από την ένταξή του στο ευρύτερο αυτό γεωστρατηγικό πλαίσιο» (*Κρίση*, σελ. 26-27). Μ' άλ-

λα λόγια, πρόκειται για το χώρο όπου βρίσκονται οι «πυριτιδαποθήκες της Ευρώπης», δηλαδή για τις χώρες που προέκυψαν από τη διάλυση του ανατολικού συνασπισμού της πρώην ΕΣΣΔ και της Γιουγκοσλαβίας. Τα κοινά χαρακτηριστικά όλων αυτών των χωρών έγκεινται λιγότερο στη θρησκευτική ομοιομορφία και περισσότερο στη δημογραφική/κοινωνική πολυμορφία. Κατοικούνται από ένα δημογραφικό και θρησκευτικό μωσαϊκό (χριστιανοί/μουσουλμάνοι), η ισορροπία του οποίου τείνει να ανατραπεί εξαιτίας όχι τόσο κάποιας δεδομένης αδυναμίας να συνυπάρξουν όσο της οικονομικής εξαθλίωσης και της υποδαύλισης των θρησκευτικών και φυλετικών αντιθέσεων, που, στην προοπτική μιας άνισης δημογραφικής ανάπτυξης, χρησιμοποιούνται αναλόγως από τις ΗΠΑ, μόνη πλέον κυρίαρχη δύναμη, τα ευρωπαϊκά κράτη, τη Ρωσία, την Τουρκία κ.ά. Το ενδιαφέρον τόσο πολλών δυνάμεων –ο συγγραφέας τις φαντάζεται να συσπειρώνονται στη βάση του θρησκευματος (σελ. 25, 38 κ.ά.)– δεν στοχεύει βέβαια στην προστασία των παλαιών και των νεοφανών μειονοτήτων όσο στην εξυπηρέτηση των γεωπολιτικών τους συμφερόντων (νέες πηγές ενέργειας και προσοδοφόρες συναλλαγές), και από τη μεριά των ΗΠΑ στην επίδειξη ισχύος. Αυτή η νέα διαπλοκή συμφερόντων «έβαλε το φυτίλι στις παλαιές και νέες πυριτιδαποθήκες». Η αναβίωση του μίσους, που πράγματι φωλιάζει στο παρελθόν –αλλά το παρελθόν περιέχει τα πάντα όπως και αιώνες συμβίωσης– δεν είναι παρά έκφραση της σημερινής ανέχειας, της ανασφάλειας και της δυστυχίας αυτών των πληθυσμών. Οι «ανθρωπιστικές» επεμβάσεις, όπως οι βομβαρδισμοί στη Γιουγκοσλαβία, κατά παράβαση κάθε έννοιας διεθνούς δικαίου, ενισχύουν μάλλον τις ισορροπίες των ισχυρών παρά «προστατεύουν τα δικαιώματα των εθνοτήτων».

Παρόμοια και ο συγγραφέας, καθώς αντιλαμβάνεται τη συμβίωση

διαφορετικών θρησκευτικών ομάδων ως αδύνατη και εκρηκτική, τη θεωρεί και αιτία συγκρούσεων: «Η παρουσία μουσουλμανικών αλβανικών μειονοτήτων σε σλαβο-ορθόδοξες περιοχές αποτελεί μείζονα κίνδυνο αποσταθεροποίησης για τα χρόνια που έρχονται» (σελ. 40). Γίνεται έτσι φανερό ότι η «... η κινητικότητα των θρησκευτικών αυτοπροσδιορισμών», που «αποτελεί τον κορμό» (*Κληρονομιά*, σελ. 20) και των δύο βιβλίων, κατασκευάζεται ως αντικείμενο μελέτης για να προσφερθεί στη συνέχεια ως ερμηνεία των σύγχρονων συγκρούσεων. Η λύση που πρότείνει, σε περίπτωση αποτυχίας των διπλωματικών διευθετήσεων, παραπέμπει στις μεταψυχροπολεμικές αυθαιρεσίες και παραβιάσεις του διεθνούς δικαίου, δηλαδή στην εξωτερική επέμβαση. Αν το πρόβλημα της Βοσνίας λύθηκε το 1995 με την επέμβαση «του ΟΗΕ και του ΝΑΤΟ σε μια ανεξάρτητη χώρα» (*Κρίση*, σελ. 44), για το Κοσσυφοπέδιο έγραφε πριν από τους βομβαρδισμούς: «Στην ταρασσομένη από εθνικά μίσση περιοχή αυτή, μια κριτική προσέγγιση δεν αφήνει περιθώρια για διαφορετική αξιολόγηση της προσωρινής ειρήνης που επικράτησε στα Βαλκάνια – αυτή τη φορά υπό την προστασία του ΝΑΤΟ και όχι πλέον του ΟΗΕ» (σελ. 22 και 39). Για την αποτροπή της επέμβασης και για την ειρήνευση της περιοχής προκρίνει την πάγια γαλλική θέση «της ικανοποίησης των θεμιτών συμφερόντων όλων των μερών» (σελ. 26) και ταυτόχρονα τονίζει τις προσπάθειες που πρέπει να κάνει η Γαλλία για την οικονομική ανάπτυξη π.χ. της Αλβανίας (σελ. 46-47).

Ταυτόχρονα, καθώς διακρίνει τους δύο κόσμους με ψυχολογικούς όρους, θα καταλήξει «να προτρέψει και σε μια πολιτική ψυχοθεραπεία, μόνη ικανή να καταλύσει τα εθνικά μίσση στα Βαλκάνια ή στον Καύκασο» (*Κληρονομιά*, σελ. 247). Τις διπλωματικές και οικονομικές παρεμβάσεις «του ανεπτυγμένου κόσμου» ο συγγραφέας τις φαντάζεται να συ-

νοδεύονται από «ψυχοφελείς συμβολικές αξίες» που αντλεί από τον ορθόδοξο ελληνισμό και που προσιδιάζουν μόνο στον ανατολικό κόσμο. Προβάλλει τη χριστιανική «καθολικότητα» –οικουμενικότητα επί το ανατολικότερον– και την «οικουμενικότητα του μακροαίωνα ελληνικού πνεύματος» ως μοντέλο για την ειρήνευση και την εξάλειψη του εθνικού μίσους. Η επίκληση στη δύναμη και το νόημα του ελληνισμού δεν αναφέρεται αφηρημένα ούτε παραπέμπει μόνο στο γνωστό παραδοσιακό περιεχόμενο. Στηρίζεται στο ιστορικό παρελθόν της «βυζαντινής κληρονομιάς» και συσχετίζεται με ένα νέο παράγοντα που έχει πράγματι τελευταία αναβαθμιστεί πολιτικά, την ελληνική διασπορά. Αυτός ο παράγοντας και αυτό το νόημα του «ελληνισμού» είναι ικανά να κάνουν την Ελλάδα να υπερβεί την εθνικιστική έξαρση, γιατί «δεν της αρμόζει να μειώσει και να εκχυδαΐσει αυτή την αποστολή της στα στενά πλαίσια των βαλκανικών διενέξεων». Για τον συγγραφέα μόνο μ' αυτό τον τρόπο ο ελληνισμός θα «εξακολουθήσει να προσφέρει στο "πλανητικό χωριό" τα αιώνια φώτα του» (σελ. 17-18).

Η «αποστολή» αυτή για την Ελλάδα στη μεταψυχροπολεμική Ευρώπη, δηλαδή της νέας Μεγάλης πολιτιστικής/θρησκευτικής Ιδέας, ήταν προφανώς αυτό που κίνησε το ενδιαφέρον του Έλληνα εκδότη να το παρουσιάσει στο ελληνικό κοινό και του ημερήσιου τύπου να το κάνει ευρύτερα γνωστό (βλ. εκτενή παρουσίαση *Το Βήμα* 13-8-1995, από την εφημ. *Le Monde*, και μετά την έκδοση της ελληνικής μετάφρασης στο ίδιο 23-4-2000, σύντομη παρουσίαση *Η Καθημερινή*, 14-11-99). Το ενδιαφέρον ωστόσο δεν σημαίνει και πλήρη αποδοχή των θέσεων του συγγραφέα. Και επειδή στην Ελλάδα η ελεύθερη διακίνηση των ιδεών δεν είναι συχνά αυτονόητη, στη μετάφραση και των δύο βιβλίων προστέθηκαν προλεγόμενα στο ένα και επίλογος στο άλλο, με στόχο να «αμ-

βλυνθούν» οι αιχμές. Η θέση που «διορθώνεται» έχει σχέση ακριβώς με τη διάκριση ανάμεσα στον «ελληνισμό» και τον «ελλαδισμό», που εισήγαγε στη γεωπολιτική ο Γ. Πρεβελάκης με το έργο του *Géopolitique de la Grèce*, 1997, και που ακολουθεί ο Thual στα τελευταία του έργα. Στο δεύτερο βιβλίο προβάλλει τον «ελληνισμό» ως ιδεολογία της «οικουμενικότητας» (διάβαζε παγκοσμιοτητας), ως προσδιοριστικό της ελληνικής ταυτότητας και ως «αποστολή» της Ελλάδας και θεωρεί πως πρέπει να αποτελέσει το πλαίσιο δράσης σε διεθνές επίπεδο: «Ο ελληνισμός μπορεί να οριστεί ως μία οικουμενική αποστολή του ελληνορθόδοξου κόσμου να ηγηθεί των ορθόδοξων Βαλκανίων και της Εγγύς Ανατολής, ενώ ο ελλαδισμός μπορεί να χαρακτηριστεί ως η συρρίκνωση αυτού του ιδανικού στην ίδρυση ενός ομοιογενούς ελληνικού κράτους που θα συγκέντρωνε όλους τους Έλληνες» (σελ. 61). Συνακόλουθα επιφυλάσσει πρωτεύουσα θέση και ρόλο στο Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως και το Άγιο Όρος ως εκφραστές του. Την εθνικιστική επιθετικότητα και εσωστρέφεια του ελληνικού κράτους και την ανάλογη στάση της Εκκλησίας της Ελλάδος αποδίδει στο γεγονός ότι ο «ελλαδισμός καταβρόχθισε τον ελληνισμό» (*Κρίση*, σελ. 57).

Η αναίρεση των τελευταίων θέσεων του Thual επιχειρείται στα επιλεγόμενα και στον πρόλογο των δύο βιβλίων αντίστοιχα. Οι τελευταίοι ισχυρισμοί αποδίδονται «στην ύπαρξη –καλόπιστων ως επί το πολύ– δυτικών προκαταλήψεων έναντι της χώρας μας» και «σε ισχυρή δόση εξωπραγματικού ιδεαλισμού» (σελ. 66, 68). Ιδιαίτερη βαρύτητα δίνεται και στην αναίρεση όσων διατυπώνονται για το ρόλο του Πατριαρχείου ως εκφραστή της οικουμενικότητας σε αντίθεση με την Εκκλησία της Ελλάδος. Ο Έλληνας συγγραφέας του προλόγου αντιπαραθέτει τη στάση του Πατριαρχείου, που «καθοδηγεί την αντιδυτική συμπεριφορά της

νεοελληνικής κοινωνίας», υποκινώντας «κάθε φορά που επιθυμεί να επιβάλλει τις απόψεις του τους καλογέρους του Αγίου Όρους (κι όχι μόνο)» καθώς και τις ευθύνες της Εκκλησίας της Ελλάδος για το ίδιο θέμα (*Κληρονομιά*, σελ. 10). Δεν θα επιμείνουμε περισσότερο. Η ανάγκη «διόρθωσης» αυτής της ευρωπαϊκής θέσης προς τη συγκεκριμένη κατεύθυνση δείχνει ότι τα επίκαιρα και καινά προβλήματα του άμεσου βαλκανικού και ευρύτερου περιγύρου μετατρέπονται σε σοβαρά εσωτερικά ιδεολογικά και πολιτικά επίδικα αντικείμενα, γιατί ανακινούν ζητήματα αναπροσδιορισμού του ρόλου της Ελλάδας και του ελληνισμού της διασποράς στη σημερινή πολύπλοκη διεθνή συγκυρία. Ακόμα γιατί το άνοιγμα στην οικονομία και την τεχνολογία, αναγκαίος όρος ανάπτυξης, θέτει σε δοκιμασία τη συνοχή του εθνικού κράτους: σ' αυτή τη διαδικασία οι πολιτικοί θεσμοί, όπως και η Εκκλησία, καλούνται να κινηθούν σε πολλαπλά επίπεδα και να καλύψουν αντιφατικές ανάγκες. Η πρόταση του Thual, που πρέπει να την αντιληφθούμε ως μία ανάμεσα σε άλλες ευρωπαϊκές, επιχειρεί να απαντήσει σ' αυτό το επίκαιρο ερώτημα. Από αυτή την άποψη αξίζει να συζητηθεί. Όπως αξίζει να μας απασχολήσει και η αποδοχή της από κάποιους κύκλους στην Ελλάδα, οι ενστάσεις τους για το ρόλο που αυτός επιφυλάσσει στον «ελληνισμό», καθώς και η αμυντική στάση τους σε σχέση με το περιεχόμενο του «ελλαδισμού» και το ρόλο της Εκκλησίας. Όπως και να 'χει το θέμα, απομένει να επαναπροσδιοριστεί ο ρόλος της Ελλάδας σε πιο στέρεη ιστορική βάση και χωρίς ετεροχρονισμούς.

Λίγα λόγια ακόμα για τη μετάφραση στα ελληνικά των δύο βιβλίων. Η ελληνική βιβλιογραφία πλουτίζεται τα τελευταία χρόνια με βιβλία βαλκανικού και ευρύτερου ενδιαφέροντος. Η επιτακτική, ωστόσο, ανάγκη για ενημέρωση στη διάρκεια μιας σύντομης φάσης σε επείγοντα

επίκαιρα ζητήματα έδειξε το κενό στη γνώση μας γύρω από τα βαλκανικά θέματα. Όπως στις περισσότερες εκδόσεις, βαλκανικά ονόματα, τοπωνύμια και όροι μεταφράζονται λανθασμένα, αλλοιώνοντας το νόημα και προκαλώντας σύγχυση. Εκτός λοιπόν από τις αδεξιότητες που ήδη σημειώσαμε ή τις επιλογές του εκδότη για «προσαρμογή» εις τα καθ' ημάς, αναφέρουμε μερικές ακόμα, τις πιο χτυπητές. Στο βιβλίο *Η κληρονομιά του Βυζαντίου* ολόκληρο το κεφάλαιο για τη Σερβία (σελ. 79-100) πάσχει από την απάλειψη ή την ασαφή μετάφραση του όρου Nachertani-je (πρόκειται για το «Πρόγραμμα Εξωτερικής και Εθνικής Πολιτικής της Σερβίας» που κατατέθηκε από τον υπουργό Εσωτερικών Pija Garashanin το 1844) ως «ενωτικού σχεδίου» κι ακόμα «ενωτικού ειδυλλίου» (σελ. 91, χάρτες σελ. 89 και 94). Ο όρος laïque πρέπει να μεταφραστεί κοσμικός, όχι λαϊκός (σελ. 79, 164, 239). Δημοκρατία της Σπρσκα (σελ. 151, «République de Sprska») δεν υπάρχει πουθενά στον κόσμο, αντίθετα στη Βοσνία υπάρχει η Σερβική Δημοκρατία (Srpska Republika). Για τη λέξη *impérialisme* η ελληνική γλώσσα διαθέτει από το 19ο αιώνα τον όρο αλυτρωτισμός (σελ. 32, 113 κ.α.). Με τη φράση «Byzance après Byzance» γίνεται ρητή αναφορά στο ομότιτλο έργο του N. Iorga *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο* και όχι «σε ένα μεταβυζαντινό Βυζάντιο» (σελ. 246). Στον Έλληνα μεταφραστή οικειότερη ήταν η «Τζουμαγιά», αλλά εδώ πρόκειται για τη Σουμάδια (Choumadia), τη δασώδη σερβική περιοχή όπου άρχισε η σερβική επανάσταση (σελ. 41). Συνήθως μιλάμε για «Κόκκινο Στρατό» και όχι για «Ερυθρό Στρατό» (σελ. 198, 200). Οι προτεστάντες αιρετικοί που ονομάζονται ενωτικοί, στο ελληνικό κείμενο παρουσιάζονται ως ενωτικοί και ουνιτάριοι στην ίδια πρόταση (σελ. 103). Η ουνιτική Εκκλησία ονομάζεται και ρωμαιοκαθολική και όχι «ελληνική καθολική» (σελ. 177) ούτε «ουνιτο-ελληνική» (σελ. 104). Παρα-

τηρούνται επίσης όχι λίγες φορές παρανοήσεις του πρωτοτύπου. Αναφέρουμε την πιο χαρακτηριστική: στη σελ. 245 «η κληρονομιά του Βυζαντίου» ακολουθείται από την παρρηθική πρόταση «-για να χρησιμοποιήσουμε μια φράση παραστατική και γενική-» και όχι από την τελική «για να αποκτήσει μια παραστατική και ταυτογενή έκφραση».

Τέλος, εντυπωσιάζεται κανείς από τις αναρίθμητες αναφορικές προτάσεις σε θέση κυρίων, που καλύπτουν τη μεγαλύτερη έκταση των σελίδων του βιβλίου *Κρίση στα Βαλκάνια*. Αναφέρουμε το πιο σύντομο παράδειγμα: «Ο οποίος, όμως, κράτησε λίγο» (σελ. 14). Επίσης στη σελ. 18 πρόκειται μάλλον για «την επιρροή (;) της φιλίας του Τίτο» και όχι για «την επίρροια των φιλιών του Τίτο»!

ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΑΚΟΠΟΥΛΟΥ  
Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας  
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Από τις εκδόσεις  
**ΕΞΑΝΤΑΣ**

κυκλοφορεί  
**ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑΚΗ  
ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΚΑΙ  
ΠΟΛΙΤΙΚΗ**  
Κείμενα από  
τη διεθνή εμπειρία



Επιμέλεια-εισαγωγή  
ΚΩΣΤΗΣ ΧΑΤΖΗΜΙΧΑΛΗΣ

## ΟΔΗΓΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΚΑΙ ΤΙΣ ΣΥΝΕΡΓΑΤΙΔΕΣ

1. Οι *ΓΕΩΓΡΑΦΙΕΣ* δημοσιεύουν πρωτότυπες επιστημονικές εργασίες οι οποίες αφορούν σε θέματα χώρου. Οι προσεγγίσεις μπορεί να είναι θεωρητικές ή εμπειρικές, με χρήση ποσοτικών ή ποιοτικών μεθόδων και ενθαρρύνονται συνεργασίες οι οποίες θα καλύπτουν και θέματα διεθνούς ενδιαφέροντος, πέραν των ελληνικών. Το περιοδικό δέχεται επίσης σύντομα σχόλια στην επικαιρότητα, περιγραφές συνεδρίων και ερευνητικών εργασιών, φοιτητικές δραστηριότητες και βιβλιοκρισίες. Όλα τα επιστημονικά άρθρα κρίνονται από δύο κριτές και οι άλλες συνεργασίες από τη Συντακτική Επιτροπή.
2. Τα επιστημονικά άρθρα προς δημοσίευση θα πρέπει να είναι 6.500-8.000 λέξεις και οι άλλες συνεργασίες 1.500-2.000 λέξεις εκτός βιβλιογραφίας. Θα αποστέλλονται στην έδρα του περιοδικού με την ένδειξη «Για το περιοδικό *ΓΕΩΓΡΑΦΙΕΣ*», σε τρία αντίγραφα, τυπωμένα από τη μία πλευρά του χαρτιού σε 1,5 διάστημα, με ικανά περιθώρια. Ο τίτλος του άρθρου, τα ονόματα των συγγραφέων και οι διευθύνσεις (ταχ. διεύθυνση, τηλ./φαξ, και e-mail) θα είναι στην αρχή, σε ξεχωριστή σελίδα, γραμμένα και στα αγγλικά ή γαλλικά. Μετά την τελική αποδοχή της εργασίας θα αποστέλλεται το τελικό κείμενο με τις τυχόν διορθώσεις σε δύο αντίγραφα και σε δισκέτα Η/Υ σε μορφή .doc ή ascii.
3. Κάθε επιστημονικό άρθρο συνοδεύεται στο τέλος από περίληψη 200 λέξεων μεταφρασμένη στα αγγλικά ή γαλλικά.
4. Πιθανά σχήματα, χάρτες κ.λπ. πρέπει να είναι ασπρόμαυρα στο πρωτότυπο, εκτός των φωτογραφιών, οι οποίες μπορεί να είναι και έγχρωμες. Θα αποστέλλονται σε πρωτότυπη εκτύπωση και στην πρωτογενή τους ψηφιακή μορφή (δισκέτα, CD κ.λπ.) μετά την τελική αποδοχή της συνεργασίας.
5. Οι βιβλιογραφικές αναφορές θα βρίσκονται στο τέλος του άρθρου και θα ακολουθούν το σύστημα Harvard: εντός κειμένου θα παρουσιάζεται π.χ., (Τσιλένης 2001), (Harvey 1996) και στη βιβλιογραφία  
Τσιλένης, Σ. (2000), «Οι ρωμοί "αρχιτέκτονες" καλφάδες της Πόλης, 1869-1945», *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 74-75: 166-179.  
Harvey, D. (1996), *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge MA: Blackwell.  
Οι υποσημειώσεις στο κάτω μέρος της σελίδας πρέπει να είναι περιορισμένες και αριθμημένες 1, 2, 3 κ.λπ.
6. Οι συνεργάτες και οι συνεργάτιδες του περιοδικού που δημοσιεύουν επιστημονικά άρθρα λαμβάνουν δωρεάν δύο τεύχη ανά συγγραφέα και εκείνοι/ες που δημοσιεύουν σύντομες συνεργασίες ένα τεύχος ανά συγγραφέα.
7. Τα βιβλία για βιβλιοκριτική αποστέλλονται σε δύο αντίτυπα στην έδρα του περιοδικού.