

(επιφ.)
Στο: Βαρών-Βασάρ Οντέτ 1998.
Εβραϊκή Ιστορία και Μνήμη.
Αθήνα: Τόλις

ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

✠

Εβραϊκή ιστορία, εβραϊκή μνήμη,
«μνημονικοί τόποι»*

στη μνήμη του αδελφού μου
Τζήκου Μπενβενίστε

Η εποχή μας κατακλύζεται από επικλήσεις της μνήμης: στις παρέες, στις εφημερίδες, σε βιβλία που θα περίμενε κανείς να συζητείται, αλλά και σε άλλα που η σχέση δεν είναι προφανής. Θα έλεγε κανείς ότι και η αναφορά μονάχα, κυριολεκτικά ή μεταφορικά, στη μνήμη καθιστά περιττή την επιχειρηματολογία, νομιμοποιεί ισχυρισμούς και διεκδικήσεις. Η νοσταλγία, όπως και η επινόηση παραδόσεων, είναι δύο επιφαινόμενα αυτής της κατάστασης. Η νοσταλγία μας υμνεί μια διαύγεια που αντιτίθεται στο χάος και την αβεβαιότητα των ημερών μας: το παρελθόν που αναπαριστούμε ή που

* Το κείμενο αυτό είναι ομιλία που πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο των εκδηλώσεων της Εταιρείας Μελέτης Ελληνικού Εβραϊσμού, στη Θεσσαλονίκη, στις 19 Απριλίου 1996. Διατηρήθηκε ο προφορικός λόγος και προστέθηκαν οι αναγκαίες υποσημειώσεις.

ανακατασκευάζουμε παρουσιάζει πάντοτε μεγαλύτερη συνοχή απ' ό,τι όταν συνέβη, γι' αυτό και μας καθησυχάζει¹. Από την άλλη πλευρά, πολύ συχνά, η συνέχεια μιας παράδοσης την οποία επικαλούμαστε είναι κατασκευασμένη: απαντά σε νέες καταστάσεις και εγκαθιδρύει το παρελθόν μέσω της επανάληψης δραστηριοτήτων², «χάρη σε μνημονικούς τόπους», δηλαδή χάρη σε σύμβολα, λόγους, τελετές. Ή, για να το πούμε με άλλα λόγια, τις παραδόσεις τις επανεφευρίσκουμε καθημερινά, χάρη στην αφοσίωσή μας, την επιλεκτική μας μνήμη, τον επιλεκτικό τρόπο να βλέπουμε και να συμπεριφερόμαστε «ως εάν» οι παραδόσεις να προκαθόριζαν τη διαγωγή μας³.

Στο φως αυτών των αρχικών διαπιστώσεων, τι σημαίνουν οι προσπάθειες να σώσουμε μαρτυρίες από τη Shoah; Τι σημαίνει η νοσταλγία για την προπολεμική Θεσσαλονίκη; Τι διακυβεύεται στις αναμνηστικές τελετές: πενταχόσια χρόνια από τον διωγμό της Ισπανίας, πενήντα χρόνια από την Απελευθέρωση, για να θυμηθώ μερικές από τις επετειακές εκδηλώσεις των τελευταίων χρόνων που κινητοποίησαν άτομα και θεσμούς, στον κόσμο αλλά και στην πόλη μας. Ερωτήματα που μας φαίνονται απλά επειδή αποτελούν και μέρος της καθημερινότητάς μας. Πιστεύω, όμως, ότι το μεγαλύτερο πλεο-

1. D. Lowenthal, «Nostalgia tells it like it wasn't», *The Imagined Past: History and Nostalgia*, επιμ. Ch. Shaw, M. Chase, Manchester 1989, σ. 18-32.

2. E. Hobsbawm, T. Ranger (επιμ.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

3. Z. Bauman, *Alone again: Ethics after Certainty*, Λονδίνο 1994.

νέκτημα της θεωρητικής συζήτησης και της ιστορικής θεώρησης είναι ότι συχνά μας απομακρύνουν από «αυτονόητες», δηλαδή υπεραπλουστευτικές, απαντήσεις σε ερωτήματα που μας παγιδεύουν στην οικειότητά τους. Γνωρίζω, βέβαια, κι εγώ τη θρησκευτική επιταγή: «*Na mnhmonévous πάντοτε την έξοδο από την Αίγυπτο, όλες τις μέρες της ζωής σου*» («*Porque miembros a dia de tou salir de tierra de Ayipto todos dias de tous vidas*»), διάβαζε ο πατέρας το βράδυ του Σέδερ στο σπίτι), αλλά, στην όψη της εβραϊκής παράδοσης που επιλέγω να ακολουθήσω, μπορούμε να ρωτάμε: γιατί;

Ο ιστορικός P. Nora έγραψε ότι στην εποχή μας δεν υπάρχει πια μνήμη κι αυτή είναι η αιτία που γίνεται τόσος πολύς λόγος περί μνήμης⁴. Μας διακατέχει η αντίληψη ότι το παρελθόν χάθηκε, επειδή ανατράπηκε η ισορροπία της παράδοσης και του εθίμου. Η «έλλειψη μνήμης» μας κάνει να ενδιαφερόμαστε για «τόπους» στους οποίους η μνήμη καταφεύγει και αποκρυσταλλώνεται, τόπους που μας χαρίζουν την αίσθηση της συνέχειας: σύμβολα, μνημεία, αναμνηστήριες τελετές, αλλά και τοπία, φολκλόρ... Στην Ευρώπη εγκαινιάζεται κάθε μέρα ένα μουσείο⁵. Έτσι, κατά τρόπο παράδοξο, βρισκό-

4. P. Nora, «Introduction», *Les lieux de Mémoire*, τ. I, La République, Παρίσι 1984, σ. XVII-XLII.

5. Για τις αναμνηστήριες τελετές, βλ. P. Conerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989, R. Samuel, *Theatres of Memory*, τ. I: Past and Present in Contemporary Culture, Λονδίνο 1994. Ειδικότερα για τις πολιτιστικές αναβιώσεις στον ελληνικό χώρο, βλ. Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης. Από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», *Ο Πολίτης*, τ. (1995), σ. 26-30 και 30-35.

μαστε σε μια κατάσταση που δυσκολευόμαστε να ξεχάσουμε: λες και τίποτα δεν «παλιώνει», λες και δεν μπορούμε να πάρουμε απόσταση από ένα παρελθόν⁶ που μοιάζει να επανακάμπτει συνεχώς, καθώς το ανακαλούμε με λόγια, με μνημεία, με τελετές. Οι μνημονικοί τόποι γεννώνται και τρέφονται, λοιπόν, από το συναίσθημα ότι δεν υπάρχει αυθόρμητη μνήμη, ότι είναι ανάγκη να κάνουμε συμβόλαια, να δημιουργούμε αρχεία, να εκφωνούμε επικήδειους, να γιορτάζουμε επετείους, να οργανώνουμε αναμνηστήριες τελετές⁷...

Σκοπός της αποψινής μου ομιλίας είναι να παρουσιάσω τον ρόλο της μνήμης στην εβραϊκή ιστορία, ή καλύτερα τις σχέσεις εβραϊκής μνήμης και εβραϊκής ιστοριογραφίας. Στο δεύτερο μέρος της ομιλίας μου θα αναρωτηθώ γύρω από τη δημιουργία «μνημονικών τόπων» σήμερα. Θα επιχειρήσω να δείξω πώς σε όλους τους μνημονικούς τόπους αναπαρίσταται ο λόγος –κοινωνικός, πολιτισμικός, ιστορικός– που το παρόν προβάλλει στο παρελθόν. Σήμερα μνήμη και ιστορία δεν ταυτίζονται ούτε λειτουργούν, αναγκαστικά, σε αντίθετες κατευθύνσεις: η σχέση τους τις οδηγεί άλλοτε σε σύγκρουση, άλλοτε σε αλληλεξάρτηση. Το διακύβευμα είναι πολιτικό και ηθικό.

6. G. Vattimo, «L'impossible oubli», *Usages de l'Oubli*, Παρίσι 1988, σ. 77-89.

7. P. Nora, Introduction..., ό.π.

Από την εβραϊκή μνήμη στην εβραϊκή ιστορία: η στροφή του 19ου αιώνα

Λέγεται συχνά ότι το να είναι κανείς Εβραίος σημαίνει να το θυμάται· η συλλογική μνήμη –που ήταν στην προέλευσή της θρησκευτική– αποτέλεσε τη βάση της εβραϊκής ταυτότητας. Ως λαός της Διασποράς, οι Εβραίοι, όταν δεν μπορούν πια να μοιράζονται μια ιστορία, συντηρούν κοινή μνήμη. Με τη Διασπορά οι Εβραίοι έγιναν λαός της μνήμης⁸. Ιστορία και μνήμη ταυτίστηκαν ή η μνήμη παραμέρισε την ιστορία μέχρι τον 19ο αιώνα.

Στη Βίβλο, η ανάμνηση εμφανίζεται ως θρησκευτική επιταγή (*zakhor*) [Ιώβ 8:8, Δευτ. Δ:32]· παρόλο όμως που η εβραϊκή ταυτότητα εγκαθιδρύεται με μια σειρά ιστορικών γεγονότων, όπως η Έξοδος, οι Δέκα εντολές κ.λπ., παρόλο που οι ίδιες οι βιβλικές ιστορίες σέβονται τη χρονολογία, την ιδιαιτερότητα των εποχών και των προσωπικοτήτων, η επίκληση της μνήμης δεν αφορά στην περιέργεια για το παρελθόν ή τουλάχιστον στην υποχρέωση να θυμάται κάποιος ολόκληρο το παρελθόν, αλλά στην υποχρέωση να θυμάται, να μην ξεχνά τις θεϊκές παρεμβάσεις στην ιστορία και τις αντιδράσεις των ανθρώπων. Έτσι, ελάχιστα γνωρίζουμε για τα ιστορικά γεγονότα μετά την αιχμαλωσία στη Βαβυλώνα, κατά την εποχή του β' ναού. Ο κίνδυνος δεν προέρχεται από τη λήθη όσων συνέβησαν, αλλά από τη λήθη του πώς

8. L. Valensi, «From sacred History to Historical Memory and Back. The Jewish Past», *Between Memory and History*, M.N. Bouquet, L. Valensi, N. Wachtel (επιμ.), Chur 1990, σ. 77-100.

αυτά συνέβησαν. Γιορτές που αναφέρονται σε ιστορικά γεγονότα, όπως το Πουρίμ από το Βιβλίο της Εστέρ ή το Χανουκά από το βιβλίο των Μακαβαίων, ανταποκρίνονται σε αυτήν την ανάγκη. Η ραββινική γραμματεία δεν ενδιαφέρεται για την ιστορία καθεαυτήν· αυτό που έχει σημασία είναι ο ίδιος ο νόμος και όχι η ιστορική του προσέγγιση⁹. Αδιαφορία για την ιστορία δεν σημαίνει όμως και αδιαφορία για το παρελθόν. Επειδή μάλιστα κυριαρχεί η αίσθηση της συνέχειας, το παρελθόν προσφέρει τα θεμέλια του παρόντος και του μέλλοντος και παραδείγματα του παρελθόντος γίνονται «ορατά» στην εμπειρία του παρόντος. Οι Εβραίοι του Μεσαίωνα έβλεπαν τους εαυτούς τους και τους γείτονές τους με όρους αρχετυπικούς, τους οποίους αντλούσαν από το μεγάλο απόθεμα των βιβλικών και ραββινικών εικόνων.

Τα παραπάνω μας οδηγούν σε ένα σημαντικό ζήτημα της εβραϊκής ιστοριογραφίας. Ο Salo Baron, στη μνημειώδη *Κοινωνική και θρησκευτική ιστορία των Εβραίων*¹⁰, και αργότερα ο Yosef Yerushalmi, στο *Ζαχόρ, Εβραϊκή ιστορία και εβραϊκή μνήμη*¹¹, έδειξαν ότι κανένας Εβραίος λόγιος του Μεσαίωνα δεν ενδιαφέρθηκε για την Ιστορία καθεαυτήν. Να σημειώσουμε ότι ιστορία και μνήμη διακρίνονται όχι τόσο ως μορφές γνώσης, όσο ως προς τη

9. B. Lewis, *History. Remembered, Recovered, Invented*, Princeton 1975.

10. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Νέα Υόρκη 1957-8, τ. 6, σ. 232-233.

11. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Histoire Juive et Mémoire Juive*, Παρίσι 1984.

στάση που υποδεικνύουν απέναντι στη γνώση¹². Οι εβραίοι λόγιοι αντιμετώπιζαν την ιστορία ως εργαλείο απόδειξης της θεολογικής και της ηθικής διδασκαλίας και αυτό φαίνεται ακόμη και σε χρονολόγια όπως αυτά του Ibn Daud, που μεριμνά να εντάξει την εβραϊκή στη γενική ιστορία, ή του Saadiah, όπου η αναφορά στα συμβάντα, μολονότι φαίνεται αντικειμενική δεν αντανακλά την αποστασιοποιημένη περιέργεια του λογίου, αλλά μεσιανικές προσδοκίες και ηθικά κίνητρα. Εφόσον η διερεύνηση γεγονότων του παρελθόντος θεωρείται άχρηστη, το πέρασμα από την ιστορία στον θρύλο γίνεται εύκολα. Όλα τα midrashim περιείχαν ημι-ιστορικές πραγματεύσεις ιστορικών γεγονότων και πολλά από αυτά είχαν ιστορικό περιεχόμενο. Από την άλλη πλευρά, τα ιστορικά έργα αποτελούνταν κυρίως από συλλογές θρυλικών αφηγήσεων¹³. Αυτή η «αδιαφορία» για την ιστορία επηρεάζει την πρόσληψη και την ερμηνεία των σύγχρονων γεγονότων. Η ερμηνεία τους είναι βυθισμένη στις Γραφές, μελετούν τα προφητικά μηνύματα του παρελθόντος και όχι τα ίδια τα γεγονότα: η μετάβαση από την ιστορία στον θρύλο είναι εύκολη, θυμούνται τον μήνα της καταστροφής του ναού αλλά όχι τη χρονιά, γνωρίζουν ότι καταστράφηκε πρώτα από τους Βαβυλώνιους και ύστερα από τους Ρωμαίους, αλλά Ρώμη και Βαβυλώνα για τους Εβραίους δεν είναι ιστορικές πραγματικότητες. Από αυτήν την άποψη, η αντιμετώπιση των ιστορικών γεγονότων μοιάζει με εκείνη του μυστικι-

στή: οι ιστορικές όψεις της θρησκείας έχουν για τον μυστικιστή σημασία ως σύμβολα πράξεων οι οποίες είτε είναι αchronικές, είτε επαναλαμβάνονται διαρκώς στην ψυχή του ανθρώπου (έτσι, για παράδειγμα, η Έξοδος για τον μυστικιστή δεν συνέβη μια φορά και σε έναν τόπο, αλλά ανταποκρίνεται σε ένα γεγονός που λαμβάνει χώρα εντός μας, είναι η φυγή από μια εσωτερική Αίγυπτο, της οποίας είμαστε σκλάβοι). Το ιστορικό γεγονός παύει λοιπόν να είναι αντικείμενο διδασκαλίας και αποκτά την αξία μιας άμεσης θρησκευτικής εμπειρίας¹⁴. Η αδιαφορία για την ιστορία επιτείνεται από το γεγονός ότι η galut, η «εξορία», ανεξάρτητα από τη διάρκεια της θεωρείται μεταβατική περίοδος. Υπάρχουν βέβαια ορισμένα χρονικά, από την εποχή των Σταυροφοριών, για παράδειγμα, τα οποία αναδύουν τη φρεσκάδα της άμεσης εμπειρίας, της αυτοψίας που δεν υπάρχει στα πιο ολοκληρωμένα ιστορικά έργα και τα χρονικά αυτά συμβάλλουν στην ιστορική γνώση¹⁵. Σε γενικές πάντως γραμμές, η εβραϊκή ιστορία τον Μεσαίωνα είναι φτωχή, διάσπαρτη, συνίσταται σε μαρτυρολογία ή στην απαρίθμηση ονομάτων ραββίνων. Τα Memorbücher –βιβλία μνήμης– που άνθισαν στις κοινότητες των ασκεναζίμ περικλείουν τα ονόματα των ραββίνων και των ιθυνόντων της κάθε κοινότητας, όπως και τον κατάλογο των

14. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Παρίσι 1994 (1948), σ. 32. Βλ. επίσης J. Neusner, «The historical event as a cultural indicator: the case of Judaism», *History and Theory*, XXX (1991), σ. 138-152.

15. R. Chazan, «Representation of Events in the Middle Ages», *History and Theory*, XXVII, σ. 40-55.

12. D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985.

13. S. W. Baron, *A Social and Religious...*, ό.π.

μαρτύρων και των διωγμών. Διαβάζονταν φωναχτά στη συναγωγή κατά τη λειτουργία για τους νεκρούς. Όσο δεν υπάρχει κράτος, δυναστεία ή ο θεσμός εκείνος που θα θρέψει ή και θα καθοδηγήσει το ιστορικό ενδιαφέρον, τρεις είναι οι βασιλικές οδοί για την πνευματική και θρησκευτική δημιουργικότητα των Εβραίων του Μεσαίωνα: η Halacha, η φιλοσοφία, και η Kabbalah, και καμιά από αυτές δεν προϋποθέτει στέρεα γνώση της ιστορίας.

Η *Haskala* –ο εβραϊκός Διαφωτισμός– δεν διαμόρφωσε μια αντίληψη ιστορίας διαφορετική από εκείνη που κυριαρχούσε έως τότε. Ακόμη και αν οι διαφωτιστές συμφωνούν για την αναγκαιότητα της ιστορίας, τη θεωρούν και πάλι μέσο για την κατανόηση της Τορά. Μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα η μελέτη του εβραϊκού παρελθόντος από τους Εβραίους επικεντρωνόταν αποκλειστικά στην αναζήτηση του στατικού και του απόλυτου: οι νομικές καινοτομίες δεν θεωρούνταν απαντήσεις σε συγκεκριμένα προβλήματα αλλά αχρονικές αποκαλύψεις του νοήματος των παλιών κειμένων. Με τα λόγια ενός σύγχρονου ιστορικού, «ο εβραϊσμός μαράθθηκε στη σκοτεινή φυλακή της μη ιστορίας»¹⁶. Η μεγάλη στροφή σημειώνεται τον 19ο αιώνα: η ιστορική συνείδηση αντικατέστησε την αποκάλυψη ως βάση της εβραϊκής ύπαρξης και η ιστορία ήλθε στο προσκήνιο. Μια μικρή ομάδα γερμανο-εβραίων λογίων στο Βερολίνο της δεκαετίας του 1820 ανέλαβε την «επιστημονι-

16. I. Schorch, *From Text to Context: the Turn to History in Modern Judaism*, Λονδίνο 1994, βλ. ιδιαίτερα σ. 334 κ.ε.

κή» και ιστορική μελέτη του εβραϊσμού (*Wissenschaft des Judentums*) ως θεμέλιου της εβραϊκής ταυτότητας: έδωσε μια από τις απαντήσεις στην κρίση της χειραφέτησης των Εβραίων και στον αγώνα να επιτευχθεί. Η ιστορία έγινε η πίστη των Εβραίων που είχαν χάσει την πίστη τους. Σκοπός της μελέτης του εβραϊσμού ήταν η μελέτη των κειμένων, η ιστορία και η φιλοσοφία του εβραϊσμού που γεννιέται από την ιστορία. Η στροφή στην ιστορία χαρακτηρίζει όλες τις εβραϊκές ιδεολογίες του 19ου αιώνα, και από τη Μεταρρύθμιση έως τον Σιωνισμό, όλα τα κινήματα επικαλούνται την ιστορία. Αξίζει να σταθούμε για λίγο στον Leopold Zunz, έναν από τους πρωτεργάτες της *Wissenschaft*. Ο Zunz δεν αρνείται την ιδιαιτερότητα της εβραϊκής θρησκείας και αποφεύγει τον εύκολο ιστορισμό. Το 1872 εξέδωσε το «*Die Monatstage des Kalenderjahres*», στο οποίο μνημονεύει 800 Εβραίους και μη Εβραίους, συμπεριλαμβανομένων και 22 γυναικών, καθώς και τις ημερομηνίες από ορισμένες μεσαιωνικές διώξεις. Τις περισσότερες φορές το όνομα συνοδεύεται από την περιγραφή που το καθιστά αξιομνημόνευτο. Προκύπτει έτσι βιογραφικό και χρονολογικό υλικό για μια εβραϊκή ιστορία, μια σύνοψη της εβραϊκής ιστορικής εμπειρίας, ένα μίγμα θρησκευτικών και πρακτικών πληροφοριών, μικρές αφηγήσεις. Να παρατηρήσουμε ότι το έργο αυτό μπορεί να θεωρηθεί μια κοσμική μορφή των *Memorbücher* στα οποία αναφερθήκαμε παραπάνω. Παλιό κρασί σε νέα φλασκιά, διαιωνίζει τη διπολική θεώρηση του εβραϊκού παρελθόντος ως αποτελούμενου αποκλειστικά από θύματα και λογίους.

Θα συνοψίσω τα βασικά σημεία της σχέσης εβραϊκής ιστορίας-εβραϊκής μνήμης. Μέχρι τον 19ο αιώνα η ιστοριογραφία δεν υπήρξε το κύριο κανάλι της εβραϊκής μνήμης. Η εβραϊκή μνήμη μεταδιδόταν από δύο κυρίως δρόμους: τις τελετουργίες και τις αφηγήσεις. Η μνήμη υποκαθιστούσε την ιστορία, την ξεπερνούσε. Τα ιστορικά γεγονότα της βιβλικής περιόδου, για παράδειγμα, βιώνονταν στον λειτουργικό κύκλο και για τον λόγο αυτό εκτός ιστορικού χρόνου. Οι αφηγήσεις απελευθέρωναν αναμνήσεις που δεν ήταν αντικείμενα στοχασμού, αλλά αποκάλυψης και ταύτισης. Η μνήμη δεν αποτελούνταν από αναμνήσεις, οι προσωπικότητες και οι καταστροφές δεν γίνονταν αφήγηση σε ένα χρονικό, αλλά ενσωματώνονταν στη θρησκευτική λειτουργία. Η εβραϊκή λειτουργία είναι υπενθύμιση μιας ιστορικής αφήγησης, υπακούει στην επιταγή *Θυμήσου*. Επειδή η λειτουργία αναφέρεται σε ένα ιστορικό παρελθόν και όχι σε κάποιο μυθικό αρχέτυπο, οι τελετουργίες αποκαθιστούν τη συνέχεια με το παρελθόν αυτό. Κατά τη σύγχρονη εποχή, με τη γέννηση της εβραϊκής ιστοριογραφίας τον 19ο αιώνα, το ενδιαφέρον για το παρελθόν διαχωρίζεται από την εβραϊκή συλλογική μνήμη και σε ορισμένα σημεία αντιτίθεται σε αυτήν. Μέχρι τότε οι συλλογικές αναμνήσεις του εβραϊκού λαού ήταν συνάρτηση της κοινής πίστης, της συνοχής και της βούλησης της κοινότητας που μετέδιδε και επαναδημιουργούσε το παρελθόν της χάρη σε ένα σύμπλεγμα κοινωνικών και θρησκευτικών θεσμών. Η ιστοριογραφία του 19ου αιώνα δεν ήταν μια προσπάθεια να αποκατασταθεί η μνήμη, αλλά ένα εντελώς νέο είδος μνήμης. Επιθυμώντας να κατανοήσει, η ιστορία

φέρνει στην επιφάνεια κείμενα, γεγονότα και διαδικασίες που η εβραϊκή μνήμη αγνοούσε. Και το κυριότερο: δεν γεμίζει απλώς τα κενά της μνήμης, αλλά έρχεται να αμφισβητήσει τις αναμνήσεις.

Από τα ιστορικά γεγονότα στους μνημονικούς τόπους

Προτείνω τώρα να παρακολουθήσουμε τις περιπέτειες δύο ιστορικών γεγονότων, γεγονότων που αφορούν την εβραϊκή ιστορία και πέρασαν στη συλλογική μνήμη, για να συναγάγουμε ορισμένα συμπεράσματα για τη σχέση ιστορίας-μνήμης στις σύγχρονες κοινωνίες. Θα αναφερθώ στη *Μασάντα* και στη *γενοκτονία* που ονομάστηκε Ολοκαύτωμα.

α. Η Μασάντα

Η Μασάντα ήταν ένα οχυρό στην κορυφή ενός λόφου που δεσπόζει της Νεκράς θάλασσας, στην έρημο της Ιουδαίας. Αποτέλεσε το τελευταίο οχυρό εναντίον των Ρωμαίων στη διάρκεια της εβραϊκής εξέγερσης (66-73 μ.Χ.). Στο χρονικό του *Ο ιουδαϊκός πόλεμος*¹⁷ ο Ιώσηπος, εξελληνισμένος Εβραίος, περιγράφει πώς τρία χρόνια μετά την κατάκτηση της Ιουδαίας και την καταστροφή του Ναού, μια ομάδα από χίλιους Εβραίους με τις γυναίκες και τα παιδιά τους αντιστέκονταν ακόμη στους Ρωμαίους. Όταν η πολιορκία του οχυρού έκανε

17. Josephus, *The Jewish War*, Λονδίνο 1959.

φανερό ότι η κατάληψή του ήταν αναπόφευκτη, ο εβραίος ηγέτης Ελαζάρ Μπεν Γιαίρ κάλεσε τους άνδρες του να σκοτώσουν τις γυναίκες και τα παιδιά και μετά να αλληλοσκοτωθούν. Το επόμενο πρωί, οι Ρωμαίοι αντίκρυσαν 960 πτώματα που τους στέρησαν, κατά τον Ιώσηπο, τη χαρά της νίκης.

Ας παρακολουθήσουμε πώς η Μασάντα από αμφισβητούμενο ιστορικό γεγονός μετατρέπεται σε τόπο μνήμης. Η ραββινική και οι άλλες εβραϊκές παραδόσεις αγνοούν τη Μασάντα. Το όνομα παραλείπεται εντελώς από τη ραββινική γραμματεία, ίσως επειδή η μοναδική πηγή που έχουμε γι' αυτό είναι ο Ιώσηπος, ένας αποστάτης Εβραίος που γράφει στα ελληνικά, για ένα ξένο κοινό. Το έργο του Ιώσηπου δεν ενσωματώθηκε στην εβραϊκή πολιτισμική κληρονομιά. Μονάχα τον 10ο αιώνα εμφανίζεται μια εβραϊκή παραλλαγή του έργου του, που οφείλεται σε έναν Ιταλοεβραίο, παραλλαγή που μεταφράστηκε στα ισπανο-εβραϊκά, τα αραβο-εβραϊκά και στα γίντις, αλλά και πάλι, τα αποσπάσματα που αφορούν τη Μασάντα δεν άσκησαν μεγάλη επιρροή¹⁸. Να παρατηρήσουμε εδώ ότι Ιώσηπος δεν είναι ό,τι θα αποκαλούσαμε αξιόπιστη πηγή: δεν υπήρξε μάρτυρας των γεγονότων, έγραψε μετά από χρόνια και από τη θέση του ρωμαίου στρατηγού υπό την προστασία του Τίτου. Επιπλέον, ο ίδιος είχε συμμετάσχει κάποτε σε μια συμφωνία αυτοκτονίας μετά την ήττα των στρατιωτών που διοικούσε, αλλά επέλεξε να αθετήσει τον όρκο του, να

18. B. Lewis, *History: Remembered...*, ό.π.

περάσει στο στρατόπεδο των Ρωμαίων και να γίνει ο αφηγητής του συμβάντος της Jotapata. Το δικό του βίωμα αποτέλεσε πιθανότατα τον καμβά της αφήγησης για τη Μασάντα.

Η Μασάντα πολιτογραφήθηκε ως ιστορικό γεγονός στο πλαίσιο της Jüdische Wissenschaft, χάρη στους γερμανο-εβραίους που σχολιάζουν ελληνικές και ρωμαϊκές πηγές άγνωστες στην παραδοσιακή μελέτη. Η πληροφορία διαδόθηκε με ρομαντικές νουβέλες, τις περισσότερες από τις οποίες έγραψαν γερμανοί ραββίνοι, και οι οποίες μεταφράστηκαν στα εβραϊκά και διαβάστηκαν στην Ανατολική Ευρώπη. Στη συλλογική μνήμη η Μασάντα αποκαθίσταται και με τη δημοσίευση, το 1927, ενός ποιήματος του Yitzhak Lamdan, εβραίου ρώσου πρόσφυγα που έφθασε στην Παλαιστίνη. Στους στίχους του Lamdan, η Μασάντα γίνεται σύμβολο της αρχαίας Σιών, σύμβολο της Παλαιστίνης που ο ποιητής θεωρεί τελευταίο οχυρό, τελευταία ελπίδα των Εβραίων¹⁹.

Η μετατόπιση της Μασάντα από την περιφέρεια της ιστοριογραφίας στο κέντρο της ισραηλινής συλλογικής μνήμης είναι ενδιαφέρουσα²⁰. Τις πρώτες δεκαετίες του κράτους του Ισραήλ, η σιωνιστική μνήμη δίνει έμφαση στον ηρωισμό, την ελευθερία και την εθνική αξιοπρέπεια, τις οποίες αντιπαραβάλλει συλλήβδην στη ζωή

19. Y. Zerubavel, *Recovered Roots. Collective memory and the Making of Israeli National Tradition*, Σικάγο-Λονδίνο 1995.

20. Στο ίδιο. Γενικότερα για το θέμα της ταυτότητας και της μνήμης στην ισραηλινή κοινωνία βλ. τον συλλογικό τόμο: *The Shaping of israeli identity: Myth, Memory and Trauma*, R. Wistrich, D. Ohana (επιμ.), Λονδίνο 1995.

της Διασποράς, στην «Εξορία», όπως λέγεται. Μνημονεύεται λοιπόν η μάχη των Εβραίων κατά των Ρωμαίων, αλλά αγνοείται, παραλείπεται, η συλλογική αυτοκτονία, που θεωρείται μια λύση διαφυγής, που δημιουργεί άλλωστε και θρησκευτικό πρόβλημα. Οι νέοι, ο στρατός προσκυνούν στον βράχο της Μασάντα δηλώνοντας την ετοιμότητα να αγωνισθούν για την ελευθερία με οποιοδήποτε τίμημα. Οι αφηγήσεις, όπως και οι τελετουργίες, τα προσκυνήματα, χάρη στην εμπειρία της επιτέλεσής τους, διαθέτουν τη δύναμη να διαμορφώνουν και να μεταμορφώνουν αντιλήψεις. Σε μια εποχή που οι Εβραίοι της Παλαιστίνης και αργότερα του νεοσύστατου ισραηλινού κράτους ασκούν κριτική στη συμπεριφορά των Εβραίων της Ευρώπης και δεν θεωρούν το Ολοκαύτωμα μέρος της δικής τους συλλογικής μνήμης, η Μασάντα γίνεται και ένα είδος αντίβαρου στη γενοκτονία των Εβραίων της Ευρώπης. Το 1943, σε μια ομιλία του, ο Μπεν Γκουριόν παραλληλίζει την αντίσταση του 1920 στο Τελ Χαΐ με δεύτερη Μασάντα. Η πρώτη γενιά των ισραηλινών Εβραίων ταυτίζεται δύσκολα με τα θύματα της Ευρώπης, το ισραηλινό σχολείο διδάσκει την αρνητική εικόνα της «Εξορίας» και προτιμά την ταύτιση με τους αρχαίους Εβραίους. Οι υπερασπιστές της Μασάντα, με την πατριωτική τους θυσία, ιεροποιούν το έθνος. Ο όρκος «Η Μασάντα δεν θα πέσει ξανά», από τον στίχο του Lamdan, γίνεται συλλογική δέσμευση για την εθνική αναγέννηση. Στη δεκαετία του 1960, οι ανασκαφές που ανέλαβε το εβραϊκό Πανεπιστήμιο της Ιερουσαλήμ με την εποπτεία του αρχαιολόγου Yigal Yadin, για να φέρει στο φως τη Μασάντα, παίρνουν με-

(πρβλ. Μέγας Αρτίφαιδρος)⁴⁵

γάλη δημοσιότητα²¹. Ο Yadin θεωρεί το κείμενο του Ιώσηπου αυθεντικό, η ανασκαφή παίρνει τον χαρακτήρα πατριωτικής αποστολής και η Μασάντα από ιστορική αφήγηση μιας συλλογικής αυτοκτονίας γίνεται τελετουργική αφήγηση της εθνικής αναγέννησης. Η υλικότητα των αποτελεσμάτων της ανασκαφής ενισχύει την πίστη στην αυθεντικότητα της αφήγησης, ως εάν να μπορούσε κανείς με την ανασκαφή να αγγίξει την ιστορία. Όμως η αλήθεια είναι ότι η αρχαιολογία δεν αποδεικνύει την αφήγηση του Ιώσηπου. Ο ιστορικός P. Vidal-Naquet²² προτρέπει να σταθούμε στο ίδιο το κείμενο: Για τον Ιώσηπο, η Μασάντα δεν ήταν ούτε μαρτύριο που επιβλήθηκε στους αγωνιστές για την ελευθερία του Ισραήλ, ούτε δοξασμένη αντίσταση, αλλά το τελικό επεισόδιο μιας εξέγερσης που στα μάτια του ήταν λανθασμένη επιλογή και αντίθετη στην επιθυμία του Θεού και των σοφών, ένα βήμα που οδήγησε τον εβραϊκό λαό στο τέλος. Επιπλέον, εξηγεί ο Vidal-Naquet, για να κατανοήσουμε τη Μασάντα δεν αρκεί να επαναλάβουμε τα λόγια του Ιώσηπου, αλλά πρέπει να λάβουμε υπόψη τη ρητορική του και την έμπνευση που ο συγγραφέας αντλεί από την εβραϊκή αποκαλυπτική λογοτεχνία. Οι Ισραηλινοί διαχειρίστηκαν το εξής παράδοξο: Θυμούνται την αφήγηση μιας συλλογικής αυτοκτονίας, αλλά αποφεύγουν το τέλος της ιστορίας: η επιλογή των ζηλωτών

21. Y. Yadin, *Masada. Herod's Fortress and the Zealots last Stand*, Λονδίνο 1966.

22. P. Vidal-Naquet, «Flavius Josèphe et Masada», *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, Παρίσι 1981, σ. 43-72.

συμβολίζει τον θάνατο για χάρη της μνήμης, η συλλογική αυτοκτονία δίνει τέλος στη ζωή αλλά όχι και στην ιστορία²³. Στην ηρωική αυτή εκδοχή η Μασάντα αντιπροσωπεύει την αντίσταση, την ελευθερία και την υπεράσπιση της γης. Την ίδια εποχή καθιερώνεται απόσταση 7 ημερών που αντιστοιχεί στη σιβά, το πένθος ανάμεσα στη Γιομ αΣοά (Ημέρα του Ολοκαυτώματος) και το Γιομ Ατσμαούτ (Ημέρα της Ανεξαρτησίας). Στη δεκαετία του 1970, ίσως μετά τον πόλεμο του Γιομ Κιπούρ, που τραυματίζει την ισραηλινή κοινωνία δίνοντάς της την αίσθηση του ευάλωτου, η Διασπορά γίνεται μέρος του εβραϊκού παρελθόντος και για τους Ισραηλινούς και το δίπολο ήρωες-θύματα χαλαρώνει. Η μνήμη της Μασάντα μετατοπίζεται ελαφρά: Οι αναμνηστικές τελετές εξακολουθούν να δίνουν έμφαση στην ένοπλη αντίσταση και στην πατριωτική θυσία, αλλά η αυτοκτονία δεν αποκρύπτεται. Η Μασάντα γίνεται παράδειγμα αυτοκτονικού πολέμου, όταν δεν υπάρχει διέξοδος σωτηρίας ή ελπίδα νίκης. Δημιουργείται, λοιπόν, μια σχέση ανάμεσα στο Ολοκαύτωμα και τη Μασάντα, που ήταν αδιανόητη όταν οι Ισραηλινοί έπρεπε να διατυπώσουν τη διάκρισή τους από τους Εβραίους της Διασποράς και να τονίσουν την απευθείας συνέχεια με το ηρωικό εθνικό παρελθόν. Η συλλογική αυτοκτονία στη Μασάντα δεν απωθείται πλέον σε δεύτερο πλάνο αλλά περνά στο προ-

23. E. M. Bruner- Ph. Gorfain, "Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada", *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, E. M. Bruner (επιμ.), Illinois 1984, σ. 56-79.

σκήνιο, θεωρείται απόγειο ακραίας κατάστασης πολιορκίας και διωγμού. Οι εορτασμοί αναδεικνύουν τώρα τη Μασάντα, κατ' αναλογία με το Ολοκαύτωμα, σε συμβολική έκφραση ενός τέλους. Όταν αποδυναμώνεται η αντίθεση της ζωής στο Ισραήλ και τη Διασπορά, η αυτοκτονία περνά στη συλλογική μνήμη.

Στη λογοτεχνία, στις αναμνηστικές τελετές, στη θέση που παίρνει σε σχολικά εγχειρίδια, σε εορταστικούς λόγους, σε μνημεία και αλλού, η Μασάντα έγινε μνημονικός τόπος. Τα ιστορικά γεγονότα απέκτησαν διάρκεια και τοποθετήθηκαν σε ένα μεταφυσικό παρόν που περιέχει ιστορικές σταθερές: αγώνα, θυσία... Έτσι, ως μνημονικός τόπος, η Μασάντα συμβάλλει στην ενδυνάμωση της συλλογικής ταυτότητας και εγκαθιδρύει τη χωρική και χρονική συνέχεια της κοινότητας. Ο μνημονικός τόπος κατασκευάζεται για να υπακούσει σε κοινωνικές ανάγκες και γι' αυτό το νόημα που του αποδίδεται, το περιεχόμενο που αποκτά στο φαντασιακό, αλλάζει με μικρές έστω αλλά κρίσιμες μετατοπίσεις. Η αφήγηση της Μασάντα δείχνει μεταξύ άλλων πώς, με τη συμβολή της επιλεκτικής μνήμης, κατασκευάζεται το νόημα.

β. Shoah

Ένωθα αμηχανία, που για μέρες με έκανε να διαβάζω ακόμη κάτι, να κρατώ σημειώσεις και να αναβάλλω διαρκώς τη στιγμή που θα έβαζα τις σκέψεις μου στο χαρτί: τι μου δίνει το δικαίωμα να μιλήσω για την καταστροφή των Εβραίων της Ευρώπης, όταν ώρες-ώρες μου περνάει από το μυαλό η κάπως τρελή σκέψη ότι αν

ήταν στο χέρι μου, δεν θα άφηνα κανέναν που δεν είναι «επιζών» —τι τρομερή λέξη— να μιλήσει γι' αυτό. Οι μάρτυρες δικαιούνται να μαρτυρήσουν, εμείς οι άλλοι πρέπει να τους ακούμε, διότι η αφήγησή τους, που μας συνδέει με το παρελθόν τους, σημαίνει την επιστροφή τους στην ανθρώπινη οικογένεια, τους συνδέει με το μέλλον μας²⁴. Ωστόσο, νιώθω την ευθύνη να αναλογιστώ τους τρόπους με τους οποίους η εποχή μας θυμάται, δηλαδή αναδιαμορφώνει τις εικόνες του παρελθόντος, με λέξεις, με μνημεία ή με τελετές, να σκεφτώ δηλαδή για τους «μνημονικούς τόπους» της γενοκτονίας που ονομάστηκε Ολοκαύτωμα, χωρίς όμως να ξεχνώ ότι πίσω τους υπήρξε ανήκουστη, πρωτόγνωρη και ακατονόμαστη φρίκη.

Το Ολοκαύτωμα ως μνημονικός τόπος διανύει την ιστορική του πορεία τα τελευταία πενήντα χρόνια, τόσο στην τραυματισμένη Ευρώπη²⁵, όσο και στο Ισραήλ ή στην Αμερική. Τα πρώτα χρόνια, όταν η αποκάλυψη της φρίκης αποσβολώνει, όταν το τραύμα είναι πολύ νωπό, η σιωπή μοιάζει να κυριαρχεί, με έμβλημα τη συχνά παραγνωρισμένη φράση του Αντόρνο: «Είναι βάρβαρο να γράφει κάποιος ποιήματα μετά το Άουσβιτς...»²⁶.

24. G. Hartman, «The Book of Destruction», *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, S. Friedlander (επιμ.) Cambridge Mass. 1992, σ. 318-336.

25. Για τις παραστάσεις της γενοκτονίας στη μεταπολεμική Γαλλία βλ. μεταξύ άλλων A. Wiewiorka, *Déportation et Génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Παρίσι 1992.

26. T. W. Adorno, «Cultural Criticism and Society», *Prisms*, Λονδίνο 1967, σ. 34.

Ποιος ήθελε να το πιστέψει, να πιστέψει την καταστροφή του πολιτισμού του... «Έπρεπε να μιλήσω γι' αυτούς, να εξηγήσω σε όλους τί πραγματικά έγινε αυτά τα τρία χρόνια», γράφει η Έρικα Αμαρίλιο²⁷... «Και προσπάθησα να μιλήσω, να εξιστορήσω. Όμως έβλεπα την άρνηση στα μάτια των πιο πολλών. Δεν ήθελαν να ακούσουν γιατί δεν μπορούσαν να πιστέψουν ότι αυτά που λέω είναι αληθινά...» Πώς να μιλήσουν για το αδιανόητο, το ακατονόμαστο; Στη δεκαετία του '70 ο κινηματογράφος και η λογοτεχνία δοκιμάστηκαν στο πεδίο της αναπαράστασης και του στοχασμού πάνω στο Ολοκαύτωμα, και στη δεκαετία του '80 ακολούθησε η ιστοριογραφία, επιχειρώντας να ερμηνεύσει την «τελική λύση», να «ιστοριοποιήσει» τη Shoah. Στις ίδιες δεκαετίες ανέκυψε και η ανάγκη να απαντηθεί η προσβολή των «αρνητών»²⁸. θεωρώ το ζήτημα ηθικό και πολιτικό, όχι όμως ιστοριογραφικό.

Θέλω να τονίσω ότι στη διαδρομή του Ολοκαυτώματος ως μνημονικού τόπου, που πήρε τη μορφή λόγου επιστημονικού ή λογοτεχνικού, τελετών, μουσείων²⁹ κ.λπ., διακυβεύονται σοβαρότατα ηθικά και πολιτικά διλήμματα.

27. Ε. Κούνιο-Αμαρίλιο, *Πενήντα χρόνια μετά... Αναμνήσεις μιας Σαλονικιώτισσας Εβραίας*, Θεσσαλονίκη 1995.

28. Βλ. μεταξύ άλλων D. Lipstadt, *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and memory*, Λονδίνο 1993, και το κλασικό κείμενο του P. Vidal-Naquet, «Un Eichmann en Papier. Anatomie d'un mensonge», *Les Juifs, la Mémoire et le Présent...*, ό.π., σ. 193-272.

29. Βλ. ενδεικτικά τη θαυμάσια μελέτη για τα μνημεία του J. E. Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven-London 1993.

τα. Για παράδειγμα: Είναι αλήθεια ότι η πληθωριστική χρήση της λέξης γενοκτονία μπορεί να αποκρύψει τη μοναδικότητα της συγκεκριμένης ιστορικής εμπειρίας των ναζιστικών εγκλημάτων, αλλά η επέκταση του στοχασμού σε ανάλογες εμπειρίες άλλων ομάδων αποκαθιστά μιαν ανθρωπιστική οικουμενικότητα³⁰, που είναι, νομίζω, και εβραϊκή παράδοση. Είναι αλήθεια ότι τα κίνητρα, οι προθέσεις και οι στόχοι όλων εκείνων που μιλούν για το Ολοκαύτωμα δεν είναι το ίδιο έντιμα, είναι αλήθεια ότι η αναπαράσταση είναι εξαιρετικά λεπτό ζήτημα και ότι πολλά από τα λόγια και τα έργα που αναφέρονται στη Shoah προσβάλλουν την αισθητική μας ή την ιστοριογραφία, αλλά είναι εξίσου αλήθεια ότι όλα μπορούν να δικαιωθούν ως άμυνα απέναντι στη βαρβαρότητα της σιωπής ή της λήθης³¹. Οι ναζί επιθυμούσαν την ολική καταστροφή των Εβραίων, και αυτό προϋπέθετε και την εξαφάνισή τους από τη μνήμη, τουλάχιστον με τη μορφή που οι ίδιοι οι Εβραίοι έβλεπαν τους εαυτούς τους. Γι' αυτό η μνήμη μπορεί να είναι και πράξη αντίστασης. Είναι αλήθεια ότι το τραύμα που προκάλεσε ένα γεγονός όπως η γενοκτονία μπορεί να αποτελεί σημαντικό στοιχείο της ατομικής και συλλογικής ταυτότητας, αλλά η επιλογή του τραύματος ως συστατικού της ταυτότητας, και κυρίως η ασυνείδητη επιλογή του που αποτρέπει το πένθος, μπορεί να φτω-

30. P. Haidu, «The Dialectics of Unspeakability. Language, Silence and the Narratives of Desubjectification», *Probing the Limits...*, ό.π., σ. 277-299.

31. B. Lang, «The Representation of Limits», *Probing the limits...*, ό.π., σ. 300-317.

χαίνει απελπιστικά την εβραϊκή ταυτότητα, να την αποκόπτει από μια πλούσια παράδοση, και να παρεμποδίζει την αυτοκριτική ωριμότητα³².

Η τέχνη έχει τους δικούς της τρόπους να αποδίδει την τραγικότητα και το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης σε ακραίες καταστάσεις. Οι ιστορικοί της λογοτεχνίας και του πολιτισμού μπορούν, λοιπόν, να μελετούν χωρίς περιορισμούς τον Primo Levi, τον Paul Celan ή το, λιγότερο γνωστό, μουσικό αριστούργημα του Shöenberg. Μονάχα στην τέχνη το βάσανο μπορεί ακόμη να βρίσκει φωνή και παρηγοριά, χωρίς ταυτόχρονα να προδίδεται από αυτό³³. Η τεχνική του καλλιτέχνη καταδεικνύει ότι αυτό που δεν μπορεί να αναπαρασταθεί πράγματι, υπάρχει³⁴. Είμαστε όμως μια ιστορική κοινωνία και για να διατηρηθεί η μνήμη του, το Ολοκαύτωμα πρέπει να γίνει ιστορικό. Οι τελετουργικές επαναλήψεις, το καντίν για τους νεκρούς μας, δεν αρκεί. Η μνημόνευση γίνεται λόγος, ακόμη κι όταν έχουμε να κάνουμε με φωτογραφίες ή αντικείμενα υπάρχει ένας λόγος που τα αρθρώνει μεταξύ τους και τους δίνει νόημα. Και το νόημα που προσδίδεται δεν είναι πάντα το ίδιο: Άλλος είναι ο ιστορικός και πολιτικός λόγος που εκφράζει το Yad Vashem στην Ιερουσαλήμ, το μουσείο της Λυών ή της Καλιφόρ-

32. D. La Capra, «Historicizing the Holocaust», *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Ithaca-London 1994, σ. 69-110.

33. S. Dekoven Ezrahi, «The grave in the Air: Unbound Metaphors in Post Holocaust Poetry», *Probing the limits...*, ό.π., σ. 259-276.

34. J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A report on Knowledge*, Minneapolis 1984, σ. 78.

νιας, διαφορετικός ο λόγος στην επέτειο της απελευθέρωσης του Άουσβιτς και στις τελετές που οργανώνουμε στη Θεσσαλονίκη, διαφορετικός ο λόγος που συνοδεύει την ανέγερση μνημείων στη Γερμανία. Θα επιμείνω σε ορισμένες όψεις της δημιουργίας «μνημονικών τόπων», παρατηρώντας εξ αρχής ότι σε όλους τίθεται το ζήτημα της ιστορικής αναπαράστασης και της ιδεολογίας. Θα προσθέσω αμέσως ότι δεν ισχυρίζομαι ότι υπάρχει ένας μοναδικός κατάλληλος τρόπος αναπαράστασης στη μνημόνευση του φαινομένου που έγινε γνωστό ως Ολοκαύτωμα, διότι υπάρχουν σε συνεχή σύγκρουση όψεις μιας σύνθετης πραγματικότητας που είναι δύσκολο να περιληφθούν όλες στο ίδιο εγχείρημα: το πρωτόγνωρο έγκλημα συνυπάρχει με την απόλυτη ρουτίνα, την περίφημη κοινοτοπία του κακού, που μας έδειξε η Χάνα Άρεντ με αφορμή τη δίκη του Άιχμαν³⁵, οι ήρωες του εξεγερμένου γκέτο της Βαρσοβίας και οι Εβραίοι στον ΕΛΑΣ υπάρχουν μαζί με τους Εβραίους προδότες, οι συνεργάτες του Βισύ υπάρχουν μαζί με τον Σίντλερ... Βέβαια η πολυχρωμία αυτή δεν πρέπει να διαγράφει τη σημαντική διαχωριστική γραμμή που χωρίζει τους θύτες από τα θύματα. Οι φωνές των θυτών και εκείνες των θυμάτων είναι θεμελιωδώς ετερογενείς.

Για να προχωρήσω, θα μετατοπίσω το ερώτημα: Δεν διερωτώμαι ποια είναι η πιο ορθή μορφή αναπαράστασης του δράματος που ονομάστηκε Ολοκαύτωμα, ποια είναι εκείνη που αναπαριστά πιο πιστά την πραγματικό-

τητα της γενοκτονίας: διερωτώμαι ποιος είναι ο λόγος που καθιστά τη μνήμη μηχανισμό εγρήγορσης και κριτικής συνείδησης. Τόσο η εξύμνηση όσο και ο θρήνος, όταν γίνονται αυτοσκοποί, δεν μπορούν να εκφράσουν την πολυπλοκότητα του παρελθόντος. Κοντολογίς, θα έλεγα ότι η «υπεύθυνη» μνημόνευση του Ολοκαυτώματος δηλώνεται με λόγο μετρημένο, προβληματισμένο, κριτικό, που δεν θεωρεί αυτονόητη την αναπαράσταση του παρελθόντος. Το ζήτημα δεν είναι λοιπόν, στην περίπτωση αυτή, ένας μοναδικός, αληθινός, πιστός τρόπος αναπαράστασης, αλλά ο ρόλος που επιθυμούμε να αποδώσουμε στη μνήμη στην κοινωνική και πνευματική μας ζωή. Θα εξηγήσω περισσότερο και θα τεκμηριώσω την άποψή μου για τον ιστορικό λόγο που ενυπάρχει στους μνημονικούς τόπους και για το ηθικό διακύβευμα της μνήμης με αναφορά σε συγκεκριμένα παραδείγματα.

Σύμφωνα με μια αρκετά διαδεδομένη, μεταξύ των Εβραίων, αντίληψη, τα στρατόπεδα του θανάτου και ο πόλεμος του Χίτλερ ενσωματώνονται στο ρεύμα μιας εβραϊκής ιστορίας που από τη φαραωνική Αίγυπτο και για χιλιάδες χρόνια, με την αποφασιστική καμπή της εποχής των Σταυροφοριών, αποτέλεσε ακολουθία αντισημιτικών διώξεων και καταστροφών με θύματα τους Εβραίους σε όλα τα πλάτη και μήκη της γης. Σε αυτό το μονότονο χρονικό των πογκρόμ, οι Εβραίοι δεν είναι υποκείμενα της Ιστορίας, αλλά θύματά της. Η «τελική λύση» είναι απλώς η κορύφωση του δράματος. Πρόκειται βέβαια για μια αντίληψη που δίνει έμφαση στη συνέχεια παραγνωρίζοντας τις ασυνέχειες και αγνοώντας τις ιδιαιτερότητες, τη μοναδικότητα της ιστορικής

35. Χ. Άρεντ, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ: η κοινοτοπία του κακού*, μτφρ. Αγγελική Μέντζα, εκδ. Θύρσος, Αθήνα 1995.

εμπειρίας. Ο μεγάλος ιστορικός S. Baron—στο δοκίμιό του «Ghetto and Emancipation», το 1928—ήταν ο πρώτος που χρησιμοποίησε την έκφραση «lachrymose conception» (δακρύβρεχτη αντίληψη) για να περιγράψει την εβραϊκή ιστορία ως αφήγηση ατέρμονων βασάνων³⁶. Ο Baron απέρριψε αυτήν την άποψη και η στάση του αυτή αποτέλεσε καθοδηγητικό νήμα στο τεράστιο έργο του: Στην οκτάτομη *Κοινωνική και θρησκευτική ιστορία των Εβραίων*, μετατοπίζει το ενδιαφέρον από τις εκρήξεις αντισημιτικού μίσους σε θέματα δομής των κοινοτήτων που αλληλεπιδρούν με τα κοινωνικά συμφραζόμενα, αναβαθμίζει την ποιότητα και τη σταθερότητα της εβραϊκής ζωής στον Μεσαίωνα και αντί να υπερβάλλει τα οφέλη της χειραφέτησης τονίζει τα πλεονεκτήματα από την αυτοδιοίκηση στα γκέτο: διατήρηση της ταυτότητας και των ηθών. Πλήθος μελέτες συνηγορούν στην άποψή του Baron: Στο έργο του G. Scholem, για παράδειγμα³⁷, η εβραϊκή μεταρρύθμιση δεν οφείλεται στην αφομοίωση ιδεών και την υιοθέτηση απαιτήσεων από ένα ξένο πεδίο, αλλά είναι αποτέλεσμα εβραϊκής πολιτικής δραστηριότητας, του κινήματος του Σαμπε-τάϊ Τσβι, της απώλειας της μεσιανικής ελπίδας, της απελπισίας για το πεπρωμένο του λαού. Συγκριτικές

36. S. W. Baron, «Ghetto and Emancipation», *The Menorah Journal*, XIV (1928), βλ. και Schorsch, «The Lachrymose Conception of Jewish History», *From Text to Context...* ό.π., σ. 378-387.

37. G. Scholem, *Les grands courants...*, ό.π. Η Η. Arendt αναγνωρίζει το έργο του Scholem στο σημείο αυτό, βλ. «Jewish History revised» (1948) που αναδημοσιεύτηκε στο *The Jew as Paria*, 1978, σ. 11-19.

μελέτες επιβεβαιώνουν τη θέση του Baron: η ενσωμάτωση των Εβραίων στις περιοχές υπό μουσουλμανική κυριαρχία—για λόγους θρησκευτικούς, νομικούς, οικονομικούς και κοινωνικούς—ήταν ο πιο σημαντικός λόγος της σχετικής ελευθερίας που απολάμβαναν σε σχέση με τις βίαιες διώξεις που υπέστησαν στη χριστιανική Δύση. Γι' αυτό και η ιστορική μνήμη των Εβραίων στο Ισλάμ διαφέρει σημαντικά από εκείνη των Εβραίων στις χριστιανικές χώρες³⁸. Για να επιστρέψουμε στο θέμα της Shoah, όταν ο Baron κλήθηκε να καταθέσει στη δίκη του Άιχμαν, αρνήθηκε να θεωρήσει τον αντισημιτισμό κυρίαρχο και αναπόφευκτο μοτίβο της εβραϊκής οδύσσειας. Τι σχέση έχει λοιπόν σήμερα η «δακρύβρεχτη αντίληψη» με τη μνήμη του γεγονότος που ονομάστηκε Ολοκαύτωμα, όταν δηλαδή οι αμφιβολίες της ζωής στη μεταμοντέρνα κοινωνία μάς υποκινούν να μνημονεύουμε το παρελθόν και όταν το πρόβλημα της ταυτότητας γίνεται πρόβλημα ιστορικής συνείδησης; Η απάντηση είναι ότι η επιθυμία να ξεφύγουμε από τις πολλαπλές σύνθετες όψεις και ερμηνείες του παρελθόντος ενέχει τον κίνδυνο να οδηγηθούμε σε απλουστευτικές, μονοδιάστατες θεωρήσεις. Θυμάμαι μια ισραηλινή σκηνοθέτιδα πριν από λίγα χρόνια που μου έλεγε ότι είχε απαγορέψει στον κάμεραμάν της να κάνει ζουμ στον αριθμό πάνω στο μπράτσο ενός επιζώντος: το θεωρούσε κοινότοπη προσπάθεια να προκληθεί συγκίνηση. Θυμάμαι με αγανάκτηση να ακούω λόγους που εκφωνούν επί-

38. Βλ. σχετικά M.R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.

σημοι εκπρόσωποι τη Γιομ αΣοά, την Ημέρα Πένθους, να επαναλαμβάνουν φράσεις-κλισέ που δεν προσφέρουν ούτε αφορμή για στοχασμό, αλλά ούτε και παρηγοριά. Η στάση που αποφεύγει η ισραηλινή σκηνοθέτις και αυτή που υιοθετούν συχνά οι επίσημοι λόγοι υποθάλπουν έναν λόγο που αντιστοιχεί στη δακρύβρεχτη αντίληψη της εβραϊκής ιστορίας και ενεργοποιείται για να παράσχει συνοχή στις κινηματογραφικές εικόνες ή στον επετειακό λόγο. Και η αγωνία των επιζώντων που θέλουν «ο κόσμος να μάθει» παγιδεύεται στην κοινοτοπία (banalisation). Και η τηλεοπτική «βιομηχανία μνήμης» μπορεί να μετατρέψει το δράμα σε υπόθεση τετριμμένη. Θυμάμαι την οργισμένη αντίδραση δημοσιογράφου μεγάλου τηλεοπτικού δικτύου όταν πέρυσι, παραμονή της ημέρας πένθους, του είπα ότι αν εξαρτιόταν από μένα δεν θα άφηνα τις κάμερες να απαθανατίσουν την τελετή και, κυρίως, την προσέλευση των «επισήμων» στη συναγωγή (παρατηρήσατε βέβαια πόσο αυξήθηκε η προσέλευσή τους από τότε που το γεγονός «καλύπτεται τηλεοπτικά»). Αντίστοιχες σκέψεις μπορούν να μας γεννήσουν τα μουσεία. Διαβάζω στην εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ανακοίνωση της Ο. Βαρών-Βασάρ³⁹ σχετικά με το Museum of Tolerance στο Λος Άντζελες, μια εμπειρία τυπικά αμερικανική: βίντεο με τα οποία ο επισκέπτης επικοινωνεί με ερωταπαντήσεις, «ξενάγηση» από μεγάφωνα και σε προκαθορισμένο χρόνο, χαμηλός φωτι-

39. O. Varon-Vassard, «Pour une problématique des Musées de la période de l'occupation nazie ('41-'45)», *Le musée contemporain dans l'ère post-moderne*, St. Rozanis, Y. Thanassekos (επιμ.), Αθήνα-Βρυξέλλες 1995, σ. 109-119 [ελλ. μτφρ. στον παρόντα τόμο].

σμός και στο τέλος ερωτήσεις του τύπου: ποιος ευθυνόταν, κάτι τέτοιο μπορεί να ξανασυμβεί; Ως εάν να υπάρχουν απλές, βέβαιες και «σωστές» απαντήσεις... Απ' όσο καταλαβαίνω και όσο θυμάμαι και σχετικά δημοσιεύματα στον ξένο τύπο το '93, τότε που το μουσείο άνοιξε τις πόρτες του, πρόκειται για ένα εγχείρημα, θα έλεγα, χοντροκομμένο. Θα συμφωνήσω όμως με την Ο. Βαρών ότι δεν πρέπει να βιαστεί κανείς να μιλήσει με ευρωπαϊκό σνομπισμό για αμερικανοποίηση της Shoah, αδιαφορώντας για το γεγονός ότι το μουσείο δίνει την ευκαιρία σε εκατομμύρια ανθρώπους να ευαισθητοποιηθούν στο ζήτημα. Ανέφερα εξάλλου και παραπάνω ότι δεν υπάρχει, ή τουλάχιστον εγώ δεν θεωρώ ότι υπάρχει, ένας μοναδικός ορθός τρόπος αναπαράστασης. Αυτό που συζητώ είναι, πέρα από τις αισθητικές προτάσεις, η επιλογή των τρόπων εκείνων που μνημονεύουν χωρίς να είναι απλώς μέσα να επιτευχθεί μια συναίνεση, επιλογή των τρόπων εκείνων που στηρίζουν την κριτική μας στάση: τον στοχασμό και τη δέσμευση. Η κριτική της ιστορικής αναπαράστασης φέρνει στην επιφάνεια κανόνες που δίνουν νόημα στη συλλογική ταυτότητα. Η αναπαράσταση του γεγονότος που λέγεται Ολοκαύτωμα είναι παράδειγμα αυτής της διαδικασίας στην πιο ακραία του όψη. Δοκιμάζει τα όρια μιας σχέσης με το παρελθόν που διαμορφώνει στο παρόν θέσεις προσωπικά ικανοποιητικές, κοινωνικά και ηθικά αποδεκτές⁴⁰.

40. Βλ. μεταξύ άλλων H. Kellner, «Never again is Now», *History and Theory* (1994), σ. 127-144, και T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Παρίσι 1995 [ελλ. μτφρ. στον παρόντα τόμο].

Το ίδιο ισχύει, βέβαια, και για αναμνηστήριες τελετές που δεν είναι αποκλειστικά εβραϊκές. Το 1985 ο πρόεδρος Ρήγκαν επισκέφτηκε το Μπέργκεν Μπέλσεν και το στρατιωτικό νεκροταφείο στο Μπίτμπουργκ. Στη διαβόητη τελετή στο νεκροταφείο, παρουσία του καγκελλάριου Κοhl, οι στρατιώτες της Βέρμαχτ, αλλά και οι SS, παρουσιάστηκαν ως συνηθισμένοι στρατιώτες και ο Ρ. Ρήγκαν τους αποκάλεσε μάλιστα «θύματα» του Ναζισμού. Η τελετή πρόσφερε στον καγκελλάριο τη μοναδική ευκαιρία να υποκαταστήσει τη «συλλογική ευθύνη» με τον εξιδανικευμένο ιδεολογικό αγώνα του γερμανικού στρατού⁴¹. Εδώ, θύτες και θύματα συγχέονται και η πράξη δεν είναι άμοιρη σημασίας. Και στην τελετή αυτή μπορεί κανείς να ανιχνεύσει έναν ιστορικό λόγο που τη συνέχει. Αναφέρομαι στους γερμανούς ιστορικούς, στη γνωστή «διαμάχη των γερμανών ιστορικών» (Historikerstreit)⁴², και τον γνωστότερό τους εκπρόσωπο, τον Ερνστ Νόλτε, που στη δεκαετία του '80 ανακίνησε ένα πολιτικό θέμα που ως τότε ήταν ταμπού ή περιοριζόταν σε νεοναζιστικούς κύκλους. Για τον Νόλτε οι ναζί μπορούν να δικαιωθούν από το γεγονός ότι υπεράσπισαν τον δυτικό πολιτισμό απέναντι στους Μπολσεβίκους. Το Γκουλάγκ «προκάλεσε» το Άου-

41. R. Braun, «The Holocaust and Problems of Historical Representation», *History and Theory* (1995), σ. 172-197.

42. Βλ. μεταξύ άλλων D. La Capra, «Reflections on the Historians' Debate». *Representing the Holocaust...*, ό.π., σ. 43-67, και G. Eley, «Nazism, Politics and the Image of the Past: Thoughts on the West German Historikerstreit 1986-87», *Past and Present*, 121 (1988) σ. 171-208.

σβιτς, οι ναζί αντέδρασαν σε μια ρωσική απειλή και εντέλει η «τελική λύση» δεν διαφέρει από άλλα πογκρόμ και μαζικές εξοντώσεις, με εξαίρεση την τεχνική διαδικασία της χρήσης θανατηφόρων αερίων. Είναι φανερό, νομίζω, η προσπάθεια του Νόλτε και των ομοϊδεατών του να αποτινάξουν την ευθύνη από τους Γερμανούς και είναι νομίζω επίσης φανερό η σχέση αυτού του ιστορικού λόγου με την τελετή στο Μπίτμπουργκ. Θα ήθελα απλώς να υπενθυμίσω μια, επιτρέψτε μου να την χαρακτηρίσω ανάλογη, περίπτωση πέρυσι στην Ελλάδα και σε τηλεοπτική εκπομπή με αφορμή την απελευθέρωση του Άουσβιτς. Ο δημοσιογράφος διέπραξε την απρέπεια να προσκαλέσει ως ισότιμους συνομιλητές, μεταξύ άλλων, έναν επιζώντα και έναν εκπρόσωπο των ελλήνων νεοφασιστών. Είναι, νομίζω, σαφές ότι δεν τίθεται ζήτημα λογοκρισίας αλλά πολιτικής ανευθυνότητας και προσβλητικής για τα θύματα νομιμοποίησης του φυλετικού (ρατσιστικού) λόγου ως «άλλης άποψης». Ο δημοσιογράφος ήταν ανεπαρκέστατος όταν, απαντώντας στις κατηγορίες που δέχθηκε, έκανε λόγο για ελευθερία του λόγου· επρόκειτο απλώς για ελευθερία του show. Ο Βάλτερ Μπένιαμιν ήταν κατηγορηματικός: «η ιστορία πρέπει να ερμηνευθεί από τη σκοπιά των θυμάτων που οδηγήθηκαν στη σιωπή, δηλαδή των νεκρών»⁴³.

43. W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», όπως παρατίθεται από την Μπ. Σπένγκλερ-Αξιοπούλου στο «Μεθοδολογικές σκέψεις για μια ιστορική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος», *Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο. Ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια*, Πρακτικά Α Συμποσίου Ιστορίας ΕΜΕΕ, Αθήνα 1995, σ. 179.

Αντί επιλόγου

Η ομιλία μου δηλώνει, ανάμεσα στα άλλα, και μια μετατόπιση στα ενδιαφέροντα των ιστορικών σπουδών: σήμερα δεν μας ενδιαφέρει μονάχα η ανασύσταση του παρελθόντος και οι τρόποι, οι μέθοδοι δηλαδή, να φθάσουμε σε αυτήν· ενδιαφερόμαστε επίσης για τους τρόπους με τους οποίους –ως μέλη μιας ομάδας– θυμόμαστε και κατανοούμε το παρελθόν. Είναι αλήθεια ότι, όπως παρατηρεί ο Yegushalmi, τόσο οι Εβραίοι που στέκονται ακόμη στον μαγεμένο κύκλο της παράδοσης, όσο και εκείνοι που γύρισαν την πλάτη στην παράδοση, αρνούνται τη σπουδαιότητα της εργασίας του ιστορικού· στο παρελθόν δεν αναζητούν την ιστορικότητα, την αλλαγή θα λέγαμε, αλλά την αιώνια συγχρονικότητα, δηλαδή τη σταθερότητα. Ακόμη και όταν διερευνούν το παρελθόν, δεν διερευνούν ό,τι και οι ιστορικοί. Για να το πούμε και διαφορετικά: η εβραϊκή ιστοριογραφία ελάχιστα επηρέασε τη σύγχρονη εβραϊκή σκέψη και αντίληψη.

Η κοινωνία μας επιδιώκει αναμνηστήριες τελετές ιστορικών γεγονότων. Αυτό από μόνο του δεν είναι ούτε καλό, ούτε κακό. Νομίζω ότι τα παραδείγματα της Μασάντα και της Shoah, ως «μνημονικών τόπων», δείχνουν ότι η εβραϊκή μνήμη, όπως κάθε συλλογική μνήμη, συνδιαλέγεται με κοινωνικά, πολιτικά συμφραζόμενα, συνιστά μιαν αφήγηση που συναντιέται με άλλες ιδεολογικές, θρησκευτικές, πολιτισμικές γενικότερα, αφηγήσεις. Το ίδιο, άλλωστε, ισχύει και για την ίδια την ιστορική αφήγηση. Η ιστοριογραφία δεν είναι μια προσπάθεια να αντικατασταθεί ή να αποκατασταθεί η μνή-

μη. Δεν γεμίζει μόνον τα κενά, αλλά και επιβεβαιώνει ή αμφισβητεί αναμνήσεις, συγκρούεται μαζί τους. Αυτός ο διάλογος, κατά τη γνώμη μου, μπορεί να αποδειχθεί ιδιαίτερα πλούσιος στη Διασπορά· το βιβλίο είναι η πατρίδα των Εβραίων, δηλώνει ένας σύγχρονος εβραίος λόγιος, ο G. Steiner⁴⁴, και όταν ο νομπελίστας συγγραφέας I. B. Singer ρωτήθηκε γιατί εξακολουθεί να γράφει στα γίντις, μια γλώσσα που ολοένα και λιγότεροι καταλαβαίνουν, απάντησε: «Πιστεύω στην ανάσταση των νεκρών. Όταν λοιπόν τα αδέρφια μου αναστηθούν, οπωσδήποτε θα με ρωτήσουν: Νυ, βγήκε κανένα καινούριο βιβλίο;».

Πιστεύω ότι ο διάλογος μνήμης και ιστορίας έχει νόημα όταν είναι στρατευμένος στην κριτική και τον αυτοστοχασμό. Γνωρίζω ότι ένας τέτοιος στόχος μπορεί να αποκλίνει από εκείνους που κατά καιρούς υιοθετούν οι εβραϊκές κοινότητες στη Διασπορά και οι οποίοι εμφανίζονται «ρεαλιστικότεροι», ακόμη κι όταν είναι τουλάχιστον το ίδιο ουτοπικοί.

44. G. Steiner, «Our Homeland, the Text», *No Passion Spent. Essays 1978-1996*, Λονδίνο 1996, σ. 304-327.