

## Πρόλογος

Λαοί που για μεγάλη χρονική περίοδο τους είχαν αρνηθεί το παρελθόν τους έχουν αρχίσει να αναζητούν τη δική τους ταυτότητα... Αυτή η αφύπνιση της ιστορίας εγκαινιάζει μια νέα εποχή...

Από την ομιλία του προέδρου Μπους στη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών, 23/9/1991

### *Η γένεση αυτού του βιβλίου*

Αν ο πρόεδρος Μπους δεν έκανε λάθος, η ταυτότητα –ομαδική και προσωπική– είναι στις μέρες μας μια από τις μείζονες κινητήριες δυνάμεις πολιτικής και πολιτιστικής αλλαγής. Αυτό που ο αείμνηστος κοινωνιολόγος Νόρμπερτ Ελίας ονόμαζε «λατρεία της αυτοσυνείδησης», και κάποιοι άλλοι «πολιτική της διαφοράς», φαίνεται να έχει φτάσει σε πυρετώδη ύψη, τόσο στα πεζοδρομία όσο και στα σπουδαστήρια. Καθώς γράφω, ένας εμφύλιος πόλεμος μαίνεται στην πρώην Γιουγκοσλαβική δημοκρατία της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης, όπου η πλειονότητα του πληθυσμού θεωρεί τον εαυτό της ριζικά διαφοροποιημένη εθνότητα από τους πολιτικά κυρίαρχους Σέρβους. Ό,τι έχει απομείνει από την πρώην Σοβιετική Ένωση είναι μια όχι και πολύ Εγκάρδια Συνεννόηση ανταγωνιζόμενων κρατών και αντιμαχόμενων εθνοτικών ομάδων – η «ενωμένη ομάδα» που έλαβε μέρος στους Ολυμπιακούς αγώνες της Βαρκελώνης το έκανε για πρώτη και σχεδόν σίγουρα για τελευταία φορά. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, ισπανόφωνοι, μαύροι και γυναίκες παλεύουν ο καθένας με τον τρόπο του, ενίοτε βίαια, για να ορίσουν τον δικό τους χώρο σε ένα διαμφισβητούμενο πολιτισμικό πεδίο που δεν απο-

τιμάται πλέον μέσα από το σχετικά θετικό πρίσμα της «χοάνης» («melting-pot»). Εδώ, τέλος, στις φτωχογειτονιές μιας παρηκμασμένης μεταβιομηχανικής Βρετανίας, άποροι, άνεργοι νέοι προκαλούν βίαιες ταραχές, εν μέρει για να διαδηλώσουν ότι έχουν κι αυτοί μια κοινωνική ταυτότητα και μια ζωή να ζήσουν, που δεν τους είναι λιγότερο πολύτιμες επειδή τους περιθωριοποίησε η «ελεύθερη αγορά». Δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποθέσουμε ότι αυτά τα παραδείγματα, μικρή μόνο επιλογή από τα διαθέσιμα, δεν θα αντικατασταθούν ή δεν θα συμπληρωθούν από περισσότερα του αυτού είδους στο εγγύς μέλλον.

Οι πανεπιστημιακοί έχουν την τάση να εκφράζονται με λιγότερο σωματικό, αν και όχι πάντοτε λιγότερο βίαιο, τρόπο. Τα τελευταία χρόνια, η ομαδική ταυτότητα –ασχέτως αν βασίζεται στο φύλο, την τάξη, την εθνικότητα, τη φυλή, τη θρησκεία ή τις ερωτικές προτιμήσεις– έχει απασχολήσει ως όφειλε αρκετούς γνωστικούς κλάδους –κοινωνικές, ιστορικές, φιλολογικές–πολιτισμικές επιστήμες– προκαλώντας πολλές θεωρητικές και εμπειρικές διαφωνίες. Ωστόσο, παρά τις επιμέρους διαφωνίες, όλες οι πλευρές δίνουν τιμητική θέση στην έννοια της ετερότητας (alterity). (Η αγγλική λέξη alterity δεν είναι καθόλου νέα –αν και ο συνώνυμος όρος «otherness» είναι όντως νεολογισμός– αλλά οφείλει τη σημερινή δημοτικότητά της κατά κύριο λόγο στην έμπνευση του Εμμανουέλ Λεβινάς, Λιθουανού Εβραίου στην καταγωγή, ο οποίος μαζί με πολλούς άλλους διωκόμενους Ευρωπαίους Εβραίους διανοούμενους μετανάστευσε στο Παρίσι –τη «Βίλνα επί του Σηκουάνα»– στα χρόνια του Μεσοπολέμου).

Η ετερότητα, όπως την αναπροσδιόρισε και την ανασυγκρότησε ο Λεβινάς, σημαίνει ιδίως την κατάσταση διαφοράς και αποκλεισμού που υφίσταται μια «εξωτερική» ομάδα απέναντι στην οποία μία κυρίαρχη ομάδα και τα μεμονωμένα μέλη της ορίζουν αρνητικά τον εαυτό τους στο πλαίσιο μιας ιδεατής πολιτικής αντίθεσης. Ίσως να μην αποτελεί έκπληξη ότι αυτός ο επαναπροσδιορισμός ήταν επίτευγμα ενός Εβραίου, αντιπρο-

σώπου της παλαιότερα εδραιωμένης «άλλης» ομάδας στην Ευρώπη. Ο «Εβραίος» πράγματι συνοψίζει την ετερότητα υπό το πληρέστερο νόημα του όρου, καθότι μαζί με το αντώνυμό του, τον «εθνικό», συγκροτεί μια λογική πολιική αντίθεση. Οι δύο όροι της αντίθεσης, δηλαδή, δεν είναι μόνο αμοιβαία αποκλειόμενοι αλλά εξαντλούν όλο το φάσμα, εφόσον, υπό αυτή την οπτική, όλοι οι άνθρωποι είναι εξ ορισμού είτε Εβραίοι είτε εθνικοί (μολονότι ο όρος «εθνικοί» [gentiles] δεν φέρει πλέον την αρχική ετυμολογική σημασία του «ανήκειν σε ένα έθνος»). Με τέτοιου είδους διπολικές αντιθέσεις της κλασικής ελληνικής σκέψης και κουλτούρας θα ασχοληθεί κατά κύριο λόγο η παρούσα μελέτη.

Λίγο μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο πόλεμο η Σιμόν ντε Μπωβουάρ διέδωσε ευρύτερα την ετερότητα (altérité) του Λεβινάς μέσω του κλασικού πλέον έργου της *Το δεύτερο φύλο* (1949). Όμως, στα αγγλικά τουλάχιστον, ο όρος «alterity» φάνταζε ακόμα τόσο ξένος, ώστε ο Άγγλος μεταφραστής της Μπωβουάρ (1953) ένιωσε την ανάγκη να απολογηθεί για τη χρήση του. Έτσι λοιπόν εισήλθε στο καθιερωμένο λεξιλόγιο της αγγλικής κοινωνικής σκέψης η σύλληψη και η κατασκευή της «γυναίκας» ως «άλλου», δηλαδή όχι ως απλώς διαφορετικής από τον άνδρα με όρους βιολογίας (sex, γεγονός της φύσης), αλλά ως κατηγορίας αντίθετης και υποδεέστερης με όρους κοινωνίας (gender, γεγονός ή κατασκευάσμα του πολιτισμού). Από αυτό τον δρόμο εισέδυσε τελικά και στη δική μου συνείδηση η έννοια της «ετερότητας», όπου παρέμενε εν υπνώσει για πολλά χρόνια, έως ότου μου ζητήθηκε να συμβάλω στη σειρά OPUS του Oxford University Press με έναν τόμο για τον αρχαίο ελληνικό κόσμο.

Εκείνο τον καιρό η έμφαση των ιστορικών ενδιαφερόντων και ερευνών μου είχε μετατοπιστεί από τα υλικά (κοινωνικά και οικονομικά) και τα πολιτικά (υπό την ευρεία έννοια) ζητήματα στα διανοητικά ή κοινωνικοψυχολογικά. Από κοινού με πολλούς συναδέλφους μου, και υπό την ιδιαίτερη επίδραση της δομικής κοινωνικής ανθρωπολογίας και της πολιτισμικής ιστο-

ρίας, με απασχολούσε η ερμηνεία και η κατανόηση του τρόπου σκέψης ή της νοοτροπίας των Ελλήνων, των υποκείμενων, συχνά ασυνείδητων, πνευματικών και πολιτιστικών μηχανισμών που τους «κινούσαν».

Ωστόσο, «οι Έλληνες» είναι μια αφαίρεση, ενίοτε μάλιστα μια άβολη αφαίρεση. Ο Ηρόδοτος, βέβαια, έκρινε χρήσιμο να ορίσει τὸ Ἑλληνικόν, κυριολεκτικά «το ελληνικό πράγμα» ή «την ελληνικότητα», με βάση τη συγγένεια αίματος, γλώσσας, θρησκείας και ἠθῶν (βλ. κεφ. 3). Ὅμως αυτός ο ορισμός δεν παραλείπει απλώς να αναφερθεί σε πολιτικούς θεσμούς ή πολιτικές δομές, όταν υπήρχαν πάνω από χίλιες χωριστές ελληνικές πολιτικές κοινότητες που δεν συνήπταν παρά τοπικούς, πρόσκαιρους και συνήθως αναγκαστικούς διακρατικούς δεσμούς, αλλά προβάλλει και το μύθευμα μιας γενετικής ομοιογένειας και συγκαλύπτει σημαντικές διαφορές στη διάλεκτο, τη θρησκεία και τα ἠθη εντός του ευρύτερου «ελληνικού» κόσμου. Με άλλα λόγια, τὸ Ἑλληνικόν δεν ήταν λιγότερο ιδεολογική κατασκευή από τον «χριστιανικό κόσμο», λ.χ., κατά τον Μεσαίωνα ή τον «αραβικό κόσμο» στις μέρες μας.

Από την άλλη, δεν ήταν περισσότερο τεχνητή κατασκευή από τις δύο τελευταίες. Η «ελληνικότητα», δηλαδή, είχε αρκετά ερείσματα στην πραγματικότητα ώστε να επιδέχεται έναν ορισμό που να μην είναι καθαρά ευσεβής πόθος. Ἐστω και αν είχε σχετικά μικρό αντίκτυπο στη σφαίρα της πρακτικής πολιτικής, σίγουρα είχε ισχυρότατη παρουσία στο πολιτισμικό πεδίο όπου την εισήγαγε ο ίδιος ο Ηρόδοτος: στο πεδίο της ιστοριογραφίας. Και η ιστοριογραφία ήταν κατεξοχήν ελληνική μορφή πνευματικής δραστηριότητας, αν όχι ελληνική επινόηση (βλ. κεφ. 2). Ἐνα από τα σημαντικότερα αποτελέσματά της από τον Ηρόδοτο και εξής, ανεξάρτητα από τους ανοιχτά διακηρυγμένους στόχους της, ήταν η σφυρηλάτηση ή ενίσχυση μιας ιδιαίτερης «ελληνικής» αυτοσυνείδησης στους ακροατές ή τους αναγνώστες της. Αυτή η κοινωνικοψυχολογική λειτουργία μού έδωσε την κατευθυντήρια ιδέα του παρόντος βιβλίου. Γιατί να

μην αναζητήσουμε και να μην εξετάσουμε αυτό που «κινούσε» τους Έλληνες διερευνώντας πώς οι ίδιοι αναπαριστούσαν τον εαυτό τους και τους άλλους σε έργα ιστορίας που υποτίθεται ότι περιέγραφαν αντικειμενικά γεγονότα;

Ωστόσο, κάποιες περαιτέρω σκέψεις μου έδειξαν ότι αυτή η προσέγγιση δεν θα με οδηγούσε για πολύ στον σωστό δρόμο. Μήπως η ίδια η «ιστορία» δεν ήταν προβληματική έννοια στο αρχαίο ελληνικό πλαίσιο αναφοράς της, σε σχέση, λ.χ., με τον «μύθο»; (βλ. κεφ. 2). Και τίνος την ιστορία θα έπρεπε να μελετήσουμε; Σε ποιους αναφερόταν και σε ποιους απευθυνόταν; Εδώ, ασφαλώς, τα πράγματα εμφανίζονταν πολύ πιο ελπιδοφόρα. Διότι ο ιδανικός αρχαίος αναγνώστης του Ηροδότου και των Ελλήνων ιστορικών που τον διαδέχθηκαν, ο αναγνώστης του οποίου τις αξίες προϋπέθεταν ή επικαλούνταν οι ιστορικοί, ήταν ο πολίτης, το πλήρες μέλος της λέσχης που οι Έλληνες ονόμαζαν *πόλιν*. Στα κλασικά χρόνια, τον 5ο και τον 4ο αιώνα π.Χ., αυτή η λέσχη απαρτιζόταν σχεδόν αποκλειστικά από ελεύθερους, ενήλικους, άρρενες Έλληνες που κατανέμονταν ανάλογα με τον εθνικό προσδιορισμό τους σε εκατοντάδες *πόλεις* (βλ. κεφ. 5). Πράγμα που με τη σειρά του με έφερε πίσω στις έννοιες της ετερότητας, της κατασκευής του άλλου και της πολικότητας. Διότι ο τυπικά «ελληνικός» τρόπος ορισμού του πολίτη βασιζόταν ακριβώς στην πολικότητα: ο πολίτης πρόβαλλε ως αρνητικός, αντιθετικός πόλος απέναντι σε μια ολόκληρη σειρά «άλλων» – τους μη ελεύθερους, τους ανήλικους, τις γυναίκες και τους μη Έλληνες, για να μην αναφέρουμε εκείνους τους πανταχού παρόντες και παντοδύναμους υπερανθρώπους, τους θεούς. Από εδώ προέκυψε και ο τίτλος των μαθημάτων για προπτυχιακούς φοιτητές στο Καίμπριτζ (1989-1993), στα οποία βασίζεται το παρόν, κατά πολύ συντομευμένο, κείμενο: «Οι Έλληνες και ο “Άλλος” στην ιστοριογραφία».

*Οι Έλληνες και «εμείς»*

Η σειρά των μαθημάτων μου άρχιζε και τελείωνε με σκέψεις γύρω από την ελληνική κληρονομιά, τους Έλληνες και «εμάς». Σκέψεις που προκλήθηκαν από παρατηρήσεις σαν αυτήν που διατυπώνει ένας μεγάλος ειδήμων του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού σε ένα δοκίμιο σχετικά με την «Ελευθερία του Οιδίποδα»: «Και τα δύο αυτά άκρα [καταστολή της ελευθερίας και αναρχία] είναι ασφαλώς αποκρουστικά για το ανθρώπινο πνεύμα και ιδιαίτερα για το πνεύμα της Δύσης, που είναι το πνεύμα των Ελλήνων» (Κποχ 1990α: 55). Παρόμοιες απόψεις διατυπώνονται σε δύο πρόσφατα γενικά βιβλία για το ίδιο θέμα, αυτό της ελευθερίας, από τη Ζακλίν ντε Ρομιγύ (1989) και τον Ορλάντο Πάττερσον (1991). Και στα τρία αυτά γραπτά συναντάμε την υπόρογητη παραδοχή ή ακόμη και τη ρητή διαβεβαίωση ότι η ελευθερία, μια από τις πλέον τιμημένες, ιδεώδεις δυτικές αξίες, επινοήθηκε ή ανακαλύφθηκε από τους Έλληνες, με την ίδια περιόπου μορφή με την οποία την τιμούμε και «εμείς» σήμερα. Για να είμαστε δίκαιοι, ο Νοξ και ο Πάττερσον ούτε αποσιωπούν ούτε μετριάζουν το γεγονός της δουλείας στην αρχαία Ελλάδα. Ούτε όμως αμφισβητούν ότι υπάρχει μια συνέχεια, ή τουλάχιστον μια εξελικτική πρόοδος, από τους Έλληνες έως εμάς ως προς την κοινή «μας» θετική αξιολόγηση της ελευθερίας. Η δική μου ανάγνωση των Ελλήνων ιστοριογράφων, καθώς και άλλων προνομιακών πολιτισμικών μαρτυριών από την κλασική Ελλάδα, όπως οι σωζόμενες αθηναϊκές κωμωδίες και τραγωδίες, με έχει πείσει για το αντίθετο, ίσως μάλιστα για το εκ διαμέτρου αντίθετο (βλ. κεφ. 6). Κατ' εμέ, όπως το έθεσε ένας νεότερος σχολιαστής του ελληνικού τραγικού δράματος, οι αρχαίοι Έλληνες, από κρίσιμες ιδεολογικές και θεσμικές απόψεις, είναι «απελπιστικά ξένοι» (Jones 1962· βλ. παρακάτω Επίλογος).

*Οι άγριοι Έλληνες*

Ας παραμείνουμε για λίγο στις ιδέες περί ελευθερίας. Ο Μπενζαμέν Κονσταν, το 1819, αντιδρώντας βίαια στην απόπειρα κάποιων θιασωτών της Γαλλικής Επανάστασης να οικειοποιηθούν την αρχαία Ελλάδα, προέβη σε μια ριζική διάκριση –ίσως υπερβολικά ριζική, πλην όμως σωστή κατά την άποψή μου– ανάμεσα στην «ελευθερία των αρχαίων» και την «ελευθερία των νεοτέρων» (Constant 1988: 307-28): η διάκρισή του βασιζόταν στην ασυμμετρία των δύο αντιλήψεων όσον αφορά τη θέση και τη λειτουργία του ατόμου σε σχέση με την κοινότητα ή το κράτος. Από τον Κονσταν ώς τον Φυστέλ ντε Κουλάνζ, τον Εμίλ Ντυρκέμ και τον Λουί Ζερνέ, και από αυτούς ώς τον Ζαν-Πιερ Βερνάν και την «παρισινή σχολή» του, είναι ευδιάκριτη στις γαλλικές μελέτες περί των Ελλήνων μια αδιάσπαστη παράδοση σκέψης, η οποία τονίζει την ουσιώδη διαφορά, ακόμη και την «ετερότητα» των αρχαίων Ελλήνων από «εμάς» σε κρίσιμα πεδία αυτεπίγνωσης και αυτοαναπαράστασης.

Αυτή η παράδοση σκέψης διασταυρώθηκε γόνιμα κατά την άποψή μου με την «εξανθρωπολογίζουσα» προσέγγιση που εγκαινίασε έναν αιώνα πριν από τον Κονσταν, το 1724, ο ιησουΐτης ιεραπόστολος Ζ.-Φ. Λαφιώ. Με λίγα λόγια, οι «εξανθρωπολογίζοντες» στοχαστές υποστήριξαν ότι εφόσον οι αρχαίοι Έλληνες δεν ήταν απλώς προγενέστερες εκδοχές των νεότερων ανθρώπων, με (προφανώς) λιγότερο εκλεπτυσμένο τεχνολογικό εξοπλισμό, τότε θα ήταν ίσως χρησιμότερο να συγκρίνονται και να ερμηνεύονται υπό το φως των αποκαλούμενων πρωτόγονων λαών που βρέθηκαν στο στόχαστρο της ευρωπαϊκής αποικιακής εξάπλωσης. Το γεγονός ότι οι Έλληνες της κλασικής εποχής ήταν πολυθεϊστές και αποδέχονταν τη ζωοθυσία ως κεντρικό τελετουργικό στοιχείο της θρησκείας τους προσέφερε μεγάλη ενθάρρυνση σε αυτό τον σχετικιστικό εξανθρωπολογισμό. Περαιτέρω ενθάρρυνση προσέφερε, πιο πρόσφατα, η «δομική» ανθρωπολογία του Κλωντ Λεβί-Στρως. Οι

δυναδικές αντιθέσεις που ανιχνεύει και χρησιμοποιεί ως ερμηνευτικό κλειδί ο Λεβί-Στρως στους μύθους των σύγχρονων Ινδιάνων του Αμαζονίου και της βορειοδυτικής ακτής του Ειρηνικού φέρουν παράδοξες ομοιότητες με τις «διπολικές αντιθέσεις» που διέπουν την κλασική ελληνική κοινωνική και πολιτική σκέψη (βλ. κεφ. 1).

Από την άλλη, υπάρχουν ή πρέπει να τεθούν όρια στην αντιμετώπιση των Ελλήνων ως «άλλων». Η περίπτωση του αθηναϊκού τραγικού και κωμικού θεάτρου μάς τα υποδεικνύει με ωραίο τρόπο (βλ. Επίλογος). Αναμφίβολα, οι DWEMs («Dead White European Males» – «Νεκροί Λευκοί Ευρωπαίοι Άρρενες») σαν τους Αισχύλο και Σία, που μας προμήθευσαν τον κύριο όγκο των σωζόμενων μαρτυριών για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό, δεν θα έπρεπε να διεκδικούν μονοπωλιακά την προσοχή μας· είναι όμως δύσκολο να τους αγνοήσουμε έτσι απλά ή ακόμη και να τους περιθωριοποιήσουμε συνειδητά. Μια εναλλακτική στρατηγική θα ήταν να τονίσουμε τα μη ελληνικά στοιχεία τα οποία συνέβαλαν στην άνοδο του κλασικού ελληνικού πολιτισμού, ιδίως εκείνα από τη σημαντική Ανατολή και τον μαυροαφρικανικό Νότο. Ωστόσο, η στρατηγική αυτή, αν και επιφανειακά ελκυστική από πολιτική άποψη, συναντά αξεπέραστα εμπόδια για εμπειρικούς λόγους (βλ. κεφ. 3 και 7). Πρόθεσή μου λοιπόν είναι, όπως το διατύπωσε ο Εδουάρδος Γίββων, να «κρατήσω τη ζυγαριά με σταθερό και δίκαιο χέρι».

### *Κληρονομιά για ποιους;*

Όχι όμως με νεκρό χέρι. Γιατί, μολονότι –και ιδιαίτερα λόγω του ότι– οι Έλληνες δεν είναι στην πραγματικότητα «σαν κι εμάς», η κληρονομιά τους, ό,τι εμείς οι ίδιοι έχουμε επιλέξει να κληρονομήσουμε ή θεωρούμε πως έχουμε κληρονομήσει από αυτούς, παραμένει ζωντανή και απαιτεί διαρκή έλεγχο και επαναξιολόγηση. Αν υποθέσουμε λοιπόν ότι οι μη ειδικοί αναγνώστες



στους οποίους κυρίως απευθύνεται αυτό το βιβλίο με ρωτούσαν για ποιο λόγο δαπανούμε τόση ενέργεια, χρόνο και χρήμα για τους Έλληνες της κλασικής εποχής, θα απαντούσα ως εξής.

Σκεφτείτε το σημερινό λεξιλόγιο της πολιτικής. Οι πάντες γνωρίζουν ότι στο σύνολό του σχεδόν –συμπεριλαμβανομένης της λέξης *politics* (πολιτική)– είναι ελληνικής καταγωγής. Τι σημαίνει όμως, και τι θα έπρεπε να σημαίνει για μας, το ότι η «δημοκρατία» (που γιόρτασε τα 2.500 χρόνια της το 1993/4) ήταν ελληνική επινόηση, όταν η δική μας δημοκρατία είναι τόσο διαφορετική από τη δική τους, ιδεολογικά και θεσμικά; Ή ακόμα, για να θέσω αυτό το ερώτημα πιο ωμά και σε στενότερη σχέση με τις άμεσες μέριμνες μας, πώς και ήταν «εντάξει» για τους Έλληνες το να θεωρούν την ιδέα και την πρακτική της δημοκρατίας πλήρως συμβατή όχι μόνο με τη στέρηση πολιτικών δικαιωμάτων στις γυναίκες (βλ. κεφ. 4), πράγμα που βεβαίως ίσχυε για όλες τις δημοκρατίες ως τον αιώνα μας, αλλά και με την απροκάλυπτη υποδούλωση πολλών χιλιάδων ανθρώπων (συμπεριλαμβανομένων και άλλων Ελλήνων) (βλ. κεφ. 6), ενώ για μας σήμερα αυτός ο συνδυασμός δεν είναι καθόλου «εντάξει» από άποψη αρχής;

Ή, τέλος, ας πάρουμε ένα ιστοριογραφικό παράδειγμα. Όπως θα επιχειρήσω να δείξω στο δεύτερο κεφάλαιο, ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης ήταν παιδιά της εποχής τους και υπό καμία χρήσιμη έννοια «συνάδελφοί» μας. Κι όμως, είναι ταυτόχρονα οι δύο πατέρες της «Ιστορίας» υπό μία ευρέως αποδεκτή, τρέχουσα έννοια αυτού του όρου.

Οι Έλληνες λοιπόν ήταν «άλλοι», αλλά είναι ταυτόχρονα και μέρος, καθόλου αμελητέο, του «εμείς». Η γλώσσα τους μπορεί να είναι νεκρή, αλλά η κληρονομιά τους είναι εξόχως ζωντανή. Η δική μας ταυτότητα, στον ίδιο βαθμό με τη δική τους, είναι το ζήτημα που διακυβεύεται στις σελίδες του παρόντος βιβλίου.