

ΠΛΑΤΑΝΟΣ ΕΥΣΚΙΟΦΥΛΛΟΣ

ΤΙΜΗΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ
ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ

* * *

SHADE-FRIENDLY PLANE TREE

IN HONOUR TO PROFESSOR
MINAS AL. ALEXIADES

DEMOCRITUS UNIVERSITY OF THRACE
SCHOOL OF CLASSICS AND HUMANITIES
DEPARTMENT OF HISTORY AND ETHNOLOGY
LABORATORY OF FOLKLORE AND SOCIAL ANTHROPOLOGY

SHADE-FRIENDLY PLANE TREE

**IN HONOUR OF PROFESSOR
MINAS AL. ALEXIADES**

M. G. VARVOUNIS – M. G. SERGIS
(editors)

PUBLISHING HOUSE K. & M. ANT. STAMOULI
THESSALONIKI

ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

3

– Μελέτες Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας –

3

ΠΛΑΤΑΝΟΣ ΕΥΣΚΙΟΦΥΛΛΟΣ

ΤΙΜΗΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ – Μ. Γ. ΣΕΡΓΗΣ

ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ Κ. & Μ. ΑΝΤ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ – Μ.Γ. ΣΕΡΓΗΣ (Επιμέλεια)
ΠΛΑΤΑΝΟΣ ΕΥΣΚΙΟΦΥΛΛΟΣ
Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη

ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ Κ. & Μ. ΑΝΤ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ
Π. Π. Γερμανού – Ιω. Μιχαήλ 2
546 22 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
Τηλ. 2310-264.748
2310-900.777
69.46.461.460
email: anstamoulis@hotmail. com
www.stamoulisant.gr

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2018

ISBN 978-618-5306-27-4

Όλα τα δικαιώματα μετάφρασης, αναπαραγωγής και προσαρμογής κατοχυρωμένα
για όλες τις χώρες του κόσμου.

Copyright © by ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ Κ. & Μ. ΑΝΤ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, 2018.

All rights reserved



Ο Καθηγητής ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Η σύνταξη και δημοσίευση τιμητικών τόμων, με μελέτες μαθητών, συναδέλφων και φίλων του τιμωμένου, για ευδοκίμως υπηρετήσαντες την επιστήμη καθηγητές αποτελεί παλαιά ακαδημαϊκή παράδοση. Ακολουθώντας την παράδοση αυτή, ξεκινήσαμε την προσπάθεια της σύνταξης και έκδοσης τιμητικού τόμου για τον Ομότιμο Καθηγητή Λαογραφίας κ. Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, ήδη από τις αρχές του 2016. Στο πρώτο κάλεσμά μας, η ανταπόκριση υπήρξε ενθουσιώδης, γεγονός που αντικατοπτρίζει την απήχηση του τιμωμένου καθηγητή στον λαογραφικό και στον επιστημονικό ευρύτερα χώρο, εντός και εκτός Ελλάδος. Είναι απολύτως χαρακτηριστικό ότι αρκετοί ήταν εκείνοι που πληροφορούμενοι την έκδοση του τόμου έσπευσαν να επικοινωνήσουν μαζί μας, ζητώντας να πάρουν μέρος με μελέτη τους. Είναι ασφαλώς αυτό αποτέλεσμα όχι μόνο της επιστημοσύνης, αλλά και της έμφυτης ευγένειας του τιμωμένου, ο οποίος πάντοτε προσηνής και φιλικός δεν αρνήθηκε σε καμία περίπτωση τη βοήθεια που θα μπορούσε να προσφέρει, στα πολλά και παραγωγικά χρόνια της σταδιοδρομίας του.

Τα σχετικά με τη ζωή και το έργο του παρατίθενται βεβαίως στη συνέχεια, αξίζει όμως να σημειώσουμε εδώ ότι ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης είναι για όλους όσοι είχαν το προνόμιο να τον γνωρίζουν πρόσωπο αγαπητό και σεβαστό, και αυτό απεικονίζεται στις σελίδες του μετά χείρας τόμου.

Ευχαριστούμε θερμά όλους τους συνεργάτες του τόμου αυτού, και ιδιαίτερως την κ. Νάντια Μαχά-Μπιζούμη, Δρα. Λ., η οποία ανέλαβε το βάρος της γραμματειακής υποστήριξης, και, όπως πάντα, το έφερε εις πέρας με τρόπο άψογο. Ευχαριστούμε επίσης τον εκδοτικό οίκο Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη της Θεσσαλονίκης, για τη συνεργασία μας και το άψογο, ως συνήθως, εκδοτικό αποτέλεσμα, αλλά και τους χορηγούς μας ανωνύμους και επωνύμους, καθώς χωρίς την έμπρακτη βοήθειά τους δεν θα μπορούσαμε να ολοκληρώσουμε το έργο μας.

Τελειώνοντας ευχόμαστε στον τιμώμενο ομότιμο Καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη έτη πολλά. Ευφρόσυνα, αίσια, υγιεινά, παραγωγικά και δημιουργικά, ώστε να συνεχίζει επί μακρόν την ερευνητική, συγγραφική και διδακτική δραστηριότητά του, πλουτίζοντας την ελληνική λαογραφική βιβλιογραφία, καταρτίζοντας νέους ερευνητές της λαογραφίας και παραδειγματίζοντας όλους μας με την καθημερινή κοινωνική και επιστημονική πράξη και πρακτική του.

INTRODUCTORY NOTE

The redaction and publication of honorary volumes for professors who have well served their discipline constitutes an old tradition in academia. Abiding by this tradition, we initiated the redaction and publication of an honorary volume for the professor emeritus of Folklore Dr Minas Al. Alexiades in early 2016. Our first call was welcomed with great enthusiasm by his students, colleagues and friends, a fact that reflects the honoured professor's appeal to the folklore and wider scientific world within and without the greek borders. It is quite characteristic that a good number of interested to participate people contacted us as soon as they were informed about this endeavor. This fact surely derives not only from the professor's high scientific standards but also from the innate nobility that characterizes the honoured professor, who has always been amiable and friendly and has never refused to offer his help during his long, creative career.

His biographical and work information are provided in this volume but at this point it is worth mentioning that Minas Al. Alexiades is a well-respected and beloved person to all those who had the privilege to meet him and this is reflected in the pages of this volume.

We cordially thank all the participants of this volume and Dr Maha – Mbizoumi Nantia in particular, who has successfully undertaken the secretarial load of this work. Special thanks go to the Publishing House K. & M. Ant. Stamouli in Thessaloniki for the cooperation and the brilliant final product and the anonymous and eponymous sponsors who allowed the completion of this volume.

Finally, we would like to wish to the honoured emeritus professor Minas Al. Alexiades to enjoy a long, happy, healthy, productive and creative life hereon keeping on his research, writing and teaching activities enriching the greek folklore literature, educating new researchers and being a model for us all with his everyday social and scientific praxis.

M. G. Varvounis - M. G. Sergis

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ	7
INTRODUCTORY NOTE	8
Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ, ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	13
ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ (1962 – 2017)	21
ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ - ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ ΠΕΡΙΟΔΙΚΩΝ	53
ΕΥΡΥΔΙΚΗ ΑΝΤΖΟΥΛΑΤΟΥ-ΡΕΤΣΙΛΑ, Η ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ	57
Ε. ΑΥΕΝΣΑ, ΕΝΑ ΔΗΜΩΔΕΣ ΚΑΤΑΛΑΝΙΚΟ ΤΡΑΓΟΥΔΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΛΩΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ	67
Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, ΕΤΕΡΟΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΙ ΤΩΝ ΑΠΟΔΗΜΩΝ ΣΑΜΙΩΝ ΤΟΥ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ	85
ΣΤΕΛΛΑ ΒΑΤΟΥΓΙΟΥ, Ο ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΚΙΝΗΜΑΤΟΓΡΑΦΟΣ ΩΣ ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ	97
GORDANA BLAGOJEVIC, ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΗΣ ΞΕΝΙΤΙΑΣ ΣΤΗ ΝΟΤΙΑ ΚΑΙ ΝΟΤΙΟ-ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΣΕΡΒΙΑ ΚΑΙ Ο ΑΠΟΗΧΟΣ ΤΟΥ ΣΤΑ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΑ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ	119
ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΟΖΙΚΑΣ, Ο ΣΤΙΛΠΩΝ Π. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΕΡΡΕΣ	125
ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ ΓΑΛΑΝΑΚΗ, ΑΝΙΧΝΕΥΟΝΤΑΣ ΤΗ ΜΟΝΑΞΙΑ ΣΤΗΝ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ	137
ΒΑΣΙΛΗΣ Ι. ΓΕΡΓΑΤΣΟΥΛΗΣ, ΕΛΕΥΘΕΡΟΣΤΟΜΑ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΑ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑ	157
MARIA GASOUKA, ALBANIAN FEMALE MEMORIES IN REGION OF THE ATTICA: UNDERSTANDING THE RELATIONSHIPS AND DIFFERENCES BETWEEN GENDERS THROUGH THE DRESSING OF THE ARVANITIC SOCIETY	181
ΑΝΝΑ-ΙΩΑΝΝΑ ΓΟΥΗΛ-ΜΠΑΔΙΕΡΙΤΑΚΗ, Η ΠΙΘΑΝΗ ΤΑΥΤΙΣΗ ΜΙΑΣ ΠΡΟΣΩΠΟΓΡΑΦΙΑΣ ΣΕ ΤΟΙΧΟΓΡΑΦΙΑ ΑΡΧΟΝΤΙΚΟΥ ΠΟΛΗΣ ΤΗΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ ΜΕ ΤΗ ΜΟΡΦΗ ΤΟΥ ΒΡΕΤΑΝΟΥ ΦΙΛΕΛΛΗΝΑ ΠΟΙΗΤΗ ΛΟΡΔΟΥ ΒΥΡΩΝΟΣ	197
ΡΕΝΑΤΑ ΔΑΛΙΑΝΟΥΔΗ, «ΤΟ ΘΕΑΤΡΟ ΣΚΙΩΝ ΩΣ ΤΟΠΟΣ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗΣ ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΩΝ ΈΘΝΙΚΩΝ ΜΟΥΣΙΚΩΝ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΝ. ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΜΕΛΕΤΗΣ ΤΟ ΚΑΤΑΡΑΜΕΝΟ ΦΙΔΙ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΧΟΡΟΔΡΑΜΑΤΟΣ ΣΕ ΜΟΥΣΙΚΗ ΜΑΝΟΥ ΧΑΤΖΙΔΑΚΙ»	209

ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ ΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ, ΚΡΙΣΗ, ΠΑΙΔΙΚΗ ΗΛΙΚΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΤΟΥ ΠΑΙΔΙΟΥ	231
ΝΑΘΑΝΑΗΛ-ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΔΙΑΚΟΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΚΑΡΠΑΘΙΟΣ ΣΤΗ ΛΑΪΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΗΣ ΚΑΡΠΑΘΟΥ	247
ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ Ν. ΔΟΥΛΑΒΕΡΑΣ, Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΟΜΟΡΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΣΧΗΜΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟ ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΟ ΛΟΓΟ	255
ΓΕΩΡΓΙΟΣ Ι. ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΣ, ΛΟΓΟΤΥΠΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΚΟΙΝΑ ΣΤΟΝ «ΑΡΜΟΥΡΗ» ΤΩΝ ΧΦ. Ρ ΚΑΙ Σ ΚΑΙ ΣΕ ΠΡΟΦΟΡΙΚΕΣ ΠΑΡΑΛΛΑΓΕΣ ΤΟΥ ΤΡΑΓΟΥΔΙΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΟΛΥΜΠΟ ΚΑΡΠΑΘΟΥ	279
ΡΕΑ ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ, ΑΠΟ ΤΟ ΧΩΡΟ ΣΤΑ ΠΡΟΣΩΠΑ: ΜΕΤΑΤΟΠΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗΣ ΜΝΗΜΗΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΦΗΜΕΡΙΔΑ «ΤΑ ΑΓΝΑΝΤΑ»	301
GEORGE KANARAKIS, A CROSS-CULTURAL JOURNEY: GREEK AUSTRALIANS AND INDIGENOUS AUSTRALIANS IN CONTACT	325
ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ξ. ΚΑΡΠΟΥΖΗΣ, ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ. ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ	347
ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΑΤΣΑΔΩΡΟΣ, ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΜΥΘΟΙ ΖΩΩΝ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΑΡΚΑ	369
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Θ. ΚΑΤΣΑΡΗΣ, Η ΑΝΤΙΔΙΚΙΑ ΚΩΝ/ΝΟΥ ΚΟΝΤΟΥ – ΝΙΚΟΛΑΟΥ Γ. ΠΟΛΙΤΗ. ΣΥΜΠΛΗ- ΡΩΜΑΤΙΚΕΣ ΟΡΑΤΕΣ ΚΑΙ ΑΔΗΛΕΣ ΟΦΕΙΣ ΜΙΑΣ ΠΟΛΥΜΟΡΦΗΣ ΣΥΓΚΡΟΥΣΗΣ	379
ΚΑΣΣΙΑΝΗ-ΜΑΡΙΑ ΚΟΝΤΑΞΗ, ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΑΣΤΙΚΗ ΜΑΓΕΙΑ: ΟΦΕΙΣ ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗΣ ΤΟΥ ΜΕΛΛΟΝΤΟΣ ΣΕ CAFÉ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ	391
ΚΩΣΤΑΣ ΔΗΜ. ΚΟΝΤΑΞΗΣ, ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΗΠΕΙΡΩΤΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΖΩΗ ΚΑΙ ΤΟ ΘΑΝΑΤΟ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΑ ΔΗΜΟΤΙΚΑ ΤΟΥΣ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ	405
ΓΙΩΡΓΟΣ Χ. ΚΟΥΖΑΣ, ΑΠΟ ΤΟ ΑΙΝΙΓΜΑ ΣΤΟ ΣΤΑΥΡΟΛΕΞΟ: Η ΜΕΤΑΣΧΗΜΑ-ΤΙΣΤΙ-ΚΗ ΔΙΑΔΡΟΜΗ ΕΝΟΣ ΕΙΔΟΥΣ ΤΟΥ ΕΝΤΕΧΝΟΥ ΛΑΪΚΟΥ ΛΟΓΟΥ	415
ΝΙΚΟΛΑΟΣ Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΜΕΛΗΣ, Η «GIOSTRA» ΣΤΑ ΕΠΤΑΝΗΣΑ: «ΟΠΩΣ ΑΓΩΝΙΣΘΩΣΙ ΚΑΤΑ ΤΟ ΑΡΧΑΙΟΝ ΕΘΟΣ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΤΗΣ ΙΠΠΗΛΑΣΙΑΣ ΝΟΜΟΥΣ»	445
ΓΕΩΡΓΙΟΣ Ν. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗΣ, ΑΔΑΜ ΑΘΟΥΣΑΚΗΣ: ΑΡΧΕΙΑΚΗ ΕΡΕΥΝΑ, ΤΟΠΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ, ΜΟΥΣΕΙΑΚΗ ΑΓΩΓΗ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΑ	455
STEFAN LINDINGER, «...ΚΑΙ ΚΑΡΠΑΘΟΣ ΗΝΕΜΟΕΣΣΑ...». EINIGE ANMERKUNGEN ZU DEUTSCHEN ÜBERTRAGUNGEN DES HYMNUS AUF APOLLON	463
ANNA ΛΥΔΑΚΗ, ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΧΟΡΕΥΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ	477
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Δ. ΜΑΛΑΦΑΝΤΗΣ, Η ΕΠΑΝΑΛΗΨΗ ΩΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΤΗΣ ΑΦΗΓΗΣΗΣ	491
ΝΑΝΤΙΑ ΜΑΧΑ-ΜΠΙΖΟΥΜΗ, ΧΩΡΙΣ ΓΡΑΒΑΤΑ. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ	

<i>ΕΝΔΥΜΑΤΟΣ ΩΣ ΜΕΣΟΥ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ ΣΕ ΗΓΕΜΟΝΙΚΟΥΣ ΛΟΓΟΥΣ</i>	503
Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, Ο ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ ΩΣ ΛΑΟΓΡΑΦΟΣ	525
Π. ΓΕΩΡΓΙΟΣ Δ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΚΑΙ ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ (ΕΝΑ ΣΚΙΑΓΡΑΦΗΜΑ ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΗΝ ΕΙΚΟΝΑ ΚΑΙ ΤΗ ΜΟΥΣΙΚΗ)	535
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΗΝΑΣ, ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΤΗ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ	543
WOLFGANG MIEDER, "TO BE (ALL) GREEK TO SOMEONE" ORIGIN, HISTORY, AND MEANING OF AN ENGLISH PROVERBIAL EXPRESSION	565
Χ. ΜΠΑΜΠΟΥΝΗΣ, ΑΠΟΤΥΠΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΗΣ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗΣ	585
ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ ΕΥΑΓΓ. ΠΑΠΑΚΥΠΑΡΙΣΣΗΣ, «Η ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΜΙΑΣ ΑΓΓΛΙ(ΚΑΝΙ)ΚΗΣ ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΗΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΤΑΛΟΚΡΑΤΙΑ ΣΤΑ ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΑ. Η ΘΕΣΗ (1941) ΤΟΥ R. M. DAWKINS»	597
ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ Π. ΠΕΡΣΕΛΗΣ, Η ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΟΥ	613
ΒΑΛΤΕΡ ΠΟΥΧΝΕΡ, ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ GENDER STUDIES. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΒΑΛΚΑΝΙΚΗΣ ΑΝΤΡΟΓΥΝΑΙΚΑΣ	621
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΕΛ. ΡΑΠΤΗΣ, ΑΡΧΑΙΑ ΜΥΘΙΚΑ ΘΕΜΑΤΑ ΣΕ ΝΕΟΤΕΡΕΣ ΛΑΪΚΕΣ ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ. ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΩΝ ΜΥΘΩΝ ΤΟΥ ΚΥΚΛΩΠΑ ΚΑΙ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ	631
ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ Α. ΡΗΓΑΤΟΣ, ΔΙΠΛΑ, ΤΡΙΠΛΑ ΚΑΙ ΣΠΑΝΙΑ ΒΑΠΤΙΣΤΙΚΑ ΟΝΟΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΚΕΦΑΛΟΝΙΑ	647
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Γ. ΣΑΧΙΝΙΔΗΣ, ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΧΟΡΟΣΤΑΣΙ ΚΑΙ Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ	661
ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ, ΑΥΤΟΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑ (ΑΥΤΟΕΘΝΟΓΡΑΦΗΥ)	667
DINU TUDOR, Η ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΩΝ ΠΟΤΩΝ (ΜΠΟΖΑ, ΣΑΛΕΠΙ, ΣΕΡΜΠΕΤΙ, ΡΑΚΗ) ΣΤΟ ΒΟΥΚΟΥΡΕΣΤΙ ΤΩΝ ΦΑΝΑΡΙΩΤΩΝ (1716-1821)	689
ΣΠΥΡΟΣ ΤΟΥΛΙΑΤΟΣ, Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ	697
ΑΛΕΚΟΣ Ε. ΦΛΩΡΑΚΗΣ, ΤΟΠΩΝΥΜΙΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ ΓΙΑ ΕΧΘΡΙΚΕΣ ΕΠΙΔΡΟΜΕΣ ΣΤΗΝ ΤΗΝΟ	707
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠΑΚΗΣ, Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΜΑΡΙΑΣ ΛΙΟΥΔΑΚΗ ΚΑΙ Η ΑΛΛΗΛΟΓΡΑΦΙΑ ΤΗΣ ΜΕ ΤΟΝ ΜΑΝΟΛΗ ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗ	735
ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ, ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΥΕΤΗΡΙΚΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΟΤΙΚΗ ΑΕΙΦΟΡΙΑ: ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΜΥΗΣΗΣ ΕΦΗΒΩΝ ΣΤΟΝ ΕΟΡΤΑΣΜΟ ΤΩΝ ΘΕΟΦΑΝΙΩΝ ΣΤΟ ΤΑΡΠΟΝ ΣΠΡΙΝΓΚΣ ΤΗΣ ΦΛΟΡΙΝΤΑ, Η.Π.Α.	749

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

Καθηγητής Λαογραφίας
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας

ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ**ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ**

Ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Ομότιμος Καθηγητής Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και Επίτιμο Μέλος (Καθηγητής) του Τμήματος Κλασικής Φιλολογίας και Νεοελληνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Βουκουρεστίου, γεννήθηκε στην Κάρπαθο του νομού Δωδεκανήσου¹. Εκεί, στα πλαίσια της οικογένειας και του χωριού του, διδάχθηκε την αγάπη στην πατρίδα και στην Ορθόδοξη Εκκλησία, που τον χαρακτηρίζουν διά βίου, και την αφοσίωση στην ελληνική εκπαίδευση, εγκολπώθηκε τον αλτρουισμό, τον εθελοντισμό και το ιδανικό της αγαθοποιΐας στον συνάνθρωπο, αρετές που άσκησε και καλλιέργησε στη ζωή, στην επιστημονική δράση και στη δημόσια παρουσία του.

Σπούδασε Μεσαιωνική και Νεώτερη Ελληνική Φιλολογία και Λαογραφία στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, απ' όπου αποφοίτησε το 1972 με βαθμό «Άριστα». Σε όλη τη διάρκεια των σπουδών του, λόγω εξαιρέτου επιδόσεως, ήταν Υπότροφος του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών.

Μετά τη στρατιωτική του θητεία (1973-1975) διορίστηκε καθηγητής στο Γυμνάσιο και Λύκειο Καρπάθου (1975-1977). Το 1976 πήρε πτυχίο Proficiency στην Αγγλική Γλώσσα και το 1982 αναγορεύθηκε διδάκτωρ Λαογραφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων με βαθμό «Άριστα». Έκανε συμπληρωματικές σπουδές Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας, Εθνογραφίας και Λαογραφίας στο University College και στο London School of Economics του Πανεπιστημίου του Λονδίνου (1982-1983 και 1989-1990).

Στα Πανεπιστημιακά αυτά Ιδρύματα παρακολούθησε, μεταξύ άλλων, προπτυχιακά, μεταπτυχιακά και μεταδιδακτορικά Μαθήματα, Φροντιστήρια και Σεμινάρια της ειδι-

1. Για τα βιογραφικά και εργογραφικά του στοιχεία βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης και η Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 2016 (εκδ. ΔΠΘ / Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών / Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας - Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας - Σειρά: Μελέτες Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας - 2 – Εκδ. Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα). Βλ. επίσης Αν. Παπακυπαρίσης – Νικ. Περπατάρη, «Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης: Ο επιστήμονας, ο άνθρωπος», *Χοροστάσι* 23 (2008). *Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη*, σ. 4.

κότητάς του από τους επιφανείς καθηγητές Δημήτριο Σ. Λουκάτο, Μιχαήλ Γ. Μερακλή, I. M. Lewis και Alan Dundes. Τα μαθήματα αυτά συνετέλεσαν στην καλύτερη επιστημονική του συγκρότηση. Πραγματοποίησε επίσης επιστημονική έρευνα στο Taylor Institution του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης (1983 και 1989). Εκεί μελέτησε τα κατάλοιπα του γνωστού νεοελληνιστή, αρχαιολόγου, διαλεκτολόγου και λαογράφου Richard M. Dawkins (1871-1955), τα οποία και αξιοποίησε αργότερα επιστημονικά σε αρκετά δημοσιεύματά του, σχετικά με την προσφορά του Dawkins στην Ελληνική Λαογραφία.

Υπηρέτησε ως βοηθός (1977-1982), επιμελητής και λέκτορας (1982-1986) Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Το 1986 εξελέγη επίκουρος καθηγητής και το 1992 αναπληρωτής καθηγητής στον Τομέα Λαογραφίας του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του ίδιου Πανεπιστημίου. Το 1993 εξελέγη αναπληρωτής καθηγητής Λαογραφίας στον Τομέα Ανθρωπιστικών Σπουδών του Παιδαγωγικού Τμήματος Δ. Ε. του Πανεπιστημίου Αθηνών και το 1997 εξελέγη ομόφωνα και παμψηφεί πρωτοβάθμιος (τακτικός) καθηγητής.

Το 2008 εξελέγη ομόφωνα, με μετάκληση, Καθηγητής Λαογραφίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών. Διευθυντής του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας (2008-2015), διευθυντής του Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας (2014-2015), διευθυντής του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών Λαογραφίας του Υποτομέα Λαογραφίας (2008-2015) και εκλεγμένο μέλος της Γενικής Συνέλευσης του Τμήματος Φιλολογίας (2009-2015). Εισήγαγε και δίδαξε στα Προγράμματα Προπτυχιακών και Μεταπτυχιακών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας νέα μαθήματα (Νεωτερική Λαογραφία, Τύπος και Λαογραφία, Λαογραφία και Συγγενείς Επιστήμες, Θεωρητικά Ζητήματα Λαογραφίας κ.ά.). Οργάνωσε ακόμη «Ετήσιες Σεμιναριακές Διαλέξεις Λαογραφίας» στη μνήμη επιφανών καθηγητών Λαογραφίας, με ομιλητές γνωστούς πανεπιστημιακούς από την Ελλάδα και το εξωτερικό (2009-2015).

Για να σχηματιστεί πιο ολοκληρωμένη εικόνα για το λαογραφικό έργο του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη ασφαλώς πρέπει να αναφερθούμε και στο διδακτικό έργο του, τόσο στον Τομέα Λαογραφίας του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, όσο και στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, στον Τομέα Ανθρωπιστικών Σπουδών του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης και στον Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας, στη Φιλοσοφική Σχολή, όπου ως καθηγητής δίδαξε τα σχετικά μαθήματα.

Στα ίδια πλαίσια ο Αλεξιάδης δίδαξε μαθήματα ελληνικής λαογραφίας και έδωσε σχετικές διαλέξεις στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου (1982-1983), στο Πανεπιστήμιο Κύπρου (2002) και στο Πανεπιστήμιο του Βουκουρεστίου (2013 και 2016). Επίσης έδωσε πλήθος διαλέξεων, στην Ελλάδα και το εξωτερικό, πήρε μέρος με ανακοινώσεις σε πολλά επιστημονικά συνέδρια, τοπικά, πανελλήνια και διεθνή, και δίδαξε με ιδιαίτερη επιτυχία στα μαθήματα εξομοίωσης των δασκάλων διετούς φοίτησης, που διοργανώθηκαν επί σειρά ετών από το Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου

ου Αθηνών². Παράλληλως δίδαξε τη λαογραφία σε σειρά μαθημάτων του Λαογραφικού Ομίλου Λεμεσού, σε συνεργασία με το Τεχνολογικό Πανεπιστήμιο Κύπρου (Μάιος 2012).

Στη μακροχρόνια, γόνιμη και παραγωγική καθηγητική σταδιοδρομία του, ο Αλεξιάδης εκπαίδευσε πολλές γενιές προπτυχιακών και μεταπτυχιακών φοιτητών, στους οποίους εμφύσησε την αγάπη για τη λαογραφία, την προσφορά, τις θεματικές και το μέλλον της³. Επίσης επέβλεψε πολλές διπλωματικές εργασίες, μεταπτυχιακές και διδακτορικές διατριβές, και συμμετείχε, είτε ως σύμβουλος είτε ως επιβλέπων σε πολλές επιτροπές επίβλεψης και κρίσης υποψηφίων διδακτόρων, ανανεώνοντας και σε επίπεδο ανθρώπινου δυναμικού την επιστήμη της λαογραφίας στον τόπο μας.

Συγκεκριμένα επέβλεψε, ως πρόεδρος της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, την εκπόνηση και εισηγήθηκε την έγκριση στο μεν Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Αθηνών των διδακτορικών διατριβών των Μ. Γ. Σέρρη, Καθηγητή Λαογραφίας στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Γ. Κατσαδώρου, Επίκουρου Καθηγητή Λαογραφίας στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δ.Ε. του Πανεπιστημίου του Αιγαίου, Βασ. Γεργατσούλη και Νικ. Καρπούζη και στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών των Νικολέττας Περπατάρη, Γ. Χ. Κούζα και Αλίκης Μανδηλαρά. Επίσης τρεις προπτυχιακοί και τρεις μεταπτυχιακοί φοιτητές του εξελέγησαν καθηγητές Λαογραφίας (διάφορων βαθμίδων) και υπηρετούν σήμερα σε Ελληνικά Πανεπιστήμια.

Παράλληλως, προσκάλεσε ξένους και Έλληνες Καθηγητές Λαογραφίας να διδάξουν στα πλαίσια των μαθημάτων του, με κορυφαία ίσως περίπτωση τον Αμερικανό Καθηγητή Λαογραφίας Alan Dundes, όπως επίσης και λαϊκούς ποιητές, π.χ. οι Αρ. Παπουτσάκης, Ηλ. Βασιλαράς και Β. Χατζηβασίλης, στιχουργούς, ποιητές και καλλιτέχνες (π.χ. τον Κώστα Βίρβο) και άλλες κορυφαίες προσωπικότητες του ελληνικού πολιτισμού. Δημιούργησε έτσι μια παράδοση ζωντανών και εποπτικών μαθημάτων, που ακολουθείται από αρκετούς νεότερους συναδέλφους και ομοτέχνους του.

Ως διευθυντής του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών (2008-2015) ο Αλεξιάδης φρόντισε να εμπλουτιστούν τόσο η βιβλιοθήκη του Σπουδαστηρίου με νέα επιστημονικά βιβλία, ελληνικά και ξένα, όσο και το Λαογραφικό Αρχείο με νέα χειρόγραφα πρωτογενούς λαογραφικής ύλης. Επίσης, μαζί με τους ομοτέχνους συναδέλφους του στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, επέτυχε την ίδρυση Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου στη Φιλοσοφική Σχολή.

2. Απόδειξη της επιτυχημένης διδασκαλίας του αποτελεί σχετικό λαϊκότροπο ποίημα που συντάξε και του αφιέρωσε ο εκπαιδευόμενος δάσκαλος Ιωάννης Κοτσιανούλης, με τίτλο «Της Εξομώωσης», στις 19 Δεκεμβρίου 2004, και το οποίο δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Λαογραφία* 40 (2004-2006), σ. 469-470. Παρόμοιο ποίημα του εκπαιδευόμενου δασκάλου Κώστα Χριστοδουλή (2005), με τίτλο «Οι δάσκαλοι τις Κυριακές ματαγενούνται μαθητές», σώζεται ανέκδοτο στο αρχείο του καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη.

3. Για τη διδακτική προσφορά του βλ. Ρέα Κακάμπουρα, «Ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης ως πανεπιστημιακός δάσκαλος», *Χοροστάσι* 23 (2008). *Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη*, σ. 5-6.

Το 2012, με εισήγησή του, ιδρύθηκε επίσημα, από το Τμήμα Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής και τη Σύγκλητο του Πανεπιστημίου Αθηνών, Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου, το οποίο έχει έδρα την Κάρπαθο. Σκοπός του Ινστιτούτου είναι η προαγωγή της βασικής θεωρητικής και εφαρμοσμένης επιστημονικής έρευνας του λαϊκού πολιτισμού και η διάδοσή του στον Ελληνικό χώρο, με ιδιαίτερη έμφαση στον χώρο της Δωδεκανήσου και άλλων νησιών του Αιγαίου⁴. Μέχρι σήμερα έχουν γίνει Λαογραφικά Σεμινάρια και τέσσερις Κύκλοι Μεταπτυχιακών Μαθημάτων Λαογραφίας στην Κάρπαθο, με διδάσκοντες καθηγητές από τα Πανεπιστήμια Αθηνών, Ιωαννίνων, Θράκης, Αιγαίου, Πελοποννήσου και Βουκουρεστίου. Το Ινστιτούτο έχει εκδώσει επίσης δεκατρία επιστημονικά βιβλία.

Οργάνωσε πέντε Διεθνή Συνέδρια Καρπαθιακής Λαογραφίας και Μετανάστευσης, που έγιναν στο νησί καταγωγής του, και επιμελήθηκε τα *Πρακτικά* τους, όπως και στη συνέχεια θα αναφερθεί. Με εισήγησή του, η Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία και ο Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας συνδιοργάνωσαν το Πανελλήνιο Συνέδριο Λαογραφίας, με αφορμή τη συμπλήρωση εκατό χρόνων (2009) από την ίδρυση (1909) και επιστημονική συγκρότηση των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα.

Κατά τη διάρκεια της υπηρεσίας του στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών οι εξωτερικοί αξιολογητές του Τμήματος αυτού (2013), ξένοι καθηγητές Πανεπιστημίων, αξιολόγησαν με θετικές κρίσεις το Σπουδαστήριο και τα διδασκόμενα μαθήματα Λαογραφίας και συνέστησαν να ιδρυθεί αυτόνομη κατεύθυνση Λαογραφίας στο Προπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών του. Με την αφυπηρέτησή του από το Πανεπιστήμιο, το Τμήμα Φιλολογίας και η Σύγκλητος του Πανεπιστημίου Αθηνών, με ομόφωνη απόφασή τους, του απένειμαν (2015) τον τίτλο του Ομότιμου Καθηγητή. Τώρα διδάσκει μεταπτυχιακά μαθήματα Λαογραφίας στα Τμήματα Φιλολογίας (2015 κ.ε.) και Παιδαγωγικό Δ.Ε. του Πανεπιστημίου Αθηνών (μέχρι το 2016). Εδίδαξε επίσης για δύο πανεπιστημιακά έτη (2016-2017 και 2017-2018) το προπτυχιακό μάθημα «Νεωτερική Λαογραφία» στο Τμήμα Φιλολογίας.

Με εισηγήσεις του αναγορεύτηκαν επίτιμοι διδάκτορες Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών ο διακεκριμένος ιατρολαογράφος και λογοτέχνης, Επίκουρος Καθηγητής της Ιατρικής Γεράσιμος Ρηγάτος (Παιδαγωγικό Τμήμα Δ.Ε., 25 Οκτωβρίου 2006) και ο επιφανής Αμερικανός Καθηγητής Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Vermont, USA, Wolfgang Mieder (Τμήμα Φιλολογίας, 16 Δεκεμβρίου 2014).

Ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης είναι τακτικός εταίρος της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας (Γενικός Γραμματέας του Δ. Σ.), της Αγγλικής Λαογραφικής Εταιρείας, της Αμερικανικής Λαογραφικής Εταιρείας, της Διεθνούς Εταιρείας Λαϊκών Διηγήσεων, της Ελληνικής Ανθρωπιστικής Εταιρείας, της Εταιρείας Ελλήνων Φιλολόγων, της Πανελλήνιας Ένωσης

4. Βλ. σχετικά «Ιδρύθηκε Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου του Τμήματος Φιλολογίας με έδρα την Κάρπαθο», *Η Ροδιακή* (7 Οκτωβρίου 2014), σ. 45.

Φιλολόγων, του Φιλολογικού Συλλόγου «Παρνασσός», της Δωδεκανησιακής Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας, του Πολιτιστικού Ιδρύματος Δωδεκανήσου «Κλεόβουλος ο Λίνδιος» (Β' Αντιπρόεδρος του Δ. Σ. και από το 2015 Πρόεδρος) και της Ένωσης Δωδεκανήσιων Καθηγητών Πανεπιστημίου. Είναι επίσης κριτής του διεθνούς επιστημονικού περιοδικού *Folklore*. Είναι ακόμη Μέλος του Σώματος Ομοτίμων Καθηγητών του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και της Διεθνούς Ενώσεως Ομοτίμων Καθηγητών Πανεπιστημίου.

Μέλος Εξεταστικών Επιτροπών του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών από το 1992 έως το 2010. Εισηγητής, αξιολογητής και μέλος Εκλεκτορικών Σωμάτων για εκλογή Καθηγητών σε Τμήματα των Πανεπιστημίων Αθηνών, Θεσσαλονίκης, Ιωαννίνων, Χαροκοπείου, Πατρών, Θεσσαλίας, Θράκης, Ιονίου, Αιγαίου, Δυτικής Μακεδονίας, Δυτικής Στερεάς Ελλάδος, Πελοποννήσου και Κύπρου.

Τώρα είναι Ακαδημαϊκός Υπεύθυνος του Προγράμματος «Λαογραφία - Σύγχρονος Λαϊκός Πολιτισμός» στο πλαίσιο της Συμπληρωματικής εξ Αποστάσεως Εκπαίδευσης E-Learning του Κέντρου Συνεχιζόμενης Εκπαίδευσης και Διά Βίου Μάθησης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (από τον Οκτώβριο του 2016).

Συνεργάζεται με ανταλλαγή επιστημονικών πληροφοριών με την Αγγλική Λαογραφική Εταιρεία (Λονδίνο), την Αμερικανική Λαογραφική Εταιρεία (Ουάσιγκτον) και το Nordic Institute of Folklore (Turku Φινλανδίας).

Συνέγραψε βιβλία και μελετήματα για τον Ελληνικό λαϊκό πολιτισμό. Δημοσίευσε επίσης πολλά άρθρα, βιβλιοκρισίες, επιφυλλίδες κ.ά. σε περιοδικά, εφημερίδες, εγκυκλοπαιδείες, προλόγους σε βιβλία και έλαβε μέρος σε Ελληνικά και διεθνή συνέδρια Λαογραφίας και Πολιτισμού. Έδωσε ακόμη διαλέξεις και μαθήματα στην Ελλάδα και στο εξωτερικό, και ειδικότερα στα Πανεπιστήμια Λονδίνου, Κύπρου και Βουκουρεστίου. Είναι συνεργάτης αθηναϊκών και επαρχιακών εφημερίδων.

Το συγγραφικό του έργο αξιολογήθηκε σε έγκυρα ελληνικά και διεθνή επιστημονικά περιοδικά, ενώ χιλιάδες είναι οι ετεροαναφορές Ελλήνων και ξένων ερευνητών στο έργο του. Από τους ξένους ειδικούς καθηγητές που παραπέμπουν στο έργο του, αναφέρω τους Alan Dundes, Wolfgang Mieder (Η.Π.Α.), Rolf Brendich, Hans-Jorg Uther, Inez Diller (Γερμανία), Roderick Beaton, Peter Mackridge (Αγγλία), Bernard Vernier (Γαλλία), Fernando Garcia Romero (Ισπανία).

Για το ερευνητικό, συγγραφικό, εκδοτικό, επιστημονικό και κοινωνικό έργο του, ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης έχει τιμηθεί με πολλές διακρίσεις: Το 1982 του απονεμήθηκε το Πανδωδεκανησιακό Βραβείο του Ιδρύματος Μοσκόβη για λαογραφική εργασία του. Με εισήγηση της Κοσμητείας του Department of Byzantine and Modern Greek Studies (King's College London) του απονεμήθηκε από το Academic Board and Council του Πανεπιστημίου του Λονδίνου ο τίτλος Honorary Research Associate την περίοδο 1989 – 1992.

Το 1995 του απονεμήθηκε ο Χρυσός Σταυρός της Εκκλησίας της Δωδεκανήσου, από τον Σεβασμιώτατο Μητροπολίτη Καρπάθου και Κάσου κ. Αμβρόσιο, το 2000 ο

Χρυσός Σταυρός της Αρχιεπισκοπής Θυατείρων και Μεγάλης Βρετανίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου, από τον Σεβασμιότατο Αρχιεπίσκοπο Θυατείρων κ. Γρηγόριο. Το 2008 τιμήθηκε με το Χρυσό Μετάλλιο του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Καρπάθου για την προσφορά του στον Ελληνικό λαϊκό πολιτισμό και τη γενέτειρά του Κάρπαθο.

Το 2009 του απονεμήθηκε στον Πατριαρχικό Ναό του Αγίου Μάρκου στην Αλεξάνδρεια το Οφφίκιο του Άρχοντος Χαρτουλαρίου του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας⁵ από τον Πάπα και Πατριάρχη Αλεξανδρείας και Πάσης Αφρικής κ. Θεόδωρο Β΄. Το 2010 στον Ιερό Ναό της Ζωοδόχου Πηγής στην Κωνσταντινούπολη του απονεμήθηκε το Οφφίκιο του Άρχοντος Υπομνηματογράφου του Οικουμενικού Πατριαρχείου⁶ από τον Οικουμενικό Πατριάρχη Βαρθολομαίο Α΄. Το 2012 του απονεμήθηκε το Πανδωδεκανησιακό Βραβείο «Μνήμη Δημοσθένους Χαβιαρά», από τον Κοινωνικό Σύλλογο Συμαίων Αττικής «Ο Πανορμίτης», για το επιστημονικό και συγγραφικό του έργο που αναφέρεται στα Δωδεκάνησα.

Το 2016 του απονεμήθηκε (από την Κοσμητεία της Σχολής) ο τίτλος του Επίτιμου Μέλους (Καθηγητή) του Τμήματος Κλασικής Φιλολογίας και Νεοελληνικών Σπουδών της Σχολής Ξένων Γλωσσών και Λογοτεχνιών του Πανεπιστημίου Βουκουρεστίου για το διδακτικό και επιστημονικό έργο του.

Έλαβε επίσης τιμητικές διακρίσεις για το έργο και την προσφορά του από πολιτιστικούς φορείς (Ιδρύματα, Συλλόγους κ.λπ.), ενώ διετέλεσε διευθυντής του Πολιτιστικού Ιδρύματος Δωδεκανήσου «Κλεόβουλος ο Λίνδιος» (Αθήνα: 1992-1995). Το έργο του δε, τόσο στο λαογραφικό επίπεδο, όσο και στον τομέα της έρευνας της ιστορίας και του πολιτισμού της ιδιαίτερης πατρίδας του, της Καρπάθου, αλλά και των Δωδεκανήσων γενικότερα, συνεχίζεται και μετά την αφυπηρέτησή του από την ενεργό υπηρεσία, λόγω της καταλήψεώς του από το όριο ηλικίας που ορίζει η διέπουσα τα ελληνικά πανεπιστήμια νομοθεσία, στις 31 Αυγούστου 2015.

Ενδεικτικό της αγάπης, της αναγνώρισης και του σεβασμού των συναδέλφων και ομοτέχνων του προς το πρόσωπο του καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη είναι η αφιέρωση ενός τεύχους του περιοδικού *Χοροστάσι*, το 2008 [τεύχ. 23 (Απρίλιος-Μάιος-Ιούνιος 2008), σελ. 32], όπου περιλαμβάνονται επτά άρθρα σχετικά με την προσωπικότητα, το έργο και την προσφορά του⁷. Αποτελεί κι αυτό δείγμα της ξεχωριστής θέσης που ο Αλεξιάδης κατέχει στην ελληνική λαογραφική επιστήμη και βιβλιογραφία, αλλά και στις καρδιές των μαθητών, φίλων, ομοτέχνων και συναδέλφων του.

5. Βλ. σχετικά το κείμενό του «Αντιφώνηση: Προς την Αυτού Θειοτάτη Μακαριότητα τον Πάπα και Πατριάρχη Αλεξανδρείας και Πάσης Αφρικής κ. Θεόδωρο Β΄», *Ίστια* 7 (Νοέμβριος 2009), σ. 27.

6. Βλ. σχετικά το κείμενό του «Αντιφώνηση: Προς την Αυτού Θειοτάτη Παναγιότητα τον Αρχιεπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικό Πατριάρχη κ. Βαρθολομαίο Α΄», *Τετράπολις* 29 (Αύγουστος 2010), σ. 24-26 [= Εφ. *Η Φωνή της Ολύμπου*, αρ. φ. 337 (Απρίλιος – Μάιος – Ιούνιος 2010), σ. 3 και *Δωδεκάνησος* 2:3 (Ιανουάριος – Ιούνιος 2010), σ. 168-170].

7. Βλ. σχετικά Παν. Ξηντάρας, «Δώρημα καρδιάς», *Φιλολογική* 108 (2009), σ. 103-106, όπου και αναλυτική παρουσίαση των άρθρων και του περιεχομένου του αφιερώματος.

Η μέχρι τη συγκρότηση του μετά χείρας τόμου (Δεκέμβριος 2017) εργογραφία του, που παρατίθεται στη συνέχεια, και η συμπλήρωση της οποίας βεβαίως θα πρέπει να γίνεται προϊόντος του χρόνου, φανερώνει τη δυναμική του έργου του⁸. Ο Αλεξιάδης έχει κυρίως ασχοληθεί με την καρπαθιακή και τη δωδεκανησιακή λαογραφία, αλλά και με την ιστορία της Λαογραφίας και τη «Νεωτερική Λαογραφία», της οποίας είναι ο βασικός εισηγητής στην Ελλάδα. Δευτερευόντως έχει ασχοληθεί με τη φιλολογική λαογραφία – άλλωστε η διδακτορική διατριβή του είναι αφιερωμένη στο ελληνικό παραμύθι – και ορισμένα στοιχεία εθιμικής λαογραφίας.

Οστόσο στην εργογραφία του, όπως αυτή παρατίθεται στη συνέχεια, υπάρχουν και άλλα, πλην των προαναφερθέντων, δημοσιεύματα, που έχουν εξόχως λαογραφικό χαρακτήρα. Καταρχάς εδώ μπορούν να αναφερθούν οι πρόλογοι σε λαογραφικά βιβλία, ιδίως δε οι πρόλογοι σε εκδόσεις έργων λαϊκών ποιητών, όπου συχνά τίθενται σημαντικά ζητήματα σχετικά με την βιβλιογραφία, τη μέθοδο και τους σκοπούς της μελέτης της ελληνικής γραπτής και έντυπης λαϊκής και λαϊκότεροποιη ποιήσης. Ειδικότερα θα πρέπει εδώ να σημειωθεί η ενασχόληση με το έργο του Καρπάθιου λαϊκού ζωγράφου και ποιητή Βασίλη Ν. Χατζηβασίλη, καθώς επίσης και η επιστημονική επιμέλεια του τιμητικού τόμου *Θητεία* για τον κοινό δάσκαλο όλων μας, τον καθηγητή Μιχαήλ Γ. Μερακλή, όπου συνεργάστηκε με μελέτες το σύνολο σχεδόν των επιστημόνων λαογράφων της χώρας μας⁹.

Επίσης ο Αλεξιάδης έχει δημοσιεύσει αρκετά πρωτόλεια κείμενά του σε τοπικά καρπαθιακά έντυπα, κυρίως δε σε τοπικές εφημερίδες, κατά βάσιν με λαογραφικό περιεχόμενο, υπό την έννοια της συλλογής, καταγραφής και δημοσίευσης λαογραφικού υλικού. Εδώ εντάσσονται και τα χρονογραφήματα της πρώτης περιόδου της συγγραφικής παραγωγής του, πολλά προσωπογραφικά σημειώματα για προσωπικότητες της επιστήμης και της τοπικής κοινωνίας των Δωδεκανήσων, αλλά και σχετικά μικρά άρθρα του για έθιμα και παραμύθια της Καρπάθου, που ωστόσο οριοθετούν τόσο τα λαογραφικά του ενδιαφέροντα, όσο και τη συστηματική ενασχόλησή του με το λαϊκό πολιτισμό και την ιστορία της γενέτειράς του.

Σημαντικά, και με καρπαθιακό ή αμιγώς λαογραφικό είναι και τα άρθρα του σε εγκυκλοπαιδείες, λεξικά και εκλαϊκευτικά έργα με επιστημονική βάση. Ακολουθώντας το παράδειγμα των δασκάλων του Δ. Σ. Λουκάτου και Μ. Γ. Μερακλή, ο Αλεξιάδης έχει επίσης δημοσιεύσει αρκετές και σημαντικές επιστολές σε εφημερίδες, τοπικές αλλά και πανελλήνιας κυκλοφορίας και ακτινοβολίας, στις οποίες θίγει πάντοτε σημαντικότερα ζητήματα πολιτισμού και ιστορίας, υποδεικνύοντας συχνά λύσεις σε πολυσυζητημένα επιστημονικά και πολιτισμικά προβλήματα.

Τέλος, θα πρέπει να αναφερθεί ότι ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης έχει δημοσιεύσει πολλές και συχνά εκτενείς βιβλιοκρισίες και βιβλιοπαρουσιάσεις, τόσο σε εφημερίδες

8. Βλ. σχετικά Γερ. Ρηγάτος, «Μια συναναστροφή με τον Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, μάθημα Λαογραφίας», *Χοροστάσι* 23 (2008). *Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη*, σ. 7, 11.

9. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Βαρβούνης, «Ο Μ. Γ. Μερακλής και η Νέα Ελληνική Λαογραφία», *Χοροστάσι* 16 (2006). *Αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, σ. 8-9.

όσο και σε επιστημονικά περιοδικά, σχετικά με λαογραφικές και ιστορικές μελέτες, αλλά και για έργα που αναφέρονται στην ιστορία και στον πολιτισμό της Καρπάθου, της Κάσου και των Δωδεκανήσων γενικότερα. Οι βιβλιοκρισίες αυτές επισημαίνουν τα ενδιαφέροντά του, και φανερώνουν έναν ανήσυχο και διαρκώς προβληματιζόμενο επιστήμονα, που παρακολουθεί την τρέχουσα βιβλιογραφία και την αντιμετωπίζει πάντοτε ουσιαστικά και κριτικά.

**ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ
(1962 – 2017)**

1962

1. [Επιστολή]: «Ίδρυση “Ομίλου Φίλων Παναθηναϊκού Α. Ο.” στις Μενετές Καρπάθου». *Τριφύλλι*, αρ. 5 (15 Οκτωβρίου 1962), σ. 22.

1963

2. «Το Δημοτικό Σχολείο Μενετών Καρπάθου». Εφ. *Η Φωνή των Αποδήμων*, αρ. φ. 71, 30 Σεπτεμβρίου 1963, σ. 2.
3. [Μενετές Καρπάθου]: «Ο τόπος που γεννήθηκα». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 3, Μάρτιος 1966, σ. 5.
4. [Χρονογράφημα]: «Μπαρντόν! Μπορώ να περάσω;». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 9, Σεπτέμβριος 1966, σ. 5.
5. «Θέματα Καρπαθιακής Λαογραφίας: Το ικάντο». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 5 (Μάιος 1966), σ. 4.
6. «Καρπαθιακά παραμύθια: “Το ροϊθί”». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 7 (Ιούλιος 1966), σ. 4.
7. «Καρπαθιακά παραμύθια: “Τα τρία αδέρφια κι’ ο Χριστός”». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 9 (Οκτώβριος 1966), σ. 4.

1967

8. «Καρπαθίων Φετιχισμοί». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 16 (Μάρτιος 1967), σ. 3.
9. «Η ιστορική επέτειος: Το Οκτωβριανόν Καρπαθιακόν Εγερτήριο». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 23 (Οκτώβριος 1967), σ. 6.

1968

10. «Θέματα Καρπαθιακής Λαογραφίας: Τα παράλοα». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 30 (Μάιος 1968), σ. 1.
11. «Αμμοωπή» [Καρπάθου]. Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 30, Μάιος 1968, σ. 5 – 6.
12. λ.: «Απέριον». *Νέα ΜΕΕ*, τόμος 7, Αθήνα 1968, σ. 405.
13. λ.: «Αρκάσα», «Αρκάσεια ή Αρκεσίνη». *Νέα ΜΕΕ*, τόμος 6, Αθήνα 1968, σ. 635.

1969

14. «Να ιδρυθεί Κέντρο Καρπαθιακών Μελετών». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 37 (Φεβρουάριος 1969), σ. 1 και 4.
15. λ.: «Βρυκούς», «Βωλάδα», «Γεωργανόπουλος Γεώργιος». *Νέα ΜΕΕ.*, τόμος 11, Αθήνα 1969, σ. 115, 196-197, 559-560.
16. λ.: «Δρανδάκης Νικόλαος». *Νέα ΜΕΕ.*, τόμος 14, Αθήνα 1969, σ. 130-131.

1970

17. λ.: «Θαέθω», «Θοάντειον». *Νέα ΜΕΕ*, τόμος 17, Αθήνα 1970, σ. 163, 483.
18. λ.: «Καρπαθιακά Νέα», «Καρπαθιακή», «Καρπαθιακή Ηχώ», «Κάρπαθος», «Κακριδής Φάνης». *Νέα ΜΕΕ*, τόμος 19, Αθήνα 1970, σ. 397-399.

1971

19. λ.: «Κυριαζόπουλος Σπυρίδων». *Νέα ΜΕΕ*, τόμος 22, Αθήνα 1971, σ. 165.
20. λ.: «Σβολόπουλος Σωτήριος». *Νέα ΜΕΕ*, τόμος 28, Αθήνα 1971, σ. 270.

1975

21. ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΤΟΥ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΟΥ ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ ΤΡΑΓΟΥΔΙΟΥ – ΑΝΕΚΔΟΤΕΣ ΠΑΡΑΛΛΑΓΕΣ. Αθήνα 1975, σσ. 47.

1976

22. [Επιστολή]: «Προς τον Μητροπολίτην Αίνου (πρώην Καρπάθου και Κάσου) Απόστολον», στο βιβλίο: Μητροπολίτου Αίνου Αποστόλου, Πεπραγμένα της Μονής Βλατάδων βάσει Ημερολογιακού Μνημονίου, Αθήναι 1976, σ. 19.
23. [Επικήδειος]: «Στη μνήμη της δασκάλας Μαρίκας Χωρατατζή». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 279 (Μάιος 1976), σ. 6 (= Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. φ. 119 (Ιούνιος 1976), σ. 4).

1977

24. «Εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί». *Δωδώνη*, 6 (1977), σ. 397-405.

1978

25. «Καρπαθιακά δικαιοπρακτικά έγγραφα 19. αιώνα». *Karpathian Heritage*, Inc., New York 1978, σ. 117-125.
26. «Η λαογραφική κληρονομιά της Καρπάθου». *Δωδεκαν. Χρον.*, 4 (1978), σ. 192-209.

1979

27. «Καρπαθιακά Παραμύθια». *Καρπαθιακά Μελέται*, 1 (1979), σ. 193-212.
28. «Το τραγούδι του Χριστού στην Κάρπαθο: Δύο ανέκδοτες παραλλαγές». *Κάρπαθος*, 1 (1979), σ. 14-17.
29. [Βιβλιοκρισία]: «Κων. Ι. Χαλκιάς, Η ετυμολογία της λέξεως Σπόα ή Σπώα. Η εθιμοταξία της πανηγύρεως του Αγίου Γεωργίου του Μεγαλομάρτυρος και Τροπαιοφόρου του «Μεθυστή» (3^η Νοεμβρίου) εν τω χωρίω Σπώνων Καρπάθου του νομού Δωδεκανήσου, Αθήναι 1976 (ανάτυπο από τον 5^ο τόμο των «Νισυριακών», σσ. 16)». *Καρπαθιακά Μελέται*, 1 (1979), σ. 374-375.
30. [Βιβλιοκρισία]: «Κων. Χαψής, Λαϊκά δίστιχα, Αθήνα 1976, σσ. 71». *Καρπαθιακά Μελέται*, 1 (1979), σ. 375-376.
31. [Βιβλιοκρισία]: «Παγκαρπαθιακός διαγωνισμός μαντινάδας, Αθήνα 1977, σσ. 77». *Καρπαθιακά Μελέται*, 1 (1979), σ. 376-377.
32. [Βιβλιοκρισία]: «Karpathan Heritage. Federation of Karpathian Societies of America, Inc., New York 1978, σσ. 438». *Καρπαθιακά Μελέται*, 1 (1979), σ. 377-380.
33. [Επιστολή]: «Προς το περιοδικό KARPATOS της Official Publication of the Federation of Karpathian Societies of America». *Karpathos*, 1: 4 (November 1979), σ. 7.

1980

34. ΗΠΕΙΡΩΤΙΚΑ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ, ΣΥΛΛΟΓΗ ΦΟΙΤΗΤΩΝ: 1964-1974, Δημοσιεύματα Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου της Φιλοσοφικής Σχολής, αρ. 2, Ιωάννινα 1980, σσ. 101.
35. «Βιβλιογραφία για την Ήπειρο (1970-1978): Λαογραφία». *Ηπειρ. Χρον.*, 22 (1980), σ. 283-305.
36. «Ο Γεώργιος Μ. Γεωργίου ως λαογράφος». *Εφ. Καρπαθιακή*, αρ. φ. 330 (Αύγουστος 1980), σ. 2.
37. [Βιβλιοκρισία]: «Μιχ. Σ. Κορδώσης, Αγιορείτικη μοναστική ζωή και Λαογραφία, Ιωάννινα 1976, σσ. 88». *Φιλολογικά*, 2 (1980), σ. 75-76.
38. [Βιβλιοκρισία]: «Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, Το σύγχρονο κρητικό ιστορικό τραγούδι: Η δομή και η ιδεολογία του. Θεμέλιο, Αθήνα 1979, σσ. 284». *Φιλολογικά*, 2 (1980), σ. 76-77.

1981

39. «Βιβλιογραφία για την Ήπειρο (1979-1980): Λαογραφία». *Ηπειρ. Χρον.*, 23 (1981), σ. 402-423.
40. «Συμβολή στην έρευνα του Καρπαθιακού αινίγματος». *Καρπαθιακά Μελέται*, 2 (1981), σ. 45-97.
41. λ.: «Άδωνις: Λαογραφία». *Εγκυκλ. Πάπυρος*, 2 (1981), σ. 382-383.
42. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Δ. Φιλίπιδης, "Τρεις τεχνίτες της Καρπάθου". Αρχιτεκτ.

- Θέματα, 8 (1974), σ. 145-155». *Καρπαθιακαί Μελέται*, 2 (1981), σ. 337.
43. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Κων. Μηνάς, “Συμβολή στο τοπωνυμικό της Καρπάθου”, *Δωδεκαν. Αρχεῖον*, 6 (1976), σ. 32-59». *Καρπαθιακαί Μελέται*, 2 (1981), σ. 338.
44. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Πόπη Κ. Μηνά, “Λαϊκή ιατρική Ελύμπου Καρπάθου”, *Λαογραφία*, 31 (1978), σ. 246-252». *Καρπαθιακαί Μελέται*, 2 (1981), σ. 338.
45. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Δημ. Σ. Λουκάτος, “Οικεία βιώματα στις Καρπαθιακές αφηγήσεις παραμυθιών”. *Καρπαθιακαί Μελέται*, 1 (1979), σ. 57-61», *Καρπαθιακαί Μελέται*, 2 (1981), σ. 339.
46. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Σίμων Ι. Καράς, “Η Κάρπαθος και τα τραγούδια της”, *Καρπαθιακαί Μελέται*, 1 (1979), σ. 99-117». *Καρπαθιακαί Μελέται*, 1 (1981), σ. 339-340.
47. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Παναγ. Ι. Καμηλάκης, “Λαογραφική και γλωσσική βιβλιογραφία Καρπάθου και Κάσου των Δωδεκανήσων”. *Καρπαθιακαί Μελέται*, 1 (1979), σ. 267-367». *Καρπαθιακαί Μελέται*, 2 (1981), σ. 340-342.
48. [Βιβλιοκρισία]: «Γεώργιος Α. Χαλκιάς, Μούσα Ολύμπου Καρπάθου, Αθήνα 1980, σσ. 311». *Καρπαθιακαί Μελέται*, 2 (1981), σ. 342-344.
49. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Jill Bonnet, Γυναίκες Καρπάθου. Έκδοση του Εθνικού Συμβουλίου Ελληνίδων, Αθήνα 1980 (Λεύκωμα)». *Καρπαθιακαί Μελέται*, 2 (1981), σ. 345-346.

1982

50. ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΑΡΑΛΛΑΓΕΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΡΑΚΟΝΤΟΚΤΟΝΟ ΗΡΩΑ: AARNE-THOMPSON 300, 301A ΚΑΙ 301B, ΠΑΡΑΜΥΘΟΛΟΓΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ. Διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 1982, σσ. 187.
51. «Βιβλιογραφία για την Ήπειρο (1981): Λαογραφία». *Ηπειρ. Χρον.*, 24 (1982), σ. 407-419.

1983

52. «Η έντυπη λαϊκή ποίηση στην Κάρπαθο: Μορφή – λειτουργία – σημασία». *Δωδώνη*, 12 (1983), σ. 347-404.

1984

53. «Παρατηρήσεις στα Ποντιακά παραμύθια για τον δρακοντοκτόνο». *Αρχεῖον Πόντου*, 38 (1984), σ. 40-62.
54. «Βιβλιογραφία για την Ήπειρο (1982-1983): Λαογραφία». *Ηπειρ. Χρον.*, 26 (1984), σ. 363-390.
55. «Η Ελληνική και διεθνής επιστημονική ορολογία της Λαογραφίας: Με αφορμή τα εκατό χρόνια από την καθιέρωση του Ελληνικού όρου (1884-1984)». *Δωδώνη*, 13 (1984), σ. 261-288.

56. «Λαϊκές αυτοβιογραφικές συνεντεύξεις: Δείγματα από τη Σορωνή Ρόδου». *Δωδεκαν. Χρον.*, 10 (1984), σ. 38-54.
57. [Επιστολή]: Προς τον καθηγητή Κωνσταντίνο Ν. Τσιρπανλή, στο βιβλίο του *Λαογραφικά της Κω*, τεύχος Β', Νέα Υόρκη 1984, σ. 115.

1985

58. «Ο Richard M. Dawkins και η Δωδεκανησιακή Λαογραφία». *Δωδώνη*, 14: 1 (1985), σ. 9-28.
59. «Το έργο του R. M. Dawkins: Βιβλιογραφική συμβολή». *ΔΚΜΣ*, 5 (1984-1985), σ. 361-389.

1987

60. «Η λαογραφική έρευνα στην Ήπειρο (1970-1985): Επισκόπηση – αιτήματα – συμπεράσματα». *Ηπειρ. Χρον.*, 28 (1986-1987), σ. 126-153.
61. «Do ut des», *Δωδώνη* 1, 16: 1 (1987 – Αφιέρωμα στον Καθηγητή Στέφανο Ι. Παπαδόπουλο), σ. 253-265.
62. «Συμπλήρωμα και Ευρετήρια στη λαογραφική βιβλιογραφία για την Ήπειρο των ετών 1970-1983». *Ηπειρ. Χρον.*, 28 (1986-1987), σ. 377-413.
63. [Επιστολή]: «Προς το περιοδικό KARPATIOS της Official Publication of the Federation of Karpathian Societies of America». *Karpathos*, 9: 19 (1987), σ. 3.
64. [Επιστολή]: «Προς το περιοδικό KARPATIOS της Official Publication of the Federation of Karpathian Societies of America». *Karpathos*, 9: 20 (1987), σ. 7.

1988

65. Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΟΝΟΜΑΤΟΘΕΣΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ. Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1988, σσ. 76.
66. [Επιμέλεια (με τη συνεργασία Μιχάλη Σ. Κορδώση και Μαίρης Μάντζιου)]: ΣΥΝΔΕΙΠΝΟΝ: ΤΙΜΗΤΙΚΟ ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΔΗΜΗΤΡΙΟ Σ. ΛΟΥΚΑΤΟ, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1988, σσ. 336.
67. «Η λαογραφική προσφορά του Ηλία Χωρατατζή». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 451-452 (Νοέμβριος 1988), σ. 2.
68. «Βιοεργογραφικά Δημ. Σ. Λουκάτου». *Σύνδειπνον: Τιμητικό Αφιέρωμα στον Καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1988, σ. 9-55.
69. «Ο Samuel Baud-Bovy και η προσφορά του στην εθνομουσικολογική και λαογραφική έρευνα της Δωδεκανήσου». *Λαογραφία*, 34 (1988), σ. 7-25.
70. «Πρόλογος» στο βιβλίο του Αλκιβιάδη Γ. Σέβη, Τα Πεστά Ιωαννίνων: Γεωγραφία – Ιστορία – Λαογραφία. Έκδοση Αδελφότητας Πεσσιωτών Ιωαννίνων, Γιάννινα 1988, σ. 11-12.

1989

71. ΛΑΪΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΚΑΙ ΟΝΟΜΑΤΑ ΣΕ ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΑ: ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΦΑΙΝΟΜΕΝΩΝ. Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1989, σσ. 102.
72. «Ηπειρωτική λαογραφική βιβλιογραφία του έτους 1984». *Ηπειρ. Χρον.*, 29 (1988-1989), σ. 499-516.
73. λ.: «Δημοτικό τραγούδι». *ΠΨΕγκυκλ.-Λεξ.*, τόμ. 3, Αθήνα 1989, σ. 1362-1363.
74. λ.: «Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία». *ΠΨΕγκυκλ.-Λεξ.*, τόμ. 3, Αθήνα 1989, σ. 1823.
75. [Επιστολή]: «Προς το περιοδικό KARPATOS της Official Publication of the Federation of Karpathian Societies of America». *Karpathos*, XI: 24 (1989), σ. 4.

1990

76. Ο ΑΓΑΠΗΤΙΚΟΣ ΤΗΣ ΒΟΣΚΟΠΟΥΛΑΣ: ΑΓΝΩΣΤΗ ΖΑΚΥΝΘΙΝΗ “ΟΜΙΛΙΑ” ΤΟΥ ΑΛΕΚΟΥ ΓΕΛΑΔΑ, ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΤΟΥ ΖΑΚΥΝΘΙΝΟΥ ΛΑΪΚΟΥ ΘΕΑΤΡΟΥ. Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1990, σσ. 222.
77. «Richard M. Dawkins και Έλληνες λαογράφοι: Άγνωστες Επιστολές προς τον Άγγλο επιστήμονα». *Λαογραφία*, 35 (1990), σ. 169-187.
78. «Συμπληρωματικά για τη λέξη “Λαογραφία”». *Δωδώνη*, 19: 1 (1990), σ. 247-251.
79. «Γραπτός και προφορικός λόγος στη λαϊκή παράδοση». *Διαβάζω*, 245 (1990), σ. 23-26.
80. «Πάυλος Γνευτός, Ένας πρωτοπόρος της μελέτης του Ροδιακού δημοτικού τραγουδιού». *Δωδώνη*, 20: 1 (1991), σ. 265-282.
81. λ.: «Μπω-Μποβύ Σαμουήλ». *Εγκυκλ. Πάπυρος*, 44 (1990), σ. 160.

1991

82. [Επιστολή]: «Προς το περιοδικό KARPATOS της Official Publication of the Federation of Karpathian Societies of America». *Karpathos*, XII: 28 (1991), σ. 5.

1992

83. [Επιφυλλίδα]: «Το εθιμικό ψευδολόγημα της Πρωταπριλιάς». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής* – Νέες Εποχές, 29 Μαρτίου 1992, σ. Β5.
84. [Επιφυλλίδα]: «Μνήμη Ν. Γ. Πολίτη». Εφ. *Η Καθημερινή*, Τρίτη, 7 Ιουλίου 1992, σ. 10.
85. «Ηπειρωτική λαογραφική βιβλιογραφία του έτους 1985». *Ηπειρ. Χρον.*, 30 (1992), σ. 383-402.

1993

86. «Η έρευνα του λαϊκού πολιτισμού και η περίπτωση της νήσου Κω (1980-1990)». *Τα Κωακά*, 4 (1993), σ. 189-202.
87. [Επιφυλλίδα]: «Η γιορτή του Αγίου Βαλεντίνου». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 14 Φεβρουαρίου 1993, σ. Β12/44.
88. [Επιφυλλίδα]: «Τρίτη και δεκατρείς». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 11 Ιουλίου 1993, σ. Β8/50.
89. [Επιφυλλίδα]: «Εκλογές και Λαογραφία». Εφ. *Η Καθημερινή*, 4 Δεκεμβρίου 1993, σ. 2.
90. [Βιβλιοκρισία]: «Μ. Γ. Μερακλής, Έντεχνος λαϊκός λόγος, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σσ. 353». Εφ. *Η Καθημερινή*, 16 Νοεμβρίου 1993, σ. 14.
91. «Ένας λαϊκός ποιητής της Καρπάθου για τη Μακεδονία». *Παράδοση*, 2:1 (1993), σ. 21-25.
92. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Michael S. Kordosis, China and the Greek World: An Introduction to Greek-Chinese Studies with Special Reference to the Chinese Sources. I. Hellenistic – Roman – Early Byzantine period (2nd c. B. C. – 6th c. A. C.), Thessalonica 1992 (1993)». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 12 Δεκεμβρίου 1993, σ. Β9/19.
93. [Επιστολή]: «Προς την Πανελλήνια Ένωση Λερίων». Εφ. *Λεριακά Νέα*, αρ. φ. 203 (31 Ιουλίου 1993), σ. 4.
94. [Συνέντευξη]: «Καταραμένη μέρα: Χειρότερη στιγμή του έτους θεωρείται για τους Έλληνες η Τρίτη και 13». Εφ. *Τα Νέα*, 13 Ιουλίου 1993, σ. 17 (Γιάννης Α. Δημητριάδης)
95. [Συνέντευξη]: «Γιατί διάλεξαν για γιορτή την 1^η Απριλίου». Εφ. *Τα Νέα*, 1 Απριλίου 1993, σ. 62 (Γ. Δημητριάδης – Σ. Διανέλλος)
96. [Συνέντευξη]: «Λιτανείες και θρύλοι για την ανομβρία». Εφ. *Τα Νέα*, 27 Οκτωβρίου 1993, σ. 25.
97. [Επιστολή]: Προς τον Πανελλήνιο Σύλλογο Λερίων Πειραιώς. Εφ. *Λεριακά Νέα*, 31 Ιουλίου 1993, σ. 4.
98. «49 χρόνια από το Απελευθερωτικό Κίνημα των Καρπαθίων». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 513, Οκτώβριος – Νοέμβριος 1993, σ. 1 και 3.

1994

99. «Ηπειρωτική λαογραφική βιβλιογραφία των ετών 1986-1990». *Ηπειρ. Χρον.*, 31 (1994), σ. 215-265.
100. «Έμμετροι προβληματισμοί και αναμνήσεις ενός λαϊκού στιχουργού από την Κάρπαθο». *Αιγαιοπελαγ. Θέματα*, 36 (1994), σ. 21-25.
101. [Επιφυλλίδα]: «Εθιμική Πρωτομαρτιά». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής* – Νέες Εποχές, 27 Φεβρουαρίου 1994, σ. Β2/36.
102. [Επιφυλλίδα]: «Πασχαλινή Πρωτομαγιά». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής* – Νέες Επο-

- χές, 30 Απριλίου 1994, σ. Β2/26.
103. [Επιφυλλίδα]: «Ευχές α-λα καρτ». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 25 Δεκεμβρίου 1994, σ. Β6/26.
104. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, Η Ευρώπη και ο κόσμος (1814-1914): Τα πολιτικά, διπλωματικά, οικονομικά, κοινωνικά πλαίσια και οι διεθνείς σχέσεις, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 440». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 15 Μαΐου 1994, σ. Β10/44.
105. [Συνέντευξη]: «Ο Μάρτιος των παραδόσεων». Εφ. *Τα Νέα*, 1 Μαρτίου 1994.
106. «Πρόλογος» στο βιβλίο του Βάσου Ευ. Γεραπετρίτη, *Δοξαστικό στον τόπο που γεννήθηκα: Μενετές Καρπάθου*, Αθήνα 1994, σ. 7-10.
107. Προλογικό Σημείωμα και Επιμέλεια: ΤΑ ΕΠΙΤΑΦΙΑ ΕΓΚΩΜΙΑ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ, Κάρπαθος 1994, σσ. 16.

1995

108. «Συμπλήρωμα Βιο-Εργογραφίας (1934-1995) του καθηγητή Λαογραφίας Δημ. Σ. Λουκάτου». *Λαογραφία*, 37 (1995), σ. 385-401.
109. [Επιφυλλίδα]: «Δημοτικά τραγούδια και παραμύθια». Εφ. *Η Καθημερινή*, 10 Ιανουαρίου 1995, σ. 14.
110. [Επιφυλλίδα]: «Ελληνικές κάρτες των ερωτευμένων». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής – Νέες Εποχές*, 12 Φεβρουαρίου 1995, σ. Β10/36.
111. [Επιφυλλίδα]: «Ελληνικές κάρτες του Πάσχα». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής – Νέες Εποχές*, 23 Απριλίου 1995.
112. [Επιφυλλίδα]: «Η γιορτή της μητέρας». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής – Νέες Εποχές*, 24 Δεκεμβρίου 1995, σ. 7.
113. [Επιφυλλίδα]: «Η ανταλλαγή των δώρων». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής – Νέες Εποχές*, 24 Δεκεμβρίου 1995, σ. 7.
114. «Πρόλογος» στο βιβλίο του Νίκου Γ. Μαστρομηνά, *Βήματα μιας πολύχρονης πορείας*, Αθήνα 1995, σ. 9-10.
115. [Βιβλιοκρισία]: «Αριστέιδης Ν. Δουλαβέρας (επιμέλεια - εισαγωγή), Η παροιμιολογική και παροιμιογραφική Εργογραφία του Δημητρίου Σ. Λουκάτου, Εκδόσεις Πορεία, Αθήνα 1994, σσ. 585». *Λαογραφία*, 37 (1995), σ. 215-218.
116. [Βιβλιοκρισία]: «Βάλτερ Πούχνερ, Βαλκανική θεατρολογία: Δέκα μελετήματα για το θέατρο στην Ελλάδα και τις γειτονικές χώρες, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1994, σσ. 362». *Λαογραφία*, 37 (1995), σ. 218-220.
117. [Συνέντευξη]: «Σεμινάριο στον “Φιλητά” της Κω. Με πολλούς “μαθητές” λαογράφους». Εφ. *Η Κωακή*, 5 Απριλίου 1995, σ. 10.
118. [Συνέντευξη]: «Και το όνομα αυτής Μαγκαφούλα». Εφ. *Τα Νέα*, 21 Οκτωβρίου 1995, σ. 20 (Στέφανος Διανέλλος – Εύη Ελευθεριάδου)

1996

119. [Επιμέλεια]: ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ II. Βιβλιογραφικό Υλικό για τους φοιτητές, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 1996, σσ. 313.
120. [Επιμέλεια (με τη συνεργασία του Ντίνου Α. Μελά)]: Ο ΕΟΡΤΑΣΜΟΣ ΤΗΣ ΕΚΑΤΟΝ-ΠΕΝΤΗΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΔΑΣ (1845-1955) ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΜΕΝΕΤΩΝ ΚΑΡΠΑΘΟΥ «Η ΚΟΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ», Αθήνα 1996, σσ. 80.
121. «Ομιλία προς τιμήν του Αρχιεπισκόπου κ. Γρηγορίου και του Μητροπολίτη κ. Αμβροσίου», στο βιβλίο: *Ο Εορτασμός της 150ετηρίδας (1845-1955) της Εκκλησίας Μενετών Καρπάθου*, εκδοτική επιμέλεια Μηνά Αλ. Αλεξιάδη – Ντίνου Α. Μελά, Αθήνα 1996, σ. 31-35.
122. [Επιφυλλίδα]: «Σύγχρονα λαϊκά βιβλία». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 29 Δεκεμβρίου 1996, σ. 3 (ΝΕ).
123. «Δύο (;) αρχαίες παροιμίες περί Καρπαθίων». *Δωδεκαν. Αρχεῖον*, 7 (1996), σ. 21-30.
124. «Ο Αντώνης Μ. Σοφός και το λαογραφικό του έργο για την Κάσο»· στο βιβλίο του Αντώνη Μ. Σοφού, *Τα Λαογραφικά της Κάσου*, τόμ. Δ': Σύμμεικτα. Αθήνα 1996, σ. 17-32.
125. «Η εθνογραφική προσέγγιση του παραμυθιού», στον τόμο: *Από το παραμύθι στα κόμικς: Παράδοση και νεοτερικότητα*, Επιμέλεια Ευάγγελος Αυδίκος – Εισαγωγή Μ. Γ. Μερακλής, Πανεπιστήμιο Θράκης – Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1996, σ. 103-117.
126. «Έντυπη λαϊκή ποίηση της Κάσου». *Παρνασσός*, 38 (1996), σ. 161-179.
127. «Aspects of Modern Folklore on the Island of Karpathos». *Thetis*, 3 (1996), σ. 293-298.
128. «Ο Στίλπων Π. Κυριακίδης και η Θράκη». *Δωδώνη*, 25: 1 (1996), σ. 87-101.
129. «Πρόλογος»· στο βιβλίο του Μανόλη Γ. Σέργη, *Μια ανέκδοτη ρίμα του Ναξιώτη λαϊκού ποιητή Αντώνη Χουζούρη*, Αθήνα 1996, σ. 11-13.
130. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, Ανέκδοτα έγγραφα για τη Ρόδο και τις νότιες Σποράδες από το αρχείο των Ιωαννιτών Ιπποτών, 1 (1421-1453). Εισαγωγή, διπλωματική έκδοση, σχόλια, Έκδοση του Γραφείου Μεσαιωνικής Πόλης Ρόδου 1995, σσ. 864». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 21 Ιανουαρίου 1996, σ. 19/57.
131. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, Εισαγωγή στη μεσαιωνική ιστορία της Δυτικής Ευρώπης, Εκδόσεις Ζήτα, Θεσσαλονίκη 1996, σσ. 327, εικόνες-χάρτες 65». Εφ. *Η Καθημερινή*, 12 Νοεμβρίου 1996, σ. 10.
132. «Από την “Παρουσίαση” του βιβλίου του Ν. Γ. Μαστρομηνά, *Βήματα μιας πολύχρονης πορείας* (1995)», Αθήνα 1996, σ. 6-7.
133. «[Εντυπώσεις από επίσκεψή μου στην Ιερά Μονή Αγίου Ραφαήλ Μυτιλήνης]», στο βιβλίο: *Ευγενία Κλειδαρά, Ψυχικές Αναγεννήσεις*, Αθήνα 1996, σ. 26-27.

1997

134. «Παραμύθι»· στον τόμο ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ, Εκδοτική Αθηνών 1997, σ. 328.
135. ΛΑΪΚΟΙ ΠΟΙΗΤΕΣ ΤΗΣ ΚΑΡΠΑΘΟΥ: ΤΡΙΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ. Αθήνα 1997, σσ. 64.
136. Η ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ ΤΗΣ ΚΑΡΠΑΘΟΥ (1948-1997). Αθήνα 1997, σσ. 87.
137. ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΤΗΣ ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΟΥ. Αθήνα 1997, σσ. 29.
138. [Επιμέλεια κειμένων]: Η ΝΗΣΟΣ ΚΑΡΠΑΘΟΣ. Αφιέρωμα του περιοδικού ΕΠΤΑ ΗΜΕΡΕΣ της Καθημερινής (22 Ιουνίου 1997), σσ. 29.
139. «Έλληνες παραμυθάδες (19. – 20. αι.)», στον τόμο: *Η τέχνη της αφήγησης*, Κύκλος του Ελληνικού Παιδικού Βιβλίου, επιμέλεια Κούλα Κουλουμπή-Παπαπετροπούλου, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 1997, σ. 41-61.
140. «Ο Πανταζής Κοντομίχης και η προσφορά του στον λαϊκό πολιτισμό της Λευκάδας», στο βιβλίο: Τιμητικό Αφιέρωμα στον Πανταζή Κοντομίχη: Πενήντα Χρόνια Πνευματικής Έρευνας και Δημιουργίας, Μουσικοφιλογικός Όμιλος Λευκάδας "Ορφέας", Αθήνα 1997, σ. 11-25.
141. [Επιφυλλίδα]: «Όψεις του λαϊκού πολιτισμού της Καρπάθου». ΕΠΤΑ ΗΜΕΡΕΣ Καθημερινής, 22 Ιουνίου 1997, σ. 14-17.
142. λ.: «Αίνιγμα, Ευτράπελες διηγήσεις, Θρήνοι, Καλικάντζαροι, Λαϊκός Λόγος, Παράδοση – Δυστικές Παραδόσεις, Παροιμία, Τοπωνύμια»· στον τόμο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ και ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ*, Εκδοτική Αθηνών 1997, σσ. 20, 104, 202, 213, 263, 326, 329, 385 αντίστοιχα.
143. «Χαιρετισμός»· προς την Παν-Καρπαθιακή Εκπαιδευτική και Προοδευτική Οργάνωση Αμερικής PAN-ΚΕΠΑ, στο Λεύκωμα: 69th Anniversary Pan-Karpathian Educational Progressive Association of America, July 1997, σ. 5.
144. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Γιώργος Ν. Κανάκης, Η Ολυμπος της Καρπάθου». *Βωμός Τέχνης*, αρ. τ. 7-8 (Δεκέμβριος 1996 – Απρίλιος 1997), σ. 49-51.
145. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Κωνσταντίνος Πάχος, Οι Λέριοι του Πειραιά και της Αθήνας (1929-1995), Πανελλήνια Ένωση Λερίων, Πειραιάς 1997». Εφ. *Λεριακά Νέα*, 31 Δεκεμβρίου, σ. 6.
146. [Συνέντευξη]: «Οι Βαλεντίνοι έγιναν μόδα». Εφ. *Τα Νέα*, 13 Φεβρουαρίου 1997, σ. 18.

1998

147. «Τοπικές εφημερίδες και λαϊκή ποίηση. Ένα ακόμη παράδειγμα: Νάξος». *Λαογραφία*, 38 (1998), σ. 53-64 και Επίμετρο στο ανάτυπο σ. α' - ζ'.
148. «Αυτοβιογραφία και Λαογραφία: Κείμενα από τον Μικρασιατικό χώρο». *Μικρασ. Χρον.*, 20 (1998), σ. 5-14.
149. «Δωδεκανησιακά βιβλία 1995-1997». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 561, Ιανουάριος 1998, σ. 2.

150. «Χαιρετισμός»: Εφ. *Ο Κασιώτης* (Αθήνα), αρ. φ. 200, Φεβρουάριος 1998, σ. 5.
151. [Χρονικό]: «Το Πανελλήνιο Συνέδριο Μικρασιατικής Λαογραφίας, Αθήνα, 29 Νοεμβρίου – 1 Δεκεμβρίου 1996». *Λαογραφία*, 38 (1998), σ. 360-363.
152. [Χρονικό]: «Εκδηλώσεις Καρπαθιακής Λαογραφίας: Α΄ Συμπόσιο Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 26-27 Μαρτίου 1994), Β΄ Έκθεση Εθνογραφικών “Εικόνων” (όχι εκκλησιαστικών) από την Όλυμπο Καρπάθου (Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης 1994-1997)». *Λαογραφία*, 38 (1998), σ. 363-366.
153. «Πρόλογος»: στο βιβλίο της Περσεφόνης Κουτσουράδη, *Λαογραφικά Σύμμεικτα της Νήσου Κω*, Αθήνα 1998, σ. 7-9.
154. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα, 1912-1943, Έκδοση Γραφείου Μεσαιωνικής Πόλης Ρόδου, 1998». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 4 Οκτωβρίου 1998, στ. 1119.
155. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Γεράσιμος Α. Ρηγάτος, 1. Ιατρική παροιμιολογία 2. Νεοελληνικά επώνυμα με ιατρική προέλευση, Βήτα Ιατρικές Εκδόσεις, Αθήνα 1997». *Μανδραγόρας*, 20-21 (1998), σ. 218-219.
156. [Επικήδειος Αποχαιρετισμός]: «Γεώργιος Δημ. Χατζηδημητρίου». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 568-569. Αύγουστος – Σεπτέμβριος 1998, σ. 2.
157. [Νεκρολογία]: «Κωνσταντίνος Ιω. Παζαρτζής (1921-1998)». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 568-569. Αύγουστος – Σεπτέμβριος 1998, σ. 2.

1999

158. [Εκδοτική επιμέλεια]: ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ Ι. Βιβλιογραφικό υλικό για τους φοιτητές, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 1999, σσ. 351.
159. «Η ανταλλαγή των δώρων»: στον τόμο: *2000 Ελληνικά Χριστούγεννα*, επιμέλεια Κυριάκος Ντελόπουλος, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σ. 137-139.
160. «Λαϊκό αίνιγμα και παιδί: Παιδαγωγική διάσταση της σχέσης». Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου με θέμα: *Λαϊκή παράδοση και παιδί* (Απρίλιος 1999), επιμέλεια Β. Δ. Αναγνωστόπουλος, Εκδόσεις Καστανιώτη, σ. 43-56 (= Τιμητικός Τόμος Νικολάου Μποχλόγου, Ίδρυμα Παιδαγωγικών Μελετών και Εφαρμογών, Αθήνα 2014, σ. 131-143).
161. [Νεκρολογία]: «Ιωάννης Δρακόπουλος, Αντιπρύτανης Πανεπιστημίου Αθηνών». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 577, Μάιος 1999, σ. 2.
162. [Νεκρολογία]: «Γεώργιος Ν. Χατζημιχάλης (George N. Mitchell)». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 580-581-582, Αύγουστος – Σεπτέμβριος – Οκτώβριος 1999, σ. 3.
163. [Επικήδειος Αποχαιρετισμός]: «Στη μνήμη της Θεοδώρας Γ. Γεωργίου». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 580-581-582, Αύγουστος – Σεπτέμβριος – Οκτώβριος 1999, σ. 3.
164. «Πρόλογος: στο βιβλίο του Βασίλη Ν. Μελά, Τρία χρόνια βιοπάλης στην Περσία, Αθήνα 1999, σ. 7-8.
165. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Ιωάννης Α. Παπαδριανός, Διαβαλκανικά ιστορικά, τόμος πρώτος: Οι βαλκανικοί λαοί. Από την κάθοδο των Σλάβων ως την εμφάνιση των

- Οθωμανών (7. – μέσα 14. αιώνα), Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 197». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 3 Οκτωβρίου 1999, στ. 17, 45.
166. [Βιβλιοκρισία]: «Χάρης Μεττής, Οι ρίζες του Παροικιακού Ελληνισμού της Μεγάλης Βρετανίας, Εκδόσεις Αθηνά, Αθήνα 2000, σσ. 881». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 8 Οκτωβρίου 2000, στ. 7.
167. [Χρονικό]: Α΄ Διεθνές Συμπόσιο Ιδρύματος Ανδρέα Λεντάκη. Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 583-584, Νοέμβριος 1999, σ. 1.
168. [Συνέντευξη]: «Αναμνήσεις Αγίου Βαλεντίνου». *Είναι*, αρ. 404, 9 Φεβρουαρίου 1999, σ. 84 (Τότα Καρλατήρα).

2000

169. ΕΠΑΙΝΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΚΑΡΠΑΘΟΥ ΚΑΙ ΚΑΣΟΥ ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ, Αθήνα 2000, σσ. 30.
170. [Συνέντευξη]: «Όταν οι μαθητές κάνουν... γκραφίτι στα θρανία τους». Εφ. *Τα Νέα*, 11 Ιανουαρίου 2000, σ. 14.
171. «Οι Τρεις Ιεράρχες και η Ελληνική Λαογραφία (Αποσπάσματα ευρύτερης μελέτης)». *Ορθόδοξος Κήρυξ*, τεύχος 136-137 (Ιανουάριος – Φεβρουάριος 2000), σ. 9-11.
172. «Νικόλαος Γ. Πολίτης, Ο πατέρας της λαογραφίας». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής – Νέες Εποχές*, 16 Ιανουαρίου 2000, σ. Β5.
173. [Επιστολή]: «Ο καθηγητής Μηνάς Αλεξιάδης για το βιβλίο του Θ. Γιωργαλλή», Εφ. *Το Βήμα της Κω* (Κως), 20 Ιουλίου 2000, σ. 5.
174. [Επιστολές]: «Α΄, Β΄, Γ΄, Δ΄, Ε΄: Προς τον διευθυντή του περιοδικού «Λαογραφική Κύπρος» Χρύσανθο Σ. Κυπριανού», *Λαογρ. Κύπρος*, 50 (2000), σ. 210-212.
175. [Επικήδειος]: «Στην ιερή μνήμη της μητέρας μου Φωτεινής Αλ. Αλεξιάδη (1911-2000)». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 588-589, Απρίλιος – Μάιος 2000, σ. 3.

2001

176. [Επιμέλεια]: ΚΑΡΠΑΘΟΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ. ΠΡΑΚΤΙΚΑ Α΄ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ (26-27 Μαρτίου 1994), Έκδοση Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 1998-2001, σσ. 264.
177. ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ: ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΛΑΪΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ, Εκδόσεις Πνευματικού Κέντρου Δήμου Καρπάθου, Αθήνα 2001, σσ. 455.
178. «Η λαογραφική έρευνα της Καρπάθου (1948-1995)», στον τόμο: *Κάρπαθος και Λαογραφία*, Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 26-27 Μαρτίου 1994), Επιστημονική επιμέλεια Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Έκδοση Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 1998-2001, σ. 37-61.
179. «Χαιρετισμός»: Προς το Α΄ Συνέδριο Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 26-27 Μαρτίου 1994), στον τόμο: *Κάρπαθος και Λαογραφία*, Πρακτικά Συνεδρίου,

- Έκδοση Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 1998-2000, σ. 29-31.
180. «Δημοσιογραφικός λόγος και παροιμία», στον τόμο: *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος. Επιμέλεια Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου. Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 284-296.
 181. «Έντυπη λαϊκή ποίηση της Σίφνου». Πρακτικά Α' Διεθνούς Σιφναϊκού Συμποσίου, τόμος Γ': Αρχιτεκτονική – Λαογραφία, Σίφνος 25-28 Ιουνίου 1998, Αθήνα 2001, σ. 267-278.
 182. [Συνέντευξη]: «Σπουδαία η συμβολή του επαρχιακού Τύπου στη διάσωση της λαϊκής παράδοσης». Εφ. *Πρωινός Τύπος της Καρδίτσας*, αρ. φ. 1631 (28 Ιανουαρίου 2001), σ. 9.
 183. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Μ. Γ. Βαρβούνης, 1. Λαϊκότροπα στιχουργήματα του Ιγνατίου του Διδασκάλου: Συμβολή στη μελέτη της θρησκευτικής ποίησης στη Σάμο του 19. αιώνα, Έκδοση Δήμου Βαθέος, Αθήνα 2000, σσ. 171 και 2. Εκκλησιαστική ρητορική και παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά στη Σάμο του 19. αιώνα, Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου “Νικόλαος Δημητρίου” Βιβλιοθήκη Επιστημονικών Εκδόσεων, αρ. 13, Αθήνα 1999, σσ. 527». Εφ. *Η Καθημερινή*, 13 Φεβρουαρίου 2001, σ. 14.
 184. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Μανόλη Γ. Κασώτη, Η Παναγία η Λαρνιώτισσα, Κάρπαθος 2001, 8°, σσ. 61». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 610, Φεβρουάριος 2002, σ. 6.
 185. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Φραγκίσκη Σταυράκη, Τα επί γης, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 2001, σσ. 31». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 600, Απρίλιος 2001, σ. 2.
 186. «Το έθιμο των “Εφτά” στην Κάρπαθο: Εισαγωγή», στο βιβλίο της Πόπης Χιωτάκη-Σκευοφύλακα, Το έθιμο των “Εφτά” στην Κάρπαθο: Θεατροποιημένη περιγραφή, Αθήνα 2001, σ. 9-19.
 187. [Συνέντευξη]: «Καρπαθιακή Λαογραφία». Εφ. *Ελευθεροτυπία*, 15 Οκτωβρίου 2001, σ. 2 (Άννα Στεργίου)
 188. [Συνέντευξη]: «Χρειάζονται δυό ζωές για τη μελέτη της Λαογραφίας της Καρπάθου». Εφ. *Δωδεκάνησος*, 22 Σεπτεμβρίου 2001, σ. 17 (Φωτεινή Χαλκιά)
 189. [Ανάλυση έρευνας]: «Τα θρανία “μιλάνε” για τον έρωτα και τον Βαζέχα. Ποια “αποτυπώματα” αφήνουν οι μαθητές όλων των βαθμίδων». Εφ. *Έθνος της Κυριακής*, 14 Ιανουαρίου 2001, σ. 31 (Ν. Ζιώζιου)
 190. [Συνέντευξη]: «Για τη δεισιδαμονία: Τρίτη και 13». Εφ. *Το Βήμα*, 13 Μαρτίου 2001 (Παναγιώτα Καρλατήρα)

2002

191. [Επιμέλεια]: ΤΙΜΗΤΙΚΗ ΕΚΔΗΛΩΣΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΖΑΧΑΡΙΑ Ν. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗ. Ένωση Κώων Αθηνών «Ο Ιπποκράτης», Αθήνα 2002, σσ. 49.
192. «Χαιρετισμός». Προς τον καθηγητή Ζαχαρία Ν. Τσιρπανλή. Στο βιβλίο: *Τιμητική Εκδήλωση για τον Ζαχαρία Ν. Τσιρπανλή*, καθηγητή Ιστορίας στο ΑΠΘ (2 Δεκεμ-

- βρίου 2001), χορηγία Νίκου Στ. Μανούση, επιμέλεια Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, Ένωση Κώων Αθηνών «Ο Ιπποκράτης», σ. 13-16.
193. [Επιμέλεια]: ΘΗΤΕΙΑ – ΤΙΜΗΤΙΚΟ ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗ, Έκδοση Πανεπιστημίων Αθηνών και Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σσ. 808.
194. «Ο καθηγητής της Λαογραφίας Μ. Γ. Μερακλής και το επιστημονικό έργο του» στον τόμο: *Θητεία. Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Έκδοση Πανεπιστημίων Αθηνών και Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σ. 15-70.
195. «Ελληνική Λαογραφία και έντυπες πηγές» στον τόμο: *Θητεία. Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Έκδοση Πανεπιστημίων Αθηνών και Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σ. 89-109.
196. «Λαογραφικές σπουδές στην Ελλάδα μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο». Πρακτικά Συνεδρίου με θέμα: *Λαογραφία και Ιστορία*, Επιμέλεια Χριστίνα Βέικου, Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, Αθήνα, 7-9 Νοεμβρίου 2002, σ. 15-39.
197. «Πρόλογος» στο βιβλίο του Μάνου Φρ. Σακελλαρίδη, Ακρόστιχοι: Καρπαθιακοί Αντίλαλοι, Λωζάννη – Αθήνα 2002, σ. 7-8.
198. [Βιβλιοκρισία]: «Μ. Γ. Βαρβούνης, Νεοελληνικοί εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλεστηριασμοί, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2002, σσ. 397». *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, τεύχος 793, Μάιος – Αύγουστος 2002, σ. 412-415.
199. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Ζωή Σαμαρά, Τα άδυτα του σημείου. Προοπτικές του θεατρικού κειμένου, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2000, σσ. 140». Εφ. *Η Καθημερινή*, 9 Ιουλίου 2002, σ. 14.
200. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Γεώργιος Λεοντσίνης – Μαρία Ρεπούση, Η τοπική ιστορία ως πεδίο σπουδής στο πλαίσιο της σχολικής παιδείας, Παιδαγωγικό Ινστιτούτο – ΟΕΔΒ, Αθήνα 2001, 4^ο, σσ. 359». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 614-616, Ιούνιος – Αύγουστος 2002, σ. 3.
201. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Άγιος Βασίλης έρχεται...». Εφ. *Τα Νέα*, 21-22 Δεκεμβρίου 2002, σ. 14/40 (Αριστοτελεία Πελώνη)
202. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Αλέξιος Γ. Κ. Σαββίδης, Τα προβλήματα της Ιστορίας της Καρπάθου κατά τη Βυζαντινή – Μεσαιωνική περίοδο. Μέρος Α΄: Η περίοδος ως τα μέσα του 13^{ου} αιώνα. Ανατύπωση από το περιοδικό «Τετράμηνα». Εφ. *Καρπαθιακή* αρ. φ. 620, Δεκέμβριος 2002, σ. 3.

2003

203. ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΑ: ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ. Χορηγία στη μνήμη του διδασκάλου Νικολάου Ηλ. Χαλκιά, Αθήνα 2003, σσ. 435.
204. [Επιμέλεια, με τη συνεργασία του Ντίνου Α. Μελά]: Η ΕΠΙΣΗΜΗ ΕΠΙΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΠΡΟΕΔΡΟΥ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ Δ. ΣΤΕΦΑΝΟΠΟΥΛΟΥ ΣΤΗΝ ΚΑΡΠΑΘΟ (Μενετές, 5 Οκτωβρίου 1999), Εκδόσεις Δήμου Καρπάθου, Αθήνα 2003, σσ. 109.
205. «Χαιρετισμός προς την Α.Ε. τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας κ. Κωνσταντίνο Δ. Στε-

- φάνοπουλο», στο βιβλίο: *Η Επίσημη Επίσκεψη του Προέδρου της Δημοκρατίας Κωνσταντίνου Δ. Στεφανόπουλου στην Κάρπαθο* (5 Οκτωβρίου 1999), Εκδόσεις Δήμου Καρπάθου, Αθήνα 2003, σ. 63 -65.
206. [Επιμέλεια]: ΚΑΡΠΑΘΟΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Β΄ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ (Κάρπαθος, 26-29 Σεπτεμβρίου 2001), Εκδόσεις Πνευματικού Κέντρου Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Δωδεκανήσου και Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 2003, σσ. 739.
207. «Μνήμη Νικολάου Γ. Πολίτη, Θεμελιωτή της Ελληνικής Λαογραφίας». *Λαογραφία*, 39 (2003), σ. 23-29.
208. «Ιατρική και δημοτικό τραγούδι». *Θέματα Λογοτεχνίας*, 23 (2003), σ. 173-180.
209. «Ζακυνθινές “Ομιλίες”. Ένα παράδειγμα από τη γραπτή λαϊκή παράδοση. Ο Αγαπητικός της Βοσκοπούλας του Αλέκου Γελαδά». Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνάντησης Λαϊκού Θεάτρου (Ζάκυνθος, 27-29 Σεπτεμβρίου 2002), Υπουργείο Πολιτισμού – Περιφέρεια Ιονίων Νήσων, Ζάκυνθος 2003, σ. 109-118.
210. «“Ενθυμήσεις” από παλαιότυπο (1803) Ευαγγέλιο της Εκκλησίας Μενετών Καρπάθου». Πρακτικά Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας, Επιστημονική επιμέλεια Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Δωδεκανήσου – Επαρχείο Καρπάθου, Αθήνα 2003, σ. 263-277.
211. «Νέος ψηφιακός δίσκος με μουσικούς ρυθμούς από την Κάρπαθο». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 631, Νοέμβριος 2003, σ. 4.
212. [Επιφυλλίδα]: «Ο δάσκαλος της Λαογραφίας: Μνήμη Δημητρίου Σ. Λουκάτου». Εφ. *Το Βήμα – Νέες Εποχές*, 2 Νοεμβρίου 2003, σ. 43 (= Εφ. *Ήπειρος*, 6 Νοεμβρίου 2003, σ. 9 και = *Τ΄ ανάβλεμμα*, αρ. τ. 5, Μάιος 2004, σ. 4).
213. [Επιφυλλίδα]: «Το εθνικό ποδαρικό της Πρωτοχρονιάς». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής – Νέες Εποχές*, 28 Δεκεμβρίου 2003, σ. Α25.
214. «Ο καθηγητής Λαογραφίας και Ανθρωπολογίας Alan Dundes στο Πανεπιστήμιο Αθηνών: Χαιρετισμός». *Λαογραφία*, 39 (2003), σ. 52-54.
215. [Νεκρολογία]: «Γεώργιος Μιχαηλίδης-Νουάρος». *Λαογραφία*, 39 (2003), σ. 473-475.
216. [Βιβλιοκρισία]: «Folklore, 111: 1 (2000) – Folklore, 111: 2 (2000)». *Λαογραφία*, 39 (2003), σ. 479-482.
217. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Μιχάλης Σ. Κορδώσης, Το Βυζάντιο και ο δρόμος προς την Ανατολή. Πρωτοβυζαντινή περίοδος (324-610 μ. Χ.), Βιβλιοθήκη Ιστορικών Μελετών, Βιβλιοπωλείο Διον. Νότη Καραβία, 2002, σσ. 279». Εφ. *Η Καθημερινή*, 18 Μαρτίου 2003, σ. 14.
218. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Ζωή Σαμαρά, Ο αντικατοπτρισμός του άλλου κειμένου, Εκδόσεις University Studio Press, 2003, σσ. 62». Εφ. *Η Καθημερινή*, 30 Σεπτεμβρίου 2003, σ. 14.
219. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Μ. Γ. Μερακλής – Μ. Γ. Βαρβούνης, Τα παραμύθια της Σά-

- μου, τόμοι τρεις. Εκδόσεις Πνευματικού Ιδρύματος Σάμου Νικόλαος Δημητρίου – Βιβλιοθήκη Επιστημονικών Εκδόσεων, Αθήνα 2002, σσ. 975». Εφ. *Η Καθημερινή*, 14 Μαΐου 2003, σ. 14.
220. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Καρπαθιακά». Έκδοση Κέντρου Καρπαθιακών Ερευνών, τόμ. Α', Ρόδος 2003». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 626, Ιούνιος 2003, σ. 3.
221. «Χαιρετισμός»: Προς το Β' Διεθνές Συνέδριο Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 26-29 Σεπτεμβρίου 2001), Εκδόσεις Πνευματικού Κέντρου Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Δωδεκανήσου και Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 2003, σ. 27-29.
222. [Παρέμβαση]: «Για το υγειονομικό πρόβλημα της Καρπάθου», στο βιβλίο: *Η Υγεία στα ακριτικά νησιά, Πρακτικά Ημερίδας (Αρκάσα Καρπάθου, Ιούλιος 2003, Εκδόσεις Δήμου Καρπάθου, Κάρπαθος 2003)*, σ. 112-113.

2004

223. «Ακριτικά τραγούδια στην Κάρπαθο»· στον τόμο: *Ακρίτες της Ευρώπης, Ευρωπαϊκή Ακριτική Παράδοση: Από τον Μεγαλέξανδρο στον Διγενή Ακρίτα*, επιμέλεια Ελένη Αρβελέρ, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 2004, σ. 250-262.
224. «Επιστολές σε εφημερίδες». Πρακτικά Γ' Πανελλήνιου Συνεδρίου με διεθνή συμμετοχή (29, 30 Νοεμβρίου και 1 Δεκεμβρίου 2002), με θέμα: *Η Λογοτεχνία Σήμερα: Όψεις, Αναθεωρήσεις*, επιμέλεια Άντα Κατσίκη-Γκίβαλου, Προοπτικές, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης Πανεπιστημίου Αθηνών, Κέντρο Έρευνας, Επιστήμης και Εκπαίδευσης, Αθήνα 2004, σ. 563-571.
225. «Χαιρετισμός»· στο βιβλίο του Αρχιμανδρίτη Ναθαναήλ Διακοπαναγιώτη, *Της Καρπάθου Ποιήματα*, Αθήνα 2004, σ. 7-9.
226. [Επιφυλλίδα]: «Του κόσμου τα δέντρα». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 26 Δεκεμβρίου 2004, σ. Α32/72.
227. «Πρόλογος»· στο βιβλίο του Νικολάου Γ. Φιλιππίδη, *Δρόμος ζωής, Από την Κάρπαθο στη Μικρασία, την Αθήνα, το Σουδάν, την Ερυθραία, την Αθήνα, στην Κάρπαθο*, Εκδόσεις Νικολαΐδη, Αθήνα 2004, σ. 13-16.
228. [Βιβλιοκρισία]: «Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, Έλληνες και Ιταλοί στα 1940-41. Συγκριτική “ανάγνωση” της Ελληνοϊταλικής σύρραξης, Εκδόσεις University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 276, εικ. 133». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 2 Μαΐου 2004, σ. 59, 9.
229. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Θεοδόσης Πελεγρίνης, Λεξικό της Φιλοσοφίας, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, σσ. 1511». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 644, Δεκέμβριος 2004, σ. 3.

2005

230. ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΑ: ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ, Δεύτερη έκδοση. Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα

- 2005, σσ. 430 (βλ. και λ. 203).
231. [Επιμέλεια, με τη συνεργασία του Ντίνου Αντ. Μελά]: Η ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΜΕΝΕΤΩΝ ΚΑΡΠΑΘΟΥ «Η ΚΟΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ», ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ – ΘΑΥΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ, Επιτροπή Πρωτοβουλίας Μενετιατών Καρπάθου για την Εκκλησία του Ιερού Βράχου, Αθήνα 2005, σσ. 47.
 232. «Κάρπαθος / Karpathos»· στον τόμο: Νίκος Κασέρης, Δωδεκάνησα. Τα μαργαριτάρια της Δωδεκανήσου, Kasseris publications, Αθήνα 2005, σ. 109-110 (δίγλωσση έκδοση).
 233. «Η συμβολή του Κωνσταντίνου Μ. Μηνά στην έρευνα της Καρπαθιακής Λαογραφίας», στον τόμο: *Ανθη Φιλίας: Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Κωνσταντίνο Μηνά*, Διεθνές Κέντρο Λογοτεχνιών και Μεταφραστών Ρόδου, Αθήνα 2005, σ. 369-380.
 234. «Ο καθηγητής της Λαογραφίας Μ. Γ. Μερακλής και το επιστημονικό έργο του». Επίσημοι Λόγοι, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, πρυτανεία Γεωργίου Μπαμπινιώτη, τόμ. 33 (από 1.9.2001 έως 31.8.2002), Αθήνα 2005, σ. 1559-1472.
 235. «Νέο CD με δημοτικά τραγούδια, δίστιχα και σκοπούς της Καρπάθου». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 649, Μάιος 2005, σ. 2.
 236. «Δύο αφιερωματικοί τόμοι προς τιμήν των Καρπαθίων καθηγητών Νικολάου Κόνσολα και Κωνσταντίνου Μηνά». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 650, Ιούνιος 2005, σ. 2.
 237. [Επιφυλλίδα]: «Βιβλία του έρωτα και της αγάπης». Εφ. *Το Βήμα*, 12 Φεβρουαρίου 2005, σ. Α17.
 238. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Γεράσιμος Α. Ρηγάτος, Η υγεία στον κύκλο της χρονιάς: Ημερολόγιο Ιατρικής Λαογραφίας, Διαχρονικές εκδόσεις Α.Ε., Αθήνα 2000, σσ. 190». *Ομπρέλα*, τεύχος 68 (Μάρτιος-Μάιος 2005), σ. 12-17.
 239. «Με αφορμή ένα βιβλίο: Το Δημοτικό Σχολείο Πυλών Καρπάθου και η προσφορά του στην Εκπαίδευση και τα Γράμματα». περ. *Έρευνα*, αρ. φ. 69 (Σεπτέμβριος 2005), σ. 53-55.
 240. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Μ. Γ. Μερακλής, Η Συνηγορία της Λαογραφίας, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Εκδόσεις Μεταίχιμο, Αθήνα 2004, σσ. 187 – Μ. Γ. Μερακλής, Ελληνική Λαογραφία: Κοινωνική συγκρότηση –ήθη και έθιμα –Λαϊκή τέχνη, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 632». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 9 Ιανουαρίου 2005, σ. 45, 5.
 241. «Πρόλογος»· στο βιβλίο του Μανόλη Γ. Βαρβούνη, *Λαϊκά παραμύθια της Θράκης*, Εκδόσεις "Εν Πλω", Αθήνα 2005, σ. 13-16.
 242. [Επιστολή]: «Για τον Νικόλαο Γ. Πολίτη». *ΙΣΤΟΡΙΚΑ Ελευθεροτυπίας*, 30 Ιουνίου 2005, σ. 50.
 243. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Γεώργιος Δ. Καψάλης, Τα παιδιά των Πεύκων. Τυπωθήτω – Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2003, 8°, σσ. 119». *Έρευνα*, 61:145 (2005), σ. 56.
 244. «Ιατρική και Λαογραφία». *Ομπρέλα*, 68 (Μάρτιος-Μάιος 2005), σ. 12-17.

2006

245. ΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ: ΣΥΝΑΓΩΓΗ ΜΕΛΕΤΩΝ. Εκδόσεις Α. Καρδαμίτσα – Ινστιτούτο του Βιβλίου, Αθήνα 2006, σσ. 404.
246. «Ένα παράξενο παραμύθι σε μια παραλλαγή από τη Μάνη». *Λαογραφία*, 40 (2006), σ. 101-108.
247. «Λόγος για το Σαμιακό παραμύθι». *Σαμιακές Μελέτες*, 7 (2006), σ. 737-743.
248. «Η συμβολή του ακαδημαϊκού Γεωργίου Μιχαηλίδη-Νουάρου στη Λαογραφία και την Κοινωνική Ανθρωπολογία», στον τόμο *Αναγνώριση: Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Θεόδωρο Γ. Εξαρχάκο*, Αθήνα 2006, σ. 105-121.
249. «Ένα αρχαϊκό μοτίβο στο Νεοελληνικό δημοτικό τραγούδι. Με αφορμή Ναξιακή παραλλαγή του τραγουδιού για τον δρακοντοκτόνο Άγιο Γεώργιο». *Ευεργεσία. Τόμος Χαριστήριος στον Παναγιώτη Ι. Κοντό. Παρουσία*, 17-18 (2004-2005) [2007], Επιμέλεια Ιωάννης Κ. Προμπονάς και Πάνος Βαλαβάνης, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2006, σ. 777-785.
250. «Χαιρετισμός στο 5. Νομαρχιακό Συμβούλιο Εφήβων Δωδεκανήσου (13 Απριλίου 2006)». Περ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, τεύχος 41: 429 (Απρίλιος – Ιούνιος 2006), σ. 42 (= Εφ. *Η Ροδιακή*, 16 Απριλίου 2006, σ. 54-55).
251. «Έπαινος στον καθηγητή Κωνσταντίνο Μηνά (Πειραιάς, 27 Μαρτίου 2006)». Εφ. *Η Φωνή της Ολύμπου*, αρ. φ. 230, Ιανουάριος-Μάρτιος 2006, σ. 5.
252. «Ο καθηγητής Μ. Γ. Μερακλής και η Κοινωνική Λαογραφία». *Χοροστάσι*, 16 (2006), σ. 4-7 και 11.
253. «Λαογραφικά πένθη». *Λαογραφία*, 40 (2006), σ. 1145.
254. «Επικήδειος Λόγος στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο». *Λαογραφία*, 40 (2006), σ. 3-5.
255. [Χρονικό]: «Επιστημονική Ημερίδα στη μνήμη του καθηγητή Δημητρίου Σ. Λουκάτου (Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 23 Απριλίου 2004)». *Λαογραφία*, 40 (2006), σ. 1141-1143.
256. «Πρόλογος» (με τη συνεργασία του Πωλ Γ. Βιττωρούλη)· στον τόμο: *Κάρπαθος (ταξιδιωτικός οδηγός – χρήσιμες πληροφορίες – χάρτης)*, Εκδόσεις Αδάμ – Πέργαμος, Αθήνα 2006, σ. 7.
257. «Πρόλογος»· στο βιβλίο της Νικολέττας Δ. Περπατάρη, *Η λειτουργικότητα των λαογραφικών θεμάτων στον επιστολικό λόγο Αθηναϊκών πολιτικών εφημερίδων (1974-2005)*, Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2006, σ. 7-9.
258. «Προλεγόμενα»· στο βιβλίο του Βάσου Ευ. Γεραπετρίτη, *Ύμνος στην Κάρπαθο*, Αθήνα 2006, σ. XII-XVII.
259. [Βιβλιοκρισία]: «Folklore, 112: 1 (2001) – Folklore, 112: 2 (2001) – Folklore, 113: 1 (2002) – Folklore, 113: 2 (2002)». *Λαογραφία*, 40 (2006), σ. 777-783.
260. [Βιβλιοκρισία]: «Αλέκος Ε. Φλωράκης, Τηνίων Πολιτεία, Ανθολόγιο Λογοτεχνίας και Πολιτισμού, Έκδοση Δήμου Τήνου, Αθήνα 2001, σσ. 446». *Λαογραφία*, 40

(2006), σ. 783-788.

261. «Χαιρετισμός, σε ομάδα Παλαιμάχων του Παναθηναϊκού για την επίσκεψή της στην Κάρπαθο (10 Ιουνίου 2006)». Εφ. *Καρπαθιακή Ηχώ*, 431 (Οκτώβριος – Δεκέμβριος 2006), σ. 15.

2007

262. [Εκδοτική επιμέλεια]: ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ. Βιβλιογραφικό υλικό για τους φοιτητές, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2007, σσ. 379.
263. [Εκδοτική επιμέλεια]: ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗ ΤΟΥ ΙΑΤΡΟΥ ΓΕΡΑΣΙΜΟΥ Α. ΡΗΓΑΤΟΥ ΣΕ ΕΠΙΤΙΜΟ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ ΤΟΥ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ Δ. Ε. ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ (25 Οκτωβρίου 2006), Χορηγία Διαχρονικές Εκδόσεις, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2007, σσ. 61.
264. «Εγκώμιο στον Γεράσιμο Ρηγάτο», στο βιβλίο: Αναγόρευση του ιατρού Γεράσιμου Α. Ρηγάτου σε επίτιμο διδάκτορα του Παιδαγωγικού Τμήματος Δ. Ε. του Πανεπιστημίου Αθηνών (25 Οκτωβρίου 2006), Χορηγία: Διαχρονικές Εκδόσεις, Αθήνα 2007, σ. 13-20.
265. «Προσωπογραφία ενός λαϊκού ποιητή “Ομιλιών” από τη Ζάκυνθο». *Στέφανος. Τιμητικός τόμος για τον Βάλτερ Πούχνερ*. Τμήμα Θεατρικών Σπουδών Πανεπιστημίου Αθηνών – Εκδόσεις Ergo, Αθήνα 2007, σ. 47-54.
266. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Καρπαθιακά, τόμ. Β΄, Ρόδος 2006, σσ. 464 + εικόνες». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 669, Ιανουάριος 2007, σ. 3.
267. «Βασίλης Ν. Χατζηβασίλης: Ένας λαϊκός ζωγράφος της Καρπάθου» στο βιβλίο: Ο Δωδεκανήσιος λαϊκός ποιητής Βασίλης Ν. Χατζηβασίλης (1918-2005), Επιμέλεια Γιώργος Ν. Τσαμπανάκης, Έκδοση του Υπουργείου Αιγαίου και Νησιωτικής Πολιτικής, Αθήνα 2007, σ. 7.
268. «Βασίλης Ν. Χατζηβασίλης: Ένας Δωδεκανήσιος λαϊκός ζωγράφος». *Χοροστάσι*, 18 (Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος 2007), σ. 25-27.
269. «Πρόλογος» στο βιβλίο του Μανόλη Γ. Βαρβούνη, Λαϊκά παραμύθια της Κωνσταντινούπολης, Εκδόσεις “Εν Πλω”, Αθήνα 2007, σ. 13-16.
270. «Δωδεκανησιακή Λογοτεχνία και Λαογραφία: “Εν Δωδεκανήσω...”», 20 σύγχρονοι Δωδεκανήσιοι πεζογράφοι». *Δωδεκαν. Αρχείον*, 8 (2007), σ. 7-15.
271. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Νικόλας Γ. Μαστροπαύλος, Κάσος: Το τέρμα της άγονης γραμμής, Υπουργείο Αιγαίου, Εκδόσεις Τοπίο, Αθήνα 2003, σσ. 93». *Δωδεκαν. Αρχείον*, 8 (2007), σ. 283-284.
272. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες της Λέρου, Κώστας Ασλανίδης (εποπτεία – εκδοτική επιμέλεια), Σχόλια Μαριάνθη Καπλάνογλου, Έκδοση Πνευματικού Κέντρου Λέρου, Λέρος 2004, 8°, σσ. 161». *Δωδεκαν. Αρχείον*, 8 (2007), σ. 284-285.
273. [Βιβλιοκρισία]: «Φωτεινή Κλαδάκη-Μενεμενλή – Ελένη Κλαδάκη-Βρατσάνου, Στη Σύμη των παραμυθιών, Εικονογράφηση Brian-Δημήτρης Hopkins, Στέγη Γραμμά-

- των και Τεχνών Δωδεκανήσου, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων, αρ. 22, Αθήνα 2004, σσ. 128». *Δωδεκαν. Αρχείον*, 8 (2007), σ. 285-286.
274. [Βιβλιοκρισία]: «Μ. Γ. Βαρβούνης, Μελετήματα Ελληνικής Λαογραφίας, τόμοι Α΄-Δ΄. Εκδόσεις Σπανίδη, Ξάνθη 2003, σσ. 373+441+273+499». *Δωδεκαν. Αρχείον*, 8 (2007), σ. 286-288.
275. [Βιβλιοκρισία]: «Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, Ο Κυπριακός Ελληνισμός της Διασποράς και οι σχέσεις Κύπρου – Βατικανού (1571-1878)». Εφ. *Η Καθημερινή*, 13 Νοεμβρίου 2007, σ. 14 (= Εφ. *Ελευθερία* [Λονδίνο], 422, 31 Μαΐου 2007, σ. 14).
276. «Το Γυμνάσιο – Λύκειο Απερίου Καρπάθου και η προσφορά του στην Εκπαίδευση και τα Γράμματα», στον τόμο: *Μιχαήλ Π. Χιώτης, Οι Απανταχού της γης Σύλλογοι Απεριτών Καρπάθου "Ομόνοια" και το κοινωφελές έργο τους. Με δραστηριότητες και άλλων Συλλόγων Απεριτών (1890-2006)*, τόμ. Α΄, Αθήνα 2007, σ. 433-439.
277. «Δύο βιβλία του Μιχαήλ Π. Χιώτη για το Απέρι Καρπάθου: 1. "Ο Σύλλογος των κυριών και δεσποινίδων Απερίου Καρπάθου «Οι Τρεις Ιεράρχαι» του 1916, Αθήνα 1988, 8°, σσ. 232", 2. "Η Εκκλησία του αγίου Ιωάννη στη συνοικία των Λώρων Απερίου (1838-1997), Αθήνα 1997, 8°, σσ. 177"», στον τόμο: *Μιχαήλ Π. Χιώτης, Οι Απανταχού της γης Σύλλογοι Απεριτών Καρπάθου "Ομόνοια" και το κοινωφελές έργο τους. Με δραστηριότητες και άλλων Συλλόγων Απεριτών (1890-2006)*, τόμ. Β΄: Εκδηλώσεις – Ομιλίες – Ιστορικά – Κοινωνικά – Λαογραφικά χρονικά, Αθήνα 2007, σ. 702-705.
278. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Μιχαήλ Π. Χιώτης, Οι Ρίζες της Γενιάς μας. Πρόγονοι – Απόγονοι (1742-2000). Σύνοτμη ιστορική αναδρομή 258 ετών και σχετικές γενεαλογικές πληροφορίες, Αθήνα 2000, σσ. 539», στον τόμο: *Μιχαήλ Π. Χιώτης, Οι Απανταχού της γης Σύλλογοι Απεριτών Καρπάθου "Ομόνοια" και το κοινωφελές έργο τους. Με δραστηριότητες και άλλων Συλλόγων Απεριτών (1890-2006)*, τόμ. Β΄: Εκδηλώσεις – Ομιλίες – Ιστορικά – Κοινωνικά – Λαογραφικά Χρονικά, Αθήνα 2007, σ. 793.
279. «Ο ποιητής Μάνος Φρ. Σακελλαρίδης», στον τόμο: *Μιχαήλ Π. Χιώτης, Οι Απανταχού της γης Σύλλογοι Απεριτών Καρπάθου "Ομόνοια" και το κοινωφελές έργο τους. Με δραστηριότητες και άλλων Συλλόγων Απεριτών (1890-2006)*, τόμ. Β΄: Εκδηλώσεις – Ομιλίες – Ιστορικά – Κοινωνικά – Λαογραφικά χρονικά, Αθήνα 2007, σ. 806-810.
280. «Η διδακτορική διατριβή της Ειρήνης Χιώτη-Leskowich "Απειλούμενος Άγγελος": Η Ελληνική γυναικεία εικόνα σε Ελληνικά γυναικεία περιοδικά της περιόδου 1833-1920, Εκδόσεις Ατραπός, Αθήνα 2003, σσ. 239», στον τόμο: *Μιχαήλ Π. Χιώτης, Οι Απανταχού της γης Σύλλογοι Απεριτών Καρπάθου "Ομόνοια" και το κοινωφελές έργο τους. Με δραστηριότητες και άλλων Συλλόγων Απεριτών (1890-2006)*, τόμ. Β΄: Εκδηλώσεις – Ομιλίες – Ιστορικά – Κοινωνικά – Λαογραφικά χρονικά, Αθήνα 2007, σ. 928-933.
281. «Βιβλία – περιοδικά για την Κάρπαθο των ετών 2004-2007». Εφ. *Καρπαθιακή*,

αρ. φ. 647, Ιούνιος 2007, σ. 6.

282. [Επικήδειος]: «Στη μνήμη Εμμανουήλ Γ. Διακογιάννη (1927-2007)». Εφ. *Καρπαθιακή*, αρ. φ. 670-71 (Φεβρουάριος – Μάρτιος 2007), σ. 3.
283. «Λαογραφία και ηθογραφικός ρεαλισμός. Ένα παράδειγμα από την Κάρπαθο», στον τόμο: *Δρυς Υψικάρηνος. Τιμητικός τόμος για τον Δημήτριο Β. Οικονομίδη*, επιμέλεια Μανόλης Γ. Βαρβούνης – Μανόλης Γ. Σέργης, Αθήνα 2007, σ. 37-44.
284. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Θεοδόσης Πελεγρίνης, Από τον πολιτισμό στην πείνα, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2007». *Καρπαθιακή Ηχώ*, αρ. τεύχους 435 (Οκτώβριος – Δεκέμβριος 2007), σ. 43.

2008

285. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Αριστείδης Ν. Δουλαβέρας, Η ανθρώπινη ομορφιά στο δημοτικό τραγούδι. Α. Η γυναικεία ομορφιά. Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2007, σσ. 299». Εφ. *Η Καθημερινή*, 8 Ιανουαρίου 2008, σ. 14.
286. [Συνέντευξη]: «Λαογραφία – Αστικοί Θρύλοι – Αλαφροϊκισμοί», *Mystery*, τεύχος 38 (2008), σ. 54-57 (Μηνάς Ν. Παπαγεωργίου)
287. [Επιστολή]: «Προς τον Καθηγητή Αναστάσιο Μ. Τάμη». Στο βιβλίο *LA TROBE UNIVERSITY, National Centre for Hellenic Studies and Research, Victoria*. Αθήνα, 2 Ιουνίου 2008, σ. [60].
288. «Ο λαϊκός ποιητής Βάσος Ευ. Γεραπετρίτης και το βιβλίο του “Ύμνος στην Κάρπαθο – Λαϊκή ποίηση” (2006)», στο βιβλίο: *Βάσος Ευ. Γεραπετρίτης, Ενθύμημα, Από την Παρουσίαση του βιβλίου μου “Ύμνος στην Κάρπαθο – Λαϊκή ποίηση” (Μενετές Καρπάθου, 2 Αυγούστου 2006)*, Αθήνα 2008, σ. 15-23.
289. «Επιστολές του Δημ. Σ. Λουκάτου σε Αθηναϊκές εφημερίδες». Στον τόμο: *Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*. Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας, Οργάνωση: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Νομαρχίας Ιωαννίνων Τ.Ε.Δ.Κ. Ν. Ιωαννίνων – Δήμος Ιωαννιτών. Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 27, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2008, σ.33-40.
290. ΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ: ΣΥΝΑΓΩΓΗ ΜΕΛΕΤΩΝ. Δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2008, σσ. 429. (βλ. και λ. 245).
291. «Ο Δημήτριος Β. Οικονομίδης και η Λαογραφία». *Ναξιακά*, τεύχος 27 (65- Δεκέμβριος 2007 – Φεβρουάριος 2008), σ. 19-22.
292. «Η Απελευθέρωση της Δωδεκανήσου και η λαϊκή ποίηση». *Ιστορία Εικονογραφημένη*, τεύχος 481 (Ιούλιος 2008), σ. 16-24.
293. «Το παραμύθι και η επικαιρότητα», στο βιβλίο: *Προφορικός και Γραπτός λόγος. Τόποι και σημεία συνάντησης* (Πρακτικά 3^{ου} Φεστιβάλ Αφήγησης Ολύμπου), Επιμέλεια Τασούλα Τσιλιμένη, Εκδόσεις Εργαστηρίου Λόγου και Πολιτισμού Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, Βόλος 2008, σ. 23-44.
294. «Folklorica Contemporanea: Δημήτριος Σωτ. Λουκάτος και Σύγχρονη (Νεωτερι-

- κή) Λαογραφία». Πρακτικά Συνεδρίου «Λαογραφία – Εθνογραφία στα Επτάνησα. Μνήμη Δημητρίου Σ. Λουκάτου» (Κεφαλονιά, 27-29 Μαΐου 2005). Υπεύθυνος Συνταξης Γεώργιος Ν. Μοσχόπουλος, Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών, Αργοστόλι 2008, σ. 59-70.
295. [Επιμέλεια]: ΚΑΡΠΑΘΟΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ: ΠΡΑΚΤΙΚΑ Γ' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006), Εκδόσεις Πνευματικού Κέντρου Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Δωδεκανήσου και Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 2008, σσ. 1166.
296. «Πρόλογος»· στον τόμο *Κάρπαθος και Λαογραφία*: Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006), Εκδόσεις Πνευματικού Κέντρου Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Δωδεκανήσου και Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 2008, σ. 11-13.
297. «Χαιρετισμός»· στον τόμο *Κάρπαθος και Λαογραφία*: Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006), Εκδόσεις Πνευματικού Κέντρου Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Δωδεκανήσου και Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 2008, σ. 41-46.
298. «Η συμβολή του Γεωργίου Μιχαηλίδη-Νουάρου στη Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία». *Κάρπαθος και Λαογραφία*: Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006), Εκδόσεις Πνευματικού Κέντρου Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Δωδεκανήσου και Επαρχείου Καρπάθου, Αθήνα 2008, σ. 79-94 (βλ. και λ. 248).
299. ΗΘΟΣ ΚΑΙ ΛΕΒΕΝΤΟΣΥΝΗ ΣΤΗΝ ΚΑΡΠΑΘΟ ΤΗΣ 5. ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ 1944. Πανηγυρικός Λόγος στην 60. Επέτειο του Επαναστατικού Απελευθερωτικού Κινήματος Καρπάθου (Μενετές, 5 Οκτωβρίου 2004), ενώπιον του Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας Κωνσταντίνου Δ. Στεφανόπουλου, Αθήνα 2008, σσ. 43.
300. «Το Υπαίθριο Λαογραφικό Μουσείο Πυλών Καρπάθου». *Τετράπολις*, τεύχος 9 (Δεκέμβριος 2008), σ. 7.
301. «Ο Κώστας Γ. Σαχινίδης και ο Ελληνικός Λαϊκός Πολιτισμός». *Χοροστάσι*, 24 (Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβριος 2008), σ. 3-5.
302. «Από τον λαϊκό πολιτισμό των Κυθήρων. Λαογραφικά θέματα στα Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου Κυθηραϊκών Μελετών». Επιστημονική Έρευνα στα Κύθηρα. Επιστημονικό Συμπόσιο (19-21 Σεπτεμβρίου 2003), επιμέλεια έκδοση Γεώργιος Ν. Λεοντσίνης, Ανοικτό Πανεπιστήμιο Δήμου Κυθήρων, Αθήνα 2008, σ. 573-579.

2009

303. «Παροιμιακός και γνωμικός λόγος Ελλήνων πολιτικών. Δείγματα από τον Αθηναϊκό Τύπο». *ΕΕΦΣΠΑ*, 40 (2009), σ. 45-66.
304. «Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία». *Λαογραφία*, 41 (2009), σ. 2-32.
305. [Βιβλιοκρισία]: «Folklore, 114: 1 (2003) – Folklore, 114: 2 (2003), Folklore, 114: 3 (2003), – Folklore, 115: 1 (2004), – Folklore, 115: 2 (2004), – Folklore, 115: 3

- (2004)». *Λαογραφία*, 41 (2009), σ. 899-905.
306. [Βιβλιοκρισία, σε συνεργασία με τη Βασιλική Χρυσανθοπούλου]: «Μανόλης Μακρής, Τα παραδοσιακά τραγούδια της Ολύμπου Καρπάθου, Κέντρο Καρπαθιακών Ερευνών, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων, αριθμ. 2, Τυπωθήτω – Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2007, 8°, σελ. 1198». *Λαογραφία*, 41 (2009), σ. 906-917.
307. [Νεκρολογία]: «Alan Dundes (1934-2005)». *Λαογραφία*, 41 (2009), σ. 835-841.
308. «Ο Ι. Μ. Χατζηφώτης και η προσφορά του στον λαϊκό πολιτισμό της Δωδεκανήσου» στον τόμο: *Αλεξανδρινός Αμνητός: Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι. Μ. Χατζηφώτη*, τόμ. Β', Επιστημονική επιμέλεια Μ. Γ. Βαρβούνης – Παν. Τζουμέρκας, Έκδοση Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας, Αλεξάνδρεια 2009, σ. 11-17.
309. «Πρόλογος» στο βιβλίο της Φωτεινώς Ευστ. Οθείτη, Στιγμές της ζωής μου στις Μενετές Καρπάθου. Έμμετρη απόδοση και ένα πεζό αφήγημα, Αθήνα 2009, σ. 9-12.
310. [Συνέντευξη-Έρευνα]: «Πολιτική της παροιμίας...». Εφ. *Ελευθεροτυπία*, 18 Ιουλίου 2009, σ. 34 (Γιώργος Κιούσης)
311. [Συνέντευξη]. «Για την Κάρπαθο και τη Λαογραφία», *Ίστια*, τεύχος 4 (2009), σ. 28-31.
312. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Wolfgang Mieder, Proverbs are the Best Policy. Folk Wisdom and American Politics, Utah State University Press, Logan, Utah 2005, σσ. 323». Εφ. *Η Καθημερινή*, 20 Οκτωβρίου 2009, σ. 14.
313. «Εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί στην Κάρπαθο». *Δωδεκάνησος*, 1:1 (Ιανουάριος – Ιούνιος 2009), σ. 159-174 (βλ. και λ. 24).
314. «Αντιφώνηση: Προς την Αυτού Θειοτάτη Μακαριότητα τον Πάπα και Πατριάρχη Αλεξανδρείας και Πάσης Αφρικής κ. Θεόδωρο Β'». *Ίστια*, 7 (Νοέμβριος 2009), σ. 27.
315. «Ο λαϊκός πολιτισμός της Ολύμπου Καρπάθου. Με αφορμή μιιά Έκθεση Κεντητικής». Εφ. *Η Φωνή της Ολύμπου*, αρ. φ. 335 (Οκτώβριος – Νοέμβριος – Δεκέμβριος 2009), σ. 12-13.
316. «Η γυναικεία ομορφιά και το δημοτικό τραγούδι. Ένα βιβλίο του Αριστείδη Ν. Δουλαβέρα». *Παρνασσός*, 51 (2009), σ. 453-460.
317. «Αντί Νεκρολογίας: Μητροπολίτης Γάνου και Χώρας Νεκτάριος 1932-2009. Ο από Καρπάθου και Κάσου: 1980-1983 και Λέρου – Καλύμνου και Αστυπалаίας: 1983-2005». *Δωδεκάνησος*, 1:2 (Ιούλιος – Δεκέμβριος 2009), σ. 149-158.

2010

318. «Ζωή Σαμαρά, Δασκάλα και Ποιήτρια. Ο ποιητικός λόγος της διδασκαλίας». *Ε.Ε.Φ. Σ.Π.Α.*, 41 (2010), σ. 145-154.
319. «Προλόγισμα» Πρώτη Ετήσια Σεμιναριακή Διάλεξη Λαογραφίας (20 Μαΐου 2009). *Ε.Ε.Φ.Σ.Π.Α.*, 41 (2010), σ. 190-191.

320. «Απεικονίσεις λαϊκών επαγγελματιών σε παλαιά Επιστολικά Δελτάρια («Καρτ-ποστάλ») και Φωτογραφήματα». Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου: *Η Έρευνα και Διδασκαλία του Υλικού Πολιτισμού των Νεωτέρων Χρόνων στα Ελληνικά Πανεπιστήμια* (Αθήνα, 7-8 Μαΐου 2007), επιστημονική επιμέλεια Κατερίνα Κορρέ-Ζωγράφου – Γεώργιος Χ. Κούζας. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών – Τμήμα Φιλολογίας – Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας, Αθήνα 2010, σ. 23-42.
321. [Συνέντευξη]: «Τρίτη και 13 σήμερα και οι δεισιδαιμονίες παίρνουν φωτιά...». Εφ. *Ελευθεροτυπία*, 13 Απριλίου 2010, σ. 46 (Κάτια Αντωνιάδη).
322. «Βασίλης Ν. Χατζηβασίλης: Ένας λαϊκός ζωγράφος από την Κάρπαθο», στο βιβλίο *Βασίλης Ν. Χατζηβασίλης, «Προορισμός του ανθρώπου είναι να μοιάσει του Θεού»*, επιμέλεια κειμένων Μανόλης Μακρής, φωτογραφίες Μανώλης Χατζηβασίλης, Γιάννης Χατζηβασίλης, Μουσείο Νεοελληνικής Τέχνης Δήμου Ροδίων, Ρόδος 2010, σ.34-35 (βλ. και λ. 267).
323. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΟΝΟΜΑΤΟΘΕΣΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ. Δεύτερη Έκδοση, Εκδόσεις Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2010, σσ. 91 (βλ. και λ. 65).
324. [Επιμέλεια, με τη συνεργασία Έφης Λεντάκη και Παναγιώτη Δαμάσκου]: *1997-2007 – 10 χρόνια χωρίς τον Ανδρέα Λεντάκη*. Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (Δήμος Υμηττού, 11-13 Μαΐου 2007), Πνευματικό Κέντρο Δήμου Υμηττού – Ίδρυμα Πολιτισμού και Εκπαίδευσης «Ανδρέας Λεντάκης», Αθήνα 2010, σσ. 135.
325. «Η συμβολή του Ανδρέα Λεντάκη στην έρευνα της Λαογραφίας και Κοινωνικής Λαογραφίας», Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου *«1997-2007: Δέκα χρόνια χωρίς τον Ανδρέα Λεντάκη»* (Δήμος Υμηττού, 11-13 Μαΐου 2007), Πνευματικό Κέντρο Δήμου Υμηττού – Ίδρυμα Πολιτισμού και Εκπαίδευσης «Ανδρέας Λεντάκης», Αθήνα 2010, σ. 95-107.
326. «Αντιφώνηση: Προς την Αυτού Θειοτάτη Παναγιότητα τον Αρχιεπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικό Πατριάρχη κ. Βαρθολομαίο Α΄». *Τετράπολις*, 29 (Αύγουστος 2010), σ. 24-26 (= Εφ. *Η Φωνή της Ολύμπου*, αρ. φ. 337, (Απρίλιος – Μάιος – Ιούνιος 2010), σ. 3 και *Δωδεκάνησος*, 2:3 (Ιανουάριος – Ιούνιος 2010), σ. 168-170).
327. «Επικήδειος Αποχαιρετισμός στον λαϊκό ποιητάρη Βάσο Ευ. Γεραπετρίτη (1927-2010). Α΄ Κοιμητήριο Αθηνών, 20 Σεπτεμβρίου 2010». *Τετράπολις*, 31 (2010), σ. 53.
328. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Αριστείδης Ν. Δουλαβέρας, Νεοελληνικός Παροιμιακός Λόγος, Εκδόσεις Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 300». Εφ. *Η Καθημερινή*, 28 Δεκεμβρίου 2010, σ. 14.
329. «Καρπαθιακή Αποδημία και λαϊκός πολιτισμός». *Δωδεκαν. Χρονικά*, 24 (2010), σ. 49-78.
330. «Δωδεκάνησα: Κιβωτός Ορθοδοξίας και Πνευματικότητας». *Δωδεκάνησος*, 2:3

(Ιανουάριος – Ιούνιος 2010), σ. 140-152.

331. «Η εκδοτική δραστηριότητα του Κέντρου Ελληνικού Χορού και Λαϊκού Πολιτισμού». *Χοροστάσι*, (Οκτώβριος – Νοέμβριος – Δεκέμβριος 2010), σ. 18-20.

2011

332. «Folkloristics. Μια άλλη πρόταση για τη διεθνή ονοματοθεσία της Λαογραφίας». *Ε.Ε.Φ.Σ.Π.Α.*, 42 (2011), σ. 57-66.
333. «Προλόγισμα»· Δεύτερη Ετήσια Σεμιναριακή Διάλεξη Λαογραφίας (19 Μαΐου 2011). *Ε.Ε.Φ.Σ.Π.Α.*, 42 (2011), σ. 232-233.
334. «Εθιμική Καθαροδευτέρη». Εφ. *Ελευθεροτυπία*, Ένθετο: Βιβλιοθήκη, αρ. φ. 645 (5 Μαρτίου 2011), σ. 11.
335. «Επικήδειος Αποχαριτισμός στον καθηγητή Ηλία Μ. Ζερβουδάκη (1933-2011). Α΄ Κοιμητήριο Αθηνών, 28 Φεβρουαρίου 2011». Εφ. *Ομόνοια*, αρ. φ. 27 (Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος 2011), σ. 3.
336. [Συνέντευξη]. Εφ. *Ομόνοια*, αρ. φ. 27 (Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος 2011), σ. 4 (Βενετία Σκευοφύλακα).
337. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Μίκης Κιτρομηλίδης, Κυπριακά Δημοτικά Τραγούδια. Πρόλογος Μ. Γ. Μερακλής, Εισαγωγή-Επιμέλεια Μάγδα Μ. Κιτρομηλίδου, Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Αθήνα 2010, σσ. 88». Εφ. *Η Καθημερινή της Κυριακής: Τέχνες και Γράμματα*, 8 Μαΐου 2011, σ. 11.
338. «Εξωραϊστικός και Πολιτιστικός Σύλλογος “Ομόνοια” και Απέρι Καρπάθου. Επισημάνσεις και Αναμνήσεις», στον τόμο: Λεύκωμα – 60 χρόνια “Ομόνοια”», Απέρι Καρπάθου 2011, σ. 29 – 30.
339. ΕΝΤΥΠΑ ΜΕΣΑ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ: ΝΕΩΤΕΡΙΚΑ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΑ. Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011, σσ. 246.
340. «Ο Κωνσταντίνος Αντ. Μελάς και τα Καρπαθιακά Γράμματα». *Καρπαθιακή Ηχώ*, τεύχος 450 (Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβριος 2011), σ. 33.
341. [Με τη συνεργασία Γεωργίου Ι. Θανόπουλου - Μαριάνθης Καπλάνογλου - Καλλιόπης Ξανθάκου – Βασιλικής Χρυσανθοπούλου]: «Σκέψεις και προτάσεις για τη διδασκαλία του λαϊκού πολιτισμού στη μέση εκπαίδευση». *Φιλολογική*, 116 (Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2011), σ.32 – 39.
342. «Πατριαρχικά Τάγματα Αριστείας του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας». *Ανάλεκτα Αλεξανδρείας*, 11 (2011), σ. 29 -34.

2012

343. «Προλόγισμα»· Τρίτη Ετήσια Σεμιναριακή Διάλεξη Λαογραφίας (16 Μαΐου 2011). *Ε.Ε.Φ.Σ.Π.Α.*, 43 (2012), σ. 202-204.
344. «Λαογραφία και Επιστήμη του Δικαίου». *Ε.Ε.Φ.Σ.Π.Α.*, 43 (2012), σ. 11 – 36.
345. «Μηνάς Κωνσταντίνου Τσαμπανάκης (1926 – 2001): Ένας λαϊκός ποιητής της

- Καρπάθου αυτοβιογραφούμενος». *Καρπαθιακά*, 4 (2012), σ.171-199.
346. Απονομή Πανδωδεκανησιακού Βραβείου 2011 από τον Κοινωνικό Σύλλογο Συμائيών Αττικής «Ο Πανορμίτης» (Πειραιάς, 2 Απριλίου 2012): «Ευχαριστήριο Λόγος», *Συμαϊκόν Βήμα*, αρ. φ. 357, (Μάρτιος - Απρίλιος 2012), σ. 4 και 7 (= *Κασιώτικος Παλμός*, 41 (Απρίλιος – Ιούνιος 2012), σ. 14 -15 και *Δωδεκανησιακός Παροικιακός Σύνδεσμος*, αρ. φ. 98, Ιούλιος 2012, σ. 6 -7).
347. «Οι Μοίρες και το έθιμο των “Εφτά” στην Κάρπαθο». Εφ. *Ελεύθερος Τύπος* (7 Ιουλίου 2012), ένθετο περιοδικό «Φαινόμενα», τεύχ. 87, σ. 22 -26.
348. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Αριστείδης Ν. Δουλαβέρας –Χρήστος Κ. Ρέππας, Λαογραφικά Μουσεία της Μεσσηνίας. Εκδόσεις Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2012, σσ. 288». Περ. *Έκφραση*, τεύχος 80, Ιούλιος 2012, σ. 74 -75 (= *Φιλολογική*, τεύχος 120 (Ιούλιος-Αύγουστος-Σεπτέμβριος 2012), σ. 86-87).
349. (Με τη συνεργασία του Νίκου Γ. Μαστροπαύλου), «Μενετές Κάρπαθος: «Η Παναγιά του Βράχου». Εφ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 5 Αυγούστου 2012, ένθετο: Ταξίδια, σ. 17 -21 (I –V).
350. «Η νέα εφημερίδα “Αδέσμευτη Κάρπαθος”: Ένας χρόνος κυκλοφορίας (2011 -2012)». *Αδέσμευτη Κάρπαθος*, αρ. φ. 29, 15 Σεπτεμβρίου 2012, σ.7.
351. «Ευφημισμός Μητροπολίτου Κώου και Νισύρου Ναθαναήλ». *Δωδεκάνησος*, τεύχος 8 (Ιούλιος - Δεκέμβριος 2012), σ. 237-250 (= εφ. *Το Βήμα της Κω*, αρ. φ. 335, 28 Δεκεμβρίου 2012, σ. 12-13).
352. «Τριμερής ποιητική παρουσία από την Ήπειρο». Περ. *(δέ)κατα*, τεύχος 31 (Φθινόπωρο 2012), σ. 166-170.
353. ΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ. Τρίτη έκδοση, Ινστιτούτο του Βιβλίου–Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2012, σσ. 429 (βλ. και λ. 290).
354. «Οι “Γνωμοδοτήσεις” του Νικολάου Γ. Πολίτη περί μετονομασίας Συνοικισμών και Κοινοτήτων». Συμπληρωμένη ανατύπωση από τον πρώτο τόμο των *Πρακτικών του Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Ο Ν. Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών*, Αθήνα 2012, σ. 1-21.
355. «Antiproverbios en periodicos atenienses». *Erytheia*, 33 (2012), σ. 299-312.

2013

356. «Στη μνήμη του καθηγητή Ηλία Ζερβουδάκη (1933-2011). *Αδέσμευτη Κάρπαθος*, αρ. φ. 53, 15 Σεπτεμβρίου 2013, σ. 15.
357. «Τριάντα χρόνια ευδόκιμης Αρχιερατείας του Σεβασμιοτάτου Μητροπολίτου Καρπάθου και Κάσου Αμβροσίου». *Αδέσμευτη Κάρπαθος*, αρ. φ. 53, 15 Σεπτεμβρίου 2013, σ. 16.
358. «Άγνωστες γραπτές μαρτυρίες για το Επαναστατικό Απελευθερωτικό Κίνημα Καρπάθου της 5. Οκτωβρίου 1944». *Ιστορία Εικονογραφημένη*, 543 (Σεπτέμβριος 2013), σ. 34-42.
359. «Ιστορία των Συλλόγων Απεριτών Καρπάθου “Ομόνοια”: Το νέο δίτομο έργο του

- Μιχ. Π. Χιώτη (Αθήνα 2007), στο βιβλίο του Μιχ. Π. Χιώτη, *Η τοπική Αυτοδιοίκηση κατά τις περιόδους Τουρκοκρατίας και Ιταλοκρατίας στην παλαιά πρωτεύουσα της Καρπάθου "Απέριον" 1796-1943*, Αθήνα 2013, σ. 1103-1109.
360. «Η λαογραφική βιβλιογραφική έρευνα στην Ελλάδα», στον τόμο: *Οι κοινωνικές επιστήμες και η υφιστάμενη κρίση*, επιμέλεια Δημοσθένης Δασκαλάκης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2013, σ. 515-530.
361. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Αριστέιδης Ν. Δουλαβέρας, Μελετήματα για το δημοτικό τραγούδι, Εκδόσεις Αντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2013, 8^ο, σσ. 221». *Δελτίο Ιδρύματος Κορινθιακών Μελετών*, 53 (Ιανουάριος-Ιούνιος 2013), σ. 105-107.
362. Η ΚΑΡΠΑΘΟΣ ΣΕ ΑΡΧΑΙΟΥΣ ΕΛΛΗΝΕΣ, ΛΑΤΙΝΟΥΣ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ. Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα-Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2013, σσ. 103.
363. ΑΣΕΜΝΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ: ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ, Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2013, σσ. 100 (με τη συνεργασία του Μ. Γ. Βαρβούνη).
364. [Συνέντευξη]: «Ζωντανός ο Καρπαθιακός πολιτισμός». Εφ. *Ελευθεροτυπία*, 25 Μαΐου 2013, σ. 50 (Γιώργος Κιούσης).
365. «Αντι-παροιμίες σε Αθηναϊκές εφημερίδες», στον τόμο: *Λαϊκός Πολιτισμός και Έντεχνος Λόγος (Ποίηση - Πεζογραφία - Θέατρο)*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (Αθήνα, 8-12 Δεκεμβρίου 2010), τόμ. Α', Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2013, σ. 51-75.
366. [Επιστημονική επιμέλεια με τη συνεργασία Γεωργίου Χ. Κούζα]: ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ, 42 (2013). ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ 1909-2009: 100 ΧΡΟΝΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ (Πανεπιστήμιο Αθηνών, 11-13 Μαρτίου 2009)–Πρακτικά Ημερίδας « Η ΕΡΕΥΝΑ ΤΩΝ ΛΑΪΚΩΝ ΔΙΗΓΗΣΕΩΝ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΔΙΕΘΝΗ ΧΩΡΟ », Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία–Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2013, σσ. 1096.
367. «Πρόλογος». Λαογραφία, 42 (2013): Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου 1909-2009: 100 χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας (Πανεπιστήμιο Αθηνών, 11-13 Μαρτίου 2009), Αθήνα 2013, σ. 9-10 (με τη συνεργασία Γεωργίου Χ. Κούζα).
368. «Πανελλήνιο Συνέδριο: 100 χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας (1909-2009), Καλωσόρισμα και Ευχαριστίες». *Λαογραφία*, 42 (2013), ό.π., σ. 25-26.
369. «Θεώρηση των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα. Πρώτη περίοδος: 1907-1947». *Λαογραφία*, 42 (2013), ό.π., σ. 83-101.
370. «Ο Αρχιμανδρίτης Καλλίνικος Μαυρολέων και το νέο βιβλίο του "Σχόλια Επικαιρότητας" (2013)». *Δωδεκάνησος*, τεύχος 10 (Ιούλιος - Δεκέμβριος 2013), σ. 163-168.
371. «Η προσωπικότητα του Σεβασμιοτάτου Μητροπολίτου Καρπάθου και Κάσου Αμβροσίου», *Δωδεκάνησος*, τεύχος 10 (Ιούλιος - Δεκέμβριος 2013), σ. 218-226.

2014

372. «Πρόλογος»· στο βιβλίο της Αλίκης Αθ. Μανδηλαρά, Το λαϊκό δρώμενο της “Τράτας” στη Σκύρο: Μνήμες και επιδράσεις στην πολιτισμική ταυτότητα της τοπικής κοινωνίας, Εκδόσεις Αρμός–Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2014, σ. 13-15.
373. [Συνέντευξη]: «Κλοντ Φοριέλ και Φιλελληνισμός», εφ. *Ελευθεροτυπία*, 22 Μαρτίου 2014, σ. 49 (Γιώργος Κιούσης).
374. «Εισαγωγικό Σημείωμα», στο βιβλίο της Αναστασίας Γ. Βδοκάκη, Παραδοσιακά Παιχνίδια της Καρπάθου, Έκδοση Καρπαθιακού Οργανισμού Πολιτισμού, Άθλησης και Παιδείας Δήμου Καρπάθου, Κάρπαθος 2014, σ. 21-23.
375. ΕΝΤΥΠΗ ΔΙΑΦΗΜΙΣΗ ΚΑΙ ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ. Εκδόσεις Αρμός–Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2014, σσ. 164.
376. «Εισαγωγικό Σημείωμα», στο βιβλίο των Καλλιόπης Ιωαννίδου–Διάκου και Ρηγοπούλας Α. Χατζηκωστή, «Κότση κλωστή κλωσμένη στην ανέμη τυλιμένη...»: Παραμύθια της Καρπάθου, όπως τά ‘λεγαν οι γιαγιάδες μας, Έκδοση Καρπαθιακού Οργανισμού Πολιτισμού, Άθλησης και Παιδείας Δήμου Καρπάθου, Κάρπαθος 2014, σ. 19-22.
377. «Πρόλογος»· στο βιβλίο του Αρχιμανδρίτη Μιλτιάδη Μ. Μίτσελλ, Ναοί και Ξωμονάστηρα του Όθως Καρπάθου: Γεγονότα–Προφορική Παράδοση–Αγιολογία–Λαογραφικά Θέματα, Κάρπαθος 2014, σ. 12.
378. [Συνέντευξη]: «Το διαφημίζειν ... φυγείν αδύνατον», εφ. *Ελευθεροτυπία*, 12 Αυγούστου 2014, σ. 38 (Γιώργος Κιούσης).
379. «Επικήδειος Αποχαιρετισμός στον Λυκειάρχη Μιχαήλ Εμμ. Τσαγκάρη (1935-2014), Απέρι Καρπάθου, 19 Μαΐου 2014)», *Ομόνοια*, αρ. φ. 40 (Απρίλιος-Μάιος-Ιούνιος 2014), σ. 4.
380. «Πρόλογος»· στο βιβλίο της Μαρίνας Βρέλλη–Ζάχου, Η ενδυματολογική έρευνα της Καρπάθου, Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμήματος Φιλολογίας Φιλοσοφικής Σχολής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών–Gutenberg, Αθήνα 2014, σ. 11-13.
381. «Φιλελληνισμός και Φοριέλ», *Φιλολογική*, 128 (Ιούλιος-Αύγουστος-Σεπτέμβριος 2014), σ. 49-54.
382. «Εισαγωγικό Σημείωμα»· στο βιβλίο του Μητροπολίτη Κώου και Νισύρου Ναθαναήλ-Φίλιππου Διακοπαναγιώτη, Η Οσία Μελώ στη Βουρρίνα της Κω: Λαϊκή παράδοση και λατρεία, Εκδόσεις Αρμός–Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2014, σ. 21-24.

2015

383. «Πρόλογος»· στο βιβλίο “Κάρπαθος: Ιστορίες από το Νησί μας”, σειρά Πόρθμιος, iWrite.gr publications, Θεσσαλονίκη 2015, σ. 10-12.

- 384.** «Αντι-παροιμίες (anti-proverbs) σε διαφημίσεις του παραδοσιακού Τύπου»· στο βιβλίο του Carlos Alberto Crida Álvarez (επιστημονική επιμέλεια), 14+1 Μελέτες Φρασεολογίας και Παροιμιολογίας, Εκδόσεις «Τα καλώς κείμενα», Αθήνα 2015, σ. 158-169.
- 385.** ΚΛΟΝΤ ΦΟΡΙΕΛ ΚΑΙ ΦΙΛΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Εκδόσεις Γρηγόρη-Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2015, σσ. 74.
- 386.** «Προλογικό Σημείωμα»· στο βιβλίο της Σοφίας Κλαδά, «Μήλος: Δομή και ταυτότητες μιας επαρχιακής εφημερίδας». Εκδόσεις Γρηγόρη -- Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2015, σ. 9.
- 387.** [Επιμέλεια με τη συνεργασία Μαριάνθης Καπλάνογλου και Αριστείδη Ν. Δουλαβέρα]: Η ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ WOLFGANG MIEDER ΣΕ ΕΠΙΤΙΜΟ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ, (Μεγάλη Αίθουσα Τελετών, 16 Δεκεμβρίου 2014). Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Πανεπιστημίου Αθηνών–Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2015, σσ. 80.
- 388.** «Πρόλογος»· στο παραπάνω βιβλίο (λ. 387), σ. 10.
- 389.** «Ο καθηγητής Wolfgang Mieder και η Νεωτερική Λαογραφία στις Η.Π.Α. Το παράδειγμα της παροιμίας»· στο βιβλίο «Η Αναγόρευση του καθηγητή Wolfgang Mieder σε επίτιμο διδάκτορα του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών», (Μεγάλη Αίθουσα Τελετών, 16 Δεκεμβρίου 2014). Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Πανεπιστημίου Αθηνών–Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2015, σ. 15-25.
- 390.** «Έντυπη λαϊκή ποίηση σε νησιά του Αρχιτελάγους»· στον τόμο «Ευκαρπίας Αντίδοσις: Τιμητικό Αφιέρωμα στην Εικοσαετία (1995-2015) Θεοφιλούς Αρχιερατείας του Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σάμου, Ικαρίας και Κορσεών κ.κ. Ευσεβίου», Ιερά Μητρόπολις Σάμου, Ικαρίας και Κορσεών, Αθήνα 2015, σ.71-80.
- 391.** «Professor Wolfgang Mieder and Modern Folkloristics in the United States: The Example of Proverbs». *Proverbium*, 32 (2015), σ. 108-117.
- 392.** «Πολιτιστικό Ίδρυμα Δωδεκανήσου 'Κλεόβουλος ο Λίνδιος'», εφ. Η Ροδιακή, 9 Δεκεμβρίου 2015, σ. 15.

2016

- 393.** «Ο Αρχιμανδρίτης Μιλτιάδης Μίτσελλ και το βιβλίο του για τις Εκκλησίες και τα Εξωκκλήσια του Όθους Καρπάθου». Δωδεκάνησος, 6: 12 (Ιούλιος- Δεκέμβριος 2014) [2016], σ. 293-299.
- 394.** «Ο Σεβασμιότατος Μητροπολίτης Κώου και Νισύρου Ναθαναήλ και το νέο βιβλίο του “ Η Οσία Μελώ στη Βουρρίνα της Κω: Λαϊκή παράδοση και λατρεία”». Δωδεκάνησος, 6: 12 (Ιούλιος - Δεκέμβριος 2014) [2016], σ. 313-322.

395. «Προς τον Σύλλογο των Απανταχού Καρπαθίων: Χαιρετισμός εκ μέρους του Οικουμενικού Πατριάρχου Βαρθολομαίου». Καρπαθιακή Ηχώ, τεύχος 454 (Οκτώβριος- Νοέμβριος- Δεκέμβριος 2015) [2016], σ. 5.
396. «Επετειακοί Εορτασμοί του Επαναστατικού Απελευθερωτικού Κινήματος Καρπάθου της “5^{ης} Οκτωβρίου 1944” σε σελίδες της εφημερίδας “Καρπαθιακή”». Καρπαθιακή Ηχώ, τεύχος 454 (Οκτώβριος- Νοέμβριος- Δεκέμβριος 2015) [2016], σ. 30.
397. «Επικήδειος Αποχαιρετισμός: Στον Λυκειάρχη Μιχαήλ Εμμ. Τσαγκάρη (1935-2014. Απέρι Καρπάθου, 19 Μαΐου 2014)». Καρπαθιακή Ηχώ, τεύχος 454 (Οκτώβριος - Νοέμβριος- Δεκέμβριος 2015) [2016], σ. 42.
398. [Επιστημονική Επιμέλεια, με τη συνεργασία Πόπης Ξανθάκου]: ΚΑΡΠΑΘΟΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ. ΠΡΑΚΤΙΚΑ Δ’ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ (Κάρπαθος, 8-12 Μαΐου 2013), Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2016, σσ. 1133.
399. «Πρόλογος», στον τόμο: Κάρπαθος και Λαογραφία. Πρακτικά Δ’ Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 8-12 Μαΐου 2013), επιμέλεια Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης- Καλλιόπη Π. Ξανθάκου, Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Αθηνών, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων, αρ. 9, Αθήνα 2016, σ. 13-14.
400. «Χαιρετισμός προς το Δ’ Διεθνές Συνέδριο Καρπαθιακής Λαογραφίας», ό. π., σ. 42-51 (λ. 398).
401. «Ο Ludwig Ross και η Κάρπαθος: Τα Πρώτα Λαογραφικά», ό.π., σ. 71-85 (λ. 398).
402. «Προς την εφημερίδα “Κρητικά Νέα”: Χαιρετισμός». Κρητικά Νέα, τεύχος 540 (Ιούνιος 2016), σ. 53.
403. «Έντυπη διαφήμιση και Λαογραφία», στον τόμο: Η Διαχείριση της Παράδοσης: Ο λαϊκός πολιτισμός ανάμεσα στον Φολκλорισμό, στην Πολιτιστική Βιομηχανία και τις τεχνολογίες αιχμής. Επιμέλεια Μ. Γ. Βαρβούνης- Μ.Γ. Σέρρης- Δέσποινα Μ. Δαμιανού- Νάντια Μαχά- Μπιζούμη- Γαρυφαλλιά Θεοδωρίδου, Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 47-80.
404. «Πρόλογος», στο βιβλίο της Θεοδώρας Αμπατζή, Το Αγκίστρι του Αργοσαρωνικού: Δημοτικό τραγούδι και καθημερινότητα. Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμήματος Φιλολογίας Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών, Έδρα Κάρπαθος, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων, αρ. 10, Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2016, σ. 5-6.
405. [Επιμέλεια]: ΑΠΟΧΑΙΡΕΤΙΣΤΗΡΙΑ ΕΚΔΗΛΩΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΦΥΠΗΡΕΤΗΣΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗ Ν. ΔΟΥΛΑΒΕΡΑ, ΑΝ. ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ (26 Μαΐου 2016), Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου – Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών και Πολιτισμικών Σπουδών, Αθήνα 2016, σσ. 62 (λ. 405).
406. «Αντί Προλόγου», ό.π., σ. 11-14 (λ. 405).
407. «Τα Εξηντάχρονα της Δωδεκανησιακής Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας και

ο όγδοος τόμος του “Δωδεκανησιακού Αρχείου”. Δωδεκαν. Αρχείον, 9 (2016), σ. 319-322.

408. [Νεκρολογία]: «Σωτήριος Ι. Αγαπητίδης (1910-1997)». Δωδεκαν. Αρχείον, 9 (2016), σ. 405-406.
409. [Νεκρολογία]: «Αντώνης Μηνά Σοφός (1915-2009)». Δωδεκαν. Αρχείον, 9 (2016), σ. 407-408 (= Λαογραφία, 43 (2017), σ. 860-861).
410. [Νεκρολογία]: «Ανδρέας Μ. Μιχαηλίδης – Νουάρος (1922-2009)». Δωδεκαν. Αρχείον, 9 (2016), σ. 408-410 (= Λαογραφία, 43 (2017), σ. 858-860).
411. [Νεκρολογία]: «Κωνσταντίνος Α. Μελάς (1935-2011)». Δωδεκαν. Αρχείον, 9 (2016), σ. 410-411 (= Λαογραφία, 43 (2017), σ. 857-858).
412. [Με τη συνεργασία του Αριστείδη Ν. Δουλαβέρα, εισαγωγικό σημείωμα – εκδοτική επιμέλεια]: «Δημητρίου Σ. Λουκάτου (1908-2003), Χοροί και τραγούδια της Κεφαλονιάς». Κεφαλληνιακά Χρονικά, 17 (2016), σ. 193-224.

2017

413. [Με τη συνεργασία Γεωργίου Ι. Θανόπουλου – Μαριάνθης Καπλάνογλου – Καλλιόπης Ξανθάκου – Βασιλικής Χρυσανθοπούλου]: «Σκέψεις και Προτάσεις για τη διδασκαλία του λαϊκού πολιτισμού στη Μέση Εκπαίδευση». Λαογραφία, 43 (2017), σ. 17-29 (βλ. και λ. 341).
414. «Σεμιναριακές Διαλέξεις Λαογραφίας Τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Αθηνών: Προλόγισμα». Λαογραφία, 43 (2017), σ. 407-410.
415. «Το Υπαίθριο Λαογραφικό Μουσείο Πυλών Καρπάθου», Λαογραφία, 43 (2017), σ. 467-474.
416. [Βιβλιοκρισία]: «Αριστείδης Ν. Δουλαβέρας, Μελετήματα για το δημοτικό τραγούδι. Εκδόσεις Αντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2013, 8ο, σσ. 221» (= Λαογραφία, 43 (2017), σ. 875-877).
417. «Ο καθηγητής Μ. Γ. Βαρβούνης και η προσφορά του στην έρευνα της Θρησκευτικής Λαογραφίας». Δωδεκάνησος, 13 (Ιανουάριος – Ιούνιος 2015) [2017], σ. 461-490.
418. «Εκατόν Εβδομήντα Χρόνια από την ανέγερση της Κεντρικής Εκκλησίας Μενετών Καρπάθου “Η Κοίμησις της Θεοτόκου” (1845 – 2015)». Δωδεκάνησος, 14 (Ιούλιος-Δεκέμβριος 2015) [2017], σ. 467-475.
419. «Από την ιστορία και την πρόσληψη των παραμυθιών των Grimm στην Ελλάδα», στον τόμο “Το παραμύθι από τους αδελφούς Grimm στην εποχή μας, Διάδοση και Μελέτη”, επιμέλεια Μ. Γ. Μερακλής, Γ. Παπαντωνάκης, Χρ. Ζαφειρόπουλος, Μ. Καπλάνογλου, Γ. Κατσαδώρας, Gutenberg, Αθήνα 2017, σ. 261-274.
420. ΚΛΟΝΤ ΦΟΡΙΕΛ ΚΑΙ ΦΙΛΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ, δεύτερη έκδοση με συμπληρώσεις, Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Αθηνών – Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2017, σσ. 75 (βλ. και λ. 385).
421. ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ. Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμή-

- ματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Αθηνών - Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2017, σσ. 150.
422. [Επιμέλεια, με τη συνεργασία του Γ. Χ. Κούζα]: Ο ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ: ΜΕΛΕΤΕΣ ΚΑΙ ΚΕΙΜΕΝΑ. Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου – Εκδόσεις Πορεία, Αθήνα 2017, σσ. 218.
423. «Πρόλογος» (με τη συνεργασία του Γ. Χ. Κούζα), ό.π., σ. 9-11 (λ. 422).
424. «Η συμβολή του Μ. Γ. Βαρβούνη στη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού της Δωδεκανήσου», ό.π., σ. 135-155 (λ. 422).
425. «Απελευθέρωση της Δωδεκανήσου (1947-1948) και λαϊκός ποιητικός λόγος». Δωδεκαν. Αρχείον, 10 (2017), σ. 11-22.
426. [Βιβλιοκρισία]: «Άννα Π. Χρυσοχέρη, Το Δράμα μου, δεύτερη έκδοση. Επιμέλεια Στέλιος Π. Χρυσοχέρης, Εκδόσεις Αγγελάκη, Αθήνα 2011, σσ. 168». Δωδεκαν. Αρχείον, 10 (2017), σ. 447-455.
427. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Μανώλης Δημελλάς, Ιστορίες γεμάτες από Κάρπαθο: Εσύ πάλι τι θέλεις να γράφει το μνήμα σου; Αθήνα 2014, σσ. 220». Δωδεκαν. Αρχείον, 10 (2017), σ. 455-457.
428. [Βιβλιοπαρουσίαση]: «Άννα Ρηγοπούλη – Λιατήρη, Το πολυκαιρισμένο σεντόνι, Μυθιστόρημα. Εκδόσεις Λεξίτυπον, Αθήνα 2015, σσ. 420». Δωδεκαν. Αρχείον, 10 (2017), σ. 457-458.
429. [Βιβλιοκρισία]: «Ειρήνη Χιώτη – Λέσκοβιτς, Οι δράκοι της Καρπάθου, Εκδοτικός Οργανισμός Πάπυρος, Αθήνα 2015, σσ. 201». Δωδεκαν. Αρχείον, 10 (2017), σ. 458-463.
430. [Αντί Νεκρολογιών]: «Επικήδειοι Λόγοι: Αριστείδης Γ. Παπουτσάκης (1922-2015), Μηνάς Γ. Μελάς (1923-2015), Θεοδώρα Εμ. Σπανίδη (1915-2015), Γεώργιος Μ. Λιτός (1934-2015)». Δωδεκαν. Αρχείον, 10 (2017), σ. 471-475.
431. «Επιμνημόσυνος Λόγος για τη Δωδεκανήσια Γυναίκα Μαίρη Κ. Παζαρτζή (Α΄ Κοιμητήριο Αθηνών, Κυριακή, 17 Απριλίου 2016)», Δωδεκαν. Αρχείον, 10 (2017), σ. 477-478.
432. «Εισαγωγικό Σημείωμα», στο βιβλίο του Γιάννη Ε. Ζέρβα, Γάμος στην Κάρπαθο: Το “Γύρεμα” του γαμπρού στα χωριά Απέρι και Όθος. Λαογραφικές καταγραφές, Τετράδιο αρ.2, Λύκειον των Ελληνίδων, Αθήνα 2017, σ. 9-11.

ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ - ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ ΠΕΡΙΟΔΙΚΩΝ

Αδέσμευτη Κάρπαθος = Δεκαπενθήμερη εφημερίδα της Καρπάθου. Ιδιοκτήτης - εκδότης - διευθυντής Γιάννης Γ. Μηνασής, Κάρπαθος.

Αδέσμευτος Τύπος = Καθημερινή πολιτική εφημερίδα. Εκδότης Κ. Μήτσης, Αθήνα.

Αιγαιοπελαγ. Θέματα = Αιγαιοπελαγίτικα Θέματα. Μηνιαία έκδοση, Εκδότης Γιώργος Καλλέγιας, Αθήνα.

Ανάλεκτα Αλεξανδρείας = Ανάλεκτα. Διευθυντής Ευθύμιος Θ. Σουλογιάννης. Εκδόσεις του Ινστιτούτου των Ανατολικών Σπουδών της Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης Αλεξανδρείας. Αλεξάνδρεια-Αθήνα.

Αρχεῖον Πόντου = Περιοδικόν Σύγγραμμα, Επιτροπή Ποντιακών Μελετών, Αθήνα.

Αρχιτεκτ. Θέματα = Αρχιτεκτονικά Θέματα. Περιοδική έκδοση, Αθήνα.

Βωμός Τέχνης = Περιοδική έκδοση, Ρόδος.

Γρηγόριος ο Παλαμάς = Διμηνιαίο Θεολογικόν και Εκκλησιαστικόν περιοδικόν Ιεράς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης.

(Δέ)κατα = Τριμηνιαίο περιοδικό, διευθυντής Ντίνος Σιώτης, Αθήνα.

Διαβάζω = Μηνιαία Επιθεώρηση του Βιβλίου, Αθήνα.

Διαδρομές = Περιοδική έκδοση, δεύτερη περίοδος, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα.

Δ.Κ.Μ.Σ. = Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών. Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, Αθήνα.

Δελτίο Σαμιακών Σπουδών = Διευθυντής Μ. Γ. Βαρβούνης, Αθήνα.

Δωδεκαν. Χρονικά = Δωδεκανησιακά Χρονικά. Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου, Ρόδος.

Δωδεκαν. Αρχεῖον = Δωδεκανησιακόν Αρχεῖον. Σύγγραμμα περιοδικόν, εκδιδόμενον παρά της εν Αθήναις Δωδεκανησιακής Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας.

Δωδεκανησιακός Παροικιακός Σύνδεσμος = Εφημερίδα Παροικιακών Συλλόγων Δωδεκανήσου, Ρόδος.

Δωδεκάνησος = Επίσημον Δελτίον των εν Δωδεκάνησω Επαρχιών του Οικουμενικού Θρόνου, Ιερά Μητρόπολις Ρόδου, Ρόδος.

Δωδώνη (ΕΕΦΣΠΓ) = Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα.

Εγκυκλ. Πάπυρος = Εγκυκλοπαίδεια ΠΑΠΥΡΟΣ - LAROUSSE - BRITANNICA, Εκδοτικός Οργανισμός Πάπυρος, Αθήνα.

Είναι = Εβδομαδιαίο περιοδικό ποικίλης ύλης, Αθήνα.

- Έκφραση* = Τριμηνιαίο Μεσσηνιακό Πολιτιστικό περιοδικό. Ιδιοκτησία Ένωση Φίλων Μουσικής Καλαμάτας «Αρμονία», Καλαμάτα.
- Ελευθεροτυπία* = Καθημερινή απογευματινή Αθηναϊκή εφημερίδα.
- Επίκαιρα* = Εβδομαδιαίο περιοδικό ποικίλης ύλης, Πάπυρος, Αθήνα.
- Έρευνα* = Στην πολιτική, την οικονομία, τα γράμματα, τις τέχνες. Μηνιαίο περιοδικό. Εκδότης Κώστας Κορίδης, Αθήνα.
- Erytheia* = Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos, Μαδρίτη.
- Εφ.* = εφημερίδα.
- Ε.Ε.Φ.Σ.Π.Α.* = Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών.
- Η Καθημερινή* = Καθημερινή πολιτική εφημερίδα, Αθήνα.
- Η Κωκή* = Εβδομαδιαία εφημερίδα της Κω, Κως.
- Ήπειρος* = Καθημερινή εφημερίδα, Ιωάννινα.
- Ηπειρ. Χρονικά* = Ηπειρωτικά Χρονικά. Δεύτερη περίοδος. Χορηγία των Αγαθοεργών Καταστημάτων Ιωαννίνων, Ιερά Μητρόπολη Ιωαννίνων, Ιωάννινα.
- Η Ροδιακή* = Ημερήσια πρωινή εφημερίδα της Ρόδου.
- Η Φωνή της Κάσου* = Μηνιαίον Όργανον του Συλλόγου των εν Ελλάδι Κασίων (1932-1981), Πορτ Σάιδ. Αθήνα.
- Η Φωνή της Ολύμπου* = Τριμηνιαίο Όργανο της Αδελφότητας των Απανταχού Ολυμπιτών Καρπάθου. «Η Δήμητρα», Πειραιάς.
- Η Φωνή των Αποδήμων* = Δεκαπενθήμερη εφημερίδα. Διευθυντής Λεωνίδας Λειβαδάς, Αθήνα.
- Θέματα Λογοτεχνίας* = Περιοδική έκδοση. Διευθυντής Χρίστος Αλεξίου. Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα.
- Ίστια* = Μηνιαία έκδοση: Τα Νέα της Καρπάθου. Υπεύθυνος Έκδοσης Αλέξανδρος Μαναρουλός, Κάρπαθος.
- Ιστορία Εικονογραφημένη* = Εκδοτικός Οίκος Πάπυρος, Αθήνα.
- Καρπαθιακά* = Περιοδική Επιστημονική Έκδοση, Κέντρο Καρπαθιακών Ερευνών, Ρόδος.
- Καρπαθιακά Νέα* = Μηνιαία Εφημερίδα της Καρπάθου. Αρχισυντάκτης Ντίνος Α. Μελάς, Αθήνα.
- Καρπαθιακάί Μελέται* = Περιοδική Έκδοση της Εταιρείας Καρπαθιακών Μελετών, Αθήνα.
- Καρπαθιακή* = Μηνιαία εφημερίδα της Καρπάθου, Ιδρυτής Γ. Μ. Γεωργίου Διευθύντρια Καλλιρρόη Γεωργίου-Μανωλάκη, Πειραιάς.
- Καρπαθιακή Ηχώ* = Α΄ περίοδος: Μηνιαία Έκδοση του Συλλόγου Απανταχού Καρπαθίων, Πειραιάς. Β΄ περίοδος: Τριμηνιαία Έκδοση. Σύλλογος Απανταχού Καρπαθίων, Πειραιάς.
- Κάρπαθος* = Τριμηνιαία Δωδεκανησιακή Επιθεώρηση Λόγου και Τέχνης. Διεύθυνση Ντίνος Μελάς - Μανόλης Μελάς, Κάρπαθος.

Karpathos = Official Publication of the Federation of Karpathian Societies of America, New York.

Karpathian Hentage = Edition from the Federation of Karpathian Societies of America, New York 1978.

Κασιώτικος Παλμός = Τριμηνιαία Έκδοση του Συλλόγου των εν Ελλάδι Κασίων, Αθήνα.

Κεφαλληνιακά Χρονικά = Περιοδική επιστημονική έκδοση της Εταιρείας Κεφαλληνιακών Μελετών, Αργοστόλι.

Κρητικά Νέα = Μηνιαία - Ανεξάρτητη Εφημερίδα Προβολής και Προάσπισης των Κρητικών Συμφερόντων. Εκδότης - Διευθυντής Μιχ. Παπαδάκης, Αθήνα.

Λαογραφία = Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, Αθήνα.

Λεριακά Νέα = Μηνιαία εφημερίδα της Πανελληνίας Ένωσης Αερίων, Πειραιάς.

λ. = λήμμα.

Μανδραγόρας = Τετραμηνιαίο περιοδικό για την τέχνη και τη ζωή, Αθήνα.

Μικρασ. Χρον. = Μικρασιατικά Χρονικά. Σύγγραμμα περιοδικόν εκδιδόμενον υπό του Τμήματος Μικρασιατικών Μελετών της Ενώσεως Σμυρναίων, Αθήνα.

Mystery = Μηνιαίο περιοδικό, Αθήνα.

Ναξιακά = Τριμηνιαίο περιοδικό για τη Νάξο, Αθήνα.

Νέα Μεγ. Ελλην. Εγκυκλ. = Νέα Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια. Εκδότης Χάρης Πάτσης, Αθήνα.

Ο Κασιώτης = Μηνιαία εφημερίδα του Συλλόγου Κασιωτών, Αθήνα.

Ομόνοια = Τριμηνιαία Καρπαθιακή Έκδοση Ενημερωτικού και Πολιτιστικού Περιεχομένου. Σύλλογος Απεριτών Καρπάθου Αττικής, Αθήνα.

Ομπρέλα = Γράμματα, Τέχνες, Πολιτισμός. Ομάδα Μελέτης Πολιτισμού Ραδιοηλεκτρονικής Εκδόσεων Λόγου, Αισθητικής, Αθήνα.

Ορθόδοξος Κήρυξ = Επίσημον Όργανον Ιεράς Αρχιεπισκοπής Θυατείρων και Μεγάλης Βρετανίας, Λονδίνο.

Παράδοση = Περιοδική έκδοση για τη Ρωμιούνη και την Ορθοδοξία (Ιδρυτής - Διευθυντής Ι. Μ. Χατζηφώτης), Αθήνα.

Παρνασσός = Φιλολογικό περιοδικό του Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός, Αθήνα.
περ. = περιοδικό.

ΠΨΕγκυκλ. - Λεξ. = Παιδαγωγική Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια - Λεξικό, Αθήνα.

Proverbium = Yearbook of International Proverb Scholarship, editor Wolfgang Mieder, University of Vermont, U.S.A.

Σαμακές Μελέτες = Έκδοση Πνευματικού Ιδρύματος Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου», Πυθαγόρειο Σάμου, Αθήνα. Διευθυντής Μ. Γ. Βαρβούνης.

Συμαϊκόν Βήμα = Εφημερίς των Απανταχού Συμαίων, Εκδότης Κοινωνικός Σύλλογος Συμαίων «Ο Πανορμίτης», Πειραιάς.

Τ' ανάβλεμμα = Περιοδική έκδοση Λυκείου Ελληνίδων Ραφήνας.

Τα Κωκά = Περιοδική έκδοση γλωσσολογικής, ιστορικής, αρχαιολογικής, λαογραφικής και επιστημονικής ύλης της νήσου Κω. Πνευματικός Όμιλος Κώων «Ο Φιλητάς», Κως.

Τα Νέα = Καθημερινή απογευματινή εφημερίδα, Αθήνα.

Τετράπολις = Το μηνιαίο περιοδικό της Καρπάθου, Εκδότες Γεώργιος Χατζήκουτσός - Δημήτριος Παχουλής, Κάρπαθος.

Thetis = Mannheimer Beiträge zur Klassischen Archäologie und Geschichte Griechenland und Zyperns. Herausgegeben von Reinhard Stupperich und Heinz A. Richter, Mannheim.

Το Βήμα της Κυριακής = Κυριακάτικη έκδοση της εφ. ΤΟ ΒΗΜΑ, Αθήνα.

Το Βήμα της Κω = Τρισεβδομαδιαία εφημερίδα της Κω, Κως.

Τριφύλλι = Μηνιαία Αθλητική Επιθεώρηση. Διευθυντής Γιώργος Δόγας, Αθήνα.

Φιλολογικά = Περιοδική έκδοση του Συλλόγου Αποφοίτων Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα.

Φιλολογική = Τρίμηνη έκδοση ενημέρωσης και προβληματισμού. Ιδιοκτήτης Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων. Εκδότης - Διευθυντής Αναστάσιος Αγγ. Στέφος, Αθήνα.

Χοροστάσι = Για τον Πολιτισμό και την Παράδοση. Τριμηνιαία έκδοση του Κέντρου Ελληνικού Χορού και Λαϊκού Πολιτισμού, Αθήνα.

ΕΥΡΥΔΙΚΗ ΑΝΤΖΟΥΛΑΤΟΥ-ΡΕΤΣΙΛΑ

Ομότιμη Καθηγήτρια
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Η ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ

Σε έγγραφο του έτους 2009 του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών¹ που υπογράφεται από τον τότε Διευθυντή του Καθηγητή Μηνά Αλεξιάδη και τα μέλη του Διδακτικού Επιστημονικού Προσωπικού της Λαογραφίας Επίκουρη Καθηγήτρια Μαριάνθη Καπλάνογλου και Λέκτορα Γεώργιο Θανόπουλο, αναπτύσσεται η εισήγηση για ίδρυση Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου.

Στο τεκμηριωμένο σκεπτικό αυτής της πρότασης, που αφορά τη μετεξέλιξη των ήδη υφισταμένων Αρχείου και Μουσειακής Συλλογής, επισημαίνεται ο καίριος ρόλος που διαδραματίζει στην ακαδημαϊκή διδασκαλία της Λαογραφίας η ερμηνευτική και μουσειολογική διάσταση των υλικών εκφράσεων του λαϊκού πολιτισμού και υπενθυμίζεται η πάγια τακτική-με παράδοση όχι μόνον στον ελληνικό αλλά και στον διεθνή χώρο-της συγκρότησης συλλογών με αντιπροσωπευτικά δείγματα των επιμέρους θεματικών κύκλων που καλύπτουν το ευρύ φάσμα των πράξεων και ενεργειών ενός λαού. Υπογραμμίζεται επίσης ότι οι συλλογές αυτές με τη μουσειολογικά ορθή οργάνωσή τους αποβαίνουν πολύτιμα « βοηθήματα » για τη διδασκαλία, καθώς παρέχουν στους φοιτητές τη δυνατότητα της απτής τεκμηρίωσης των θεμάτων που επεξεργάζονται στις παραδόσεις. Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της πρακτικής αναφέρονται τα Λαογραφικά Μουσεία στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων².

1. Αρ. Πρωτοκ. 1663/16-6-2009. Πρβλ. και Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ο Καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης και η Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 2016: Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης –Ινστιτούτο του Βιβλίου Καρδαμίτσα, σ. 67.

2. Βλ. Κ. Κορρέ-Ζωγράφου, «Οι συλλογές λαογραφικών αντικειμένων των Ελληνικών Πανεπιστημίων», *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου Λαογραφικά Μουσεία στην Ελλάδα: Μορφές-Εξέλιξη-Προοπτικές*, Αθήνα 1997: Υπουργείο Πολιτισμού-Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, σσ. 55-57. Κ. Μπάδα, «Πανεπιστημιακά μουσεία και συλλογές του λαϊκού πολιτισμού: Το παράδειγμα του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων», *Εθνογραφικά* 12-13 (2003), σσ. 141-152. Κ. Μπάδα, « Η εθνογραφική προοπτική του Δ.Σ. Λουκάτου μέσα από το λαογραφικό μουσείο του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων », *Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 2008: Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, σσ. 117-126. Ε. Ντάτση, *Κατάλογος των αντικειμένων του Λαογραφικού Μουσείου*, Ιωάννινα 1981: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, σσ. 11-14. Ε. Παπάζογλου, «Λαογραφικά μουσεία και λαϊκή παράδοση», στον τόμο Ε. Αυδίκος (επιμ.), *Ελληνική Λαϊκή Παράδοση*, Αθήνα 2014: Αλέξανδρος, σσ. 529-539. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Ένα πανεπιστημιακό λαογραφικό μουσείο (ξανα)γεννιέται», στον τόμο Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου (επιμ.), *Τα Πολύτιμα της Παράδοσης: κοσμήματα, στολίδια και φυλαχτά*, Θεσσαλονίκη 2007: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, σσ. 16-20. Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου, «Οι Συλλογές του Λαογραφικού Μουσείου του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης», στον τόμο

Η παρακολούθηση της διοικητικής διαδρομής του αφετηριακού αυτού εγγράφου³ παρέχει χρήσιμα στοιχεία αφενός για τη συνειδητοποίηση των απαιτήσεων που προβάλλει το συγκεκριμένο εγχείρημα και αφετέρου για την κατανόηση της άοκνης προσπάθειας αλλά και της εμμονής των εμπνευστών του στην επίτευξη του στόχου, λόγω ακράδαντης πίστης στην αξία του⁴.

Θέματα σχετικά με τον χώρο εγκατάστασης⁵, τη λειτουργία του, την ασφάλειά του⁶,

Ε.Σκουτέρη-Διδασκάλου (επιμ.), *Τα Πολύτιμα της Παράδοσης: κοσμήματα, στολίδια και φυλαχτά*, Θεσσαλονίκη 2007: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, σ. 23. Συλλογή λαογραφικών αντικειμένων διαθέτει και το Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, την οποία ανέλαβε να εκθέσει το Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (εμπνευστής της δημιουργίας του και Διευθυντής του ο Καθηγητής Μανώλης Βαρβούνης) του Τμήματος Ιστορίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας της Σχολής Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών βλ. <http://www.he.duth.gr/node/848> (τελευταία επίσκεψη: 14/9/2016).

3. Η γράφουσα εκφράζει τις θερμές ευχαριστίες της προς τον Καθηγητή Μηνά Αλεξιάδη για την άδεια μελέτης του σχετικού αρχειακού υλικού, καθώς και τις ανήκουσες στο επιτελείο του Σπουδαστηρίου κυρίες Ζωή Ζούπα και Ζηνοβία Σούλη για τη διευκόλυνση που της παρείχαν κατά την έρευνά της. Ωσαύτως, ευχαριστίες εκφράζονται προς την νυν Διευθύντρια του Σπουδαστηρίου Αναπλ. Καθηγήτρια Μαριάνθη Καπλάνογλου, καθώς και προς την Επίκουρο Καθηγήτρια Βασιλική Χρυσανθοπούλου. Επίσης, η συγγραφέας ευχαριστεί τον Αναπλ. Καθηγητή Αριστείδη Δουλαβέρα και τον Διδάκτορα Γεώργιο Κούζα.

4. Ομόφωνα δεκτή από τη Γενική Συνέλευση του Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας η συγκεκριμένη αυτή εισήγηση και διαβίβασή της με έγγραφο τού τότε Διευθυντού του Α. Μαρκόπουλου (Αρ. Πρωτ. 1663/3-7-2009) στον τότε Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας Α. Βοσκό, συζήτηση και ομόφωνη απόφαση τής 10^{ης} Γενικής Συνέλευσης του Τμήματος στις 3 Ιουλίου 2009 προς υλοποίησή της, αποστολή της στην Πρυτανεία του ΕΚΠΑ με έγγραφο τής τότε Προέδρου του Τμήματος Ελένης Καραμαλέγκου (Αρ. Πρωτοκ. 76/16-10-2009) και σχετικό απαντητικό έγγραφο του τότε Πρύτανη Δ. Ασημακόπουλου στις 8/2/2010 για προσκόμιση συγκεκριμένων λειτουργικής φύσεως στοιχείων, έγγραφο του ΕΚΠΑ (Κεντρικό Πρωτόκολλο 1415005373/20-11-2014, Πρύτανης Π. Φορτσάκης) προς το Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων για ίδρυση Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου στο Τμήμα Φιλολογίας με αποστολή τής σχετικής απόφασης της Γενικής Συνέλευσής του -στη Συνεδρία της στις 23/11/2012 με την οποία συμφώνησε η Σύγκλητος στη συνεδρία της στις 29/11/2012-καθώς και των απαιτούμενων στοιχείων, έγγραφο (Αρ. Πρωτοκ. 106/29-5-2015) της τότε Προέδρου του Τμήματος Φιλολογίας Ερασμίας-Λουίζας Σταυροπούλου προς την Πρυτανεία του ΕΚΠΑ με θέμα τη διαβίβαση της ομόφωνης απόφασης τής στις 22/5/2015 Συνεδρίασης της Γενικής Συνέλευσης για επικαιροποίηση της παλαιότερης πρότασης για ίδρυση Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου. Στην απόφαση αυτή ενδιαφέρον παρουσιάζει η επισήμανση ότι άμεσος στόχος είναι η εξοικείωση των προπτυχιακών και μεταπτυχιακών φοιτητών με το αντικείμενο του λαϊκού πολιτισμού στις διάφορες εκφάνσεις του, μέσα από τη συμμετοχή τους στη συστηματική συλλογή πρωτογενούς λαογραφικού υλικού και στην τεκμηρίωση και ταξινόμησή του με τη χρήση των νέων μεθόδων, γεγονός που θα τους προσφέρει εποπτεία και βιωματική επαφή με υλικά τεκμήρια του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού. Παράλληλα τονίζεται ότι το Λαογραφικό Μουσείο και Αρχείο θα μπορεί να επιμορφώσει και μαθητές ή άλλες ομάδες ατόμων, μέσα από εκπαιδευτικές επισκέψεις και εκδηλώσεις. Τα θέματα αυτά επισημάνθηκαν από τον Διευθυντή του Τομέα και του Σπουδαστηρίου Καθηγητή Μηνά Αλεξιάδη στην προφορική εισήγησή του.

5. Έγγραφο Αρ. Πρωτοκ. 120/18-2-2010 του Καθηγητού Μηνά Αλεξιάδη προς την τότε Κοσμητορά της Φιλοσοφικής Σχολής Καθηγήτρια Μαρίκα Θωμαδάκη και θετική απάντησή της (Αρ. Πρωτοκ. Κοσμητείας 198/4-10-2010)

6. Έγγραφο Αρ. Πρωτοκ. 1780/9-2-2015 του Διευθυντού Σπουδαστηρίου και Τομέα Βυζαντινής

την εξασφάλιση των ανθρώπινων πόρων για τη διαχείρισή του⁷ εκτίθενται σε έγγραφα του Διευθυντή του Σπουδαστηρίου προς τις αρμόδιες αρχές του Πανεπιστημίου, ανακαλώντας στη μνήμη ανάλογες ενέργειες των προκατόχων του⁸, και προβάλλοντας έτσι ως δημιουργική συνέχεια μιας πρακτικής, που έχει αποτελέσει παράδοση.

Ως προς το σημείο αυτό πολύτιμη παραμένει πάντα η μελέτη των πεπραγμένων καθηγητών όπως ο Κ. Σπυριδάκης⁹, ο Στ. Κυριακίδης¹⁰, ο Δ. Λουκάτος¹¹, ο Μ. Μερακλής¹² που το όνομά τους έχει συνδεθεί με τη δημιουργία λαογραφικών μουσειακών συλλογών στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, στο Πανε-

Φιλολογίας και Λαογραφίας Καθηγητού Μηνά Αλεξιάδη προς την Τεχνική Υπηρεσία του ΕΚΠΑ.

7. Έγγραφο της 17/7/2014 του Διευθυντού Σπουδαστηρίου Λαογραφίας Καθηγητού Μηνά Αλεξιάδη-που συνυπογράφουν και τα μέλη ΔΕΠ της Λαογραφίας Μαριάνθη Καπλάνογλου, Γεώργιος Θανόπουλος και Βασιλική Χρυσανθοπούλου- προς τον τότε Πρύτανη του ΕΚΠΑ Καθηγητή Θεοδόσιο Πελεγρίνη.

8. Γ.Κ. Σπυριδάκης, *Έδρα Λαογραφίας-Σπουδαστήριο μετά προσηρητημένης λαογραφικής συλλογής της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Σύντομον χρονικόν:1964-1972*, Εν Αθήναις 1974. Μ. Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Λαογραφικόν Αρχεῖον, Μουσειακή Συλλογή και Βιβλιοθήκη παρά τη Έδρα τηςΛαογραφίας», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 21 (1970-1971), σσ. 399-401. Δ. Σ. Λουκάτος, «Γεώργιος Κ.Σπυριδάκης (1906-1975)», *Λαογραφία* 30 (1975), σ.393. Μ. Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Γεώργιος Κ. Σπυριδάκης. Ο Καθηγητής-Προϊστάμενος, ο Άνθρωπος», *Κρητική Εστία* 207 (1976), σσ. 245-246. Γ.Ν. Αικατερινίδης, « Γεώργιος Κ. Σπυριδάκης (1906-1975), *Αμάθεια* 27 (Απρίλιος-Ιούνιος 1976), σ. 141. Μ.Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Γεώργιος Κ. Σπυριδάκης (1963-1972). Το Αρχείο Χειρογράφων Συλλογών Πρωτογενούς Ύλης και το Σπουδαστήριο Λαογραφίας (κατάθεση ψυχής)», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 33-34 (2009-2013), σσ. 551-591. Κ.Κορρέ-Ζωγράφου, « Οι συλλογές Λαογραφικών αντικειμένων...», ό.π., σσ. 56-57. Κ. Μπάδα, «Πανεπιστημιακά μουσεία και συλλογές...», ό.π., σ. 143. Ε.Παπάζογλου, «Λαογραφικά μουσεία...», ό.π., σ.538. Βλ. επίσης και έγγραφα του τότε Διευθυντού του Σπουδαστηρίου Καθηγητού Στ. Ημελλου στις 4/4/1996 και 12/1/1999.Πρβλ. και Ε.Αντζουλάτου-Ρετσίλα, «Στη μνήμη ενός δασκάλου: Μαρία Μηλίγκου-Μαρκαντώνη», *Πλάτων* 57 (2010-2011), σσ. 384-390.Βλ. και V. Chryssanthopoulou, «The Folklore Museum and Archive of the University of Athens: Its Academic and Public Character» (υπό δημοσίευση).

9. Βλ. σημ. 7.

10. Κ. Κορρέ-Ζωγράφου, «Οι συλλογές λαογραφικών αντικειμένων...», ό.π. σσ. 55-56. Κ. Μπάδα, «Πανεπιστημιακά μουσεία και συλλογές...», ό.π., σσ. 143-144. Ε. Παπάζογλου, «Λαογραφικά μουσεία...», ό.π., σ. 533, 538. Πρβλ. και Ε.Αντζουλάτου-Ρετσίλα, « Λαογραφία και σύγχρονες μουσειακές εφαρμογές», στο βιβλίο της *Πολιτιστικά και Μουσειολογικά Σύμμεκτα*, Αθήνα 2005: Παπαζήσης, σσ. 231-233. Βλ. και ηλεκτρονική πηγή: https://www.auth.gr/museums_archives/laografiko (τελευταία επίσκεψη: 23/8/2016).

11. Κ. Κορρέ-Ζωγράφου, «Οι συλλογές λαογραφικών αντικειμένων...», ό.π. σ. 56. Κ. Μπάδα, «Πανεπιστημιακά μουσεία και συλλογές...», ό.π., σσ. 144-145. Κ. Μπάδα, « Η εθνογραφική προοπτική του Δ. Σ. Λουκάτου...», ό.π., σσ. 117-126. Ε. Ντάτση, *Κατάλογος των αντικειμένων...*, ό.π. σσ. 11-14. Μ. Μερακλής, *Λαϊκή Τέχνη. Ελληνική Λαογραφία Γ΄ Τόμος*, Αθήνα 1992: Οδυσσεάς, σ. 163 σημ. 22. Ε. Παπάζογλου, «Λαογραφικά μουσεία...», ό.π., σ. 538. Πρβλ. και Ε.Αντζουλάτου-Ρετσίλα, « Πολιτισμολογική ανάγνωση επιστολών του Δημητρίου Σ.Λουκάτου», *Πρακτικά του Συνεδρίου Λαογραφία- Εθνογραφία στα Επτάνησα.Μνήμη Δημητρίου Σ.Λουκάτου*, Αργοστόλι 2008: Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών, σσ. 105-110, με παράθεση και συζήτηση μουσειολογικών απόψεων του Λουκάτου.

12. Ε. Ντάτση, *Κατάλογος των αντικειμένων...*, ό.π., σσ. 11-14. Κ. Μπάδα, «Πανεπιστημιακά μουσεία και συλλογές...», ό.π., σ.145. Κ. Μπάδα, « Η εθνογραφική προοπτική του Δ. Σ. Λουκάτου...», ό.π., σ. 123.

πιστήμιο Ιωαννίνων αντίστοιχα, ενώ παράλληλα ουσιαστική υπήρξε η συμβολή των καθηγητών και ακαδημαϊκών Γ.Α. Μέγα¹³ και Ν.Γ. Πολίτη¹⁴ για την ανάδειξη της μου-

13. Ο σαφής προσανατολισμός του Γ.Α.Μέγα για ίδρυση λαογραφικού μουσείου εκδηλώθηκε δυναμικά αφενός μέσα από κείμενά του που αναπτύσσουν τις μουσειολογικές απόψεις του και αφετέρου στην πράξη με τις εργώδεις προσπάθειές του για την ανάπτυξη συλλεκτικής πολιτικής, την ενθάρρυνση εκθεσιακών εφαρμογών και την αναζήτηση κτηριολογικής λύσης. Τον σταθερό αυτόν στόχο διαδέχθηκε στη συνέχεια – μετά και από γόνιμη πρόσληψη των τεκταινομένων στον σύγχρονό του διεθνή χώρο – η σθεναρή επιδίωξη για δημιουργία υπαίθριου λαογραφικού μουσείου, ως προσφορότερου για την παρουσίαση του λαϊκού βίου. Βλ. Γ. Α. Μέγας, « Δια την ίδρυση Λαογραφικού Μουσείου », *Λαογραφία* 20(1962), σ. 593. Γ. Α. Μέγας, « Το Μουσειολογικόν Συμπόσιον του Βουκουρεστίου (7-15 Σεπτεμβρίου 1966) », *Λαογραφία* 24 (1966), σσ. 483-486. Γ. Α. Μέγας, « Μουσειολογικά », *Λαογραφία* 24 (1966), σσ. 479-486. Γ. Α. Μέγας, « Εγκαίνια Μουσείου Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης (12 Δεκεμβρίου 1973) », *Λαογραφία* 29 (1974), σσ. 379-381. Πρβλ. και Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ο Γεώργιος Α. Μέγας (1893-1976) και η επιστημονική οργάνωση των ελληνικών λαογραφικών σπουδών*, Θεσσαλονίκη 2016: Σταμούλης, σσ. 18, 71, 78-80, 93-100, 134. Μ.Γ.Μερακλής, « Γεώργιος Α. Μέγας », *Λαογραφία* 31 (1976-1978), σ. 3-14. Γ.Ι. Θανάπουλος, « Γεώργιος Α.Μέγας: Πρώτος Καθηγητής Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Σύνοψη αναφορά στο έργο του », *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 43 (2011-2012), σσ. 210-217. Κ.Κορρέ-Ζωγράφου, « Η συμβολή του Γεωργίου Μέγα στην έρευνα του υλικού πολιτισμού », *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 43 (2011-2012), σσ. 221-234. Ε. Αυδίκος, « Λαϊκός πολιτισμός και Λαογραφία », στον τόμο Ε. Αυδίκος (επιμ.), *Ελληνική λαϊκή παράδοση*, Αθήνα 2014: Αλέξανδρος, σ. 16 κ.εξ. Ε. Παπαδοπούλου-Β. Βαρθολομαίου, « Η μουσειακή συλλογή αντικειμένων λαϊκής τέχνης της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας », *Λαογραφία* 36 (1990-1992), σσ. 78-84. Α. Οικονόμου, « Η μελέτη και αξιοποίηση του υλικού πολιτισμού », *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου για τους εκπαιδευτικούς του νομού Αρκαδίας «Παραδοσιακές τέχνες και επαγγέλματα»*, Αθήνα 2002, σσ. 51-65. Ε.Αντζουλάτου-Ρετσίλα, « Πτυχές μουσειακής θεώρησης θεμάτων του λαϊκού πολιτισμού », στον τόμο Μ.Γ.Βαρβούνης - Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Ελληνική Λαογραφία*, τόμος Β', Αθήνα 2012: Ηρόδοτος, σσ. 955-962. Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι ανάλογο ενδιαφέρον για την έννοια και σημασία του υπαίθριου λαογραφικού μουσείου έχει καταγραφεί και σε κείμενα του Σ. Κυριακίδη (βλ. Σ. Α. Παπαδόπουλος, « Ανασκόπηση της μεθόδου έρευνας του 'υλικού βίου' », στο βιβλίο του *Η χαλκοτεχνία στον ελληνικό χώρο*, τόμος πρώτος, Ναύπλιο 1982: Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, σσ. 22-23), του Δ. Λουκάτου (βλ. Ε.Αντζουλάτου-Ρετσίλα, « Πολιτισμολογική ανάγνωση επιστολών... », ό.π., σ. 105), του Μ. Μερακλή (βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαϊκή Τέχνη...*, ό. π., σ. 163 σημ. 23), του Μ. Α. Αλεξιάδη, (βλ. Μ.Α. Αλεξιάδη, « Το Υπαίθριο Λαογραφικό Μουσείο Πυλών Καρπάθου », *Λαογραφία* 43 (2016), σσ. 477-484).

14. Σ.Π. Κυριακίδης, « Ν. Γ. Πολίτης », *Λαογραφία* 7 (1923), σσ. θ-κστ. Κ. Κορρέ-Ζωγράφου, « Οι συλλογές λαογραφικών αντικειμένων... », ό.π., σ.55. Μ. Μινώτου, « Η συμβολή της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας για τη διάδοση του λαογραφικού υλικού από το τέλος του 19^{ου} αιώνα μέχρι σήμερα », *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου Λαογραφικά Μουσεία στην Ελλάδα: Μορφές-Εξέλιξη-Προοπτικές*, Αθήνα 1997: Υπουργείο Πολιτισμού-Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, σσ. 25-27. Κ.Μπάδα, « Ο Ν. Γ. Πολίτης και η σχέση του με τον θεσμό του λαογραφικού μουσείου », *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Ο Νικόλαος Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, Τόμος Α', Αθήνα 2012: Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, σ. 554. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ο Γεώργιος Α. Μέγας...*, ό.π., σσ. 132-133. Α. Δερμιτζάκη, *Το Εθνικό Ιστορικό Μουσείο της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος: ίδρυση, συλλεκτική πολιτική και άλλες δράσεις (1882-1926)*, (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή που υποβλήθηκε στο ΕΚΠΑ), Αθήνα 2011, σσ. 137, 171-173, 175-178, 182, 259, 513.

σειακής πρακτικής ως καίριας συνιστώσας στο έργο της διάσωσης, προβολής και διαφύλαξης των τεκμηρίων του λαϊκού πολιτισμού.

Στα κείμενα όλων αυτών των επιφανών ακαδημαϊκών δασκάλων καταγράφεται η άποψη ότι τα αντικείμενα αποτελούν πρωτογενή πηγή πληροφορίας και συνιστούν πολύτιμα εργαλεία για την πανεπιστημιακή έρευνα και διδασκαλία¹⁵.

Η διατύπωση αυτή παρέχει ευκαιρία για την παρακάτω σύντομη συζήτηση της έννοιας του πανεπιστημιακού μουσείου- δημοφιλούς- διεθνώς- θέματος έρευνας κατά τις τελευταίες δεκαετίες.

Ως δραστηριότητα των πρώτων ευρωπαϊκών πανεπιστημίων ήδη από τον 13^ο αι. έχει καταγραφεί η συγκρότηση συλλογών με αντικείμενα ποικίλου τύπου από το φυσικό και ανθρωπογενές περιβάλλον, ενώ ο περαιτέρω εμπλουτισμός και η μετεξέλιξή τους σε μουσεία έχει ακολουθήσει έκτοτε σταθερή πορεία διεύρυνσης και μεγέθυνσης με ενδιαφέροντα δείγματα σε όλες πλέον τις ηπείρους¹⁶.

Στον ελλαδικό χώρο η Ιόνιος Ακαδημία που λειτουργούσε από τις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αι. στην Κέρκυρα ως εκπαιδευτικό ίδρυμα πανεπιστημιακού επιπέδου, πλαισιώθηκε από τέσσερα μουσεία: αρχαιολογίας και καλλιτεχνίας, φυσικής ιστορίας, ανατομίας, χημείας και φυσικής καθώς και βοτανικό κήπο¹⁷, ενώ στη διάρκεια του ίδιου αιώνα δημιουργήθηκαν και λειτουργούσαν μουσεία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Στον επόμενο αιώνα η δραστηριότητα αυτή επεκτάθηκε και σε άλλα Πανεπιστήμια της χώρας, όπως σημειώθηκε παραπάνω.

Οι πανεπιστημιακές συλλογές αναφέρονται σε ένα ευρύ φάσμα επιστημονικών

15. Ουσιαστική συμβολή για τη συζήτηση του θέματος αυτού αποτελεί η εργασία: Μ. Γ. Μερακλής, «Η μελέτη του υλικού πολιτισμού: μια όχι άσκοπη αναδρομή», στο βιβλίο του *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα 1999: Καστανιώτης, σσ. 75-89. Πρβλ. και Σ. Α. Παπαδόπουλος, «Ανασκόπηση της μεθόδου έρευνας ...», ό.π., σσ. 11-37. Βλ. και Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Σκέψεις για ένα τοπικό λαογραφικό μουσείο», στο βιβλίο της *Λαογραφικά Μελετήματα II*, Αθήνα 1993: Πορεία, σσ. 143-149. Πρβλ. και Σ.Α.Παπαδόπουλος, «Από τις τοπικές συλλογές στα σύγχρονα μουσεία», στο βιβλίο του *Ανθρωπολογικά Μουσειολογικά*, Αθήνα 2003: Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς, σσ. 104-122. Βλ. και Α.Ν. Δουλαβέρας-Χ.Κ. Ρέππας, *Λαογραφικά Μουσεία της Μεσσηνίας*, Θεσσαλονίκη 2012: Α.Σταμούλης.

16. E.P. Alexander, *Museums in Motion*, Nashville, Tennessee 1979: American Association for State and Local History, σ. 8. A Warhurst, «University Museums», στον τόμο I.Thompson (επιμ.), *Manual of Curatorship: A Guide to Museum Practice*, Oxford 1984: Butterworth-Heinemann, σσ. 93-100. P.J.Boylan, «Universities and Museums: Past, Present and Future», *Museum Management and Curatorship* 18 /1 (1999), σσ. 43-56. S.W.G.de Clercq - M.C Lourenço, «A Globe is just another Tool: Understanding the Role of Objects in University Collections», *ICOM Study Series* 11, Paris 2003, σ. 4. C.Weber, «From anatomy to zoology: Results on the history of university collections based on trans-disciplinary research», *University Museums and Collections Journal* 3(2010), σσ. 121-126.

17. Γ. Τυπάλδος-Ιακωβάτος, *Ιστορία της Ιόνιας Ακαδημίας*, Έκδοση-Εισαγωγή-Σχόλια: Σπύρος Ι. Ασδραχάς, Αθήνα 1982: Ερμής, σ. 30, 98. Ε.Αντζουλάτου-Ρετσίλα, «Μουσειολογικά Επτανήσου. Η συμβολή των μουσείων στην προβολή της πολιτιστικής κληρονομιάς», στο βιβλίο της *Πολιτιστικά και Μουσειολογικά Σύμμεκτα*, Αθήνα 2005: Παπαζήσης, σσ. 265-283.

πεδίων, ενώ τα αντικείμενά τους παρουσιάζουν πλούσια τυπολογία που κινείται από πετρώματα και φυτά, έως ανθρώπινα υπολείμματα, υφάσματα και ενδυμασίες, κοσμήματα, όπλα, γλυπτά και πίνακες ζωγραφικής, μουσικά όργανα και ιατρικά εργαλεία, φωτογραφίες και διαφάνειες, χειρόγραφα, σπάνια βιβλία κ.ά. Ως προς το μέγεθός τους οι συλλογές μπορεί να αριθμούν μερικές δεκάδες αντικείμενα ή αρκετά εκατομμύρια από αυτά.

Η δημιουργία των συλλογών έχει συνήθως στηριχθεί στα ερευνητικά και διδακτικά ενδιαφέροντα των πανεπιστημιακών διδασκόντων και συχνά απεικονίζει τους κύριους άξονες των προγραμμάτων έρευνας και διδασκαλίας που εφαρμόζονται.

Ανάμεσα στα κύρια κριτήρια επιλογής των αντικειμένων είναι η σχέση τους με το διδασκόμενο πεδίο και η δυνατότητά τους να αξιοποιηθούν στην έρευνα. Υπό αυτήν την έννοια απηχούν την εξέλιξη της γνώσης και της επιστημονικής σκέψης, αποτυπώνουν τη συμβολή γενεών επιστημόνων και άλλων αφοσιωμένων ατόμων και απεικονίζουν την ιστορία και το κύρος του πανεπιστημιακού ιδρύματος, συμβάλλοντας θετικά στην αξιολόγησή του¹⁸.

Οι πανεπιστημιακές συλλογές και μουσεία συνιστούν μέρος της πανεπιστημιακής κληρονομιάς η οποία, σε σχετικό κείμενο της 7^{ης} Σεπτεμβρίου 2005 της επιτροπής υπουργών του Συμβουλίου της Ευρώπης, θεωρείται ότι περιλαμβάνει όλα τα υλικά και άυλα δείγματα της ανθρώπινης δραστηριότητας που σχετίζεται με την ανώτατη εκπαίδευση, και χρειάζονται προστασία, διάσωση και διατήρηση¹⁹.

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες πολλές δημοσιεύσεις ερευνούν θέματα των πανεπιστημιακών συλλογών και μουσείων, όπως είναι ο ρόλος και η αποστολή τους, η προσφορά υπηρεσίας προς το ευρύτερο κοινό, η εκθεσιακή δραστηριότητα και τα προσφερόμενα εκπαιδευτικά προγράμματα, η συντήρηση των συλλογών, η συλλεκτική πολιτική, οι σύλλογοι φίλων, οι συνεργασίες μεταξύ των ιδρυμάτων.

Παράλληλα, τη διεθνή σχετική βιβλιογραφία απασχόλησε από τη δεκαετία του 1970 και ιδιαίτερα αυτήν του 1980 το θέμα των ποικίλων δυσκολιών που αντιμετωπίζουν οι πανεπιστημιακές συλλογές και τα μουσεία, λόγω των σημαντικών αλλαγών που σημειώνονταν στον χώρο της ανώτατης εκπαίδευσης, εξαιτίας των ασκούμενων οικονομικών πιέσεων, της δριμείας επέλασης της τεχνολογίας, της ταχείας εξάπλωσης της παγκοσμιοποίησης, της αυξανόμενης έντασης του ανταγωνισμού.

Οι αλλαγές στις προτεραιότητες που έθεταν πλέον τα πανεπιστήμια, δημιούργησαν κλυδωνισμούς και ανασφάλεια στον κόσμο των συλλογών και μουσείων τους, και

18. Πρβλ. και Σ. Α. Παπαδόπουλος, «Αφετηριακές προδιαγραφές για τη δημιουργία ενός πανεπιστημιακού μουσείου», στο βιβλίο του *Ανθρωπολογικά Μουσειολογικά*, Αθήνα 2003: Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς, σσ. 446-447.

19. Council of Europe, *Recommendation Rec(2005) 13 of the Committee of Ministers to Member States on the Governance and Management of University Heritage*, ανακτήθηκε από το <https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=09000016805d925c> [ημερ. πρόσβασης: 6/5/2016].

προκάλεσαν την άμεση αναζήτηση λύσεων για αντιμετώπιση της κρίσης²⁰.

Στο πλαίσιο αυτό αναζητήθηκαν συνεργασίες σε επίπεδο τοπικό, περιφερειακό, εθνικό και διεθνές, ώστε να προκύψει επωφελής ενημέρωση και ανταλλαγή απόψεων για την αντιμετώπιση θεμάτων όπως: η καλύτερη διαχείριση των πόρων (οικονομικών, ανθρώπινων, συλλογών), οι πολυπληθείς ομάδες κοινού, η πρόσβαση σε νέες πηγές χρηματοδότησης, η βελτίωση της δημόσιας εικόνας μέσα από κοινωνικά και επικοινωνιακά μέσα, η εντατική αξιοποίηση των υπάρχοντων δυνατών σημείων τους, η πρόσβαση σε διεπιστημονική τεχνογνωσία και ερευνητική δεινότητα²¹.

Απόρροια αυτών των προβληματισμών είναι η δημιουργία το έτος 2001 της Διεθνούς Επιτροπής για τα Πανεπιστημιακά Μουσεία και Συλλογές (UMAC) του Διεθνούς Συμβουλίου Μουσείων (ICOM)²² και η σύμπληξη το έτος 2000 του Ευρωπαϊκού Δικτύου Ακαδημαϊκής Κληρονομιάς (UNIVERSEUM)²³.

Ο ρόλος της UMAC είναι να επισημάνει τις ομοιότητες και διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στα πανεπιστημιακά και στα υπόλοιπα μουσεία, να ενθαρρύνει τη συνεργασία μεταξύ των εργαζομένων σε αυτά, να συμβάλει στη διάσωση και διατήρηση της ακαδημαϊκής και πολιτιστικής κληρονομιάς, να παράσχει συμβουλές για τη λύση θεμάτων που προκύπτουν. Η δραστήρια αυτή επιτροπή εκπροσωπείται σε πολλές χώρες και περιφέρειες στις πέντε ηπείρους²⁴, ενώ έχει συγκροτήσει στο εσωτερικό της ομάδες εργασίας με συγκεκριμένο έργο η καθεμία. Ανάμεσα στα προγράμματα που πραγματοποιούν είναι η συγκέντρωση σε παγκόσμιο επίπεδο πληροφοριών για τα ανά τον κόσμο υπάρχοντα πανεπιστημιακά μουσεία, η δημιουργία μίας ευρείας βάσης δεδομένων και η διάθεσή της στο διαδίκτυο για χρήση από τους ερευνητές και το πλατύ κοινό²⁵.

Η ένωση Universeum υπήρξε αρχικά δίκτυο που δημιουργήθηκε το έτος 2000 με πρωτοβουλία των δώδεκα ευρωπαϊκών πανεπιστημίων: Amsterdam, Humboldt, Bologna, Cambridge, Groningen, Martin-Luther, Leipzig, London, Oxford, Pavia, Uppsala,

20. J. Weeks, «The loneliness of the university museum curator», *Museum International* 52 / 2 (2000), σσ. 10-14. G. Williamson, «The shifting audience of the university museum», *Museum International* 52 / 2 (2000), σσ. 15-18.

21. S. MacDonald, «Desperately Seeking Sustainability: University Museums in Meaningful Relationships», *ICOM Study Series* 11, Paris 2003, σσ. 25-27.

22. P. Stanbury, «University museums and collections», *Museum International* 52 / 2 (2000), σσ. 4-9.

23. P.J. Boylan, «European Cooperation in the Protection and Promotion of the University Heritage», *ICOM Study Series* 11, Paris 2003, σσ. 30-32.

24. Βλ. για τη συνάντηση στην Αθήνα, στα γραφεία του Ελληνικού ICOM, ομάδας εκπροσώπων από ελληνικά πανεπιστημιακά μουσεία με στόχο την προώθηση του έργου της UMAC: Peny Theologi-Gouti, «Meeting of the Greek University Museums and Collections », *UMAC Newsletter* January 2005, σελ. 4-5. Η Πένυ Θεολόγη-Γκούτη υπήρξε γραμματέας του διοικητικού συμβουλίου της UMAC στην αρχή της σύστασής της και κατά τα πρώτα χρόνια λειτουργίας της.

25. Βλ. Ιστότοπο της UMAC: <http://umac.icom.museum>

Utrecht και χρηματοδότηση από το ευρωπαϊκό πρόγραμμα Culture 2000²⁶.

Στους στόχους της περιλαμβάνονται: η προώθηση της έρευνας προκειμένου να διευρυνθεί η γνώση για την ευρωπαϊκή ακαδημαϊκή κληρονομιά και η στήριξη ενεργειών για τη διατήρηση, φροντίδα και προβολή της, η αξιοποίησή της στην έρευνα και διδασκαλία, η ανταλλαγή τεχνογνωσίας και εμπειριών μέσω συνεργασιών και η ενθάρρυνση δημιουργίας εθνικών δικτύων²⁷.

Η ένωση Universeum οργανώνει ετήσιες συναντήσεις, που φιλοξενούνται από τα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια²⁸. Επίσης, προκειμένου να εξάρει τη σημασία της πανεπιστημιακής κληρονομιάς καθιέρωσε-μετά από συνεννόηση με το Συμβούλιο της Ευρώπης-τη 18^η Νοεμβρίου ως Ευρωπαϊκή Ημέρα Πανεπιστημιακής Κληρονομιάς, κατά την οποία τα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια οργανώνουν ειδικές δραστηριότητες, συνέδρια, συζητήσεις και επισκέψεις στα μουσεία και στις συλλογές τους.

Οι ενέργειες για την υπέρβαση της κρίσης που έπληξε -όπως σημειώθηκε παραπάνω- τις πανεπιστημιακές συλλογές και μουσεία δεν εξαντλούνται στη δημιουργία συνεργασιών και δικτύων, αλλά επεκτείνονται σε πολλά άλλα πεδία μουσειακής λειτουργίας.

Σε αρκετές περιπτώσεις αναζητήθηκε η διεύρυνση της αποστολής τους, όπως στο παράδειγμα που προσφέρεται από το Πανεπιστήμιο Newcastle στην Αγγλία, με συνέπεια την ανανέωση και επέκταση κτηριακών υποδομών, την εκπόνηση καινοτόμων εκπαιδευτικών προγραμμάτων, τη βελτίωση της επιμέλειας των συλλογών και τη σύνδεση με την ακαδημαϊκή ζωή στην καθημερινότητά της²⁹.

Αλλού την ώθηση προσφέρει η νέα τεχνολογία και η έννοια της κυβερνομουσειολογίας που αποτελεί κλειδί για ανάπτυξη όλων των μουσειακών λειτουργιών, όπως προτείνει το παράδειγμα από το μουσείο του Πανεπιστημίου της Πενσυλβάνια³⁰.

Επίσης, όπως περιγράφει σχετική εφαρμογή για τους φοιτητές από το Μουσείο Τέχνης Weisman στο Πανεπιστήμιο της Μιννεζότα, η στροφή προς τις διάφορες ομάδες κοινού-φοιτητές, διδάσκοντες, πλατύ κοινό όλων των ηλικιών-, η κατανόηση των ιδιαιτεροτήτων τους, η καταγραφή των επιθυμιών τους, η παροχή ευκαιριών για ενεργό εμπλοκή τους σε δημιουργικές δράσεις και η εξοικείωσή τους με τις μουσειακές λειτουργίες αυξάνει την προβολή του ιδρύματος και στηρίζει τη θέση του μέσα στην

26. Τον χαρακτηρισμό της ως «Ένωση» (Association) τον απέκτησε –μετά από τις απαιτούμενες διοικητικές διεργασίες- το έτος 2010.

27. Βλ. Ιστότοπο Universeum: www.universeum.it

28. Η 16^η Συνάντηση πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα στις 11-13 Ιουνίου 2015 στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

29. E. Cross.- S. McLean, «Something for Everyone? The Great North Museum at Newcastle University», στον τόμο S.S. Jandl –M.S. Gold (επιμ.), *A Handbook for Academic Museums: Beyond Exhibitions and Education*, Edinburgh and Boston 2012: MuseumsEtc, σσ. 220-247.

30. A. Massé - W. Houtart Massé, «Online collaboration and knowledge dissemination for university collections», *University Museums and Collections Journal* 3 (2010), σσ. 91-96.

τοπική κοινωνία, καθιστώντας το μέρος της ζωής της³¹.

Ειδικότερα, η συμμετοχή των φοιτητών σε εξειδικευμένες εργασίες του μουσείου, όπως σχεδιασμός εκθέσεων, συγγραφή κειμένων, εξεύρεση οικονομικών πόρων, ερμηνεία των συλλογών σε ποικιλία κοινού, που προτείνουν προγράμματα από το Μουσείο Τέχνης στο Πανεπιστήμιο της Βόρειας Καρολίνας³² ή από το Μουσείο Hunterian στο Πανεπιστήμιο της Γλασκώβης³³, αποτελούν εναλλακτικές μεθόδους διδασκαλίας, που αποβαίνουν ιδιαίτερα αποδοτικές και ανανεώνουν παγιωμένες τακτικές μάθησης.

Στροφή του εκπαιδευτικού έργου προς νέες κατευθύνσεις, με αφετηρία ωστόσο πάντα τη σχέση με τις συλλογές και την αποστολή του ιδρύματος, προκαλεί και η οργάνωση εκθέσεων πάνω σε θέματα πρωτοποριακά, που απασχολούν τη σύγχρονη καθημερινότητα των κοινωνιών. Στις εφαρμογές αυτές αξιοποιείται το προνόμιο της ακαδημαϊκής ελευθερίας που διαθέτουν τα πανεπιστημιακά ιδρύματα για έρευνα και διατύπωση ρηζικέλευθων απόψεων.

Ως παραδείγματα αναφέρονται. π.χ. έκθεση για τις σύγχρονες τροφές, που περιόδευσε κατά την περίοδο 2008-2010 στα μουσεία τέχνης αρκετών αμερικανικών πανεπιστημίων, όπως τα Notre Dame, Missouri, Utah³⁴, ή η έκθεση για την κουλτούρα της υγείας και την εξέλιξη της διατροφής, με αναφορά στην παχυσαρκία, στο Μουσείο Peabody Φυσικής Ιστορίας του Πανεπιστημίου Yale³⁵.

Σε αυτές τις περιπτώσεις, επικρατεί η τάση για νεωτερικότητα και ο ριζοσπαστικός αναστοχασμός παγιωμένων πεποιθήσεων και πρακτικών και αναζητείται η καινοτομία για υπέρβασή τους. Έχει μάλιστα υποστηριχθεί ότι η επεξεργασία τέτοιων θεμάτων από μικρές πανεπιστημιακές μουσειακές μονάδες, μπορεί να καταστήσει δυναμικότερη την παρουσία τους.

Έτσι, ενδιαφέρον παράδειγμα ως προς το θέμα αυτό αποτελεί το Haffenreffer Μουσείο Ανθρωπολογίας στο Πανεπιστήμιο Brown, στην πολιτεία Rhode Island των Η.Π.Α., που σκοπεύοντας την ανανέωση και ανάπτυξή του, αξιοποιεί με δημιουργικότητα τις καταρχήν υπάρχουσες δυνατότητές του, προσθέτοντάς τους εκπαιδευτική

31. L. King, «Engaging university students», *Museologia* 2 (2002), σσ. 95-100.

32. E. Kass - C. Allmendinger, «Mining the Hidden jewel: Engagement and Transformation», στον τόμο S.S. Jandl - M.S. Gold (επιμ.), *A Handbook for Academic Museums: Exhibitions and Education*, Edinburgh and Boston 2012: MuseumsEtc., σσ. 54-87.

33. D. Gaimster- R Fletcher, «Using Collections to Enhance the Student Experience: Developing a New Learning Offer», στον τόμο S.S. Jandl - M.S. Gold (επιμ.), *A Handbook for Academic Museums: Exhibitions and Education*, Edinburgh and Boston 2012: MuseumsEtc., σσ. 38-53.

34. L. Evans, «Setting the Table: Creating Communities of Awareness Around Eating Disorders», στον τόμο S.S. Jandl - M.S. Gold (επιμ.), *A Handbook for Academic Museums: Exhibitions and Education*, Edinburgh and Boston 2012: MuseumsEtc., σσ. 254-277.

35. J. Pickering, «Beyond Collections: Big Issues and University Museums», στον τόμο S.S. Jandl - M.S. Gold (επιμ.), *A Handbook for Academic Museums: Exhibitions and Education*, Edinburgh and Boston 2012: MuseumsEtc., σσ. 404-431.

αξία μέσα από νέες προσεγγίσεις στον τομέα της έρευνας και της διδασκαλίας³⁶.

Επιστρέφοντας – και ολοκληρώνοντας – στην αφετηριακή διατύπωση, που έδωσε το έναυσμα για τη συζήτηση αυτή, σημειώνεται ότι η συνεχής υπενθύμιση των θεμελιακών αρχών και αξιών που έχουν εμπνεύσει την ίδρυση των υφιστάμενων ελληνικών πανεπιστημιακών λαογραφικών μουσείων, συνιστά διαρκή πρόκληση για δημιουργική συνέχεια και επέκταση της δράσης τους.

Abstract

The challenge of a creative continuity

In this article the existing folklife university museums inspire the discussion of some general issues regarding the various challenges appeared in the global area and the new changes demanded in the fields of research and teaching.

36. S.Lubar - E.Stokes Rees, «From Collections to Curriculum: New Approaches to Teaching and Learning», στον τόμο S.S.Jandl –M.S.Gold (επιμ.), *A Handbook for Academic Museums: Exhibitions and Education*, Edinburgh and Boston 2012: MuseumsEtc., σσ. 88-119.

E. AYENSA

Καθηγητής

Πανεπιστήμιο Βαρκελώνης

ΕΝΑ ΔΗΜΩΔΕΣ ΚΑΤΑΛΑΝΙΚΟ ΤΡΑΓΟΥΔΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΛΩΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ

Στο αξιόλογο δίτομο βιβλίο *La caduta di Constantinopoli* (τόμος Α': *Le testimonianze dei contemporanei*, τόμος Β': *L'eco nel mondo*)¹, που αποτελεί βασικό εγχειρίδιο για τη μελέτη του τραγικού γεγονότος της αλώσεως της Κωνσταντινούπολης και της απήχρησής του στον κόσμο, ο Agostino Pertusi δεν συνέλεξε κανένα καταλανικό κείμενο, παρόλο που η είδηση της πτώσης της *Κυράς των Πόλεων* στα χέρια των απίστων προκάλεσε βαθιά και ειλικρινή θλίψη στην Καταλονία, ως τραγική επιβεβαίωση του τέλους ενός κόσμου και προαγγελία άλλων μελλοντικών συμφορών για την Χριστιανοσύνη ολόκληρη. Σκοπός μας εδώ δεν είναι να παρουσιάσουμε όλο αυτό το ποικίλο υλικό –όχι της ίδιας ποιητικής αξίας πάντοτε–, που ήδη μελέτησε προ είκοσι σχεδόν ετών μια έγκριτη φιλόλογος², αλλά να επικεντρώσουμε την προσοχή μας σ' ένα από τα κείμενα αυτά, ένα σύντομο τραγούδι σταυροφορίας (*cançó de creuada*), που, αν και φαίνεται δημιούργημα λογίου στιχουργού καλά ενημερωμένου για τα γεγονότα που εξιστορεί, εντούτοις δεν απευθύνεται σε λόγιο αλλά σε λαϊκό ακροατήριο.

Πριν επιχειρήσουμε μετάφραση στα ελληνικά του τραγουδιού αυτού –που ως προς το περιεχόμενο είναι μια *chanson de croisade* και ως προς τη μορφή ένα χορευτικό τραγούδι με επωδό (*dansa retronxada*), όπως θα δούμε– και τον σχολιασμό του στο φως άλλων παρόμοιων δημιουργημάτων (καταλανικών ή μη), θεωρούμε σκόπιμο να αφιε-

1. Milano: Fondazione Lorenzo Valla & Arnoldo Mondadori Editore, 1976. Βλ. επίσης του ίδιου: α) *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Constantinopoli*, επιμέλεια του A. Carile. Bologna: Pàtron [Il Mondo medievale, Sezione di storia bizantina e slava, 4], 1983. β) *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Constantinopoli in Oriente e in Occidente*. Έκδοση του Enrico Morini, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo [Nuovi Studi Storici, 3], 1988.

2. Isabel de Riquer i Permanyer, *Poemes catalans sobre la caiguda de Constantinoble*. Barcelona: Departament de Filologia Catalana. Secció de Literatura de la Universitat de Barcelona / Eumo Editorial [Col·lecció Escolis, 5], 1977. Μερικά χρόνια πριν ο Martí de Riquer, πατέρας της προαναφερθείσας, είχε κάνει μια πρώτη αν και σύντομη συνολική παρουσίαση όλων αυτών των ποιημάτων (αλλά χωρίς καμία αναφορά στο τραγούδι που μας απασχολεί εδώ), στον 3^ο τόμο της *Història de la literatura catalana*. Barcelona: Ariel, 1964, σσ. 484-486. Λείπει επίσης το τραγούδι μας από τη μελέτη του Sebastià Cirac Estopañán, *La caída del Imperio bizantino y los españoles*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, όπου μεταφράζει για πρώτη φορά στα ισπανικά τα υπόλοιπα ποιήματα εμπνευσμένα απ' εκείνο το φρικτό γεγονός.

ρώσουμε δυο λόγια στην παρουσία Καταλανών στην Πόλη, στην άφιξη της είδησης της πτώσης της στην Καταλονία και στις συνθήκες που εξηγούν την εξέλιξη του *κωνσταντινουπολίτικου θέματος* στην Καταλονία σε σύγκριση με την υπόλοιπη Ισπανία³.

Η καταλανική κοινότητα στην Πόλη

Η Κωνσταντινούπολη δεν ήταν άγνωστη πόλη στους Καταλανούς. Ένα ποσοστό, αν και μικρό, των πλοίων που απέπλεαν από τα καταλανικά λιμάνια είχαν ως προορισμό τη Ρωμανία και κυρίως τη Βασιλεύουσα. Η ανατολική Μεσόγειος, αντίθετα με όσα υπερβολικά γράφουν κάποιοι Καταλανοί ιστορικοί και επιβεβαιώνουν κάποιες λαϊκές παραδόσεις, δεν ήταν ποτέ καταλανική λίμνη. Το εμπορικό μονοπώλιο που ασκούσαν η Γένοβα και η Βενετία σ' ένα όλο και πιο εξασθενημένο Βυζάντιο άφηνε πολύ μικρό περιθώριο στις υπόλοιπες δυνάμεις. Παρ' όλα αυτά, τα μεγάλα καταλανικά εμπορικά πλοία, τα περίφημα «*coques*», έφευγαν τακτικά από το λιμάνι της Βαρκελώνης για την Πόλη, φορτωμένα με λάδι, κρόκο, κοράλλι, δέρματα και κυρίως υφάσματα, και επέστρεφαν με βαμβάκι, μολύβι, χαλκό και στυπτηρία, ένα χημικό προϊόν απαραίτητο για την επεξεργασία των δερμάτων που προερχόταν από τα ορυχεία της Φώκαιας. Όχι σπάνια μεταφέρονε επίσης χριστιανούς ορθόδοξους ή Τούρκους για να πωληθούν ως σκλάβοι στα καταλανικά παζάρια⁴.

Η μόνιμη παρουσία μιας κοινότητας Καταλανών εμπόρων στην Πόλη εξηγεί τον διορισμό εκεί Καταλανού πρόξενου, του Pere Ris, από τη Βαρκελώνη, ήδη το 1281. Η θέση αυτή θα ανανεωθεί χωρίς διακοπή με τα χρόνια μέχρι τον μοιραίο Μάιο του 1453. Γνωρίζουμε επίσης ότι η κωνσταντινουπολίτικη καταλανική κοινότητα αναγκάστηκε, στις αρχές του 14^{ου} αιώνα, να βρει άσυλο στη Γαλλίπολη λόγω του έντονου αντικαταλανικού κλίματος που επικρατούσε στην Πόλη, εξαιτίας των αιματηρών επεισοδίων που προκάλεσαν οι Καταλανοί αλμογάβαροι στην Κωνσταντινούπολη και στη Θράκη γενικά. Ενάμιση αιώνα μετά, όπως μνημονεύει ο χρονογράφος της Άλωσης, ο Γεώργιος Φραντζής, το πλοίο που μετέφερε τον τελευταίο βυζαντινό αυτοκράτορα, τον Κωνσταντίνο ΙΑ' Παλαιολόγο, από τον Μυστρά στην Πόλη για την αυτοκρατορική στέψη ήταν καταλανικό («*Και τη ιβ^α του Μαρτίου μηνός του αυτού έτους ήλθε και εις την Πόλιν μετά караβίου καταλανικού και παρά πάντων ασπασίως εδέχθη*»)⁵.

3. Για τις ελάχιστες αναφορές στην άλωση της Πόλης στην ισπανική λογοτεχνία και ιστοριογραφία, βλ. Paloma Díaz Mas, «El eco de la caída de Constantinopla en las literaturas hispánicas», Pedro Bádenas de la Peña / Inmaculada Pérez Martín (eds.), *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas [Nueva Roma, 19], 2004, σσ. 319-338.

4. Για το καταλανικό εμπόριο στη Ρωμανία κατά τους 13^ο-15^ο αιώνες, είναι πολύ χρήσιμη η επισκόπηση του S. Bensch στο άρθρο του «El comerç català a la Romània en el segle XIV», *L'Avenç*, αρ. 213 (1997), σσ. 26-29.

5. Georgios Sphrantzes, *Memorii 1401-1477*, έκδοση του V. Grecu, Bucuresti: Editura Academiei Republicii Socialiste România [Scriptores Byzantini, 5], 1966, σ. 74. Βλ. επίσης D. M. Nicol, *The Immortal Emperor. The life and legend of Constantine Palaiologos, last Emperor of the Romans*. Cambridge

Όπως είχαν κάνει ήδη στην πολιορκία της Ρόδου, οι Βυζαντινοί ανέθεσαν την άμυνα του τείχους της Πόλης, σε μικρά τμήματα, όχι μόνο σε Έλληνες αλλά και σε ξένους (χριστιανούς) αρχηγούς, οι οποίοι όμως δύσκολα θα μπορούσαν να δημιουργήσουν ενιαίο μέτωπο⁶. Στους Καταλανούς, με επικεφαλής τον πρόξενό τους, τον Pere Julià, εμπιστεύθηκαν το τμήμα μεταξύ του παλατιού του Βουκολέοντος και του Κοντοσκαλίου, στη Θάλασσα του Μαρμαρά. Ο πρόξενος και οι πιο στενοί του συνεργάτες πλήρωσαν με τον θάνατό τους την ηρωική, αν και μάταιη, υπεράσπιση της φθίνουσας αυτοκρατορίας, και διάφοροι χρονογράφοι της Άλωσης μνημονεύουν τον αποκεφαλισμό του μαζί με τον bailo των Βενετσιάνων, τον Girolamo Minotto, τον γιο του και άλλους επτά Βενετσιάνους⁷.

Έτσι ο Λεονάρδος της Χίου, σε μια εκτενή επιστολή του στον Πάπα Νικόλαο Ε', αναφέρει ότι «(ο σουλτάνος Μεχμέτ Β') *baiulum itidem Venetorum reliquosque delectos nobiles et filium gladio extingui iubet, consulemque Aragonensium cum duobus pariter*»⁸. Και ο Βενετσιάνος Nicolò Barbaro, στο έργο του *Giornale dell' assedio di Constantinopoli*, συμπληρώνει τα λόγια του Λεονάρδου της Χίου, λέγοντας πως «*Dopo presa la città, il Turco fece far cride, che gli avesse case in Constantinopoli gli dicesse, che egli le faria consegnare, e molti greci et latini andarono a dirli dove erano le sue case, fra quali fu il nostro bailo, et il consolo Taragonense, et in vece delle case, il Turco faceli tagliar la testa a esso consolo et ai doi altri de suoi, et al bailo nostro et suo filiol, et a doi altri nostri nobeli*»⁹.

Η άφιξη του φρικτού νέου

Η φρικτή είδηση της Άλωσης μεταδόθηκε ταχέως σ' όλη τη χριστιανοσύνη. Ο Pertusi έκανε ένα διάγραμμα των δρόμων από τους οποίους διαδόθηκε το φοβερό νέο στην Ευρώπη, αλλά στο σχήμα αυτό δεν αναφέρεται καμία πόλη του Στέμματος της Αραγωνίας¹⁰. Η πληροφορία της Άλωσης έφθασε πρώτα στην Καταλονία μέσω της Νάπολης, όπου ζούσε

- New York: Cambridge University Press, 1992, σ. 40.

6. Πράγματι, όπως λέει ο C. Marinescu, «Appliquant la méthode en usage à Rhodes où les diverses Langues défendaient des boulevards répartis d'avance, l'empereur avait confié certains secteurs des remparts à les Occidentaux qui ne s'entendaient pas toujours entre eux» (*La politique orientale d'Alfonse d'Aragon, roi de Naples (1416-1458)*. Barcelona: Institut d' Estudis Catalans [Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica, 46], 1994, σ. 252).

7. Ll. Nicolau d' Olwer, *L'expansió de Catalunya per la Mediterrània Oriental*. Barcelona: Barcino, 1926, σσ. 188, και Isabel de Riquer, *Poemes catalans...* ό.π., σ. 11.

8. Pertusi, *La caduta...* ό.π., τόμος Α', σσ. 167-168. Ο Γενουάτης Angelo Giovanni Lomellino αυξάνει μέχρι 5 ή 6 τους σύντροφους συμφοράς του Καταλανού πρόξενου: «(Ο Σουλτάνος) decapitari fecit suis diebus bailum Venetorum cum eius filio et aliis septem Venetis; et similiter consulem Catalanorum cum aliis quinque vel sex Catalanis», ό.π., σ. 46.

9. Ό.π., σ. 38. Και σ. 370, σημ. 185.

10. Pertusi, *La caduta...* ό.π., τόμος Α', σσ. xxiv-xxviii, κυρίως σ. xxvi.

μόνιμα, από το 1442 και μετά, ο βασιλιάς του Αραγονικού Στέμματος, ο Αλφόνσος Ε΄ ο Μεγαλόψυχος. Πράγματι, η γερουσία της Βενετίας, η οποία είχε πληροφορηθεί στις 29 Ιουνίου του 1453 το δυσμενές νέο, ενημέρωσε με τη σειρά της τον βασιλιά Αλφόνσο, μέσω του πρεσβευτή της στη Νεάπολη, του Giovanni Moro, όχι μόνο για την Άλωση αλλά και για τις βιαιότητες των Τούρκων. Μας έχει σωθεί η επιστολή της βενετικής γερουσίας στον πρεσβευτή της, στην οποία αναφέρεται η κατάκτηση του Πέραν και της Κωνσταντινούπολης από τα στρατεύματα του Μεχμέτ Β΄ («*sequenti die xxviii ipsius mensis Maii diversis machinis et instrumentis bellicis acerbissimum bellum Constantinopoli [Turchus] dedit ipsam civitatem vi obtinuit crudeliter ut de Pera fecerat omnibus Christianis a sex annis trucidatis*») και η κατάθλιψη στην οποία το γεγονός αυτό βύθισε όλο τον χριστιανικό κόσμο («*de quo quidem miserabili et doloroso casu scripsimus summo Pontifici christiane religionis capiti et pastori, cum nobis videatur universos Christi fideles de eo permaxime dolere debere, tum respectu amissionis tante urbis et cedis tot Christianorum, tum etiam ob ipsius Teucrici conditionem*»). Στο τέλος της επιστολής παρακαλείται ο Giovanni Moro να πληροφορήσει σχετικά τον βασιλιά της Αραγονίας και να τον ενθαρρύνει να προετοιμαστεί για να αντιμετωπίσει τον τουρκικό κίνδυνο («*Dependetis igitur et volumus ut notitiam dare debeatis illi Serenissimo domino Regi cum illis verbis et modis qui prudentie vestre videbuntur et dicere quod a modo penitus necessarium est ut omnes Christianorum potentie se excitent et simul se intelligant ut Christianorum periculis in tempore occurrere possit*»)¹¹.

Λίγες μέρες μετά (συγκεκριμένα στις 6 Ιουλίου της ίδιας χρονιάς) ο βασιλιάς άκουσε στη ναπολιτάνικη αυλή του τις λεπτομέρειες της άλωσης της Βασιλεύουσας και την παράκληση συμπαράστασης και βοήθειας των χριστιανών από μια ομάδα πρεσβευτών από την Πόλη, που εμφανίστηκαν μπροστά του μαυροντυμένοι, σε ένδειξη πένθους. Μάρτυρας εκείνης της ακρόασης ήταν ο Joan Fogassot, συμβολαιογράφος και ποιητής από τη Βαρκελώνη, ο οποίος επισκέφτηκε τον βασιλιά μαζί με άλλους πρόκριτους και ιερείς της καταλανικής πρωτεύουσας. Ο ίδιος ο Fogassot μας άφησε μια σύντομη αλλά ζωηρή περιγραφή εκείνης της σκηνής σε μια υποσημείωση στο ποίημά του για την άλωση της Πόλης που, συγκινημένος σίγουρα από τη συνάντηση εκείνη, έγραψε στην επιστροφή του στη Βαρκελώνη και στο οποίο θα αναφερθούμε εν συντομία στη συνέχεια:

«*Açò dich per quant en lo mes de juliol de l'any M.CCCC.LIII., trobant-me jo, Johan Foguasot, notari, en Nàpols, en companyia de l'honorable mossèn Thomas Pujades, cònsol de la mar de Barchelona e missatjer tramès per l'astament mercantívol de la dita ciutat al senyor rey Alfonso, viu los embaxadors de Contestinoble, vestits de dol, ab molta dolor e congoxa dir la nova de la dita presa a la prefata majestat, a la qual eren venguts per demanar çocós contra lo Gran Turch*»¹².

11. Ό.π., τόμος Β΄, σσ. 24-26.

12. Φύλλο 21 του *Cançoner de l'Ateneu Barcelonès*, όπου βρίσκεται επίσης το ποίημα του Fogassot για την άλωση της Πόλης. Για τη σημείωση αυτή βλ. Jaume Massó i Torents, *Catàleg dels manuscrits*. Barcelona: Biblioteca de l'Ateneu Barcelonès, 1902, σ. 5, και Isabel de Riquer, *Poemes catalans... ό.π.*, σ. 7. Το

(«Λέω αυτό, επειδή τον Ιούλιο του 1453, ενώ βρισκόμουν εγώ, ο Joan Fogassot, συμβολαιογράφος, στη Νάπολη, συνοδευόμενος από τον αξιότιμο ιερέα Tomàs Pujaades, πρόξενο της θάλασσας από τη Βαρκελώνη και αγγελιαφόρο της εμπορικής τάξης αυτής της πόλης στον βασιλιά κυρ Αλφόνσο, είδα τους πρεσβευτές από την Κωνσταντινούπολη, μαυροντυμένους, που με μεγάλο άγχος και κατάθλιψη ανέφεραν το νέο της Άλωσης στον Αυτού Μεγαλειότητα, στον οποίο ανέτρεξαν για να ζητήσουν βοήθεια εναντίον του Μεγάλου Τούρκου»).

Οι λεπτομέρειες της Άλωσης δεν άργησαν να φθάσουν από τη Νάπολη στη Βαρκελώνη, αφού, την ίδια μέρα που ο Fogassot υπήρξε μάρτυρας της άθλιας αποστολής από την Πόλη, δύο από τους συνοδούς του, οι ιερείς Bernat Fiveller και Joan de Santcliment, έγραψαν στους σύμβουλους της Βαρκελώνης που τους είχαν στείλει στη Νάπολη και τους πληροφόρησαν για το τραγικό νέο και την άκρα σκληρότητα του Σουλτάνου, ο οποίος «*ha fets tallar los chrestians de xii en sus*» («αποκεφάλισε χριστιανούς πάνω από 12 χρονών»)¹³.

Η Νάπολη δεν ήταν όμως το μόνο κανάλι από το οποίο έφθασε το φρικτό νέο στις περιοχές που αποτελούσαν το Στέμμα της Αραγονίας. Ο προσωπικός ιερέας του βασιλιά Αλφόνσου, ο Melcior Miralles, στο *Σημειωματάριο* του (*Dietari*), εξηγεί πώς τα κακά νέα έφθασαν στη Βαλένθια όχι απευθείας από την Κωνσταντινούπολη αλλά από τη Ρόδο, με δύο γαλλικές γαλέρες που είχαν αράξει στη Σικελία και μετέδωσαν εκεί την πληροφορία σ' ένα πλοίο από το Μπούργος, το οποίο έφθασε στη Βαλένθια μετά από μια σύντομη στάση στη Βαρκελώνη. Εδώ η περιγραφή είναι πολύ πιο ποιητική και κοντινή, λοιπόν,

ποίηση του Fogassot επαναλαμβάνει, αν και πιο ποιητικά, τα ίδια λόγια: «Είδα την εξήγηση της μεγάλης αυτής θύελλας / στον κυρ βασιλιά, που καθόταν με κατεβασμένο πρόσωπο, / από αγγελιαφόρους γεννημένους σ' εκείνη τη διακεκριμένη πόλη, / μαυροντυμένους, με καταθλιμμένη και καταπονημένη έκφραση. / Δεν ξέρω καμία τόσο σκληρή καρδιά που σε μια τέτοια περίπτωση / να μην παραπονεθεί σκεπτόμενη την άθλια μοίρα τους» (βλ. Isabel de Riquer, *Poemes catalans...* ό.π., σ. 66). Οι κωνσταντινουπολίτες πρεσβευτές δεν ήταν οι μόνοι αυτόπτες μάρτυρες που πληροφόρησαν τον βασιλιά Αλφόνσο για την τραγική μοίρα της Πόλης. Καθώς εξήγησε ο ίδιος στον Πάπα Νικόλαο Ε', είχε ενημερωθεί επίσης σχετικά από έναν υπήκοό του, από τη Βαλένθια, ο οποίος έλαβε μέρος στην απελπισμένη άμυνα της Πόλης. Ο πληροφορητής αυτός του μετέδωσε τη γνωστή κατηγορία προδοσίας που οι Βυζαντινοί φόρτωσαν πάνω στον Γενοιάτη ευγενή Giovanni Giustiniani Longo, που στο κάτω κάτω της γραφής ήταν ο μόνος που ανταποκρίθηκε στην παράκληση βοήθειας από τον βυζαντινό αυτοκράτορα και έφθασε στην Πόλη στις 26 Ιανουαρίου του 1453 μ' ένα πλοίο και 400 ανθρώπους. Τα λόγια του βασιλιά στον Πάπα παραδίδονται ως εξής: «*Uno compagno, vassallo nostro del regno de Valencia, lo quale personalmente lla si trovo (...) ne ha narrato tucto lo modo et como è perduta [Constantinopoli] per tradimento di Johanne Longo Justiniano, Genoese, lo quale dedi ali Turchi una porta*» (Αρχείο του Στέμματος της Αραγονίας, reg. 2799, φ. 9r-10v. Για τη μαρτυρία αυτή βλέπε επίσης Marinescu, *La politique orientale...* ό.π., σ. 185, και Isabel de Riquer, *Poemes catalans...* ό.π., σ. 9).

13. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona. Cartes Comunes Originals. Χρονιά 1453, φύλλο 59. Ο Cirac αναφέρει επίσης την επιστολή αυτή, αν και με κάποια λάθη στην αντιγραφή της (Cirac, *La caída del Imperio bizantino...* ό.π., σσ. 89-90).

στους ελληνικούς θρήνους και στα συναρπαστικά δημοτικά τραγούδια για την Άλωση¹⁴, όπως δείχνει η μνεία στη συμμετοχή των αγγέλων στην ίδρυση της πόλης, η μεγαλόστομη περιγραφή της Αγίας Σοφίας και η αναφορά στον υπερβολικό αριθμό πολεμιστών:

«En l'any de 1453 vench noves aci en València, per via de Rodes, per huna nau de Burgos, de Barcelona, que en Cecília han arribat dos galeres de francesos que són partides de Rodes, e dien com lo Gran turch tenia asetjada la ciutat de Constantinoble, e hera lo dit turch ab quatre-cents mília combatents sobre la dita ciutat, en tant que a 28 de mag, lo dit turch la entrà e la donà a saco mano, e matà infinida gent dels grechs; e dien com l'Emperador e molta gent s'eren messes en la gran església de Senta Sufia, en la qual església ha tres-cents seixanta-sis portals, hon havia moltes relíquies insignes de sants e de santes e molts richs hornaments al servir de Déu, e en la dita església fonch morts l'Emperador ab tota gent que aquí s'era messa. ¡Ho tanta dolor e pèrdua de la cristiandat, tan insigna ciutat enoblida de tantes magnificències! ¡Los murs de la dita ciutat, fets per mans d'àngels, venir en poder de infels axí cruels, encara moltes ciutats, viles e lochs, e tanta gent de cristians ésser morts per tan trista gent! O trista cosa de cristiandat! Déu, per sa infinita clemència e pietat, vulga dar repòs als morts e ajudar los vius ab tota prosperitat e victòria de cristiandat»¹⁵.

(«Το 1453 μάθαμε εδώ στη Βαλένθια, μέσω της Ρόδου και χάρη σ' ένα πλοίο από το Μπούργος που είχε κάνει μια στάση στη Βαρκελώνη, ότι στη Σικελία έφθασαν δυο γαλλικές γαλέρες που είχαν σαλπάρει από τη Ρόδο, οι οποίες έλεγαν πως ο Μέγας Τούρκος πολιορκήσε την Κωνσταντινούπολη με τετρακόσιους χιλιάδες πολεμιστές και πως στις 28 Μαΐου αυτός την κατέκτησε και την λεηλάτησε, σκοτώνοντας αμέτρητους Έλληνες· εξηγούσαν επίσης πως ο Αυτοκράτορας και πολύς κόσμος κλείστηκε στη μεγάλη εκκλησία της Αγίας Σοφίας, που έχει τριακόσιες εξήντα έξι πύλες και όπου φυλάσσονταν πολλά πολύτιμα λείψανα αγίων και πολλά ιερά άμφια, και πως στην εκκλησία αυτή σκοτώθηκε ο Αυτοκράτορας και πολύς κόσμος που είχε βρει άσυλο εκεί μέσα. Αχ, μια τόσο διάσημη πόλη με τόσο μεγαλείο, τι πόνος και τι απώλεια για την χριστιανοσύνη ολόκληρη! Αχ, τα τείχη της πόλης αυτής, χτισμένα από αγγέλους, να έχουν πέσει

14. Υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία για τα κείμενα αυτά. Για την ώρα θα περιοριστούμε μόνο σε μια μελέτη του Μ. Γ. Βαρβούνη («Το γεγονός της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως στον χώρο της ελληνικής λαογραφίας», *Η Άλωση της Πόλης*, Επιστημονική Επιμέλεια Ευάγγελου Χρυσού. Αθήνα, Ακρίτας [Αίτος, 15], 1994, σσ. 269-292) και σε μία δική μας («“Volverá a ser vuestra”. La caída de Constantinopla y su recuerdo en la tradición popular griega», Bádenas & Pérez, *Constantinopla 1453...* ό.π., σσ. 351-393).

15. J. Sanchis i Sivera (ed.), *Dietari del capellà d'Anfós el Magnànim*. València: Acció Bibliogràfica Valenciana, 1932, σ. 192.

στα χέρια τέτοιων άσπλαχνων απίστων, όπως και τόσες άλλες πόλεις, χωριά και μέρη, και τόσοι χριστιανοί να έχουν σκοτωθεί από ένα τόσο απάνθρωπο πλήθος! Αχ, θλιβερό πράγμα για την χριστιανοσύνη! Θε μου, εσύ που είσαι άπειρα επιεικής και ευσεβής, δώσε μια αιώνια ανάπαυση στους νεκρούς και βοήθησε τους ζωντανούς με κάθε είδος ευημερία και χριστιανική νίκη»).

Ο διαγωνισμός του Antoni Saplana

Η κατάθλιψη που προκάλεσε στον καταλανόφωνο κόσμο το τρομερό νέο της Άλωσης δεν εξηγεί καθαυτή την πληθώρα καταλανικών ποιημάτων γύρω από το γεγονός αυτό, που δεν άφησε σχεδόν κανένα ίχνος στα καστιλιάνικα γράμματα. Σ' αυτό το πλαίσιο, η πρωτοβουλία που είχε ένας ιδιώτης από τη Βαρκελώνη, ονόματι Antoni Saplana, έπαιξε καθοριστικό ρόλο. Πράγματι, σε κάποια άγνωστη ημερομηνία μετά τον μοιραίο Μάιο του 1453 ο ευγενής αυτός οργάνωσε έναν ποιητικό διαγωνισμό, στον οποίο «πρόσφερε ένα κόσμημα για όποιον έγραφε το καλύτερο εγκώμιο του Σταυρού, ενθαρρύνοντας τους Χριστιανούς να συμμετάσχουν στη συμφωνημένη σταυροφορία», καθώς έλεγε η ρουμπρίκα ενός ποιήματος, γραμμένου από τον Francí Joan Puculull, που συμμετείχε στον διαγωνισμό¹⁶. Τα άλλα δυο ποιήματα που είμαστε σίγουροι πως έλαβαν μέρος στον διαγωνισμό, εκείνα του Joan Berenguer de Masdovelles και του Joan Fogassot, αναφέρονται μόνο στη σταυροφορία εναντίον των Τούρκων¹⁷, αλλά η μνεία αυτή αρκεί για να τα εντάξουμε στο πλαίσιο της πρωτοβουλίας του Antoni Saplana.

Πότε έγινε ακριβώς ο διαγωνισμός αυτός, ποιος ήταν ο Joan Fogassot και ποιος κέρδισε το κόσμημα μάς είναι παντελώς άγνωστα. Τα ίδια τα ποιήματα δεν μας λένε τίποτα σχετικά και δεν έχουμε καμία άλλη πληροφορία που να ρίξει λίγο φως πάνω σ' αυτά τα τρία ζητήματα. Μπορούμε να εικάσουμε μόνο ότι δύο πιθανές χρονικές περιόδους θα ήταν η μία μετά τον Οκτώβρη του 1453 και η άλλη μετά τον Μάιο του 1455, όταν οι Πάπες Νικόλαος Ε' και Κάλλιστος Γ' κήρυξαν επίσημα σταυροφορία κατά των Τούρκων για την επανάκτηση της Πόλης.

Δεν θα ασχοληθούμε εδώ εκτενώς με τα ποιήματά που παρουσιάστηκαν σ' εκεί-

16. «Posà una joya a qui millor diguera en laor de la Creu, animant los cristians que anassen a la croada justada», βλ. Isabel de Riquer, *Poemes catalans... ό.π.*, σ. 53. Η ρουμπρίκα ενός άλλου ποιήματος, του Pero Martines, κάνει μνεία του προσφερόμενου ως επάθλου κοσμήματος (και έμμεσα, επομένως, του ποιητικού διαγωνισμού): «Lahors de la Creu, ffetes per una joya que fonch mesa en Barcelona sobre la creuada contra'l turch, animant la gent» («Εγκώμια του Σταυρού, με αφορμή ένα κόσμημα που ανατέθηκε στη Βαρκελώνη για να ενθαρρύνει κανείς τον κόσμο να οργανώσει μια σταυροφορία εναντίον του Τούρκου»), βλ. ό.π., σ. 57.

17. Έτσι, η ρουμπρίκα του Berenguer de Masdovelles αναφερόταν στην «Άλωση της Κωνσταντινούπολης και στον έπαινο του Σταυρού» («Sobre la presó de Constantinoble e laors de la Creu») και εκείνη του Fogassot στον «Έπαινο του Σταυρού και στην ενθάρρυνση των Χριστιανών εναντίον του Μεγάλου Τούρκου για την επανάκτηση της Πόλης» («En laors de la Creu e animant los christians de anar contra lo gran Turch per la presa de Constantionoble»), βλ. ό.π., σσ. 60 και 65 αντιστοίχως.

νο τον διαγωνισμό, που ήταν τουλάχιστον τέσσερα, αν και δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα να ήταν και άλλα, που απλώς δεν μας έχουν σωθεί. Οι τέσσερις συγγραφείς ήταν πολύ γνωστοί στους λογοτεχνικούς κύκλους της εποχής. Δεν είναι άχρηστη, κατά τη γνώμη μας, μια σύντομη παρουσίασή τους. Από τον Joan Fogassot, συμβολαιογράφο και διπλωμάτη, που, όπως είδαμε, ήταν παρών στην αυλή του Αλφόνσου Ε΄ του Μεγαλόψυχου όταν πρεσβευτές από την Πόλη τον πληροφόρησαν για την Άλωση, σώθηκαν, εκτός από το ποίημα που εξετάζεται εδώ, άλλα δεκατρία ποιήματα, όχι μεγάλης αξίας. Του Francí Joan Puculull μας έχουν σωθεί μόνο άλλα δύο ποιήματα, ηθικού και θρησκευτικού περιεχομένου. Πολύ πιο παραγωγικός ήταν ο τρίτος ποιητής, ο Joan Berenguer de Masdovelles, ο οποίος υπέγραψε 138 ποιήματα, θρησκευτικά, ερωτικά και πολιτικά (τα τελευταία είναι σίγουρα τα πιο ενδιαφέροντα), πολλά από τα οποία έχουν μια διαλογική μορφή με άλλα πρόσωπα, όπως συγγενείς του (μπορούμε να αναφέρουμε τον θείο του Guillem ή τον αδελφό του Pere Joan) καθώς και άλλους ποιητές, όπως ο Carles de Viana. Ο τελευταίος ποιητής, ο δομηνικανός μοναχός Pero Martines, ήταν σίγουρα ο πιο προικισμένος, και τα έντεκα ποιήματά του που μας έχουν σωθεί, όλα πολιτικά ή θρησκευτικά, είναι από τα καλύτερα της εποχής του, μιας εποχής παρακμής για τα καταλανικά γράμματα.

Από τα τέσσερα ποιήματα, τρία έχουν παρόμοια έκταση (60 στίχους εκείνο του Martines, 64 εκείνο του Fogassot και 85 εκείνο του Puculull), ενώ το ποίημα του Masdovelles φθάνει μέχρι τους 112 στίχους. Ο Masdovelles φαίνεται επίσης ο πιο καλά πληροφορημένος για τα ιστορικά γεγονότα που περιγράφει, και στους στίχους του παρατηρείται κάποια επίδραση των ιταλικών *Compianti*. Πράγματι, απέναντι στους άλλους τρεις, στους οποίους οι αναφορές στην Πόλη είναι γενικές και ασαφείς (ο Puculull ούτε καν την αναφέρει), ο Masdovelles ξεκινά από την ίδρυση της Πόλης και τον πρώτο αυτοκράτορά της (στροφές 1 και 2) για να απευθυνθεί αμέσως μετά στον Πάπα (στροφές 3 και 4) και στους μεγάλους ηγέτες των χριστιανικών δυνάμεων, τον αυτοκράτορα της Γερμανίας, τον βασιλιά της Αραγωνίας, τους Βενετσιάνους (στροφές 5-6) και όλους τους χριστιανούς γενικά, τους οποίους παροτρύνει να πολεμήσουν τους Τούρκους, προφητεύοντάς τους μεγάλα πνευματικά αγαθά σε περίπτωση που θα πεθάνουν στην σταυροφορία (στροφές 7-11). Στη συνέχεια (στροφή 12), αναφέρονται παραδειγματικά άλλοι χριστιανοί ήρωες του παρελθόντος, όπως ο Ιησούς του Ναυή, ο Ιούδας Μακαβαίος, ο Καρλομάγνος και ο Γοδοφρείδος του Μπουγιόν (στροφή 12). Τελικά, στα συμπεράσματα, ο Masdovelles ενθαρρύνει τους Χριστιανούς να πάρουν τα όπλα για να σκοτώσουν τους Τούρκους, τους οποίους θεωρεί βλαβερούς για την πίστη τους («*armes preneu no lexant viur-equell / quez a la fe sia mal ni dampτός*», στίχοι 99-100)¹⁸.

Ωστόσο, το κωνσταντινουπολίτικο θέμα στα καταλανικά γράμματα δεν περιορίζεται σ' αυτά τα τέσσερα ποιήματα. Τέσσερα χειρόγραφα (ένα από τη Σαραγόσα και άλλα τρία από τη Βαρκελώνη) μας έχουν σώσει ένα ανώνυμο και εκτενές ποίημα για την Άλωση, 324 στίχων, που παρουσιάζει μεγαλύτερο ενδιαφέρον από τα τέσσερα στα

18. Για αυτόν και για τους προηγούμενους ποιητές, βλ. Isabel de Riquer, *Poemes catalans... ό.π.*, σσ. 17-24.

οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως. Άσχετο, από τον διαγωνισμό τον οργανωμένο από τον Antoni Sapllana, αν και επηρεασμένο σίγουρα από το περιβάλλον που το ενέπνευσε, το ποίημα αυτό αποτελεί ένα είδος ποιητικού χρονικού ή επικού ποιήματος για την κατάκτηση της Πόλης, που εντάσσεται στην παράδοση των θρήνων για την χαμένη Βασιλεύουσα και στο οποίο είναι προφανής επίσης η επίδραση των ιταλικών *Compianti* (όπως οι δύο *Lamenti di Constantinopoli* –ένας ανώνυμος και ο άλλος του Maffeo Pisano– και η *Querimonia capture urbis Constantinopolitane*, του Michele della Vedova di Pola) και των αφηγήσεων και επιστολών, μεταξύ άλλων, του Nicolò Barbaro, του Ισίδωρου του Κιέβου και του Λεονάρδου της Χίου.

Το ποίημα αρχίζει με μια έκφραση βαθιάς λύπης για την Άλωση: «*Plors, plants, senglots e gemecs de congoxa / me rompen tot*» («Δάκρυα, θρήνοι, λυγμοί και βογκητά κατάθλιψης / με σπαράζουν βαθιά»). Όπως στα προαναφερθέντα ποιητικά του πρότυπα και στο ποίημα του Masdonelles, ακολουθεί μια αναφορά στο παρελθόν της Πόλης (στροφές 4-6), η περιγραφή της πολιορκίας και της Άλωσης (στροφές 7-23) και η παράκληση στον Πάπα και σε άλλους δυτικούς άρχοντες να συνδιοργανώσουν μια σταυροφορία με σκοπό την απελευθέρωση της πόλης του Κωνσταντίνου από τα χέρια των απίστων (στροφές 24-39). Κλείνουν το ποίημα μια συγκινημένη παράκληση σε όλους τους Χριστιανούς και μια ευχή στην Παναγία (στροφή 40):

«¡Oh germans cars! Ab gran devoció
prenets la creu de la sancta creuhada,
qu' el sanct Pastor vos ha ja atorgada¹⁹
e guanyarets tan singular perdó.
Batallant fort contr' aquella canalla,
vindicatius de la sanch dels Troyans
e confiant de Déu ab los seus sancts,
molt pus leuger los sotzmetrets que palla.

Mare de Déu, qui portats la gran falla
de clara llum, tots clins ab junctas mans
vos supplicam que lo fels navegans
vullau guiar car vós sou llur muralla».

(στ. 313-320)

(«Αγαπημένοι μου αδελφοί! Με μεγάλη ευλάβεια

19. Εδώ ο συγγραφέας του ποιήματος υπαινίσσεται ή την πρώτη σταυροφορία που κήρυξε ο Πάπας Νικόλαος Ε΄ τον Οκτώβρη του 1453 ή τη δεύτερη, κηρυγμένη από τον διάδοχό του, τον Κάλλιστο Γ΄, στις 15 Μαΐου του 1455, που και οι δύο δεν είχαν κανένα αποτέλεσμα. Αυτά τα δύο χρονικά ορόσημα λοιπόν μας επιτρέπουν να χρονολογήσουμε το ποίημα μεταξύ του τέλους του 1453 και του 1455.

σηκώστε τον Σταυρό της άγιας σταυροφορίας
 που έχει ήδη κηρύξει ο άγιος Ποιμήν,
 και θα κερδίσετε τη συγχώρεση των αμαρτιών σας.
 Πολεμώντας σκληρά εναντίον εκείνου του όχλου,
 παίρνοντας εκδίκηση του αίματος των Τρώων
 και εμπιστευόμενοι τον Θεό και τους Αγίους,
 πιο εύκολα από το άχυρο θα τους υποτάξετε.

Παναγιά, Εσείς που φέρνετε τον μεγάλο πυρσό λαμπρού
 φωτός, όλοι γονατιστοί και με σταυρωμένα χέρια
 Σας ικετεύουμε να καθοδηγήσετε τους πιστούς
 ναυτίλους, αφού εσείς είστε τα δικά τους τείχη»).

Το ποίημα, πολύ πιο πετυχημένο από τα προηγούμενα, αφιερώνει αρκετούς στίχους στην περιγραφή των βιαιοπραγιών των Τούρκων, που μας θυμίζουν άλλα παρόμοια κείμενα της εποχής και που, εξαιτίας της βαθιάς έντασής τους και του συναρπαστικού τους ύφους, αποτελούν, κατά τη γνώμη μας, το αποκορύφωμα του ποιήματος. Οι κατακτητές, σύμφωνα με τον ανώνυμο ποιητή, ούτε καν σεβάστηκαν την Αγία Σοφία, την οποία λεηλάτησε ο Μεχμέτ Β', πρόθυμος να προσβάλει τον Άγιο Σταυρό και άλλα λείψανα –προερχόμενα τα περισσότερα από τα Πάθη του Χριστού και χαρακτηρισμένα ως «αντικείμενα μεγάλης ευλάβειας» (*«istruments de gran devoció»*, στίχος 181)–, τα οποία αυτός έσπασε ή έριξε στα σκυλιά:

«Lavors lo turch devallà per mirar
 la gran ciutat, e tirà dreta via
 al temple sanct que féu sancta Sufia,
 perquè la creu pogués vituperar».

(στ. 133-136)

(«Τότε ο Τούρκος κατέβηκε για να κοιτάξει
 τη μεγάλη πόλη, και απευθύνθηκε αμέσως
 προς τον άγιο ναό που έκτισε η Αγία Σοφία,
 το σταυρό της πρόθυμος να προσβάλει»).

Το τραγούδι: μορφή, έννοια κι σκοπός

Και φθάσαμε τελικά στο χορευτικό τραγούδι που αποτελεί τον βασικό άξονα της μελέτης μας. Αρχίζουμε παραθέτοντας το καταλανικό κείμενο που εξέδωσε το 1994 και ξανά το 1997 η Καταλανή φιλόλογος Isabel de Riquer²⁰, αν και με μικρές αλλα-

20. Isabel de Riquer, «Canción de cruzada del siglo xv», María Isabel del Toro Pascua (ed.), *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval [Salamanca, 3 al 6 de octubre de*

γές που προτείνουμε εμείς σύμφωνα με τη δική μας ανάγνωση του χειρογράφου, του οποίου δημοσιεύουμε μια φωτογραφία στο τέλος του παρόντος πονήματος.

Armem·nos, vers crestians,
refranem lo celarat,
qui ple de gran crueltat
mat·e ven los cars germans,
ffels crestians. 5

Pus avem fulgent senyera
del empremte de la Creu,
cascuns voler moure·s deu
a·terrar sa vil bandera.
No·ns espant, si bé són tants; 10
anem prest contra·l malvat,
qui ple de gran crueltat
mat·e ven los cars germans,
ffels crestians.

Mercè gran Déu nos a feta 15
creant·nos en un tal temps
qui premi, laor ensemps
e salut hofer perfeta.
Cobrem doncss los temples sants
viltenguts per l'abstinat 20
qui ple de gran crueltat
mat·e ven los cars germans,
fels crestians.

Vaj·avant la Sanct·armada!
Gent de qualsevulla ffor: 25
si voleu gonyar honor
exequet·se la creuada.
No us escap tant noble lans,
sie·l turch desbaratat,
qui ple de gran crueltat 30
mat·e ven los cars germans,
ffels crestians.

1989], Salamanca: Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana [Biblioteca Española del siglo xv], 1994, τόμος Β', σσ. 115-116, και της ίδιας *Poemes catalans... ό.π.*, σσ. 81-82.

Tornada

*Bon Jesús, ab junctes mans
te suplich, apresonat
sia·quel qu·amb crueltat 35
mat·e ven los cars germans,
ffels crestians.*

Endreça

Pare Sant e Prínceps Grans
qui regiu crestiandat,
puis vets la nesessitat, 40
dau socors als cars germans,
ffels crestians²¹.

Ακολουθεί μετάφραση στα ελληνικά.

Να εξοπλιστούμε, γνήσιοι Χριστιανοί,
και να χαλيناγωγήσουμε τον παλιάνθρωπο,
που γεμάτος μεγάλη ασπλαχνία
σκοτώνει και πουλά τους αγαπημένους αδελφούς, 5
πιστούς Χριστιανούς.
Αφού έχουμε μια λαμπερή σημαία,
με το σήμα του Σταυρού,
να κινηθούμε όλοι γρήγορα
τη σημαία του να τσακίσουμε.
Να μην τρομάξουμε αν είναι πολλοί: 10
ας πάμε γρήγορα κατά του πονηρού,
που γεμάτος μεγάλη ασπλαχνία

21. στ. 1: «Armen-nos» (Isabel de Riquer, 1994), «Armem-nos» (Isabel de Riquer, 1997)

στ. 4: «crestians» (χφ.)

στ. 7: «de l'empremte» (Isabel de Riquer 1994, 1997)

στ. 9: «aterrar» (Isabel de Riquer 1994, 1997)

στ. 10: «son» (Isabel de Riquer 1994)

στ. 15: «à» (Isabel de Riquer 1994)

στ. 16: «creant-nos» (Isabel de Riquer 1994, 1997)

στ. 19: «Cobrem, doncss, los» (Isabel de Riquer 1994, 1997)

στ. 27: «exequet-se la creuada » (Isabel de Riquer 1994, 1997).

στ. 28: «No-us» (Isabel de Riquer 1997)

στ. 29: «sie'l» (Isabel de Riquer, 1994, 1997)

στ. 35: «ab» (Isabel de Riquer 1994, 1997)

στ. 37: «ffels» (Isabel de Riquer, 1997)

*σκοτώνει και πουλά τους αγαπημένους αδελφούς,
πιστούς Χριστιανούς.*

Χάρη μεγάλη μας έκανε ο Θεός, 15
που μας έβαλε στην διαδικασία αυτή
να αποκτήσουμε τέτοιο έπαθλο,
τέτοιο εγκώμιο και τιμή.

Να επανακτήσουμε λοιπόν τους ιερούς ναούς
βεβηλωμένους από τον πεισμάτάρη, 20
που γεμάτος μεγάλη ασπλαχνία
σκοτώνει και πουλά τους αγαπημένους αδελφούς,
πιστούς Χριστιανούς.

Να προχωρά ο άγιος στόλος!
Κάθε λογής άνθρωποι, 25
αν θέλετε να αποκτήσετε τιμή,
ας οργανωθεί αμέσως ο στόλος·
να μην σας ξεφύγει η κρίσιμη στιγμή,
να κατατροπωθεί ο Τούρκος,
που γεμάτος μεγάλη ασπλαχνία 30
σκοτώνει και πουλά τους αγαπημένους αδελφούς,
πιστούς Χριστιανούς.

Χριστέ μου καλέ, με σταυρωμένα χέρια
σε ικετεύω να αιχματωλιστεί,
εκείνος που, με μεγάλη ασπλαχνία, 35
σκοτώνει και πουλά τους αγαπημένους αδελφούς,
πιστούς Χριστιανούς.

Άγιε Πάπα και μεγάλοι Πρίγκιπες,
που κατευθύνετε τη Χριστιανοσύνη,
αφού βλέπετε την ανάγκη,
βοηθήστε τους αγαπημένους αδελφούς,
πιστούς Χριστιανούς.

Όσο αφορά την χρονολογία του τραγουδιού, παρόλο που το κείμενο δεν συνοδεύεται από κάποια ρουμπρίκα ή ημερομηνία, δεν φαίνεται να είμαστε πολύ μακριά από τα υπόλοιπα κείμενα για την Άλωση που παρουσιάσαμε προηγουμένως, με τα οποία μοιράζεται το ίδιο πάθος στην καταγγελία των βιαιοπραγιών των Τούρκων και στην ενθάρρυνση προς τις Δυτικές δυνάμεις για την οργάνωση μιας σταυροφορίας, που, όπως γνωρίζουμε, δεν πραγματοποιήθηκε τελικά. Υπάρχει όμως κι ένας εξωτερικός παράγοντας

που επίσης συμβάλλει στο να πλησιάζουμε χρονολογικά αυτά τα κείμενα: το γεγονός ότι το τραγούδι μας αντιγράφηκε στο ίδιο χειρόγραφο (το *Cançoner de l'Ateneu Barcelonès*, αριθ. 1, φ. 211r) με τα ποιήματα του Fogassot και του Masdonelles υποδεικνύει ότι οι ημερομηνίες όλων αυτών των έργων δεν μπορεί να είναι πολύ διαφορετικές, και μάλλον, όπως ήδη διαπιστώσαμε, μας πάνε πολύ κοντά στις δύο επίσημες κηρύξεις σταυροφορίας από τους Πάπες Νικόλαο Ε΄ και τον Κάλλιστο Γ΄, δηλαδή μεταξύ του τέλους του 1453 και του 1455²². Πράγματι, κατά την άποψη διαφόρων παλαιογράφων, το χειρόγραφο συμπληρώθηκε (σύμφωνα με τις ενδείξεις των γραφών) σε διάφορες εποχές, προφανώς στο δεύτερο ήμισυ του 15^{ου} αιώνα ή στις αρχές του 16^{ου}²³, όταν, όπως θα δούμε παρακάτω, το τραγούδι που μας απασχολεί, χάρη στην προφορικότητά του, είχε διαδοθεί στον καταλανόφωνο κόσμο περισσότερο από τα υπόλοιπα γραπτά ποιήματα του κωνσταντινουπολίτικου κύκλου, που είναι εκτενέστερα και λογιότερα.

Το τραγούδι μας, σε ό,τι αφορά το περιεχόμενό του, είναι ένα τραγούδι σταυροφορίας (*cançó de croada*), ένα λογοτεχνικό είδος με μακρά παράδοση στην Καταλονία. Ήδη τον 13^ο αιώνα ο τρουβαδούρος Cerverí de Girona έγραψε το τραγούδι *En breu sazó*, στο οποίο ενθαρρύνει τον βασιλιά Ιάκωβο Α΄ της Αραγονίας, που είχε σκοπό να οργανώσει μια σταυροφορία, η οποία τελικά μεν πραγματοποιήθηκε το 1269, όμως απέτυχε πλήρως²⁴. Πιο κοντά στην εποχή της Άλωσης, ο ποιητής Andreu Febrer έγραψε το 1398 το *Sirventesch per lo passatge de Barbaria*, αφιερωμένο στην προσπάθεια του βασιλιά Μαρτίνου Α΄ να επιτεθεί τους Άραβες της βόρειας Αφρικής για να ανακτήσει μια καθολική εκκλησία, την οποία αυτοί είχαν μεταφέρει από την Καταλονία στην χώρα τους με σκοπό να τη βεβηλώσουν²⁵. Κι ένας τόσο όψιμος συγγραφέας όπως ο Pere Serafi (1505/1510 - 1567) επιμένει ακόμα, στα μέσα του 16^{ου} αιώνα, στην ιδέα της σταυροφορίας για την επανάκτηση των Ιεροσολύμων σ' ένα τραγούδι υπό τη μορφή σονέτου με τον εκφραστικό τίτλο «Σονέτο προτροπής σε όλους τους πιστούς χριστιανούς για την επανάκτηση των Αγίων Τόπων»²⁶.

Πράγματι, η ιδέα της σταυροφορίας κυριαρχεί σ' όλο το τραγούδι, τόσο πολύ που σβήνει την ίδια την Κωνσταντινούπολη και τις καταστροφές που προκάλεσαν σ' αυτήν τα στρατεύματα του Μεχμέτ Β΄. Κατά τη γνώμη μας, όμως, η πόλη του Κωνσταντίνου δεν είναι απόλυτα απύσχα από το τραγούδι, γιατί η αναφορά στην επανάκτηση των ιερών ναών εξευτελισμένων από τον πεισματοάρη [Τούρκο] («*cobrem doncs los temples*

22. Βλ. υποσημ. 19.

23. Για το χειρόγραφο αυτό, βλ. τις περιγραφές του J. Massó Torrents, *Catàleg dels manuscrits*, Barcelona: Biblioteca de l'Ateneu, 1902, σσ. 1-56, και του M. Càtedra, *Poemas castellanos de cancioneros bilingües y otros manuscritos barceloneses*, Exeter: University of Exeter, 1983, σσ. IX και XIII.

24. Martí de Riquer, *Obras completas del trovador Cerverí de Girona*, Barcelona: Instituto Español de Estudios Mediterráneos, 1947, σ. 97.

25. Andreu Febrer, *Poesies*, Έκδοση του Martí de Riquer, Barcelona: Barcino [Els Nostres Clàssics, 68], 1951, σσ. 87-90.

26. A. Bover i Font, «A propòsit de la cançó de croada de Pere Serafi», *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona: Quaderns Crema, 1987, τόμος Β΄, σσ. 21-29.

sants / viltenguts per l'abstinat [Turc]») παραπέμπει σίγουρα –έστω και ασυνείδητα– στην Αγία Σοφία, που είχε κυριαρχική θέση στο άλλο ανώνυμο ποίημα για την Άλωση που σχολιάσαμε προηγουμένως (και βέβαια στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια για το ίδιο θέμα). Φαίνεται ότι ο πόθος για σταυροφορία ήταν τόσο βαθύς που δεν άφηνε χώρο για καμία άλλη σκέψη. Η προφορικότητα του ποιήματος εξάλλου αναγκάζει τον ποιητή να συμπυκνώνει τις πληροφορίες και τον απομακρύνει από την πολυλογία των προηγούμενων ποιημάτων, που είχαν λόγιο ύφος.

Η παρότρυνση είναι έκδηλη στην επωδό του τραγουδιού («[Ο Τούρκος] που γεμάτο μεγάλης ασπλαχνίας / σκοτώνει και πουλά τους αγαπημένους αδελφούς, / πιστούς Χριστιανούς»), που επαναλαμβάνεται, με μικρές αλλαγές, έξι φορές στο τραγούδι. Τα δύο μέτωπα, όπως σε όλα τα τραγούδια σταυροφορίας, αντιπαραβάλλονται επίσης καθαρά: οι Χριστιανοί είναι «γνήσιοι» («vers»), «πιστοί» («ffels») και «αγαπημένοι αδελφοί» («cars germans»), ενώ ο Τούρκος είναι «άσπλαχνος» («ple de gran crueltat»), «παλιάνθρωπος» («celarat»), «πεισματάρης» («abstinat») και «πονηρός» («malvat»), και από τις πράξεις του αναφέρονται συγκεκριμένες βιαιοπραγίες, όπως ο σκοτωμός Χριστιανών (στ. 4, 13, 22, 31 και 36) και η βεβήλωση των ιερών ναών (στ. 19-20). Το κάλεσμα για σταυροφορία απευθύνεται σ' όλους τους Χριστιανούς χωρίς εξαίρεση («πάσης λογής άνθρωποι» [«gent de qual-sevulla ffor»]), οι οποίοι παρακαλούνται να σηκώσουν τον σταυρό, το σύμβολο των σταυροφόρων («αφού έχουμε μια λαμπερή σημαία, / με το σήμα του Σταυρού» [«Pus avem fulgent senyera / del empremta de la Creu»]) και να οργανώσουν αμέσως το στόλο (στ. 27), για να απελευθερωθούν οι ιεροί ναοί (στ. 19-20) και να σκοτωθούν και να αιχμαλωτισθούν οι Τούρκοι (στ. 29 και 34). Η ανταμοιβή για αυτούς που θα λάβουν μέρος στη σταυροφορία θα είναι εγκώμια και τιμές (στ. 17-18 και 26). Στην προτελευταία στροφή ο ανώνυμος ποιητής απευθύνεται στον Χριστό και στην τελευταία στον Πάπα και σ' όλους τους χριστιανούς πρίγκιπες, τους οποίους παρακαλεί για βοήθεια και συμπαράσταση («βοηθήστε τους αγαπημένους αδελφούς» [«dau socors als cars germans»]), ώστε να πετύχει η σταυροφορία.

Αν το περιεχόμενο του κειμένου μας οδηγεί στα τραγούδια σταυροφορίας, η μορφή του το ξεχωρίζει εντελώς απ' όλα τα προηγούμενα κείμενα που εξετάσαμε, αφού πρόκειται για ένα χορό με επωδό (*dansa rettronxada*), που διευκολύνει πολύ την προφορική του διάδοση. Όπως τα τραγούδια σταυροφορίας, οι χοροί με επωδό έχουν επίσης μια μακριά παράδοση στην καταλανική λογοτεχνία.

Ήδη τεκμηριωμένος στην ποιητική παραγωγή τρουβαδούρων σαν τους Giraut d'Esplanha, Cerverí de Girona, Paulet de Marselha και Giraut Riquier, ανάμεσα σε άλλους, ο πρώτος χορός με επωδό στα καταλανικά γράμματα απαντάται στο *Cançoneret de Ripoll*, του δευτέρου τετάρτου του 14^{ου} αιώνα²⁷. Κατά τους 14^ο και 15^ο αιώνες οι *danses rettronxades* φθάνουν περίπου τους σαράντα, κάτι που δείχνει αναμφίβολα τη μεγάλη επιτυχία αυτής της τροφικής μορφής στην Καταλονία, το περιεχόμενο της οποίας είναι, εκτός από πολιτικό, κυρίως ερωτικό και σαρκαστικό.

Η επιλογή αυτή έχει τουλάχιστον δύο πλεονεκτήματα σε σχέση με τα υπόλοιπα κα-

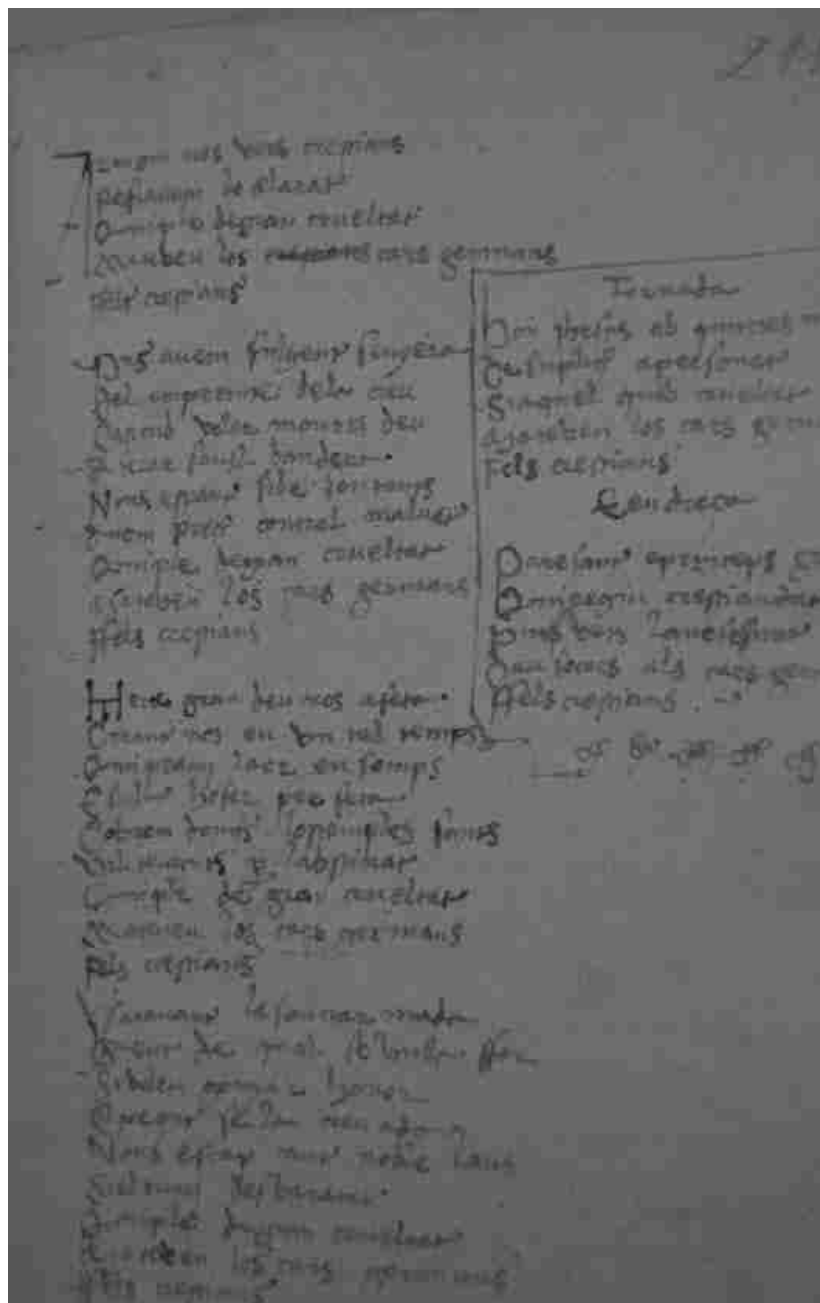
27. Lola Badia, *Poesia catalana del segle xiv. Edició i estudi del Cançoneret de Ripoll*, Barcelona: Quaderns Crema, 1983, σσ. 48-50, 101-105 και 195-205.

ταλανικά λογοτεχνικά κείμενα για την Άλωση. Καταρχάς, μας παραπέμπει, περισσότερο από τα προηγούμενα εκτενή κείμενα, στα παλιά τραγούδια σταυροφορίας, αφού ήδη το παλαιότερο τέτοιο τραγούδι που έχει διασωθεί, γαλλικό, το *Chevalier mult estes guariz*, που αναφέρεται στη δεύτερη σταυροφορία και που γράφτηκε το 1146, είναι ένας χορός με επωδό. Το ίδιο σχήμα θα παρακολουθήσουν άλλα γαλλικά, προβηγκιανά και καταλανικά κείμενα. Επιπλέον, το δεύτερο πλεονέκτημα είναι ότι αυτή η στροφή, αντίθετα με τις εκτενείς στροφές ενδεκασύλλαβων των άλλων ποιημάτων, δίνει στο κείμενο τη δυνατότητα της προφορικής διάδοσης, με αποτέλεσμα να φτάνει σε πολύ περισσότερο κόσμο και έτσι η αναμφίβολη εκφραστική δύναμή του να πετυχαίνει πιο εύκολα τους σκοπούς για τους οποίους γράφτηκε, δηλαδή την παράκληση για μια γρήγορη στρατιωτική απάντηση στην ασεβή πράξη των Τούρκων να κατακτήσουν και να εξισλαμίσουν την Πόλη.

Το τραγούδι όμως δεν βρήκε καμία ανταπόκριση τουλάχιστον σε πρακτικό επίπεδο, όπως συνέβη εξάλλου και με παρόμοια κείμενα από πολλές άλλες χριστιανικές χώρες, στις οποίες, σύμφωνα με λαϊκές αντιλήψεις, η πτώση της Κωνσταντινούπολης στα χέρια των απίστων θεωρήθηκε ως το τέλος του κόσμου ή τουλάχιστον ως το τέλος ενός κόσμου, εκείνου του ανατολικού Χριστιανισμού ή της δεύτερης Ρώμης. Μόνο στο φανταστικό επίπεδο ήταν εφικτή μια τέτοια προσπάθεια. Και αυτό είναι ακριβώς ό,τι προσπαθεί, στην καταλανική λογοτεχνία, ο Joanot Martorell στο ιπποτικό μυθιστόρημα *Tirant lo Blanch* (γραμμένο μεταξύ 1460-1464), ένα από τα λίγα βιβλία που σώζει από τις φλόγες ο ιερέας του χωριού του *Δον Κιχώτη*, ο οποίος εμφανίζεται πρόθυμος να κάψει όλα τα βιβλία που είχαν τρελαίνει τον πρωταγωνιστή του αθάνατου έργου του Μιγκέλ ντε Θερβάντες. Σ' αυτό το μυθιστόρημα, ένα από τα κορυφαία έργα της καταλανικής λογοτεχνίας όλων των εποχών, ο υπότις *Tirant*, ως ένας καινούριος Roger de Flor, καλεσμένος από τον αυτοκράτορα Ανδρόνικο Β' Παλαιολόγο για να καταπολεμήσει τους Τούρκους στις αρχές του 14^{ου} αιώνα, ανταποκρίνεται στην παράκληση του αυτοκράτορα, ο οποίος του ζητά να «επανακτήσει αυτή την χαμένη αυτοκρατορία» («*pugau recobrar aquest perdut imperi*», κεφ. 396), μια αυτοκρατορία περιορισμένη, λίγο πριν την Άλωση, μόνο στην προτεύουσά του, στην Πόλη και στο Πέραν, αλλά και σε ελάχιστα κάστρα.

Με την παράκλησή του ενώνεται εκείνη της κόρης του, της πριγκίπισσας, ενός φανταστικού προσώπου που λέγεται Carmesina και που αγαπά κρυφά τον Καταλανό ήρωα: «ελάτε να απελευθερώσετε όποιους, σε περίπτωση ολόκληρης ήττας, κινδυνεύουν να αναγκάζονται να απαρνιούνται την πίστη του Χριστού» («*veniu a deslliurar los qui en total perdició perillen renegar la fe de Jhesucrist!*», κεφ. 398). Σ' ένα περίεργο flashback, η τελική νίκη, χάρη στη βοήθεια του *Tirant*, πέφτει φυσικά στη μεριά των Βυζαντινών, και έτσι μπορούμε να πούμε ότι, τουλάχιστον στην φαντασία, ο σκοπός που εξέφραζε με πάθος και με πόθο ο ανώνυμος συγγραφέας του *Armem-nos, vers crestians* επέτυχε εντελώς²⁸.

28. Γι' αυτό το μυθιστόρημα και την ιδεολογία που εκφράζει περί την Άλωση, παραπέμπουμε τον αναγνώστη στο άρθρο μας «Byzance après Byzance: la chute de Constantinople dans l'historiographie et la littérature catalanes de la deuxième moitié du xv^{ème} siècle», M. Koumanoudi & Chryssa Maltezou (εκδ.), *Dopo le due cadute di Constantinopoli (1204, 1453): Eredi ideologici di Bisanzio* (Venezia, 4-5 dicembre



Cançoner de l'Ateneu Barcelonès, αριθ. 1, φύλλο 211r.

Abstract

After a historical presentation of the arrival at Catalonia (through Naples) of the sad news about the fall of Constantinople under the Turks, the present article aims to present, publish (in a critical edition) and comment a popular Catalan song known by its first verse («Armem-nos, vers crestians» [«Let us arm ourselves, true Christians»]), composed in the mid 15th century and served in a manuscript of the Ateneu de Barcelona, written during the second half of the 15th or at the beginning of the 16th century. This song –a song of crusade, a genre with a long tradition in Catalonia– is studied in relationship with other Catalan poems about the same historical event written by Joan Francí Puculull, Pero Martines, Joan Berenguer de Masdovelles and Joan Fogassot, and presented at a poetical contest convened in Barcelona by the noble Antoni Saplana on Mai 1453.

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

Καθηγητής Λαογραφίας
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας

ΕΤΕΡΟΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΙ ΤΩΝ ΑΠΟΔΗΜΩΝ ΣΑΜΙΩΝ ΤΟΥ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ

ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΔΙΑΣΤΑΣΗΣ ΤΟΥ ΤΟΥΡΙΣΜΟΥ

Ήδη από την εποχή του Μεσοπολέμου, μαρτυρείται η επίσκεψη Σαμίων αποδήμων του εσωτερικού στη γενέτειρα, ιδίως κατά τους θερινούς μήνες. Μια συνήθεια εντοπισμένη κατά κύριο λόγο στα δύο αστικά κέντρα του νησιού, τον Λιμένα Βαθέος, τη σημερινή πόλη της Σάμου, και το Καρλόβασι, η οποία μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, με την αθρόα εσωτερική και εξωτερική μετανάστευση των κατοίκων της Σάμου μεγιστοποιήθηκε. Οι πρώτοι εκείνοι εσωτερικοί και εξωτερικοί μετανάστες, που είχαν φύγει από τις πατρογονικές τους εστίες κατά τα τέλη του 19^{ου} αι., κυρίως λόγω της καταστροφής των αμπελιών από φυλλοξήρα, αλλά και αμέσως μετά την ένωση της Σάμου με την Ελλάδα, το 1912, βρήκαν συνεχιστές στους αποδήμους λόγω της κατοχής (1941-1945) και το αιματηρού σαμιακού εμφυλίου πολέμου. Και φυσικά, αποζητώντας τον γενέθλιο τόπο, προσπαθούσαν να τον επισκέπτονται κατά τις διακοπές τους.

Για τους κατοίκους της Σάμου, η εποχική εμφάνιση στο νησί όσων είχαν μετοικήσει αποτέλεσε μια ουσιαστική πρόκληση, κάτι που συνεχίζεται ως και τις μέρες μας. Γιατί όσο κι αν επρόκειτο για συγγενείς και φίλους, η απομάκρυνσή τους από την κοινωνία του νησιού είχε δημιουργήσει ένα ψυχολογικό και πολιτισμικό χάσμα, το οποίο ήταν πρακτικά και συμβολικά αγεφύρωτο¹. Ορισμένες όψεις αυτών των καταστάσεων, οι οποίες εν μέρει συνεχίζονται ως και τις μέρες μας, θα εξετάσουμε στη συνέχεια, συμπληρωματικά προς τα όσα με άλλη ευκαιρία γράφτηκαν σχετικά με τους σατιρικούς ετεροχαρακτηρισμούς των αλλοδαπών επισκεπτών της Σάμου².

1. Για το ψυχολογικό αυτό χάσμα ως βασικό χαρακτηριστικό δόμησης ταυτοτήτων των ντόπιων και των ξένων στους τόπους που αποτελούν τουριστικούς προορισμούς βλ. Πρβλ. Dimitrios Buhalis - Dimitrios Diamantis, «Tourism development and sustainability on the Greek archipelagos», στον τόμο D. Ioannides - Y. Apostolopoulos - S. F. Sommer (επιμ.), *Mediterranean Islands and Sustainable Tourism Development: Practices Management and Policies*, London 2001, σ. 143-170. Dorothea Schell, «Coping with foreigners in a Greek village», *Ethnologia Balkanica* 4 (2000), σ. 117-129. Malcolm Crick, «Representations of international tourism in the social sciences: Sun, sex, sights, savings, and servility», *Annual Review of Anthropology* 18 (1989), σ. 307-344.

2. M. G. Varvounis, «Satirical Hetero-Determinations of Tourists in contemporary popular culture

Σύντομα, ο τόπος κατοικίας και προέλευσης των αποδήμων έγινε και ο πλέον γνωστός και διαδομένος ετεροπροσδιορισμός τους³. Κατά κύριο λόγο ήταν οι «Αθηναίοι», καθώς πίσω από τον συλλογικό αυτό προσδιορισμό οι Σάμιοι ταξινομούν σχεδόν όλους τους εσωτερικούς μετανάστες του νησιού τους, ακόμη και αν δεν κατοικούν στο λεκανοπέδιο της Αττικής. Έτσι ως «Αθηναίοι» συχνά προσφωνούνται και οι κατοικούντες σε άλλους ελληνικούς τόπους, όπως η Θεσσαλονίκη και άλλες ελληνικές επαρχιακές πόλεις. Και τούτο ίσως οφείλεται στο γεγονός ότι αφενός μεν οι περισσότεροι Σάμιοι απόδημοι είχαν πράγματι μεταναστεύσει σε περιοχές του λεκανοπεδίου –συλλήβδην αποκαλούμενες στο νησί «Αθήνα»– αφετέρου δε η πρωτεύουσα κατείχε στη σκέψη τους θέση ηγεμονική και κυριαρχική, ώστε όλοι οι εσωτερικοί μετανάστες να συνδέονται με αυτήν. Άλλωστε το τουριστικό ρεύμα, και φυσικά και η περίπτωση των αποδήμων επισκεπτών, εντάσσονται στο σχέδιο για «εκσυγχρονισμό» της σαμιακής κοινωνίας, όπως αυτό προβάλλεται από την ρητορική των τοπικών ηγεμονικών κοινωνικών και οικονομικών τάξεων⁴, αλλά και στην βάση της «πολιτισμικής εκμετάλλευσης» πολλών μορφών του σαμιακού παραδοσιακού πολιτισμού⁵, όπως η σχετική βιβλιογραφία έχει αποδείξει.

Από την άλλη πλευρά, πριν τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο οι Σάμιοι εξωτερικοί μετανάστες κατευθύνονταν κυρίως στην Αμερική, και μάλιστα στις Η.Π.Α. –τις επίσης κατεχοχήν χαρακτηριζόμενες ως «Αμερική» από τους κατοίκους του νησιού– ώστε οι εξωτερικοί μετανάστες της Σάμου να μπορούν να πάρουν τον χαρακτηρισμό «Αμερικάνοι». Όταν στο δεύτερο μισό του 20ού αι. άρχισε η μετανάστευση και σε άλλες περιοχές του

on the island of Samos in Greece», *Journal of Sociology and Anthropology* 2:3 (2016), σ. 22-29. Για τις αλλαγές που ο τουρισμός έφερε στην κοινωνική και στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων στη Σάμο βλ. ενδεικτικά Vasiliki Moutafis, «Tourism on Samos: implications for marriage, dowry and women's status», *Dissertation Abstracts International. A. Humanities and Social Sciences* 51.3 (1990), σ. 910-911. Η ίδια, «From Agriculture to Tourism: Property, Labor, Gender, and Kinship in a Greek Island Village (part II)», *Journal of Modern Greek Studies* 12.1 (1994), σ. 113-131, με σημαντικά παραδείγματα.

3. Το φαινόμενο σχετίζεται με τα γνωστά από διάφορους ελληνικούς τόπους «ακληρήματα», πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Ακληρήματα: οι αλληλοσατριτισμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα 2005, όπου και όλη η σχετική πλούσια βιβλιογραφία. Ο ίδιος, «Αρχαιοελληνικά ακληρήματα: οι σημασίες του όρου (3^{ος} - 1^{ος} αιώνας π. Χ.) και σκέψεις με αφορμή το χωρίο 1, 25 του *Περί των εν Ελλάδι πόλεων* έργου του Ηρακλείδη του Κριτικού», στον τόμο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης (επιμ.), *Θητεία. Τιμητικό αφιέρωμα στον Ομότιμο Καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών Μ. Γ. Μερακλή*, Αθήνα 2002, σ. 681-701. Πρβλ. και ο ίδιος, «Νεοελληνικά ακληρήματα: η περίπτωση των Κυκλάδων», *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 24 (2003), σ. 353-392.

4. Αλ. Σταθακίος, *Παράδοση και εκμοντερνισμός στη σαμιακή κοινωνία*, Σάμος 2000 (μεταπτ. διατριβή στο Τμήμα Θεολογίας του ΑΠΘ), σ. 65.

5. Σχετικά βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Λαϊκά δρώμενα και τουρισμός: η περίπτωση του Καδή στη Σάμο», στο Μ. Γ. Βαρβούνης - Αγγ. Ροβάτσου (επιμ.), *Λαϊκά δρώμενα: παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις. Πρακτικά Α' Πανελληνίου Συνεδρίου*, Αθήνα 1996, σ. 51-64. Πρβλ. Konstantinos Andriotis, «The perceived impact of tourism development by Cretan residents», *Tourism and Hospitality Planning & Development* 1.2 (2004), σ. 123-144.

πλανήτη, κοντά σε αυτούς προστέθηκαν οι «Αυστραλοί» και οι «Καναδοί». Οι Σάμιοι μετανάστες στην Δυτική Ευρώπη είναι απλώς οι «ξένοι», ενίοτε δε εντάσσονται και αυτοί στην κατηγορία του «Αμερικάνου», έστω κι αν διαβιούν σε ευρωπαϊκές περιοχές⁶.

Μεταξύ των μονίμων κατοίκων του νησιού και των εποχικών αποδήμων επισκεπτών του έχει αναπτυχθεί μια υποκρυπτόμενη αντιπαλότητα, που έχει κατά βάση ρίζες πολιτισμικές. Το τραύμα της μετανάστευσης και της εγκατάστασης σε ξένους τόπους, αλλά και η ανάγκη της προσαρμογής για να επιτευχθεί η επιβίωση, συντέλεσαν ώστε οι απόδημοι να υιοθετήσουν βαθμιαία νοοτροπίες και συμπεριφορές, εν πολλοίς ξένες προς τους κατοίκους του νησιού. Θα πρέπει μάλιστα εδώ να παρατηρηθεί ότι αν και παρόμοιες εξελίξεις σημειώνονται σε πολλές περιοχές της Ελλάδας⁷, η λαογραφία δεν έχει ακόμη ασχοληθεί με το ενδιαφέρον αυτό ζήτημα, ώστε η παρούσα σύντομη μελέτη να έχει τον χαρακτήρα μιας πρώτης και αδρομερούς προσέγγισης του ζητήματος, η οποία θα πρέπει να επεκταθεί μελλοντικά, ώστε οι σχέσεις μονίμων κατοίκων και εποχικών επισκεπτών να ερευνηθούν και από την λαογραφική τους διάσταση.

Όπως παρατηρεί ο Adrian Furnham⁸, ουσιαστικά εδώ έχουμε όψεις των εκδηλώσεων του πολιτισμικού σοκ, που ο τουρισμός προκαλεί συχνά στους κατοίκους των τόπων προορισμού, και ιδιαίτερα σε όσους δεν εμπλέκονται στο ρεύμα των τουριστικών επαγγελμάτων και εκμεταλλεύσεων. Εν προκειμένω αυτό δεν είναι εύκολα κατανοητό, δεδομένου ότι αποτελεί στοιχείο της επαφής μεταξύ ντόπιων και αποδήμων φίλων, γνωστών ή συγγενών, οι οποίοι εν μέρει μετέχουν των ίδιων πολιτισμικών καταστάσεων, αλλά και της αίσθησης του «συν-ανήκειν» που διέπει κάθε τοπική κοινωνία. Ωστόσο υπάρχει και είναι διαπιστώσιμο ιδίως στην περίπτωση των ετεροχαρακτηρισμών, τους οποίους εδώ εξετάζουμε.

Θα πρέπει μάλιστα να σημειώσουμε ότι, όπως παρατηρείται και σε ανάλογες πολιτισμικές εξελίξεις άλλων τουριστικών περιοχών⁹, το περιεχόμενο της αίσθησης

6. Για την πολιτισμική κατάσταση παρόμοιων πληθυσμών γενικότερα, βλ. όσα γράφουν οι Per. Gustafson, «Tourism and seasonal retirement migration», *Annals of Tourism Research* 29.4 (2002), σ. 899-918 και Kathy Feng - Stephen J. Page, «An exploratory study of the tourism, migration-immigration nexus: Travel experiences of Chinese residents in New Zealand», *Current Issues in Tourism* 3.3 (2000), σ. 246-281, και τα οποία αποτελούν την θεωρητική βάση όσων εδώ διαπιστώνονται.

7. Χαρακτηριστικά όσα μελετά και διαπιστώνει η Eleftheria Deltou, «'Tourists', 'Russian-Pontics', and 'Native Greeks': Identity Politics in a Village in Northern Greece», *Anthropological Journal on European Cultures* 9.2 (2000), σ. 31-51.

8. Adrian Furnham, «Tourism and culture shock», *Annals of Tourism Research* 11.1 (1984), σ. 41-57. Πρβλ. Jan Rath (εκδ.), *Tourism, ethnic diversity and the city*, Routledge, 2007, σ. 12-15, όπου και σχετικά παραδείγματα.

9. Βλ. Christopher B. Balme, «Staging the Pacific: Framing authenticity in performances for tourists at the Polynesian Cultural Center», *Theatre Journal* 50.1 (1998), σ. 53-70. Επίσης, Habib Saidi, «Vadrouilleurs, dervishes and tourists: Going between front stage and backstage in Tunisia», *The Journal of North African Studies* 11.4 (2006), σ. 409-420. Julie Reeves, *Culture and International Relations: Narratives, natives and tourists*, Routledge, 2004. Βλ. επίσης τις μονογραφίες Polly Pattullo,

αυτής της κοινής υπαγωγής, διαφοροποιείται, ανάλογα με τις συνθήκες κάθε τόπου. Εν προκειμένω, είναι όχι μόνο η κοινή καταγωγή και η ίδια εθνική, θρησκευτική και πολιτισμική ταυτότητα, αλλά και η ιδιαίτερη αίσθηση που δημιουργεί η σαμιακή καταγωγή, η «σαμιακότητα», που δομεί την αίσθηση της κοινής υπαγωγής και χρησιμεύει ως συνδεδετικό μέσο των ανθρώπων αυτών.

Οι κάτοικοι της Σάμου¹⁰ καταλογίζουν στους «Αθηναίους» περίεργες συμπεριφορές, έξω από την καθημερινή κοινωνική πρακτική και τις επικρατούσες αξίες στην παραδοσιακή κοινωνία της Σάμου, παλαιότερα αλλά και στις μέρες μας. Τους καταλογίζουν επίσης μια τάση επίδειξης, μέσω της οποίας προσπαθούν να δικαιωθούν για την αποκοπή τους από τον γενέθλιο τόπο, και ταυτοχρόνως συμβολικά να δείξουν την υπεροχή τους έναντι των ντόπιων συμπατριωτών τους. Από την άποψη αυτή, ο περιεκτικός χαρακτηρισμός «Αθηναίος» όχι ένα απλό παρωνύμιο, ενταγμένο στη σχετική παράδοση του νησιού, αλλά μια ολόκληρη πολιτισμική κατηγορία, στην οποία εντάσσονται όλοι οι απόδημοι Σάμιοι, που διαβιούν στην Ελλάδα.

Η πολιτισμική αυτή κατηγορία περιλαμβάνει κατά κύριο λόγο στερεότυπα, και μάλιστα στερεότυπα σχετιζόμενα με την μορφή του τουρίστα, από αυτά που μελέτησε ο Jeffrey D. Brewer¹¹, όπως εκείνο του ενοχλητικού συγγενή που έρχεται για τις καλοκαιρινές διακοπές του και επιβαρύνει τους φίλους, τους οικείους και τους γνωστούς με την όχληση των παραδοσιακών περιεχομένων της φιλοξενίας: παροχή στέγης, κεράσματα, προσκλήσεις για φαγητό στο σπίτι ή έξω κ.λπ. Οι «μουσαφίρηδες» εμφανίζονται συχνά στις συζητήσεις των Σαμίων ως ο μόνιμος καλοκαιρινός εφιάλτης, που αποτελεί πρόξενο οχλήσεων, αναστάτωσης, κούρασης και ταλαιπωρίας για τους κατοίκους του νησιού.

Περιλαμβάνει επίσης στερεότυπες διηγήσεις για τα περίεργα, συχνά ελευθεριάζοντα ήθη των «Αθηναίων», για την εξεζητημένη ενδυμασία τους, ιδίως κατά τον

Last resorts: The cost of tourism in the Caribbean, Ian Randle Publishers, 1996 και Christopher Endy, *Cold war holidays: American tourism in France*, University of North Carolina Press, 2004, όπου συγκρίσιμα παραδείγματα.

10. Για τα φαινόμενα που στη συνέχεια αναφέρονται διεξήχθη στη Σάμο (Ιούλιος και Αύγουστος των ετών 2014 και 2015) ειδική έρευνα με ερωτηματολόγια, από την οποία προέρχονται και όσα στη συνέχεια αναγράφονται. Τα πρωτόκολλα της έρευνας αυτής έχουν κατατεθεί στο «Λαογραφικό Αρχείο» του «Εργαστηρίου Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας», του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας / Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης.

11. Πρβλ. Jeffrey D. Brewer, «Tourism and ethnic stereotypes: Variations in a Mexican town», *Annals of Tourism Research* 11.3 (1984), σ. 487-501. Πρβλ. Asuncion Beerli - Josefa D. Martin, «Tourists' characteristics and the perceived image of tourist destinations: a quantitative analysis—a case study of Lanzarote, Spain», *Tourism Management* 25.5 (2004), σ. 623-636. Επίσης βλ. J. E. Brougham - Richard W. Butler, «A segmentation analysis of resident attitudes to the social impact of tourism», *Annals of Tourism Research* 8.4 (1981), σ. 569-590.

κυριακάτικο εκκλησιασμό και τα καλοκαιρινά πανηγύρια, με την οποία επιζητούν να τονίσουν την προβαλλόμενη από τους ίδιους ανωτερότητα που θεωρούν ότι τους διακρίνει, έναντι των ντόπιων. Ακόμη και παραλλαγές ευτράπελων διηγήσεων για την υπεροχή του έξυπνου και αμόρφωτου χωριού έναντι του κουτού αλλά μορφωμένου αστού εντάσσονται στο σχήμα αυτό, με τους ντόπιους να κατέχουν την πρώτη θέση, και τους επισκέπτες τη δεύτερη.

Όπως διαπιστώνεται στη σχετική βιβλιογραφία¹², οι ευτράπελες αυτές διηγήσεις συχνά λειτουργούν ως τρόποι συσπείρωσης των ντόπιων, και ως συμβολικές αφηγηματικές οριοθετήσεις ανάμεσα στο «εμείς» και στο «οι άλλοι». Μάλιστα, η Kalissa Alexeyeff¹³ παρατηρεί ότι στις ιστορίες αυτές συχνός είναι ο ερωτικός χαρακτήρας και οι αναφορές στην ηθική των επισκεπτών ενός τόπου, εν προκειμένω των αποδήμων Σαμίων, ιδιαίτερα δε των παιδιών και εν γένει των απογόνων τους, που προβάλλεται ως ένας ακόμη διαφοροποιητικός παράγοντας, σε σχέση με την τοπική κοινωνία.

Από την άλλη μεριά οι «Αμερικάνοι» - ο χαρακτηρισμός αυτός θα χρησιμοποιείται στη συνέχεια συνολικά για τους απόδημους Σαμίους της αλλοδαπής, παρά τις διακρίσεις που παραπάνω σημειώθηκαν - ακολουθούν την ίδια πορεία, με πιο διακριτά όμως όρια. Ζώντας στο εξωτερικό έχουν υιοθετήσει πολλά γλωσσικά στοιχεία ξένων γλωσσών κανόνα από την αγγλική, γεγονός που συντελεί τόσο στην διάκριση, όσο και στον σατιρισμό τους¹⁴. Οι ενδυματολογικές και οι διατροφικές επιλογές τους γίνονται συχνά επίσης θέμα σατιρικού σχολιασμού, δεδομένου ότι διαφέρουν από εκείνες των ντόπιων. Μάλιστα, όσο πιο πίσω χρονικά αναχθούμε, τόσο οι διαφορές αυτές ήταν περισσότερο κραυγαλέες και πιο εντυπωσιακές.

Οι ντόπιοι καταλογίζουν στους «Αμερικάνους» την τάση για επίδειξη, σημειώνοντας ότι ασφυκτιούν στις νέες πατρίδες τους, και εργάζονται εκεί χωρίς ανάπαυλα, για να συγκεντρώσουν χρήματα ώστε να ζήσουν ένα μήνα μόνο το καλοκαίρι πλουσιοπάροχα. Συχνή στις σχετικές διηγήσεις είναι η αντίληψη ότι προσπαθούν, χωρίς

12. Βλ. ενδεικτικά Maribeth. Erb, «Understanding tourists: Interpretations from Indonesia», *Annals of Tourism Research* 27.3 (2000), σ. 709-736. Liisi Laineste, «Targets in Estonian Ethnic Jokes Within the Theory of Ethnic Humour (Ch. Davies)», *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 29 (2005), σ. 7-24. Kalissa Alexeyeff, «Are You Being Served? Sex, Humour and Globalisation in the Cook Islands», *Anthropological Forum* 18. 3 (2008), σ. 35-78. Assa Doron, «Encountering the 'other': Pilgrims, tourists and boatmen in the city of Varanasi», *The Australian Journal of Anthropology* 16.2 (2005), σ. 157-178.

13. Kalissa Alexeyeff, «Are You Being Served? ...», σ. 45 κ.εξ.

14. Πρόκειται για μορφή λεκτικού σατιρισμού, που βασίζεται στην αδυναμία κατανόησης της γλώσσας των αποδήμων του εξωτερικού, ή στη διάθεση του σατιρικού σχολιασμού τους. Πρβλ. σχετικά Erik Cohen, «Confirmation versus contestation of tourism theories in tourist jokes», *Tourism Analysis* 15.1 (2010), σ. 3-16 και Ron Jenkins - I. Nyoman Kiter, «Taming the Tourists: Balinese Temple Clowns Preserve Their Village Traditions'», *Performance Research: On Tourism* 2.2 (1997), σ. 23, με παραδείγματα και την προγενέστερη βιβλιογραφία. Βλ. επίσης Fredrick Chiwanga, «Understanding the language of tourism: Tanzanian perspective», *International Journal of Applied Linguistics* 13 (2013), σ. 23-57, όπου περιγράφονται ανάλογα φαινόμενα.

να το πιστεύουν, να αποδείξουν πόσο υψηλής ποιότητας είναι η ζωή τους στα ξένα, ενώ στην πραγματικότητα ζουν χειρότερα απ' ό,τι οι κάτοικοι του νησιού. Θεωρούν λοιπόν ότι οι «Αμερικάνοι» στις διηγήσεις τους ψεύδονται, με σκοπό να προσδώσουν στους ίδιους και στις οικογένειές τους κοινωνικό γόητρο (prestige), αλλά και να δικαιώσουν εκ των υστέρων τις επιλογές τους. Ως απόδειξη του ισχυρισμού αυτού, οι ντόπιοι αναφέρουν το γεγονός ότι πολλοί από τους «Αμερικάνους» μόλις συνταξιοδοτηθούν επαναπατρίζονται, για να ζήσουν τα τελευταία χρόνια της ζωής τους στο χωριό και στο νησί τους, κάτι που δεν θα έκαναν αν πράγματι ζούσαν άνετα και ευχάριστα.

Σε όλη τη διάρκεια των θερινών διακοπών «Αθηναίοι» και «Αμερικάνοι» βρίσκονται συνεχώς υπό το κράτος των μηχανισμών κοινωνικού ελέγχου, που υφίστανται και λειτουργούν στην παραδοσιακή κοινωνία του νησιού. Τόσο η ιδιωτική ζωή, όσο και κυρίως η δημόσια παρουσία τους, στο καφενείο, στην εκκλησία και στα πανηγύρια, αποτελεί αντικείμενο ατομικών και συλλογικών σχολιασμών από τους ντόπιους. Κι έτσι η αρχική αντιμετώπισή τους ως επιθυμητών επισκεπτών, οι οποίοι έστω και παροδικά δίνουν ξανά ζωή στα φθίνοντα χωριά της Σάμου, εν μέρει ακυρώνεται από την κριτική, η οποία εδράζεται στο ότι συχνά συμπεριφέρονται και λειτουργούν στα πλαίσια της κοινότητας διαφορετικά απ' ό,τι είναι αναμενόμενο ή ακόμη και κοινωνικά επιτρεπτό¹⁵.

Δεν θα πρέπει να ξεχνούμε εδώ και την οικονομική διάσταση αυτού του είδους τουρισμού των αποδήμων, στα πλαίσια της γενικότερης οικονομικής λειτουργικότητας του τουριστικού ρεύματος, που συνδέεται στενά και με την εισαγωγή νέων ηθών και συνηθειών της παραδοσιακής καθημερινότητας, όπως η σχετική βιβλιογραφία επισημαίνει¹⁶. Εν προκειμένω, σημαντικό μέρος της αποδοχής των «Αθηναίων» και των «Αμερικάνων» στηρίζεται στην αναγνώριση της οικονομικής συμβολής τους στην सामική ζωή, γεγονός που ελαχιστοποιεί και τις αντιδράσεις απέναντι σε τρόπους ζωής και σε ιδέες που συχνά ακολουθούν, και τις οποίες η κοινότητα του κάθε χωριού τείνει να θεωρήσει ενοχλητικές ή οθνείες.

15. Βλ. σχετικά Yiorgos Apostolopoulos - Sevil F. Sönmez, «From farmers and shepherds to shopkeepers and hoteliers: Constituency-differentiated experiences of endogenous tourism in the Greek Island of Zakynthos», *International Journal of Tourism Research* 1.6 (1999), σ. 413-427. Επίσης, George Anastassopoulos - Fragkiskos Filippaios - Paul Phillips, «An eclectic investigation of tourism multinationals: Evidence from Greece», *International Journal of Hospitality Management* 28.2 (2009), σ. 185-194.

16. Βλ. σχετικά Athanasios P. Papadopoulos - Gregory T. Papanikos, «The determinants of vinegrowers employment and policy implications: The case of a Greek island», *Agricultural Economics* 32.1 (2005), σ. 61-72. Επίσης, George Galanos, «The Greek Tourism Industry and the Challenge of the Economic Crisis», στον τόμο Pant. Sklias - Nik. Tzifakis (εκδ.), *Greece's Horizons: Reflecting on the Country's Assets and Capabilities*, The Konstantinos Karamanlis Institute for Democracy - Springer, Berlin Heidelberg 2013, σ. 131-145. Anna Souchuk, «'Alles Ist Unter der Oberfläche Noch Lebendig': Penetrating the Schöner Schein through Satire in Josef Haslinger's Opernball and Robert Menasse's Schubumkehr», *Journal of Austrian Studies* 46.1 (2013), σ. 71-92, με σχετικά παραδείγματα.

Ακόμη στο επίπεδο των παιδιών, οι χαρακτηρισμοί και οι αντιλήψεις αυτές προβάλλονται και αναπαράγονται. Για τα παιδιά των χωριών της Σάμου, τα παιδιά των αποδήμων συμπατριωτών τους είναι επίσης οι «Αθηναίοι», που σταδιακά ενσωματώνονται στις παρέες τους. Θα πρέπει μάλιστα να τονιστεί ότι ενώ σε καθημερινό επίπεδο οι σχέσεις αποδήμων και ντόπιων χαρακτηρίζονται από αμοιβαία αποδοχή και από ανάπτυξη πολυεπίπεδων επαφών, σε περιπτώσεις κρίσιμων ζητημάτων ή κρίσεων που σχετίζονται με συλλογικές αποφάσεις και ενέργειες, οι διαφοροποιήσεις αναδύονται και κυριαρχούν. Η έννοια, για παράδειγμα, ότι οι «Αθηναίοι» θέλουν να καθορίσουν τη ζωή και τις συνθήκες ενός τόπου στον οποίο δεν ζουν, και τον οποίο ουσιαστικά εγκατέλειψαν, κυριαρχεί στη ρητορική αυτή¹⁷, ρητορική ενός κλειστού κοινωνικού σχηματισμού, τείνοντας στην συμβολική περιθωριοποίησή τους, και στην ένταξη και πάλι σε ένα χώρο συνωριακότητας και μεθοριακότητας.

Σύμφωνα με τις αντιλήψεις αυτές οι «Αθηναίοι» μετέχουν σε ορισμένες εξωτερικές αποφάσεις και πράξεις της κοινότητας μετέχουν όμως στον πυρήνα του κοινωνικού σχηματισμού, άρα και στην λήψη ουσιαστικών αποφάσεων. Αυτό, με τη σειρά του, προσδιορίζει τόσο τη θέση που οι ίδιοι επιδιώκουν να καταλάβουν στη σαμιακή κοινωνία, όσο και τον ρόλο που τους αναγνωρίζεται από αυτήν¹⁸. Και οι δύο αυτές παράμετροι έχουν βεβαίως πολιτισμικές επιπτώσεις, και επιδρούν ανάλογα τόσο στην συμπεριφορά, όσο και στην κοινωνική ένταξη των αποδήμων, ημεδαπών και αλλοδαπών, με διαφορετικές εκφάνσεις βέβαια στις δύο αυτές διακρινόμενες κατηγορίες.

Από την πλευρά τους πάλι, τόσο οι «Αθηναίοι», όσο και οι «Αμερικάνοι», δεν αντιλαμβάνονται πάντοτε με τους ίδιους όρους την εποχική τους παρουσία στο γενέθλιο νησί και την συνύπαρξή τους με τους ντόπιους, αφοσιωμένοι στην συναισθηματική εξυπηρέτηση της νοσταλγίας τους, η οποία με τη σειρά της αποτελεί χαρακτηριστική εκδήλωση του τραύματος του αποχωρισμού από το νησί τους. Όσα βιώνουν κάθε χρόνο στα χωριά τους, προσλαμβάνονται από τους ίδιους ως μια επαναλαμβανόμενη διαδικασία επανενσωμάτωσης σε ένα κοινωνικό ιστό από τον οποίο αποσπάστηκαν, κατά κανόνα ξαφνικά και βίαια. Γι' αυτό και η συμπεριφορά τους έχει περισσότερο τελετουργικό, και λιγότερο κοινωνικά επιδεικτικό χαρακτήρα, κάτι φυσικά που οι ντόπιοι δεν αντιλαμβάνονται, δεδομένου ότι προσλαμβάνουν τη σχέση τους με το νησί και τους ανθρώπους του από εντελώς διαφορετική σκοπιά.

17. Για τις τοπικές συνθήκες και την «τουριστική» εκδοχή τους βλ. ενδεικτικά Angela Dikou - Andreas Troumbis, «Dive Tourism in North Aegean, Greece: Potential and Prospects», *Tourism in Marine Environments* 3.2 (2006), σ. 131-143. Επίσης, Konstantinos Andriotis, «Tourism in Crete: A form of modernization», *Current Issues in Tourism* 6.1 (2003), σ. 23-53. Πρβλ. Mike Crang, «Circulation and emplacement: the hollowed out performance of tourism», στον τόμο Cl. Minca - T. Oanes (εκδ.), *Travels in Paradox: Remapping Tourism*, Rewman - Littlefield, (2006), σ. 47-64.

18. Για τους ρόλους αυτούς έχει γράψει η Kyle M. Woosnam, «Comparing Residents' and Tourists' Emotional Solidarity with One Another. An Extension of Durkheim's Model», *Journal of Travel Research* 50.6 (2011), σ. 615-626.

Σύμφωνα με το σχήμα αυτό, τον αποχωρισμό του ξενιτεμού ακολουθεί η μυητική συμμετοχή στις εκδηλώσεις (κοινωνικές, ψυχαγωγικές και θρησκευτικές) της κοινότητας, ώστε να επιτευχθεί η τελετουργική ενσωμάτωσή τους στην κοινωνία του χωριού και του νησιού τους. Πρόκειται για ένα σχήμα που με άλλη αφορμή έχει διαπιστώσει και ο Erd. Gormsen¹⁹, ο οποίος το συσχετίζει με τις νοσταλγικές βάσεις που δομούν τον μύθο της επιστροφής στον γενέθλιο τόπο, με όλες τις παρηγορητικές ψυχολογικές επιπτώσεις του. Πρόκειται για μια κατά βάση φαντασιακή πρόσληψη, με έκδηλο επικοινωνιακό χαρακτήρα, κυρίως όμως πρόκειται για μια επαναλαμβανόμενη τελετουργία σε ετήσια βάση, η οποία σχετίζεται με τον χαρακτήρα προσκυνήματος που αποκτούν συχνά οι εκδρομές των αποδήμων στο γενέθλιο τόπο. Μόνο που εδώ δεν έχουμε εκδρομή αλλά παραθερισμό, διαμονή δηλαδή μονιμότερη, διαρκέστερη, και με εποχικό χαρακτήρα.

Οι περισσότερες από τις στάσεις, τις αντιλήψεις και τις συμπεριφορές που αναφέρθηκαν παραπάνω, προέρχονται από το ότι οι «Αθηναίοι» και οι «Αμερικάνοι» αντιμετωπίζονται από τους ντόπιους ως μια μεθοριακή κατάσταση ανάμεσα στον γηγενή Σάμιο και τον τουρίστα²⁰, δυο κατηγορίες που κυριαρχούν στην ιδεολογική συγκρότηση και στην εθμική πρακτική της σαμιακής κοινωνίας²¹. Έτσι, στο πρόσωπό τους μπορούν να συμψύρονται η σατιρική αντιμετώπιση των τουριστών με την κριτική που πηγάζει από την ελλιπή εκπλήρωση των προσδοκιών που κάθε τοπική κοινωνία τρέφει για τα μέλη της, ένα φαινόμενο ευρύτερα γνωστό και διαπιστωμένο, όπως έχει εκτενώς αποδείξει ο K. B. Ghimire²², στην μελέτη του για τον «ιθαγενή-τουρίστα» και τις πολιτισμικές και

19. Erdmann Gormsen, «The impact of tourism on coastal areas», *GeoJournal* 42.1 (1997), σ. 39-54. Πρβλ. Kyle M. Woosnam - William C. Norman, «Measuring residents' emotional solidarity with tourists: Scale development of Durkheim's theoretical constructs», *Journal of Travel Research* 49.3 (2010), σ. 365-380.

20. Εν προκειμένω σημαντικές διαπιστώσεις έχουν διατυπώσει οι Joan D. Laxson, «How 'we' see 'them': Tourism and Native Americans», *Annals of Tourism Research* 18.3 (1991), σ. 365-391 και Deirdre Evans-Pritchard, «How 'they' see 'us': Native American images of tourists», *Annals of Tourism Research* 16.1 (1989), σ. 89-105, όπου και ο σχετικός θεωρητικός προβληματισμός.

21. Πρβλ. Nicholas Haralambopoulos - Abraham Pizam, «Perceived impacts of tourism: The case of Samos», *Annals of Tourism Research* 23.3 (1996), σ. 503-526. Βλ. επίσης. David Jamison, «Tourism and ethnicity: The brotherhood of coconuts», *Annals of Tourism Research* 26.4 (1999), σ. 944-967 και Alex Tickell, «Footprints on The Beach: Traces of colonial adventure in narratives of independent tourism», *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy* 4.1 (2001), σ. 39-54, με τη σχετική βιβλιογραφία.

22. Krishna B. Ghimire, *The native tourist: Mass tourism within developing countries*, Routledge, 2013, σ. 34-36. Πρβλ. σχετικά Yvette Reisinger - Lindsay Turner, «Cross-cultural differences in tourism: Indonesian tourists in Australia», *Tourism Management* 18.3 (1997), σ. 139-147. Επίσης βλ. το θεωρητικό πλαίσιο, παραδείγματα και βιβλιογραφία στον τόμο Gretchen M. Bataille (εκδ.), *Native American representations: First encounters, distorted images, and literary appropriations*, University of Nebraska Press, 2001.

κοινωνικές εκδηλώσεις που σχετίζονται με την παρουσία και τη δράση του.

Ενυπάρχουν στις απόψεις αυτές οι αντιλήψεις για την αυθεντικότητα ή μη της «κατοχής» του λαϊκού πολιτισμού και της έννοιας της εντοπιότητας. Οι μόνιμοι κάτοικοι της Σάμου πιστεύουν, και το δείχνουν με κάθε ευκαιρία, ότι αυτοί είναι οι «γνήσιοι» Σάμιοι, οι αυθεντικοί εκφραστές του πνεύματος και φορείς του πολιτισμού του νησιού. Θα πρέπει εδώ να παρατηρήσουμε ότι παρόμοιες συζητήσεις και διαφοροποιήσεις είναι συχνές σε περιοχές που είτε διακρίνονται για το τουριστικό ρεύμα που προσελκύουν, είτε διαθέτουν μεγάλο αριθμό αποδήμων, που διατηρούν σχέσεις με τον γενέθλιο τόπο, όπως έδειξε ο Michael F. Brown²³, μελετώντας μια σειρά σχετικών παραδειγμάτων από διάφορες περιοχές.

Το στηρίζουν αυτό κατά κύριο λόγο στο ότι οι «Αθηναίοι», και πολύ περισσότερο οι «Αμερικάνοι» δεν ζουν στο νησί, δεν βιώνουν τα προβλήματα της καθημερινότητάς του, αλλά το χρησιμοποιούν ως τόπο χαλάρωσης και διακοπών. Άρα, θεωρούν ότι δεν μπορούν να έχουν και πρωτεύοντα λόγο στα σαμιακά ζητήματα, δεδομένου ότι δεν τους αφορούν άμεσα, αλλά και επειδή έφυγαν από τη Σάμο για να αναζητήσουν αλλού τα προς το ζην, ή ακόμη και τρόπους καλλίτερης ζωής²⁴. Από την άλλη πλευρά οι απόδημοι τονίζουν τόσο τους συναισθηματικούς δεσμούς που τους δένουν με τον τόπο καταγωγής τους, όσο και την οικονομική συμβολή τους στην ανάπτυξή του, μέσω της εποχικής έστω διαβίωσής τους, αλλά και μέσω των δωρεών, των έργων και των δράσεων που υποστηρίζουν είτε σε ατομικό επίπεδο, είτε μέσω των συλλόγων τους²⁵.

Η διχοτομική αυτή αντίληψη συντελεί σε μια υποδόρια συχνά διαφοροποίηση, η οποία συντελεί στην περιχαράκωση των αποδήμων στα όρια των συλλόγων τους, για τους οποίους με άλλη ευκαιρία έχουμε μιλήσει, και στη συσπείρωση των δράσεων τους στα σωματεία αυτά. Είναι απολύτως χαρακτηριστικό ότι κατά την θερινή περίο-

23. Michael F. Brown, *Who owns native culture?*, Harvard University Press, 2009.

24. Παρόμοια κριτική απαντά βεβαίως και σε άλλες τουριστικές περιοχές, βλ. ενδεικτικά Nick Kontogeorgopoulos, «Keeping up with the Joneses Tourists, Travellers, and the Quest for Cultural Authenticity in Southern Thailand», *Tourist Studies* 3.2 (2003), σ. 171-203 και Naomi Rosh White - Peter B. White, «The comfort of strangers: Tourists in the Australian outback», *International Journal of Tourism Research* 11.2 (2009), σ. 143-153. Βλ. επίσης Androniki Kavoura, «Advertising of national identity and tourism bureaucracy», *Current Issues in Tourism* 10.5 (2007), σ. 397-414, για ανάλογα ζητήματα. Για την περιοδικότητα και τον χρονικό εντοπισμό αυτών των επισκέψεων βλ. George Donatos - Possidon Zairis, «Seasonality of foreign tourism in the Greek island of Crete», *Annals of Tourism Research* 18.3 (1991), σ. 515-519.

25. Για την γενικότερη συμβολή του τουρισμού στην οικονομική διαφοροποίηση των τόπων προορισμού βλ. πρβλ. τις παρατηρήσεις των Theano S. Terkenli - Marcia L. Bellas - Laura Dudley Jenkins, «Tourism impacts on local life: Socio-cultural continuity and change in Crete», *Aegean Geographical Journal* 16 (2007), σ. 37-52. Επίσης βλ. Branislav Djurdjev (κ. άλλ.), «Interactions between Tourists and Residents: Influence on Tourism Development», *Polish Sociological Review* 173.1 (2011), σ. 107 - 118. Rodrigo de Azeredo Grunewald, «Tourism and cultural revival», *Annals of Tourism Research* 29.4 (2002), σ. 1004-1021.

δο των διακοπών, ιδιαίτερα μάλιστα κατά τους μήνες Ιούλιο και Αύγουστο, το πεδίο δράσης των συλλόγων αυτών μεταφέρεται στη Σάμο, όπου παραθερίζουν και τα περισσότερα από τα μέλη τους, αλλά και από τα μέλη των Διοικητικών Συμβουλίων τους. Άλλωστε την περίοδο αυτή είναι σχεδόν καθημερινό φαινόμενο η πραγματοποίηση πολιτιστικών, ψυχαγωγικών και κοινωνικών εκδηλώσεων των συλλόγων, όπως έχει διαπιστώσει η C. A. Toledo²⁶ σε όλα τα χωριά του νησιού, κάτι που αποτελεί απολύτως ενδεικτική περίπτωση για όσα παραπάνω διαπιστώθηκαν. Και είναι αυτό το φαινόμενο που εν πολλοίς προσδιορίζει την πολιτισμική ζωή της Σάμου, τουλάχιστον κατά τους καλοκαιρινούς μήνες.

Στα πλαίσια αυτά, η τελετουργική επανασύνδεση με τον γενέθλιο τόπο, που για τους «Αθηναίους» και τους «Αμερικάνους» λαμβάνει την σημασιολόγηση ενός ιερού καθήκοντος προς την ιδιαίτερη πατρίδα, από τους ντόπιους ερμηνεύεται εντός των πλαισίων της καθημερινότητάς τους. Ενός χρέους που συνδέεται με το μοτίβο της «επανόδου» στην πολιτισμική κοιτίδα, ένα ζήτημα άλλωστε που γενικότερα εμπλέκεται στις σχετικές με τον τουρισμό και τις πολιτισμικές επιδράσεις του θεωρήσεις, όπως έχει δείξει η σχετική βιβλιογραφία²⁷, και το οποίο συνήθως δεν είναι άμεσα κατανοητό από τους μόνιμους κατοίκους ενός τουριστικού προορισμού. Ερμηνεύεται υπό το πρίσμα μιας κλειστής θεώρησης, η οποία συχνά απαντά στις νησιώτικες κοινωνίες, ευνοούμενη και από την γεωμορφολογία του νησιωτικού χώρου, που συνδέεται με την αυτάρκεια²⁸. Πρόκειται για μια κριτική αντιμετώπιση, η οποία σαφώς διαχωρίζει το τοπικό από το επείσακτο, και η οποία τοποθετεί, όπως προαναφέρθηκε, τους «Αθηναίους» και τους «Αμερικάνους» σε μια μεθοριακή ζώνη κοινωνικής λειτουργικότητας και ύπαρξης²⁹, ανάμεσα στους ντόπιους και τους αλλοεθνείς τουρίστες. Σε μια ζώνη όπου συνυπάρχουν ως δραστικά χαρακτηριστικά η εντοπιότητα με την ετερότητα και η κοινή προέλευση με την ουσιαστική διαφοροποίηση του ακολουθούμενου προτύπου ζωής. Κι έτσι αποκτά μια επικριτική χροιά, αποτέλεσμα της οποίας είναι τόσο οι κάθε

26. Cheri A. Toledo, «Digital culture: Immigrants and tourists responding to the natives' drumbeat», *International Journal of Teaching and Learning in Higher Education* 19.1 (2007), σ. 84-92.

27. Guy Assaker - Vincenzo Esposito Vinzi - Peter O'Connor, «Examining the effect of novelty seeking, satisfaction, and destination image on tourists' return pattern: A two factor, non-linear latent growth model», *Tourism Management* 32.4 (2011), σ. 890-901.

28. Βλ. Dallen Timothy, «Tourism and the growth of urban ethnic islands», στον τόμο C. M. Hall - A. M. Williams (εκδ.), *Tourism and Migration. New Relationships between Production and Consumption*, Springer Netherlands, 2002, σ. 135-151.

29. Παρόμοια κριτική συναντούμε και σε άλλες «τουριστικές» περιοχές, βλ. για παράδειγμα Linda K. Richter, «Exploring the political role of gender in tourism research», στον τόμο William F. Theobald (εκδ.), *Global Tourism* Routledge 1998 (β' έκδ.), σ. 391. Hazel Tucker, «Tourists and troglodytes: Negotiating for sustainability», *Annals of Tourism Research* 28.4 (2001), σ. 868-891. Torben Christensen, «Greenland wants tourism», *Polar Record* 28.1 (1992), σ. 62-63. Σχετικές θεωρητικές τοποθετήσεις βλ. στους Graham Dann - Erik Cohen, «Sociology and tourism», *Annals of Tourism Research* 18.1 (1991), σ. 155-169.

είδους σατιρικές και σκωπτικές διηγήσεις, όσο και οι ετεροπροσδιορισμοί των Σαμίων αποδήμων, για τους οποίους έγινε εκτενής λόγος προηγουμένως.

Abstract

Hetero-determinations constitute an element of Greek social life, as they are encountered both on a personal and family level, as well as on a social and communal one. They concern verbal manifestations of the manner in which the common person perceives himself and others, self-determines his person and hetero-determines all the others. Because of this, they are of particular interest to folklore studies and -particularly in recent years- have been studied systematically and, indeed, with regard to their historical dimension. It follows, then, that these hetero-determinations would also be attributed to the Samians visitors and travellers, who live in other places of Greece or in foreign countries, with whom the inhabitants of Samos come into contact each summer. In the case of Samos in particular, which is what interests us here, it should be noted that, as of the late 1960s and early 1970s, internal tourism was projected by many local entities as being one of the main viable manner of ensuring the island's economic development. At the time, Samos found itself in an economic and social morass, as it had been affected by WWII and the subsequent Greek civil war, and by the ensuing emigration to the greek cities of Athens and Thessaloniki, as well as in Belgium, Africa, Germany and Australia. As the tobacco industries and tanneries had closed down, or else functioned below capacity, and as farming and animal husbandry failed to yield the desired income, the solution of tourism presented itself as a panacea capable of reviving the island's economy and revitalising its social life. The hetero-determinations given by Samians to these people, when they are visiting the island, are examined here.

ΣΤΕΛΛΑ ΒΑΤΟΥΓΙΟΥ

Φιλολόγος, Μ. Α. Λαογραφίας ΕΚΠΑ

Ο ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΚΙΝΗΜΑΤΟΓΡΑΦΟΣ ΩΣ ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ

Παρατηρήσεις στη χρήση και τη διάθεση των παροιμιών

Η παροιμία, χαρακτηριστικό και δημοφιλές είδος του λαϊκού λόγου, αποδεικνύεται και εξαιρετικά ανθεκτικό καθώς παραμένει ζωντανό, εν χρήσει, και στο νεότερο, και όχι μόνο λαϊκό λόγο· εκτός δηλαδή αγροτικής οικονομίας και παραδοσιακών μορφών ζωής που το γέννησαν, αλλά και ευπροσάρμοστο σε απρόβλεπτα, καταρχάς, πεδία εφαρμογής όπως ο χώρος του εμπορίου με τη διαφήμιση¹, της πολιτικής και της δημοσιογραφίας², και του κινηματογράφου³. Ο τελευταίος θεωρούμε ότι αποτελεί εξαιρετικό πεδίο παροιμιολογικής μελέτης καθώς συγκεντρώνει την ίδια στιγμή το παροιμιακό κείμενο, την εκφορά (με πολλές παραμέτρους) παροιμιών και παροιμιακών εκφράσεων και το context, το περιβάλλον εντός του οποίου αυτές λέγονται, που συμπληρώνεται μάλιστα με το στοιχείο της φυσικότητας και του 'αυθεντικού' πλαισίου, με την έννοια ότι οι ταινίες δεν δημιουργήθηκαν με πρόθεση να μελετηθούν απ' αυτήν την άποψη.

Εξαιρετικό παράδειγμα αποτελεί ο ελληνικός κινηματογράφος, καθώς η σχέση του με την παροιμία εμφανίζεται τριπλή: 1. Παροιμίες στη θέση τίτλων⁴ 2. Παροιμίες στα

1. Βλ. Wolfgang Mieder, *Proverbs are never out of season. Popular wisdom in the modern age*, N.Y., 1993: Oxford University Press, W. Mieder, "A proverb is worth a thousand words. Popular wisdom in the modern Mass Media", *Proverbium* 22 (2005): pp. 167-233. Για ελληνικά παραδείγματα: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Έντυπη διαφήμιση και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 2014: Αρμός.

2. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Παροιμιακός και γνωμικός λόγος Ελλήνων πολιτικών. Δείγματα από τον Αθηναϊκό Τύπο», *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, τόμ. 40 (2009), σσ. 45-56. Επίσης: Μ. Αλ. Αλεξιάδης, «Δημοσιογραφικός λόγος και παροιμία», *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή Μελετών*, Αθήνα 2008: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, σσ. 93-112 και «Αντι-παροιμίες (anti-proverbs) σε Αθηναϊκές Εφημερίδες», *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος*, Αθήνα 2013: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα ΚΕΕΛ 30, σσ. 51-75.

3. Η παροιμία στον κινηματογράφο δεν έχει μελετηθεί παρατηρούσε ο Wolfgang Mieder, "*Proverbs speak louder than words*". *Folk wisdom in art, culture, folklore, history, literature and Mass Media*, N.Y., 2008: Peter Lang, p. 33 επισημαίνοντας μία ταινία (Forrest Gump, 1994) που προσφέρεται για τέτοιου είδους μελέτη. Την επόμενη χρονιά ο K. J. McKenna έγραφε το άρθρο: "Proverbs and the folk tale in the Russian Cinema: The case of Sergei Eisenstein's film classic *Aleksandr Nevsky*", *The Proverbial "Pied Piper"*, K. J. McKenna (ed.), N. Y. 2009: Peter Lang, pp. 277-292, αναλύοντας την ιδιαίτερη σημασία που αποκτούν εντός της συγκεκριμένης ιστορίας μερικές ρώσικες παροιμίες.

4. Οι εταιρείες διανομής αποδίδουν ενίοτε με ελληνικές παροιμίες τίτλους ξένων ταινιών, ακό-

σεναριακά κείμενα και 3. Καθιέρωση κινηματογραφικών τίτλων ή φράσεων από τους διαλόγους (ατάκες) ως παροιμιακών εκφράσεων. Εδώ θα μας απασχολήσουν κυρίως οι παροιμιακοί τίτλοι. Για τις παροιμίες στους διαλόγους –ο αριθμός είναι εξαιρετικά μεγάλος⁵– θα περιοριστούμε σε μερικές γενικές παρατηρήσεις.

Παροιμιακοί κινηματογραφικοί τίτλοι και Διαφήμιση

Η χρήση παροιμιών στη θέση τίτλων ταινιών επιβεβαιώνει, όπως αναφέραμε, τη συνέχεια ζωής και την προσαρμοστικότητα του είδους, την καταλληλότητα εφαρμογής και σ' αυτή την περίπτωση, τη δημοτικότητα⁶ αλλά και την αναγνωρισιμότητά τους, που την επιβεβαιώνουν διπλά οι ανολοκλήρωτες παροιμίες των τίτλων.

Η πρώτη επισήμανση γίνεται από τον Λουκάτο στα *Σύγχρονα Λαογραφικά*⁷: «Κοντά στη διαφήμιση βρίσκεται και η παροιμιακή εκλογή τίτλου στα κινηματογραφικά έργα, που με το οικείο του περιεχόμενο τραβάει περισσότερο την προσοχή του κοινού⁸ ή του δίνει αμέσως να καταλάβει το θέμα του έργου: [και παραθέτει τους τίτλους] –*Δουλειές με φούντες, Της νύχτας τα καμώματα...*, *Ο Διάβολος κι η ουρά του*⁹». Κατά τη γνώμη μας συμβαίνει το αντίθετο. Η παροιμία στη θέση του τίτλου είναι λιγότερο διαφωτιστική σχετικά με την ιστορία του σεναρίου συγκριτικά με άλλους τίτλους¹⁰, αφού η εικόνα της αποτελεί μια μεταφορά και ως εκ τούτου μπορεί να 'μεταφερθεί' οπουδήποτε, να επενδύσει δηλ. οποιαδήποτε ιστορία. Εδώ βρίσκεται και η ποιητικότητα της παροιμίας στην οποία βασίζεται κι ένα 'παιχνίδι'

μη κι αν δεν έχουν καμία αντιστοιχία: Odds and evens (1978), ε.τ. Μονά ζυγά! Something's gotta give (2003), ε.τ. Κάλλιο αργά παρά αργότερα, Hope springs (2012), ε.τ. Ποτέ δεν είναι αργά.

5. Για παραδείγματα και σχόλια, Στέλλα Βατούγιου, *Συμβολή στην έρευνα του λαϊκού κινηματογράφου. Η λαογραφική θεματολογία των ελληνικών ταινιών (1914-1974)*, Διπλωματική εργασία Τμήμα Φιλολογίας, Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας. Κατεύθυνση Λαογραφία, ΕΚΠΑ, 2014, κεφ. 8, σσ. 142-240. Για ένα παράδειγμα από τον ξένο κινηματογράφο βλ. Haase D. P., "Is seeing believing? Proverbs and the film adaptation of a fairy tale", *Proverbium* 7 (1990), pp. 89-104.

6. W. Mieder, "Popular views of the proverbs", *Proverbium* 2 (1985), pp. 109-143.

7. Δ. Σ. Λουκάτου, *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, 1963, «Παροιμία στη διαφήμιση», σ. 35.

8. Εντελώς διαφορετική είναι η εκτίμηση του ίδιου φαινομένου χωρίς τη λαογραφική οπτική. Στο βιβλίο *Η διασπορά στον ελληνικό κινηματογράφο*, (Σωτηροπούλου Χρ., 1995) διαβάζουμε: «Το μεγαλύτερο μέρος των ταινιών της περιόδου [] είναι ταινίες μαζικής παραγωγής και όχι έκφρασης. Το αποτέλεσμα προσβάλλει την αισθητική του μέσου θεατή. [...] Η παράθεση μερικών τίτλων υποδηλώνει το είδος και την ποιότητά τους». [Παραπομπή στη] σημ. 16 (σ. 59) στην οποία παρατίθενται τίτλοι: «Διαβόλου κάλτσα» (1960), «Ο χρυσός κι ο τενεκές» (1961), «Ο διάβολος και η ουρά του» (1961)». Και καταλήγει: «[...] Γενικά επιχειρείται εντυπωσιασμός, που είναι συνήθως άσχετος με το θέμα» (σ. 60).

9. Κι ακόμα δύο που μας είναι άγνωστα ως τίτλοι (ενδέχεται να συγχέονται με διαλόγους των ηθοποιών): «Φάτε, μάτια, ψάρι...» και «Κλάφ' τα, Χαράλαμπε!».

10. π.χ. Ο αισιόδοξος, Ο γόης, Το αγοροκόριτσο, Μια Ιταλίδα απ' την Κυψέλη, Ένας μεγάλος έρωτας κ.α.

μεταφοράς-κυριολεξίας, σαφούς-ασαφούς, που μπορεί να πλέκεται πάνω σ' αυτήν. Από την άλλη όμως, είναι αλήθεια ότι καθώς οι παροιμίες έχουν μια διδακτική, κανονιστική¹¹, αλλά συνηθέστερα δηκτική διάθεση, υποβάλλουν μια ιδέα για την κατάληξη της ιστορίας ότι δηλ. θα πρόκειται για το πάθημα κάποιου, με το οποίο εξετέθη και δεν θα πρέπει να το επαναλάβει.

Εύστοχη είναι η συσχέτιση διαφήμισης καταναλωτικών ειδών και κινηματογραφικών τίτλων και από την άποψη ότι τα συνδέει η ιδιότητα των παροιμιών: «Το περιεχόμενο τους [...] προσφέρεται άριστα στην εικονογράφιση, όπως και τα λόγια τους στη διασκευή» (σ. 35). Και στις δυο περιπτώσεις δημιουργούνται πολυτροπικά κείμενα και από την εποχή που η διαφήμιση των ταινιών γινόταν με αφίσες και με καταχώρηση στις εφημερίδες όσο και σε σύγχρονα μέσα, εξώφυλλα των εκδόσεων DVD και internet, όπως διαμορφώνονται πλέον από τους νέους κατόχους των δικαιωμάτων εκμετάλλευσης.



Ο τίτλος, που προηγείται της προβολής, είναι η πρώτη έκθεση της ταινίας στο κοινό και λειτουργεί αναλογικά με την παροιμία στη διαφήμιση. Η προσδοκία αυτού που επινοεί τη σύνθεση παροιμίας-προϊόντος στο διαφημιστικό κείμενο είναι η κατανάλωση του διαφημιζόμενου είδους. Υπάρχει κάποια αναλογία με την ταινία ως 'προϊόν' και την 'κατανάλωση' της, (σύμφωνα με τους όρους που εισήγαγαν οι cultural studies), την ανάγκη να καλυφθεί ο ελεύθερος χρόνος με κάτι που καταναλώνεται άμεσα. Αλλά εδώ έχουμε ένα καλλιτεχνικό προϊόν και την κάλυψη μιας ψυχολογικής ανάγκης

Οι παλαιότεροι τίτλοι:

Όταν ο Λουκάτος έκανε τις επισημάνσεις του βρισκόμαστε στην αρχή μιας πολύ παραγωγικής περιόδου για τον ελληνικό κινηματογράφο και οι παροιμιακοί τίτλοι θα

11. Μ. Γ. Μερακλής, «Οι παροιμίες ως κανόνες λαϊκού δικαίου», *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα 1999: Καστανιώτης, σ. 205-216. Μερακλής, «Παροιμία-Αίνιγμα», *Τι είναι λαϊκή λογοτεχνία*, Αθήνα 1988: Σύγχρονη Εποχή, (παροιμία) σσ. 39-47.

αυξηθούν στη συνέχεια· αλλά υπάρχουν και εκείνοι που προηγήθηκαν: Ο παλαιότερος, *Έξω φτώχεια*, δόθηκε σε εποχή κρίσης (1931) και περιέχει μια λέξη που θα επαναληφθεί σε πολλές ταινίες¹² αλλά και μια φιλοσοφία, μια στάση ζωής που χαρακτηρίζει τον ελληνικό λαϊκό κινηματογράφο.

Ακολουθεί το: *Στις εννιά του μακαρίτη* (1938) ως β' τίτλος για την ταινία *Όταν ο σύζυγος ταξιδεύει*. Η δευτερεύουσα πρόταση, που στέκει μόνη της στον αρχικό τίτλο, αφήνει εύγλωττα υπονοούμενα, που γίνονται όμως ασφαλέστερα και πονηρότερα με την μετατροπή στη συγκεκριμένη ημιτελή παροιμία,.

Τρίτος κατά χρονολογική σειρά εμφανίζεται ο γνωμικός τίτλος: *Κάλλιο αργά παρά ποτέ* (1941)¹³, σε σκηνοθεσία Τόνου Παπαδαντωνάκη. Ο τίτλος αναφέρεται στην αναγνώριση της αθωότητας ενός συζύγου, που οι συμπτώσεις τον έκαναν να φαίνεται άπιστος

Ακολουθεί το: *Παπούτσι από τον τόπο σου* (1947), σε σενάριο¹⁴ και σκηνοθεσία του Αλ. Σακελλάριου. Ο τίτλος- παροιμία προκύπτει από την ιστορία μιας κοπέλας που επιχειρεί να βάλει τέρμα στη ζωή της γιατί την αποπλάνησε εγγλέζος στρατιώτης, αλλά βρίσκει τη σωτηρία και την αγάπη στο πρόσωπο ενός συμπατριώτη της.

Αντίστροφα, την επόμενη χρονιά, (1948), η θεατρική επιτυχία *Οι Γερμανοί ξανάρχονται* (των Σακελλάριου-Γιαννακόπουλου), μεταφέρεται στον κινηματογράφο και ως ταινία πλέον, που είχε ακόμη μεγαλύτερη διάδοση σε ευρύτερο κοινό, γίνεται η πρώτη παροιμιακή έκφραση που προέκυψε από κινηματογραφικό τίτλο. Είχε μεγάλη διάρκεια χρήσης (σε ποικιλία συμφραζομένων) και, επιπλέον, επικαιροποιήθηκε με την λεγόμενη «οικονομική κρίση» και λόγω της ηγετικής θέσης της Γερμανίας στην Ε.Ε.¹⁵ και του ρόλου της στο ζήτημα του ελληνικού χρέους.

Λίγο πριν να κλείσει η πρώτη μεταπολεμική πενταετία, προβάλλεται μια ακόμη ταινία με τίτλο προερχόμενο από παροιμία: *Μια του κλέφτη, δυο του κλέφτη* (1949) και πάλι του Τ. Παπαδαντωνάκη.

Παρατηρούμε ότι τέσσερις από τους πρώτους πέντε τίτλους είναι ανολοκλήρωτες παροιμίες ενώ, εμπνευσμένος, από την τελευταία, με ακόμη πιο σύντομη διατύπωση, είναι ο μεταγενέστερος *Μια του κλέφτη* (1960).

12. Βλ. *Έξω φτώχεια και καλή καρδιά*, *Η φτώχεια θέλει καλοπέραση*, *Όπου φτώχεια και φιλότιμο*. Λατέρνα, φτώχεια και φιλότιμο κ.ά.

13. Πρόκειται για την τελευταία προπολεμική κινηματογραφική παραγωγή, η οποία όμως προβλήθηκε στη διάρκεια της Κατοχής, αφού πέρασε τον έλεγχο της γερμανικής λογοκρισίας.

14. Πρωτότυπο, (όχι δηλ. μεταφορά από θεατρικό, όπως συνέβαινε με πολλές από τις επόμενες ταινίες του ίδιου δημιουργού.

15. Το ίδιο συνέβη και με τη φράση «Οι Γερμανοί είναι φίλοι μας», από την ταινία *Η χαρραγή της νίκης*.



Όπως συμβαίνει και στον προφορικό λόγο, το τμήμα που παραλείπεται στους τίτλους είναι το ρηματικό¹⁶ ή αν η φράση έχει δύο προτάσεις, παραλείπεται η κύρια. Στις παρα-παροιμίες η διατύπωση είναι πάντοτε ολοκληρωμένη, αφού το μέρος που αλλοιώνεται είναι αυτό που μπορεί να παραλείπεται στον προφορικό λόγο.

16. Αρ. Δουλαβέρας, *Νεοελληνικός παροιμιακός λόγος*, Θεσσαλονίκη 2010: Αντ. Σταμούλης. Το ελλείπον μέρος αντικαθίσταται στους τίτλους από αποσιωπητικά (ή θαυμαστικό).

ΤΙΤΛΟΙ (αλφαβητικά)¹⁷

1.	(Η) αλήθεια είναι πικρή	1974	
2.	Αλλού το όνειρο κι αλλού το θαύμα	1957	
3.	Αλλού τα κακαρίσματα ...	1960	
4.	Αλλού ο παπάς αλλού τα ράσα του	1983	
5.	Αν έχεις τύχη ...	1964	
6.	Απ' τα ψηλά στα χαμηλά	1962	και το επινοημένο
	Απ' τα' αλώνια στα σαλόνια	1972	
7.	Βαράτε με κι ας κλαίω	1981	
8.	(Τον) αράπη κι αν τον πλένεις...	1973	
9.	(Αστροναύτες) για δέσιμο	1962	
10.	Γαμπρός για κλάματα	1962	
11.	Δον Ζουάν για κλάματα	1960	
12.	(καπετάνιος) ... για κλάματα	1961	
13.	(Άνθρωπος) για όλες τις δουλειές	1966	
14.	(Το) γέλιο βγήκε απ' τον παράδεισο	1963	
15.	Δάσκαλε τι δίδασκες; ...	1983	
16.	Διαβόλου κάλτσα	1960	
17.	Δουλειές με φούντες	1959	
18.	Δουλειές του ποδαριού	1962	
19.	(Το) έξυπνο πουλί...	1961	και το ριμέικ
	Ποιος Θανάσης;	1969	
20.	Έξω φτώχεια	1931	
21.	Έξω φτώχεια και καλή καρδιά	1964	
22.	Ένας αλλά λέων	1988	
23.	Κάθε εμπόδιο για καλό	1958	
24.	Κάθε κατεργάρης στον πάγκο του	1969	
25.	(Αλλαγή)...Και το λουρί της μάνας	1982	
26.	Κάλλιο αργά παρά ποτέ	1941	
27.	Κάλλιο πέντε και στο χέρι ...	1963	
28.	Κακός, ψυχρός κι ανάποδος	1969	
29.	Καυτά, ψυχρά κι ανάποδα	1971	
30.	Το κλάμα βγήκε απ' τον παράδεισο	2001 ²	
31.	Κόσμος και κοσμάκης	1964	
32.	Του Κουτρούλη ο γάμος	1962	
33.	Μια του κλέφτη, δυο του κλέφτη ...	1949	
34.	Μια του κλέφτη	1960	
35.	Μονά ζυγά δικά μου	1979	
36.	Να ζει κανείς ή να μη ζει;	1966	
37.	Να (πεθερός), να μάλαμα!	1959	
38.	Της κακομοίρας	1963	
39.	(Της) νύχτας τα καμώματα...	1957	
40.	(Το) ξένο είναι πιο γλυκό	1981	
41.	(Το) ξύλο βγήκε απ' τον παράδεισο	1959	
42.	Όπου φτώχεια και ...φιλότιμο (παρα-παροιμία)	1957	
43.	Όταν λείπει η γάτα ...	1962	

17. Ο κατάλογος αυξάνεται θεαματικά αν συμπεριλάβουμε όλους τους τίτλους με παροιμιακές φράσεις. Βλ. Στ. Βατούγιου, Συμβολή στην έρευνα του λαϊκού κινηματογράφου..., ό. π.

44.	Ό,τι λάμπει είναι χρυσός (παρα-παροιμία)	1966	
45.	Παπούτσι από τον τόπο σου ...	1947	
46.	Πάρε κόσμε!	1967	
47.	Πιάσαμε την καλή	1955	
48.	Ποιος θα πληρώσει το μάρμαρο;	1956	
49.	Πολυτεχνίτης κι ερημοσπίτης	1963	
50.	Ποτέ δεν είναι αργά	1968	
51.	Σαν θέλει η νύφη κι ο γαμπρός ...	1959	
52.	Στις εννιά του μακαρίτη ...	1938	
53.	(Ο) τζιτζικας κι ο μέρμηγκας	1958	
54.	Τρελλοί για δέσιμο (Τρεις)	1969	Κ. Καραγιάννης
55.	(Ο) τρελός τα 'χει τετρακόσια	1968	
56.	Τρία πουλάκια κάθονται ...	2003	
57.	Τρίτη και 13	1963	
58.	Φοβάται ο Γιάννης το θεριό ...	1969	
59.	(Η) φτώχεια θέλει καλοπέραση (παραπαροιμία)	1958	
60.	Φωνάζει ο κλέφτης ...	1965	
61.	Χίλιες παρά μία νύχτες	1960	
62.	Ψυχή βαθιά	2009	
63.	(Η) ψυχή στο στόμα	2005	κ. α.

Παροιμία και κινηματογραφικά είδη

Με εξαίρεση τα δύο ανεικονικά γνωμικά (1, 26) και τις δύο νεότερες ταινίες (50, 51) οι τίτλοι αφορούν κωμωδίες, κατεχοχόν λαϊκό είδος, που χαρακτηρίζει τον παλιό ελληνικό κινηματογράφο (περ. 1950-75). Αυτά τα αποστάγματα λαϊκής σοφίας η οποία μεταδίδεται από γενιά σε γενιά, κληρονομιά του καυστικού και ειρωνικού πνεύματος της λαϊκής σοφίας κρίνονται κατάλληλα ως τίτλοι για κωμωδίες, Σ' αυτή την περίπτωση η παροιμία αντιμετωπίζεται με χιουμοριστική διάθεση, περισσότερο απ' όσο στη διαφήμιση, καθώς εδώ υπάρχει μια διάρκεια στη λειτουργία της, από τον τίτλο μέχρι το τέλος της ταινίας. Τα γνωμικά αντίθετα, με την κυριολεκτική διατύπωση του νοήματός τους, δείχνουν μια φιλοσοφικότερη, σοβαρότερη στάση απέναντι στα πράγματα και δεν βοηθούν να σχηματιστεί το 'ανοιχτό μήνυμα' που χρειάζεται ένας κινηματογραφικός τίτλος. Έτσι στα μελοδράματα δεν υπάρχουν παροιμιακοί τίτλοι ενώ και οι παροιμίες των διαλόγων είναι ελάχιστες (βλ. παρακάτω).

Μια άλλη κατηγορία παροιμιακού λόγου που συναντούμε στους τίτλους είναι φράσεις από την εκκλησιαστική φρασεολογία και Γραφικά χωρία¹⁸...

18. Για εκκλησιαστική φρασεολογία στο λαϊκό λόγο βλ. Λουκάτος Δ.Σ., «Η εκκλησιαστική φρασεολογία στη νεοελληνική γλώσσα», *Νέα Εστία* τ. Κ' (1936), τεύχ. 238, σσ. 1572-1576 και τεύχ. 239, σσ. 1654-1660.

Τίτλοι

1.	Αμαρτίες γονέων	1963	
2.	Ο άσωτος	1963	και
3.	Ο άσωτος υιός	1985	
4.	Βαβυλωνία	1970	
5.	Γης Μαδιάμ	1963	
6.	Ο ανήφορος του Γολγοθά	1917	(βουβή, ανολοκλήρωτη)
7.	Γολγοθάς ...(μιας αθώας)	1961	
8.	Γολγοθάς ...(μιας ορφανής)	1954	
9.	(Η) δε γυνή να φοβήται τον άνδρα	1965	
10.	Στο δρόμο του Θεού	1982	
11.	Ζωή χαρισάμενη	1993	
12.	Ησαΐα χόρευε	1966	αλλά και
13.	Ησαΐα μη χορεύεις	1969	
14.	Και επί γης ειρήνη	1999	
15.	Κάιν και Άβελ	1931	
16.	(Ο) καλός μας άγγελος	1961	
17.	Μη κρίνεις ίνα μη κριθείς	1992	
18.	Μη μου άπτου	1996	
19.	Νυμφίος ανύμφευτος	1967	
20.	Υιέ μου, υιέ μου	1965	
21.	Ου κλέψεις	1960	
22.	Ουδείς αναμάρτητος	1967	
23.	Περιπλανώμενοι Ιουδαίοι	1959	
24.	Πίσω μου σ' έχω σατανά	1971	
25.	Προπατορικό αμάρτημα	1999	
26.	Χαμένος παράδεισος	2000	

Εδώ πρόκειται για δραματικές ταινίες στην πλειοψηφία τους. Οκτώ τίτλοι αφορούν κωμωδίες (9, 12-13, 19-21, 23-24), οι μισοί από τους οποίους (οι 2 είναι παραποιημένες φράσεις) αναφέρονται άμεσα στο γάμο, κεντρικό θέμα στον ΠΕΚ).





Όπως φαίνεται στους δύο καταλόγους, οι παροιμιακοί τίτλοι χαρακτηρίζουν τον παλιό ελληνικό κινηματογράφο (ΠΕΚ, 1950-1970 περ.). Αλλά δεν λείπουν και από τις ταινίες του λεγόμενου Νέου Ελληνικού Κινηματογράφου (ΝΕΚ, 1970 και εξής)¹⁹, ενώ οι δημιουργοί και συντελεστές του υποστηρίζουν μαχητικά (και με φανερή εχθρότητα) την πλήρη διαφοροποίησή του από τον ΠΕΚ. Στο ξεκίνημά του ο ΝΕΚ σηματοδοτήθηκε και με δραστικό περιορισμό, σχεδόν εξαφάνιση, των κωμωδιών. Η επανεμφάνιση του είδους συνοδεύτηκε από την επανεμφάνιση παροιμιακών και παρα- παροιμιακών αλλά κυρίως στερεότυπων εκφράσεων και πολιτικών σλόγκαν στους τίτλους²⁰. Σαφώς μειωμένο είναι το ποσοστό παρουσίας παροιμιών στους διαλόγους, αποτέλεσμα της διαφοροποίησης των ηρώων.

Κινηματογραφικοί παροιμιακοί τίτλοι έχουν αντικαταστήσει τους αρχικούς θεατρικούς στην περίπτωση των μεταφορών. Έτσι: «Της νύχτας τα καμώματα» προέρχεται από το θεατρικό *Ουδέν αξιοσημείωτον* (1955), «Το ξύλο βγήκε απ' τον παράδεισο» είναι διασκευή του θ. *Μάγουλα κοριτσιών* (1946), «Της κακομοίρας» είναι ο θεατρικός *Μπακαλόγατος*, (1962), «Υιέ μου, υιέ μου» είναι ριμέικ του θεατρικού και στη συνέχεια κινηματογραφικού *Δελησταύρου και υιός*, «Ο στρίγγλος που έγινε αρνάκι», που είναι ήδη μια παραποιημένη φράση-τίτλος από το θ. *Μια κυρία ατυχήσασα* (1947)· παροιμία στη θέση άλλης έχουμε στο φιλμ *Το ξένο είναι πιο γλυκό* (1981) βασισμένο στο θ. *Ούτε γάτα, ούτε ζημιά* (1950) που είχε ήδη γίνει ομότιτλη ταινία (1955).

Αρκετοί είναι οι κινηματογραφικοί τίτλοι, κωμωδιών πάντα, παραφράσεις ή στρε-

19. Αντί των παροιμιών αφθονούν τώρα παροιμιακές φράσεις, στερεότυπες εκφράσεις και σλόγκαν. Μετά τη μεταπολίτευση τη θέση των παραπαροιμιών παίρνουν οι παραποιημένες εκφράσεις της προηγούμενης περιόδου, π.χ. *Πατρίς, ληστεία, οικογένεια, Αυτός και το πουλί του* (1982).

20. Στερεότυπες εκφράσεις στους τίτλους επιλέγονται για το είδος κοινωνικά δράματα και ταινίες κοινωνικής καταγγελίας που ανθεί μετά τη μεταπολίτευση. Στην περίοδο της Χούντας έχουμε τίτλους από την ορολογία των στρατοδικείων και γενικότερα το χώρο της τάξης και του νόμου.

βλώσεις λογοτεχνικών που έχουν γίνει παροιμιώδεις: αναφέραμε ήδη τα *Χίλιες παρά μία νύχτες* και *Ο στρίγγλος που έγινε αρνάκι*. Ακόμη: *Κόμης Χατζηχρήστος* (1958), *Δόκτωρ Ζι-βέγγος* (1968), *Για ποιον χτυπά η κουδούνα* (1969), *Όνειρο αριστερής νύχτας* (1987) κ.α. Υπάρχουν και εκείνοι που παραποιοούν ξένους κινηματογραφικούς τίτλους μεγάλων επιτυχιών, που είχαν ήδη γίνει εκφράσεις: Ένας ξένοιαστος παλαβιάρης (1971), *Ράκος...No 14* (1986), *Ο κακός, ο ψυχρός κι ο ανάποδος* (1969, β' τίτλος για την ταινία *Κακός, ψυχρός κι ανάποδος*, που παρέπεμπε στην έκφραση *κακά, ψυχρά κι ανάποδα*. Ο νέος τίτλος παραπέμπει στο κινηματογραφικό *Ο καλός, ο κακός κι ο άσχημος*, 1966).

Λειτουργία και Χρήση. Τίτλοι – Διάλογοι – Παραγωγή νέων εκφράσεων.

Α) Στους κινηματογραφικούς τίτλους η παροιμία προσφέρεται ως βουβό κείμενο, όπως δηλ. θα τη βρούμε σε μια συλλογή, αλλά επιτελεί μια εντελώς διαφορετική λειτουργία. Μέσω του τίτλου-παροιμία, γίνεται η πρώτη επαφή ταινίας-θεατή. Αν ένας τέτοιος τίτλος υπήρξε κίνητρο για να επιλέξει την ταινία (όπως λέει ο Λουκάτος²¹) δεν μπορούμε να το ξέρουμε (ενδεχομένως το είδος, οι ηθοποιοί και η ανάγκη της κυριακάτικης εξόδου προκειμένου για την εποχή του ΠΕΚ, ήταν ισχυρότερα κίνητρα). Συμφωνούμε ότι δημιουργούσε μια αίσθηση οικειότητας²², ίσως και περιέργειας.

Στη θέση τίτλου, η παροιμία έχει διαφορετικό ρόλο από αυτόν που έχει συνήθως σ' ένα άλλο επικοινωνιακό πλαίσιο. Στον προφορικό λόγο αυτή παρεμβάλλεται ή προκύπτει ως σχόλιο, που αποδίδει συνοπτικά και μεταφορικά ένα προηγηθέν συμβάν. Στην περίπτωση των τίτλων η παροιμία δεν προκύπτει, αλλά προηγείται της κατάστασης που την προκαλεί και αυτή είναι η αφήγηση που ακολουθεί. Είναι ένα γνωστό επιμύθιο σε θέση προλόγου²³. Αυτή η θέση της π. δημιουργεί ένα στάδιο αναμονής, εκκρεμότητας που αρχίζει από τον τίτλο στο διαφημιστικό κείμενο (εφημερίδα, αφίσα, για να αναφερθούμε στα διαθέσιμα μέσα της εποχής των ταινιών του ΠΕΚ), φτάνει έξω από την κινηματογραφική αίθουσα μέχρι την παρακολούθηση εντός. Μέχρι να ολοκληρωθεί η προβολή το μήνυμα της παροιμίας αιωρείται κατά κάποιο τρόπο, αναμένοντας την επιβεβαίωση (θεωρητικά και τη διάψευση). και τη δικαίωση αυτού που επέλεξε τον τίτλο.

Ποιος επιλέγει; Ο σεναριογράφος, ο οποίος αφού ολοκληρώσει την ιστορία του και αφού έχει χρησιμοποιήσει παροιμία/ες στους διαλόγους (δεν υπάρχει ελληνική ταινία χωρίς παροιμία ή παροιμιακή φράση), καταλήγει στον παροιμιακό τίτλο για το δικό του 'μύθο'. Κρίνει ότι η συγκεκριμένη παροιμία αποδίδει αυτό που ο ίδιος

21. Όπ. σ. 35.

22. Οι κοινές παροιμίες θεωρούνται γνωστές ακόμη και σ' εκείνους που δεν τις χρησιμοποιούν στο λόγο τους. Για ορισμένο κοινό αυτή η οικειότητα με το είδος μπορεί να λειτουργούσε και απωθητικά, όπως δείχνουν οι κριτικές της εποχής. Βλ. και σημ. 8.

23. Στον προφορικό λόγο χρειάζεται τουλάχιστον μια εισαγωγική φράση, πριν να λεχθεί μια παροιμία.

κατασκεύασε. Ο συγγραφέας-σεναριογράφος κάνει μια ενέργεια ανάλογη με τον άνθρωπο που του αρέσει να χρησιμοποιεί παροιμίες ανακαλύπτοντας την αναλογία ανάμεσα στις καταστάσεις που εκθέτει το σενάριό του και μια παροιμία την οποία επιλέγει ως τίτλο. Αν και δεν πρόκειται εδώ για αυθόρμητη αντίδραση σε μια κατάσταση ερέθισμα, όπως συμβαίνει στον προφορικό λόγο, αλλά για μια πιο εγκεφαλική επιλογή, με την ενέργειά του ο σεναριογράφος επιβεβαιώνει εμπειρικά την ιδιότητα της παροιμίας να αποδίδει εύστοχα όχι μια περίπτωση αλλά πολλές, στη βάση μιας ομοιότητας/αναλογίας και παρά την ύπαρξη πολλών διαφορών. Έχουμε έτσι τον ίδιο τίτλο για διαφορετικές ταινίες²⁴: *Μια του κλέφτη, Μια του κλέφτη δυο του κλέφτη, Έξω φτώχεια!, Έξω φτώχεια και καλή καρδιά!* ή αξιοποίηση ενός υπάρχοντος παροιμιακού ή παρα-παροιμ. τίτλου για τη δημιουργία νέου: *Το ξύλο βγήκε απ' τον παράδεισο, Το γέλιο βγήκε απ' τον παράδεισο, Το κλάμα βγήκε απ' τον παράδεισο.*

Η παροιμία που επιλέγεται ως τίτλος μπορεί να έχει ειπωθεί και σε κάποιο διάλογο ή σε περισσότερους (βλ. παρακάτω), μπορεί και να είναι η τελευταία φράση του film. Σ' αυτή την περίπτωση ξαναβρίσκει τη ρόλο της ως επιμύθιο.

Η παροιμία του τίτλου και η αφήγηση που ακολουθεί

Αν στους τίτλους η παροιμία αιφνιδιάζει κάπως -κι αυτό δεν αντιφάσκει με την οικειότητα που αναφέραμε παραπάνω-αλλά συμβαίνει λόγω της θέσης της, επειδή δεν έχει ακόμη αναφερόμενο, η παρουσία παροιμιακού λόγου, θεωρούμενου ψυχογραφικό τεκμήριο για κάθε λαό, μοιάζει φυσικό συμπλήρωμα, αυτονόητα αναμενόμενο στον λαϊκό κινηματογράφο, στο επίπεδο των διαλόγων.

Είναι πάλι ο σεναριογράφος εκείνος που επιλέγει παροιμίες με τις οποίες θα διανθίσει τις συνομιλίες των ηρώων προσδίδοντας αληθοφάνεια και φυσικότητα σ' αυτό το αναπαραστατικό πλαίσιο χρήσης. Αλλά στο σημείο αυτό, ο σεναριογράφος, χρήστης 'επί χάρτου' μέχρι εδώ, δίνει τη θέση του στους ηθοποιούς. Αυτοί είναι που μετατρέπουν το παροιμιακό κείμενο σε επικοινωνιακό μήνυμα.

Στα σεναριακά κείμενα η παροιμία μπορεί να αντιμετωπιστεί ως επέκταση της περίπτωσης παροιμιακός λόγος σε λογοτεχνικό κείμενο. Αλλά εδώ το πλαίσιο είναι πληρέστερα ή μάλλον πλήρως καθορισμένο, καθώς εδώ ο λόγος και οι συνομιλητές 'ζωντανεύουν'. Όσα σε κάθε άλλο κείμενο περιγράφονται ή εννοούνται, στις ταινίες διαδραματίζονται μπροστά στα μάτια (και τα αυτιά) μας. Εμείς, ως θεατές, ακούμε το παροιμιακό κείμενο, αλλά αντιλαμβανόμαστε με τα μάτια το συγκεκριμένο, το περιβάλλον. Παρακολουθούμε την ίδια στιγμή όλο το παροιμιακό πλαίσιο· τι προηγείται και προκαλεί να λεχθεί μια παροιμία, την ατμόσφαιρα (τεταμένη, ήρεμη,) τον χρήστη (τη διάθεση, το ύφος, τη συμμετοχή του σώματός του σ' αυτή τη λεκτική αντίδραση-και η διάθεση είναι ορατή) και στη συνέχεια τον/τους αποδέκτη/ες, τις αντιδράσεις

24. Και παρά το γεγονός ότι είναι άκρως αντιεμπορικό να έχουν τον ίδιο τίτλο διαφορετικές ταινίες.

(αποδοχή, συνηγορία, ενόχληση, ανταπόκριση, θυμό) αλλά και το αποτέλεσμα, την επίδραση της παροιμίας, αν υπάρχει (αδιαφορία, ανταπάντηση, κινητοποίηση του ενδιαφερόμενου).

Συνειδητοποιούμε, καταρχάς, τη μικρή διάρκεια αυτού του ειδικού λόγου. Η παροιμία 'γλιστράει' μέσα στην κουβέντα, η οποία τις περισσότερες φορές συνεχίζεται. σαν (η π.) να μην ειπώθηκε ή να μην ακούστηκε. Είναι μια παρατήρηση, ένα σχόλιο, μια κρίση, που θα μπορούσε να μην είχε γίνει. Γι' αυτό και μένει συχνά αναπάντητη, ένα αυτόνομο κομμάτι λόγου, χωρίς συνέχεια. Αυτό το τελευταίο μας οδηγεί στην εκτίμηση ότι η παροιμία ως ενέργεια, αφορά περισσότερο αυτόν που τη λέει²⁵ και λιγότερο αυτόν στον οποίο απευθύνεται.

Θεωρείται πως η χρήση της παροιμίας απαλλάσσει τον χρήστη από την ανάπτυξη μιας επιχειρηματολογίας την οποία δεν είναι σε θέση να κάνει ή δεν είναι η μοναδική δυνατή λύση και γι' αυτό προτιμά να καταφεύγει στη σύντομη, και ασφαλή -με την έννοια ότι του επιτρέπει να μην εμπλακεί προσωπικά²⁶- διατύπωση της παροιμίας. Πως αφήνει την 'ευθύνη' των λεγομένων σ' αυτήν²⁷. Οι σεναριακές καταστάσεις δείχνουν πως είναι η παροιμία, η ύπαρξή της και η γνώση της, που δίνει σε κάποιον την ευκαιρία ή αποτελεί τον πειρασμό να εμπλακεί. Ο χρήστης, πάει γυρεύοντας. Αν είναι άμεσα εμπλεκόμενος σε μια κατάσταση δικαιούται ή οφείλει να πει τη γνώμη του· η παροιμία του επιτρέπει να το κάνει πιο επιθετικά. Αν δεν είναι άμεσα εμπλεκόμενος, λέει τη γνώμη του, συχνά χωρίς να ερωτηθεί, χρησιμοποιώντας την πνευματώδη διατύπωση της παροιμίας αντί ενός ξεκάθαρα δηκτικού σχολίου. Αυτό δεν τον απαλλάσσει από τη δυσαρέσκεια ή την οργή εκείνου που δέχεται την κρίση· ο χρήστης εκθέτει κάποιον, αλλά η παροιμία εκθέτει και τον χρήστη, ο οποίος προτιμά την ικανοποίηση για την ευστοχία του από την ασφάλεια της σιωπής. Αυτή είναι η συνηθέστερη περίπτωση στις κωμωδίες. Τέτοιες σκηνές συμπληρώνονται με τον χρήστη να βρίσκει ανταπόκριση από παριστάμενους τρίτους, οι οποίοι συνηγορούν με κάποιο τρόπο (νεύμα, βλέμμα, χειρονομία), ενώ ο άμεσα ενδιαφερόμενος παραμένει χωρίς αντίδραση.

Ποιοι λένε παροιμίες; Όλοι λένε παροιμίες στον παλιό ελληνικό κινηματογράφο²⁸. Συγγενείς μεγαλύτεροι προς νεότερους ή συνομηλικούς κατ' ενώπιον, νεότεροι

25. Ως συναισθηματική εκτόνωση. Μεταφέρω από τον Πρόλογο του βιβλίου Γιώργος Καπλάνογλου-Μαριάνθη Καπλάνογλου, *Παροιμίες της Κοζάνης. Θέματα-Χρήσεις-Ερμηνείες*, την παρατήρηση της συγγραφέως για «την αγάπη του πατέρα μου για τις παροιμίες, την ικανοποίηση, ακόμα και τον ενθουσιασμό του κάθε φορά που καταφέρνει να βρει την κατάλληλη παροιμία για την κατάλληλη περίπτωση», Αθήνα 2012, σ. 16.

26. Γ. - Μ. Καπλάνογλου ό. π. σ. 22.

27. Γιατί όμως να το κάνει αυτό; Αν με την παροιμία εκδηλώνει συμπαράσταση, συμπάθεια, συμφωνία, δίνει ελπίδα, παρηγοριά, ειλικρινή συμβουλή, γιατί να θέλει να αποφύγει;

28. Οι λαϊκοί ήρωες (εμφανίζονται να) γνωρίζουν και χρησιμοποιούν σωστά τις παροιμίες, τις μετατρέπουν με ευκολία σε παραπαροιμίες προσαρμόζοντας τες στις σεναριακές καταστάσεις. Γνωρίζουν επίσης τα γραφικά χωρία· αυτά δεν παραποιούνται ούτε διακωμωδούνται παρά μόνο στο βαθμό που αυτό γίνεται αυτόματα, με την αλλαγή περιβάλλοντος χρήσης: Η δραματική επίκληση

για μεγαλύτερους, αλλά 'πίσω απ' την πλάτη τους' φίλοι αλλά και εχθροί του ήρωα, ζευγάρια που καυγαδίζουν, συνήθως γιατί αποκαλύπτουν τις αταξίες του άλλου, γείτονες, τυχαία παρόντες, περαστικοί που βλέπουν κάτι παράξενο²⁹, αλλά και οι ήρωες στον εαυτό τους. Αλλά τη στιγμή που λέγεται η παροιμία αυτός που θα πει την πει πρέπει να διαθέτει ένα είδος υπεροχής, πλεονεκτικής θέσης, που προκύπτει από ένα μόνιμο χαρακτηριστικό³⁰, π.χ. ηλικία, ανώτερο κοινωνικό στάτους ή περιστασιακό, προσωρινό, όπως το να έχει προβλέψει μια έκβαση.

Η ικανότητα του σεναριογράφου-σκηνοθέτη επεκτείνεται και σ' ένα ακόμη πεδίο. Αποκαλύπτει τη σχέση παροιμίας και προσωπικότητας του χρήστη. Στην προκειμένη περίπτωση της καταλληλότητας των ηθοποιών για ορισμένες παροιμίες.

Συχνά οι χρησιμοποιούμενες παροιμίες ακόμα και οι περιστάσεις χρήσης (πότε λέγονται) εξαρτώνται από το χαρακτήρα που ενσαρκώνει ο ήρωας, το ήθος που του έχουν προσδώσει οι ρόλοι του, ο τύπος που υποδύεται και με τον οποίο έχει καθιερωθεί, καθώς αναφερόμαστε σε λαϊκό κινηματογράφο. Έτσι: λέει δηκτικές ή καυστικές παροιμίες, με ειρωνία ή κακεντρέχεια ο Ορ. Μακρής, που ενσαρκώνει συχνά (εκτός από τον μεθύστακα) τον αυστηρό σύζυγο, τον αυστηρών αρχών πατέρα, τον κάπως οπισθοδρομικό γείτονα. Εκτοξεύει μάλιστα την παροιμία χωρίς καθυστέρηση και κατά πρόσωπο. Η Γεωργία Βασιλειάδου στο ρόλο της γεροντοκόρης ή της κουτσομπόλας γειτόνισσας έχει πρόχειρη μια παροιμία για κάθε περίπτωση, που τη λέει συνήθως μουρμουριστά, 'μέσα απ' τα δόντια'. Συμβουλευτικές ή παρηγορητικές είναι οι παροιμίες του καλόκαρδου Χατζηχρήστου, αγαθού επαρχιώτη που συχνά στρέφεται με τις παροιμίες του κατά του εαυτού του. Ο αισιόδοξος και καλόκαρδος Κ. Βουτσάς προτιμά παροιμίες που δίνουν κάποια ελπίδα στο συνομιλήτη. Κάθε είδους ο Σταυρίδης, ο Φωτόπουλος, ο Γκιωνάκης που ενσαρκώνουν ποικιλία ρόλων. Η Ρ. Βλαχοπούλου επιθετική στη δράση της και στις παροιμίες της. Ο 'ρευστός' Ηλιόπουλος δεν καταφέρνει να πει σωστά μια παροιμία: θυμάται τη μισή, την μπερδεύει με μιαν άλλη, επιλέγει μία ακατάλληλη για την περίπτωση κ.λπ. Ο Αλ. Αλεξανδράκης δεν είναι χαρακτηριστικός λαϊκός ήρωας, δεν λέει παροιμίες και είναι έτοιμος να αμφισβητήσει αυτές που του λένε (αντίστοιχος γυναικείος τύπος είναι η Μ., Κοντού). Ο Ν. Ρίζος με μάγκικη βραδύτητα στις κινήσεις και το λόγο δεν λέει παροιμίες, αλλά εκφράσεις της πιάτσας. Ελάχιστες είναι οι περιπτώσεις εξαιρετικών κατά τα άλλα ηθοποιών του ΠΕΚ, που δεν λένε ωραία τις παροιμίες, τις απαγγέλλουν, όπως η Ίλ. Λιβυκού, ο Άλκ. Γιαννακάς και η Γκ. Ντάλι.

«υιέ μου, υιέ μου», αποκτά άλλη σημασία και διάθεση μέσα στα νέα συμφραζόμενα της ταινίας *Δελησταύρου και υιός* και στη συνέχεια ως τίτλος ριμέικ της προηγούμενης. Αρκετά λάθη ή ευφυείς στρεβλώσεις στα γνωμικά, που δικαιολογούνται από το μορφωτικό επίπεδο και την κοινωνική πρόθεση των ηρώων.

29. «Η τρέλα δεν πάει στα βουνά», είναι η συνηθισμένη αντίδραση σ' αυτή την περίπτωση.

30. Και στην πραγματική ζωή ο εξοικειωμένος χρήστης αντιλαμβάνεται ενστικτωδώς τη διάθεση που είναι 'ενσωματωμένη' σε μια παροιμία και πότε ή σε ποιον δεν πρέπει να λεχθεί γιατί υπερβαίνει το μέτρο.



Τέλος, εδώ μπορούμε να παρακολουθήσουμε και τα μετά τη χρήση. Έχει κάποια επίδραση η παροιμία, είναι αποτελεσματική; Φαίνεται πως η λαϊκή σοφία είναι θαυμαστή, όχι οπωσδήποτε σεβαστή και πάντως όχι αποστομωτική. Η ροή μιας συζήτησης δεν σταματά επειδή παρεμβάλλεται μια παροιμία (παρά μόνο αν είναι σκηνοθετική επιλογή). Η παροιμία δείχνει να περνά ή επιδιώκεται να περάσει απαρατήρητη, κυρίως αν πρόκειται για προσβλητική, υποτιμητική. Κάτι που ενισχύεται ή εξασφαλίζεται όταν η παροιμία δεν απευθύνεται στον άμεσα ενδιαφερόμενο, αλλά λέγεται μεταξύ άλλων, παράπλευρων προσώπων. Κάποιες φορές αμφισβητείται κιόλας: «Αγαπάει ο Θεός τον κλέφτη, αγαπάει και το νοικοκύρη», λέει ανακουφισμένος ο ζηλιάρης σύζυγος, θεωρώντας ότι έχει τις αποδείξεις για την απιστία της γυναίκας του. Και αμέσως μετά: «Θα μου πεις, γιατί να αγαπάει και τον κλέφτη; (Ν. Σταυρίδης στα *Κίτρινα γάντια*). «Φύλαγε τα ρούχα σου, να έχεις τα μισά», συνοψίζει άλλος ζηλιάρης σύζυγος, αφού έχει εκθέσει πώς παρακολουθεί διαρκώς τις κινήσεις της γυναίκας του. «Δηλαδή, τι μας λέει η παροιμία;» εκφράζει το σκεπτικισμό του ο φίλος του. «Φύλαγε τη γυναίκα σου να έχεις τη μισή;» (Κωνσταντίνου και Αλεξανδράκης αντίστοιχα στη *Σωφερίνα*).

Αυτή είναι η ελάχιστη σκηνοθετική αξιοποίηση της παροιμίας που μπορεί να πάρει κι άλλες μορφές. Επανάληψη π. χ. ώστε να έχει κάποιο 'ρόλο' στη δράση και να τραβήξει την προσοχή του θεατή. «Το γοργόν και χάριν έχει», συμβουλεύει η εξαδέλφη τον κεντρικό ήρωα στον *Γεροντοκόρο* (1967). Ο αδελφός του έχει ερωτευθεί την ίδια γυναίκα και του ανακοινώνει την απόφασή του να της το πει γιατί: «Το γοργόν και χάριν έχει». Η απόφασή του αδελφού κινητοποιεί και τον ήρωα, ο οποίος μπροστά στον κίνδυνο να τη χάσει αποφασίζει να προλάβει και συμβουλεύει τον εαυτό του: «Το γοργόν και χάριν έχει». Εδώ με την παροιμία κλείνει κάθε φορά μια επιμέρους φιλική ενότητα. Άλλοτε μπορεί μια ταινία να τελειώνει με μια παροιμία. Μπορεί να συμβαίνουν και τα δύο· στην ταινία *Κόσμος και κοσμάκης* (1964), η νεόπλουτη σύζυγος θέλει να μιμηθεί τον τρόπο ζωής και τη συμπεριφορά του «καλού κόσμου». Ο σύζυγος αναγκάζεται συχνά να συμβουλεύει με θυμό: «Τα μεταξωτά βρακιά ...». Η σύζυγος και οι κόρες τον διακόπτουν πάντα για λόγους ευπρέπειας. Στην τελευταία σκηνή, μετά από απανωτές γκάφες, είναι η σύζυγος που αρχίζει: «Τα μεταξωτά βρακιά ...» και ο σύζυγος εκείνος που της κλείνει το στόμα κι εδώ τελειώνει η ταινία. Πολλές φορές η παροιμία του τίτλου είναι η τελευταία φράση της ταινίας (π.χ. *Αλλού τα κακαρίσματα*).

Άλλοτε η παροιμία μπορεί να έχει κάποιο 'ρόλο' με διαφορετικό τρόπο. Στην ταινία *Ο Θόδωρος και το δίκαννο* (1962), η κόρη, πιεσμένη από τους περιορισμούς που της θέτει ο πατέρας της, ενοχλείται και από το κεντητό που κρέμεται στον τοίχο με τη φράση «Κι αυτό θα περάσει», γιατί το θεωρεί αντιπροσωπευτικό των παλιομοδίτικων ιδεών του πατέρα της. Όταν οι σχέσεις τους αποκατασταθούν και εκείνη θα αλλάξει γνώμη για το κεντητό. Στην ταινία *Ένα ασύλληπτο κορόιδο* (1969), ο Βέγγος είναι βαθιά προσβεβλημένος γιατί ένας γείτονας του έχει αρνηθεί να του δώσει την κόρη του για σύζυγο. Περισσότερο όμως του έχει στοιχίσει ότι αμφισβήτησε την (πατροπαράδοτη) επαγγελματική του ικανότητα ως ελαφροχέρη κουρέα. Έχει κλειδωθεί λοιπόν για μέρες στο δωμάτιό του αφήνοντας ακούρευτους και αξύριστους τους πελάτες («έχουν γίνει προφήτες»), δεν τρώει και γράφει διαρκώς και παντού (έχει γεμίσει τους τοίχους) την π. «Η τιμή, τιμή δεν έχει³¹».

Σ' όλες τις περιπτώσεις οι χρήστες (δείχνουν να) έχουν την απαιτούμενη ικανότητα να εκτιμούν τη δεδομένη κατάσταση και τον/τους εμπλεκόμενους, να αντιλαμβάνονται τις αναλογίες με την κατάλληλη παροιμία και να τη χρησιμοποιούν ή να την μετατρέπουν εύστοχα και επιτυχημένα σε παραπαροιμία. Βέγγος, εξαιρετικά ανήσυχος, στον Μπάρκουλη: (Οι δυο ήρωες εργάζονται ως σερβιτόροι σε εξοχικό κέντρο και ο πρώτος

31. Αντί παροιμιών αφθονούν τα γραφικά χωρία όταν τα σενάρια είναι κατάλληλα, όπως στο *Ου κλέψεις* (1965), όπου ένας παπάς, νεοφερμένος σε χωριό της Νάξου, προσπαθεί να αποτρέψει τους κατοίκους από την πατροπαράδοτη συνήθεια της ζωοκλοπής. Με την οποία μάλιστα υπολογίζεται η αξιοσύνη των ανδρών. Ή στην *Εταιρεία Θαυμάτων* (1962), όπου κάποιοι απατεώνες δήθεν πιστοί, δήθεν θεοσεβούμενοι, οραματίζονται δήθεν θαύματα για να εξαπατούν τους αφελείς και να συγκεντρώνουν χρήματα. Σε άλλες ταινίες υπάρχει ένας ήρωας της υπόθεσης που επικαλείται εκκλησιαστικά και γραφικά χωρία για κάθε κατάσταση π.χ. ο Πασχάλης στο *Μιας πεντάρας νιάτα* (1967).

έχει μόλις πληροφορηθεί πως ένας αντεραστής του δεύτερου, που δεν τον γνωρίζει προσωπικά, απειλεί πως θα τον σκοτώσει): «... Τι λες Φάνη; Αν έρθει εδώ και πάμε «μ' ένα σμπάρο δυο γκαρσόνια;» (*Μην είδατε τον Παναή!*, 1962). «Αγαπάει ο θεός τον κλέφτη, αγαπάει και τον πολιτσμένο³²», λέει ο Χατζηχρήστος, αστυνομικός, που νομίζει πως ανακάλυψε απιστία της αγαπημένης του (*Ο Μελέτης στην Άμεσο Δράση*, 1966). Και γι' αυτή την πλευρά του παροιμιακού λόγου υπεύθυνος (πίσω από τους ήρωες) είναι ο σεναριογράφος, ο οποίος αποδεικνύεται ο πιο εύστοχος και ικανός χρήστης.

Πράγματι υπάρχουν οι σεναριογράφοι που χρησιμοποιούν συχνά και εύστοχα παροιμίες στις κωμωδίες τους³³. Είναι κυρίως τα συγγραφικά δίδυμα: Σακελλάριος-Γιαννακόπουλος, Τσιφόρος-Βασιλειάδης, Γιαλαμάς-Πρετεντέρης. Ο Ν. Ελευθερίου υπήρξε ευρηματικός στην πιο δημιουργική χρήση, τις παραπαροιμίες³⁴. Ο Γ. Δαλιανίδης χρησιμοποιεί επίσης πολλές παροιμίες στις κωμωδίες του, αλλά έχει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ότι (εκτός από τις ατάκες) οι τίτλοι των ταινιών του έγιναν σλόγκαν, χαρακτηρισμοί καταστάσεων (Κάτι να καίει, 1963, Ραντεβού στο αέρα, 1965) ή προσώπων (Κορίτσια για φίλημα, 1965, Γοργόνες και μάγκες, 1968).

3. Αυτή αποτελεί μια τρίτη περίπτωση επικοινωνίας παροιμίας–κινηματογράφου με την παραγωγή νέων εκφράσεων, που προκύπτουν από τις ταινίες. Συμβαίνει και με τις κωμωδίες³⁵ αλλά σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό με τα μελοδράματα.

Αντίθετα από τη στενή σχέση κωμωδίας και παροιμιακού λόγου, στα μελοδράματα της ίδιας περιόδου, δεν προτιμώνται οι παροιμιακοί τίτλοι, αλλά και στους διαλόγους οι παροιμίες είναι λιγιστές, παρόλο που σ' αυτό το είδος οι ήρωες είναι λαϊκής προέλευσης από χαμηλότερα στρώματα και οι ιστορίες διαδραματίζονται σε κατεχοχόν λαϊκούς χώρους. Από τις ταινίες αυτές, κυρίως οι τίτλοι τους, αλλά και ατάκες από τους διαλόγους, έγιναν παροιμιώδεις φράσεις, οι οποίες χρησιμοποιούνται ως αστεϊσμοί, πειράγματα, και χιουμοριστικοί και ειρωνικοί χαρακτηρισμοί³⁶. Ίσως γιατί ο τίτλος έχει μια υπερβολή ή γιατί επενδύει καταστάσεις με ασυμβίβαστες αντιθέσεις: *Αγνή του λιμανιού* (1952), *Αγνή κι ατιμασμένη* (1962) *Ο Γολγοθάς μιας ορφανής* (1954), *Είμαι μια δυστυχισμένη* (1964) ή υπερασπίζονται αξιολογικά ζεύγη που μοιάζουν αστεία έξω από συγκεκριμένο πλαίσιο π.χ. *Φτωχός αλλά τίμιος* (1965). Ιδιαιτερότητα: Ενώ οι καθιερωμένες παροιμίες θεωρούνται προϊόντα του προφορικού, που εμπλουτίζουν τον γραπτό για να προσδώσουν χαρακτηριστικά λαϊκού λόγου, οι εκφράσεις που προέρχονται από τον κινηματογράφο –τίτλοι και ατάκες– εμπλουτίζουν κυρίως τον προφορικό, το φιλικό,

32. «Αγαπάει ο θεός τον κλέφτη, αγαπάει και τη Μαιρούλα», η Μαρία στο *Ξυπόλητος πρίγκηψ* (1966).

33. Οι ίδιοι σεναριογράφοι όταν γράφουν δράματα δεν χρησιμοποιούν παροιμίες.

34. Όχι πολύ γνωστός γιατί δεν εργάστηκε στις δύο μεγάλες εταιρείες, αλλά παραγωγικός και ευφυής.

35. Εκτός από τον Δαλιανίδη και ο Θ. Βέγγος είναι δημιουργός εκφράσεων. από τίτλους και ατάκες: Ποιος Θανάσης (1969), Καλέ μου άνθρωπε!.

36. Brunvand Jan Harold, "Proverbs and proverbial phrases", *The study of American Folklore. An introduction*, W. W. Norton & Company, N.Y., 1968, pp. 38-78.

τον παρεΐστικο λόγο (χωρίς να λείπει και η περίπτωση του γραπτού είτε σε ειδικά έντυπα π.χ. κινηματογραφικά περιοδικά, είτε άλλου είδους, οπότε χρησιμοποιούνται εντός εισαγωγικών): *Μάνα γιατί με γέννησες* (1962), *Αγάπησα και πόνεσα* (1963), *Αμάρτησα για το παιδί μου* (1963), *Το ρεμάλι της Φωκίωνος Νέγρη* (1965). Χρησιμοποιούνται επίσης σε διαλόγους κωμωδιών ως αυτοαναφορές στο κινηματογραφικό μέσον.

Αυτού του είδους οι εκφράσεις δεν έχουν βέβαια την ευρεία διάδοση των παραδοσιακών, δεν θα έχουν τη μακροβιότητά τους, αλλά αντέχουν ακόμη, περισσότερο από μισό αιώνα μετά τη δημιουργία τους. Χρησιμοποιούνται κυρίως από ανθρώπους που έζησαν την ίδια εποχή ή αυτούς που έζησαν την εποχή της ακμής του λαϊκού κινηματογράφου ή αυτούς που έζησαν άμεσα τον απόηχο της εποχής. Υποθέτουμε ποια θα είναι η τύχη τους μετά τη φυσική φθορά των συγχρόνων τους, όταν θα έχει υποχωρήσει η βιωματική σχέση.

Συμπερασματικά: Ο κινηματογράφος αποτελεί εξαιρετικό αναπαραστατικό πλαίσιο χρήσης παροιμιών, πληρέστερο από αυτό που παρέχει ένα λογοτεχνικό κείμενο και βέβαια ασύγκριτα φυσικότερο από την ανάγνωσή τους σε ένα corpus ή μια συλλογή παροιμιών, ακόμη κι αν αυτή προέρχεται από επιτόπια έρευνα ή ο,τιδήποτε προκαλεί τη χρήση της παροιμίας με σκοπό να μελετηθεί..

Βασικό πλεονέκτημα του κινηματογράφου είναι ότι εδώ η παροιμία δεν προσφέρεται μόνο ως κείμενο αλλά στη λειτουργία της, πλαισιωμένη από τους χρήστες και τους αποδέκτες, τη διάθεσή τους, το χαρακτήρα τους και συμπληρωμένη με την επίδραση και την αποτελεσματικότητά της, ως επικοινωνιακό μήνυμα. Στο αναπαραστατικό πλαίσιο του κινηματογράφου φαίνεται ότι οι παροιμίες έχουν μια μεγάλη ποικιλία διαθέσεων, έκφρασης συναισθημάτων, τρόπων εκφοράς· προκύπτουν λιγότερο συχνά από συμπόνια ή συμπάθεια ή συμβουλευτική διάθεση και περισσότερο από θυμό, οργή, εκδικητικότητα, ειρωνεία· λίγες είναι οι διαπιστωτικές, φιλοσοφικές, γνωμικές.

Άριστοι χρήστες αποδεικνύονται οι σεναριογράφοι, πολύ περισσότερο όταν όχι μόνο εμπλουτίζουν με παροιμίες τους διαλόγους αλλά εντοπίζουν και την παροιμία εκείνη που συνοψίζει τη δική τους κατασκευή. Κι ακόμη περισσότερο όταν μαζί με τον σκηνοθέτη (στον ελλ. κιν. είναι συχνά το ίδιο πρόσωπο), επινοούν ένα 'ρόλο' για την παροιμία στην εξέλιξη της ιστορίας.







Και από τον Νέο Ελληνικό Κινηματογράφο



Ενδιαφέρον έχει η διαφημιστική αφίσα της ταινίας Φοβού τους Έλληνες... 2000



Σκην.: Τζων Τατούλης, σεν. Tom Galbarth (βασισμένο σε μια ιδέα του Λ. Λαζόπουλου). Με τις δύο διαφορετικές εκδοχές: Ανολοκλήρωτη φράση στην ελληνική αφίσα, ολοκληρωμένη (αλλά παραποιημένη) στην αγγλόφωνη.

ABSTRACT**Greek Cinema as a proverbial environment
Comments on the use and mood of proverbs**

The present essay examines proverbs in one of the least studied contexts of use, —although it represents an environment of human relations—where proverbs and proverbial expressions are evidently present. Films are a matrix that comprises the proverbial text, the articulation and the context, the environment in which proverbs and anti-proverbs are spoken, as well as the contribution of the user-actor to the successful use of proverbs.

What plays an important role is not only the writer's ability to make script texts where proverbs fit naturally into the dialog, but also to identify a proverb that captures the story he made himself and to place it as the title of the fiction story. The Greek cinema has many scriptwriters to show who were very apt at using and exploiting proverbs and proverbial expressions and at creating anti-proverbs adapted to the circumstances of the time.

As to the Greek post-war cinema revolves around ordinary people, lower class heroes, (especially between 1947-1967 where the dominant genre are comedy and melodrama) the proverbs are abundant in both the dialogues and titles. There is also a third case, where for a long time, drama movie titles and comedy movie quotes serve as proverbial expressions in daily speech.

The proverbial titles and the proverbs quoted in the dialogues are in line with the heroes in the scripts and the spirit of misfortunes addressed by popular cinema in which the small community of the neighbourhood and the close relatives take part and interpersonal relationships are of the greatest importance, and where proverbs, as the discourse of the ordinary people, have an important place. This kind of cinema highlights a particular feature: the connection between the mood of a proverb and the character of the one speaking it. Consequently, some actors, according to the type of character-they embody in a series of films, are more suitable for this kind of discourse than others.

GORDANA BLAGOJEVIC

Δρ. Εθνολογίας και Ανθρωπολογίας
Εθνογραφικό Ινστιτούτο της Σερβικής Ακαδημίας
Επιστημών και Τεχνών (Βελιγράδι, Σερβία)

**ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΗΣ ΞΕΝΙΤΙΑΣ ΣΤΗ ΝΟΤΙΑ
ΚΑΙ ΝΟΤΙΟ-ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΣΕΡΒΙΑ ΚΑΙ Ο ΑΠΟΗΧΟΣ ΤΟΥ
ΣΤΑ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΑ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ**

Η μετανάστευση του πληθυσμού αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικότερα σημεία της σερβικής ιστορίας¹. Στην περίπτωση του σερβικού λαού, όπως και παγκοσμίως, οι οικονομικοί λόγοι αποτελούν τα κύρια και συνηθέστερα κίνητρα για αλλαγή τόπου από τα πολύ παλιά χρόνια. Εκτός όμως από τους οικονομικούς υπάρχουν και άλλοι λόγοι για μετανάστευση, όπως π.χ. οι πολιτικοί λόγοι (πόλεμοι, επαναστάσεις, διακρίσεις πάσης φύσεως), ή προσωπικοί λόγοι (οικογενειακές, φιλικές σχέσεις και άλλα), ή ακόμη και επαγγελματικοί λόγοι, όπως η επαγγελματική εξέλιξη, η απόκτηση γνώσεων, εκπαίδευσης, η ανάπτυξη δεξιοτήτων και η αναζήτηση επαγγελματικών ευκαιριών.

Με τον ερχομό των Οθωμανών στα Βαλκάνια –στα τέλη του 14^{ου} αι.– ξεκινούν τα μεταναστευτικά κύματα των Σέρβων προς τα δυτικά, τα βόρεια και τα ανατολικά της Ευρώπης. Οι Σέρβοι από τη Δαλματία ξεκίνησαν ατομικά να μεταναστεύουν στην Αμερική από τον 18^ο αιώνα. Πιο οργανωμένα και σε μεγαλύτερους αριθμούς οι Σέρβοι μεταναστεύουν από τον 19^ο και τις αρχές του 20^{ου} αι. στη Βόρεια και Νότια Αμερική, την Αυστραλία και τη Νέα Ζηλανδία².

Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος αυτής της έρευνας βρίσκεται ένα ιδιαίτερο είδος περιοδικών μεταναστεύσεων, ξενιτιάς, το οποίο στους Σέρβους και σε άλλους νότιους Σλάβους ονομάζεται «πετσάλμπα» (pečalba)³. Το χαρακτηριστικό αυτό φαινόμενο παρουσιάστηκε κυρίως στις περιοχές της νότιας και νοτιοανατολικής Σερβίας, του Κοσ-

1. This paper is the result of Project no. 177027: *Multiethnicity, Multiculturalism, migrations – contemporary process*, by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

2. V. Grečić, *Seobe Srba nekad i sad*, Beograd 1990, 11; B. Babić, “Seobe Srba: dijaspora i etnička politika”, *Seobe Srba nekad i sad*, Beograd 1990; B. Babić, “Dijaspora i etnička politika”, *Catena Mundi I*, Beograd 1992, 758. G. Blagojević, *Srbi u Kaliforniji. Obredno-religijska praksa i etnicitet vernika srpskih pravoslavnih parohija u Kaliforniji*, Special editions, vol. 54, Beograd 2005: Institute of Ethnography SASA, 20-53.

3. P. Hristov, “The Balkan Gurbet /Pečalbarstvo – Past and Present”, Bulletin of the Institute of Ethnography SASA, 63/3. Belgrade 2015: Institute of Ethnography, 556.

συφοπεδίου και των Μετοχίων από τα παλιά χρόνια. Η πετσάλμπα είναι μία περιοδική αναχώρηση των μαστόρων-κτιστών για οικονομικούς λόγους σε άλλα μέρη της Σερβίας και σπανιότερα στο εξωτερικό. Ομάδες αποτελούμενες από 8-10 άντρες έφευγαν κάθε Μάρτιο και γύριζαν στα ορεινά τους χωριά στις αρχές Ιουλίου, προκειμένου να εργαστούν στα χωράφια τους. Όταν τελείωναν το θέρισμα και το αλώνισμα, στα μέσα του Αυγούστου, αναχωρούσαν πάλι, για να επιστρέψουν με τα πρώτα χιόνια, κυρίως στις αρχές του Νοεμβρίου. Οι μαστορες εργάζονταν και ζούσαν υπό δύσκολες και σκληρές συνθήκες. Για τους ίδιους, αλλά και για αυτούς που έμεναν στο σπίτι, το δυσκολότερο από όλα ήταν ο χωρισμός από τα αγαπημένα πρόσωπα. Αυτό το συναίσθημα εκφράζει και η ίδια η ετυμολογία της λέξεως «πετσάλμπα», από τη σλάβικη λέξη «pečal», «πετσάλ» που σημαίνει θλίψη.

Αν και η «πετσάλμπα» αποτελούσε πολύ σημαντικό κοινωνικό φαινόμενο το οποίο ενέπνευσε και την λαϊκή δημιουργία, στη σερβική επιστήμη δεν της αποδόθηκε η ανάλογη προσοχή⁴. Με την πάροδο του χρόνου εξελίχθηκε ένα λαογραφικό είδος (φολκλόρ) που αφορούσε στην ξενιτιά-πετσάλμπα.

Με αυτόν τον όρο (το φολκλόρ της ξενιτιάς) εννοείται η παρουσίαση της ζωής και τα έθιμα των ξενιτεμένων και των ανθρώπων που βρίσκονταν γύρω τους, καθώς και οι πεποιθήσεις και όλες οι προφορικές παραδόσεις σχετικά με την ξενιτιά. Στο συγκεκριμένο άρθρο έχω επικεντρωθεί στα τραγούδια της ξενιτιάς.

Τα τραγούδια της ξενιτιάς είναι ένας κλάδος των λεγόμενων παραδοσιακών τραγουδιών της οικογένειας. Αυτά τα τραγούδια είναι λυρικά ή μπαλάντες, διαδεδομένα στη νότια και νοτιοανατολική Σερβία, το Κοσσυφοπέδιο και τα Μετόχια. Τα τραγούδια μιλούν για την θλίψη του χωρισμού της οικογένειας, τη φυγή, τα βάσανα της δουλειάς και συχνά το τραγικό τέλος της ζωής στα ξένα. Τα τραγούδια αυτά καμιά φορά έχουν στοιχεία ερωτικής ποίησης.

Ένα τραγούδι λέει:

«Το πουλί κελαηδάει, στο ταξίδι θα πάω,
σε ξένη ξενιτιά.
Θα με λυπάσαι, η νεαρή μου
θα με λυπάσαι όπως εγώ εσένα;
Τρία χρόνια περπατούσα για να σε βρω,
από τη θλίψη για σένα έφτασα στο θάνατο»⁵.

Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι στη σερβική γλώσσα η ετυμολογική προέλευση της λέξεως ξενιτιά- tuđina είναι από την λέξη θλίψη- tuga. Οπότε η μετάφραση αντί για «σε ξένη ξενιτιά» θα μπορούσε να είναι – «σε θλιμμένη θλίψη».

4. T. Đorđević, "Pečalbarski folklor", *Etnologija*, god. 2, vol. 1, Skoplje 1941, 55.

5. R. Pešić, N. Milošević Đorđević, *Narodna Književnost*, Beograd 1984: Vuk Karadžić, 189.

Ένα από τα κεντρικά μοτίβα αυτών των τραγουδιών είναι η μητρική στοργή και ειδικά η αγάπη της αδελφής προς τον αδελφό. Η αδελφή για χάρη του αδελφού βγάζει τα μάτια της, με τα δάκρυά της θολώνει τη θάλασσα ή από την επιθυμία της να τον δει φτιάχνει ένα ομοίωμά του από ξύλο και μετάξι. Η μελαγχολία και θλίψη στα τραγούδια της ξενιτιάς εκφράζονται μεταφορικά με την λέξη «μαύρο γνέμα» με την οποία ξεκινάει ένα τραγούδι:

«Τα μαύρα στέλνω, τα μαύρα φοράω,
το αλάτι παίρνω δανεικό,
το ψωμί παίρνω δανεικό,
για να αποχαιρετήσω τον αδελφό μου».

Ο Ρώσος πρόξενος Ιβάν Στεπάνοβιτς Γιάστρεμποβ (Ivan Stepanovič Jastrebov (1839-1894), βρέθηκε στα τέλη του 19^{ου} αι. στην πηγή της σερβικής παραδοσιακής λαϊκής ποίησης και του τραγουδιού, δηλαδή στο Κοσσυφοπέδιο και τα Μετόχια. Σαν ιστορικός και εθνογράφος ταξίδεψε στα νότια της Σερβίας και ολοκλήρωσε πλούσιες και μεγάλες συλλογές, συγκεντρώνοντας ιστορικό και λαογραφικό υλικό. Αποκορύφωμα αυτής της δουλειάς αποτελεί η σπουδαία συλλογή παραδοσιακών τραγουδιών από το Κοσσυφοπέδιο και τα Μετόχια υπό τον τίτλο «Τα έθιμα και τα τραγούδια των Σέρβων στην Τουρκία» (έκδοση 1886 στη Αγία Πετρούπολη).

Εργαζόμενος ως Ρώσος πρόξενος σ' αυτές τις περιοχές ο Γιάστρεμποβ είχε την ευκαιρία να γνωρίσει από κοντά τον απλό κόσμο της περιοχής και να καταγράψει τα άφθονα λαϊκά έθιμα και τα τραγούδια τα οποία τα συνόδευαν. Ο Γιάστρεμποβ έδωσε την πρέπουσα προσοχή στο κοινωνικό πλαίσιο της εκτέλεσης των τραγουδιών, αφήνοντας μας τις πολύτιμες περιγραφές των εθίμων⁶.

Ο Γιάστρεμποβ περιέλαβε σε ιδιαίτερη ενότητα τα τραγούδια της ξενιτιάς και τα έθιμα που σχετίζονται αυτήν. Όπως αναφέραμε παραπάνω, τα περισσότερα μοτίβα στα τραγούδια της ξενιτιάς σχετίζονται με την αγάπη και τον έρωτα όπως σ' αυτό το τραγούδι από την Πριζρένη:

«Ποταμέ Ντρίνα! Είσαι βαθύς;
Ευφυή ήλιε! Είσαι ψηλά;
Και εσύ αγαπημένε μου, είσαι μακριά;
Στείλε μου την ψυχή σου στο βαμβάκι,
και τα μαργαριταρένια δόντια στο μήλο,
και το δεξί σου χέρι...»

6. B.B. Jovanović, "S. Jastrebov – skupljač naših najstarijih narodnih pesama na Kosmetu", *Književni pregled*, god. I, br. 3. Beograd 2010: Alma, 29.

Το σέρβικο τραγούδι της ξενιτιάς με την εξαιρετική μελωδία «Marijo, deli kumrijo» από το Κοσσυφοπέδιο (χωριό Μπροντ, Σαρ πλανίνα), μιλάει για την ερωτική νοσταλγία μίας νεαρής κοπέλας. Όταν το αγαπημένο πρόσωπο είναι μακριά, είναι δύσκολο να είναι κάποιος χαρούμενος και να νιώθει ζωντανός. Η έλλειψη του αγαπημένου προσώπου κάνει τα βήματα αργά και βαριά και τη φωνή να χάνει τη φρεσκάδα και τη δύναμή της. Για τέτοια βαθιά νοσταλγία μιλάει και αυτό το τραγούδι. Περίεργος και προσεκτικός παρατηρητής ο αγάς, έχει παρατηρήσει πως το βήμα της κόπελας έχει γίνει «σιγανό» και η λαλιά της «ήσυχη». Υποθέτει ότι αυτό οφείλεται στο ότι κουβαλάει τη στάμνα με το νερό ή στο ότι φοράει πολλά και βαριά κοσμήματα κρεμασμένα στο λαιμό της. Η νεαρή κοπέλα γεμάτη δύναμη αρνείται ότι η δουλειά ή το γιορντάνι (τα κοσμήματα τα οποία φορούσαν οι μέλλουσες νύφες) είναι το βάρος. Το μόνο ανυπόφορο βάρος για εκείνη είναι η απόσταση από τον αγαπημένο άντρα⁷.

Αυτά τα τραγούδια επείχαν και θεραπευτικό ρόλο, με τις ειλικρινείς περιγραφές του καημού και την ομορφιά της μελωδίας. Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά αυτών των τραγουδιών είναι ότι όσον αφορά στην περιγραφή της ζωής επικρατεί ένας ρεαλισμός, η θλιβερή πραγματικότητα δεν ωραιοποιείται.

Τα κοινά τραγούδια και οι χοροί αποτελούν το σημείο της πνευματικής, εθνικής, πολιτισμικής και μουσικής ταύτισης με την οποία οι Σέρβοι μετανάστες, οι οποίοι έφυγαν στο εξωτερικό διατηρούν την επαφή τους με την πατρίδα και οι πετσαλμπάροι με το τόπο τους. Μέσω του τραγουδιού και του χορού εκφράζεται συμβολικά η ενότητα της ομάδας. Οι μελωδίες, ποτισμένες με την νοσταλγία, επικοινωνούν ακόμη και με τις ψυχές ανθρώπων οι οποίοι δεν γνωρίζουν τη σερβική γλώσσα, έχουν όμως μέσα τους θλίψη για μακρινά αγαπημένα μέρη και πρόσωπα.

Abstract

Alienation as a social phenomenon of southern and southeastern Serbia and its echoes in traditional songs

Population migration is one of the main features of tumultuous Serbian history. Economic reasons are the oldest and most common driving force behind changing the place of residence, globally speaking. The focus of interest in this paper is a specific type of periodic labor migrations, which is known to the Serbs as a *pechalba* (alienation). The areas of southern, southeastern Serbia, Kosovo and Metohia have always been typical *pechalba* regions. *Pechalba* represents periodic departure of masonry artisans to the other parts of Serbia to earn money. They worked and lived in harsh conditions separated from their families for months; hence the name of this migration –*pechalba*– from the Slavic word “*pechal*”, which means sorrow. Over time, peculiar *pechalba*

7. Teofilovići CD “Čuvari sna” (“Dream keepers”), SOKOJ 1998.

folklore emerged. This term implies life and customs of *pechalba workers*, beliefs and all the oral history of *pechalba*, all the actions undertaken in order for *pechalba* to be successful, as well as, everything else related to that belief, tradition and actions. In this paper, I paid attention to *pechalba* songs.

Key words: migrations, Serbia, *pechalba*, traditional songs.

Βιβλιογραφία

- Babić, B., “Seobe Srba: dijaspora i etnička politika”, *Seobe Srba nekad i sad*, Beograd 1990.
- Babić, B., “Dijaspora i etnička politika”, *Catena Mundi I*, Beograd 1992.
- Blagojević, G., *Srbi u Kaliforniji. Obredno-religijska praksa i etnicitet vernika srpskih pravoslavnih parohija u Kaliforniji*, Special editions, vol. 54, Beograd 2005: Institute of Ethnography.
- Đorđević, T., “Pečalbarski folklor”, *Etnologija*, god. 2, vol. 1, Skoplje 1941.
- Grečić, V., *Seobe Srba nekad i sad*, Beograd 1990.
- Hristov, P., “The Balkan *Gurbet* / *Pečalbarstvo* – Past and Present”, Bulletin of the Institute of Ethnography SASA, 63/3. Belgrade 2015: Institute of Ethnography, 551-562.
- Jovanović, B.B., “S. Jastrebov – skupljač naših najstarijih narodnih pesama na Kosmetu”, *Književni pregled*, godina I, br. 3. Izdavač: Alma, Beograd 2010.
- Pešić, R., Milošević Đorđević, N. *Narodna Književnost*, “Vuk Karadžić”, Beograd 1984.
- Teofilovići C.D., “Čuvari sna” (“Dream keepers”), SOKOJ 1998.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΟΖΙΚΑΣ

Ερευνητής

Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών

Ο ΣΤΙΛΠΩΝ Π. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΕΡΡΕΣ

Ο Στίλπων Π. Κυριακίδης (1887-1964) ανήκει στις μεγάλες μορφές της ελληνικής λαογραφίας που με το έργο τους καθόρισαν σημαντικά την πορεία της επιστήμης. Διάδοχος του ιδρυτή της ελληνικής λαογραφίας, Ν. Γ. Πολίτη, καθηγητής στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, επίσημα πρώτος καθηγητής Λαογραφίας και αντεπιστέλλον μέλος της Ακαδημίας Αθηνών (1947), οδήγησε την επιστήμη ένα βήμα πιο πέρα, αναθεωρώντας πολλές από τις απόψεις του δασκάλου του και προτείνοντας ένα νέο πλαίσιο ερμηνείας των λαογραφικών φαινομένων σύμφωνα με το πνεύμα της εποχής¹.

Συνηθίζεται, δικαίως, να τονίζεται στις διάφορες εργο-βιογραφίες του Κυριακίδη η θρακική του καταγωγή². Πατρίδα του ήταν η Κομοτηνή, η παλαιότερα γνωστή ως Γκιουμουλτζίνα, όπως αγαπούσε και ο ίδιος να την ονομάζει³. Ωστόσο, παραδόξως, λίγα πράγματα αναφέρονται για την σχέση του Κυριακίδη με την περιοχή των Σερρών. Μπορεί αυτή να μην είναι έκδηλη, όπως συμβαίνει με τη Θράκη, ωστόσο είναι παρκακή και μπορεί να διαπιστωθεί στα κείμενα και τις δραστηριότητές του.

1. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, Αθήνα 1978: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, σσ. 111-147· Ευάγγελος Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, Αθήνα 2009: Εκδόσεις Κριτική, σσ. 171-180· Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία», στο Α. Σακελλαρίδου-Σωτηρούδη, Γ. Κεχαγιόγλου, Α. Ξανθοπούλου-Κυριακού et al., *Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Τα πρώτα 75 χρόνια*, Θεσσαλονίκη 2000: University Studio Press, σσ. 95-107· Βασίλης Νιτσιάκος, «Η κριτική του Στ. Κυριακίδη στον ορισμό της Λαογραφίας του Πολίτη υπό το φως των σύγχρονων θεωρητικών εξελίξεων», στο Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη (υπεύθ. έκδ.-γεν. επιμ.), Παναγιώτης Ιω. Καμηλάκης (επιστημ. και φιολ. επιμ.), *Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τόμ. Α', Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (Μέγαρον Ακαδημίας Αθηνών, 4-7 Δεκεμβρίου 2003), Αθήνα 2012: Ακαδημία Αθηνών - Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, σσ. 623-632.

2. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Ο Στίλπων Π. Κυριακίδης και η Θράκη», *Δωδώνη* (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Επιστημονική Επιτερίδα του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής), τόμ. 25 (1996), σσ. 87-101.

3. Κατά την άποψή του το τοπωνύμιο Γκιουμουλτζίνα είναι βυζαντινής προέλευσης και κακώς αντικαταστάθηκε από το εξελληνισμένο Κομοτηνή. Στίλπων Κυριακίδης, *Οδηγία διά την μετονομασίαν κοινοτήτων και συνοικισμών εχόντων τουρκικών ή σλαβικό όνομα*, Εν Αθήναις 1926: Εθνικό Τυπογραφείο, σ. 4.

Ο Στίλπων Π. Κυριακίδης γεννήθηκε στην Κομοτηνή, μοναχοπαίδι του γιατρού Παρασκευά Κυριακίδη και της δασκάλας Φωτεινής Ψάλτου. Μετά τις γυμνασιακές του σπουδές κατέβηκε στην Αθήνα και γράφτηκε στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών. Εκεί βρήκε τον Νικόλαο Γ. Πολίτη καθηγητή, ήδη από το 1890, της *Μυθολογίας και Ελληνικής Αρχαιολογίας* και παρακολούθησε τα μαθήματά του, καθώς τη χρονιά που γράφτηκε στη Σχολή (1907) δίδαξε ο Πολίτης για πρώτη φορά Λαογραφία⁴.

Μετά το τέλος των σπουδών του ο Στ. Κυριακίδης δίδαξε το 1911 στη Ζωσιμαία Σχολή των Ιωαννίνων και κατόπιν εργάστηκε ως Γυμνασιάρχης στο Παγκύπριο Γυμνάσιο Λευκωσίας στην Κύπρο ως το 1914. Σε όλο αυτό το διάστημα διατηρούσε αλληλογραφία με το δάσκαλό του⁵, ενώ παράλληλα άρχιζε να δραστηριοποιείται επιστημονικά στο αντικείμενο της λαογραφίας. Στα χρόνια αυτά, ενώ βρισκόταν στην Κύπρο, ξεκίνησε την εκπόνηση της διδακτορικής του διατριβής, η οποία κρίθηκε το 1915⁶. Εν τω μεταξύ το 1914 είχε διοριστεί συντάκτης του Ιστορικού Λεξικού της Ελληνικής Γλώσσας στην Ακαδημία Αθηνών. Ο Κυριακίδης υπήρξε ο πρώτος διευθυντής (1918-1926) του επονομαζόμενου τότε Λαογραφικού Αρχείου (τώρα Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας), ενώ διετέλεσε επίσης διευθυντής (1921-1951), μετά το θάνατο του Ν. Γ. Πολίτη, του επιστημονικού περιοδικού *Λαογραφία* της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας.

Το 1926 διορίστηκε στο νεοπαγές Πανεπιστήμιο της Θεσσαλονίκης, στην οποία και εγκαταστάθηκε μόνιμα, διδάσκοντας στην έδρα της *Θρησκείας των Αρχαίων Ελλήνων, του ιδιωτικού αυτών βίου και της Λαογραφίας* μέχρι την συνταξιοδότησή του (1957). Διετέλεσε τρεις φορές Κοσμήτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής και δυο φορές Πρύτανης του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (1934 και 1942)⁷. Υπήρξε ιδρυτικό μέλος και πρόεδρος, από το 1942, της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών μέχρι το θάνατό του. Μετά την αποχώρησή του από τη διεύθυνση της *Λαογραφίας* αφιερώνεται ολοκληρωτικά στο περιοδικό της Εταιρείας, τα *Μακεδονικά*, των οποίων ήταν επιμελητής (διευθυ-

4. Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία», ό.π., σ. 97.

5. Ευάγγελος Καραμανές, «Προσεγγίσεις του υλικού βίου κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου: το Λαογραφικό Αρχείο», στο Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη (υπεύθ. έκδ.-γεν. επιμ.), Παναγιώτης Ιω. Καμηλάκης (επιστημ. και φιολ. επιμ.), *Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τόμ. Α', Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (Μέγαρον Ακαδημίας Αθηνών, 4-7 Δεκεμβρίου 2003), Αθήνα 2012: Ακαδημία Αθηνών - Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, σσ. 403-445.

6. Ο τίτλος της διατριβής του (όσο σωστά μπορεί να διαβάσει κανείς τα βιαστικά γραμμένα με το χέρι πρακτικά της συνεδρίασης) ήταν: «Δύο κεφάλαια ερεύνης περί δημωδών ασμάτων». Για τα μέλη της επιτροπής που την έκρινε, ανάμεσα στα οποία ήταν φυσικά ο Ν. Γ. Πολίτης, καθώς και τις κριτικές παρατηρήσεις του ιδίου, όπως και των υπολοίπων μελών της επιτροπής, επί της διατριβής βλ. *Πρακτικά Συνεδριάσεων Φιλοσοφικής Σχολής 1914-1916*, τόμος 10, σσ. 47-49. Στο διαδίκτυο: <http://pergamos.lib.uoa.gr/dl/read?pid=uoadl:40765> [προσπελάστηκε 14.12.2016].

7. Γ. Ι. Θεοχαρίδης, «Στίλπων Π. Κυριακίδης», *Μακεδονικά*, τόμ. 6 (1964-1965), σσ. ζ'-ιδ'. Ι. Θ. Κακριδής, «Λόγος», στο Ιωάννης Κακριδής (επιμ.), *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδη επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας αυτού (1926-1951)*, Θεσσαλονίκη 1953: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών [περ. *Ελληνικά* (Παράρτημα 4)], σσ. 5-13.

ντής συντάξεως) από το 1953, όπως και στα *Ελληνικά*, των οποίων ήταν επίσης διευθυντής συντάξεως από το 1952 μαζί με τον Λίνο Πολίτη⁸. Το 1957 αποχώρησε από την ενεργό υπηρεσία ως ομότιμος καθηγητής.

Στον τομέα της Λαογραφίας ο Κυριακίδης άνοιξε καινούργιους δρόμους στη λαογραφία, τόσο σε θεωρητικό όσο και σε οργανωτικό επίπεδο. Την συστηματοποίησε ως επιστήμη, καθώς ασχολήθηκε με την ιστορία της, τον ορισμό του αντικειμένου της, τη σχέση της με τους άλλους όμορους επιστημονικούς κλάδους, τη μεθοδολογία της. Οδήγησε τη λαογραφία σε μια νέα προοπτική και από την συγκριτική-εξελικτική προσέγγιση, με τις σχετικές ανακολουθίες που είχε επί της εποχής του Ν. Γ. Πολίτη, την έστρεψε σταδιακά προς μια ιστορική θεώρηση των λαογραφικών φαινομένων, ως προς το πότε πήραν τη μορφή που έχουν σήμερα τα λαογραφικά φαινόμενα⁹. Ακόμη πρόσεξε την αλληλοσύνδεση των λαογραφικών φαινομένων στην προοπτική ενός πολιτισμικού συνόλου, έστω κι αν δεν προχώρησε θεωρητικά περισσότερο την επισήμανσή του αυτή, και τόνισε τον καίριο ρόλο της επιτόπιας έρευνας στην ερμηνεία των λαογραφικών φαινομένων¹⁰. Στην κατεύθυνση αυτή εξέδωσε μονογραφίες, έγραψε άρθρα σε επιστημονικά περιοδικά, ενώ για την οργάνωση της έρευνας συνέταξε σχετικά ερωτηματολόγια. Αντίστοιχα, για την προώθηση της επιστήμης και την ενημέρωση των Ελλήνων επιστημόνων ως προς με τις νέες εξελίξεις στον επιστημονικό χώρο διέθετε αρκετό χρόνο για τις βιβλιοπαρουσιάσεις που δημοσίευε στο περιοδικό *Λαογραφία*, ενώ παράλληλα συνέχισε την ενημέρωση των αναγνωστών του περιοδικού σχετικά με τα νέα λαογραφικά βιβλία που κατά καιρούς εκδίδονταν. Δεν πρέπει επίσης να παραμεληθούν και τα διάφορα εκλαϊκευτικά άρθρα του στις εγκυκλοπαίδειες της εποχής. Από τα έργα του η *Ελληνική Λαογραφία Α'* (1922) είναι η πρώτη μονογραφία στο χώρο της ελληνικής λαογραφίας που ασχολείται συστηματικά, σε ανεπτυγμένη μορφή και ολοκληρωμένα, με το ζήτημα του λαϊκού πολιτισμού¹¹. Ξεχωριστή είναι επίσης η εργασία του *Τι είναι λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήσει η σπουδή της*, η οποία αποτελεί μια επεξεργασμένη μορφή της ομιλίας την οποία ως προσκεκλημένος εκφώνησε το 1932 στους φοιτητές του Πανεπιστημίου των Αθηνών¹², όταν είχε ήδη διοριστεί στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Επίσης κλασική παραμένει η μονογραφία του *Αι γυναίκες εις την λαογραφίαν*, όπου εξετάζει τη γυναίκα ως φορέα της παράδοσης¹³.

8. Λίνος Πολίτης, «Στίλπων Π. Κυριακίδης (1887-1964)», *Ελληνικά*, τόμ. 18 (1964), σσ. γ'-δ'.

9. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, Αθήνα 1978: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, σ. 122.

10. Σχετικά βλ. το ερωτηματολόγιο που συνέταξε ως Γραμματέας του συλλόγου *Μακεδονικών και Θρακικών Μελετών*: Στίλπων Κυριακίδης, *Οδηγία διά την συλλογήν του δημώδους λαογραφικού και γλωσσικού υλικού*, Θεσσαλονίκη 1927: Σύλλογος Μακεδονικών και Θρακικών Μελετών.

11. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α' . Μνημεία του Λόγου*, Εν Αθήναις 1922.

12. Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Τι είναι λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήσει η σπουδή της», *Λαογραφία*, τόμ. 12 (1938-1948), σσ. 130-157.

13. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Αι γυναίκες εις την λαογραφίαν. Η λαϊκή ποιήτρια – η παραμυθού – η μάγισσα. Τέσσερα λαογραφικά μαθήματα*, Εν Αθήναις χ.χ.: Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων.

Όμως ο Κυριακίδης ήταν μια προσωπικότητα επιστημονικά πολυσχιδής. Όπως αναφέρει ο Ι. Θ. Κακριδής, ο Κυριακίδης ήταν «*θρησκευολόγος και εθνολόγος και λαογράφος και τοπωνυμιολόγος και φιλόλογος και ιστορικός*»¹⁴. Οι μελέτες του καλύπτουν ένα ευρύ γεωγραφικό, χρονολογικό και επιστημονικό φάσμα, ενώ διακρίνονται για την επιστημονική αρτιότητα και το βάθος της ανάλυσής τους. Αν και το κύριο έργο του ήταν λαογραφικό, ωστόσο συχνά ο ίδιος με τις κατά καιρούς μελέτες του είτε έμπαινε καθ' ολοκληρίαν σε άλλους επιστημονικούς κλάδους είτε, λόγω της πολυδιάστατης φύσης του γνωστικού αντικειμένου της λαογραφίας, συχνά έφτανε να κινείται εναλλακτικά μεταξύ της λαογραφίας και των άλλων όμορων επιστημών¹⁵.

Ως προς την επιστημονική ενασχόλησή του με την περιοχή των Σερρών, αν και οι αυτοτελείς εργασίες του που αναφέρονται στην συγκεκριμένη περιοχή είναι περιορισμένες, ωστόσο οι Σέρρες υπάρχουν διαχρονικά μέσα στο επιστημονικό του έργο είτε με τη μορφή του θεματικού άξονα, είτε με τη μορφή της απλής αναφοράς, είτε ακόμη με αυτή της τοπικής προέλευσης ενός αποδεικτικού στοιχείου, στο οποίο βασίζεται η επιχειρηματολογία σε μία μελέτη του. Η εξέταση των σχετικών εργασιών του δείχνει πως η σχέση του με τις Σέρρες βασίζεται στα διαβάσματά του, στις συνεργασίες του με τοπικούς λαογράφους της περιοχής, αλλά, κυρίως, στα προσωπικά του βιώματα.

Η πρώτη εργασία με την οποία ασχολήθηκε ο Κυριακίδης με τις Σέρρες είναι λαογραφικού περιεχομένου. Δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Λαογραφία*, και σε αυτήν σχολιάζει μια «παροιμιώδη φράση» (*Είνι άλλ' που σι θάζουν ισένα μεσ' 'ς του θρακί τς*), την οποία άκουσε από Σερραίο συμφοιτητή του¹⁶. Στην ίδια εργασία παραθέτει μια ευτράπελη διήγηση που σχετίζεται με την φράση αυτή και την καταγράφει στο τοπικό ιδίωμα. Η τεχνική και λεπτομέρεια της φωνητικής απόδοσης του σερραϊκού ιδιώματος είναι αξιοθαύμαστη και δείχνει την ευχέρεια που ο ίδιος είχε με το τοπικό ιδίωμα των Σερρών. Στο τέλος, μεταφέρει τη διήγηση στη Νεοελληνική, συνοδεύοντάς την με λαογραφικό σχολιασμό.

Η δεύτερη μελέτη του είναι ιστορική και σχετίζεται με την ιστορία της φημισμένης Μονής του Τιμίου Προδρόμου Σερρών και ειδικότερα με την ορθή χρονολόγηση των βυζαντινών χειρογράφων της¹⁷.

14. Ι. Θ. Κακριδής, «Λόγος», ό.π., σ. 9.

15. Για αναλυτική καταγραφή της εργογραφίας του Στ. Π. Κυριακίδη βλ. Ελένη Λαζαρίδου, «Βιβλιογραφία Στίλπωνος Π. Κυριακίδη (1910-1953)», στο Ιωάννης Κακριδής (επιμ.), *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδη επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας αυτού (1926-1951)*, Θεσσαλονίκη 1953: Ελληνικά (Παράρτημα 4), σσ. θ'-ξβ'· Γ. Ι. Θεοχαρίδης, «Συμπλήρωμα Βιβλιογραφίας Έργα Στίλπωνος Π. Κυριακίδη από του έτους 1954 κ.ε.», *Μακεδονικά*, τόμ. 6 (1964-1965), σσ. ιε'-κγ'.

16. Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Μία παροιμιώδης φράσις εκ Σερρών», *Λαογραφία*, τόμ. 6, τεύχ. Γ' και Δ' (1918), σσ. 640-643.

17. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Τα Χρυσόβουλλα της παρά τας Σέρρας μονής του Προδρόμου*, («Ανατύψεις εκ του εις μνήμην Σπ. Λάμπρου τόμου»), Εν Αθήναις 1934: Τυπογραφείον «Εστία», σσ. 529-544.

Η επόμενη φορά που ασχολείται αποκλειστικά με τις Σέρρες είναι από ιστορικο-γλωσσολογική άποψη. Στα Σύμμεικτα που παρουσιάζει στα *Μακεδονικά* εξετάζει το έτυμο του ονόματος της πόλεως του Μελενίκου, υποστηρίζοντας ότι πιθανόν η ονομασία *Μελένικο* προέρχεται από όνομα προσώπου, όπως θεωρεί ότι συμβαίνει με το όνομα του χωριού *Μελενικίτσι (Μιλνικίτσ)*¹⁸.

Στη κατηγορία των σερραϊκών μελετών του μπορούμε να εντάξουμε και μία ακόμη εργασία του που έχει ωστόσο μια πιο πλατιά γεωγραφική θεώρηση, καθώς εξετάζει την ευρύτερη περιοχή του Στρυμόνα μαζί με την Θεσσαλονίκη¹⁹. Είναι ακόμη μια ιστορική μελέτη του Κυριακίδη, στην οποία, όπως ο ίδιος δηλώνει, οδηγήθηκε σε αυτήν από τις προηγούμενες λαογραφικές του έρευνες στην Θράκη και Μακεδονία²⁰. Υποστηρίζοντας την ελληνικότητα της περιοχής καταπιάνεται με τις σλαβικές εποικήσεις στην περιοχή, ως κομμάτι του ευρύτερου ζητήματος των σλαβικών εποικήσεων στον ελληνικό χώρο και εξετάζει τις γεωγραφικές, ιστορικές και εθνολογικές συνθήκες που επικρατούσαν στην περιοχή στους μέσους αιώνες²¹.

Μια άλλη κατηγορία εργασιών του, στις οποίες αναφέρεται στις Σέρρες, δείχνοντας με αυτόν τον τρόπο και την ιδιαίτερη σχέση του με την περιοχή, είναι οι διάφορες μελέτες του που γράφονται με αφορμή εργασίες άλλων ερευνητών. Σε αυτή την περίπτωση η ενασχόληση με την περιοχή των Σερρών είναι περιστασιακή και αποσπασματική, αλλά μας δίνει λεπτομέρειες από τον πολιτισμό της περιοχής. Οι Σέρρες βρίσκονται στην περιφέρεια του θεματικού άξονα αυτών των εργασιών του και έχουν τη θέση του γεωγραφικού τόπου από τον οποίο ο Κυριακίδης παίρνει τα αποδεικτικά του στοιχεία προκειμένου να τα χρησιμοποιήσει στην επιχειρηματολογία του για την επίλυση ενός προβλήματος, το οποίο δε σχετίζεται αναγκαστικά με την περιοχή των Σερρών. Εδώ η πλειονότητα των εργασιών του είναι λαογραφικού περιεχομένου.

Για παράδειγμα, στο άρθρο του «Παρατηρήσεις περί των νεοελληνικών βαπτιστικών ονομάτων»²², το οποίο γράφτηκε με αφορμή την έκδοση του βιβλίου του Αθ.

18. Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Σημείωμα περί του ονόματος της βυζαντινής πόλεως Μελενίκου», *Μακεδονικά*, τόμ. 3 (1956), σσ. 404-407.

19. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Θεσσαλονίκια μελετήματα*. 1) *Αι περί τον Στρυμόνα και την Θεσσαλονίκην σλαβικάι εποικήσεις κατά τον Μέσον Αιώνα*. 2) *Διοικητική ιστορία του Θέματος Θεσσαλονίκης*. Θεσσαλονίκη, 1939.

20. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Θεσσαλονίκια μελετήματα...*, ό.π., σ. 3.

21. Βασιζόμενος σε ιστορικές πηγές, αναφορικά με τα χωριά από την Αμφίπολη μέχρι το βόρειο άκρο της αποξηραμένης σήμερα λίμνης του Αχινού και εκατέρωθεν του Στρυμόνα, και αναγνωρίζοντας προηγουμένως το υπαρκτό φαινόμενο της σλαβοφωνίας και των σλαβικών ονομάτων, κυρίως στα βόρεια ορεινά χωριά των Σερρών, υποστηρίζει emphatically ότι «οι κάτοικοι της Χαλκιδικής και των περί τον Στρυμόνα χωρίων, και αυτών ακόμη, των οποίων τα ονόματα ήσαν σλαβικά, ήσαν ήδη κατά τον ΙΔ΄ αιώνα απαξάπαντες Έλληνες.» Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Θεσσαλονίκια μελετήματα...*, ό.π., σ. 14.

22. Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Παρατηρήσεις περί των νεοελληνικών βαπτιστικών ονομάτων», *Λαογραφία*, τόμ. Ε΄ (1915), σσ. 333-360.

Μπούτουρα, *Τα νεοελληνικά κύρια ονόματα ιστορικά και γλωσσικώς ερμηνευόμενα*, προβαίνει, όντας συντάκτης του Ιστορικού Λεξικού, σε ιστορικές παρατηρήσεις και κυρίως λαογραφικές συμπληρώσεις με πλείστα παραδείγματα από την περιοχή των Σερρών, που επιβεβαιώνουν ή ανατρέπουν τους ισχυρισμούς του αναφερόμενου συγγραφέα. Για την τεκμηρίωση βασίζεται τόσο στα βιώματά του από την περιοχή των Σερρών²³, όσο και στο έργο του Σερραίου (από το Ροδολίβος) λαογράφου της «προ-επιστημονικής περιόδου» της Λαογραφίας, Αστέριου Γούσιου²⁴, καθώς και στις μελέτες του διατελέσαντα Γυμνασιάρχη στη Σχολή Σερρών, διακεκριμένου επιστήμονα, Πέτρου Ν. Παπαγεωργίου²⁵.

Παρόμοια στο άρθρο του «Παρατηρήσεις εις τα χιακάς παραδόσεις Στ. Βίου»²⁶, (ο Στυλιανός Βίος ήταν από τη Χίο και υπήρξε μαθητής του Ν. Γ. Πολίτη) σχολιάζοντας μια δημοσιευμένη συλλογή παραδόσεων του Βίου από τη Χίο χρησιμοποιεί αντίστοιχα παραδείγματα που σχετίζονται με τη θεματολογία του Βίου, παρμένα τόσο από την περιοχή των Σερρών όσο και από το Μελένικο, βασιζόμενος στο έργο των Πέτρου Ν. Παπαγεωργίου²⁷ και G. F. Abbott²⁸, αντίστοιχα. Μάλιστα, αναφερόμενος στην βουλγαρική παράδοση περί των *Αρμενίων*, ως δαιμόνων που ενοχλούν τις λεχώνες, πιθανολογεί, με βάση την επικοι-

23. Αναφερόμενος στην γνωστή και παλαιότατη χριστιανική συνήθεια να παίρνουν τα παιδιά ονόματα εορτών (Πασχάλιος, Επιφάνιος, Αναστάσιος κ.λπ.) προσθέτει ως παράδειγμα την περίπτωση των ονομάτων Φωτεινή, Φωτεινός, Φώτης «τα οποία αλλαχού εορτάζονται κατά τα Θεοφάνεια αλλαχού κατά την εορτήν της Σαμαρείτιδος, την 26ην Φεβρουαρίου, ήτις κατά τα συναξάρια μετωνομάσθη Φωτεινή υπ' αυτού του Κυρίου. Ούτω π.χ. εν Σέρραις, όπου υπάρχει εκκλησία τιμωμένη επ' ονόματι της αγίας Φωτεινής, επιτοπίως καλουμένης αγίας Φωτίδας.» Ό.π., σ. 341. Ή σε άλλη περίπτωση με αφορμή το θέμα της προέλευσης των υποκοριστικών, «το όνομα Τάκης, το οποίον ο Μπ.[ούτουρας] σημειοί μόνον εις το Δημήτριος και υπό τον τύπον Τάκης εις Παναγιώτης, εν Σέρραις λέγεται ως υποκορισμός και του Χρίστος και του Κωνσταντίνος και του Παναγιώτης». Στίλτων Π. Κυριακίδης, «Παρατηρήσεις περί των νεοελληνικών...», ό.π., σ. 342. Για το όνομα Ζωή, «εν Σέρραις λέγεται υποκοριστικώς το Ζούδ' και αστείως παρετυμολογημένον Ζούδιο και Ζουδιά.» Στίλτων Π. Κυριακίδης, «Παρατηρήσεις περί των νεοελληνικών...», ό.π., σ. 356.

24. Βλ. τώρα Αστέριος Δ. Γούσιος, *Η κατά το Πάγγαιον χώρα. Λειψία 1894. Τα τραγούδια της πατρίδος μου. Αθήνα 1901*, (εισαγ.: Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου) Θεσσαλονίκη 1999: Εκδόσεις Καπάνι.

25. Πρόκειται για τον γνωστό σπουδαίο Θεσσαλονικιο λόγιο, ο οποίος μας άφησε εξάιρετες ιστορικές, φιλολογικές και ιδιαίτερα λεξικογραφικές εργασίες. Για την περιοχή των Σερρών ξεχωρίζει η μονογραφία του: Πέτρος Ν. Παπαγεωργίου, *Αι Σέρραι και τα προάστεια, τα περί τας Σέρρας και η Μονή Ιωάννου του Προδρόμου (Συμβολή ιστορική και αρχαιολογική)*, Θεσσαλονίκη 1988 (πρώτη έκδοση 1894, δημοσιεύτηκε στον τρίτο τόμο του περιοδικού *Byzantinische Zeitschrift*).

26. Στίλτων Π. Κυριακίδης «Παρατηρήσεις εις τα χιακάς παραδόσεις Στ. Βίου», *Λαογραφία*, τόμ. Η' (1921), σσ. 447-487.

27. Πέτρος Ν. Παπαγεωργίου, «Περί των σημασιών του ρήματος αρμενίζω», *Αθηνά*, τόμ. ΚΔ' (1912), σσ. 459-468.

28. Βλ. τώρα Τζώρτζ Φρέντερικ Άμποτ, *Λαϊκός μακεδονικός πολιτισμός*, (Προλεγόμενα: Ευάγγελος Αυδίκος) Αθήνα 2009: Στοχαστής.

ωννία μεταξύ Βουλγαρίας και Βόρειας Ελλάδας, την ύπαρξη μιας αντίστοιχης ελληνικής δοξασίας που ωστόσο δεν είχε βρεθεί ακόμη στην εποχή του²⁹. Με αφορμή τις παρατηρήσεις αυτές και παραπέμποντας στον Πέτρο Ν. Παπαγεωργίου, κάνει ιδιαίτερη αναφορά στη θέση και σημασία των λέξεων «άρμενο», «αρμενίζω» και «αρμενόξυλο» κατά τις αποτρεπτικές πρακτικές στις Σέρρες για τις λεχώνες. Συνεπικουρικά σχολιάζει την *Παναγία την Αρμενοκρατούσα των Σερρών*, την οποία επικαλούνται οι λεχώνες, καθώς και την συνδεόμενη με αυτήν «αρμενόπετρα»³⁰, ξύσματα της οποίας χρησιμοποιούνται ως φάρμακο κατά του «αρμενιάσματος» (γενικά κακοπαθήματος). Σχετικά, μάλιστα, με την ερμηνεία της συγκεκριμένης ονομασίας του βράχου ανακαλεί προσωπικά του βιώματα, λέγοντας πως «εις την συνείδησιν του λαού των Σερρών, καθόσον ενθυμούμαι εκ των μαθητικών μου χρόνων, το πράγμα δεν είναι σαφές. Μάλλον πιστεύεται, αν καλώς ενθυμούμαι, ότι ούτως ωνομάσθη ως πέτρα αρμενίζουσα ή μάλλον αρμενίσασα»³¹.

Όμως, επικλήσεις βιωμάτων του από την περιοχή των Σερρών βλέπουμε και σε διάφορες βιβλιοπαρουσιάσεις ελληνικών και ξένων έργων που κάνει στα επιστημονικά περιοδικά με τα οποία συνεργάζεται³². Σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις κάνει και διορθώσεις επί διαφόρων γεωγραφικών λαθών που διαπιστώνει στα εκάστοτε παρουσιαζόμενα έργα, αναφορικά με την περιοχή των Σερρών, δείχνοντας πόσο καλά γνωρίζει την περιοχή³³.

29. Στίλπων Π. Κυριακίδης «Παρατηρήσεις εις τα χιακάς παραδόσεις...», ό.π., σ. 467-480.

30. Η εικόνα της Παναγίας της Αρμενοκρατούσας βρισκόταν στον Άνω Ταξιάρχη (*Ταξιαρχούδι*), στην πλευρά της πόλης όπου ρέει ο χείμαρρος των αγίων Αναργύρων. Ο ναός σήμερα δεν σώζεται. Στη μέση της νότιας πλευράς της ακρόπολης των Σερρών πάνω από τη θέση όπου βρισκόταν ο αναφερόμενος ναός υπάρχει ένας τεράστιος βράχος που νομίζει κανείς ότι είναι έτοιμος να πέσει και τον οποίο οι κάτοικοι ονομάζουν *αρμενόπετρα*. Ο Γ. Καφταντζής αναφέρει πως «από μια κοιλότητά του όμοια με πλαίσιο εικόνας, έπαιρναν άλλοτε οι γριές χώμα και λιθαράκια για να δώξουν τις αρρώστιες. Σύμφωνα με παλιά παράδοση, κάποτε η αρμενόπετρα που ήταν πιο ψηλά ξεκόλλησε και άρχισε να πέφτει μα τη συγκράτησε σ' αυτή τη θέση η Παναγία γι' αυτό την είπαν Αρμενοκρατούσα». Γιώργος Καφταντζής, *Οι Σέρρες άλλοτε και τώρα. Αφιέρωμα*, Σέρρες 1985: Έκδοση του Ομίλου Ορφέας Σερρών, σ. 226 σημ. 89.

31. Στίλπων Π. Κυριακίδης «Παρατηρήσεις εις τα χιακάς παραδόσεις...», ό.π., σ. 477.

32. «Εις τας πόλεις τουλάχιστον, εις τας οποίας έζησα, Κομοτηνήν, Σουφλί, Αλεξανδρούπολιν, Σέρρας και Ιωάννινα, παραστάσεις Καραγκιόζη δεν είδον παρά τοις Έλλησι, παραδόξως δ' ουδέ παρά τοις Τούρκοις.» Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Σ. Σπαθάρη, Απομνημονεύματα και η τέχνη του Καραγκιόζη. [Αθήναι] Πέργαμος 1960, 8ον, σελ. 227» [Βιβλιοκρισία], *Ελληνικά*, τόμ. 17 (1962), σ. 430. Παρόμοια, «άξια σημειώσεως είναι όσα εν σ. 158-159 λέγονται περί της εξελίξεως του τονουμένου ε εις α. Το φαινόμενον δεν είναι μοναδικόν. Ήκουσα και εγώ αναλόγους τύπους, δεν ενθυμούμαι όμως αν εν Σέρραις ή Γκιουμουλτζίνη ή Σουφλί». Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Höeg Carsten, Les Saracatsans. Une tribu nomade grecque. I. Etude linguistique précédée d'une notice ethnographique. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l' Université de Copenhague. Paris-Copenhague, 1925» [Βιβλιοκρισία], *Λαογραφία*, τόμ. Η' (1921), σ. 608.

33. «Η εν σ. 177 τοποθέτησις του χωρίου Δημητρίτζη παρά τα εκβολάς του Στρυμόνος δεν είναι ορθή. Το χωρίον υπάρχει και σήμεραν υπό το αυτό όνομα, κείται δε βορειοδυτικώς της Νιγρίτης.» Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Paul Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne

Σε γενικές γραμμές η περιοχή των Σερρών ήταν πάντοτε παρούσα στην επιχειρηματολογία του ως ένα πρόσφορο πεδίο άντλησης λαογραφικών και ιστορικών παραδειγμάτων σε όλα τα χρόνια της ακαδημαϊκής του ζωής. Όταν μάλιστα κάποια στιγμή εγκαταστάθηκε μόνιμα στη Θεσσαλονίκη, ως καθηγητής στο πανεπιστήμιο, η επικοινωνία με τις Σέρρες και η αναζήτηση σχετικών λαογραφικών πληροφοριών από τους μαθητές του ήταν πιο εύκολη, καθώς πολλοί μαθητές του προέρχονταν από την συγκεκριμένη περιοχή. Για παράδειγμα, όταν επιχειρεί, μέσα από την προοπτική των «κύκλων του πολιτισμού», να υποστηρίξει την σύνδεση των εθιμικών πυρών στην Ελλάδα, και ευρύτερα στην Ευρώπη, με την Ανατολή, ανατρέχει στις λαογραφικές πληροφορίες του μαθητή του, Απόστολου Κασαμάκη, αναφορικά με τις αποκριές στην Πεντάπολη³⁴. Αλλά και η επικοινωνία του με την περιοχή είναι τώρα πιο εύκολη, καθώς η κοντινή απόσταση του επιτρέπει να ταξιδεύει συχνά στις Σέρρες και να πραγματοποιεί τις επιτόπιες ιδιωτικές ιστορικογεωγραφικές-αρχαιολογικές του έρευνες³⁵.

Η έγνοια του Κυριακίδη για την περιοχή και η επικοινωνία του με αυτήν φανερώνεται επίσης από τις βιβλιοπαρουσιάσεις και βιβλιοκρισίες που πραγματοποιεί διαφόρων λαογραφικών-ιστορικών έργων που αναφέρονται στις Σέρρες³⁶.

Οστόσο εκεί που ασχολείται συστηματικά με την περιοχή είναι στην διάλεξή του «Η σημασία της λαογραφίας διά τον εθνικόν αγώνα», στην οποία σημασία της λαογραφικής έρευνας για τις Σέρρες, τους κινδύνους που κρύβονται από την σχετική ολιγωρία στον τομέα αυτό, καθώς και την υπάρχουσα μέχρι της εποχής του λαογραφική έρευνα

et byzantine. Recherches d'histoire et d'archeologie. Texte. [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 158] Paris 1945» [Βιβλιοκρισία], *Μακεδονικά*, τόμ. 2 (1953), σ. 704.

34. Κ. Τσούρκας και Στ. Π. Κυριακίδης, «Η αποκριά στο Βογατσικό», *Μακεδονικά*, τόμ. 3 (1956), σσ. 382-402. Ειδικότερα για Πεντάπολη Σερρών, Κ. Τσούρκας και Στ. Π. Κυριακίδης, «Η αποκριά στο Βογατσικό», ό.π., σσ. 384-386.

35. Βλ. την επίσκεψή του στην ευρύτερη περιοχή της Αμφίπολης. Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Ο πόρος του Μαρμαρίου», *Μακεδονικό Ημερολόγιο*, έτος 15 (1939), σσ. 129-133.

36. Σ. Π. Κ., «Σπανδωνίδου Πέτρου Σ., Μελένικος. Ο νεκρός μακεδονικός Ακρίτης, Θεσσαλονίκη 1930», *Λαογραφία*, τόμ. 10 (1932), σ. 610· Στίλπων Π. Κυριακίδης, «André Guillou, Les archives de Saint-Jean-Prodrôme sur le mont Menécée. Paris 1955. (Bibliothèque byzantine publiée sous la direction de P. Lemerle. Documents 3). 8ον μέγα, σ. 219, πίν. 4)», *Μακεδονικά*, τόμ. 4 (1960), σσ. 610-614· Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Βασιλείου Λαούρδα, Ο Μακεδονικός Αγών εις την περιοχήν των Σερρών κατά το 1907 (Εκθέσεις του Προξένου Σακτούρη). Εισαγωγή υπό Πέτρου Πέννα. Αθήναι 1958», *Μακεδονικά*, τόμ. 4 (1960), σσ. 618-620· Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Αρχεῖον Μακεδονικοῦ Αγῶνος Παναγιώτου Δαγκλή. Ι. Σημειώσεις και οδηγία Δημοσθένους Φλωριά. Έκδοσις κειμένου υπό Β. Λαούρδα. Εισαγωγή και σημειώσεις υπό Πέτρου Θ. Πέννα. Ανάτυπον εκ του Δ' τόμου των 'Σερραϊκών Χρονικών'. Αθήναι 1961», *Μακεδονικά*, τόμ. 5 (1963), σσ. 545-547· Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Ίωνος Στεφάνου Δραγούμη, Η μονή του Προδρόμου και το χωριό Λάκκος των Σερρών. Απάντηση του 'Ι. Στ. Δρ. (1878-1920), γραμμένη γαλλικά τον Οκτώβριο του 1903 από τας Σέρρες, σε γράμμα Έλληνα φίλου του από το Παρίσι. Μετάφραση Φιλίππου Στεφάνου Δραγούμη. Ανάτυπον εκ του Δ' τόμου των 'Σερραϊκών Χρονικών'. Αθήναι 1961», *Μακεδονικά*, τόμ. 5 (1963), σσ. 544-545.

της περιοχής³⁷.

Τέλος, το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του Κυριακίδη για την περιοχή των Σερρών δεν εκφράζεται μόνο μέσα από τις επιστημονικές του εργασίες αλλά και μέσα από την εν γένει δραστηριότητά του. Ο Στ. Π. Κυριακίδης συμμετείχε στο έτος 1923 στην επιτροπή του Βυζαντινού-Χριστιανικού Μουσείου για την παραλαβή των κλαπέντων από τους Βουλγάρους χειρογράφων της Ιερής Μονής Τιμίου Προδρόμου Σερρών, τα οποία υποχρεούνταν οι ίδιοι να επιστρέψουν με βάση τη συνθήκη Neuilly (1919)³⁸. Υπήρξε επίτιμος πρόεδρος της Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Σερρών και Μελενίκου, αμέσως μόλις αυτή ιδρύθηκε (1953), όπως ήταν και η Σερραία Άννα Τριανταφυλλίδου (1867-1960), πρόεδρος του Λυκείου των Ελληνίδων και διάδοχος της ιδρύτριας του Λυκείου, Καλλιρόης Παρρέν³⁹. Επίσης, ηγήθηκε επίσκεψης μελών του Διοικητικού Συμβουλίου της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών στην πόλη των Σερρών προκειμένου να μελετηθεί η ίδρυση στις Σέρρες ενός παραρτήματος της Εταιρείας σε συνεργασία με το γνωστό καλλιτεχνικό-μορφωτικό σωματείο Σερρών «Ορφεύς». Μάλιστα, σε συγκέντρωση που έγινε εκεί πραγματοποίησε ως πρόεδρος της Εταιρείας ομιλία με θέμα «Λαογραφία και Εθνισμός»⁴⁰.

Όλα τα παραπάνω δείχνουν, βεβαίως, την στενή και ιδιαίτερη σχέση του Κυριακίδη με την περιοχή των Σερρών, ωστόσο υπάρχει και ένα στοιχείο, συναισθηματικής υφής, που αλλάζει ποιοτικά αυτή τη σχέση και της προσδίδει ένταση και βάθος. Πιο πάνω ανέφερα πως ήταν το μοναχοπαίδι του γιατρού Παρασκευά Κυριακίδη και της δασκάλας Φωτεινής Ψάλτου. Ο Κυριακίδης έμεινε ορφανός από μικρός και την μέριμνα της ανατροφής του ανέλαβε, όπως μας πληροφορεί ο Γ. Ι. Θεοχαρίδης, η «καλόκαρδη και μαλακιά από μέσα, αλλ' αυστηρή και αγέλαστη από έξω μητέρα του»⁴¹. Τελείωσε το Δημοτικό σχολείο στην Κομοτηνή, αλλά ολοκλήρωσε τις Γυμνασιακές του σπουδές στις Σέρρες, οι οποίες άλλωστε, εκτός των άλλων, ήταν φημισμένες για το υψηλό επίπεδο μόρφωσης που παρείχαν. Οπωσδήποτε αυτό το γεγονός από μόνο του μπορεί να εξηγήσει όλες τις βιωματικές πληροφορίες που μας αναφέρει ο Κυριακίδης στο έργο του,

37. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Τρεις διαλέξεις*, Θεσσαλονίκη 1953: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, σσ. 32-45.

38. Τα υπόλοιπα μέλη της επιτροπής ήταν ο διευθυντής του μουσείου Γ. Σωτηρίου και οι καθηγητές Σ. Κουγέας και Κ. Κουρουνιώτης. Αναστάσιος Ι. Μπέγκος, «Ο Πύργος – η Βιβλιοθήκη της Μονής του Τιμίου Προδρόμου Σερρών. Οι περιπέτειες των χειρογράφων της», *Σερραϊκά Χρονικά*, τόμ. 16 (2007), σ. 24.

39. Όπως καταγράφεται στην κατάσταση των μελών του Διοικητικού Συμβουλίου που δημοσιεύεται στο περιοδικό της Εταιρείας, *Σερραϊκά Χρονικά*, τόμ. 1 (1953), σ. 211.

40. Λ. Ν. Π. «Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών», *Ελληνικά*, τόμ. 12, τεύχ. 2ο (1953), σσ. 438-440. Η ομιλία αυτή πήρε τον τίτλο «Η σημασία της λαογραφίας διά τον εθνικόν αγώνα» και συμπεριλήφθηκε στα δημοσιεύματα της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών: Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Τρεις διαλέξεις*, ό.π. σσ. 32-45. Για το σύλλογο «Ορφέας» βλ. Γιώργος Καφταντζής, *Ορφέας Σερρών 1905-1991. Ιστορική αναδρομή*, Θεσσαλονίκη 1991: Έκδοση Ομίλου Ορφέα Σερρών.

41. Γ. Ι. Θεοχαρίδης, «Στίλπων Π. Κυριακίδης», *Μακεδονικά*, τόμ. 6 (1964-1965), σ. 7'.

όπως και τη στενή σύνδεσή του με την περιοχή.

Όμως υπάρχει ένας ακόμη πιο σοβαρός λόγος, ο οποίος εξηγεί, ίσως, το γεγονός της μετάβασης του στις Σέρρες αλλά και το συνεχές ενδιαφέρον του για την περιοχή. Το λόγο αυτό μας τον δίνει ο ίδιος ο Κυριακίδης ρητώς. Σχολιάζοντας σε ένα άρθρο του, με την ιδιότητα του διευθυντή σύνταξης των *Μακεδονικών*, τη λαογραφική συλλογή του Κ. Τσούρκα από την περιοχή του Βογατσικού, γράφει προκειμένου να ενισχύσει την άποψή του για το πανελλήνιο χαρακτήρα που είχε ένα τραγούδι της συλλογής:

«Το άσμα ήδετο προ πολλού και εν Σέρραις ως χορευτικόν. Ενθυμούμαι τον πρώτον στίχον, τον οποίον ήκουσα αδόμενον υπό της μητρός μου, ή τις κατήγετο εκ Σεργών [...]»⁴².

Αλλά και νωρίτερα σε διάλεξη που πραγματοποίησε στις Σέρρες, εξηγώντας τους λόγους που τον ανάγκασαν να δεχτεί να μιλήσει στην πόλη, αναφέρει κατηγορηματικά:

«Καθώς είναι γνωστόν εις τους παλαιότερους εξ υμών, είμαι και εγώ εκ μητρός τέκνον της ωραίας πόλεώς σας, εις αυτήν δε έκαμα τας γυμνασιακάς μου σπουδάς [...]. Δεν ηδυνάμην λοιπόν να αποκρούσω την πρόσκλησιν πολιτών πόλεως, προς την οποίαν και συγγενικοί, αλλά και πνευματικοί δεσμοί με συνδέουν. Έπρεπε να αποτίσω και τον φόρον της καταγωγής, αλλά και την πνευματικήν οφειλήν διά τα φώτα, τα οποία κατά τους χρόνους ακόμη της δουλείας η φιλόμουσος πόλις μου εχάρισεν»⁴³.

Η σερραϊκή, λοιπόν, καταγωγή της μητέρας του, και κατ' επέκταση του ίδιου, αλλά και η διαβίωσή του στα μαθητικά του χρόνια στην πόλη των Σεργών έπαιξαν, κατά τα φαινόμενα, καθοριστικό ρόλο επάνω στην προσωπικότητα και τη ζωή του· ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψη την καταλυτική, σύμφωνα με τα ίδια του τα λόγια, επίδραση της μητέρας του σε αυτόν:

«Ό, τι έως τώρα έκαμα πιστεύω ότι οφείλεται εις τρία τινά, εις την προσήλωσιν εις το καθήκον, εις την αγάπην προς την επιστήμην και εις την αγάπην προς την πατρίδα μας, την Ελλάδα. Το πρώτον οφείλω εις την μητέρα μου. Χηρεύσασα εις ηλικίαν 29 ετών, αφωσιώθη εις την ανατροφήν μου. Με ηγάπα εις βαθμόν, ημπορώ να είπω, παθολογικόν, ο οποίος και όταν ακόμη έφθασα εις το κατώφλιον του γήρατος, καθίστατο πολλάκις δι' εμέ βασανιστικός. Εν τούτοις παρ' όλην αυτής την παθολογικήν αγάπην ήτο σκληρά και αμείλικτος, όταν επρόκειτο διά την εκτέλεσιν των καθηκόντων μου. Ούτως από παιδικής ηλικίας η εκτέλεσις του καθήκοντος απέβη δι' εμέ έξις, η οποία εξηκολούθησε

42. Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Μακεδονικά άσματα και έθιμα και δοξααίαι», *Μακεδονικά*, τόμ. 4 (1960), σ. 501.

43. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Τρεις διαλέξεις*, ό.π., σ. 32.

κατόπιν εις όλην μου την ζωήν. Επειδή δε φυσικά η εκτέλεσις του καθήκοντος σημαίνει εργασίαν, η εργασία απέβη δι' εμέ κάτι το αυτονόητον εις την ζωήν· έλαβε, δύναμαι να είπω, τον χαρακτήρα ενστίκτου. Διά τον λόγον αυτόν και δεν με εκούρασε ποτέ»⁴⁴.

Αλλά και σε μια άλλη μελέτη του ο Στ. Π. Κυριακίδης κάνει μνεία του δεσμού που έχει με την περιοχή των Σερρών. Στον Πρόλογο του βιβλίου του *Ο ελληνικός ζωτικός χώρος από της αρχαιότητας μέχρι σήμερα* αναφέρεται σε μια συνομιλία που είχε με τον πληρεξούσιο του γερμανικού κράτους (Kulturreferent) στη γερμανική λογοκρισία κατά την περίοδο της Κατοχής. Στη συνομιλία εκείνη ο Κυριακίδης εξιστορούσε την τραγική κατάσταση των Ελλήνων στη Βόρεια Ελλάδα εξαιτίας της βουλγαρικής Κατοχής και ανάμεσα στα άλλα μέσα στον Πρόλογο γράφει πως του είπε: «Έχομεν εκεί εκατοντάδας χιλιάδων αδελφών μας, έχω συγγενείς εκεί και εν Σέρραις και εν Κομοτηνή, οι οποίοι διατρέχουν τον έσχατον κίνδυνον»⁴⁵.

Τέλος, η σερραϊκή του καταγωγή ήταν και ο καθοριστικός λόγος, ο οποίος συνετέλεσε στην ανακήρυξή του ως επιτίμου προέδρου της Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Σερρών - Μελενίκου, σε συνάρτηση βεβαίως με το επιστημονικό κύρος, που ο ίδιος διέθετε, το σημαντικό έργο που παρήγαγε, αλλά και την ιδιότητα του προέδρου της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών που κατείχε εκείνη την περίοδο⁴⁶.

44. Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Λόγος», στο Ιωάννης Κακριδής (επιμ.), *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδη επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας αυτού (1926-1951)*, Θεσσαλονίκη 1953: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών [περ. *Ελληνικά* (Παράρτημα 4)], σ. 22.

45. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Ο ελληνικός ζωτικός χώρος από της αρχαιότητας μέχρι σήμερα*, Εν Θεσσαλονίκη 1945: Εκδοτικός οίκος Μιχ. Τριανταφύλλου, σ. 4.

46. Αναφέρεται στο Πρακτικό (αρ. 2) της Εταιρείας: «*Εν Αθήναις σήμερα την 5^{ην} Φεβρουαρίου 1953 [...] συνήλθε το προσωρινόν Διοικητικόν Συμβούλιον της Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Σερρών – Μελενίκου το εκλεγέν υπό των ιδρυτικών μελών αυτής και παρόντων των κ.κ. Βασιλείου Σιμωνίδου Προέδρου, Λιλίκας Χρηστομάνου-Καλίντσκης Αντιπροέδρου, Πέτρου Πέννα Γενικού Γραμματέως, Νατάλη Πέτροβιτς Ταμίου, Έλλης Αγγέλου Εφόρου και των μελών συμβούλων Δημητρίου Χόνδρου, Ουμβέρτου Αργυρού, Κωνστ. Τέγου, Μιχαήλ Μεγγρέλη, Ιωάννου Πετράκογλου, απόντος του Κυριάκου Κιουρτσόγλου επελήφθη των κάτωθι θεμάτων της ημερησίας διατάξεως: [...] ο πρόεδρος εν συνεχεία προτείνει όπως το Δ. Συμβούλιον κατά την πρώτην αυτού σημερινήν συνεδρίασιν μνησθή του εθνοφελούς έργου των δύο εξεχόντων γόνων της ευκλεούς πόλεως των Σερρών α) του Στίλπωνος Κυριακίδου καθηγητού της Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Θεσ/νίκης και Προέδρου της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών ως και β) της Άννας Τριανταφυλλίου, σεβαστής δεσποίνης προέδρου του Λυκείου των Ελληνίδων, της οποίας η εθνική δράσις είναι παγκοίως γνωστή, και απονείμει εις αυτούς τον τίτλον του επιτίμου Προέδρου της Εταιρείας αναθήσει δε εις τον Γεν. Γραμματέα την διά θερμών εκφράσεων ανακοίνωσιν εις αυτούς της τιμητικής των αυτής διακρίσεως. Το Δ. Συμβούλιον ομοφώνως αποδέχεται την πρότασιν, μεθ' ό λύεται η συνεδρίασις [ακολουθούν οι υπογραφές].» Ευχαριστίες οφείλω στον Θωμά Πέννα, Πρόεδρο της Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Σερρών - Μελενίκου, για τη διευκόλυνση στην ανεύρεση και καταγραφή του σχετικού Πρακτικού της Εταιρείας.*

Ο Κυριακίδης υπήρξε για την εποχή του, και όχι μόνον, μια ηγεμονική φυσιογνωμία, η οποία έχοντας το κύρος της αυθεντίας κυριάρχησε επιστημονικά στο χώρο του για μεγάλο διάστημα. Ήταν αυτός που έδωσε το έναυσμα στη λαογραφία για την απαγκίστρωσή της από την θεματική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού, προτείνοντας αντ' αυτής μια συνολική μελέτη των λαογραφικών φαινομένων, γεγονός που έφερνε το λαϊκό πολιτισμό πιο κοντά στη σύγχρονη εποχή.

Στη συγκεκριμένη περίπτωση που εξετάζουμε, λόγω της συχνής αναφοράς των μελετητών του έργου του Κυριακίδη στην θρακική του καταγωγή έχει ταυτιστεί ο ίδιος στο μυαλό μας με την συγκεκριμένη περιοχή. Ωστόσο, ο Κυριακίδης δε συνδέεται μόνο με την Κομοτηνή, τον τόπο γέννησής του. Όπως έδειξα πιο πάνω, έχει στενή βιωματική, πνευματική, συναισθηματική και καταγωγική σχέση, από την πλευρά της μητέρας του, με την περιοχή των Σερρών, γεγονός που αποτυπώνεται πολλαπλώς και ποικιλοτρόπως μέσα στο έργο του και τη δράση του.

Abstract

GIORGOS VOZIKAS

Stilpon P. Kyriakides and the region of Serres

Stilpon P. Kyriakides (1887-1964) can be characterized as one of the most distinguished figures as far as Greek Folkloristics is concerned. His work as a professor of Folklore in Aristotle's University of Thessaloniki during the very first steps of the science influenced the theory and research method of folklore in Greece in a considerable degree.

In various historiographies of Greek Folkloristics one can learn that Kyriakidis is originated from Western Thrace. Indeed Kyriakides was born in region of Komotini (Western-Thrace-North Greece). But there are some things that paradoxically are not taken into account. In this study I focus on his relationship with the region of Serres (Central Macedonia-North Greece) which may not be obvious, as it is in the case of Western Thrace, but it exists. It is recorded in his essays in a multiple way. A careful and detailed examination of his work shows us his sentimental and in general terms personal involvement with the region. The foremost evidence which came out from our research is that he is strongly related to Serres due to his mother who was born there.

ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ ΓΑΛΑΝΑΚΗ

Καθηγήτρια Αναπτυξιακής Ψυχολογίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Σχολή Επιστημών της Αγωγής
Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης

**ΑΝΙΧΝΕΥΟΝΤΑΣ ΤΗ ΜΟΝΑΞΙΑ
ΣΤΗΝ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ**

Στην παρούσα μελέτη επιχειρείται μια ανίχνευση, με την οπτική της Ψυχολογίας, των πολλών και ποικίλων όψεων της μοναξιάς, αυτού του ουσιώδους βιώματος της ανθρώπινης ύπαρξης, στον ελληνικό πολιτισμό, με έμφαση στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία. Μετά τις εννοιολογικές αποσαφηνίσεις, παρουσιάζονται όψεις της επώδυνης και της ευεργετικής μοναξιάς, όπως αυτές εκδηλώνονταν στον ελληνικό λαϊκό βίο και διατυπώνονται σκέψεις σχετικά με τη σημασία της μοναξιάς για τη νεοελληνική αυτοσυνείδηση.

Η μοναξιά ως πολυπρόσωπο παράδοξο και η ελληνική γλώσσα

Στο πεδίο της Ψυχολογίας, ένας γενικά αποδεκτός και ενιαίος ορισμός για τη μοναξιά δεν υπάρχει. Από τις πρώτες απόπειρες ορισμού της έννοιας είναι αυτή του Αμερικανού ψυχιάτρου-ψυχαναλυτή Harry Stack Sullivan το 1953, στη θεωρία των διαπροσωπικών σχέσεων που διατύπωσε¹:

Μοναξιά είναι μια εξαιρετικά δυσάρεστη και κινητήρια εμπειρία, που συνδέεται με την ανεπαρκή εκπλήρωση της ανάγκης για ανθρώπινη οικειότητα, για διαπροσωπική οικειότητα.

Στον αντίποδα της ψυχανάλυσης, βρίσκεται ένας άλλος, πολύ συχνά αναφερόμενος ορισμός της μοναξιάς, που δόθηκε από τους Αμερικανούς ψυχολόγους Daniel Perlman και Anne Peplau στις αρχές της δεκαετίας του 1980²:

Η μοναξιά είναι η δυσάρεστη εμπειρία που προκύπτει όταν το δίκτυο των κοινωνικών σχέσεων του ατόμου είναι ανεπαρκές κατά κάποιο σημαντικό τρό-

1. H. S. Sullivan, *The interpersonal theory of psychiatry*, New York 1953: Norton, σ. 290.

2. D. Perlman & L. A. Peplau, "Toward a social psychology of loneliness", στον τόμο S. Duck & R. Gilmour (επιμ.), *Personal relationships. Vol. 3. Personal relationships in disorder* (σσ. 31-56), London 1981: Academic, σ. 31 και L. A. Peplau & D. Perlman (επιμ.), *Loneliness. A sourcebook of current theory, research, and therapy*, New York 1982: Wiley, σ. 3.

πο, είτε ποσοτικά είτε ποιοτικά.

Είναι θεμελιώδης η ανάγκη του ανήκειν, με την έννοια του κινήτρου του ανθρώπου να διαμορφώνει και να διατηρεί σχέσεις με τους άλλους³. Όταν δεν ικανοποιούνται βασικές διαπροσωπικές και κοινωνικές ανάγκες, αλλά και όταν υπάρχουν πραγματικά ή αντιληπτά ελλείμματα στις σχέσεις, τότε ο άνθρωπος βιώνει κοινωνικό πόνο, που είναι το περιεχόμενο της μοναξιάς⁴.

Η μοναξιά με τη συνήθη της έννοια είναι η κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος νιώθει μόνος του, ενώ δεν το επιθυμεί· αντίθετα, επιθυμεί την ανθρώπινη επαφή. Τέτοιου είδους επώδυνη μοναξιά νιώθει κάποιος ακόμη και όταν δεν είναι κυριολεκτικά μόνος. Η μοναξιά δεν είναι ταυτόσημη με τη μόνωση, δηλαδή την κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος είναι μόνος του, χωρίς κάποιον άλλον κοντά του, και βιώνεται ακόμη και κατά την παρουσία σημαντικών ή όχι, γνωστών ή άγνωστων προσώπων. Ως εκ τούτου, μοναξιά μπορεί να νιώθει κάποιος ακόμη και όταν άλλοι είναι παρόντες ή μέσα στο πλήθος ή με την παρουσία ενός αγαπημένου προσώπου – και αυτή είναι πολύ επώδυνη μοναξιά. Ακόμη, ο άνθρωπος μπορεί να είναι μακριά από τα αγαπημένα του πρόσωπα, η αλληλεπίδραση μαζί τους να μην είναι συχνή, και όμως να μη νιώθει μοναξιά. Έχει τη βεβαιότητα ότι η σχέση του είναι μόνιμη, ισχυρή, με υψηλό βαθμό δέσμευσης και από τις δύο πλευρές⁵.

Από τη μόνωση είναι δυνατόν να προκύψει επώδυνη μοναξιά ή ευεργετική (δημιουργική, εποικοδομητική) μόνωση. Η τελευταία είναι μια κατάσταση εκούσιας (συνήθως) μοναξιάς, στην οποία λαμβάνει χώρα ανάπτυξη της προσωπικότητας και δημιουργική δραστηριότητα. Οι καλλιτέχνες, οι συγγραφείς, οι επιστήμονες περιγράφουν αυτού του είδους τη μοναξιά ως μια πολύ δημιουργική και παραγωγική κατάσταση. Η ευεργετική μόνωση μπορεί να βιώνεται από έναν άνθρωπο ακόμη και όταν δεν είναι κυριολεκτικά μόνος, αλλά νιώθει σα να είναι μόνος και δημιουργεί. Για παράδειγμα, μια βιβλιοθήκη μπορεί να είναι γεμάτη από φοιτητές όπου όμως ο καθένας διαβάζει μόνος του. Και βέβαια τα οφέλη της μόνωσης είναι δυνατόν να προκύψουν ακόμη και όταν αυτή δεν είναι εκούσια, αλλά επιβεβλημένη. Αυτό έχει συμβεί σε ανθρώπους που έζησαν ναυάγια, φυλακίσεις, εκτοπίσεις, εξορίες και άλλες ακραίες συνθήκες. Τέλος, η μοναχικότητα συνήθως ορίζεται ως η ηθελημένη μοναξιά, την οποία επιλέγει κανείς.

Αρχαίες είναι οι ρίζες των λέξεων «μοναξιά» και «ερημιά». Αναφέρουμε μερικά παραδείγματα⁶: μονάξ (το επίρρημα από όπου προέρχεται η λέξη μοναξιά), μονώ

3. R. F. Baumeister & M. R. Leary, "The need to belong: desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation", *Psychological Bulletin* 117 (1995), σσ. 497-529.

4. J. T. Cacioppo & W. Patrick, *Loneliness. Human nature and the need for social connection*, New York 2009: Norton, σσ. 3-19.

5. B. Laursen & W. M. Bukowski, "A developmental guide to the organization of close relationships", *International Journal of Behavioral Development* 21 (1997), σσ. 747-770.

6. H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (With a Revised Supplement),

(κάνω κάποιον μόνο, απομονώνω, εγκαταλείπω), μονώτης, μονωτικός και μονώδης (μοναχικός), μονότης (ενότητα, μοναδικότητα), μονότροπος, μονοτροπία και μονοτροπέω (ζω μόνος), μονουχία (μοναχική ζωή), μονοβάμων (αυτός που περπατά μόνος), μονόζωος (αυτός που ζει μόνος, μοναχικός), μονοθρηνέω (θρηνώ στη μοναξιά), μονόκλαυτος θρήνος (θρήνος από ένα μόνο πρόσωπο), μονόκοιτος και μονοκοιτέω (κοιμάμαι μόνος), μονοίκτης και μόνικος (κατοικώ μόνος), μονολέων και μονόλυκος (μοναχικός λέων και λύκος), μονόφαντος (ορατός μόνος), μονόφρων (μόνος στη γνώμη). Αλλά και: έρημοβάτης (αυτός που ταξιδεύει στις ερήμους), έρημοβόας (μπούφος), έρημολάλος (αυτός που τερετίζει στην έρημο), έρημονόμος (αυτός που συχνάζει στην ερημιά), έρημόνομος (έρημος), έρημοπλάνος (αυτός που περιπλανιέται έρημος), έρημοποιός και έρημωτής (αυτός που ερημώνει), έρημοπολέω (ζω ως ερημίτης), έρημόπολις (ο στερημένος της πόλης, της πατρίδας του), έρημοσκόπος (αυτός που φυλάττει αμελώς), έρημοσύνη (ερημιά), έρημοφίλης (αυτός που αγαπά την ερημιά). Η έρημια προκύπτει ίσως από την ένωση του *άραιός* και του *ήρέμα*⁷, που, όπως ο Ίμερος και ο Ξρως, περιέχουν το μαγικό *ῥῶ*, αυτό που έλκει την ψυχή, κατά τον Πλάτωνα.

Η λέξη «μόνωση» απαντάται, ίσως για πρώτη φορά, στον Τίμαιο του Πλάτωνα⁸, όταν γίνεται λόγος για τη μοναδικότητα του κόσμου αυτού. Στον Αριστοτέλη συναντώνται οι φράσεις «βίος μονώτης»⁹ (μοναχικός βίος), «βίος μονωτικός»¹⁰ και «φωνή μονῶτις»¹¹. Επίσης, ο Επίκτητος ήταν από τους πρώτους που διέκριναν το «εἶμαι μόνος» από το «νιώθω μόνος». Ονόμαζε «έρημια» την επώδυνη μορφή της μοναξιάς και «ἔρημο» τον άνθρωπο που τη νιώθει. Την εξίσωνε με την κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος είναι αβοήθητος. Αντίθετα, η κατάσταση «μόνος ὢν» έχει μεγάλα οφέλη για τον άνθρωπο. Ο Επίκτητος έγραφε¹²: «Ερημία ἐστὶ κατάσταση τις ἀβοηθήτου· οὐ γὰρ ὁ μόνος ὢν εὐθύς καὶ ἔρημος, ὥσπερ οὐδ' ὁ ἐν πολλοῖς ὢν οὐκ ἔρημος». Ο έρημος είναι «έστερημένος». Σε πολλά ελληνικά λεξικά, η μόνωση εμφανίζεται να έχει άλλες έννοιες και δεν αναφέρεται καθόλου η περίπτωση να σημαίνει και την κατάσταση κατά την οποία είναι κανείς μόνος. Ως συνθετικό απαντά στη λέξη «απομόνωση», που σημαίνει την κατάσταση κατά την οποία κάποιος ή κάτι αποκόπτεται από ένα σύνολο και βρίσκεται χωριστά.

Σύμφωνα με το θεωρητικό υπόβαθρο της παρούσας μελέτης, η μοναξιά είναι ουσιώδης κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, πηγάζει από την οδυνηρή επίγνωση ενός ελλείμματος στη διυποκειμενικότητα (δηλαδή, την έμφυτη τάση μας να μοιραζόμαστε

Oxford 1996: Clarendon Press.

7. Πιθανολογείται ότι αυτή είναι η ετυμολογία της λέξης έρημια, αν δεν είναι πρωτογενής λέξη. Βλ. Ι. Δ. Σταματάκος, *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα 1999: Βιβλιοπρομηθευτική.

8. Πλάτων, *Τίμαιος*, 31b.

9. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Α', 5.

10. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 1, 549.

11. Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων ιστορία*, Ι, κζ, 13.

12. Επίκτητος, *Διατριβαί*, Γ', 13, 1.

τις εμπειρίες μας με έναν άλλον), από την αποτυχία ή τη δυσκολία του μοιράσματος. Αλλά το ίδιο ουσιώδης είναι και η ύπαρξη του άλλου εντός μας και δίπλα μας, από τη γέννηση (πιθανόν και από την ενδομήτρια ζωή). Μπορούμε να είμαστε μόνοι, αν έχουμε υπάρξει μαζί με τον άλλο. Μπορούμε να είμαστε μαζί με τον άλλο, αν έχουμε υπάρξει μόνοι¹³. Ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από έμφυτη διαλογικότητα¹⁴, μια εγγενή συντροφική οπτική, η οποία ερμηνεύει τόσο την οδύνη της μοναξιάς, δηλαδή την ανάγκη για έναν πραγματικό άλλο, όσο και την απόλαυση της μόνωσης, αφού πάντα είμαστε μαζί με έναν δυνητικό άλλο.

Μοναξιά και ελληνική κοινωνία

Παραδοσιακά, η ελληνική κοινωνία –κάποτε οι ελληνικές κοινότητες¹⁵– θεωρούνταν ότι κλίνει περισσότερο προς τον αλλοκεντρισμό παρά τον ιδιοκεντρισμό¹⁶, προς τη συλλογικότητα παρά προς τον ατομικισμό¹⁷. Η έμφαση, δηλαδή, ήταν στην αλληλεξάρτηση, τη ρύθμιση της συμπεριφοράς από την ομάδα, την υποταγή των ατομικών στόχων στους στόχους της ομάδας, την αρμονία της ομάδας, τον έλεγχο της ντροπής, την αίσθηση της κοινής μοίρας με την ομάδα και την αντίληψη της ομάδας ως προέκτασης του εαυτού¹⁸. Το φιλότιμο (κυριολεκτικά: «η αγάπη για την τιμή») είναι μια

13. Ε. Γαλανάκη, *Μοναξιά. Το παράδοξο της ανθρώπινης φύσης* (Πρόλογος: Γ. Κουγιουμουτζάκης), Αθήνα 2015: Gutenberg, 243-300 και Galanaki, E., "The origins of solitude: Psychoanalytic perspectives", στον τόμο R. J. Coplan & J. Bowker (επιμ.), *The handbook of solitude. Psychological perspectives on social isolation, social withdrawal, and being alone*, Malden, MA 2013: Wiley-Blackwell, σσ. 71-89.

14. M. Buber, *Between man and man*, London 1964: Collins – Fontana Library. (Original work published 1947), σσ. 37-52 και σσ. 240-247 και S. Bråten, *The intersubjective mirror in infant learning and evolution of speech*, Amsterdam/Philadelphia 2009: John Benjamins Publishing, σσ. 3-27.

15. Στην παραδοσιακή αγροτική κοινωνία της Τουρκοκρατίας, στο κοινοτικό σύστημα αυτοδιοίκησης, το βασικό κύτταρο ήταν η οικογένεια (μικρή ή μεγάλη) και η εμβέλεια των κοινωνικών στρωμάτων δεν ξεπερνούσε τα στενά όρια του χωριού ή της πόλης. Έτσι, οι ομαδικές εκδηλώσεις χαράς ή λύπης (π.χ., πανηγύρια) είχαν πράγματι συλλογικό χαρακτήρα, χωρίς να γίνονται εμφανείς και να ενισχύονται οι διαφοροποιήσεις και οι ιεραρχήσεις μεταξύ των στρωμάτων. Στις περιοχές όμως όπου επικρατούσε ο θεσμός του τσιφλικιού, υπήρχε έντονη διαφοροποίηση ανάμεσα στα κατώτερα στρώματα, που αγωνίζονταν για την επιβίωση και είχαν τη δική τους συλλογική ζωή, και στα ηγετικά στρώματα της κοινότητας, που είχαν την οικονομική και πολιτική ισχύ και, άρα, την εξουσία. Βλ. σχετικά Γ. Δ. Κοντογιώργης, *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση. Οι ελληνικές Κοινότητες της τουρκοκρατίας*, Αθήνα 1982: Νέα Σύνορα - Α. Α. Λιβάνη.

16. H. C. Triandis & V. A. Vassiliou, "A comparative analysis of subjective culture", στον τόμο H. C. Triandis, V. A. Vassiliou, G. Vassiliou, Y. Tanaka & A. V. Shanmugam (επιμ.), *The analysis of subjective culture*, New York 1972: Wiley, σσ. 299-338.

17. G. Hofstede, *Culture's consequences. International differences in work-related values*, Beverly Hills, CA 1980: Sage, σσ. 13-38.

18. H. C. Triandis, *Individualism and collectivism*, Boulder, CO 1995: Westview Press και Triandis & Vassiliou, "A comparative analysis...", ό.π., σσ. 299-338.

κατ' εξοχήν ελληνική αρετή. Είναι η ορθή συμπεριφορά σύμφωνα με τις προσδοκίες της εσω-ομάδας και αντιπροσωπεύει τη δράση σύμφωνα με το καθήκον, τον σεβασμό και, τελικά, την αγάπη¹⁹.

Οι οικογενειακοί δεσμοί, η αλληλεξάρτηση και η εγγύτητα μεταξύ των μελών της οικογένειας ήταν, παραδοσιακά, ισχυροί στην ελληνική κουλτούρα. Στενοί ήταν και οι δεσμοί με την εκτεταμένη οικογένεια, με τους συγγενείς. Τα μέλη της εσω-ομάδας έδειχναν έγνοια το ένα για το άλλο και μπορούσαν να φτάσουν μέχρι την αυτοθυσία. Παράλληλα, απολάμβαναν τα οφέλη του ανήκειν στην ομάδα αυτή: τη συνεργασία, την προστασία και τη βοήθεια. Αντίθετα, οι σχέσεις με την εξω-ομάδα ήταν ανταγωνιστικές, καθώς υπήρχε μεγάλη δυσπιστία για τις προθέσεις της²⁰. Αυτός ο ελληνικός τρόπος του σχετίζεσθαι έχει πολλές διαφορές από τον δυτικό τρόπο. Για παράδειγμα, στις δυτικές κοινωνίες (και όχι μόνο) ο νέος άνθρωπος, για να σηματοδοτήσει την ενηλικίωσή του, έπρεπε να απομακρυνθεί γεωγραφικά από την οικογένειά του, πιθανώς να περιπλανηθεί και να πειραματιστεί και, τελικά, να αποδείξει ότι μπορεί να ζήσει αυτόνομα (είτε επέστρεφε μετά στην οικογένεια είτε όχι). Αυτό παραδοσιακά δεν ίσχυε στην ελληνική κοινωνία, στην οποία οι δεσμοί με την εκτεταμένη οικογένεια και με το κλειστό γεωγραφικό πλαίσιο έπρεπε να παραμείνουν άρρηκτοι διά βίου.

Τις τελευταίες δεκαετίες, οι ατομικιστικές αξίες έχουν εισέλθει στην ελληνική κοινωνία και συνυπάρχουν με τις συλλογικές αξίες²¹. Σχετικά πρόσφατες έρευνες της Κοινωνικής Ψυχολογίας²² έδειξαν ένα περίεργο φαινόμενο: από τη μια πλευρά, παρατηρείται μεγάλος αριθμός πυρηνικών οικογενειών (γονείς και παιδιά σε ένα αυτόνομο σπιτικό) και, από την άλλη πλευρά, διατηρείται έντονα η εγγύτητα και η αλληλεπίδραση μεταξύ των οικογενειών. Αυτό συμβαίνει γιατί, στην ελληνική κοινωνία, η παραδοσιακή αγροτική εκτεταμένη οικογένεια μετασχηματίστηκε όχι σε απομονωμένες πυρηνικές οικογένειες, αλλά σε μια εκτεταμένη αστική οικογένεια, που διατηρεί τις επαφές με το δίκτυο των συγγενών (π.χ. διαμένουν στην ίδια γειτονιά, στην ίδια πολυκατοικία)²³. Αυτή η οικογένεια φαινόταν, μέχρι σχετικά πρόσφατα, να διατηρεί τις παραδοσιακές αξίες, όπως είναι οι στενές σχέσεις με τους συγγενείς, ο σεβασμός των παιδιών

19. G. Vassiliou & V. Vassiliou, "Social values as a psychodynamic variable: Preliminary explorations of the semantics of *philotimo*", *Acta Neurologica et Psychiatrica Hellenika* 5 (1966), σσ. 121-135 και V. Vassiliou & G. Vassiliou, "The implicative meaning of the Greek concept of *philotimo*", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 4 (1973), σσ. 326-341.

20. J. Georgas, "Changing family values in Greece: From collectivist to individualist", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 20 (1989), σσ. 80-91.

21. J. Georgas, "Changing family values in Greece...", ό.π., σσ. 80-91.

22. Για παράδειγμα, J. Georgas, T. Bafiti, L. Papademou & K. Mylonas, "Families in Greece", στον τόμο J. L. Roopnarine & U. P. Gielen (επιμ.), *Families in global perspective*, Boston, MA 2004: Allyn & Bacon, σσ. 207-224.

23. J. Georgas, "Families and family change", στον τόμο J. Georgas, J. W. Berry, F. J. R. van de Vijver, C. Kagitsibasi & Y. H. Poortinga (επιμ.), *Families across cultures. A 30-nation study*, New York 2006: Cambridge University Press, σσ. 3-50.

προς τους παππούδες και τις γιαγιάδες και οι υποχρεώσεις προς τους γονείς²⁴.

Επομένως, θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι η έμφαση στο συλλογικό προστά-
τευε τον Έλληνα, αλλά και γενικότερα τον άνθρωπο των παραδοσιακών (αγροτικών)
κοινοτήτων, από τη μοναξιά (δεν υπάρχει συστηματική διαπολιτισμική έρευνα πάνω
στο θέμα αυτό, άρα μόνον υποθέσεις διατυπώνονται). Από τις λιγοστές προσπάθειες
να συσχετιστεί η μοναξιά με την κουλτούρα, είναι η έρευνα στην οποία βρέθηκε ότι οι
Αμερικανοί πολίτες με υψηλό ιδιοκεντρισμό βίωναν περισσότερη μοναξιά, αποξένω-
ση και ανομία από τους Αμερικανούς πολίτες με υψηλό αλλοκεντρισμό. Οι τελευταίοι
είχαν περισσότερη και καλύτερης ποιότητας κοινωνική υποστήριξη²⁵. Άνθρωποι που
προέρχονται από κοινωνίες με συλλογικό πνεύμα, όταν βρεθούν σε περισσότερο ατο-
μικιστικά πολιτισμικά πλαίσια, νιώθουν περισσότερη μοναξιά από τους υπόλοιπους,
όπως αυτό έχει διαπιστωθεί σε Κινέζους και γενικά Ασιάτες φοιτητές στις Η.Π.Α.²⁶
Φαίνεται όμως ότι αυτό που διαφοροποιούν οι αξίες της κοινωνικής ομάδας δεν είναι
το ποσό της μοναξιάς, αλλά το πόσο καθοριστική είναι η μοναξιά για την ικανοποίηση
του ανθρώπου από τη ζωή – και πιο καθοριστική φαίνεται να είναι στις κοινωνίες με
συλλογικό πνεύμα²⁷.

Η οδύνη της μοναξιάς στον ελληνικό λαϊκό βίο

Είναι φανερό ότι η Ψυχολογία δεν έχει αποσαφηνίσει την πολύπλοκη σχέση κουλ-
τούρας - μοναξιάς. Μελετώντας όμως τον ελληνικό λαϊκό βίο, διαπιστώνουμε ότι η
μοναξιά κατέχει περίοπτη θέση. Η επώδυνη μορφή της συνδέεται κυρίως με τον απο-
χωρισμό και το πένθος, στις διάφορες μορφές τους, που είναι²⁸: ο χωρισμός και η προ-
δοσία, ο θάνατος (αγαπημένου/αγαπημένης, συζύγου, παιδιού, αδελφού/αδελφής,
συμπολεμιστή) και το μοιρολόι, η ατεκνία, η μετανάστευση, ο μισεμός και η ξενιτιά
(τα «έρημα τα ξένα»), η προσφυγιά και η σκλαβιά, η νοσταλγία, η αναχώρηση του
παιδιού– ιδίως της κόρης– από το σπίτι εξαιτίας του γάμου, η αναχώρηση του αγαπη-
μένου προσώπου για τον πόλεμο ή άλλη περιπέτεια, η αποξένωση από τους συντρό-
φους, τη φύση και το θείο, ο βέβαιος θάνατος σε κατά μόνας ενέδρα, η χαμένη ψυχή
που περιπλανάται και αναζητά τη γαλήνη, η λησμονιά των ζωντανών για τους νεκρούς

24. J. Georgas, "Changing family values in Greece...", ό.π., σσ. 80-81.

25. H. C. Triandis, K. Leung, M. J. Villareal & F. L. Clack, "Allocentric versus idiocentric tendencies: Convergent and discriminant validation", *Journal of Research on Personality* 19 (1985), σσ. 395-415.

26. C. A. Anderson, "Attributional style, depression, and loneliness: A cross-cultural comparison of American and Chinese students", *Personality and Social Psychology Bulletin* 25 (1999), σσ. 482-499 και R. Goodwin, O. Cook & Y. Yung, "Loneliness and life satisfaction among three cultural groups", *Personal Relationships* 8 (2001), σσ. 225-230.

27. R. Goodwin, O. Cook & Y. Yung, "Loneliness and life satisfaction...", ό.π., σσ. 225-230.

28. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*, Αθήνα 2004: Οδυσσεάς και Μ. Α. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, Αθήνα 2008: Καρδαμίτσα.

και των νεκρών για τους ζωντανούς, ο αφορισμός από την Εκκλησία και ο εξοστρακισμός, ο «αγριάνθρωπος» και ο «καταραμένος» που ζουν στο περιθώριο, η απώλεια της οικίας, η γεωγραφική απομόνωση. Αυτές είναι μερικές από τις πιο συνήθεις όψεις του ελληνικού λαϊκού βίου που σχετίζονται με τη μοναξιά. Υποθέτουμε ότι στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία η μοναξιά είναι κυρίως η αίσθηση του ανθρώπου πως είναι ξένος, πως δεν ανήκει στην εσω-ομάδα, στον «κύκλο των δικών»²⁹. Ο κύκλος αυτός είναι εκτεταμένος, καθώς περιλαμβάνει, εκτός από τα στενά συγγενικά πρόσωπα, την ευρύτερη οικογένεια, τους φίλους της οικογένειας, το χωριό, τη γειτονιά. Γι' αυτό, ήταν συχνό το φαινόμενο να προσφωνεί κάποιος εξάδελφο, συμπέθερο ή κουμπάρο έναν άγνωστο, καταχρηστικά³⁰.

Παραθέτουμε μερικούς τρόπους αντιμετώπισης ή περιορισμού της μοναξιάς μέσα στις κοινότητες³¹: το θρησκευτικό συναίσθημα, η πίστη στην Άλλη Ζωή ως συνέχιση της εδώ ζωής, η ζωή εντός της Εκκλησίας και οι λατρευτικές εκδηλώσεις (πού αλλού, άραγε, υπάρχει η θαυμάσια λέξη «συλλειτουργο»), η ένωση με τη φύση, οι σταυραδερφοί, η καλλιέργεια της γης, οι ομαδικές εκδηλώσεις και γιορτές με τα δημοτικά τραγούδια και τους κυκλικούς χορούς, η αφήγηση και το παραμύθι που λάμβαναν χώρα στις συναθροίσεις³², ο θάνατος ανάμεσα στους συγγενείς και τους φίλους στην οικία, οι δεσμοί με τα ζώα, ο ανθρωπομορφισμός, διάφορες τελετουργίες με μαγικό χαρακτήρα, η λαϊκή τέχνη, οι συντεχνίες και οι συνεταιρισμοί, οικιστικές λύσεις που προωθούν τη γειτνίαση και την επικοινωνία και άλλα.

Κύριο στοιχείο του λαϊκού βίου η ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία εξέφρασε ποιήσεις όψεις της ανθρωπίνης και της θεϊκής μοναξιάς, που άγγιξαν τον απλό άνθρωπο τόσο, ώστε ακόμη και ο καθημερινός λόγος του διανθίστηκε από σχετικές εμβληματικές φράσεις της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης. Εκκινώντας από τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου, η μοναξιά είναι το πρώτο πράγμα που ο Θεός ονόμασε όχι καλό³³, όπως παρατήρησε και ο ποιητής John Milton³⁴:

Καὶ εἶπε Κύριος ὁ Θεός· οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν.

Στους *Ψαλμούς* της Παλαιάς Διαθήκης ηχεί διαρκώς η φωνή ενός και μόνον αν-

29. H. C. Triandis & V. A. Vassiliou, "A comparative analysis...", ό.π., σσ. 299-338.

30. Δ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 1977: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, σσ. 186.

31. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία...*, ό.π. και Μ. Α. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία...* ό.π.

32. Μ. Α. Αλεξιάδης, «Η εθνογραφική προσέγγιση του παραμυθιού», στον τόμο Ε. Γ. Αυδίκος & Μ. Γ. Μερακλής (επιμ.), *Από το παραμύθι στα κόμικς. Παράδοση και νεωτερικότητα*, Αθήνα 1996: Οδυσσεύς, σσ. 1-15.

33. *Γένεση*, Β', 18.

34. John Milton, *Tetrachordon* (1645).

θρώπου. Ολομόναχος στον κόσμο, στο χείλος του αφανισμού, απλώνει τα χέρια του και καλεί, κάποιες φορές με απελπισία, τον Θεό να φανερωθεί, να μην αποστρέψει το πρόσωπό του από αυτόν, να μην τον εγκαταλείψει. Τον εκλιπαρεί να κλίνει το ους και να εισακούσει τη φωνή της δεήσεώς του, να γίνει καταφυγή, στερέωμα, αντιλήπτωρ και αντιστήριγμά του³⁵:

Έως πότε, Κύριε, ἐπιλήση μου εἰς τέλος; ἕως πότε ἀποστρέψεις τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ;

(...) ὅτι ὁ πατήρ μου καὶ ἡ μήτηρ μου ἐγκατέλιπόν με, ὁ δὲ Κύριος προσελάβετό με.

Σε αυτές τις εκφράσεις αποτυπώνονται τα αρχαϊκά άγχη των ανθρώπων που έζησαν σε ταραγμένες εποχές. Τότε που, για διάφορους λόγους, η ανθρώπινη ευτυχία ταυτίστηκε με το να είσαι ο εκλεκτός λαός του Θεού, αυτός που θα υποδεχόταν τον πολυπόθητο Μεσσία, όπως και με το να νιώθεις ότι είσαι αποδεκτός και ότι ανήκεις στον εκλεκτό αυτό λαό. Ενώ, λοιπόν, η μοναξιά φαινόταν ως μια τρομακτική συμφορά, ο Θεός κάνει την εμφάνισή του σε επιλεγμένους ανθρώπους, όπως ο Μωυσής, όταν αυτοί είναι τελείως μόνοι. Έτσι, η μοναξιά γίνεται η οδός μέσα από την οποία ο άνθρωπος προσεγγίζει περισσότερο τον Θεό.

Σε συνεχή διάλογο με το θείο στοιχείο, ο προφήτης έκανε ένα κήρυγμα ερημικό, αλλά ταυτόχρονα και με αποδέκτες, στους οποίους απευθυνόταν με οδηγία ξεκάθαρη³⁶:

Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου. Εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

Ο Ιησούς, ένα πρόσωπο που δεν είναι εκ του κόσμου τούτου, ξεκινά τη δράση του με την απόσυρση στην έρημο μετά τη βάπτισή του από τον Ιωάννη τον Πρόδρομο. Η ζωή στην έρημο είναι οδυνηρή. Εκεί αναμετρίεται με τον πειρασμό. Όλα τα υπόλοιπα χρόνια, μέχρι τη σταύρωσή του, θα εναλλάσσει την απόσυρση με την επαφή με τον όχλο, πάνω σε ένα όρος ή πλάι στη θάλασσα. Επαινεί τη συμπεριφορά της Μαρίας και, με τη φράση «Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ τυρβάζῃ περὶ πολλὰ· ἐνὸς δέ ἐστι χρεία»³⁷, αποδοκιμάζει τη Μάρθα, θέτοντας τα θεμέλια ενός ιδανικού της χριστιανικής θρησκείας που λέγεται στοχασμός³⁸. Αυτός που πορεύτηκε μαζί με δώδεκα πιστούς, διαλεχτούς μαθητές, αγαπήθηκε από πλήθη ανθρώπων και έδωσε αξία σε ανθρώπους

35. Ψαλμός ιβ' (ιγ') 2 και Ψαλμός κστ' (κζ') 10.

36. *Ἡσαΐας*, 40, 3. Τη φράση αυτή από τον προφήτη Ησαΐα συναντούμε ως περιγραφή του Ιωάννου του Προδρόμου στα Ευαγγέλια (π.χ., *Κατὰ Μάρκον*, 1, 3).

37. *Κατὰ Λουκᾶν*, 10, 41-42.

38. J. D. Barbour, "A view from religious studies: Solitude and spirituality", στον τόμο R. J. Coplan & J. Bowker (επιμ.), *The handbook of solitude. Psychological perspectives on social isolation, social withdrawal, and being alone*, Malden, MA 2013: Wiley-Blackwell, σσ. 557-571.

κοινωνικά στιγματισμένους και περιθωριοποιημένους, αυτός που ανέδειξε τη συντροφιά των νηπίων και των παιδιών, μας πρόσφερε τις πιο συνταρακτικές περιγραφές της ανθρωπίνης μοναξιάς: «ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ». Είναι αυτός που επείνασε, εδίψασε, ήταν ξένος, γυμνός, ασθενής, στη φυλακή – και ο άνθρωπος τον φρόντισε. Στο ὄρος της Γεσθημανή, η περίλυπη ἕως θανάτου ψυχὴ του δεν βρήκε παρηγοριά την πιο κρίσιμη στιγμή. Δεν εισακούστηκε η παράκλησή του προς τους μαθητές του: «μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ’ ἐμοῦ». Προδόθηκε, χλευάστηκε, μαρτύρησε. Και η κραυγὴ «Θεέ μου, Θεέ μου ἵνατί με ἐγκατέλιπες;» εἶναι η πρωτοτυπικὴ κραυγὴ του ἀνθρώπου που συνειδητοποιεῖ την υπαρξιακὴ μοναξιά του.

Ισχυρὴ ἦταν ἡ πίστη στο πρόσωπο της Παναγίας, της Μάνας. Κόσμος πολὺς προσέτρεχε και προστρέχει ἀκόμη στην Παναγία, πιστεύοντας ὅτι ἐκεῖνη «λιμένα τῶν ψυχῶν ἐτοιμάζει», ὅτι εἶναι «σκέπη τοῦ κόσμου, πλατυτέρα νεφέλης», «ἐλπίς ἀγαθῶν αἰώνων»³⁹, «ἐλέους πηγὴ, τοῦ κόσμου καταφύγιον», ὅτι λυτρώνει «ἀπὸ πάσης ἀνάγκης καὶ θλίψεως». Μόνος, μπροστὰ στους κινδύνους, ο πιστὸς την παρακαλὰ λέγοντας «ἴσασι τῆς ψυχῆς μου τὸ ἄλγος», ἢ, ὅπως συνοψίζεται στο τροπάριο γιὰ ἐκείνη⁴⁰:

Ἐν ταῖς ζάλαις ἐφεῦρον σε λιμένα,
ἐν ταῖς λύπαις χαρὰν καὶ εὐφροσύνην,
καὶ ἐν ταῖς νόσοις ταχινὴν βοήθειαν,
καὶ ἐν τοῖς κινδύνοις, ῥύστιν καὶ προστάτιν,
ἐν τοῖς πειρατηρίοις.

Ο γάμος των παιδιῶν, ἡ ξενιτεία και ὁ θάνατος των ἀγαπημένων προσώπων προκαλοῦσαν τὴν κρίση στην οἰκογένεια, βλάπτοντας τὴ συνοχή της, μερικὲς φορές με βίαιο τρόπο⁴¹. Αυτό ἀποδόθηκε στα δημοτικὰ τραγούδια, με ἀποκορύφωμα τὸ ἀκόλουθο κρητικὸ ριζίτικο τραγούδι που ἐκφράζει και τὰ τρία αἷτια⁴²:

Μάνα, κι αν ἐρθοῦ φίλοι μας, κι αν ἐρθοῦ οἱ γ ἐδικοί μας
μη ντωνε πες κι ἀπέθανα και πικραθῶ ντο θέλει·
πες ντωνε πως παντρεύομαι πολλὰ μακριὰ στα ξένα,
και κάνω ξένους ἐδικούς.

Ξενιτεμένοι, ἐξόριστοι, πολιτικοὶ κρατούμενοι, πρόσφυγες, μετανάστες, μέτοικοι, ἄστεγοι⁴³, ὅλοι αυτοὶ οἱ «λύκοι τῆς στέπας» δοκιμάζουν τὸ βίαιο ξερίζωμα ἀπὸ τις

39. Οἱ φράσεις αὐτές προέρχονται ἀπὸ τὸ ποιητικὸ ἀριστοῦργημα τῆς Ορθοδοξίας *Χαιρετισμοὶ εἰς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον*.

40. *Μέγας Παρακλητικὸς Κανὼν εἰς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον*, ὠδὴ η'.

41. G. Saunier (ἐπιμ.), *Τὸ δημοτικὸ τραγούδι. Τῆς ξενιτειάς*, Αθήνα 1990: Ερμής, σ. 7.

42. Μ. Γ. Μερακλῆς, *Λαογραφικὰ ζητήματα*, Αθήνα 1989: Χ. Μπούρας, σ. 227.

43. Στὸ πλαίσιο μιᾶς ἐθνογραφικῆς ἐρευνας σε ἀστέγους των Η.Π.Α., υποστηρίχθηκε ὅτι ὅσο

εστίες τους και τον εξαναγκασμό σε ζωντανό χωρισμό και στέρηση που οι ίδιοι δεν επέλεξαν. Οι Έλληνες γνωρίζουμε πολύ καλά τι σημαίνουν τα «έρημα τα ξένα»⁴⁴:

Την ξενιτειά, την αρφανιά, την πίκρα, την αγάπη,
τα τέσσερα τα ζύγιασαν, βαρύτερά είν' τα ξένα.

Είναι άλλο πράγμα η εξωτερική ξενία, η οδύσσεια περιπέτεια με την αίσια κατάληξή της, και άλλο πράγμα η εσωτερική ξενία, η οιδιπόδεια εξορία με τη φρικιαστική παραμόρφωση⁴⁵. Για αυτή την τελευταία παραπονείται εκείνος που νιώθει ξένος παντού, που δεν ανήκει πουθενά, ή αυτός που βιώνει νοσηρή νοσταλγία στον ίδιο του τον τόπο – μεγάλο κακό στην παραδοσιακή κοινωνία με τους ισχυρούς οικογενειακούς δεσμούς και σύνηθες ανάμεσα στους παλιννοστούντες⁴⁶:

Ξένος επά ξένος εκεί κι' όπου κι' αν πάω ξένος
κι' αν πάω και στο σπίτι μου κι' εκεία λογούμαι ξένος.
Φίλοι μου εχθροί γινήκανε και οι εδικοί μου ξένοι,
τ' αδέρφια και τ' ανήψια μου φονιάδες του κορμιού μου.

Στη φράση «αλησμονώ και χαίρουμε, θυμιούμαι και λυπιούμαι»⁴⁷, συμπυκνώνεται η παράδοξη γοητεία που ασκεί στον άνθρωπο το κάλεσμα της ξενιτειάς. Πολλές φορές η μαγεία, η πλάνη και η απάτη επιστρατεύονται ως εξηγήσεις για τη μακρά παραμονή του ξενιτεμένου μακριά από τους δικούς του. Η απουσία, ο ζωντανός ο χωρισμός, δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο επεξεργασίας μέσω του πένθους, όπως ο θάνατος⁴⁸:

Παρηγοριά 'χει ο θάνατος και λησμοσύν' ο Χάρος,
Ο ζωντανός ο χωρισμός παρηγοριά δεν έχει.

Οι γυναίκες των ξενιτεμένων συνήθως υποφέρουν, με «κλειδωμένη καρδιά», χωρίς παιδί στα χέρια⁴⁹:

περισσότερο κάποιοι ζουν στους δρόμους ανάμεσα σε όλον τον κόσμο, τόσο λιγότερο ζουν ως κοινωνικά όντα. Βλ. R. R. Desjarlais, *Shelter blues. Self and sanity among the homeless*, Philadelphia 1997: University of Pennsylvania Press.

44. Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Αθήνα 1925: Βιβλιοπωλείον της Εστίας - Ι. Δ. Κολλάρος, σ. 199.

45. Δ. Ν. Μαρωνίτης, «Δύο παράξενοι ξένοι: Οδυσσεύς – Οιδίπους», στο βιβλίο του Έπος και δράμα. Από το χθες στο αύριο, Αθήνα 2014: Άγρα, σσ. 147-160.

46. Ριζίτικο τραγούδι της Κρήτης.

47. G. Saunier (επιμ.), *Το δημοτικό τραγούδι...* ό.π., σ. 33.

48. Σ. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι: Συναγωγή μελετών*, Αθήνα 1978: Ερμής, σ. 93.

49. G. Saunier (επιμ.), *Το δημοτικό τραγούδι...* ό.π., σ. 102.

Πάω και κατακλίνομαι στην έρημή μου κλίνη,
στην έρημη, στη σκοτεινή, στην τρισερημιασμένη,
σαν μαραμένο λούλουδο που χάσει τη θωριά του
και φύουσι τα κάλλη του και φυ' η μυρωδιά του.

Για να αναζητήσουν παρηγοριά στα άψυχα αντικείμενα⁵⁰:

... κι εγώ κοιμώμαι μοναχή στο στρώμα στο κρεβάτι
έχω τη ρόκα μ' συντροφιά, τ' αδράχτι μου κουβέντα.

Ο ύπνος, δίδυμος αδελφός του θανάτου, είναι ο καθημερινός αναγκαίος αποχωρισμός μάνας-παιδιού και πυροδοτεί τα άγχη της μάνας. Εκείνη συνεχίζει να διαλέγεται με το βρέφος μες από το νανούρισμα και να ξορκίζει κάθε κακό: «Ο Ύπνος το παρακινεί/ και πέφτει και κοιμάται/ και λησμονεί τη μάνα του/ και πλια δεν τη θυμάται». Το ακόλουθο νανούρισμα από την Κρήτη αποτυπώνει την ανησυχία της μητέρας όχι μόνο για την υγεία και επιβίωση του παιδιού της, αλλά και για τη φυσική απουσία του⁵¹:

Πάρε-το, Ύπνε, το μικρό
μα να το φέρεις πάλι,
γιατί θα ν' έρθει η μάνα του
και θα ρωτά: Πού πάει;
«Πάει στ' αθάνατο νερό
να πιει, να μη 'ποθάνει».

Σε πολλά νανουρίσματα, η μητέρα εκφράζει ανάμεικτες επιθυμίες: εύχεται το παιδί της να σεργιανίσει μακριά από εκείνην, στη χώρα των ονείρων, σε χώρες φανταστικές και πραγματικές, ενώ την ίδια στιγμή παρακαλεί να σταθούν πλάι του θεοί και άγιοι και να της το φέρουν πίσω.

Ο έρωτας είναι η ένωση και η σύνδεση στο απόγειό της, ώστε να θεωρείται ότι γιατρεύει τη μοναξιά στις ευτυχείς στιγμές του και η άρνηση από τον αγαπημένο άλλο να είναι αβάσταχτη⁵²:

Φεγγάρι μου, χρυσό, λαμπρό, που πας να βασιλέψεις,
χαιρέτα μου τον αγαπώ, τον κλέφτη της αγάπης.
Αυτός μ' εφίλειε κι έλεγε, ποτέ δεν σ' απαρνιούμαι

50. G. Saunier (επιμ.), *Το δημοτικό τραγούδι...* ό.π., σ. 95.

51. Α. Ι. Κριάρης, *Το παιδί στη δημοτική ποίηση της Κρήτης*, Ανάτυπο από το περιοδικό *Κρητική Εστία* (1977), σ. 24.

52. C. Fauriel, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Τόμος Α'* (επιμ. Αλέξης Πολίτης), Ηράκλειο 1999: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σ. 272.

και τώρα μ' απαρνήθηκε, σαν καλαμιά στον κάμπο,
σαν εκκλησιά αλειτούργητη, σαν χώρα κουρσεμένη.

Η είσοδος σε μια ανθρώπινη σχέση, σε μια δέσμευση, σημαίνει και έναν μικρό θάνατο. Αρκετά γαμήλια τραγούδια της ελληνικής παράδοσης είναι και θρηνητικά: η μητέρα ή και η κόρη κυριολεκτικά μοιρολογούν τον χωρισμό τους, κλαίνει τραγουδιστά⁵³:

Άσπρη κατάσπρη βαμπακιά, οπού είχα σ' την αυλή μου,
τη σκάλιζα, την πότιζα, κ' είχα χαρά μεγάλη.
Μα 'ρθε ξένος κι' απόξενος, ήρθε και μου την πήρε.
Αχάριανε το σπίτι μου, ανόστισε η αυλή μου,
ανόστισε η δική μου αυλή, κ' εφούμισε του ξένου⁵⁴.

Σε όλα τα είδη του δημοτικού τραγουδιού και στις παραλογές είναι πανταχού παρών ο διάλογος. Διαλέγεται η μάνα με το παιδί, τα ανδρόγυνα, οι γέροι με τους νέους, οι κάθε λογής σύντροφοι μεταξύ τους, οι ζωντανοί με τους νεκρούς, ο Χάροντας με τους ζωντανούς, ο νέος με το άλογο ή με το σπαθί του, η νέα με το μαντιλάκι της. Τα πουλιά, τα χελιδόνια, τα δέντρα, οι πλάτανοι, τα βουνά, ο ήλιος, ο άνεμος, η θάλασσα, πόλεις ολόκληρες έχουν ανθρώπινη φωνή. Ο αετός μιλά με τον ήλιο, τα ζώα, τα λουλούδια μεταξύ τους, μέχρι και το συκώτι του σφαγμένου από τη μάνα παιδιού έχει ανθρώπινη λαλιά. Λίγο πριν στοιχειώσει το γεφύρι της Άρτας και βυθιστεί στον αιώνιο εγκλεισμό –που αυτός ήταν ο προορισμός της–, η γυναίκα του πρωτομάστορα αποκρίνεται στο αίτημα των ζωντανών και γλυκαίνει την κατάρα της. Μέσα σε ένα δημοτικό τραγούδι, σε μία αφήγηση, ο ένας διάλογος ακολουθεί τον άλλον, ως φυσική συνέχεια. Το κατοπτρικό⁵⁵, το συμμετρικό και το αντικριστό, ενδείξεις πιθανώς και αυτές της εξαρχής δυαδικής, διαιλογικής φύσης του ανθρώπινου νου, έχουν ξεχωριστή θέση στη λαϊκή τέχνη, κυρίως στα πολλά λαϊκά κεντήματα, όπου συνήθως άνθρωποι, ζώα και άψυχα αντικείμενα εμφανίζονται σε ζεύγη⁵⁶ –ας μην ξεχνούμε και τον δικέφαλο αετό– ή σε έναν πρωτοφανή συνωστισμό, φτιάχνοντας κόσμους ολόκληρους.

Το παράδοξο της μεριστής μόνωσης

Στην ελληνική κοινωνία του 10ου αιώνα περίπου, οι πασίγνωστοι στίχοι από την παραλογή «Του νεκρού αδερφού» περιγράφουν, με όλη την υπερβολή τους, τη μό-

53. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα...* ό.π., σσ. 214-229.

54. Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού...* ό.π., σ. 199.

55. Πβ. τη σύγχρονη ανακάλυψη των κατοπτρικών νευρώνων, που αποτελεί ένδειξη ότι ο εγκέφαλός μας συντονίζεται με τον εγκέφαλο των άλλων. Βλ. G. Rizzolatti, L. Forgassi & V. Gallese, «Mirrors in the mind», *Scientific American*, 295(5) (2006), σσ. 30-37.

56. Πβ. το γνωστό δημοτικό τραγούδι της Πελοποννήσου: «Όλα τα πουλάκια ζυγά-ζυγά/ τα χελιδονάκια ζευγαρωτά/ το έρμημο τ' αηδόνι το μοναχό/ περπατεί και λέει με τον αητό».

νωση των κοριτσιών ως ένα ιδανικό. Η ξεχωριστή κοπέλα ζει στη μόνωση. Είναι όμως μόνο ένα ιδανικό; Η μόνωση είναι μια μαγική κατάσταση, όπου όλα θα μπορούσαν να συμβούν. Τα άστρα ήταν πάντα οι μαγεμένοι σύντροφοι των μοναχικών. Το σκοτάδι της νύχτας καλύπτει και προστατεύει, κρύβει όμως και τον χαμό. Μήπως γιατί είναι ύβρις να προτιμά κανείς τη μόνωση από τη συναναστροφή στο φως του ήλιου; Το εγκώμιο της μόνωσης βρίσκεται στην αρχή μιας αφήγησης που έχει διαχρονική γοητεία, γιατί αγγίζει τον θάνατο μες στη ζωή και τη ζωή μες στον θάνατο⁵⁷:

Μάνα με τους εννιά σου γιους και με τη μια σου κόρη,
την κόρη τη μονάκριβη, την πολυαγαπημένη,
την είχες δώδεκα χρονώ κ' ήλιος δε σου την είδε!
΄Σ τα σκοτεινά την έλουζε, 'ς τάφεγγα τη χτενίζει,
'ς τάστρι και τον αυγερινό έπλεκε τα μαλλιά της.

Ένας αόρατος σύντροφος των παιδιών είναι ο φύλακας άγγελος. Δεν είναι επινόηση του μικρού παιδιού, αλλά μια ισχυρή, διαχρονική πίστη σε αυτό το πνευματικό δημιουργήμα, μια πίστη που μεταδιδόταν και στα παιδιά:

Πέφτω, κάνω το σταυρό μου,
άγγελο 'χω στο πλευρό μου,
δούλος του Θεού λογιούμαι
και κανένα δεν φοβούμαι.
Η κερά η Παναγιά
κι ο Ιησούς Χριστός νικά,
που τα διώχνει τα κακά
κι όλα τα δαιμονικά⁵⁸.

Στη λαϊκή παράδοση, ο φύλακας άγγελος είναι απαραίτητος για το μόνο, αδύναμο και αβοήθητο παιδί στα πρώτα χρόνια της ζωής του. Μοιάζει απαραίτητος σε κάθε λεπτό της εύθραυστης βρεφικής ηλικίας και στις μοναχικές εξορμήσεις του νηπίου για ανακάλυψη του κόσμου. Παίρνει θέση στο προσκέφαλό μας διά βίου, όταν ανυπεράσπιστοι και παραδομένοι βυθιζόμαστε στον πιο μοναχικό μας χρόνο, στον ύπνο, σε αυτόν τον καθημερινό, αναγκαίο αποχωρισμό, τον μικρό «θάνατο»⁵⁹. Οι γονείς εμπιστεύονταν το παιδί τους στον

57. Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού...* ό.π., σ. 155. Πβ. και το πολύ γνωστό δημοτικό τραγούδι, που είναι δημοφιλές και σήμερα, την «Κανελόριζα»: «Δώδεκα χρονώ κι ο ήλιος δεν την είδε, παρά η μάνα της».

58. Σ. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι...* ό.π., σσ. 40-41.

59. Στην ιουδαϊκή χριστιανική παράδοση, ο φύλακας άγγελος επιτελεί και τη λειτουργία της συνοδείας της ψυχής του νεκρού. Τη στιγμή του έσχατου αποχωρισμού, που είναι ο θάνατος, η ανθρώπινη ψυχή δεν είναι μόνη της.

φύλακα άγγελο και στον Θεό, όπως φαίνεται στις αφηγήσεις:

Σα σε κοιμίσω ύστερα στην Παναγιά σ' αφήνω,
στην Παναγιά και στο Χριστό, στο φύλακ' άγγελό σου,
για να σε προφυλάγουνε πάν' στο προσκέφαλό σου.⁶⁰

Η άλλη όψη της ευπάθειας είναι η παντοδυναμία. Οι ενήλικοι, που παραδοσιακά γίνονταν μάρτυρες του πρόωρου θανάτου των μικρών παιδιών όταν αυτά εγκαταλείπονταν στη μοίρα τους (αλλά ακόμη και όταν τα φρόντιζαν), ήταν οι ίδιοι που με έκπληξη έβλεπαν να σώζονται ως εκ θαύματος από κάθε είδους κακοτοπιά και ατυχία άλλα μικρά πλάσματα. Πού αλλού να αποδοθεί η μεγάλη τύχη των παιδιών αυτών, αν όχι στον φύλακα άγγελο; Πρόκειται για μια σωτήρια πίστη με θρησκευτική βάση, ένα απομεινάρι της βρεφονηπιακής παντοδυναμίας, μια αποθέωση της ικανοποίησης της βασικής ανθρώπινης ανάγκης να εμπιστευτεί κανείς απόλυτα έναν άλλον, αλλά και μια απόδειξη της διαλογικής φύσης μας και της διυποκειμενικότητάς μας.

Σε αυτόν τον κλειστό τόπο, θαλασσοπόροι (ναυτικοί και ψαράδες), κυνηγοί και βοσκοί ζουν σε μια αναγκαστική, αλλά συχνά και πολυπλόκτη μόνωση. Για παράδειγμα, ένας πίνακας ενός σύγχρονου Έλληνα ζωγράφου, του Γιώργου Χατζή, δείχνει τον ναυτικό και ποιητή Νίκο Καββαδία, κυκλωμένο στη μοναξιά του από μακρινές ανθρώπινες μορφές, ζώα, πλάσματα υπερφυσικά, στοιχεία της φύσης και αντικείμενα. Μια αγιογραφία της γέννησης του Χριστού, από μια εκκλησία της Κύπρου του 14ου αιώνα, παριστάνει, μεταξύ άλλων, τον βοσκό που γιορτάζει με τον αυλό του το χαρμόσυνο γεγονός, όμως σε απόσταση από αυτό: με γυρισμένη την πλάτη του στο ζεύγος Παρθένου - Ιησού, καθισμένος στα βράχια και συντροφιά με τους αίγαγρους. Όλοι αυτοί οι μονώτες είχαν την τάση να προσωποποιούν ακτές, ακρωτήρια, κάβους, νησάκια, βράχους, πέτρες, βουνά, γκρεμούς, δίνοντάς τους ονόματα, για να αντιμετωπίσουν την τρομακτική μοναξιά τους μέσα στη φύση. Τα ονόματα μπορεί να αντιπροσωπεύουν κάτι ευνοϊκό, ιερό ή άγιο, μέχρι και κάτι δαιμονικό. Αλλά ακόμη και το δαιμονικό είναι συχνά προτιμότερο έναντι της μοναξιάς. Η ανθρώπινη φαντασία φτάνει μέχρι να κατασκευάσει ιστορίες για τους γεωλογικούς αυτούς σχηματισμούς. Ιστορίες που πέρασαν από γενιά σε γενιά και σήμερα τείνουν να λησμονηθούν, αφήνοντας πίσω τους μόνο τα τοπωνύμια⁶¹. Μοναχικοί οδοιπόροι και ναυτικοί είχαν την τύχη να συναντήσουν νεράιδες και γοργόνες και να κουβεντιάσουν μαζί τους. Αερικά, τελώνια, στοιχειά, τα μεσημέρια ή τα μεσάνυχτα, γέμιζαν τις ερημιές της Ελλάδας, τον νου των απλών ανθρώπων, τα ανώνυμα τραγούδια τους και τα γραπτά των ποιητών. Πρόκειται για μια συνέχεια της τάσης του αρχαίου ανθρώπου να οικίσει τη μοναξιά του στο σύμπαν με πλήθος θεοτήτων.

60. Ε. Σταμούλη-Σαραντή, «Δημοτικά τραγούδια της Θράκης», *Θρακικά* 11 (1939), σσ. 1-281.

61. D. Loukatos, "Personifications of capes and rocks in the Hellenic seas", στον τόμο A. Bharati (επιμ.), *The realm of the extra-human. Agents and audiences*, The Hague/Chicago, 1976: Mouton/Aldine, σσ. 467-474.

Είναι πολύ γνωστό το δημοτικό τραγούδι με τον περήφανο αετό που προτιμούσε στην αρχή την ερημιά της κορυφής, μέχρι να νοσταλγήσει τη ζεστασιά του ήλιου και τη συντροφιά που του χαρίζουν τα αδέρφια του και να θελήσει να επιστρέψει σε αυτά. Αυτή είναι η πορεία από τον ναρκισσισμό στη μοναξιά και τέλος στην επανόρθωση. Αλλά είναι λιγότερο γνωστό το δημοτικό τραγούδι με το φιλέρημο άγριο πουλί, που δεν μετανιώνει για τη στάση του την ταραγμένη εκείνη εποχή⁶²:

Πουλάκι μου, πού έτρεχες τούτο το καλοκαίρι;
- Ψηλά, 'ς τες ράχες, 'ς τα βουνά γύριζα κ' επετούσα.
Εγώ είμ' έν άγριο πουλί και τς ερημιές ζηλεύω,
'ς τους βράχους τρέχω και γυρνώ και 'ς τα κλαριά κοιμούμαι
και στα λημέρια των κλεφτών τρέχω και κελαδάω.

Ο άνθρωπος, απογοητευμένος από τους ομοίους του, στρέφεται στη φύση, γιατί μόνον εκεί αναπνέει ελεύθερα, βρίσκει την έγνοια και την παρηγορία, μόνο με την ταύτισή του με τα ανήμερα θεριά και τα στοιχειά της φύσης ξαναβρίσκει την ανθρωπιά του. Η μεταφορά, η αλληγορία και η υπερβολή γίνονται καταφύγιο: «Αγρίμια κι αγριμάκια μου»⁶³, «Να 'χα τα βράχια αδέρφια μου, τα δέντρα συγγενάδια»⁶⁴, «παρά με Τούρκους, με θεριά καλύτερα να ζούμε»⁶⁵.

Ενώ ο απογοητευμένος, ο πικραμένος, ο πληγωμένος επιθυμεί να αποσυρθεί, δεν είναι λίγες οι φορές που θα αναζητήσει έναν εξίσου απογοητευμένο για να τον κάνει σύντροφο: «Ποιος έχει μαύρη την καρδιά να γένουμε συντρόφοι/ να περπατούμε σ' ερημιές που δεν περνούν άνθρωποι»⁶⁶. Σύνηθες μοτίβο των λαϊκών μύθων και θρύλων είναι αυτοί που αδίκησαν ή αδικήθηκαν να μην μπορούν πια να ζήσουν ανάμεσα στους ανθρώπους και να παρακαλούν τον Θεό, που ανταποκρίνεται γιατί τους λυπάται, να τους πάρει μακριά από τον κόσμο των ανθρώπων, να τους μεταμορφώσει σε ζώα. Όποιος υπερέβη τα ανθρώπινα όρια, δεν μπορεί να ανήκει πλέον στον κόσμο. Τόσο βαθιά είναι η σύνδεση της απομόνωσης με την ενοχή και την παλινδρόμηση στην κατάσταση του ζώου. Όσοι αγγίζουν την ύβρι «μαρμαρώνουν» στις ερημιές.

Πέραν του κόσμου τούτου, βρέθηκε μονάχος ο Διγενής Ακρίτας, αυτός που, ταυτόχρονα, πορεύτηκε μαζί με φίλους αγαπημένους. Αυτούς τους φίλους καλεί για να τους αφηγηθεί την άφευκτη μοίρα του να παλέψει με τον θάνατο. Αφήγηση μες στην αφήγηση του δημοτικού τραγουδιού⁶⁷:

62. Σ. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι...* ό.π., σ. 138.

63. Ριζίτικο τραγούδι της Κρήτης.

64. Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού...* ό.π., σ. 33.

65. Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού...* ό.π., σ. 65.

66. Δημοτικό δίστιχο της Ρόδου. Βλ. Δ. Αναγνωστοπούλου, *Αναπαραστάσεις του γυναικείου στη λογοτεχνία*, Αθήνα 2006: Πατάκης, σ. 41.

67. Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού...* ό.π., σσ. 114-115.

Της Αραβίνας τα βουνά, της Σύρας τα λαγκάδια,
 που κει συνδυό δεν περπατούν, συντρείς δεν κουβεντιάζουν,
 παρά πενήντα κι' εκατό, και πάλε φόβον έχουν
 κ' εγώ μονάχος πέρασα πεζός κι' αρματωμένος,
 με τετραπίθαμο σπαθί, με τρεις οργυαίς κοντάρι.

Ο Διγενής γνώριζε τι θα πει να είσαι μόνος. Ήταν Ακρίτας, που σημαίνει ότι ζούσε στις εσχατιές, ήταν ικανός για τα άκρα. Είναι το σύμβολο του μοναχικού και ηρωϊκού αγώνα του ανθρώπου με τον φόβο του θανάτου, με τον ίδιο τον θάνατο.

Από το είδωλο του Ελπήνορα της ομηρικής Νέκυιας που ικετεύει τον Οδυσσέα να μην τον αφήσει άκλαυτο και άθαπτο, στην παράκληση «Παιδιά μου, μη μ' αφήνετε 'ς τον έρημο τον τόπο» του ετοιμοθάνατου κλέφτη, που δίνει αναλυτικές οδηγίες για το πώς θα του φτιάξουν ένα κιβούρι που θα επικοινωνεί με τον απάνω κόσμο⁶⁸ και, από εκεί, στο σταθερό θέμα του άμοιρου, άψαλτου, ασάβανωτου, αμοιρολόγητου, του έκθετου νεκρού, που βασανίζει τον Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη⁶⁹, ο θάνατος γλυκαίνει όταν ο νεκρός συνοδεύεται από τους ζωντανούς, όταν μνημονεύεται από όσους αφήνει πίσω του⁷⁰:

Μην κλαίτε τους καλότυχους, τους καλοπεθαμένους,
 να κλαίτε τους κακότυχους, τους κακοπεθαμένους.
 Το που πεθαίνουν με πολλούς, θάνατο δε φοβούνται
 και που πεθαίνουν μοναχοί, τρέμουν και λαχταρίζουν.
 Πότε την πόρτα τους κοιτούν, πότε το παραθύρι,
 κοιτούν δεξιά, κοιτούν ζερβιά, κανέναν δεν γνωρίζουν.
 Ούτε μανούλα στο πλευρό, πατέρα στο κεφάλι,
 ούτε και τ' αδερφάκια τους να στέκονται στο πλάι.

Στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία, ισχυρά ήταν τα έθιμα θανάτου⁷¹, με τα οποία διατηρούνταν οι δεσμοί των μελών της. Ο άνθρωπος πέθαινε στην εστία του, πλαισιωμένος από τους οικείους του (π.χ. δίνοντας την ευχή του) και αλληλεπιδρώντας μαζί τους. Τα μοιρολόγια, αυτοί οι τραγικοί ανθρώπινοι χοροί, είναι θρήνος ομαδικός. Η πραγματικότητα του θανάτου δεν απωθούνταν, δεν υπήρχε η συλλογική άρνηση

68. Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού...* ό.π., σ. 49.

69. Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, *Άψαλτος* (1906) και *Νεκρός ταξιδιώτης* (1910).

70. Γ. Ιωάννου (εκλογή – εισαγωγή – σχόλια), *Τα δημοτικά μας τραγούδια*, Αθήνα 1977: Ερμής, σ. 222.

71. P. Koch, *Solitude. A philosophical encounter*, Chicago and La Salle, IL 1995: Open Court, σσ. 181-197.

του⁷². Τα παιδιά δεν κρατιούνται μακριά από αυτόν, αντίθετα ήταν εξοικειωμένα. Στη σύγχρονη κοινωνία, υπάρχει μια τάση να αποσιωπείται η φυσική κατάληξη της ζωής. Ο θάνατος γίνεται μια μοναχική διαδικασία, με τους ανθρώπους να πεθαίνουν μόνοι στις εντατικές μονάδες των νοσοκομείων. Όμως η άρνηση του θανάτου αυξάνει τον φόβο μας για αυτόν, μειώνει την αξία της ζωής και κλείνει τον δρόμο προς την αγάπη και την αλληλεγγύη, που φαίνεται να βρίσκονται στον αντίποδα της μοναξιάς.

Νεοελληνική αυτοσυνείδηση και μοναξιά

Μοναχή, καθημαγμένη και απελπισμένη περιφέρεται η γυναικεία μορφή της Ελευθερίας στο έργο του Διονύσιου Σολωμού: «Κ' έλεες· α! πότε βγάνω/ Το κεφάλι από τ'ς ερμιαίς;»⁷³. Η μορφή αυτή διαλέγεται με φωνές που κλαίνε και με ήχους αλυσίδων· χτυπά μάτια τις θύρες των ξένων, που την προδίδουν και την αποπέμπουν. Ίσως μια άλλη όψη της να είναι, περίπου είκοσι χρόνια μετά, η μεγαλόψυχη Μητέρα, η Θεά, κρυφή και μυστηριώδης, «μες στο πανέρμο δάσος»⁷⁴, με φωνή που ο ποιητής παρακαλεί και γυρεύει να ακούσει. Στο έργο του Ανδρέα Κάλβου, η γυναικεία μορφή είναι η Αρετή, που «μόνη, / αμάργαρος, ολόγουμος, αυτάγγελτος, / το καθαρόν του ουρανού αναβαίνει»⁷⁵. Δυνατές και γνώριμες εικόνες, που αναδύονται από τα πιο κρίσιμα χρόνια της νεότερης ιστορίας και έχουν συντροφεύσει γενιές Ελλήνων από τα μαθητικά τους χρόνια.

Είμαστε έθνος ανάδελφον; Η αίσθηση της μοναδικότητας της γλώσσας και του πολιτισμού μας έχει θρέψει φαντασιώσεις παντοδυναμίας και μεγαλείου, ανώφελες ναρκισσιστικές καταστάσεις με καταστροφικές επιπτώσεις. Άλλοτε μας έχει οδηγήσει στην καταθλιπτική πεποίθηση ότι είμαστε μικροί και ασήμαντοι στον πλανήτη, με φωνή που δεν (εισ)ακούεται, ή, ακόμη χειρότερα, καταδιωγμένοι, ένα έθνος υπό εξαφάνιση. Η εναλλαγή ανάμεσα στην εξιδανίκευση και την υποτίμηση είναι, ως γνωστόν, παθολογική κατάσταση. Το να ζούμε σε έναν τόπο γεμάτο ωραία ερείπια, μνημεία του αρχαίου ελληνικού και βυζαντινού πολιτισμού, μήπως μας κάνει να νιώθουμε λιγότερο μόνοι; Ή μήπως η αίσθηση της συνέχειας στους αιώνες –βασική υπόθεση εργασίας πολλών επιστημόνων στην Ελλάδα– δεν είναι παρά μια συλλογική αυταπάτη μας;

Ο φιλόσοφος Κώστας Αξελός χαρακτήριζε ως μείζονα αυταπάτη της νεοελληνικής αυτοσυνείδησης τον ελληνοκεντρισμό, μια σύλληψη που θέλει την Ελλάδα να βρίσκεται στο κέντρο και τον κόσμο στην περιφέρεια, με τη Μεγάλη Ιδέα να είναι η κορυφαία έκφραση της αυταπάτης⁷⁶. Και συνέχιζε, εντοπίζοντας τον κατακερματισμό της σύγχρονης Ελλάδας, την αίσθηση των Ελλήνων ότι ζουν στο περιθώριο και ταυτόχρονα στο

72. E. Fromm, *The fear of freedom*, London 1942: Routledge & Kegan Paul, σ. 212.

73. Διονύσιος Σολωμός, *Υμνος εις την Ελευθερίαν* (1823).

74. Διονύσιος Σολωμός, *Ελεύθεροι Πολιορκημένοι, Γ' Σχεδιάσμα* (1844).

75. Ανδρέας Κάλβος, *Λύρα* (1824).

76. Κ. Αξελός, *Η μοίρα της σύγχρονης Ελλάδας*, Αθήνα 2010: Νεφέλη. (Έτος δημοσίευσης πρωτοτύπου 1954).

κέντρο του κόσμου, τον «ναρκισσισμό της νωθρής ιδιαιτερότητας»⁷⁷, την αδυναμία των Ελλήνων απανταχού της γης να συγκλίνουν προς μια ενότητα και να συνδεθούν με το οικουμενικό στοιχείο, τη δυσκολία τους να εναρμονίσουν το προσωπικό με το δημόσιο, τα ελλείμματα της μνήμης, την απουσία ανθρώπων που μπορούν να καθοδηγήσουν τη νέα γενιά. Όλα αυτά μπορούν να αναγνωστούν ως εκφάνσεις της σύγχρονης ελληνικής μοναξιάς. Όπως αυτή που απεικονίζει ο Νίκος Εγγονόπουλος στον πίνακά του «Το πνεύμα της μοναξιάς», με τον ποιητή σε ασκητική απόγνωση και τη Μούσα του (την έμπνευση ή την Ελλάδα, θα έλεγε κανείς) βυθισμένη σε ναρκισσιστική αυτάρκεια. Όμως ο Αξελός εντοπίζει και διάφορες όψεις της ελληνικής πραγματικότητας που θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως αντίβαρα της μοναξιάς. Είναι το φυσικό κάλλος της Ελλάδας, η φιλοξενία, η ανθρώπινη θερμότητα που διευκολύνει την επικοινωνία, η αρμονική σχέση του μικρόκοσμου με τον μακρόκοσμο. Να είναι το φως, η διαφάνεια, το μέτρο; Ή, όπως το θέτει πάλι ο Νίκος Εγγονόπουλος⁷⁸:

τι θλίψη θα ήτανε –Θε μου–
τι θλίψη
αν δε με παρηγορούσε την καρδιά
η ελπίδα των μαρμάρων
κι η προσδοκία μιας λαμπρής αχτίδας
που θα δώσει νέα ζωή
στα υπέροχα ερείπια
απαράλλαχτα όπως
ένα κόκκινο λουλούδι
μες' σε πράσινα φύλλα.

Πρόσφατα, υποστηρίχτηκε από τον Βασίλη Καραποστόλη⁷⁹ ότι αυτό που έχει κάνει τον «ελλαδικό άνθρωπο» να παραμερίζει κατά καιρούς την εγωιστική παρόρμησή του είναι η επίγνωση από τον ίδιο ότι ανήκει σε μια «πλατύτερη οικειότητα», που είναι αξεδιάλυτα δεμένη με την ύπαρξή του. Το σύνολο αυτό έχει ονομαστεί πατρίδα. Στην ελληνική περίπτωση, το ρίζωμα των Ελλήνων στον τόπο τους σχετίζεται με το ίδιο το γεωφυσικό πλαίσιο της Ελλάδας με τις αντιθέσεις του: τη στενότητα στον χώρο και τη δυνατότητα επέκτασης μέσω της θάλασσας, που δίνει τροφή στη φαντασία. Αυτή η πατρίδα όμως ήταν, κατά τα χρόνια του ξεσηκωμού και της δημιουργίας του ελληνικού έθνους, μια μητέρα που, ενώ θα έπρεπε να μπορεί να θρέψει και να κρατήσει τα παιδιά της, πάλευε να βγει από την εξαθλίωσή της και να εξασφαλίσει την επιβίωση. Αυτό σήμαινε μια «αβυσσαλέα μοναξιά» για τους Έλληνες που αγωνίστηκαν για την πατρίδα. Ίσως έτσι να εξηγείται γιατί η οικογένεια και το δίκτυο των συγγενών απέκτησαν στην Ελλάδα τόσο

77. Κ. Αξελός, *Η μοίρα της σύγχρονης Ελλάδας...* ό.π., σ. 33.

78. Νίκος Εγγονόπουλος, *Τραμ και Ακρόπολις* (1938).

79. Β. Καραποστόλης, *Διχασμός και εξιλέωση: Περί πολιτικής ηθικής των Ελλήνων*, Αθήνα 2010: Πατάκης, σσ. 13-55.

μεγάλη αξία για το άτομο, αφού μόνον αυτά μπορούσαν να προσφέρουν προστασία και υποστήριξη⁸⁰. Ανάμεσα στους οικείους, επίσης, λάμβανε χώρα η αφήγηση βασάνων⁸¹, δηλαδή το μοίρασμά τους με πρόσωπα που πιθανόν να είχαν βιώσει ανάλογες εμπειρίες, που είχαν παρόμοιους καημούς. Αυτό μείωνε την οδύνη της μοναξιάς. Τέτοιου είδους ερμηνείες της πολιτικής ηθικής των Ελλήνων μέχρι σήμερα θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να συσχετιστούν με τη μοναξιά, με περισσότερο συστηματικό τρόπο. Αν, για παράδειγμα, η μοναξιά είναι μια εμπειρία ουσιώδης για το νόημα της ατομικότητας, για τη διαμόρφωση και την άσκηση της εξουσίας και για τους τρόπους με τους οποίους η δικαιοσύνη γίνεται κατανοητή και απονέμεται στον κόσμο, τότε οπωσδήποτε είναι και μια βαθύτατα πολιτική εμπειρία⁸².

Ο Octavio Paz, γράφοντας ένα δοκίμιο αποκλειστικά για τη χώρα του, το Μεξικό, μας έδωσε μια έξοχη ανάλυση της οικουμενικής μοναξιάς⁸³. Αναζητούνται, λοιπόν, και εδώ οι μοναχικοί εξερευνητές αυτού του ιδιαίτερου πεδίου, της ελληνικής μοναξιάς. Το έργο τους θα είναι να εντοπίσουν τη θέση της εμπειρίας αυτής στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία των τελευταίων 100-150 χρόνων και στις σύγχρονες συνθήκες της οικονομικής, πολιτικής, κοινωνικής και ηθικής κρίσης. Προφητικά αναρωτήθηκε το 1936 ο Γιώργος Σαραντάρης, ο οποίος γνώριζε καλά το δυτικό πνεύμα, μιας και είχε ζήσει και σπουδάσει στην Ιταλία⁸⁴:

Εμείς οι Έλληνες
Που σε χαρούμενα νησιά έχουμε τόπο
Σε άμοιρη στεγνή γη
Που την υγραίνει ευλάβεια στον αιώνα
Η πλούσια ανάμνηση
Ο άφθονος ήλιος
Εμείς ίσαμε τώρα δουλοπάροικοι
Ξένων ξεμωραμένων εξουσιών
Που γέρασαν σαν δέντρα
Μελαγχολικά αγνάντια στον τάφο
Και με παράξενο με αλλόφρονα εγωισμό
Ακόμα μας κρατάν στην αγκαλιά τους
Πουλιά που κρυώνουμε

80. Αυτή η ερμηνεία είχε δοθεί το 1833, από τον Thiersch, έναν Αυστριακό ταξιδιώτη στην Ελλάδα (αναφέρεται από τον J. Georgas, "Families and family change...", ό.π., σσ. 3-50).

81. Β. Καραποστόλης, *Συμβίωση και επικοινωνία στην Ελλάδα*, Αθήνα 1999: Αλεξάνδρεια, σ. 131.

82. Αυτό υποστήριξε πρόσφατα ένας πολιτικός επιστήμονας. Βλ. T. Dumm, *Loneliness as a way of life*, Cambridge, MA 2008: Harvard University Press, σσ. 26-34.

83. Ο. Paz, *Ο λαβύρινθος της μοναξιάς*, μετάφρ. Ν. Μπομπόλου, Αθήνα 1960: Αλεξάνδρεια. (Έτος έκδοσης πρωτοτύπου 1950), σσ. 261-285.

84. Γιώργος Σαραντάρης, «Εμείς οι Έλληνες II» (Μάρτιος 1936).

Και δεν νοιαζόμαστε να στήσουμε
 Σε πιο πράσινο χώρο
 Τη φωλιά μας
 Εμείς πότε θα διαβάσουμε
 Στην τύχη μας μια ώρα που δεν σβήνει
 Στα χέρια μας στα νιάτα μας
 Μια φούχτα δύναμη και θάρρος
 Που τήνε χρειάζεται και χαιρετάει
 Ο ζωντανός κόσμος
 Η Δύση πού θα βρει καινούργιο δρόμο
 Για τις ανθρώπινες ψυχές;

Πολλοί θα συμφωνούσαν ότι ο καινούριος δρόμος για τον οποίο αναρωτήθηκε ο Σαραντάρης είναι ένας νέος ανθρωπισμός που, μεταξύ άλλων, θα αναγνωρίζει και θα σέβεται τα πολλά πρόσωπα της μοναξιάς μας. Ο ανθρώπινος πολιτισμός είναι και πολιτισμός της μοναξιάς. Ο πολιτισμός την αναγνωρίζει και την εκφράζει, είναι η απαντοχή της. Ποτέ δεν θα γνωρίσουμε αυτούς που έζησαν πριν από εμάς ούτε αυτούς που θα ζήσουν μετά από εμάς, ούτε αυτοί θα μας γνωρίσουν. Είναι μια κοινή ανθρώπινη αίσθηση, από όπου πηγάζει πολλή μοναξιά. Κάποιοι χαρισματικοί άνθρωποι, από ιδιοσυγκρασία και καταγωγή, ένιωσαν μέσα τους τη βοή των προγόνων και τις φωνές των αγέννητων⁸⁵. Η συμβολή στον πολιτισμό περνά μόνο μέσα από τον διάλογο με τις προηγούμενες, αλλά και τις μελλούμενες γενιές, έναν διάλογο που ευνοεί την ανθρώπινη ανάπτυξη⁸⁶. Όποιος αρνείται αυτόν τον διάλογο και διαγράφει το παρελθόν, προσπαθεί με λανθασμένο τρόπο να βρει τη δική του μοναδική θέση. Για να μπορέσεις να προχωρήσεις «πέραν», θα πρέπει πρώτα –ή ταυτόχρονα– να πορευτείς «μαζί». Η ανίχνευση των όψεων της μοναξιάς στην ελληνική κοινωνία του πρόσφατου παρελθόντος αποτελεί μια τέτοια συνοδοιπορία.

Abstract

In this essay, we attempt to trace the many faces of loneliness, which is an essential experience of human existence, in the Greek culture, especially in the traditional Greek society, from the viewpoint of Psychology. Following some conceptual clarifications and references to the Greek language, we describe facets of painful aloneness (i.e., loneliness) and beneficial aloneness (i.e., solitude), as exhibited in life within the traditional Greek context. Finally, some thoughts on the significance of loneliness for the neo-hellenic identity are expressed.

85. Νίκος Καζαντζάκης, *Ασκητική* (1927).

86. Γ. Κουγιουμουτζάκης, «Το κλουβί και τα πουλιά», στον τόμο Γ. Κουγιουμουτζάκης (επιμ.), *Αναπτυξιακή Ψυχολογία. Παρελθόν, παρόν και μέλλον*, μετάφρ. Μ. Σόλμαν, Ηράκλειο 1995: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 663-711.

ΒΑΣΙΛΗΣ Ι. ΓΕΡΓΑΤΣΟΥΛΗΣ

Διδάκτωρ Λαογραφίας

Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΕΛΕΥΘΕΡΟΣΤΟΜΑ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΑ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑ

Ανάμεσα στα παραμύθια που κατέγραψα στην Κάρπαθο υπάρχουν αρκετά ελευθερόστομα. Συνηθίζουμε να αποκαλούμε αυτές τις αφηγήσεις «αδιάντροπες, αθυρόστομες, άσεμνες και βωμολοχικές»¹, όροι που με το αρνητικό βάρος τους δείχνουν την προκατάληψή μας για το είδος. Η Λαογραφία τελευταία άρχισε να μελετά αυτά τα θέματα². Σημαντική ώθηση, πιστεύω, θα δώσει η πρόσφατη μελέτη και η αποθησαύριση της σχετικής βιβλιογραφίας από τους καθηγητές Μηνά Αλεξιάδη και Μανόλη Βαρβούνη³. Εγώ, στη μελέτη μου αυτή για τα παραμύθια, επιλέγω τον λιγότερο φορτισμένο αρνητικό όρο «ελευθερόστομα»⁴.

Τα ελευθερόστομα τραγούδια και δρώμενα είχαν σημαντική θέση σε καρναβαλικές εκδηλώσεις και διαβατήριες τελετές⁵. Σε άλλους καιρούς το άσεμνο ταυτιζόταν με το

1. Υπάρχει προβληματισμός για «...τα κριτήρια προσδιορισμού του βωμολοχικού και του αισχρού, που διακρίνονται από μεγάλη υποκειμενικότητα, και που καθορίζουν το τι θεωρεί άσεμνο, άρα και κοινωνικά κατακριτέο και εξοβελιστέο, μια κοινωνία παραδοσιακή και μη». Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ. Βαρβούνης, *Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία, Αναλυτική βιβλιογραφία*, Αθήνα 2013: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, σ. 11.

2. Βλ. Μαίρη Κουκουλέ, *Νεοελληνική αθυροστομία*, Τόμοι Α', Β' και Γ', Αθήνα 1984, 1986 και 1988. Βλ. ακόμη Μ. Βαρβούνης, «Λαϊκή νεοελληνική αθυροστομία: Από τα αποκριτικά τραγούδια στα μηνύματα των κινητών τηλεφώνων», στον τόμο *Λαογραφία και Ιστορία*, Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, Αθήνα 2003: Ελληνικά Γράμματα σ. 87.

3. Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ. Βαρβούνης, *Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία*, ό.π.

4. Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα: Ο ελευθερόστομος λόγος στην Κρητική παράδοση*, Ηράκλειο Κρήτης 2011: Μύστις. Βλ. ακόμη του ίδιου, «Το ελευθερόστομο κρητικό αίνιγμα. Επαναπροσδιορισμός του “άσεμνου” στο λαϊκό λόγο», Πρακτικά Συνεδρίου του Κέντρου Κρητικής Λογοτεχνίας και του Δήμου Ιεράπετρας (Ιεράπετρα 7-9 Οκτωβρίου 2011) *Τα αινίγματα - (α)νιώματα. Ο λαϊκός αινιγματικός λόγος στην Κρήτη (μνήμη Μαρίας Λιουδάκη)*, Ιεράπετρα 2016, σσ. 231-247.

5. Στους αγροτικούς πληθυσμούς «τα αθυρόστομα λόγια και οι ερωτικές μιμητικές πράξεις αντιμετωπίζονταν ως συνοδευτικά στοιχεία ορισμένων διαβατήριων τελετών σε εποχές του χρόνου κρίσιμες για την άνθιση και τη σοδειά». Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ. Βαρβούνης, *Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 15.

ιερό και γονιμικό⁶ και είχε θρησκευτική και εθιμική υπόσταση⁷. Όμως δίπλα στην τελετουργική ελευθεροστομία⁸ υπήρχε και η άτυπη, που λειτουργούσε στον χώρο του καφενείου, μεταξύ ανδρών (ανέκδοτα και άσεμνοι αστεϊσμοί) και στις αποσπερίες για όλη την οικογένεια (αινίγματα⁹, ανέκδοτα και παραμύθια) και εξακτιωνόταν σε όλο τον χρόνο¹⁰.

Στις αγροτικές κοινωνίες τα παραμύθια δεν απευθύνονταν, μόνο και κύρια, στα παιδιά, αλλά σε όλη την οικογένεια, σε όλες τις ηλικίες. Γι' αυτό συχνά σε αυτά υπάρχουν σκηνές βίας και η θεματολογία τους γίνεται φιλοσοφική και, όχι σπάνια, ερωτική και βωμολοχική. Οι μεγάλοι επέτρεπαν στα παιδιά να ακούνε τέτοιες αφηγήσεις, με τη σκέψη

6. Ο Hans Licht γράφει ότι οι αρχαίοι Έλληνες «όχι μόνο δεν ντρέπονταν για τα γεννητικά τους όργανα, αλλά τα έβλεπαν με ευλαβικό σεβασμό και τους απέδιδαν σχεδόν θρησκευτικές τιμές ως μυστηριώδη όργανα της αναπαραγωγής, ως σύμβολα της ζωοδότειρας και αιώνια γόνιμης φύσης. Έτσι, πρέπει να καταλάβουμε τους όρους αιδοίων και αιδώς, όχι σαν "απόκρυφα μέρη" για τα οποία πρέπει να ντρέπεται κανείς, αλλά σαν αυτά που προκαλούν το αίσθημα της αιδούς, της ευσέβειας και της ευλαβικής λατρείας του ακατανόητου μυστικού της συνεχώς ανανεούμενης αναπαραγωγικής δύναμης της φύσης και της διατήρησης του ανθρώπινου γένους που μέσω αυτής καθίσταται δυνατή. Γι' αυτό λοιπόν ο φαλλός έγινε θρησκευτικό σύμβολο. Η πίστη στον φαλλό στις πιο ποικίλες μορφές είναι αυθόρμητη λατρεία της ανεξάντλητης γονιμότητας της φύσης και οι ευχαριστίες του ανθρώπου που ζει κοντά στη φύση για την αναπαραγωγή του ανθρώπινου γένους». Βλ. Hans Licht, *Η ερωτική ζωή των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα 2008: Κάκτος, σσ. 112-113.

7. «Ουσιαστικά, ο αγρότης που βωμολοχούσε και αναπαρίστανε ερωτικές σκηνές, είχε τη βεβαιότητα ότι καταπιάνεται με πράγματα ιερά και αρχέγονα». Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ. Βαρβούνης, *Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σσ. 70-71. Οι πιστοί «με τις αισχρολογίες αυτές, όπως πίστευαν, εξευμένιζαν τον τιμώμενο θεό». Βλ. Νικόλαος Φρ. Ξυπνητός, *Εισαγωγή στην κωμωδία*, Αρχαία, Μέση και Νέα, Αθήνα 1992², σ. 52. Για την κατανόηση του άσεμνου στην αρχαία θρησκεία και τελετουργία, βλ. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his world*, translated by Helene Iswolsky, Bloomington 1984: Indiana University Press.

8. Σήμερα παρατηρούμε τον «...γονιμικό αποχρωματισμό του αθυρόστομου, που συντελέστηκε στα πλαίσια των αστικών κοινωνιών». Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ. Βαρβούνης, *Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 15. Όμως, «ακόμα και η αθυροστομία της σύγχρονης πόλης, που πάει να καλυφθεί από το κύμα μιας άγονης πορνολογίας, διατηρεί εδώ ή εκεί ατόφια κάποια κοιτάσματα αυτού του αρχετυπικού λόγου». Βλ. Γιάννης Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και Καραγκιόζης*. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου, Αθήνα 1995²: Κέδρος, σ. 95.

9. «Το Καρπαθιακό αίνιγμα ξεχωρίζει για τις φραστικές επινοήσεις του, τα σεξουαλικά υπονοούμενα και τη χιουμοριστική διάθεση». Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Συμβολή στην έρευνα του Καρπαθιακού αινίγματος», στο βιβλίο του, *Καρπαθιακή Λαογραφία. Όψεις του λαϊκού πολιτισμού*, Αθήνα 2001: Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων, αρ. 2, σσ. 291-346. Βλ. ακόμη Ανδρέας Λενακάκης, «Το ελευθερόστομο κρητικό αίνιγμα», ό.π., σσ. 231-247.

10. Έξω απ' τις συγκεκριμένες εθιμικές περιστάσεις και στιγμές, «οι ανάλογες αναφορές συχνά θεωρούνταν ως ηθικές και κοινωνικές παρεκτροπές, αντιμετωπιζόνταν με επιφύλαξη ή επίκριση, και πάντως δεν ήταν κοινωνικά ανεκτές». Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ. Βαρβούνης, *Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 15. Ο Λενακάκης γράφει ότι στην Κρήτη «ο ελευθερόστομος λόγος υπάρχει και λειτουργεί έξω από συγκεκριμένα χρονικά πλαίσια και ότι δεν συνδέεται με αποκριάτικα δρώμενα». Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σ. 254.

ότι αποτελούσαν μια όψη της ζωής την οποία έπρεπε να γνωρίσουν. Ο Βασίλειος Δαλκαβούκης γράφει για τη μυητική σημασία του άσεμνου: «ο ρόλος του δεν περιοριζόταν μόνο στη μύηση των νέων στη διαδικασία της αναπαραγωγής· ταυτόχρονα “ορμήνευε” τους μαθητές του για τους ενδεχόμενους κινδύνους –π.χ. τη σύφιλη– που θα μπορούσαν να συναντήσουν στην προσπάθειά τους για εκτόνωση της ενστικτώδους παρόρμησης»¹¹. Εξάλλου, η ερωτική Λαογραφία «παρέχει μία βαλβίδα ασφαλείας για την ανακούφιση από τις σεξουαλικές εντάσεις και απογοητεύσεις της κοινωνίας»¹².

Όταν τα λαϊκά στρώματα μορφώθηκαν, οι ενήλικες απαρνήθηκαν το παραμύθι. Τα παιδιά όμως συνέχιζαν να το ακούνε με προσοχή. Σταδιακά το είδος αποπαιδώθηκε¹³. Απαλείφθηκαν από αυτό οι βίαιες σκηνές, περιορίστηκε η έκτασή του, οι ήρωες έγιναν μικροσκοπικοί ή παιδιά, τα φιλοσοφικά και τα ελευθερόστομα παραμύθια εξοβελίστηκαν απ' το ρεπερτόριο των αφηγητών. Πολλά καρπαθιακά παραμύθια (κατέγραψα περισσότερα από 600) δεν είναι αποπαιδωμένα¹⁴. Τα Δωδεκάνησα εντάχθηκαν στον εθνικό κορμό αργά. Η γεωγραφική απομόνωση του νησιού και η καθυστερημένη έλευση του εγγραμματισμού, επηρέασαν την αφήγηση. Στην αφηγηματική κοινότητα του παραμυθιού ανήκαν άνθρωποι όλων των ηλικιών και το παραμύθι μεταδιδόταν αδιασκεύαστο. Οι αποπαιδωτικές διαδικασίες άργησαν να έρθουν στο νησί. Αυτό αποτελεί δυστύχημα για το παιδικό κοινό, που αναγκάζεται να αναζητήσει μεταφράσεις ξένων «κατάλληλων» παραμυθιών, αλλά ευτύχημα για τη λαογραφική επιστήμη, αφού μπορεί και αποθησαυρίζει ακόμα αυθεντικές παραμυθιακές αφηγήσεις¹⁵.

Τα σεξουαλικά θέματα πάντα απασχολούν τον άνθρωπο. Δε μας εκπλήσσει λοιπόν η δημιουργία σχετικών αφηγήσεων. Σε αυτές τα ερωτικά στοιχεία δίνονται με ευθείες αναφορές ή με υπονοούμενα. Η Ethelyn Orso, μελετώντας τα άσεμνα ανέκδοτα, απο-

11. Βλ. Βασίλειος Κ. Δαλκαβούκης, «Προσεγγίσεις στη λειτουργία του χιούμορ στην παραδοσιακή κοινωνία. Το παράδειγμα της κοινότητας Μονοδενδρίου στο Ζαγόρι», Εθνολογία, 9 (2001), σ. 297. «Όπως το άσεμνοφανές αίνιγμα, έτσι και η ελευθερόστομη παραμυθιακή αφήγηση αποτέλεσε έμμεσο μέσο ερωτικής μύησης και ενημέρωσης της νεώτερης γενιάς». Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σ. 266.

12. Βλ. Ethelyn G. Orso, *Modern Greek Humor. A Collection of Jokes and Ribald Tales*, Bloomington & London 1979: Indiana University Press, σσ. 227-228.

13. Τον όρο «αποπαιδωση» εισήγαγε ο Κυριακίδης. Βλ. Στυλπ. Π. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία, Μέρος Α', Μνημεία του λόγου*, εν Αθήναις 1965²: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, αρ. 8, σ. 279.

14. Σε αυτές τις διαδικασίες αναφέρθηκα σε παλιότερη μελέτη μου. Βλ. Βασίλης Ι. Γεργατσούλης, «Το ελληνικό λαϊκό παραμύθι και οι σύγχρονες μεταμορφώσεις του», Πρακτικά 1^{ου} Διεθνούς Εκπαιδευτικού Συνεδρίου «Λαϊκός Πολιτισμός και Εκπαίδευση» (Βόλος, 29 Σεπτεμβρίου έως 1 Οκτωβρίου 2006), σσ. 57-62.

15. «Η έρευνά τους είναι αναγκαία, αφού αποτελούν τμήματα αναπόσπαστα του παραδοσιακού μας πολιτισμού, και μας φανερώνουν πολλά πράγματα, αναγκαία για την κατανόηση της παραδοσιακής –και όχι μόνο– κοινωνίας». Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ. Βαρβούνης, *Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 25.

καλεί τα πρώτα «*Very Sókin*»¹⁶, ενώ τα δεύτερα «*Light Sókin Jokes*»¹⁷. Θα δανειστώ για τα παραμύθια την ίδια διαίρεση.

Στις ελευθερόστομες αφηγήσεις ανήκουν και οι πρωκτολογικές και σκατολογικές (κοπρολογικές). Με αυτές ασχολήθηκα σε παλιότερη μελέτη μου¹⁸ και διαπίστωσα ότι «*χειρίζονται λαϊκά σύμβολα και αποτελούν απομεινάρια ενός παρελθόντος στο οποίο το άσεμνο δεν είχε την αρνητική σημασία που απέκτησε σήμερα, που αυτή η λαϊκή φιλοσοφία βρίσκεται σε παρακμή*»¹⁹. Εκείνη και η παρούσα μελέτη αξίζει να διαβαστούν παράλληλα.

Τα ελευθερόστομα παραμύθια παρουσιάζουν δυσκολίες στην καταγραφή τους. Οι παραμυθάδες αποκρύπτουν από τον καταγραφέα αφηγήσεις στις οποίες υπάρχουν ευθείες αναφορές στην ερωτική πράξη ή σε απόκρυφα σημεία του γυναικείου ή αντρικού σώματος, που τους εκθέτουν²⁰. Έτσι σημαντικό αφηγηματικό υλικό χάνεται αθησαύριστο. Τον Αύγουστο του 1998 ο Δημήτριος Κοντός (Μενετές) μου αφηγήθηκε το άσεμνο παραμύθι «*Το χωράφι με τις κουκίες*», το οποίο άκουγε απ' τη μητέρα του, Καλλιόπη. Δεν επέτρεψε τη μαγνητοφώνηση. Επισκέφθηκα την κυρία Κοντού και της ζήτησα να μου το αφηγηθεί εκείνη. Αρνήθηκε, λέγοντας πως περιέχει αισχρολόγια. Επέμεινα. Κατέγραψα το παραμύθι δύο χρόνια αργότερα, τον Φεβρουάριο του 2000. Ακόμη και τότε η αφηγήτρια απάλυνε τις τολμηρές λέξεις του, αντικαθιστώντας τις με αντωνυμίες («*παυτή*» και «*παυτό*» για το αντρικό και γυναικείο γεννητικό όργανο). Την ώρα της αφήγησης ξανασκεφτόταν την απόφασή της («*Τι να λέω τώρα; Να συνεχίζω;*»). Και η Φωτεινή Ταλαράντα (Σπόα) δυσκολευόταν να εκφέρει την επίμαχη λέξη «*στρα(β)ομούνα*» («*τώρα δε(ν) παραφέρω την άληθ λέξη!*») και έניωσε την ανάγκη να απολογηθεί στον καταγραφέα («*Αδιάντροπον είναι! Συγγνώμη, Βασίλη!*»). Ασφαλώς και άλλοι αφηγητές απέκρυψαν²¹ σχετικά παραμύθια που γνώριζαν.

16. Βλ. Ethelyn G. Orso, *Modern Greek Humor*, ό.π., σσ. 131-202.

17. Βλ. Ethelyn Orso G., *Modern Greek Humor*, ό.π., σσ. 203-224.

18. Βλ. Βασίλης Ι. Γεργατσούλης, «The Fight between Bodily and Social “Lower” against Bodily and Social “Upper” in Karpathanian Folktales [Η πάλη του σωματικού και κοινωνικού “κάτω” με το σωματικό και κοινωνικό “πάνω” σε καρπαθιακές αφηγήσεις]», *Proceedings of the 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research (ISFNR)* (June 21-27, 2009 Athens), volume I, Athens 2014: Publications of the Hellenic Folklore Research Centre – 31, σσ. 301-315.

19. Βλ. Βασίλης Ι. Γεργατσούλης, «The Fight between Bodily and Social “Lower”...», ό.π., σ. 307. Ο Γ. Κιουρτσάκης γράφει: «*Η κοπρολογία δεν είναι μόνο υποτιμητική, περιφρονητική και χλευαστική· έχει επίσης, θεβαιώνει ο Μπαχτίν, και μια καταφατική σημασία, αχώριστη από την αρνητική, που αντλείται ακριβώς από τη σχέση της με το σωματικό “κάτω” –αυτήν την πηγή κάθε ζωής και κάθε ανανέωσης*». Βλ. Γιάννης Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και Καραγκιόζης*, ό.π., σσ. 101-102.

20. Η Μαρίνα Καρανικόλα (Όλυμπος) μου είπε: «*Αμα μια γυναίκα ήλε(γ)ε τέκοια [άσεμνα], τη θεωρούσαν παλιόπραμα*».

21. Ο George Bataille εύστοχα επισημαίνει ότι «*ο κόσμος της σεξουαλικότητας δεν είναι κόσμος του λόγου αλλά είναι ένας κόσμος της σιωπής*». Ο σπουδαίος βυζαντινολόγος Φαίδων Κουκουλές ονόμασε αυτές τις αφηγήσεις «*“Τα ου φωνητά των Βυζαντινών”*», τονίζοντας την έννοια της μυστικότητας, της απόκρυψης και της υπαινικτικής χρήσης, που συνεπάγεται η άμεση κοινωνική απόρριψη και κατακραυγή μπροστά στην ελευθερόστομη ερωτική έκφραση». Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ.

Όμως φαίνεται ότι το αθυρόστομο στοιχείο αποτελεί το αλατοπίπερο που νοστιμίζει τις αφηγήσεις, γι' αυτό πολλοί αφηγητές μπαίνουν στον πειρασμό να το μεταχειριστούν. Η Αδαμαντία Μανιού (Πηγάδια), στον λόγο του συζύγου της ότι τα παραμύθια του είναι άσεμνα, παρατήρησε: «Αν δεν έχει το παραμύθι σόκιν μέσα, δεν κάνει (= αξίζει) τίποτε». Φαίνεται λοιπόν ότι η αθυροστομία λειτουργεί και ως «μηχανισμός πρόκλησης του αστείου»²².

Αν αστείευόμενοι λέμε τις μεγαλύτερες αλήθειες, μήπως οι ελευθερόστομες αφηγήσεις αποτελούν μια ειλικρινή εξομολόγηση για τους κρυφούς πόθους μας, τους οποίους η Γλώσσα της σοβαρότητας δυσκολεύεται να εκφράσει; Αν συμβαίνει αυτό, η μελέτη τους μπορεί να φωτίσει καλύτερα τον τρόπο που σκεφτόμαστε και λειτουργούμε στον ερωτικό τομέα.

Στη μελέτη μου εξετάζω τις εκδηλώσεις της ελευθεροστομίας στα καρπαθιακά παραμύθια: Α) Ελευθερόστομες παραμυθιακές εισαγωγές και μικρά (εισαγωγικά) παραμύθια, Β) Παρεισφρήσεις του ελευθερόστομου λόγου (ονόματα, φράσεις και επεισόδια) σε «κανονικά» παραμύθια και Γ) Κυρίως ελευθερόστομα παραμύθια (Γ1. «Light Sokin» και Γ2. «Very Sokin» παραμύθια).

Α) Ελευθερόστομες παραμυθιακές εισαγωγές και μικρά (εισαγωγικά) παραμύθια:

Οι Καρπάθιοι παραμυθάδες χρησιμοποιούν πεζές ή έμμετρες εισαγωγές και μικρά (εύθυμα ή τολμηρά) παραμύθια²³ για να ζεστάνουν την ατμόσφαιρα, για να ακολουθήσει η αφήγηση: «Ένας γέρος τσαι μια γρα / εξεματίζασι κουτσά (= κουκιά) / τσ' επετάχτη το κουτσά / τσαι πή(γ)ε μες στις γρας το κουτί!» (Καλλιόπη Κωνσταντινίδη, Πηλές). Το κατέγραψα και σε πεζό λόγο: «Εγιάην (= πήγε) ο (γ)έρος και ήσπειρε τα κουκιά και τα αλώνειψε και τα 'φερε της γριάς. Πάει η γριά να βγάλει τη μύτη του κουκιού και εσάρταρε (= πετάχτηκε) και εγιάη (= πήγε) εκεί(δ)ά²⁴ που εγιάη» (Μαγκαφούλα Διακογεωργίου, Όλυμπος). Στην Κρήτη το στιχουργημα είναι πιο ανεπτυγμένο και αθυρόστομο: «Μια φορά 'τονε μια γριά / κι εκατούρειε στην κοπρά / και πεθιέται 'να γ-κουκί / και τση δίνει στο κουτί. / Βάνει ξύδι, βάνει λάδι, / δεν εμπόρειε να το βγάλει. / Βάνει ο γέρος τη μαντάλα / και πεθιέται σαν τη μπάλα». Επίσης «Μια φορά 'τονε μια γρα / κι εξεμάτιζε κουκιά / και πετάται ένα-ν-κουκί / στο παντέρμο τζη πουλί. / Βάνει ξύδι, βάνει λάδι, / δεν εμπόρειε να το βγάλει. / Βάνει ο γέρος τη διχάλα / και πετιέται στην κουτάλα»²⁵. Ο Ανδρέας Λενακάκης εξάγει και το δίδαγμα: «το κυρίαρχο μέσο για τη θεραπεία του αιδού είναι το πέος»²⁶. Μια άλλη έμμετρη

Βαρβούνης, Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία, ό.π., σσ. 22 & 14.

22. Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Μ. Γ. Βαρβούνης, Άσεμνη Ελληνική Λαογραφία, ό.π., σ. 17.

23. Ένα από αυτά είναι το «το Τσουκαλάκι» (ΑΤ 591 «The Thieving Pot»). Το κλέφτικο Τσουκαλάκι φέρνει στους φτωχούς γονείς φαγητά και χρυσαστικά και, στο τέλος, τα «κακκά» της νύφης. Βλ. Βασίλης Ι. Γεργατσούλης, «Το Τσουκαλάκι»: Ένα λαϊκό παραμύθι της Καρπάθου, πρόλογος Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Αθήνα 2003: Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων, αρ. 3.

24. Η αφηγήτρια αποφεύγει να εκφέρει την άσεμνη λέξη και την αντικαθιστά με το τοπικό επίρρημα «εκεί(δ)ά».

25. Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, Κρητικά αξεμούριστα, ό.π., σσ. 73-74 (αρ. 8 «Μια φορά 'τονε μια γριά»).

26. Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, Κρητικά αξεμούριστα, ό.π., σ. 73.

εισαγωγή μου είπε η Σεβαστή Γεργατσούλη (Απέρι): «Μια φορά τσ' ένα καιρό / πή(γ)ε ο γάτης στο(ν) χορό, / τσαι δε χόρευε καλά / τσαι του κόψα' την ουρά. / Τσαι τον πήρανε στο(ν) Βόλο / τσαι του κόψανε το(ν) κώλο»²⁷.

Κατέγραψα σε 8 παραλλαγές ένα εισαγωγικό παραμύθι (AT *2022 (κλιμακωτό) + ATU 2200 «Catch Tales») ²⁸. Άνθρωποι και ζώα κολλούν διαδοχικά σε μια πόρτα αλειμμένη με μέλι²⁹. Ο γέρος «αμολάει μια δυνατή πορδή» και ξεκολλούν³⁰. Σε μια παραλλαγή η παραμυθού αρνείται να αφηγηθεί, αν ο ακροατής δεν μπει εγγυητής. Πολλά ζώα κολλούν σε ένα τυροπούλλι (= τυράκι), αλειμμένο με πίσσα και αρχίζουν να «κλάνουν». Ο παραμυθός εξαπατά τον ακροατή-εγγυητή: «όλες οι πορδές στου εγγυητή τα χείλη!»³¹. Στην Κάσο οι ακροατές δηλώνουν την επιθυμία τους να είναι νικητές και ο παραμυθός λέει: «ούλες οι πορδές στου νιτσητή τα χείλη»³².

Ένα καρπαθιακό παραμύθι³³ (ATU 122F «Wait till I am Fat Enough») μοιάζει να παρωδεί το θέμα με τα ευγνώμονα ζώα (ATU 554 «The Grateful Animals»). Ένας ψαράς πιάνει διαδοχικά τρία ψαράκια (τον Νου, τη Γνώση και το Σουβλί). Τα ψαράκια υπόσχονται ότι, αν τα ελευθερώσει, θα του παραδοθούν όταν μεγαλώσουν. Λίγο

27. «Μια φορά και 'ναν γ-καιρό / πήε ο κάτης στο χορό, / και 'εν εχόρευε καλά / και του κόψανε την ορά. / Και του βάανε καπέλο, / κι είπενε πως 'εν το θέλω. / Και του δώκανε γλυκό / κι είπενε ευχαριστώ. / Και τον πέψανε στο Βόλο / και του κόψανε τον κώλο». Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αζεμούριστα*, ό.π., σ. 136 («Παιδικά τραγουδάκια» (αρ. 1)).

28. Σχετικός είναι και ο τύπος ATU 2205 («Come Here, Lean!»).

29. Σχετικές παραλλαγές: Βλ. Γιώργος Βενετούλιας, *Παραμύθια της Κύθνου*, Πρόλογος Μ. Γ. Μερακλής, Αθήνα 1995: Σύνδεσμος Δρυοπιδίων Κύθνου, σ. 235 (αρ. 41 «Ούλοι κολλήσανε»). Βλ. Νικήτας Πολεμικός – Αναστάσιος Κοντάκος (επιστ. υπεύθ.), *Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες της Δωδεκανήσου*, τόμος Α', Πρόλογος Κωνσταντίνος Μηνάς, Εισαγωγή-σχόλια Μαριάνθη Καπλάνογλου, Ρόδος 1999: Πανεπιστήμιο Αιγαίου – Σύλλογος Εκπαιδευτικών Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης και Προσχολικής Αγωγής Ρόδου, σσ. 181-182 (όπου 3 παραλλαγές). Βλ. Γεώργιος Εμμ. Πάγκαλος, *Περί του γλωσσικού ιδιώματος της Κρήτης, Τόμος έβδομος. Τα Λαογραφικά*, Αθήναι 1983: Κέντρον Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας Ακαδημίας Αθηνών, σσ. 443-444 (αρ. 33 «Παραμύθι για την τσιγκουνιά μιας κοπελλιάς»). Βλ. Μ. Γ. Μερακλής– Μ. Γ. Βαρβούνης, *Τα παραμύθια της Σάμου. Κείμενα και σχόλια*, Αθήνα 2002: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου» – Βιβλιοθήκη Επιστημονικών Εκδόσεων, σ. 692 (αρ. 224). Βλ. Αργυρώ Χατζηδημητρίου – Κατσίλη, *Παραδοσιακά παιχνίδια, παραμύθια και χοροί της Κω*, Αθήνα 2007, σσ. 159-160 («Ο παλιός, η παλιά και το καλυβάκι»). Βλ. Κυριάκος Δ. Κάσσης, *125 παλιά παραμύθια από τη Μάνη από 25 γνήσιους λαϊκούς παραμυθάδες σε αυθεντική λαϊκή αφήγηση*, Τόμος Α', Αθήνα 1983, σσ. 304-305 (αρ. 96. «Το κούτουλο παιδί»).

30. Σε μυκονιάτικη παραλλαγή τη λύση δίνει ο γάιδαρος: «γυρνά τον κώλο του, αμολά έναν πόρδο και ξεκολλήσανε ούλοι». Βλ. Ευαγγελία Βερώνη-Καμμή, *Παλιά, μυκονιάτικα παραμύθια*, Μύκονος 1992, σσ. 85-86 (αρ. 15 «Πάει ο γέρος, κολλά κι ο γέρος»).

31. Βλ. την αφήγηση αρ. 1 «Το τυροπούλλι» στο «Επίμετρο Κειμένων».

32. Βλ. Αντώνης Μηνά Σοφός, *Τα Λαογραφικά της Κάσου, Τόμος Γ', Παραμύθια*, Αθήνα 1987, σ. 192 (αρ. 53 «Πάει η γρα κολλά»).

33. Κατέγραψα 6 καρπαθιακές παραλλαγές, ενώ μία ακόμη διέσωσε ο Μ. Γ. Μιχαηλίδης Νουάρος. Βλ. Μ. Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Λαογραφικά σύμμεικτα Καρπάθου*, Τόμος Α', Αθήναι 1932, σσ. 270-271 (αρ. 2 «Ο ψαράς»).

καιρό μετά ο ψαράς επιστρέφει στη θάλασσα και τα καλεί («*Νου!*», «*Γνώση!*»). Αυτά τον κοροϊδεύουν («*Αν είχες νου (ή γνώση), δε μ' ήφηνες!*»). Φωνάζει το τελευταίο ψάρι: «*Σουβλί*». Εκείνο αποκρίνεται: «*Μες στο(ν) κώλο σου να μπει και να μη σου ξαναβγει!*»³⁴. Ο ακροατής αιφνιδιάζεται από την απρόσμενη αθυροστομία³⁵. Σε αποπαιδωμένες διασκευές η επίμαχη φράση υποβαθμίζεται («στη μύτη σου να μπει»)³⁶.

Β) Παρεισφρήσεις του ελευθερόστομου λόγου σε «κανονικά» παραμύθια (ονόματα, φράσεις ή επεισόδια³⁷):

Αθυρόστομα ονόματα ηρώων: η Σταχτοπούτα³⁸ (ATU 510A («*Cinderella*»), ο Κώλος³⁹ (ATU 675 «*The Lazy Boy*»), ο Πισωκωλάκης ή Μισοκωλάκης (327 «*The Children*

34. Βλ. την αφήγηση αρ. 2 «*Το ψάρεμα*» στο «*Επίμετρο Κειμένων*».

35. Για παραλλαγές, βλ. Κυριάκος Δ. Κάσσης, 125 παλιά παραμύθια από τη Μάνη, ό.π., σσ. 263-264 (αρ. 67 «*Το κουράκι, το χιουράκι και τ' αρνάκι*») και 265-266 (αρ. 67 «*Γνώση-γνώση*»). Βλ. Γιάννης Μανιατάς, *Λαογραφικά Μάνης (Μέρος Γ', αυτοτελές). Παραμύθια, μύθοι & θρύλοι της Μάνης*, Αρεόπολη 2005: Αδούλωτη Μάνη (Γ. Π. Δημητρογιάννης), σσ. 158-159 («*Το Κοπανάκι*»). ». Βλ. Αντώνης Μηνά Σοφός, *Τα Λαογραφικά της Κάσου*, ό.π., σσ. 161-162 (αρ. 39 «*Το σουβλί*»). Βλ. Κώστας Καφαντάρης, *Ελληνικά λαϊκά παραμύθια, Τόμος Β' «Ο Φεγγαράς»*, Εισαγωγή Μ. Γ. Μερακλής, Αθήνα 1988: Οδυσσεάς, σσ. 652-653 (αρ. 256 «*Ο άσκεφτος ψαράς*»). Βλ. Νικήτας Πολεμικός – Αναστάσιος Κοντάκος (επιστ. υπεύθ.), *Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες της Δωδεκανήσου*, ό.π., σσ. 38-39 («*Ο ψαράς*») & 237 (σχόλια). Βλ. Δημήτριος Σ. Λουκάτος, *Νεοελληνικοί Παροιμιόμυθοι*, Αθήνα 1998²: Εστία, Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, αρ. 303. Βλ. Ζήσης Σαρίκας (επιμ.), *Αίσωπος, μύθοι, Μετάφραση Αγνή Λιάπα*, Αθήνα 1993: Εξάντας, σσ. 52-53 (αρ. 18 «*αλιεύς και μαινίς*») και 178-179 (αρ. 137 «*Κύων και λύκος*»).

36. Βλ. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικά Παραμύθια. Τόμος Β'*, Αθήνα 1978: Ι. Δ. Κολλάρος και Σία Α.Ε., σσ. 33-35 (αρ. 13 «*Το παιδί και το ψαράκι*»).

37. Μια αξιοπρόσεκτη αφήγηση καταγράφει ο Κυριάκος Κάσσης. «*Ο πραγματικός τίτλος του παραμυθιού που για λόγους σεμνότητας συνήθως αποφεύγεται να λέγεται είναι "η Ψωλαρχιδού". Οι σεμνότερες παραλλαγές του φαίνεται νάναι μεταγενέστερες εξωραϊσμένες*». Τρεις άνθρωποι ζητούν από ένα καλό και από ένα κακό κορίτσι και να τους βγάλουν νερό από το πηγάδι και να τους ξεψειρίσουν. Το πρώτο με προθυμία εκτελεί όσα της ζητούν και ανταμείβεται. Η κακή δεν τους βοηθά και την καταριούνται «*Σιχαντερή να γένεις! [...] Απ' όσο άσκημη είσαι, άλλο τόσο να γενείς! [...] Όντα θα μιλάς βρώμα κι υσωδία να θγαίνει! [...] Όντα χτενίζεσαι, βατράχοι να πέφτουν!*». Όμως ο καταγραφέας ενημερώνει: «*Στην άλλη (παλιότερη;) παραλλαγή και πιο σόκιν λέει αντ' αυτού: "Όντα μιλάς ψωλές κι αρχιΐδια να θγαίνουν!" και φαίνεται να εννοεί ότι η κοπέλα έλεγε εξαιρετικά βρώμικες κουβέντες. Απ' αυτό άλλωστε είναι και ο πιο παλιός τίτλος του παραμυθιού*». Όταν η κακή κοπέλα παίρνει με δόλο τη θέση της καλής για να παντρευτεί το βασιλόπουλο, «*όπως επάινε καθάλα στ' άλογο, άκουε τα πουλάκια και κελαϊδούνα: Η καλή - καλή στο σπίτι / κι η Ψω...δού στο ψίκι*». Ο καταγραφέας σημειώνει ότι αυτό το επεισόδιο «*αναφερόταν από τους παραμυθάδες μόνο αν δεν υπήρχαν κορίτσια εις την ομήγυρη*». Βλ. Κυριάκος Δ. Κάσσης, 125 παλιά παραμύθια από τη Μάνη, ό.π., σσ. 123-128 (αρ. 23 «*Η Ψ...ρχιδού*»).

38. Σταχτοπούτα= στάχτη + πουτί, γυναικείο αιδούιο στις στάχτες. Βλ. Βασίλης Ι. Γεργατσούλης, «*Ο Σταχτοπιτουράς ή η Σταχτοπούτα; Θηλυκά κύρια ονόματα με αρσενικό άρθρο και κατάληξη αρσενικού γένους στην Καρπαθιακή διάλεκτο*», *Λαογραφία*, 40 (2006), σσ. 457-463.

39. Βλ. Βασίλης Ι. Γεργατσούλης, «*The Fight between Bodily and Social "Lower" ...*», ό.π., σ. 308.

and the Ogre»), η Βουτσέα⁴⁰ (= κόπραννα βοδιού) (ATU 210 «*Rooster, Hen, Duck, Pin and Needle on a Journey*»). Στην Πελοπόννησο κατέγραψα παραμύθι με την Πορδοφωτούλα (ATU 480D* «*Tales of Kind and Unkind Girls*»).

Σε πολλά παραμύθια ήρωας και αντιήρωας διεξάγουν αγώνα δύναμης, ικανότητας, πονηριάς. Ο ήρωας γελοιοποιεί τον κουτό αντίπαλο και, κάποτε, ατιμάζει τη γυναίκα ή τα κορίτσια του. Στο παραμύθι «*Ο Μανόλης τσ' ο δράκος*»⁴¹ (*Φωτεινή Ταλαράντα, Σπόα*) (ATU 327B «*The Brothers and the Ogre*»), τρία ορφανά βασιλόπουλα ξενιτεύονται. Βρίσκουν έναν πλούσιο κάμπο και τον θερίζουν. Όμως ο ιδιοκτήτης του, ένας δράκος, τα συλλαμβάνει. Στέλνει το μικρότερο παλικάρι, τον Μανόλη, στο σπίτι του με ένα γράμμα. Ο νέος ανοίγει το γράμμα και μαθαίνει ότι ο δράκος ζητά απ' τη δρακόντισσα να σφάξει τον κομιστή της επιστολής. Γράφει άλλο γράμμα⁴² και προστάζει τη γυναίκα να τον περιποιηθεί, να του σφάξει ένα αρνί και να του δώσει την πρωτοκόρη τους «*να τη γλεντήσει για δυο τρεις ώρες!*». Εκείνη υπακούει⁴³. Ο Μανόλης «γλεντά» διαδοχικά τις τρεις δρακοπούλες. Το παραμύθι συνεχίζεται με άλλα επεισόδια.

Η Μαγκαφούλα Διακογεωργίου (Όλυμπος) μου αφηγήθηκε το παραμύθι «*Ο Βασίλης και ο παπάς*». Τρία αδέρφια από την Όλυμπο μεταβαίνουν, το ένα μετά το άλλο, στα Σπόα να αγοράσουν κριθάρι. Ένας παπάς στοιχηματίζει να δώσει δωρεάν το προϊόν αν τα παλικάρια καταφέρουν να μην «τσιπλίσουν» (= λερώσουν το στρώμα με διάρροια). Ο παπάς τα ταΐζει «*πιλάφι με τον απολάκινο*» («ένα κλαρί και σε πιάνει κόψιμο»). Τα δυο αδέρφια χάνουν. Το τελευταίο, ο Βασίλης, τρώει το πιλάφι, αλλά κρύβει τις ακαθαρσίες του στο καλυμμαύκι και στο σταμνί του παπά και σκουπίζεται στην πετσέτα του. Το πρωί ο ιερέας βρίσκει το στρώμα καθαρό, γελιέται, φορτώνει τα γαϊδούρια του Βασίλη με κριθάρι και τον συνοδεύει έξω απ' το χωριό. Ο νέος, διψασμένος για εκδίκηση, ισχυρίζεται ότι ξέχασε το μαντηλάκι του, γυρνά στο σπίτι του παπά και προσπαθεί «*να καταπατήσει και τη(ν) κόρη του παπά*». Η κόρη αντιστέκεται. «*Παπά, του λέει ο Βασίλης, δε μου το βίει (= δίνει)!*». Ο παπάς, νομίζοντας ότι δεν του δίνει το μαντηλάκι, την προστάζει: «*Βος του το, μωρή!*»⁴⁴

40. Βλ. Βασίλης Ι. Γεργατσούλης, «The Fight between Bodily and Social "Lower"...», ό.π., σσ. 310-311.

41. Βλ. την αφήγηση αρ. 3 «*Ο Μανόλης τσ' ο δράκος*» (απόσπασμα) στο «*Επίμετρο Κειμένων*».

42. Ο Ι. Θ. Κακριδής παραθέτει περιπτώσεις από την αρχαία γραμματεία και τη Βίβλο, όπου ένας άνθρωπος «μεταφέρει ανυποψίαστος μια επιστολή που εντέλλεται το θάνατό του». Προσθέτει ότι «συχνά το θέμα συμπληρώνεται με την πληροφορία ότι ο κομιστής υποπετεύεται το περιεχόμενο της επιστολής και πριν την παραδώσει, την ανοίγει, τη διαβάσει και φροντίζει να την αντικαταστήσει με άλλη». Βλ. Ι. Θ. Κακριδής, «Λογοποικικά θέματα στην ελληνική μυθολογία», στην *Ελληνική μυθολογία. Τόμος 1, Εισαγωγή στο μύθο*, Γεν. Εποπτεία Ι. Θ. Κακριδής, 1986: Εκδοτική Αθηνών, σ. 91. Βλ. ακόμη Hans Licht, *Η ερωτική ζωή των αρχαίων Ελλήνων*, ό.π., σ. 184 (ιστορία της Σβενέβοιας).

43. Σε μια παραλλαγή, ένας στρατιώτης, που υπηρετεί έναν παπά, στέλνεται στο σπίτι του να φέρει τον ζυγό και τα δυο βόδια του. Αυτός παραποιεί το μήνυμα και ατιμάζει την παπαδιά και την παπαδοπούλα. Βλ. Ethelyn G. Orso, *Modern Greek Humor*, ό.π., σ. 95 (αρ. 144).

44. K1354: *Seduction by Hearing False Order from Father or Husband*. Υπάλληλος επιπλοποιεί-ου, που θέλει να συνευρεθεί ερωτικά με την κόρη του αφεντικού, παριστάνει ότι πεινάει. Στέλνεται

(1563B «Give him "That"»)⁴⁵. Ο Βασίλης συνευρίσκεται ερωτικά με την παπαδοπούλα⁴⁶. Ο παπάς ετοιμάζεται να τον καταδιώξει. «Πάει να (β)άλει το καλυμμαύκι... γρουπι! Πάει να πιάσει νερό-ν από το(ν) στάμνο... να! Λέει: "Επιτέλους να πιάσω τη(ν) πετσέτα να τριφτώ!". Κι η πετσέτα... όπως είπαμε. Δεν εμπορούσε να πιάσει να κυνηγήσει τον άθθρωπο»⁴⁷.

Γ) Κυρίως ελευθερόστομα παραμύθια

Γ1. «Light Sokin» παραμύθια

Ο αφηγητής μιλάει πλαγίως για τα ερωτικά θέματα. «Η σεξουαλική πράξη και τα σεξουαλικά όργανα συχνά δεν κατονομάζονται αλλά χρησιμοποιούνται συνηθισμένες λέξεις και φράσεις υποκατάστατες, που, ενώ αίρουν την πρόκληση, δημιουργούν, ωστόσο, μια αίσθηση κωμικού»⁴⁸.

Παρουσιάζω ένα παραμύθι (ATU 1360B «Flight of the Woman and Her Lover from the Stable») σε 8 καρπαθιακές παραλλαγές (6 κατέγραψα εγώ, 1 ο Μ. Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος⁴⁹ και 1 ο Μηνάς Αλεξιάδης⁵⁰). Στις 5 πρωταγωνιστεί η γυναίκα ενός ιερέα, σε 2 η γυναίκα ενός καπετάνιου και σε 1 μια γυναίκα. Οι λαϊκοί άνθρωποι απαιτούν απ' τους ιερείς (και τις παπαδιές) εγκράτεια και αρέσκονται να αφηγούνται ιστορίες με τα

στην κόρη να του ετοιμάσει αβγά. Ισχυρίζεται ότι ο πατέρας της την διατάζει να του δοθεί ερωτικά. Εκείνη ρωτά: «μπαμπά, ναι;». «Ναι, και γρήγορα!». Βλ. Ethelyn G. Orso, *Modern Greek Humor*, ό.π., σ. 163 (αρ. 236).

45. Κάποτε η ερώτηση είναι «και τις δυο;» (ATU 1563 «Both?»). Βλ. Γιάννης Μανιατάς, *Λαογραφικά Μάνης (Μέρος Γ', αυτοτελές). Παραμύθια, μύθοι & θρύλοι της Μάνης*, ό.π., σσ. 159-161 («Και τις δυο και γρήγορα»). Βλ. Αριστοφάνης Χουρδάκης, *Κρητικές ιστορίες. Τα ξεστίπωτα της Κρήτης*, Ηράκλειο 2013, σσ. 182-192 (αρ. 121 «Ο Βουιδέστης»). Βλ. Βασίλειος Κ. Δαλκαβούκης, «Προσεγγίσεις στη λειτουργία του χιούμορ στην παραδοσιακή κοινωνία. Το παράδειγμα της κοινότητας Μονοδενδρίου στο Ζαγόρι», *Εθνολογία*, 9 (2001), σσ. 293-294.

46. Με ίδιο τέχνασμα ένας πονηρός υπηρέτης διακορεύει τις παπαδοκόρες. Βλ. Λάμπρος Μάλαμας, *Λαοσοφικά Επιδόρπια Ανέκδοτα*, Αθήνα: Ελεύθερο Πνεύμα 1989, σσ. 119-120 (αρ. 153 «Ο παπάς και τα φίμωτρα»).

47. Βλ. Κώστας Καφαντάρης, *Ελληνικά λαϊκά παραμύθια, Τόμος Β'*, ό.π., σσ. 409-412 (αρ. 191 «Ο σπανός με τα στοιχήματα»).

48. Βλ. Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου, «Διακωμώδηση και διακωμωδούμενοι σε ευτράπελες διηγήσεις από τη Δυτική Μακεδονία», στο Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*, Πρακτικά Συνεδρίου στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος (Θεσσαλονίκη, 6-8 Νοεμβρίου 1998), σσ. 131-132.

49. Βλ. Μ. Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Λαογραφικά σύμμεικτα Καρπάθου*, Τόμος Α', ό.π., σσ. 342-343 (αρ. 1 «Ο παπάς κι' η παπαδιά»).

50. Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Καρπαθιακά παραμύθια», *Καρπαθιακά Μελέται*, 1 (1979), Εταιρεία Καρπαθιακών Μελετών, σσ. 208-209 (= του ίδιου, *Καρπαθιακή Λαογραφία. Όψεις του λαϊκού πολιτισμού*, Αθήνα 2001: Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων, αρ. 2, σσ. 269-270 (αρ. 10 «Ο παπάς κι η παπαδιά»)).

παραστρατήματά τους⁵¹. Και η επιλογή να πρωταγωνιστεί η γυναίκα του καπετάνιου δείχνει λογική, καθώς η πολύμηνη απουσία του ναυτικού αφήνει ελεύθερο πεδίο δράσης στη στερημένη σύζυγο. Στην παραλλαγή της Σοφίας Σταματιάδη (Σπόα), η γυναίκα παριστάνει την αγνή (επιμένει να κόψει τμήμα του φορέματός της στο οποίο ακούμπησε τυχαία ένας άντρας) και ο σύζυγός της καμαρώνει που είναι φρόνιμη (*«Σήμεραν επηγαίναμε στη(ν) Παναγία τσαι της επάντηξεν ένας άθθρωπος τσαι μόνο το φουστάνι που της ακούμπησε, ήθελε να το κόψω!»*)⁵². Οι γείτονες ή οι θαμώνες του καφενείου τον πληροφορούν για τις απιστίες της (*«είναι η πιο πρόστυχη»*). Ο σύζυγος φεύγει τάχα σε ταξίδι, αλλά κρύβεται. Η γυναίκα καλεί διαδοχικά τους αγαπητικούς της (τον περισσότερά, τον κερά, τον χαλουβατζή και τον χρυσοχόο) να κοιμηθούν μαζί της. Εκείνοι δεν μπορούν γιατί οργανώνουν τον γάμο της βασιλοπούλας και της στέλνουν δώρα (περιστέρια, λαμπάδες, χαλβά και ντούμπλες). Μόνο σε μια παραλλαγή επισκέπτονται την παπαδιά και, αφού *«ήκαμαν τη δουλειά τους»*, της προσέφεραν δώρα. Ο σύζυγος βγαίνει απ' την κρυψώνα του (δώμα, ανώι, ταράτσα, υπόγειο, στάβλο ή απέξω). Λέει ότι επέστρεψε βιαστικά γιατί είδε στον δρόμο ένα φίδι (*«Εεεε, παπαγιά μου, μια οφία! Ήτο τα μάκια του σα(ν) τα φλουριά που σου (έδ)ωκεν ο φλουράς και τα κέρατσά του ήτο σα(ν) τα κερία που σου (έδ)ωκεν ο κεράς. Κ' αν δεν επέτου τσα(ν) το περιστέρι που σου (έδ)ωκεν ο περιστεράς, ήε να με ρουφήξει σα(ν) το(ν) χαλουβά που σου (έδ)ωκεν ο χαλουθαντζής!»*)⁵³. Τρεις παραλλαγές καταλήγουν στην τιμωρία της άπιστης γυναίκας.

Γ2. «*Very Sokin*» παραμύθια

Περιέχουν ευθείες αναφορές στην ερωτική πράξη ή στα απόκρυφα σημεία του γυναικείου ή αντρικού σώματος.

Σε ένα τηνιακό παραμύθι⁵⁴, ένα φτωχό κορίτσι αγόρασε μια ζωντανή, ομιλούσα κούκλα. Η οικογένειά της πλούτισε, αφού τα «κακάκια» της μετατρέπονταν σε λεφτά. Οι κακές γειτονίσσες την έκλεψαν και την έριξαν στον κήπο του παλατιού. Η κούκλα

51. Στους γυναικάδες ιερείς αναφέρεται ένα δίστιχο: *«Καλογεράκι θα γενώ να σώσω την ψυχή μου, / μα δε μ' αφήνει ο διάολος, αφού 'χω στο βρακί μου»*. Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σ. 155 (αρ. 166).

52. Κάποτε ο άντρας κατηγορεί τη γειτονιά (*«Η γυναίκα μου, εμένα, είναι καλή, μα η γειτονιά είναι κακή!»*). Βλ. Στέλλα Πιθαρούλιου, *Λαϊκά παραμύθια της Κρήτης*, Πρόλογος Θεοχάρης Προβατάκης, Αθήνα 2003: Εν πλω, σ. 137.

53. Σε κρητική παραλλαγή, οι αγαπητικοί είναι ο λαμπατζής, ο υφασματέμπορος, ο χρυσοχόος, ο χαλβατζής και ο κυνηγός. Ο απατημένος σύζυγος λέει: *«Στο δρόμο που πήγαινα μου απάντηξε ένα φίδι, μεγάλο! Μα μεγάλο! [...] Σαν την λαμπάδα που σου έστειλε ο λαμπατζής και έκανε πάνω κλάδες σαν το φόρεμα που σου έστειλε ο υφασματέμπορος! Και τα μάθια του γυαλίζανε σαν το δαχτυλίδι που σου έστειλε ο χρυσοχός! Και αν δεν έκανα φτερά να πετάξω σαν την πέρδικα που σου έστειλε ο κυνηγός, θα με ρούφαγε σαν το χαλβά που σου έστειλε ο χαλβατζής!»*. Βλ. Στέλλα Πιθαρούλιου, *Λαϊκά παραμύθια της Κρήτης*, ό.π., σ. 140.

54. Βλ. Κώστας Καφαντάρης, *Ελληνικά λαϊκά παραμύθια, Τόμος Β'*, ό.π., σσ. 572-573 (αρ. 222 «Η κούκλα»).

κόλλησε στη μύτη του βασιλιά. Οι καλύτεροι γιατροί δεν μπόρεσαν να την ξεκολλήσουν. Το κορίτσι πήγε στο παλάτι, η κούκλα το αναγνώρισε και πήδησε στην αγκαλιά του. Ο βασιλιάς παντρεύτηκε το κορίτσι. Στον Διεθνή Κατάλογο Παραμυθιών (ATU 571C «*The Biting Doll*») οι κακές γειτόνισσες πέταξαν την κούκλα στον δρόμο. Ο βασιλιάς τη χρησιμοποίησε για να σκουπιστεί και εκείνη δάγκωσε τα οπίσθιά του και κόλλησε εκεί. Το κορίτσι την απομάκρυνε και ο βασιλιάς το παντρεύτηκε. Σε καρπαθιακή παραλλαγή που κατέγραψα⁵⁵, η υπόθεση γίνεται άσεμνη. Μια γριά έβαλε το ομιλούν αιδοίο της (ATU 1391 «*Every Hole to Tell the Truth*»)⁵⁶ να φρουρεί ένα χωράφι με κουκιές. Ο βασιλιάς πλησίασε να περιεργαστεί τον περιέργο «φρουρό». Το αιδοίο της γριάς κόλλησε στο μέτωπό του. Οι καλύτεροι γιατροί δεν μπόρεσαν να τον βοηθήσουν. Η γριά πήγε στο παλάτι, πήρε θέση απέναντι στον βασιλιά με τα πόδια ανοιχτά και κάλεσε το όργανό της να επιστρέψει στη «θέση του» («*Έλα, παυτό, στη θέση σου, έλα στη(ν) κοιμητά σου*»). Αυτό ξεκόλλησε απ' το μέτωπο του βασιλιά και πήγε στην «κοιμητά» του (εκεί που συνηθίζει να κοιμάται). Η γριά ανταμείφτηκε.

Η παροιμιακή φράση «*Έλα, μουνί, στον τόπο σου*», με την έννοια «*σύνελθε, έλα στα συγκαλά σου!*», προήλθε από το παραμύθι ή απλά το παραμύθι την παρωδεί ή την ερμηνεύει; Ο Λενακάκης τη θεωρεί «*κατάλοιπο αρχαίου εξορκισμού της μήτρας: “Σε ξορκίζω, μήτρα, ...να μην αφήσεις ποτέ τον τόπο σου...”*», «*Μήτρα, μείνε στον τόπο σου...”* και «*Μήτρα, ...μένεις επί τω τόπω*»⁵⁷.

Σε άλλο παραμύθι, ο σύζυγος αποκαλούσε τη γυναίκα του «στραβομούνα»⁵⁸. Αυτή κάλεσε ένα γανωματής (που ισιώνει στραβά μπακίρια), να ισιώσει το αιδοίο της. Εκείνος την ατίμασε⁵⁹. Σε παραλλαγή⁶⁰, ένας παπάς θύμιαζε όλο το εκκλησίασμα, εκτός από μια όμορφη έγκυο γυναίκα, γιατί τάχα το παιδί που κυοφορεί είναι μισό⁶¹.

55. Βλ. την αφήγηση αρ. 6 «*Έλα, παυτό, στη θέση σου!*» στο «*Επίμετρο Κειμένων*».

56. Σε παραμύθι από την Αλόνησο, ο Γιαννάκης έχει την ικανότητα να κάνει κάθε τρύπα να μιλά. Παντρεύεται τρεις βασιλοπούλες, τις οποίες εγκαταλείπει, αφού τα αιδοία τους τού φανερώσουν ότι δεν είναι αγνές. Στο τέλος παντρεύεται ένα φτωχό, αγνό κορίτσι. Βλ. Αθανάσιος Γ. Πάππος, *Τα παραμύθια και οι μύθοι στην Αλόνησο*, 2011, σσ. 196-201 («*Ο Γιαννάκης και οι τρύπες που μιλούν*»).

57. Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σ. 53 (σημ. 3, όπου σχετική βιβλιογραφία).

58. Βλ. την αφήγηση αρ. 7. «*Η στρα(β)ομούνα*» στο «*Επίμετρο Κειμένων*».

59. Σε κρητική παραλλαγή, ένας νέος δηλώνει ως επάγγελμα «*Χρυσοψώλης ο Καλογάμης*» («*πα-ραχρυσώνει*» των γυναικών τα αιδοία). Οι γυναίκες του προσφέρουν χρυσαφικά για να συνευρεθεί ερωτικά μαζί τους. Στο τέλος πείθει μια «*μεγαλοκυρία*» ότι το αιδοίο της είναι στραβό και αμείβεται για να της «*το ντρετώσει*». Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σσ. 268-270 (αρ. 2 «*ο Χρυσοψώλης*»).

60. Κατέγραψα 4 παραλλαγές. Βλ. την αφήγηση αρ. 8 «*Το μισό παι(δ)ί*» στο «*Επίμετρο Κειμένων*».

61. «*Ο άντρας σου έφυγε κι έφηκε μεσοτελειωμένο το κοπέλι στην κοιλιά σου και θα το κάμεις με χωρίς χέρια, χωρίς πόδια, με χωρίς κεφαλή, σαν 'ναι κουτσούρι*». Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σσ. 270-272 (αρ. 3 «*Ο παπάς*»). Σε παραλλαγή της Ε. Orso, ο απατημένος σύζυγος

Προσφέρεται να της το ολοκληρώσει (ATU 1424 «*Friar adds missing nose*»). Ακολουθεί η εκδίκηση του συζύγου⁶², ο οποίος μπαίνει στην υπηρεσία του παπά μεταμφιεσμένος σε φτωχό μεροκαματιάρη. Αυτοσυστήνεται ως Δανεικός ή Παναμάθης (συμβολικά ονόματα)⁶³ (ATU 1545 «*The boy with many names*» και ATU 1138 «*Gilding the Beard*»)⁶⁴. Συνοδεύει τις κόρες του παπά και την παπαδιά σε πανηγύρι⁶⁵ και τις ατιμάζει, ισχυρι-

είναι καπετάνιος. Η γυναίκα συνέλαβε το πρώτο βράδυ του γάμου της και ο παπάς την ενημερώνει ότι «*To get pregnant from only one night of sex is very dangerous. Surely the baby will be born deformed, without arms or legs! It needs more sex to finish the job!*». Προτείνει στη γυναίκα «*as my religious duty I 'll fix the baby*». Βλ. Ethelyn G. Orso, *Modern Greek Humor*, ό.π., σσ. 92-93 (αρ. 142).

62. Η Ethelyn Orso, αναφέρει: «*Το κεράτωμα είναι η χειρότερη πιθανή προσβολή για έναν Έλληνα άντρα*», αφού αποτελεί «*υπαινιγμό για τις σεξουαλικές του ικανότητες*» και επισημαίνει την «*κοινωνική ντροπή*» που προκαλούν στον άντρα οι πράξεις της γυναίκας. Βλ. Ethelyn G. Orso, *Modern Greek Humor*, ό.π., σ. 99.

63. Σε δυο κρητικές παραλλαγές χρησιμοποιούνται τα ονόματα *Γιαννάμαθης* και *Παπαδικαιοτήρα* (επιβάλλει δικαιοσύνη, τιμωρώντας τον παπά). Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σσ. 270-272 (αρ. 3 «*Ο παπάς*») και σσ. 266-268 (αρ. 1 «*Η Παπαδικαιοτήρα*»).

64. Ένας νέος έγινε κηπουρός στο παλάτι για να αποπλανήσει τη βασιλοπούλα. Στον βασιλιά είπε ότι ονομάζεται *Ψωλή*, στη βασιλοπούλα *Μεγάλος Κεφτές*, στη βασίλισσα *Μουνί*. Τη νύχτα ατίμασε τη βασιλοπούλα. Αυτή φώναξε ότι την ενοχλεί ο Μεγάλος Κεφτές. Η βασίλισσα ειδοποίησε τον βασιλιά ότι το Μουνί βρίσκεται ανάμεσα στα πόδια της κόρης τους. Εκείνος δεν ανησύχησε, αφού εκεί είναι η θέση του. Όταν ένωσε την απάτη, πρόσταξε τους φρουρούς να πιάσουν την *Ψωλή*. Αυτοί άρχισαν να αυτοϊκανοποιούνται, ενώ ο νέος διέφυγε. Βλ. Ethelyn G. Orso, *Modern Greek Humor*, ό.π., σσ. 150-151 (αρ. 218). Σε παραλλαγή από τη Μάνη, ένας νέος είπε στον βασιλιά πως ονομάζεται Μπούτσος, στη βασίλισσα και στη βασιλοπούλα ότι λέγεται *Φακή*. Το βράδυ βίασε τις δυο γυναίκες. Όταν αυτές φώναξαν «*Με πλάκωσε η Φακή!*», ο βασιλιάς τις μάλωσε «*Ας μην έτρωες πολύ!*» (είχαν φάει φακές). Όταν διέταξε τους στρατιώτες να πιάσουν τον Μπούτσο, «*εκείνοι δεν εκαταλαβαίνασι κι επχιάνασι το δικόνε τους*». Βλ. Κυριάκος Δ. Κάσσης, *125 παλιά παραμύθια από τη Μάνη*, ό.π., σσ. 319-320 (αρ. 111 «*Με πλάκωσε η Φακή*»). Σε παραλλαγή απ' την Αλόνησο, ο νέος λέει ότι ονομάζεται *Φακή*. Βλ. Αθανάσιος Γ. Πάππος, *Τα παραμύθια και οι μύθοι στην Αλόνησο*, ό.π., σ. 236. (αρ. 6). Με ίδιο τέχνασμα ένας φιλοξενούμενος συνενυρέθηκε ερωτικά με την κόρη της σπιτονοικοκυράς. Βλ. Λάμπρος Μάλαμας, *Λαοσοφικά Επιδόρπια Ανέκδοτα*, ό.π., σσ. 143-144 (αρ. 182, «*Ο ξένος κ' η φακή!*»). Σε κρητική παραλλαγή, ο νέος που ατιμάζει την παπαδοπούλα ονομάζεται *Χόντρος*. Βλ. Λενακάκης Ανδρέας, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σσ. 287-289 (αρ. 13 «*Ο Χόντρος με πειράζει*»). Σε άλλη παραλλαγή, ένας «*φαμέγιος*» με το τέχνασμα των ψεύτικων ονομάτων διακόρευσε τη χανούμη, την κόρη και τη δούλα του αγά. Βλ. στο ίδιο, σσ. 273-275 (αρ. 4 «*Ο δούλος και ο αγάς*»). Σε μυκονιάτικο παραμύθι, φτωχή γριά πούλησε τη μοναχοκόρη της σε Εβραίο, στον οποίο είπε ότι εκείνη ονομάζεται «*Χέσα*» και η κόρη «*Απόχεσα*». Ο Εβραίος την προπλήρωσε. Τα βράδυ κοιμήθηκαν σε έναν μύλο, ο μυλωνάς στο δώμα, ο Εβραίος στον όροφο και οι γυναίκες στο ισόγειο. Τη νύχτα η γριά και η κόρη της άλειψαν με χυλό τα σκαλοπάτια και διέφυγαν. Ο Εβραίος τις κάλεσε: «*Χέσα, Απόχεσα!*». Ο μυλωνάς γλίστρησε στον χυλό. Πιάστηκε στα χέρια με τον Εβραίο, ενώ οι δυο γυναίκες διέφυγαν. Βλ. Ευαγγελία Βερώνη-Καμμή, *Παλιά, μυκονιάτικα παραμύθια*, Μύκονος 1992, σσ. 99-101 (αρ. 19, «*Χέσα - Απόχεσα*»).

65. Και στην αρχαία Αθήνα «*τα χρηστά ήθη απαγόρευαν να κυκλοφορούν οι γυναίκες δημοσίως, εκτός αν συνοδεύονταν από έναν γυναικονόμο, δηλαδή κάποιον μεγαλύτερο και έμπιστο φίλο του*

ζόμενος ότι τάχα τα αιδοία τους έφαγαν τα χρυσαφικά τους⁶⁶ και εκείνος μπορεί να τα βγάλει⁶⁷ (κουταμάρα)⁶⁸. Η παπαδιά καλεί τον ξένο να συνευρεθεί ερωτικά μαζί της (ακόρεστη σεξουαλικά γριά)⁶⁹, γιατί τάχα έχασε έναν κουβά, τον οποίο ίσως έφαγε το αιδοίο της⁷⁰. Στην παραλλαγή της Φωτεινής Ταλαράντα ακολουθεί η καταδίωξη του

σπιτιού, και συνήθως τις ακολουθούσε και μια γυναίκα δούλα». Βλ. Hans Licht, *Η ερωτική ζωή των αρχαίων Ελλήνων*, ό.π., σ. 43.

66. Κατά την ερωτική συνεύρεση, το δαχτυλίδι ενός στρατιώτη έπεσε μέσα στο αιδοίο μιας πόρνης. Σε μια γκροτέσκο εικόνα, ο στρατιώτης βάζει στο αιδοίο ολόκληρο το κεφάλι του. Μέσα βλέπει έναν διοικητή του στρατού, ο οποίος τον ενημερώνει για το μάταιο της αναζήτησης, καθώς ο ίδιος έχασε εκεί μια ολόκληρη διμοιρία στρατιωτών (F547.5, *Extraordinary vagina*). Βλ. Ethelyn G. Orso, *Modern Greek Humor*, ό.π., σ. 168 (αρ. 248).

67. Σε κρητική παραλλαγή ο υπηρέτης έπαιρνε τα χρυσαφικά, τα κρεμούσε «στη μπιστόλα ντου κι εκατάσταινε την κοπελιά κι όντεν ετέλειωνε, το ξεκρέμανε και τση το 'διδε». Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σσ. 270-272 (αρ. 3 «Ο παπάς»). Ένας στρατιώτης με το ίδιο τέχνασμα ατιμάζει την παπαδιά και την κόρη της. Λέει ότι μέσα στο γυναικείο αιδοίο υπάρχει ένας μαγνήτης που έλκει τα χρυσαφικά. Αναλαμβάνει να τα ψαρέψει με τον ειδικό γάντζο του. Βλ. Ethelyn Orso G., *Modern Greek Humor*, ό.π., σσ. 93-95 (αρ. 143). Σε σαμιακή παραλλαγή, ο «παραγιός» δίνει μια λογικοφανή εξήγηση: τα κορίτσια έφυγαν αποβραδís νηστικά και τα πεινασμένα «πράματά» τους έφαγαν τα χρυσαφικά. Βλ. Μ. Γ. Μερακλής– Μ. Γ. Βαρβούνης, *Τα παραμύθια της Σάμου*, ό.π., σσ. 597-603 (αρ. 176).

68. Σε κρητική παραλλαγή, οι παπαδοπούλες είναι ερωτομανείς, αφού ζητούν απ' το φεγγάρι με επίταση «Φεγγαρίνα, φεγγαρίνα, πέψε μας μιαν ψωλαρίνα». Βλ. Ανδρέας Λενακάκης, *Κρητικά αξεμούριστα*, ό.π., σσ. 266-268 (αρ. 1 «Η Παπαδικαιοτήρα»). Σε άλλη αφήγηση, η γυναίκα επινοεί το τέχνασμα («ερούφηξε τη νύχτα το πουλί μου το δαχτυλίδι μου και είντα θα γενούμε εδά;») για να συνευρεθεί ερωτικά με τον γείτονα–εραστή της. Όταν ο σύζυγος αποτυγχάνει να βρει το δαχτυλίδι, καλεί τον γείτονα να βοηθήσει. Αυτός παρουσιάζει το δαχτυλίδι («το κρεμά στη μπιστόλα του, για να φανεί πως το 'βγαλε από μέσα»). Βλ. Αριστοφάνης Χουρδάκης, *Κρητικές ιστορίες*, ό.π., σσ. 36-37 (αρ. 14 «Το δαχτυλίδι»).

69. Ο Μ. Γ. Μερακλής θεωρεί «ως κύρια “αφορμή” του γέλιου που προσφέρει» η γριά την «παραρωνία της ηλικίας της με τη ζωηρή ερωτική της ροπή». Βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ευτράπελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Αθήνα 1980: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου & Σ^{ιας} Α.Ε., σ. 43. Ο Β. Πούχνερ επισημαίνει ότι «η ερωτομανής γριά είναι κωμική φιγούρα των μεταμφιέσεων και δρωμένων του καρναβαλιού». Βλ. Βάλτερ Πούχνερ, «Τερατομορφία και σωματική δυσπλασία στη λαϊκή φαντασία. Μορφές και λειτουργίες της παρεκκλίνουσας σωματικής εμφάνισης», στον τόμο Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος (επιμ.), *Από το παραμύθι στα κόμικς: Παράδοση και νεοτερικότητα*, εισαγωγή Μ. Γ. Μερακλής, Αθήνα 1996, σ. 85. Βλ. ακόμη Γιάννης Μανιατέας, *Λαογραφικά Μάνης. Μέρως Γ' (Αυτοτελές). Παραμύθια, μύθοι και θρύλοι της Μάνης*, Αρεόπολη 2005, σ. 195-196 («Η γριά που ήθελε να παντρευτεί»).

70. Σε κρητική παραλλαγή, η χήρα πεθερά ζηλεύει τη νύφη της, η οποία ικανοποιείται σεξουαλικά από τον γείτονα της και μεταχειρίζεται το ίδιο τέχνασμα: «Από το καλοκαίρι χάνω κι εγώ ένα κατσαρόλι και μου χρειάζεται. Μπα το 'χει κι εμένα ρουφήξει το πουλί μου; [...] Πέτε του, μπρε, να 'ρθει κι εμένα ο άνθρωπος να ξανοίξει». Βλ. Αριστοφάνης Χουρδάκης, *Κρητικές ιστορίες*, ό.π., σσ. 36-37 (αρ. 14 «Το δαχτυλίδι»). Σε σαμιακή παραλλαγή, η παπαδιά λέει στον παραγιό τους: «κάτ' διτζιράκια έχου χαμημένα. Λουπόν άμα είνι βουρείς να μ' τα βρεις κι μένα;». Βλ. Μ. Γ. Μερακλής– Μ. Γ.

«υπηρέτη»⁷¹.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΚΕΙΜΕΝΩΝ:

Αρ. 1. Το τυροπούλλι (Χρυσάφα Βασίλα, Όλυμπος). Καταγραφή 2003.

Ξεκινούσανε, λέει: «Θέλεις να σου πω το τυροπούλλι;». Λέει: «Ναι!». Λέει: «Μπαίνεις εγγυητής;». Λέει: «Ναι!». Λέει:

Είχε ένα γέρο και μια γρα και είχαν ένα τυροπούλλι (= τυράκι) και για να μην το φάνε οι πεντικοί, το αλείψανε με την πίτσα (= πίσσα). Πάει ο πεντικός να φάει το τυροπούλλι και κολλά, που ήτο με την πίτσα. Πάει ο γάτης να φάει τον πεντικό και κολλά. Πάει η γρα να διώξει τον πεντικό, κολλά. Πάει ο γέρος να ξεκολλήσει τη γριά, κολλά. Πάει η κόρη να ξεκολλήσει τον πατέρα, κολλά. Πάει ο γαμπρός να ξεκολλήσει τη γυναίκα του, κολλά. Εκολλήσαν όλοι τέλος πάντων. Μετά... [η αφηγήτρια ξεσπά σε γέλια]. Μετά, λέει, κλάνει ο γαμπρός, πίνει η νύφη. Κλάνει η νύφη, πίνει η γριά. Κλάνει γριά, πίνει ο γέρος. Κλάνει γέρος, πίνει ο κάτης. Κλάνει ο γάτος, πίνει ο πεντικός. Και όλες οι πορδές στου εγγυητή τα χείλη!

Και ήτο να πάνε ναβάλουν το χέρι στα χείλη του εγγυητή [σαν να τον άλειφαν με πορδές].

Αρ. 2. Το ψάρεμα (Καλλιόπη Κοντού, Μενετές). Καταγραφή 1998.

Ήταν ένας άνθρωπος μια φορά κι επήγε να ψαρέψει. Εκεί που ψάρευε, έπιασε ένα μικρό ψαράκι. Του λέει: «Εγώ είμαι πολύ μικρό. Δε θα χορτάσεις! Άσε με να μεγαλώσω κι όταν μεγαλώσω, να 'ρτεις να με πάρεις!». Λέει: «Πώς σε λένε;». Λέει: «Εμένα με λένε Γνώση!». Ε! Πήγε παρακάτω, ψάρεψε, βρίσκει πάλι ένα μικρό μικρό ψαράκι, λέει: «Είμαι πολύ μικρό. Δε θα χορτάσεις αν με φας. Άσε με να μεγαλώσω κι όταν μεγαλώσω, θα 'ρτεις να με ξαναπιάσεις!». Λέει: «Εσένα πώς σε λένε;». Λέει: «Εμένα με λένε Νου!». Το άφησε κι αυτό. Πάει πιο κάτω, πιάνει ένα άλλο, πιο μικρό ακόμη, λέει: «Είμαι πολύ μικρό. Δε θα χορτάσεις αν με φας. Άσε με να μεγαλώσω κι ότα(ν) μεγαλώσω, να 'ρτεις να με πάρεις!». Λέει: «Εσένα πώς σε λένε για να σε φωνάξω ότα(ν) θα 'ρτω;». Λέει: «Εμένα με λένε Σουβλί!».

Επεράσαν καμιά δυο βδομάδες, λέει: «Να πάω να ψαρέψω, να φωνάξω τα ψάρια να τα πιάσω!». Μόλις επή(γ)εν εκεί, εφώναξε λοιπό(ν): «Γνώση! Γνώση!». Λέει: «Αν είχες γνώση, δε μ' ήφηνες!». Επή(γ)ε παρακάτω να ψαρέψει. Φωνάζει το άλλο: «Νου! Νου!». Λέει: «Αν είχες νου, δε μ' ήφηνες!». Επή(γ)ε παρακάτω και φώναξε: «Σουβλί! Σουβλί!». Λέει: «Μες στο(ν) κύλο σου να μπει και να μη σου ξαναβγεί!».

Βαρβούνης, Τα παραμύθια της Σάμου, ό.π., σσ. 597-603 (αρ. 176).

71. Σε κρητική παραλλαγή, ένας παπάς καταδιώκει τον πονηρό σπανό που ατίμασε τις κόρες του. Βλ. Μαριάνθη Μελισσοργάνκη-Αρφαρά, Λαϊκά Παραμύθια της Κρήτης –χωριού Μάρθας Ηρακλείου-Καταγραφή, Τόμος Α', Αθήνα 1989: Ήβος, σσ. 109-112 («Ο παπάς και ο σπανός»).

Αρ. 3. Ο Μανόλης τσ' ο δράκος (απόσπασμα) (Φωτεινή Ταλαράντα, Σπόα). Καταγραφή 1999.

[...] Σαν εθερίσαν ένα καλό κομμάτι, του λέει ότι: «Μανόλη! Θα πας στο σπίτι, θα βρεις τη γυναίκα μου, θα της επάρεις ένα κομμάτι γράμμα τσ' ό, τι σου γράφω... Δε θα το (α)νοίξεις!». Λέει: «Καλά, δράκο μου! Εγώ δε(ν) ξέρω τσαι γράμματα!». Ψέματα του 'λιε (= του έλεγε) ότι δεν ήξερε γράμματα. Βίει του (= του δίνει) ένα κομματάτσι χαρτί τσαι του 'γραφε πάνω: «Θωρείς αυτόν απού σου στέλδω; Να τον περιποιήσεις καλά! Να του σφάξεις μια κότα να φάει τσαι να το(ν) σκοτώσεις, να 'χεις τη συκωταριά του στο αυτό... κρεμασμένη, όταν έρτω να τη φάω!», ήλε(ν)ε της δρακόντισσας. Σαν επή(ν)εν αυτός παραπέρα, ήνοιξε το γράμμα, το διάβασε, ακούει αυτά. Γράφει αυτός άλδο τσαι της λέει: «Αυτόν απού σου στέλδω; Να τον περιποιήσεις καλά. Να του σφάξεις ένα-ν αρνί να φάει, (όχι κότα, γιατί η κότα ήτο μικρή) ένα-ν αρνί να φάει τσαι να του δώσεις τσαι τη(ν) πρώτη κόρη να τη γλεντήσει για δυο τρεις ώρες!». Η γυναίκα εσάστισε. Κάνει το αυτό. Γυρίζει πίσω πάλι ο Μανόλης, ήρτε στο(ν) κάμπο. Σα(ν) τον εί(δ)ε από μακριά... Αυτός τον ήστελδε για να μην αποστρέψει αλλά αυτός επόστρεψε. Λέει: «Βρε Μανόλη! Βρε Μανόλη!». Λέει: «Ορίστε, δράκο μου, παλδικάρι μου!». «Τι έκαμες, βρε Μανόλη; Την επήρες τη παραντζειλιά (= παραγγελιά);». Λέει: «Την επήρα, δράκο μου, αλλά το χαρτί το ξέχασα μες στη(ν) (τ)ζέπη μου. Συγνώμη, λέει, το ξέχασα!». «Εντάξει! λέει. Έλα θέριζε!». Ήρτε πάλι, εθέριζε.

«Ε! λέει. Τώρα θα ξαναπάεις, να το θυμηθείς!». Του λέει τα ίδια λόγια. Γράφει τσ' αυτός: «Περιποιήσέ το(ν) καλά! (τα 'γραψεν ο Μανόλης). Τσαι δως του τσαι τη δεύτερη κόρη!». Ήκουσεν αυτή αυτά, λέει: «Ο δράκος μου τα γράφει ούλα αυτά!». Κάνει τα ούλα. Ή(δ)ωτσε τσαι τη δεύτερη κόρη τσαι του(β)έρνησέ το(ν) (= τον ετοιμάσε) τσόλα (= κιόλας), ήβαλε τσαι στο(ν) τουβρά φαγιά να πάρει στο(ν) κάμπο τσ' ήφυ(ν)ε.

Ξανατρίτη φορά το(ν) ξαναπέμπει πίσω. Δίνει τσαι τη(ν) τρίτη τη(ν) κόρη, απού 'χε τρεις κόρες. Πάει τσ' αυτή!

Αρ. 4. Ο μύλος (Μαρία Πρωτόπαπα-Παπαβασίλη, Διαφάνι). Καταγραφή 2003.

Μια φορά, λέ(ει), κ' ένα καιρό είχε ένα παπά και μια παπαγιά. Ένα παι(δ)άκι-ν αρτσενικόν είχα(σι) μόνο. Η παπαγιά κ' ο παπάς είχα(σι) κ' έναν αρμενά μύλο με τα πανιά που (γ)υρίντζει. Ύστερα είχε ένα γείτονα και του λέει: «Παπά, η παπαγιά σου έχει πολλούς γκόμενους!». Λέει: «Μπα! Αποκλείεται!». Λέει: «Θέλεις να σου το αποδείξω; Πες λοιπόν, λέει, στη(ν) παπαγιά ότι θα πάεις να κάμεις μια λειτουργία –ας πούμε στην Αυλώνα, εκτός του Διαφανίου– και 'γω θα να τα κανονίσω και συ θα παρακα(θ)ίσεις α(π)οπάνω στου μύλου το (δ)ώμα. Δε θα φύ(γει)ς! Και ότα(ν) καταλάβει αυτή πως ήφυ(ν)ες κ' είναι ξενοιασμένη, θα συνά(σσει) (= μαζεύει) τους γκόμενους!». Έτσι τα κάμασι.

Πάει λοιπό(ν) και κά(θ)εται αυτός πάνω στα πανώφλια του μύλου, πάνω στο (δ)ώμα, και παρακά(θ)ετο. Κ' ύστερα λέει στο(ν) γιο της: «Έρκεσαι, παι(δ)ί μου, να

πάεις να πεις του περιστερά να 'ρθει να θώκει μαντζί μας, γιατί (έ)φυ(γ)εν ο αφέντης τσου και φο(β)ούμαι;». Πάει το παι(δ)ί στο(ν) περιστερά, λέει: «Έλα, λέει, περιστερά, να θώκεις με τη μάνα μου, γιατί (έ)φυ(γ)εν ο αφέντης μου και φου(β)άται!». Λέει: «Παι(δ)ί μου, παντρεύεται του βασιλιά η κόρη και θέλω να σφάντζω τα περιστέρια, που θα τα κάμω μεντζέδες, κ' (δ)εν εμπορώ! Πάρε της τουτου(δ)ά το περιστέρι κ' αύριο βράδυ θα 'ρτω!». Πάει το παι(δ)ί άπραχτο.

Λέει: «Γιάινε (= διάβαινε, πήγαινε), παι(δ)ί μου, στο(ν) κερά που κάμνει τα κεριά!». Πάει το παι(δ)ί, λέει: «Έλα, λέει, κερά, να θώκεις (= κοιμηθείς) με τη μάνα μου, γιατί (έ)φυ(γ)εν ο αφέντης μου και φου(β)άται!». Λέει: «Παι(δ)ί μου, παντρεύεται του βασιλιά η κόρη και θέλω να πλάτσω τις λαμπάδες. Πάρε της τούτα τα κεριά κ' αύριο το βράδυ θε να 'ρτω!». Πάλι τα ίδια.

Λέει: «Έρκεσαι, παι(δ)ί μου, να πάεις εις το(ν) χαλουβαντζή;». Πάει το παι(δ)ί, λέει, στο(ν) χαλουβαντζή, λέει: «Έλα, λέει, χαλουβαντζή, να θώκεις με τη μάνα μου, γιατί (έ)φυ(γ)εν ο αφέντης μου και φου(β)άται!». «Του βασιλιά η κόρη παντρεύεται κ' (δ)εν εμπορώ, παι(δ)ί μου! Πάρε της τουτο(δ)ά το πακέτο το(ν) χαλουβά κι αύριο βρά(δ)υ θε να 'ρτω!». Άπραχτο κ' από κει. Πάει, λέει: «Δεν έρχεται μήτ' αυτός!».

«Έλα, παι(δ)ί μου, να πάεις εις το(ν) φλουρά, στο(ν) χρυσοχό(ο)!». Πάει στο(ν) χρυσοχό(ο), λέει: «Έλα, λέει, φλουρά, να θώκεις με τη μάνα μου, γιατί (έ)φυ(γ)εν ο αφέντης μου και φου(β)άται!». Λέει: «Παι(δ)ί μου, παντρεύεται του βασιλιά η κόρη και (δ)εν ημπορώ. Θέλω να κλωνίντζω τα φλουριά. Πάρε της αυτά τα δυο φλουριά κ' αύριο βρά(δ)υ θε να 'ρτω!». Άκουε πόσοι! Πάει το παι(δ)ί άπραχτο. Δεν εγιάινε κανείς. Όλοι ήε (= σκόπευαν) να πάν(ε) αύριο βρά(δ)υ.

Εκει(δ)ά ανεσουίντζει (= ξεφωνίζει) ο παπάς α(π)οπάνω απού τα πανώφλια. «Εεεε, παπαγιά μου, μια οφία!». «Πού 'σαι, παπά μου;». «Εεεε, παπαγιά μου, μια οφία! Ήτο τα μάκια (= μάτια) του σα(ν) τα φλουριά που σου (έδ)ωκεν ο φλουράς και τα κέρατσά (= κέρατά) του ήτο σα(ν) τα κερία που σου (έδ)ωκεν ο κεράς. Κ' αν δεν επέτου τσα(ν) το περιστέρι που σου (έδ)ωκεν ο περιστεράς, ήε να με ρουφήξει σα(ν) το(ν) χαλουβά που σου (έδ)ωκεν ο χαλουβαντζής!».

Κατε(β)αίνει λουπό(ν) κάτω κ' αρχινεύει τη στο ξύλο, η μια σε φελά κ' η άλλη σε χαλά, κ' ήκαμέ τη... μπαούλο. Να μάθει άλλη φορά να συνά(σσει) τις γκόμενους!

Αυτό μας το 'λε(γ)ε ο προπάππους μας, ο Νικόλας Πάχος. Αυτός ήτο στην Όλυμπο.

Αρ. 5. Ο λαμπαδάς, ο χρυσοχός, ο περιστεράς και ο χαλουβα(τ)ζής (Μαρία Καμαράτου, Πηλές). Καταγραφή 2004.

Στα παλιά χρόνια οι καπεταναίοι δεν εγύριζαν στο σπίτι τους σε ένα χρόνο· λείπα-νε πολλά χρόνια. Ένας καπετάν(ι)ος έκαμε πολλά χρόνια να γυρίσει στο σπίτι του. Η γυναίκα έπιασε φίλους. (Πάει να λέμε τέτοια τώρα;). Λοιπόν ο άνθρωπος έκαμε τρία τέσσερα χρόνια να γυρίσει στο σπίτι του τσαι μόλις οι γειτόνισσες οι κουτσομπόλες τον είδαν, τον εμαρτυρήσαν, λέει: «Η γυναίκα σου έχει φίλους!». Λέει: «Η γυναίκα μου είναι φρόνιμη γυναίκα! Αυτό να μην το λέτε. Εσείς είστε κουτσομπόλες!». Λένε:

«Προσπάθησε τσαι θα δεις!».

Αυτός λουπόν ψυλλιάστηκε. Λέει: «Τώρα θα πω τσαι 'γω ότι σε μια βδομάδα φεύγω τσαι θα πάω από κάτω, που έχει υπόγειο, θα καθίσω τσαι θ' ακούω τι λέει αυτή από πάνω!». Είχε τσ' ένα παιδί. Λουπόν όπως τα 'πε... Λέει στη γυναίκα: «Ξέρεις, με ειδοποίησαν να φύγω. Λουπόν ετοιμάσέ μου τα πράγματά μου, τη βαλίτσα μου, να φύγω!». Λέει: «Μα τόσο γρήγορα;». Λέει: «Η δουλειά 'ναι τέτοια!». Ο άνθρωπος λοιπόν τι ήκαμε; Πάει το βράδυ τσαι ήμπε (= μπήκε) από κάτω στο υπόγειο.

Αυτή, μόλις ξημέρωσε η μέρα, λέει στο παιδάκι της, που 'χε ένα παιδάκι, λέει: «Να πας, παιδί μου, να πεις στο(ν) λαμπαδά, σ' αυτόν που κάνει τα κεριά, "Ελα, λαμπαδά μου, τσαι σε θέλει η μαμά μου!"». Βέβαια... φίλος. Του λέει: «Ελα, λαμπαδά μου, τσαι σε θέλει η μαμά μου!». Λέει: «Πες της ότι αύριο εγώ κάνω της βασίλισσας τις λαμπάδες τσαι δεν ευκαιρώ να 'ρτώ. Λουπόν πάρ' της αυτές τις δύο λαμπάδες!». Τσαι του έδωσε δύο λαμπάδες.

Επή(γ)ε το παιδί, λέει: «Μαμά, πού να πάω τώρα;». Είχε πολλούς! [Η αφηγήτρια γελά]. Λέει: «Τώρα θα πας στο(ν) χρυσοχό(ο), σ' αυτόν που κάνει τα χρυσά!». Λουπόν επή(γ)ε το παιδί στο(ν) χρυσοχό, του λέει: «Χρυσοχόε, έτσι κι έτσι... ο πατέρας μου ήρτε, έφυγε αμέσως, η μαμά μου σε θέλει που έχει ανάγκη!». Λέει: «Πες της, παιδί μου, ότι αύριο κάνω τα χρυσά της βασιλοπούλας τσαι να της πάρεις αυτές τις δύο (ν)τούμπλες!». Έφυ(γ)ε το παιδί πάλι, επή(γ)ε τσαι πήρε τις δυο (ν)τούμπλες.

«Πού να πάω, μαμά, τώρα;». Λέει: «Τώρα, παιδί μου, θα πας εις το(ν) χαλουβα(τ)ζή, σ' αυτόν που κάνει το(ν) χαλουβά!». Πήγε το παιδί σ' αυτόν που 'κανε τα γλυκά. Λέει: «Δεν μπορώ. Αύριο θα κάμω τα γλυκά που παντρεύεται η βασιλοπούλα!». Γύρισε πάλι το παιδί.

Λέει: «Μαμά, θα πάω ακόμα πουθενά;». Λέει: «Θα πας εις τον περιστερά, αυτόν που πουλά περιστέρια!». Λέει: «Δεν μπορώ, παιδί μου, να 'ρτώ διότι αύριο θα 'ρτεί κόσμος τσαι θα πάω να πουλήσω περιστέρια, τσαι δε(ν) μπορώ να 'ρτώ. Πάρ' της αυτό το περιστέρι!». Ο άλλος α(π)οκάτω στο υπόγειο άκου(γ)ε.

Μόλις εξημέρωσε η μέρα, ανεβαίνει άνω. «Ω! λέει. Γύρισες; Άρρωστος είσαι; Τι έχεις; Πω πω πω! Τι έχεις; Βοήθησε, Παναγία μου! Τι έχεις;». Λέει: «Τι έχω; Στο(ν) δρόμο που πήγαινα για το λιμάνι είδα ένα φίδι τόσο μεγάλο σαν τις δύο λαμπάδες που σου 'δωσε ο λαμπαδάς, είχε δυο μεγάλα μάτια σαν τις (ν)τούμπλες που σου 'στειλε ο χρυσοχός τσαι αν δεν επέτου σαν το περιστέρι που σου 'στειλε ο περιστεράς, θα μ' έτρωγε σα(ν) το(ν) χαλουβά που σου 'στειλε ο χαλουβα(τ)ζής!».

Αρ. 6. Έλα, παυτό, στη θέση σου! (Καλλιόπη Κοντού, Μενετές). Καταγραφή 2000.

Κάποτε ήταν ένας γέρος τσαι μια γριά. Αυτός καθόταν όλη μέρα πάνω από το πηγάδι τσαι τσοιμότανε. Είπε μια μέρα η γριά: «Πήγαινε, γέρο, να φυτέψεις τα κουκιά!». Έφυγε αυτός τσαι πήγε. Αλλά στο(ν) δρόμο που πήγαινε έκατσε κάτω από ένα δέντρο τσαι τα έφαγε όλα.

Το βράδυ εγύρισε. «Έσπειρες, γέρο, τα κουκιά;». «Έσπειρα, γριά, τα κουκιά!». Λέει:

«Εντάξει!». Επέρασε τσαιρός. Έπρεπε βέβαια να μεγαλώσου(σι) τα κουτσά. Λέει μια μέρα στο(ν) γέρο: «Έλα, γέρο, να πάμε να δούμε τι κάνου(σι) τα κουτσά! Εμεγαλώσανε; Να δούμε τι γίνεται». Ε! Εξεκινήσανε να πάνε⁷².

Επερπατούσανε, επερπατούσανε, επερπατούσανε... Μια στιγμή βλέπουν ένα(ν) μεγάλο κάμπο γεμάτο κουκιές με κουκιά. Λέει: «Εμεγαλώσα(σι) λουπόν τα κουκιά! Μα, πρέπει ν' αφήσουμε κάποιον εδώ να τα φυλάει!». «Με (= μα), τι ν' αφήσουμε τώρα, γριά;». (Τι να λέω τώρα; Να συνεχίζω;). Αυτοί αρχίσανε να τσακώνονται. Ο ένας ήθελε, λε: «Ν' αφήσεις εσύ το παυτό σου!». «Τσαι συ τη(ν) παυτή σου!». Λέει: «Όχι! Εγώ δε(ν) την αφήνω», λέει ο γέρος. Ούτε η γριά δεχότανε. Στο τέλος δέχτηκε. Τ' άφησε λοιπόν εκεί τσαι φύγανε.

Αυτά τα κουκιά όμως ήτανε του βασιλιά. Τσαι μια μέρα έστειλε τον υπηρέτη ο βασιλιάς, λέει: «Πήγαινε να δεις τι έγιναν τα κουτσά!». Πήγε ο υπηρέτης. Αυτό το πράμα γύριζε γύρω γύρω όλο το χτήμα τσ' έλεγε: «Αν εμείς από δω, κολλώ! Αν εμείς από τσει, κολλώ! Αν εμείς (α)πό δω, κολλώ! Αν εμείς (α)πό τσει, κολλώ!». Αυτός εφοβήθηκε τσαι γύρισε πίσω. Πήγε στο(ν) βασιλιά. «Βασιλιά μου, λέει, δε(ν) μπόρεσα να μπω να κόψω κουτσά!». Λέει: «Γιατί;». Λέει: «Αυτό τσ' αυτό συμβαίνει!». Λέει: «Μα, είναι δυνατόν; Είναι πράγματα αυτά; Έλα να πάμε μαζί!».

Φύγανε, πήγανε μαζί με το(ν) βασιλιά. Βλέπει το πράγμα ετσειόνο τσαι γύριζε γύρω γύρω τσαι άρχισε να λέει: «Αν εμείς (α)πό δω, κολλώ! Αν εμείς (α)πό τσει, κολλώ! Αν εμείς (α)πό δω, κολλώ! Αν εμείς (α)πό τσει, κολλώ!».

Ο βασιλιάς δεν άντεξε, θύμωσε, πήγε να μπει μέσα στο χωράφι, κόλλησε στο κούτελό του. Δε(ν) μπορούσε κανένας γιατρός να του το βγάλει.

Η γριά το άκουσε. Βγάλανε έξω διαταγή ότι: «Όποιος μπορέσει τσαι γιατρέψει το(ν) βασιλιά θα πάρει μεγάλη περιουσία!». Τ' άκουσε τσ' η γριά, λέει: «Μόνο εγώ μπορώ να του το βγάλω!».

Επή(γ)ε στο(ν) βασιλιά, τον έκασε απέναντί της, άνοιξε τα πόδια της, λέει: «Έλα, παυτό, στη θέση σου, έλα στη(ν) κοιμητά σου!». Μόλις το 'πε τρεις φορές, έφυγε απού του

72. Ομοιότητα με την εισαγωγή άλλου παραμυθιού (ATU 563 «The Table, the Donkey and the Stick»): «Μιαβ βολά τσ' ένα τσαιρό ήτο-ν ένας γέρος τσαι μια γρα, φτωχοί ανθρώποι τσ' εουλεύγα τσ' εξιούσα. Είχα τσ' ένα τσηπουλλάτσι τσαι να πούμε στο Ρίχτη, ετσειά κοντά στου 'ασιλή του Σπανού. Είχε μέσα τσ' ένα πηαί τσ' εκάνασι περβολικά τσ' ετρώασι. Τοχ χειμώνα εσπέρασι-ν ασπρικά, γκυτσι-δια, αρακά, κουτσιά τσαι άλλα μαειρέματα τσαι το χωράφιν ήτο γιωργερό τσ' εκάνασι το χρειαζούμενο τσ' επερνούασι. Μιαβ βολά ήτο πάλι η ώρα που 'το να σπείρ' ο 'έρος τα κουτσιά. Εμώνει του η γρα τοτ τουθρά τσαι έπέμπει το να τα σπείρη. Ο καλός σου ο 'έρος απού τη τεμπελτσά του σαν επήε στο χωράφι του εκάισε στην άκρα του κατσαμπά τσαι σιανά σιανά ήφαεν ούλα τα βρεχτοκούτσια. Μόνον ένα κουτσιό του γλίστρησε-ν απού το χέρι του τσαι πήε μέσ' το πηαί. Τσαν ήρτεν η άνοιξι, λέ' η γρα στογ γέρο. —Βρε 'έρο, 'έν υπάεις, κακόμοιρε, να 'ης μια μμαδιά τίαν εΐνησα τα κουτσιά μας; Φεύγ' ο 'έρος τσαι στη στράταν εδιαλουάτο τι ψόμα θα συντέση για να 'ελάση τη γρα». Βλ. Μ. Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος, Λαογραφικά σύμμεικτα Καρπάθου, Τόμος Α', ό.π., σσ. 278-282 (αρ. 4 «Η κουτσιά τσ' ο 'έρος»). Η συνέχεια διαφέρει: Φύτρωσε μια τεράστια κουκιά, ο γέρος σκαρφάλωσε στον βλαστό της, φίλιωσε τα μαλωμένα ουράνια σώματα και έλαβε τα δώρα τους.

βασιλιά τη(ν) κούτλα (= κούτελο) τσαι πήγε στη θέση του. Τσαι πήρε τα φλουριά.

Η μάνα μου, η Φραγκουλιά Μαστρομηνά, μας το 'λεγε αυτό. Τα 'λεγε αστεία για να γελάμε.

Αρ. 7. Η στρα(β)ομούνα (Φωτεινή Ταλαράντα, Σπόα) Καταγραφή 1999.

Τα παραμύθια μού τα 'λεγε η Ζαχαρούλα Διακολιού.

Μια φορά τσ' ένα(ν) τσαιρό είχε-ν ένα αντρό(γ)υνο. Λουπόν, ο άνθρωπος επή(γ)αινε στη δουλειά τσ' η γυναίκα ήτο μέσα στο σπίτι. Ώσποτε ήτο να 'ρτει -συγγνώμη- της ήλθε: «Καλησπέρα, στρα(β)ομούνα!». Της (γ)υναίκας της εβαρυφαίνετο. «Γιατί μου λέει αυτά τα λόγια κάθε μέρα;».

Ήτυχε τσ' ήρτεν ένας γανωτής τσ' εγάνωνε χαρανιά. Λέει: «Όποιος έχει αγάνωτα, να 'ρτει να του τα γανώσω τσ' όποιος έχει στραβά, να του τα 'σιάσω (= ισιώσω)!». Ε! «(Δ)εν ηπάω τσαι 'γω να μου το 'σιάσει, που 'ρχεται κάθε μέρα-ν ο άντρας μου τσαι μου λέει αυτά τα λόγια; (Τώρα δε(ν) παραφέρω την άλλη λέξη). Ας πάω!». Επή(γ)ε. Όταν επή(γ)ε, της λέει: «Τι θέλεις, κυρία μου; Έχεις χαρανί να το φτιάξουμε;». Του λέει: «Έσσι τσ' έσσι! Ο άντρας μου έρχεται κάθε μέρα τσαι μου λέει αυτές τις κουβέντες! Λουπόν(ν), ήκουσα τσαι 'γω που 'πες αυτά τα λόγια τσαι ήρτα!». Λέει: «Εντάξει! Έλα!». Με λίγα λόγια, την ήπιασε τη(ν) κοπέλα.

Όταν ήρτε-ν ο άντρας της το βράδυ, της λέει πάλι τα ίδια λόγια, λέει: «Καλησπέρα...». Λέει: «Να μη με λες πιο (= πια) -ντρέπομαι να το λέω- στρα(β)ομούνα! -συγγνώμη. Να μη(ν) τα λέεις αυτά γιατί εγώ επή(γ)α τσαι μου το 'τσάσα(σι) (= ίσιωσαν)!». Λέει: «Ποιος; Ποιος είν' αυτός;». Λέει: «Δανεικό το(ν) λέ(γ)ου(σι)!». «Πού 'ν' αυτός;». Λέει: «Έφυγε!».

Επή(γ)ε τσ' αυτός, ήτρεχε να βρει το(ν) Δανεικό... Πού να τονε βρει; Επή(γ)ε σ' ένα περιθαλάσσιο μέρος. Αυτός όμως ο Δανεικός είχε τρεις κόρες ελεύτερες τσαι τη γυναίκα του τη γρα. Πάει αυτός, λέει: «Καλησπέρα!». Λέει: «Καλώς τον! Πώς, άνθρωπέ μου, από δω;». Λέει: «Να σας πω! Εγώ δεν έχω σπίτι να μείνω, επέρασα περαστικός από εδώ τσαι αν έχετε τίποτα δουλειά να σας κάμω, να σας προσέξω, τσαι να (α)πομείνω απόψε (ε)δωνά!». «Επιτέλους, λέει, δεν έχομε τσαι πολδή δουλειά, μόνο αν μπορείς να προσέξεις τα κορίσσια, να τα πάρεις εις τη θάλασσα, να κάμου(σι) μπάνιο τσαι να τα γυρίσεις!». Λέει: «Αυτό, μπορώ να σας το κάμω!». «Εντάξει!». Ήμινε το βράδυ στο σπίτι τω(ν).

Το πρωί-ν εξετσίνησε να πάει για τη θάλασσα. Όταν επή(γ)ε τω(ν) λέει: «Κορίσσια μου, ξεντυθείτε, μπήτε να κάμετε μπάνιο!». Εξεντύθησα, εξεντύθη τσ' αυτός τσ' ήτο τσ' η γρα, η μάνα τω(ν), αλλά ετσίνη επόμινε παραπέρα. Όταν ήρταν οι κοπέλες απού το μπάνιο, έξω απού τη θάλασσα, εθέλα(σι) τα ρούχα για να ντυθού(σι). Εγυρεύγα(σι) τα ρούχα, δεν ευρίσκα(σι) τα ρούχα. Λέει: «Δανεικέ, πού 'ναι τα ρούχα μας τσαι τα φλουριά μας;». Λέει: «Κακομοίρες, τα μουνιά σας σάς τα πήρα(σι)!». (Αδιάντροπον είναι! Συγγνώμη, Βασίλη!). Λέει: «Πώς θα πάμε...;». Λέει: «Εγώ θα σας τα βγάλω!». Ήπιασέ τες τσαι τις τρεις. Η γρα επόμινε. Λέει: «Αμ, εμένα, Δανεικέ, το κουβάνι (= ο κουβάς) μου;».

Λέει: «Έλα τσαι (ε)σού!». Το κουβάνι, λέει, ήταν αυτής! Μετά αυτός φεύγει. Απού το(ν) φό(β)ο του δεν επαρουσιάστη το βρά(δ)υ στο σπίτι. Φεύγει.

Επή(γ)αν οι κόρες. Λέει: «Πώς τα περάσατε, κόρες μου;» τω(ν) λέει ο πατέρας τω(ν). Λέει: «Πολύ καλά τα περάσαμε, αλλά, πατέρα, τα ρούχα μας τσαι τα φλουρτζά μας μάς τα πήρα(σι) τα μουνιά μας!». «Τία λέτε, μωρή;». Λέει: «Αυτά που σας λέω!». Λέει: «Πώς ήκαμε;». Λέει: «Ευτυχώς τσ' ο Δανεικός τσαι μας τα 'βγαλε!». Λέει: «Τσαι πού 'ναι;». Λέει: «Έφυγε!». «Από πού (ή)βαλε (= ποια διαδρομή ακολούθησε);». Λέει: «Απ' το τάδε μέρος!».

Ήτρεχε τσ' αυτός να φτάσει το(ν) Δανεικό. Σαν επή(γ)ε παραπέρα, αυτός, θα τον προλάβαινε. Αλλά ήβρεν ένα πιθάρι τσ' ήμπε μέσα. Τσαι με το(ν) δρόμο του, που πή(γ)αινε, επή(γ)ε τσαι σ' ένα(ν) χαρτσά (= χαλκιά, σιδερά). Τσαι του 'καμε μιαν αφτωμμένη (= πυρωμένη) σιδερόβεργκα τσαι την εβάσταν εις στο χέρι του. Του λέει: «Εδώ μέσα είμαι!». Λέει: «Δε(ν) μπορώ τίποτε να σου κάμω, μόνο να σου κατουρήσω απ' την ανεκαπνά!». Λέει: «Κάμε το! (Δ)ε(ν) πειράζει!». Όπως επή(γ)ε να κατουρήσει, κάνει αυτός τη σιδερόβεργκα τσ' ήκαψέ το(ν). Τσ' ακόμα πάει τσαι τσαί(γ)εται.

Αρ. 8. Το μισό παι(δ)ί (Βενετία Χαλκιά, Σπόα) Καταγραφή 1999.

Είχε, λέει, ένα-ν αντρό(γ)υνο τσ' ήτο φτωχό. Επαντρεύτησα. Μετά εγκαστρώθην η γυναίκα τσ' ήθελε, λέει, ο άντρας της να πάει να δουλέψει. Ήφυ(γ)εν απού το μέρος να πάει να δουλέψει. Την ήφηκεν όμως έγκυος. Η γυναίκα επή(γ)αινε στην εκκλησιά. Εθύμιαζεν ο παπάς στην εκκλησιά όλες τις γυναίτσες τσ' αυτή δε(ν) την εθύμιαζε. Το παρατήρησε μια... δυο... τρεις. Λέει: «Γιατί, παπά μου, το κάνεις αυτό;». Λέει: «Γιατί έχεις μισό παι(δ)ί στη(ν) τσοιλιά σου!». Λέει: «Τσαι πώς θα κάμομε να το κάμομεν ολό(γ)ερο;». Λέει: «Εγώ θα σου το κάμω!».

Ε! Όταν ήρτεν ο άνθρωπος, ήτο το παι(δ)ί γεννημένο μες στη(ν) κούνια. Τσαι πή(γ)ε, λέει, ο πατέρας τσαι ήβλεπε το παι(δ)ί του τσαι το χά(ι)δευγε. Τσαι του λέει η γυναίκα του: «Το παι(δ)ί σου! Το παι(δ)ί σου! Αμέ, παι(δ)ί-ν ήκαμες τσαι (ε)σού; Δεν είναι δικό σου όλο!». Λέει: «Τία λέεις, μωρή γυναίκα;». Λέει: «Μ' αφού μου το (ά)φηκες μισό παι(δ)ί μες στη(ν) τσοιλιά μου!». Λέει: «Τσαι ποιος σου το 'καμεν ολό(γ)ερο;». Λέει: «Ο παπάς!». Λέει: «Τσαι πού (εί)ναι ο παπάς;». Είπε του.

Λέει: «Έβρε μου τα παλιά μου ρούχα!». Βρίσκει του τα παλιά του ρούχα, εντύθηκε, ας πούμε ζηδιάνος, αξυπόλυτος...

Φεύγει, πάει, βρίσκει το(ν) παπά. Από τα Σπόα επή(γ)ε στο Μισοχώρι. Λέει: «Μην έχεις, παπά μου, (δ)ουλειά να σου κάμω, απού 'μαι φτωχός τσαι δεν έχω ούτε να φάω ούτε ρούχο ούτε παπούσσι ούτε τίποτα;». Λέει: «Έχω! Έχω να μου κάμεις δουλειές! Έχω τσαι τις αγελάδες, έχω τσαι τα αλόγατα!...». Ό, τι 'χεν ο άνθρωπος. Λέει: «Εντάξει! Εγώ θα σου τα βλέπω, παπά! Αμέ, θα μου βεις (= δίνεις) μόνο να τρώω!». Λέει: «Καλά!». Επή(γ)ε-ν, ήβλεπέ του τα, ήτρωεν ο άνθρωπος τσαι τσοιμάτο. Αλλά τον ετσοίμιζε κάτω στο(ν) πάτο. (Δ)ε(ν) τον ήφηνε να τσοιμηθεί πάνω στο(ν) σοφά.

Λοιπόν ο παπάς... Ήτο τ' Αή Ηλιά, ας πούμε. Λέει: «Εγώ απόψε θα πάω στον Άην

Ηλιά τσαι συ θα 'ρτεις να τις φέρεις... -είχε τρεις κόρες τσαι τη γυναίκα του- θα μου τις φέρεις στον Άην Ηλιά πάνω, γιατί εγώ θα πάω να μείνω να κάμω τη λειτουργία-ν ετσει. Θα στολιστείτε, θα βάλετε τα χρυσά σας, τα ρούχα σας τσαι 'ρτείτε!». Λέει: «Εντάξει, παπά!».

Τι κάνει ο μάστορης; Επή(γ)ε τσ' ήθωκε τσαι πήρεν έναν ύπνο τσαι ρουχάλιζε. (Δ)εν είχα(σι) (= πρόλαβαν) τσ' αυτές οι καημένες να θώκου(σι) (= κοιμηθούν). Εσηκώ-θην αυτός πάνω, λέει: «Ου! Εξημέρωσε! Σηκωθείτε πάνω, ντυθείτε, βάλετε τα χρυσά σας γιατί (δ)ε(ν) προλαβαίνουμε τη λειτουργία!». Σηκώνει πάνω τσαι τη(ν) παπαδιά τσαι τις κόρες. Ή(β)αλε τα χρυσά, ή(β)αλε τα ρούχα.

Επή(γ)αν, επή(γ)αν, ας πούμε στο Ψυχρό. Σαν επή(γ)ε ήτο νύχτα. Εκουράστησαν οι κόρες! Λέει: «Ω! Νύχτα! Τσαι 'γιω (ή)λια (= εγώ έλεγα, νόμιζα) πως ήτο μέρα τσαι ετσει 'ναι νύχτα, μόνο, ελάτε να μπορούμε εγιά (= εδώ) μέσα στη(ν) καμάρα (= σπηλιά) να θώκομε, να ξημερώσει, κακομοίρες!». Ήμπα(σι), λέ(ει), μες στη(ν) καμάραν, εθώ-κα(σι). Σαν εθώκα(σι), τían ήκαμεν αυτός; Επή(γ)ε τσαι των επήρε τα χρυσά των ούλα. Τσαι μετά λέει: «Σηκωθείτε τσαι ξημέρωσε!». Πά(σι) να σηκωθού(σι), μή(τ)ε φλουρζά, μή(τ)ε χρυσά! Λέει: «Ου! Πού πή(γ)α(σι) τα χρυσά μας; Πού πή(γ)α(σι) τα φλουρζά μας;». «Ω κακομοίρες! Τα παυτά σας σάς τα φά(γ)α(σι) τα χρυσά σας τσαι τα φλουρζά σας!». Λέει: «Ε! Τσαι τώρα πού θα τα βρούμε;». Λέει: «Εγίω θα σας τα βρω!». Μτζάνει (= πιάνει), για να τω(ν) βώκει (= δώσει) τα χρυσά, μια, μια, μια, μια, ετιμώρησε του παπά τις κόρες τσαι τη γυναίκα ο άθθρωπος!

Εντύθησαν, εφύ(γ)α(σι), λέει: «Θωρείται τώρα που θα πάτε στο(ν) παπά, θα βαστάτε το... αυτό (= το γυναικείο αιδούο) γερά γιατί θα σας τα φάσι πάλι τα παυτά σας τα φλουρζά σας!». Πά(σι), λέ(ει), τσ' οι κόρες, πάει τσ' η παπαδιά τσαι βαστούσα(σι) τα πράματα γερά, γιατί (ή)το να τω(ν) φάει πάλι τα φλουρζά. Ο παπάς των ήγνεφε... Ετσεινες εβαστούσα(σι) γερά, γιατί των είπεν ο άθθρωπος ότι ήτο να φάσι τα παυτά τω(ν) τα φλουρζά τω(ν).

Ε! Άμα (α)πόλυκε, λέ(ει), η εκκλησία, τω(ν) λέει: «Γιατί το κάνετε αυτό;». Λέει: «Ο άθθρωπος μάς είπε πώς μας τα φά(γ)α(σι) τα πράματά μας τα φλουρζά μας τσαι μας είπε να τα βαστούμε γιατί θα μας τα ξαναφά(σι) πάλι!». Λέει: «Έλα δω! Εσύ των είπες να κάμουν αυτή τη δουλειά;». Λέει: «Παπά, εγίω τω(ν) τα (εί)που! Εί(δ)ες εσού να (α)πομένει μισό παι(δ)ί εις τη(ν) τσοιλιά τσαι πή(γ)ες τσαι το (ή)καμες ολό(γ)ερο;».

Τσ' ήκοψεν ο άθθρωπος τσαι (α)νεμουρίστησε, γιατί του 'καμε τη(ν) κασσαμαντζά (= κόλπο) τσαι τσείνος τσαι του 'καμε τσ' αυτός τις κασσαμαντζές, τσαι τη(ν) παπαδιά ήμ-τζασε (= έπιασε, διακόρευσε) τσαι τις κόρες ήμτζασε τσαι τον ετιμώρησεν ο άθθρωπος!

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΤΩΝ:

Περιλαμβάνει ονοματεπώνυμο, πατρώνυμο, όνομα συζύγου (για αφηγήτριες), έτος γέννησης, γραμματικής γνώσεις, επάγγελμα, καταγωγή, είδος πληροφορίας.

1. Β α σ ί λ α Χρυσάφα του Μιχαήλ, 1935, ανύπανδρη, αγράμματη, αγρότισσα

- & εργάτρια στη Γερμανία, Όλυμπος (Αφήγηση αρ. 1 «*Το τυροπούλλι*»).
2. Γεργατσούλη Σεβαστή του Βασιλείου Σκούλλου και του Ιωάννου Γεργατσούλη, 1923, Στ' Δημοτικού, οικιακά, Απέρι (Έμμετρη εισαγωγή παραμυθιού).
 3. Κοντού Καλλιόπη του Κωνσταντίνου Μαστρομηνά και του Κωνσταντίνου Κοντού, 1941, Ε' Δημοτικού, οικιακά, Μενετές (Αφήγηση 2 «*Το ψάρεμα*»).
 4. Ταλαράντα Φωτεινή του Μηνά Παπαμηνά και του Κώστα Ταλαράντα, 1927, Γ' Δημοτικού, αγρότισσα και εργάτρια, Σπόα (Αφήγηση 3 «*Ο Μανόλης τσ' ο δράκος*»).
 5. Πρωτόπαπα-Παπαβασίλη Μαρία του Κωνσταντίνου Πρωτόπαπα και του Μιχαήλ Παπαβασίλη, 1933, Γ' Δημοτικού, οικιακά, Διαφάνι (Αφήγηση 4 «*Ο μύλος*»).
 6. Καμαράτου Μαρία του Αντώνη Ξυράκη και του Ανδρέα Καμαράτου, 1922, Στ' Δημοτικού, οικιακά, Πηλές (Αφήγηση 5 «*Ο λαμπαδάς, ο χρυσοχός, ο περιστεράς και ο χαλουβα(τ)ζής*»).
 7. Κοντός Δημήτριος του Κωνσταντίνου, 1964, Στ' Δημοτικού, χρυσοχός, Μενετές - Πηγάδια (Αφήγηση «*Το χωράφι με τις κουκιές*»).
 8. Κοντού Καλλιόπη του Κωνσταντίνου Μαστρομηνά και του Κωνσταντίνου Κοντού, 1941, Ε' Δημοτικού, οικιακά, Μενετές (Αφήγηση 6 «*Έλα, παυτό, στη θέση σου!*»).
 9. Ταλαράντα Φωτεινή του Μηνά Παπαμηνά και του Κώστα Ταλαράντα, 1927, Γ' Δημοτικού, αγρότισσα - εργάτρια, Σπόα (Αφήγηση 7 «*Η στρα(β)ο-μούννα*»).
 10. Χαλκιά Βενετία του Γιάννη Σταματιάδη και του Γιάννη Χαλκιά, 1931, Δ' Δημοτικού, οικιακά, Σπόα (Αφήγηση 8 «*Το μισό παι(δ)ί*»).
 11. Κωνσταντινίδη Καλλιόπη του Εμμανουήλ Ξυράκη και του Μηνά Κωνσταντινίδη, 1925, οικιακά – αγρότισσα, Πηλές (Έμμετρη εισαγωγή παραμυθιού).
 12. Διακογεωργίου Μαγκαφούλα του Νικολάου Παπαμανώλη και του Αντώνη Διακογεωργίου, 1925, αγράμματη, αγρότισσα, Όλυμπος (Αφήγηση «*Ο Βασίλης και ο παπάς*» & Έμμετρη εισαγωγή παραμυθιού).

Abstract

VASSILIS I. GERGATSOULIS

PhD Folklore

VULGAR TALES FROM THE ISLAND OF KARPATOS

In my collection of tales from the island of Karpathos there were many vulgar ones. Vulgar expressions were previously connected to religious and customary practices related to sacredness and fertility. Furthermore, beside ritual vulgarism, there was

another informal one, occurring since older times in coffee shops between men and in night-time activities of the whole family.

In rural communities tales were not addressed to children alone, but to all family members, regardless of age (or gender). Therefore, they many times function under a philosophical, or even erotic context, where acts of violence and vulgarism are common enough.

When education became available to social classes of the folk and adults distanced themselves from tales, the latter were gradually customized to fit children as well. Scenes of violence were deleted, tales' length was reduced, vulgar expressions were omitted from narrators' repertoire. That was not the case for many tales from Karpathos, which was unfortunate for children audiences, having to seek foreign translated "proper" tales; for folklorists, however, it was a blessing, as many tales could still be found and recorded close to their original form.

Vulgar tales are hard to record: narrators tend to withhold them. As a result, many valuable narratives are lost.

If by joking, greater truths are revealed, than vulgar narratives could perhaps confess our inner desires, the ones that formal language finds hard to express. If that is the case, then their study could lead to a better understanding of human relations.

MARIA GASOUKA

University of the Aegean

ALBANIAN FEMALE MEMORIES IN REGION OF THE ATTICA: UNDERSTANDING THE RELATIONSHIPS AND DIFFERENCES BETWEEN GENDERS THROUGH THE DRESSING OF THE ARVANITIC SOCIETY

1. Introduction

Cultures are the systems achieving the synthetic unity of larger or smaller populations with the organization and the definition of their manifestations: from the techniques of authority of nature to the forms of social relationships, the beliefs or the artistic expressions etc. As culture is a configuration of behaviors that have been distributed and transferred among the members of a society or community (Linton, 1945), it is mediated, as a social process, in a steady flow and configuration, from the garment which marks a code for the Self and for the others. The dress code is a kind of visual language with full vocabulary and its “words” are the fabric, the cutting, the finishing and the decoration (Arvanitidou & Gasouka, 2011). The code’s “words” reflect different cultural values between groups at different times and locations (Dodd et al, 2000).

2. Dressing and Humanity

The artistic peculiarity of a costume, as a sort of decorative applied art and artistic construction, is mainly determined by its anthropocentric character. Dressing and humans constitute one visual set and clothing cannot be read outside and beyond its function. The quality of the clothing as a personal item requires, during its construction, to take into account the proportions of the body, the age and the specific details of a person’s appearance¹. On the other hand, the deep social and gender dimension also require to take into account the whole complex of attitudes and ingrained collective perceptions that govern the cultural group in which the clothing is formed. This direct relationship between costume, humans and the community, caused the active participation of both, in the construction, establishment and development of forms. Clothing is a major modulator of the appearance of people. It offers them a means of identification and is a transmitter of values and beliefs as it declares fundamental characteristics of interests, such as gender, ethnic, cultural or religious identity (Arvanitidou & Gasouka, 2011). Dressing turns into an

1. e.g. eye color, hair, etc.

essential tool for people to communicate their values with significant social, psychological and often political consequences for them (Goldsmith & Smith, 1992).

2.1. Costume Shaping Factors

Clothing is usually tailored to the circumstances of the geographical environment in which it evolved and for this reason it varies in shape and materials, from the grass, tropical skirt to the fur of the Arctic. At the same time, it is directly related to the current system of social production. For example, the nomadic pastoral people had always clothes suitable for riding and this concerned both men and women.

Dressing is a usable kind and like the other forms of folk creations, it was born and developed on the basis of the practical needs that existed. Their form and shape are a function of the practical and aesthetic needs of the group of people using it. The materials of their construction are determined by the natural environment from which they were cultivated by women and folk craftsmen². The way they were used was the culmination of experience derived from several generations and for this reason it was formalized and became binding. Customs, which play the role of sacred rules, bind and define the aesthetic expression. In the case of the traditional dress, the color scale is determined by the aesthetics of the group, while establishing the distinctive local expression of each village and region (Ioannou-Giannara, 1977).

Finally, the clothing displays, especially to the extent that the social division of labor is deepened, on the one hand numerous social divisions and hierarchies between men/women, married women/girls, lords/vassals and on the other hand it displays various social situations, such as widowhood, bereavement, marriage, etc., and all types of quirks, such as genders, races, ethnicities, etc. In costumes a group of laws from the human life are reflected and a basic belief in the value of family cohesion and group and in social cohesion through the maintenance of tradition is expressed. Because the manners and customs, the lifestyle³ and the social reality differ from place to place, dressing forms a different story for each place, even each village and this is the beginning of the difference in creative expression (Ioannou-Giannara, 1977). The clothing elements of a population have relationships with its socio - historical route and they reflect any kind of relationships that this route has developed in the journey of time (Tokarev, 1974).

2.2. Dimensions and Functions of Dressing

Clothing apart from the direct utilitarian side, namely the protection from various external factors⁴, as mentioned above, they had strong an aesthetic and social dimension, but also a religious and magical one. For example, in Russian traditional communities,

2. cotton, flax, silk, wool

3. nomadic or agricultural - static

4. weather, enemy, etc

there were clothes for dancing which patterns exorcised the evil. It was indeed, and to some extent still is, closely connected with the concepts of shame and modesty and it heals the feeling of vulva. They have two main and contradictory symbolic functions: a) express the individual's tendency to focus on individuality and diversity, and b) the need for integration into a community and the strengthening of ties with it, which is basically expressed mildly on the uniformity of costumes (Arvanitidou & Gasouka, 2011). We must remember that in pre-industrial societies, such as the Greek countryside until the Second World War, as well as in the current communities of immigrants or refugees, the need for integration is great, and the need for promotion of individuality was limited to non-existent (Dodd et al, 2000). So the dress which, at first glance today seems as the most visible expression of individuality, it previously strictly obeyed to what the wearer perceived as group identity (Banet-Weiser, 1999) and this becomes very visible in traditional female costumes. The social conformity through clothing is associated with psychological factors such as the feeling that one is accepted or not by the cultural team (Lowe & Anspach, 1973). Therefore, because a person's behavior is determined by society, in the choice of clothes there is no freedom and this is particularly true in traditional societies, especially in traditional women's clothing, so it is both static and unchanged over time (Arvanitidou & Gasouka, 2011).

3. Traditional Costumes

Traditional costumes and especially these of the Greek region reflect the collective experience and folk tradition (Ioannou-Giannara, 1977). The folk costume of a place, according to Mr. Varvounis is the visible symbol of its identity, as well as of the relationships and ties between community members (Varvounis, 2002). The basic categories of the Greek costume are the daily, the festive and the bridal, but in each category there are variations that are determined by two factors: a) the social class and b) the age⁵ respectively for females and males. These factors determine the ways of fabric cutting, sewing and decoration of each piece of clothing, expressing the belief that everything in life should have the absolute specified order and functional position (Ioannou-Giannara, 1977).

The decorations on traditional costumes are related on the one hand with the social conditions that formed them and their use, and on the other hand the progress of other forms of art of this folk group (Hansen, 1956). Watching the evolution of decorative motifs of the costumes in a certain area and especially the bridal ones, a few variations are found that reveal the deep awareness of the symbolism of these motifs and the faith of folk artists that these, in a magical way, contribute to the continuation of life (Ioannou-Giannara, 1977). The symbolism of the embroideries as they transferred from generation to generation, they modified usually mild and they transformed according to the socio-historical context, but always keep the original associative relationships with the fertility

5. daughter, bride, newlywed, married for years, elderly

of women, as well as and the difficult moments of the lays' people life (Varvounis, 2002).

4. The Origin of Arvanites and the Cause of their Migration

In the works of Byzantine historians, such as Mrs Anna Comnena, in her "Alexiada", indicate, for the first time in the 12th century, the region of Arvanou and its inhabitants. The geographical limits of the Arvanou must be present today in Albania, around Kruje and Elbasan until the Ohrid Lake. For the Byzantines, the name "Albanian" was a simple indication of geographical origin, without any national reference, and the word "Alvana" was used to imply people that were strangers, but by the 14th century, these words started being used as synonyms (Vranousi, 1970). The colonization of Greek areas from the Arvanites peacefully and gradually, first in the northern areas after formal agreements, began in the 13th century. The cause was the social and political - military changes in their areas and in particular the conquest of the coastline area where they lived by the Franks, a fact that lead them to settle in the mountainous areas, where they lived semi nomadic and their social organization was based on clans. Because farming and agricultural operations did not provide for enough financial resources, they offered their services as soldiers with a fee⁶ for several major feudal lords of their areas (Alexakis, 2001).

Other causes that led the Arvanites population to migration were the power struggle of the 13th century, as in the area of Illyria, the Greeks of the Nice Empire, of the Despotate of Epirus and of the Constantinople Empire, the Germans of the Holhenstaufen house, the Angevis French of the Duchy of Anjou, the Venetians and Slavs competed, as well as the Orthodox and Roman Catholic churches and the strong demographic decline of the Greek regions. The fact that the Arvanites always followed the orthodox dogma was important for their coexistence with the Greek populations with which they came into contact (Bintliff, 2003).

Another factor of the expansion of the Arvanites to the south was the appearance of the Black Death. In the fall of 1347, the coastal areas of Peloponnesus, southern Greece and the islands were hit by the plague, in contrast to upland areas, where a significant percentage of Arvanites inhabited. The serious deterioration of the already poor Greek demography, had as a result, the Franks of Peloponnesus as well as the Byzantines of the Morea Despotate to resort in the colonization of sparsely populated areas, with the Arvanites, who were used as mercenaries and at the same time as farmers of land (Panagiotopoulos, 1987).

Ioannis Katakouzinis, around 1315, states that the exiled General Ioannis Syrgannis arrived by ship in Evia and from there went to the Albanians of the Akarnania, who were autonomous nomads, with whom he enjoyed an old friendship. Furthermore, Marino Sanudo Traseio, who wrote the "Istoria del regno di Romania"⁷, describes the movement of the Arvanites in Thessaly and their predatory raids against the Catalans

6. mainly in their installation spaces and pastures

7. where Romania is Latin Rule regions of Byzantium

and the Greeks. From these it seems that in the late 13th century there were Arvanites in the mountainous region of Thessaly near the area of Karditsa (Bintliff, 2003).

In 1318, the Count of Zakynthos and Cephalonia, Nicholas Orsini, overthrew the Greek Despotate of Epirus in southern Albania. Many Arvanites, who fought strongly against Latin invaders, crossed Mt. Pindos with their families and conquered Thessaly, displacing the local residents. Ioannis Katakouzinis, around 1334, states that Albanians of the mountainous areas of Thessaly were insubordinate to the Emperor, and they lived in inaccessible places and during winter descended to the plains. There were approximately 12 groups and they were composed of Bouaion's, Malakasion's and Messariton's clans. Thessaly, in the 13th century, became known as Great Wallachia and was the secondary area from where the Arvanites races extended towards Boeotia, Attica and Peloponnesus (Chalkokondilas, 1843).

From the "Panegyrics to Manuel and Ioannis Palaiologos", which was written between 1427 – 1466 by an unknown author, it is derived that the "lord" of Cephalonia and Zakynthos, Charles Tokkos I, conquered the region of Arvanites in Epirus with the help of the Greeks. This prevented the permanent, thick establishment in Southern Epirus, Akarnia and Aetolia and it caused their migration to Attica and Peloponnesus. During Ottoman times the Arvanites clans were perfectly embodied (Ahmedaja, 2004).

4.1. The Establishment of the Arvanites in Attica and Boeotia

In 1350 the company "Companya Catalana d 'Orient" which operated in Central Greece, used Arvanite soldiers to plunder the Venetian's possessions in Thessaly. The King of Aragon - Catalonia Don Peter I, with a letter on 31th of December 1382, allowed their facility in Athens, following the policy of the Byzantines and he gave to them geographical areas, pastures and two-year exemption from taxation. When the Florentine banker Atzagioli ruled in the Duchy of Athens, he populated the Asopus river valley with the clans of Liosions and Mazarakeous and subsequently with Boueous and Spateous clans. During that time a merger between Arvanites and Greeks began and the title of "Arvanitis" came to mean a soldier. The Arvanites were settled closely to the tight paths that controlled the entry roads to Attica. On the road between Oropos and Chalcedon the Arvanites' villages Kakosalesi⁸, Malakasa, Bougas⁹, Sykamino, Mazi, Kapandriti and Bogiati¹⁰ were established. On the saddle between Penteli and Hymettus, the villages of Spata and Liopesi¹¹ were established. On the eastern side the Arvanites settled in Vari, Koropi, Markopoulo, Kalyvia and Keratea. The defense of the roads to Thebes and to Peloponnesus was assigned to the Liosions clan which settled in Dervenoxoria (plateau of

8. present Avlona

9. Aspochori

10. Anoiksi

11. Paiania

Skourtes). On the road Between Thebes and Eleusis, they settled in Mazi¹², Kriekouki¹³ and Kountoura¹⁴. The Kountouriotis' clan had their flocks in the area of Mandra - Eleusis, controlling the path to Peloponnese. From there, the family of the legendary Admiral Kountouriotis Lazarus moved to Hydra. Generally the settlements took their name from the leader of Arvanite clan that settled there (Biris, 1960).

5. The Traditional Arvanite Women's Costume of Attica

The traditional female Arvanite costume of Attica is found in two types: a) The one that is worn in the villages of Mesogeia and in most villages of Attica, outside the region of Megara, also known as "Menidiatissa" or "Arvanite" or "Costume of Attica", which is classified as "costume with sigouni" (Photograph 1). b) The clothing of Salamis - Megara or "Koulouriotiki" which belongs to the "with the dress" category which is considered a more ancient one (Photographs 2, 3, 4). Laskarina Bouboulina is illustrated by the German painter Es in the second category while Queen Olga used it in a bridal version. The female as well as the male costume constitute the visible symbol of the identity of the wearer, but also the relationships and links between female and male members of the community in this particular culture, relations between them (Varvounis, 2002) and the complex and sensitive relationships between social gender composing it.



*Photograph 1: Costume with Sigouni,
Greece, Attica, Menidi*



*Photograph 2: Costume with Dress,
Greece, Attica, Salamina*

12. Polidendri

13. Erithraia

14. Mandra of Attica



Photograph 3: Kontogouni, Greece, Attica, Salamina



Photograph 4: Kontogouni, Greece, Attica, Salamina

Travelers and writers who have visited the villages of Attica refer to the women who were wearing the costume as “Arvanitisses” and the costume as “Arvanitiki” (Hatzimichali, 1977). The traditional, Arvanite, female costumes of Attica highlight a series of socioeconomic differences and hierarchies associated with the gender order, both in private and public life, under the peculiarities of the deep patriarchal cultural group of the Arvanites. Simultaneously, it reflects interesting aspects of the female physical activity which contributes to the understanding of intra-relationships which involves directly the social class with gender, an event of particular interest to modern folklore studies.

5.1. The Gender and Social Connotations of the Traditional Arvanite's Costume

The women's costumes of Attica¹⁵ of the upper and lower social class have the same basic parts, but differ due to the luxury of the fabrics used and mainly due to the decoration¹⁶ which is also determined by the age of the woman wearing the costume. Elderly women and young girls have little embroidery on their costumes (Hatzimichali, 1977), perhaps suggesting that women of such ages should remain silent, not attract attention, their sexuality should not be emphasized and should remain hidden because this was considered inappropriate according to the manners of this period. This is a concrete example of the clothing's moralization in the context of a traditional patriarchal community such as the one of Arvanites. We should not forget that in the Christian domain of the previous centuries, the diversification and the decorative burden of women's clothing which drew its origins from the Byzantine era, was often a result of patriarchal decisions¹⁷, which related to the dressing details of the dowry of the girls according to their social class. Particularly obvious is the age division in the interior of gender: Gradations in the wealth and the types of embroidery of the costumes of the bride, the newlywed and the women who were married for years, the middle-aged and older women existed and presented with bright ornaments in bridal costumes (Hatzimichali, 1977), which aimed to highlight the beauty as well as the economic condition of the families joined through marriage. Specifically, the headdress was an eminently distinctive element of social position, directly connected with the cultural reality of the Arvanites group of Attica, their unwritten laws and customs. The combination of various parts and items which complete a single, coordinated artistic style creates a unit that is called the "Arvanite's female costume" and which, as the other costumes, borrows elements from architecture, as the creation of a costume uses, even unconsciously, the principles of symmetry and asymmetry, hue, contrast, etc. On the paths of its artistic media, it also features the texture, the color, the design of the fabric, the various additions etc and above all, the motion as a social space (Gasouka, 2008), which often changes its form.

In Arvanite's communities the weddings and engagements usually took place in October, after the harvest. On the 6th of December, at Saint Nicholas day, all the newlyweds went to church according to the inviolable custom with their unbearable bridal costumes. The bride of the upper social class was glistening in gold while the bride of the lower social class glared in heavy colored embroideries and abundant jewelry. The brides of the wealthiest social class wore the "golden costume" or "the tassels with gold" which are probably the richest traditional costume of Greece (Photographes 5, 6). The shirt was heavy, entirely embroidered with silk and gold and it cost a fortune.

15. daily, festive and bridal

16. embroidery and gold-trimming

17. known as the firman of 1806



*Photograph 5: Bridal Costume,
Greece, Attica, Menidi, (Front View)*



*Photograph 6: Bridal Costume,
Greece, Attica, Menidi, (Back View)*

Through this, the Arvanites were displaying their property as well as it was a means of thrift. The luxury of the bridal costume emphasized the economic prosperity of the groom, because, apart from the gold-embroidered shirt and the tzako with its gold sleeves, all the other pieces, such as the headbands, the jewelry and ornaments were his gifts to the bride. The jewelry of the chest and headdress, mainly the chains from which gold coins were hang¹⁸ were part of the dowry and belonged to the women, who kept them as far as their finances allowed (Hatzimichali, 1977). If the women belonged to a wealthy family, they wore them until their forty years of age, especially on Sundays and in public dances, afterwards, they hide them to give them as dowry to their daughters (Hatzimichali, 1977). In one or another way, however, it constituted a feminine form of economic self-determination. Women wore the gold costume during festivals, until the birth of their first child and then they wore them at wedding ceremonies, and after reaching fifty years of age they were limited to wearing a shirt with few or no embroideries (Hatzimichali, 1977). This is an interesting version, however it contradicts the fact of increased social self-determination of women in traditional communities and the freedom of movement and communication that accompanied their menopause (Gasouka, 1998).

If women were poor, they gave their jewels to cover for their needs

18. coins, fiver, gold amount to five shillings, gremlika, etc.

(Hatzimichali, 1977). However, we can often see a lot of women buying houses or land with their jewels and undertake a variety of economic activities in the form of financial security, also a fact of exceptional interest for the alternative attempt to reconstruct women's history. Nevertheless, rich and poor women when they worked at home or in the field, they were usually barefoot, they removed the embroidered shirt, and remained with their petticoat (Hatzimichali, 1977).



Photograph 7:
Shirt with thinner embroidery,
Greece, Attica, Menidi



Photograph 8:
Shirt with thin embroidery,
Greece, Attica, Menidi



Photograph 9:
Shirt with thick embroidery,
Greece, Attica, Menidi

The wealth of the embroidery determines the “social class” of the shirt. The simpler and narrower the embroidery the “lower” the costume’s “social class” is (Photographs 7, 8, 9).

“Lower Class Shirts” were embroidered by women in their homes, while the festive and wedding costumes were made by professional’s seamstress called the “maistres”. Women, without land, undertook this task to cater for their livelihood (Hatzimichali, 1977). Through these examples a strongly exploitative relation in the interior of gender is distinguished, as women entrusted part of their female duties to other women, but at the same time it was a form of transfer of resources from the women of the upper social groups to the poorest ones who through this way ensured their income. The maistras’ income was important because both the first maistra for the sculling¹⁹ and the specialist maistra for gold embroideries, took about 100 drachmas as payment around 1900, which was a large amount payment for this period but it should be noted that their work was tedious and lengthy (Hatzimichali, 1977).

19. colored silk

6. Functions and Symbolisms of Decoration

In the Arvanite female costume the embroideries represent magic, ancient and universal symbols which are connected with the eternal cravings for eugenic and express the ideals and goals of the community imprinted on visible parts of the costumes. Through these, Community conviction is confirmed about the relationship of women with the metaphysical and the management of numinous forces. We should not forget that this is a widely spread and intercultural belief which wants women to be mediators between the visible and invisible world. These symbols, according to popular belief, protect the dressed female body with this costume in a magical way and they represented a code recognizable by the members of the community. Still, according to the form, the layout (eg the width of the embroidery at the hem) and the mixture of the symbols, information was presented with regard to the social position of the women who were wearing it. Similarly, colors complement the symbolism, as the progress of age was accompanied by more neutral colors, on the contrary to bright red, yellow and green, which were on the uniforms of young women (Varvounis, 2002).

The bridal themes which decorated the bridal shirts were interpreted by taking into account the close and deep faith which connects them with the female body and its reproductive potential. For example, on the shirt of Salaminas, the hem had embroidered pine cones, which, with its many seeds symbolizes fertility²⁰ and the direct contact of the garment with the body passes this fertility to the wearer (Photographs 10, 11, 12). For this, according to Will – Badieritaki (1980), they were strictly stylized and formalized and thus difficult to change as time went by. The latter only added some degree of abstraction and even greater standardization (Will - Badieritaki, 1980).

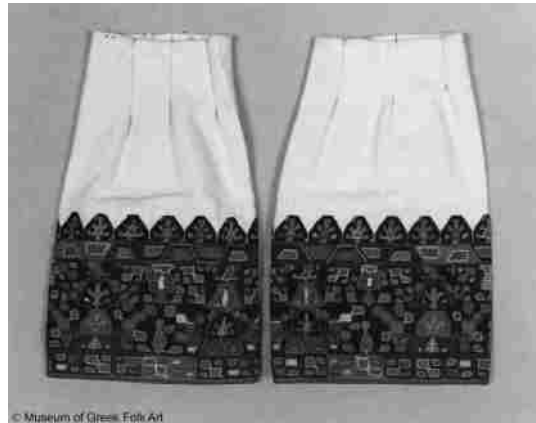


Photograph 10: Tzako's Sleeve, Greece, Attica

20. as well as the pomegranate



Photograph 11: Tzako's Sleeves, Greece, Attica



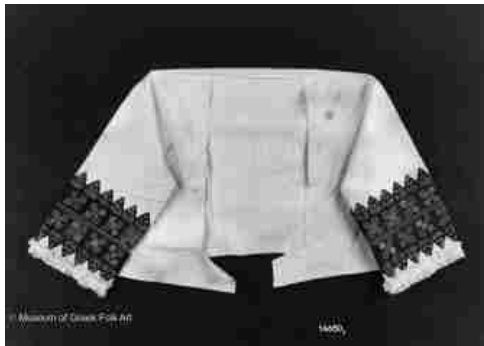
Photograph 12: Tzako's Sleeves, Greece, Attica, Menidi

7. The Socioeconomic Dimension of the Arvanite Traditional Costume

The social class was strongly suggested on the costumes, since the brides of the lower social class did not have the opportunity to use gold embroidery on their tassels and as a bridal shirt they wore the “second tassel” or the “half tassel with one Mastrapas” while the poorest ones had never had gold tassels and they were embroidering them for years (Hatzimichali, 1977). The Koulouriotissa Angela Andrianou narrates in a relative fieldwork that young girls of her island embroidered their shirts and other parts of their costumes equally well with the “maistres”, particularly during the period of their teenage confinement at home.

8. The Examination of the Structure of the Arvanite Costume under the Gendered Division of Labor

The Tzakos (Photographs 13, 14), which is essentially two sleeves clasped behind the back, with a strip of cloth, was embroidered like the hem of the shirt with equivalence to the social class of wearer. At the bottom of these sleeves the additional embroideries were sewn (Hatzimichali, 1977). The fact that the sleeves of the costume are independent (part of the tzako) is connected, possibly, to the practical need of women to easily and quickly remove them when they were required to have their hands free in the exercise of housework and childcare in the context of the sexual division of labor that is dominant in the Arvanite patriarchal family.



Photograph 13: Tzakos, Greece, Attica, Menidi Photograph 14: Tzakos, Greece, Attica, Menidi

9. The Magical Functions of the Dressing

Because the shirt is one of the basic garments and due to its contact with the body, it is considered a substitute of the body itself, with the resulting development of several beliefs and superstitions were found in a significant number of rituals with magical content, which women led. These rituals constitute an alternative way of management of the intra - community relationships from women who claimed magical invocations and paraphernalia. In these, the way of construction of the shirt played an important role such as if it was constructed by married or unmarried women or virgins, how many in number (seven, twelve, forty), the place of construction (in the church or in the house), if it was male or female, bridal or funeral, if it was a gift to other members of the community, if it was unwashed or worn inside out, etc. The themes which they tried to cope through with these rituals were -among others - the evil eye or evil spirits, diseases, magic and curses, issues of adoption or the prognosis of health, child's sex, erotic issues, control of other people, etc. (Will - Badieritaki, 1980).

10. Conclusions

The variety of textile materials from which the shirts and other parts of the female Arvanites costume were made, shows the dependence of manufacturers, who were the same women who would wear them and give them as dowry to their daughters, or they were specialized professionals. They both made them from the materials which were produced locally (wool, silk, cotton, flax), but also by the economic potential of each family to buy additional fabrics which women could not construct themselves in their loom.

The decorative motifs and colors of the embroidery used in costumes were strictly standardized with a significant degree of abstraction and intense symbolism and they mainly related to the eugenic and the significant dependence of the social class and age. So, the younger the women were the more intensely and richly the embroideries were on their clothes. On the contrary the older and poorer women had no decoration on their costumes strongly emphasizing the socioeconomic differences and hierarchies.

The tendency of the lower economic classes to wish to be treated, at least in appearance, like the upper one, pushed the poorest women to try to decorate their costumes as much as possible. Many girls worked the fields for a payment and they saved up to buy the decorative materials (silk threads, sequins, etc.) for their costume or they were forced to embroider their shirts by themselves for many years so that the width of the embroidery became significant. The Europeanization of the garment, the famous Frankish clothes, as well as the development of textile and clothing industry signaled the end of the traditional Arvanite costume of the Attica which presented remarkable resistance up until the Second World War, particularly in Koulouri. Even in museums, the Arvanites costumes of the Attica still inform us about the cultural reality of one of the most interesting cultures of the Modern Greek society and contribute significantly to the reconstruction of the multiple, black, female past, which is lately in progress in our country

Acknowledgment

All the photographs of the paper belong to the Museum of Greek Folk Art. Special thanks to the people of the Museum for their valuable help for the enrichment of this paper with the historic and detailed photographs.

Bibliography

- Alexakis, Eleutherios (2001), Arvanites of Attica, In: *Mesogaia, history and civilization of Mesogaia Attika*, p. 222 – 223, International Athens Airport publications, Athnes.
- Arvanitidou, Zoi & Gasouka, Maria (2010), Dress, Identity and Cultural Practices, *The International Journal of the Humanities*, Vol. 9, p. 17 – 26.
- Banet-Weiser, Sarah (1999), *The Most Beautiful Girl in the World: Beauty Pageants and National Identity*, University of California Press, Berkeley.

- Biris, Kostas (1960), *Arvanites, the Dorians of modern Greece: History of the Greek Arvanites*, Melissa, Athens.
- Chalkokondilas, Laonicus (1843), *Historiarum Libri X*, Bekker, Bonne.
- Dodd, Christopher, Clarke, Ian, Baron, Steve & Houston, Vicky (2000), Looking the Part: Identity, Meaning and Culture in Clothing Purchasing — Theoretical Considerations, *Journal of Fashion Marketing and Management*, Vol. 4, p. 41 – 48.
- Gasouka, Maria (1998), *Sociological Approaches of Gender Issues in power and hierarchy*, Athens.
- Goldsmith, Ronald & Smith, Melvin (1992), The Social Values of Fashion Innovators, *Journal of Applied Business Research*, Vol. 9, p. 10 – 6.
- Hansen, Henny (1956), *Costumes and Style*, E.P. Dutton, New York.
- Hatzimichali, Aggeliki (1977), *Introduction to the workshop of Hatzimichali Aggeliki: The Greek Folk Costume*, Volume 1, Melissa, Athens.
- Ioannou-Giannara, Tatiana (1977), *Introduction to the workshop of Hatzimichali Aggeliki: The Greek Folk Costume*, Volume 1, Melissa, Athens.
- Linton, Ralph (1945), *The Cultural Background of Personality*, Appleton Century Crofts, New York.
- Lowe, Elizabeth & Anspach, Karlyne (1973), Toward a Definition of Freedom in Dress, *Home Economics Research Journal*, Vol. 4, p. 246 – 250.
- Panagiotopoulos, Vasilis (1985), *Population and settlements in the Peloponnese, 13th-18th centuries*, Istoriko Archeio, Emporiki Trapeza tis Elladas, Athens.
- Tokarev, Sergey (1974), Methods of Ethnographic Research into Material Culture, In Bromley, Yu (Eds), *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, p. 175-194, De Gruyter Mouton, Paris.
- Varvounis, Manolis (2002), Symbols and symbolisms in traditional Greek costumes, *Archaeology and Arts*, Vol. 84, p. 37 – 42.
- Vranousi, Era (1970), The terms “Albanoi” and “Arbanitai” and the earliest references to the people of that name in the sources of the 11th century, *Byzantina Summeikta*, Vol. 2, p. 207-254.
- Will – Badieritaki, Anna (1980), *The Traditional Shirt of the mainland of Greece*, University of Ioannina, Ioannina.

Abstract

Culture shapes behaviors which are distributed between the members of each community. One of the principal mediators of this process is the dress, which signifies a code for one's Self and its surroundings. Specifically, traditional, ethnic costumes of the Balkan region, express the collective, folk experience and tradition. These are the visible symbol of the group identity of the population and the relationships (hierarchical, power, interdependence) of its member to it and between them. These social and economic interdependencies and classifications and especially those which depend on

gender in public and economic life, are reflected by the traditional costumes of the Arvanites in the area of Attica. In this paper, through these dresses, we detect and interpret the aspects of women's activities, which help us understand the relationships and variations inside the profound cultural patriarchal community of the Arvanite's, where women had some economic role.

Keywords: Arvanites, traditional, ethnic costumes, gender, social class

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο πολιτισμός διαμορφώνει συμπεριφορές που υιοθετούνται από τα μέλη μιας κοινότητας. Το ένδυμα διαμεσολαβεί στη διαδικασία αυτή, καθώς σηματοδοτεί ένα κώδικα για τον Εαυτό και τον περίγυρο. Ειδικότερα, οι παραδοσιακές ενδυμασίες της περιοχής των Βαλκανίων εκφράζουν τη συλλογική λαϊκή εμπειρία και παράδοση. Αποτελούν το ορατό σύμβολο της συλλογικής ταυτότητας, αλλά και των σχέσεων (ιεραρχικών, ισχύος, αλληλεξάρτησης) των μελών της κοινότητας προς αυτήν, αλλά και μεταξύ τους. Αυτές τις κοινωνικές και οικονομικές αλληλεξαρτήσεις και κατηγοριοποιήσεις και μάλιστα αυτές που συνδέονται με το φύλο και στον τομέα της οικονομικής ζωής αλλά και της δημόσιας σφαίρας ευρύτερα, αντανakλούν οι παραδοσιακές αρβανίτικες ενδυμασίες της Αττικής, που αφορούν στον τρόπο ένδυσης αλλά και συμπεριφοράς, ενός πολιτιστικού επιβιώματος με ρίζες από την Αλβανία που κατοικεί στα χωριά της. Σε αυτές θα ανιχνεύσουμε και θα ερμηνεύσουμε πτυχές της δραστηριότητας των γυναικών, που βοηθούν στην κατανόηση των έμφυλων σχέσεων και διαφοροποιήσεων που διαμορφώνονται στο εσωτερικό της βαθιά πατριαρχικής πολιτιστικής κοινότητας των Αρβανιτών/ισσών, όπου οι γυναίκες είχαν κάποιον οικονομικό ρόλο.

Λέξεις-κλειδιά: Αρβανίτισσες/ες, παραδοσιακές φορεσιές, φύλο, κοινωνική τάξη

ANNA-ΙΩΑΝΝΑ ΓΟΥΗΛ-ΜΠΑΔΙΕΡΙΤΑΚΗ

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Λαογραφίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

**Η ΠΙΘΑΝΗ ΤΑΥΤΙΣΗ ΜΙΑΣ ΠΡΟΣΩΠΟΓΡΑΦΙΑΣ
ΣΕ ΤΟΙΧΟΓΡΑΦΙΑ ΑΡΧΟΝΤΙΚΟΥ ΠΟΛΗΣ
ΤΗΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ ΜΕ ΤΗ ΜΟΡΦΗ
ΤΟΥ ΒΡΕΤΑΝΟΥ ΦΙΛΕΛΛΗΝΑ ΠΟΙΗΤΗ ΛΟΡΔΟΥ ΒΥΡΩΝΟΣ**

Η συγκεκριμένη αυτή ερευνητική εργασία, η οποία αποτελεί τη συμβολή μου, στην έκδοση ενός τιμητικού τόμου¹, αφιερωμένου στον Καθηγητή της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και εκλεκτό συνάδελφο, Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, αποτελείται, από τρεις ευδιάκριτες ενότητες.

Η πρώτη επικεντρώνεται σε μια σύντομη αλλά και περιεκτική εισαγωγή στη νεοελληνική παραδοσιακή λαϊκή τέχνη και ειδικότερα στη ζωγραφική και συγκεκριμένα στην τοιχογραφική απεικόνιση, όπου και όπως άνθησε, ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων αιώνων, δηλαδή από τα τέλη του 17^{ου} έως τις πρώτες δεκαετίες το 19^{ου} αιώνα, χωρίς όμως, να εξαιρούνται και παραδείγματα του ύστερου προπερασμένου αιώνα, δίδοντας, ενδεικτικά πάντα, συγκεκριμένα εικονογραφικά παραδείγματα.

Στη δεύτερη ενότητα, γίνεται προσπάθεια να ταυτιστεί, πάντα με βάση συγκεκριμένα εικονογραφικά παραδείγματα, μία «αγνώστου προσώπου», προσωπογραφία σε τοιχογραφία αρχοντικού πόλης της δυτικής Μακεδονίας, η οποία χρονολογείται στα μέσα περίπου του προπερασμένου αιώνα, με τον μεγάλο βρετανό φιλέλληνα ποιητή, τον Λόρδο Βύρωνα.

Στην τρίτη και τελευταία ενότητα γίνεται μία σύντομη αποτίμηση της προσπάθειάς μου αυτής και ταυτόχρονα εξάγονται και τα όποια συμπεράσματα, τα οποία θεώρησα σημαντικά για μια μελλοντική έρευνά μου, γύρω από την ταύτιση «αγνώστων» προσωπογραφιών με συγκεκριμένα πρόσωπα.

Η νεοελληνική λαϊκή παραδοσιακή τέχνη, άνθησε, σε γενικές γραμμές, στον ευρύτερο ελληνικό χώρο, ηπειρωτικό και νησιωτικό, κατά την τελευταία, χρονικά, περίοδο της Τουρκοκρατίας και συγκεκριμένα από τα τέλη του 17^{ου} έως, περίπου, και τις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα, χωρίς όμως να λείπουν οι εξαιρέσεις, οι οποίες φθάνουν ως

1. Θα ήθελα, από τη θέση αυτή, να εκφράσω τα συγχαρητήριά μου στους καθηγητές της Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης και συγκεκριμένα στον Καθηγητή Μανόλη Γ. Βαρβούνη, παλαιό και άριστο φοιτητή μου, καθώς και στον Αναπληρωτή Καθηγητή Μανόλη Γ. Σέρρη, για την ευγενική τους αυτή πρωτοβουλία.

τις αρχές του 20^{ου}. Η άνηση αυτή οφείλονταν κυρίως και σε μεγάλο βαθμό στις ευεργετικές της διατάξεις, για τους υπόδουλους χριστιανούς της οθωμανικής αυτοκρατορίας, στη μεγάλη βεζυρική οικογένεια των Κιουπριλήδων ή Κουπριλήδων, πρώην, πιθανότατα, χριστιανικού θρησκευματος².

Οι αβάστακτοι φόροι, η κατάργηση του εξισλαμισμού, για ορισμένες υψηλές διοικητικές και διπλωματικές θέσεις, το «χαράτσι», ο λεγόμενος κεφαλικός φόρος, αλλά και το απάνθρωπο παιδομάζωμα, καταργήθηκαν, με αποτέλεσμα, ο υπόδουλος Ελληνισμός και οι άλλοι χριστιανικοί πληθυσμοί, κάτω από τις νέες αυτές συνθήκες να αρχίζουν, σταδιακά πάντα, και με μεγάλη επιφύλαξη, να «αναπνέουν», δηλαδή να αρχίζουν να δημιουργούν ποικιλότητα³.

Πιο συγκεκριμένα, η μείωση των φόρων, αρχίζει να δημιουργεί, πάντα σταδιακά, ανάπτυξη σ' όλες σχεδόν τις τότε απασχολήσεις των υπόδουλων, ενώ ταυτόχρονα η άνοδος ιδιαίτερα των Ελλήνων στα ανώτερα και ανώτατα διπλωματικά και διοικητικά αξιώματα, τους «αναγκάζει» να μορφωθούν, να μάθουν ξένες γλώσσες και να ταξιδέψουν, πέρα από τον περιορισμένο ορίζοντα του τόπου καταγωγής τους, με αποτέλεσμα, κυρίως λόγω των εμπορικών τους δραστηριοτήτων, να ιδρύσουν και να οργανώσουν ελληνικές κοινότητες τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό, όπως π.χ. στην πλησιέστερη Ιταλία αλλά και στις τότε ακμάζουσες χώρες της κεντρικής και δυτικής Ευρώπης⁴.

Ο γενικός αυτός «απελευθερωτικός» οργανισμός, δηλαδή η οικονομική και πνευματική αυτή άνηση καθώς και η επακόλουθη «φιλοπόλεμη» διάθεση, προς απελευθέρωση, από τον καταπιεστικό οθωμανικό ζυγό, που χαρακτηρίζει τους Έλληνες κυρίως από τον 18^ο αιώνα και μετά, είχε ως φυσική συνέπεια την αναζωπύρωση και των καλλιτεχνικών τους ανησυχιών, που αρχικά, κυρίως εκφράζονται με τη δημοτική τους ποίηση αλλά και με την παραδοσιακή χειροτεχνία⁵.

Σε γενικές γραμμές η νεοελληνική λαϊκή τέχνη, έχει, ως κύρια χαρακτηριστικά στοιχεία, τρεις καθαρά παραδοσιακές εκδηλώσεις, τη συντηρητικότητα, την ομαδική έκφραση και τον αυθορμητισμό, με ελάχιστες εξαιρέσεις, που επιβεβαιώνουν όμως το γενικό παραπάνω κανόνα. Οι συγκεκριμένες αυτές εκφάνσεις φαίνονται πεντακάθαρα σ' όλους τους κλάδους της νεοελληνικής λαϊκής τέχνης και ιδιαίτερα στη χειροτεχνία, όπως π.χ. στην ενδυμασία, την κεντητική, στη μεταλλοτεχνία και την αργυροχοΐα, τη ζωγραφική, την κεραμική και τέλος τη γλυπτική⁶.

Ταυτόχρονα η νεοελληνική λαϊκή τέχνη διακρίνεται όχι μόνο, ανάλογα πάντα με τον προορισμό των προϊόντων της αλλά και με τους δημιουργούς της, σε ποιμενική ή

2. Βλ. και *Καλλιόπης Ζώρα*, «Ελληνική Λαϊκή Τέχνη. Σημειώσεις Παραδόσεων. Αθήναι 1972», Ελληνικός Οργανισμός Τουρισμού, Ανωτέρα Σχολή Ξεναγών, σ. 1.

3. Ό.π., σ. 2.

4. Ό.π.

5. Ό.π. σ-4-5.

6. Ό.π. σ. 5.

χωρική και επαγγελματική. Η δεύτερη κατηγορία, ανταποκρίνεται κυρίως τόσο στην εκκλησιαστική δημιουργία όσο και στην αστική⁷, η τελευταία η οποία θα με απασχολήσει στην ανάπτυξη του θέματός μου.

Τέλος, λόγω της γεωγραφικής της θέσης, η νεοελληνική παραδοσιακή τέχνη δέχεται κυρίως δύο καλλιτεχνικές επιδράσεις, που διαφαίνονται κυρίως στα διακοσμητικά της θέματα. Η μία είναι η ανατολική ενώ η άλλη είναι καθαρά δυτικότροπη⁸.

Όπως και οι περισσότερες μορφές της νεοελληνικής λαϊκής τέχνης, έτσι και η παραδοσιακή ζωγραφική άνησε σ' εκείνες τις γεωγραφικές περιοχές, όπου παρατηρήθηκε όχι μόνον οικονομική ακμή και βιοτεχνική δραστηριότητα, όπως π.χ. στην Ήπειρο, Δ. Μακεδονία, Θεσσαλία, Πελοπόννησο (Κυνουρία) καθώς και σε μερικά νησιά, αλλά κυρίως με την αναβίωση της αστικής τάξης.

Σε γενικές γραμμές, η νεοελληνική αστική τάξη, τη συγκεκριμένη αυτή χρονική περίοδο, αρχίζει να απελευθερώνεται από την ανάγκη της απλής επιβίωσης και επιζητεί πια πιο καλούς, πιο ελκυστικούς και πιο ποιοτικούς τρόπους διαβίωσης. Η διάθεση αυτή κυριολεκτικά διαχέεται σ' όλους τους κλάδους της παράδοσής μας. Έτσι, για να αναφερθώ σε συγκεκριμένο παράδειγμα, οι παλαιότερες ταπεινές οικίες, όπου συχνότατα συστεγάζονταν άνθρωποι και οικόσιτα ζώα, αποκτούν, σταδιακά πάντα, ορόφους, ενώ ορισμένα από αυτά, γίνονται αληθινά αρχοντικά, τα οποία και αυτά με τη σειρά τους γίνονται καταστόλιστα, ιδιαίτερα στους χώρους υποδοχής των ξένων, με πλούσιες ξυλόγλυπτες επενδύσεις αλλά και με τοιχογραφίες, όπου στις τελευταίες κυριαρχούν διακοσμητικά χαρακτηριστικά στοιχεία, επηρεασμένα από το δυτικοευρωπαϊκό μπαρόκ αλλά και από το επονομαζόμενο τουρκο-μπαρόκ, που δεν είναι παρά ένας επιτυχής συνδυασμός του δυτικού μπαρόκ με μοτίβα αλλά και με τη διακοσμητική οργάνωση της ανατολικής-τουρκικής παράδοσης⁹.

Όπως ειπώθηκε και παραπάνω, οι τοιχογραφικές αυτές συνθέσεις των συγκεκριμένων αυτών αρχοντικών, συναντώνται κυρίως στους χώρους υποδοχής και επίδειξης και αποτελούσαν το κύριο χαρακτηριστικό στοιχείο των πολυώρων αρχοντικών, που αρχιτεκτονικά, αποτελούν το λεγόμενο μακεδονικό ή βορειοελλαδίτικο τύπο αρχοντικής κατοικίας, η οποία είναι γνωστή και στον ευρύτερο βαλκανικό και μικρασιατικό χώρο.

Οι χώροι αυτοί της φιλοξενίας, δε βρίσκονται συνήθως όπως ήταν φυσικό, στο ισόγειο του κτηρίου, χώρος κυρίως αποθηκευτικός ούτε και στον πρώτο όροφο, τη χειμερινή διαμονή της οικογένειας, αλλά στο δεύτερο όροφο που ήταν και το κύριο καλοκαιρινό οικογενειακό ενδιαίτημα. Στο χώρο αυτό υπήρχε και κυριαρχούσε η πλουσιότερη ξυλόγλυπτική και ζωγραφική-τοιχογραφική διακόσμηση του όλου αρχοντικού¹⁰.

7. Ό.π. σ. 7-8.

8. Ό.π. σ. 9.

9. Βλ. και Καλλιόπης Ζώρα, ό.π., Μίλτος Γαρίδης. Διακοσμητική Ζωγραφική. Βαλκάνια-Μικρασία 18^{ος}-19^{ος} αιώνας. Αθήνα 1996, «Μέλισσα». σ. 17-19.

10. Καλλιόπης Ζώρα, ό.π. σ. 11.

Το κύριο χαρακτηριστικό του διακοσμητικού αυτού πλούτου, που απλώνονταν ψηλά στους εσωτερικούς τοίχους και όπου, φυσικά, δεν υπήρχαν ξυλόγλυπτες επιφάνειες, οι οποίες πολλές φορές και αυτές επιζωγραφίζονταν, ήταν η πολυχρωμία καθώς και η αφάνταστη ποικιλία των διακοσμητικών θεμάτων, όπως πιστοποιεί η περιήγηση στα καλύτερα σωζόμενα αρχοντικά της Σιάτιστας, της Καστοριάς, του Πηλίου¹¹ αλλά και της Κυνουρίας, στην ανατολική Πελοπόννησο.

Σε γενικές γραμμές, τα διακοσμητικά θέματα της λαϊκής ζωγραφικής και ιδιαίτερα εκείνα της λαϊκής τοιχογραφίας, μπορούν να διακριθούν στις παρακάτω κατηγορίες. Απλά γεωμετρικά θέματα, όπως π.χ. τρίγωνα, σπείρες, τετράγωνα, ρόμβοι, που, ως παραπληρωματικά, συνηθέστατα, σχεδιαστικά μοτίβα, χωρίς όμως να λείπουν και οι εξαιρέσεις, συμπληρώνουν το κυρίως θέμα. Στη δεύτερη κατηγορία, κυριαρχούν οι πολυάριθμες και πολυποίκιλες νεκρές φύσεις, όπως π.χ. τεράστιες γλάστρες με υπερμεγέθη άνθη, δυτικότροπα τραπέζια φορτωμένα με φρουτιέρες και ανθοδοχεία κ.ά.¹², ενώ ακολουθούν και άλλες παραστάσεις, όπως π.χ. η σκηνή, όπου ο θεός Κρόνος καταβροχθίζει τα παιδιά του, σε διάκοσμο του 1811, στο αρχοντικό Χατζημιχαήλ-Κανατσούλη σε συνοικία της Σιάτιστας ή ο δικέφαλος αετός στην ίδια πόλη και συγκεκριμένα στο αρχοντικό Σαχίνη-Νερατζοπούλου¹³.

Μια άλλη ενδιαφέρουσα κατηγορία, είναι εκείνη, στην οποία απεικονίζονται ηπειρωτικές και θαλασσινές πόλεις, συνήθως περιτειχισμένες. Συνηθέστατα οι απεικονισμένες δυτικοευρωπαϊκές πολιτείες, αντιγραφές από χαλκογραφίες της εποχής, τις οποίες είχαν στην κατοχή τους, οι περιοδεύοντες μαΐστορες-ζωγράφοι, ήταν δημοφιλείς στους ή στον νοικοκύρη του αρχοντικού, επειδή δεν αποκλείεται να του θύμιζαν τις εμπορικές ή και άλλες δραστηριότητές του στις μακρινές, από την πατρίδα του, δυτικοευρωπαϊκές αυτές χώρες¹⁴.

Οι παραθαλάσσιες πολιτείες, οι οποίες και αυτές ανήκουν στη συγκεκριμένη αυτή κατηγορία είναι και αυτές, με τη σειρά τους, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες, επειδή μας δίνουν οπτικές αναφορές των παραθαλάσσιων αυτών πολιτειών με τα περιτοιχίσματά τους αλλά και με τα λιμάνια τους και με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους¹⁵. Τα πολυπληθέστερα όμως εικονιστικά παραδείγματα αυτών των πολιτειών, αποτελούν οι τοιχογραφικές αποδόσεις, της βασιλίδος των πόλεων, δηλαδή της Κωνσταντινούπολης, της πρωτεύουσας της τότε Οθωμανικής αυτοκρατορίας και της παντοτινής πρωτεύουσάς τους, στα μάτια αλλά και την ψυχή, όλων των υποδούλων Ελλήνων¹⁶.

11. Ό.π. σ. 17-18

12. Ό.π., σ. 15.

13. Μίλτος Γαρίδης, ό.π., σ. 53, εικόνα 62, σ. 38, εικόνα 38.

14. Βλ. και Ελ. Καλογεροπούλου-Ζαχαριάδου. στοιχεία Λαογραφίας και Λαϊκής Τέχνης περιοχών Μακεδονίας, Θράκης, Θεσσαλίας και Ν.Β. Σποράδων, Θεσσαλονίκη 1973, Ελληνικός Οργανισμός Τουρισμού Τοπική Σχολή Ξεναγών, σ. 270.

15. Καλλιόπης Ζώρα, ό.π., σ. 15.

16. Πληθώρα τοιχογραφικών αναπαραστάσεων της Πόλης, βρίσκει ο ενδιαφερόμενος αναγνώ-

Η τελευταία κατηγορία, η οποία και θα μας απασχολήσει περαιτέρω, είναι και η πλέον ενδιαφέρουσα, επειδή απεικονίζει, τοιχογραφικά πάντα, υπαρκτές, για τη χρονική εκείνη περίοδο, ελληνικές και ξένες προσωπικότητες, οι οποίες, η κάθε μια, με την ιδιαίτερή της προσωπικότητα και επιρροή, στον ευρύτερο ελληνικό και δυτικοευρωπαϊκό χώρο, συνέβαλε και προσέφερε πολλά, ιδιαίτερα στις πρώτες δεκαετίες του προπερασμένου αιώνα, για την τελική ευόδωση του αγώνα της ελληνικής ανεξαρτησίας.

Η πρώτη εικονιστική τοιχογραφική απεικόνιση, υπαρκτού προσώπου, ανώνυμου όμως ζωγράφου, είναι του πρωτοπόρου αγωνιστή της ελληνικής εθνεγερσίας, η οποία ανήκει χρονολογικά όμως στις δύο τελευταίες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα, και απεικονίζει τον Ρήγα Φεραίο ή Βελεστινλή (1752-1798). Βρίσκεται δυστυχώς ημικατεστραμμένο, στο ταβάνι της εισόδου του σπιτιού του Ιωαννίδη στον Άγιο Γεώργιο Νηλείας (Εικόνα 1)¹⁷.

Η επόμενη εικόνα (Εικόνα 2), δεν είναι παρά ένα αρκετά ρεαλιστικό πορτραίτο του λογίου της ελληνικής Διασποράς, Αδαμαντίου Κοραή, δοσμένο από ανώνυμο λαϊκό ζωγράφο, ο οποίος σίγουρα έχει εμπνευστεί από τον Νεοκλασικισμό του ύστερου 19^{ου} αιώνα. Το πορτραίτο βρίσκεται στην οροφή της κατοικίας Ρουσάλη, στο Λεωνίδειο Κυτουριάς¹⁸.

Προχωρώ στα επόμενα παραδείγματα, τα οποία αφορούν, όπως άλλωστε ειπώθηκε και παραπάνω, υπαρκτά πρόσωπα των αρχών του 19^{ου} αιώνα.

Σε γενικές γραμμές, στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, ο φιλελεύθερος κόσμος της Ευρώπης αρχικά είχε αποθεώσει τον Ναπολέοντα Βοναπάρτη, επειδή πίστευε ότι, σταδιακά, θα κατέστελνε τα τότε απολυταρχικά καθεστώτα της ευρωπαϊκής και όχι μόνο ηπείρου.

Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο ο Ναπολέων αγαπήθηκε και από τους Έλληνες της εποχής του, οι οποίοι με κάθε τρόπο ήθελαν να τον έχουν «κοντά» τους. Έτσι, δεν είναι τυχαία η εικονιστική του απόδοση, του ίδιου αλλά και της συζύγου του της Ιωσηφίνας, κατά τους γάμους τους, όπως φαίνεται από την τρίτη εικόνα, σε τύμπανο του αρχοντικού Ράδου, στο γνωστό, για τις εμπορικές του δραστηριότητες στην Ευρώπη, χωριό Τσεπέλοβο του Ζαγορίου¹⁹.

Η ιδέα όμως να ασχοληθώ με μια πιο συγκεκριμένη τοιχογραφία είναι σχετικά πρόσφατη και αρκετά ενδιαφέρουσα. Περιδιαβάζοντας το πυκνογραμμένο και τις εξαιρετικές, από την πλευρά της φωτογραφικής απόδοσης, εικόνες του βιβλίου του καθηγητού του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Μίλτου Γαρίδη, που τιτλοφορείται «Διακοσμητική Ζω-

στης στις δύο εξαιρετικές εργασίες των Μίλτου Γαρίδη (Διακοσμητική Ζωγραφική - Βαλκάνια-Μικρασία 18^{ος}-19^{ος} αιώνας. Αθήνα 1996 και Δημήτρη Φιλιππίδη (Διακοσμητικές Τέχνες Αθήνα 1998. Και τα δύο έργα είναι των εκδόσεων «Μέλισσα»).

17. Κ.Α. Μακρή. Η λαϊκή τέχνη του Πηλίου 1976. Εκδόσεις «Μέλισσα» σ. 168-169.

18. Δημήτρης Φιλιππίδης. Διακοσμητικές Τέχνες, Τρεις αιώνες τέχνης στην ελληνική αρχιτεκτονική. Αθήνα 1998 «Μέλισσα», σ. 95-96, εικόνα 214.

19. Ό.π. σ. 62.

γραφική. Βαλκάνια-Μικρασία. 18^{ος}-19^{ος} αιώνες. Μπαρόκ και Ροκοκό. Ανατολίτικη και βυζαντινή Κληρονομιά. Αθήνα, 1996, του εκδοτικού οίκου «Μέλισσα», πρόσεξα, ότι στη σελίδα 57 και συγκεκριμένα στη φωτογραφία με αριθμό 80 (Εικόνα 4), αναφέρονται, από το συγγραφέα, τόσο στο κείμενο όσο και στη λεγόμενη λεζάντα αυτής της φωτογραφίας τα εξής: «70. Σιάτιστα. Διάκοσμος του 1986(;) με προσωπογραφία του Ρήγα Φεραίου (;), του ιδιοκτήτη (;) του αρχοντικού και πτηνά σε εξοχή με βλάστηση, σε ισόγειο δωμάτιο του αρχοντικού Μαλιόγκα-Αργυριάδη (1952)²⁰.

Στη συνέχεια, παραξενεύτηκα, από το γεγονός, ότι ο συγγραφέας τόσο στο κυρίως κείμενο όσο και στο σύντομο επεξηγηματικό κείμενο, το οποίο συνοδεύει την εικόνα, στο εικονιζόμενο πρόσωπο, τοποθετεί στο τέλος ένα ερωτηματικό, πιστεύοντας προφανώς, ότι δεν είναι σίγουρος ούτε για τη χρονολογία του συγκεκριμένου αυτού διάκοσμου ούτε όμως και για την πραγματική ταυτότητα των εικονιζόμενων προσώπων²¹.

Πραγματικά, εντύπωση προκαλεί το γεγονός, ότι τα δύο, στη βάση της τοιχογραφίας, πρόσωπα είναι ακριβώς τα ίδια, ως προς τη μορφή, ανεξάρτητα, φυσικά, εάν πρόκειται περί του βάρδου Ρήγα Φεραίου ή κάποιου άλλου προφανώς σημαίνοντος προσώπου της Ανεξαρτησίας, γνωστότατου προφανώς εκείνη την εποχή στον ιδιοκτήτη της οικίας.

Μου δίνεται όμως η εντύπωση ότι η «διπλοπροσωπία» αυτή, σαν να θέλει να αναδείξει αλλά και να υποδείξει στο θεατή, ότι το μεσαίο και τρίτο πρόσωπο, το οποίο αναπαριστάνεται σχεδόν ολόκληρο, και ψηλότερα, σε αντίθεση, ως προς τα άλλα δύο «συμπληρωματικά» πρόσωπα, ότι είναι και το επιφανέστερο της εικονογραφικής αυτής σύνθεσης. Είναι εξαιρετικά δύσκολο να φαντασθεί κανείς, ότι το πρόσωπο αυτό εικονίζει τον ιδιοκτήτη του αρχοντικού, σίγουρα, και λόγω καταγωγής, ένα επιτυχημένο κοινωνικά και οικονομικά άνθρωπο της εποχής του, όχι όμως και ήρωα.

Άλλωστε, αυτό προδίδεται όχι μόνο από την όλη αμφίεση του μεσαίου προσώπου, η οποία δεν έχει καμία ενδυματολογική σχέση με την αρχοντική αντρική ενδυμασία της τουρκοκρατούμενης Ελλάδας, της εποχής εκείνης αλλά και από την κοντή του κόμμωση, η οποία αντικατοπτρίζει την ανδρική κόμμωση της δυτικοευρωπαϊκής μόδας της εποχής των πρώτων δεκαετιών του 19^{ου} αιώνα και όχι των αρχόντων της ύστερης Τουρκοκρατίας. Άλλωστε οι άρχοντες εκείνης της εποχής είχαν σκεπασμένη την κεφαλή τους, με το σκέπασμα της οποίας, όπως άλλωστε και η ενδυμασία τους ολόκληρη, ήταν αυστηρότατα καθορισμένη, από τους εκάστοτε ενδυματολογικούς κώδικες τόσο για τους κυρίαρχους Οθωμανούς Τούρκους όσο και για τους υπόδουλους λαούς, ανάλογα πάντα με την κοινωνική τους θέση, είτε ήσαν αυτοί χριστιανοί είτε εβραίοι το θρήσκευμα.

Από την παρατήρηση της όλης στάσης του σώματος και ιδιαίτερα της κεφαλής με τη δυτικότερη κόψη των μαλλιών αλλά και της ενδυμασίας του, όπου και όπως έχει διασωθεί, από τη φθορά του χρόνου, η ζωγραφική αυτή απεικόνιση, δίνει, τουλάχισ-

20. Μίλτος Γαρίδης, ό.π. σ. 56-57, εικόνα 70.

21. Ό.π.

στον σε μένα, την εντύπωση ενός νέου άνδρα, ο οποίος, πιθανότατα να ήταν γνωστός, έστω και εξ ακοής, με το νοικοκύρη του αρχοντικού, ο οποίος και έδωσε την εντολή να ζωγραφιστεί σε υπερέχουσα όμως θέση, στο ισόγειο δωμάτιο του συγκεκριμένου αρχοντικού.

Δεν αποκλείω, την υπόθεση, έχοντας υπόψη, τη σχετικά νεαρή ηλικία του ανδρός, και την όλη δυτικοευρωπαϊκή του εμφάνιση, να αποτελούν στοιχεία, που ίσως αποκαλύψουν την ταυτότητά του. Εγώ, τουλάχιστον πιστεύω, ότι πιθανότατα, αναπαρίσταται εδώ ζωγραφικά, ένας ιδιαίτερα λαοφιλής στους Έλληνες άνδρας, ο οποίος δεν πρέπει να είναι άλλος από το μεγάλο φιλέλληνα βρετανό ποιητή, τον Λόρδο Βύρωνα, της επόμενης και πέμπτης εικόνας²².

Ο Λόρδος Βύρων ή όπως ήταν το πραγματικό του όνομα καθώς και ο τίτλος του, George Gordon, έκτος Λόρδος Byron, γεννημένος στις 22 Ιανουαρίου 1788, από άγγλο πατέρα και σκοτσέζα μητέρα, λίγο πριν πεθάνει, στις 19 Απριλίου 1824, στο Μεσολόγγι, στην ηλικία των 36 μόλις ετών, αναπολώντας την Ελλάδα, είπε χαρακτηριστικά «της έδωσα το χρόνο μου, την περιουσία μου, την υγεία μου και τώρα της δίνω και τη ζωή μου»²³.

Στις 7/19 Απριλίου 1824, η πόλη καθώς και ολόκληρη η Ελλάδα πένθησε, τον άνθρωπο, που σύμφωνα με το εκτελεστικό σώμα της Προσωρινής Διοικήσεως της Ελλάδος, «οφείλει το Έθνος, λόγω των ευεργεσιών του, να τον ονομάζει πατέρα και ευεργέτη και να πενθηφορήσει για την στέρησή του»²⁴.

Όπως μας πληροφορεί ο ποιητής Νικηφόρος Βρεττάκος ο Λόρδος Βύρων, με ιδιαίτερη έπαρση έλεγε, συχνά, ότι μιλούσε τα «ρωμέικα», αναφερόμενος στην νεοελληνική Γλώσσα. Φορούσε με υπερηφάνεια τη σουλιώτικη ενδυμασία, την οποία, όπως έγραφε στη μητέρα του, το 1809, την αγόρασε στην Ήπειρο, θεωρώντας την αλβανική, για 50 γκινέες, ποσό τεράστιο για την εποχή εκείνη. Τη συγκεκριμένη αυτή ενδυμασία φόρεσε ο Βύρων, «ποζάροντας» στον τότε γνωστό ζωγράφο της μόδας Thomas Phillips, ενώ η συγκεκριμένη ελαιογραφία, εικόνα 6, εναπόκειται στη Βρετανική Πρεσβεία Αθηνών²⁵.

Ο θάνατος του Λόρδου Βύρωνα δεν συγκίνησε μόνο την Ελλάδα αλλά και ολόκληρο τον ευρωπαϊκό χώρο, με αποτέλεσμα, σε σύντομο χρονικό διάστημα να δημιουργηθούν όχι μόνο ζωγραφικές του απεικονίσεις, όπως π.χ. οι δυο ελαιογραφίες του Μουσείου Μπενάκη, που δείχνουν τον ποιητή, φουστανελοφόρο²⁶ αλλά και διάφορα

22. Φανή-Μαρία Τσιγκάκου, Ο Λόρδος Βύρων στην Ελλάδα, Αθήνα 1987. Υπουργείο Πολιτισμού - Βρετανικό Συμβούλιο, σ. 93, εικόνα 116. Η προσωπογραφία βρίσκεται στη συλλογή της Δημοτικής Πινακοθήκης της ιεράς πόλεως Μεσολογγίου.

23. Ό.π., σ. 19, 20.

24. Ό.π.

25. Νικηφόρος Βρεττάκος, ό.π., σ. 10. Φανή-Μαρία Τσιγκάκου, σ. 64-65, εικόνα 55.

26. Στην πρώτη ελαιογραφία ο φουστανελοφόρος ποιητής ατενίζει, όρθιος τα μνημεία της Ακροπόλεως, ενώ στη δεύτερη, κρατώντας την ελληνική σημαία της εποχής εκείνης, ορκίζεται στον

άλλα αντικείμενα, χρηστικής αλλά και διακοσμητικής χρήσης, όπως π.χ. πιάτα πορσελάνης, μπρούτζινα επιχρυσωμένα ρολόγια τραπεζιού κ.ά.²⁷.

Δεν είναι τυχαίο άλλωστε, ότι, λόγω της απέραντης δημοφιλίας του, ιδρύθηκαν, μεταθανάτια πάντοτε, σύλλογοι Βυρωνιστών στην Ελλάδα αλλά και σε πολλές άλλες χώρες του εξωτερικού και εκδόθηκαν τότε και συνεχίζουν ως και σήμερα να εκδίδονται και να προβάλλονται διεθνώς τα ποιητικά του δημιουργήματα και να δίδονται πολυάριθμες ομιλίες αναφορικά με την ιδιότητά του προσωπικότητα αλλά και με το πλούσιο ποιητικό του έργο.

Ιδιαίτερα στην Ελλάδα, το όνομά του, ή μάλλον ο τίτλος του ποιητού, Βύρων, δίδεται ως χριστιανικό όνομα ακόμη και στη σημερινή εποχή, ως κύριο όνομα, σε αρκετά αγόρια. Είναι δε αξιοσημείωτο, ότι το 1924, με τη συμπλήρωση των εκατό ετών, από το θάνατό του, ονομάσθηκε μια προσφυγική συνοικία με το όνομά του, εννοώ φυσικά το σημερινό δήμο Βύρωνος ή Βύρωνα στην ευρύτερη περιοχή των Αθηνών.

Συμπερασματικά, πιστεύω, ότι η διακόσμηση του συγκεκριμένου αρχοντικού, για το οποίο αναφέρθηκα πιο πάνω, η οποία χρονολογείται περίπου στη δεκαετία του 1840, εποχή όχι μακρινή από το θάνατο του Βύρωνα, όπου, όπως ήταν φυσικό, ζούσαν ακόμη άνθρωποι, που όχι μόνο τον γνώρισαν προσωπικά, αλλά σίγουρα και τον πένθησαν καθώς και άλλοι, οι περισσότεροι, που τον είχαν ακουστά, όπως πιθανότατα και ο ιδιοκτήτης του συγκεκριμένου αυτού αρχοντικού, να ήθελε, καθημερινά να προσβλέπει σ' αυτόν τον ξένο, τον ήρωα στα μάτια του, που τόσα πολλά προσέφερε, ανιδιοτελώς, για την ευόδωση της ελευθερίας της πατρίδας του από τον σκληρότατο τουρκικό ζυγό, δηλαδή της αγαπημένης του Ελλάδας.

Abstract

DR. JEAN-ANN WEALE-BADIERITAKI

Associate Professor of Folklore
at the University of Athens

The possible identification of an “unknown person” portrayed on a wall-painting of a “stately” house, in a town in western Macedonia, with that of George-Gordon, Lord Byron (1788-1824).

This paper is based on the assumption, that portraits of “unknown persons”, on wall-paintings of many “stately” homes, mostly belonging to rich Greek merchants, in northern, central and southern Greece, including certain islands, dating from the late 18th, early, middle and late 19th to the first decades of the 20th centuries, can be identified by focusing mostly on their respective historical and ideological times.

τάφο του σουλιώτη αγωνιστή Μάρκου Μπότσαρη. βλ. σχετικά Φανή-Μαρία Τσιγκάκου, ό.π. σ. 74, εικόνα 22 και σ. 101, εικόνα 146.

27. Φανή-Μαρία Τσιγκάκου, ό.π., σ. 109, εικόνα 182 και σ. 111, εικόνα 187.



ΕΙΚΟΝΑ 1. Ρήγας Φεραίος
(Κ.Α. Μακρή. *Η λαϊκή τέχνη του Πηλίου*. Αθήνα 1976, σελ. 168-169).



ΕΙΚΟΝΑ 2. Αδαμάντιος Κοραΐς
(Δημήτρης Φιλιππίδης. *Διακοσμητικές Τέχνες*.
Τρεις αιώνες τέχνης στην ελληνική αρχιτεκτονική. Αθήνα 1992, «Μέλισσα». σ. 95, εικόνα 214).



ΕΙΚΟΝΑ 3. Το γαμήλιο ζευγάρι, Ναπολέον Βοναπάρτης και Ιωσηφίνα
(Ο.π., σ. 62 εικόνα 124).



ΕΙΚΟΝΑ 4. Ο Λόρδος Βύρων στο μέσον.

(Μίλτος Γαρίδης. Διακοσμητική Ζωγραφική Βαλκάνια-Μικρασία 18^{ος}-19^{ος} αιώνας. Μπαρόκ και Ροκοκό. Ανατολίτικη και βυζαντινή κληρονομιά. Αθήνα 1996, «Μέλισσα», σ. 57, εικόνα 70).



ΕΙΚΟΝΑ 5. Λόρδος Βύρων
 (Φανή-Μαρία Τσιγκάκου, ο Λόρδος Βύρων στην Ελλάδα. Αθήνα 1987,
 Υπουργείο Πολιτισμού - Βρετανικό Συμβούλιο, σ. 93, εικόνα 116).



ΕΙΚΟΝΑ 6. Ο Λόρδος Βύρων με σουλιώτικη ενδυμασία
(Φανή-Μαρία Τσιγκάκου, ό.π., σ. 65, εικόνα 55).

ΡΕΝΑΤΑ ΔΑΛΙΑΝΟΥΔΗ

Λέκτορας

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας / Τομέας Λαογραφίας

**«ΤΟ ΘΕΑΤΡΟ ΣΚΙΩΝ ΩΣ ΤΟΠΟΣ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗΣ
ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΩΝ 'ΕΘΝΙΚΩΝ' ΜΟΥΣΙΚΩΝ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΝ.
ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΜΕΛΕΤΗΣ ΤΟ ΚΑΤΑΡΑΜΕΝΟ ΦΙΔΙ
ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΧΟΡΟΔΡΑΜΑΤΟΣ
ΣΕ ΜΟΥΣΙΚΗ ΜΑΝΟΥ ΧΑΤΖΙΔΑΚΙ»****Περίληψη**

Το θέατρο σκιών είναι ένα συμπυκνωμένο πολυμορφικό πολιτισμικό (θεατρικό, μουσικό, εικαστικό, χορευτικό) μόρφωμα της κατηγορίας του λαϊκού θεάτρου, που αντανακλά και αναπαράγει τον λαϊκό πολιτισμό, τις λαϊκές συνήθειες και τη λαϊκή θυμολογία, κυρίως μέσα από τα λόγια και τις πράξεις του κεντρικού ήρωα, του Καρκαγιόζη.

Παρά τη λαϊκή του ταυτότητα, το θέατρο σκιών είναι ταυτόχρονα «τόπος» συνάντησης των παραπληρωματικών διπόλων: «λαϊκό-αστικό», «λαϊκό-λόγιο», «δυτικό-ανατολίτικο», στο πλαίσιο του πολιτισμικού δυισμού που χαρακτηρίζει τον ελληνικό πολιτισμό από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα και μετά, τόσο σ' επίπεδο ηρώων (π.χ. Καρκαγιόζη – Βεζίρη, Μπαρμπα-Γιώργος – Σιορ Νιόνιος) όσο και σ' επίπεδο μουσικών παραδόσεων (π.χ. δημοτικό τραγούδι-επτανησιακή καντάδα, δημοτικό τραγούδι-πολιτικό τραγούδι) και χορών (π.χ. τσάμικο-χασαποσέρβικο).

Στην παρούσα εισήγηση, περίπτωση μελέτης είναι η μουσική του Μάνου Χατζιδάκι για το μπαλέτο του Ελληνικού Χοροδράματος *Καταραμένο φίδι* (1950), σε χορογραφία Ραλλούς Μάνου, πάνω στο λιμπρέτο του Ευγένιου Σπαθάρη, σε σκηνογραφία Νίκου Χατζηκυριάκου-Γκίκα. Ο στόχος διπλός: αφενός να φανούν ποιες είναι αυτές οι «εθνικές» μουσικές παραδόσεις, πώς και γιατί συναντώνται στο θέατρο σκιών και εν τέλει τι σηματοδοτούν για την ταυτότητα αυτού του είδους θεάτρου, αφετέρου να φανεί ο τρόπος διαχείρισης και επεξεργασίας τους από τον μουσικό δημιουργό.

Α. Το Θέατρο Σκιών ως μουσική ηθογραφία

Το ελληνικό Θέατρο Σκιών είναι ένα θεατρικό είδος, που αναπτύχθηκε σε αστικό κυρίως περιβάλλον και βασίστηκε τόσο σε παραδοσιακές νόρμες¹, αξίες και πρακτικές του λαϊκού και αγροτικού πολιτισμού, όπως: η προφορική παράδοση, ο αυτοσχεδιασμός, η λαϊκή ζωγραφική, η συλλογική επεξεργασία, η αυθόρμητη συμμετοχή του κοινού², όσο και σε νόρμες του αστικού πολιτισμού, όπως η προσωπική «σφραγίδα» του καραγκιοζοπαίχτη³, ενίοτε η γραπτή παράδοση των ιστοριών, η εμπορευματοποίηση των γραπτών φυλλαδίων, το αστικό ρεπερτόριο και οι αστικοί ήρωες (μ' εξαίρεση τον χωρικό Μπαρμπα-Γιώργο⁴).

1. Γ. Κιουρτσάκης, *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία - Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, Αθήνα 1983: Κέδρος, σσ. 41-42, 45, 143, 144-147. L. Danforth, «Παράδοση και μετασχηματισμός στο ελληνικό θέατρο σκιών» στο Στ. Δαμιανάκος (επιμ.), *Θέατρο Σκιών - Παράδοση και Νεωτερικότητα*, Αθήνα [1986] 1993: Πλέθρον, σ. 157. Β. Πούχνερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, Αθήνα 1989: Πατάκης, σσ. 17-18, 177-178. Του ίδιου, *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19^{ου} αιώνα - γλωσσοκεντρικές στρατηγικές του γέλιου από τα «Κορακίστικα» ως τον Καραγκιόζη*, Αθήνα 2001: Πατάκης, σ. 194. L. Myrsiades & K. Myrsiades, *Karagioz, Culture and Comedy in Greek puppet theater*, University Press of Kentucky 1992, σσ. 90-94. Αικ. Μυστακίδου, *Οι Μεταμορφώσεις του Καραγκιόζη*, Αθήνα 1998: Εξάντας, σ. 25. Γρ. Σηφάκης, *Η παραδοσιακή δραματολογία του Καραγκιόζη*, Αθήνα 1984: Στιγμή, σσ. 14-15.

2. Γ. Κιουρτσάκης, *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία-Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 41-42, 45, 143, 144-147. L. Danforth «Παράδοση και μετασχηματισμός στο ελληνικό θέατρο σκιών», ό.π., σ. 157. Β. Πούχνερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, ό.π., σσ. 17-18, 177-178. Του ίδιου, *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19^{ου} αιώνα*, ό.π., σ. 194. L. Myrsiades & K. Myrsiades *Culture and Comedy in Greek puppet theater*, ό.π., σσ. 90-94.

Αικ. Μυστακίδου, *Οι Μεταμορφώσεις του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 25. Γρ. Σηφάκης, *Η παραδοσιακή δραματολογία του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 14-15.

3. Εδώ δεν υπονοείται μια «ατομική» σύγχρονη τέχνη δυτικού τύπου, όπου ο καλλιτέχνης αποστασιοποιείται από το συλλογικό εγώ και εκφράζει μόνο τα δικά του συναισθήματα και εμπειρίες. Αικ. Μυστακίδου, *Karagöz -Το Θέατρο Σκιών στην Ελλάδα και την Τουρκία*, Αθήνα 1982: ΕΡΜΗΣ, σσ. 93, 202. Της ίδιας, *Οι Μεταμορφώσεις του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 45. Γ. Κιουρτσάκης, *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία - Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 25-26, 152. Γρ. Σηφάκης, *Η παραδοσιακή δραματολογία του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 15.

4. Αικ. Μυστακίδου, *Karagöz -Το Θέατρο Σκιών στην Ελλάδα και την Τουρκία*, ό.π., σσ. 102, 133-134. Χατζηπανταζής, «Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, Ηράκλειο, [1982] 2015: Π.Ε.Κ., σσ. 359



Εικ. 1. Η καλύβα του Καραγκιόζη



Εικ. 2. Το σεράι του Βεζύρη

Αξιοσημείωτο είναι, ότι το Θέατρο Σκιών –καίτοι «αστικογενές»– είναι **λαϊκό** είδος θεάτρου –με την έννοια, ότι δημιουργείται από λαϊκούς/απλούς ανθρώπους χαμηλής συνήθως τάξης⁵, διέπεται από κανόνες λαϊκής δημιουργίας και απευθύνεται στον απλό λαό⁶.

5. Γιάννης Κιουρτσάκης, *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία - Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 97-103.

6. Βάλτερ Πούχνερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, ό.π., σσ. 14-15, 18. Αικ. Μυστακίδου, *Καραγöz –Το θέατρο Σκιών στην Ελλάδα και την Τουρκία*, ό.π., σσ.



Εικ. 2. Χωροταξική εμφάνιση του διπόλου λαϊκό – αστικό στη σκηνική τους παρουσίαση: αριστερά πάντα η φτωχική καλύβα του Καραγκιόζη και δεξιά πάντα το σεράι του Βεζύρη.

Το Θέατρο Σκιών ακμάζει στον ελληνικό χώρο από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα μέχρι τα μέσα του 20^{ου} και μέσα από μια διαδικασία εξελληνισμού και «εντοπιότητας»⁷, αποκτά ηθογραφικό χαρακτήρα. Ούτως ή άλλως η *ηθογραφία* (ως καλλιτεχνικό ρεύμα που ασχολείται με την περιγραφή της καθημερινής ζωής των κοινών ανθρώπων, ως τυπικών εκπροσώπων μιας γεωγραφικής, φυλετικής, κοινωνικής, πολιτισμικής ομάδας⁸) επικρατεί στη

75, 93, 129, 202. Γ. Κιουρτσάκης, *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία - Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 71-72, 85, 132, 138.

7. Θ. Χατζηπανταζής, «Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 326, 328-329, 337-338. Ν. Ποταμιάνος, «Το μικροαστικό κοινό, το λαϊκό μυθιστόρημα και ο μετασχηματισμός του Καραγκιόζη στις αρχές του 20^{ου} αιώνα» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 162-163. Γ. Κιουρτσάκης, «Μελετώντας σαράντα χρόνια τον Καραγκιόζη: Προσωπικός απολογισμός» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 2015: 224.

8. Θ. Χατζηπανταζής, «Το Κωμειδύλλιο», Αθήνα, 2006: ΕΣΤΙΑ, σσ. 34, 104.

λογοτεχνία και τη ζωγραφική από το 1880 ως το 1930,⁹ αντανακλώντας και απεικονίζοντας χαρακτήρες, νοοτροπίες, αξίες, ήθη κι έθιμα τόσο του ανεπίσημου/λαϊκού πολιτισμού όσο και του επίσημου/αστικού πολιτισμού¹⁰. Σύμφωνα με τον Κιουρτσάκη «ο Καραγκιόζης είναι ένα πλάσμα αρχετυπικό¹¹». Επαυξάνοντας, ο Σηφάκης και ο Χατζηπανταζής υποστηρίζουν, ότι κάθε θεατρική φιγούρα του θεάτρου σκιών – ως «προϊόν αντι-ατομικής κοινωνίας», όπως έγραψε ο σκηνοθέτης και κριτικός θεάτρου Φ. Πολίτης το 1931-¹² αντιπροσωπεύει έναν αρχετυπικό ήρωα, τόσο σ' επίπεδο εμφάνισης όσο και σ' επίπεδο ιδεολογίας και ιστορικο-κοινωνικής πραγματικότητας¹³: Π.χ. έχουμε τον **Καραγκιόζη** που αντιπροσωπεύει τον ταλαίπωρο, φιλότιμο μα και κατεργάρη Έλληνα, που ξορκίζει τα προβλήματά του με το χιούμορ του, τον φίλο του, **Χατζηαβάτη**, τον καλόψυχο αλλά πονηρό ραγιά, τον **μπάρμπα-Γιώργο** που αντιπροσωπεύει τη λεβεντιά της Ρούμελης μαζί με την πονηριά της βλαχιάς, τον **Βεζύρη/Πασά** που αντιπροσωπεύει τις πολιτικές και διοικητικές αρχές, τον **Νιόνιο**, τον δανδή από τα Επτάνησα με την αστική ευγένεια και την αγάπη του για τη μουσική, τον **Μορφονιό**, τον βουτυρομπεμπέ της ανερχόμενης αστικής τάξης, τον **Σταύρακα**, τον κουτσαβάκη, τον θρασύδειλο μάγκα του λιμανιού κ.ο.κ.



Εικ. 3. Καραγκιόζης, Μπάρμπα-Γιώργος, Σιορ Νιόνιος, Μορφονιός, Σταύρακας, Βεζύρης

9. Θ. Χατζηπανταζής, «Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 320-321. Του ίδιου, *Το Κωμειδύλλιο*, ό.π., σ. 42, 93.

10. Δεμέστιχα, Αικατερίνη (1999), λήμμα «Θέατρο Σκιών», *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τ. 28, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, σσ. 376-377. Θ. Χατζηπανταζής, «Το Κωμειδύλλιο», ό.π., σ. 105.

11. Γ. Κιουρτσάκης, «Μελετώντας σαράντα χρόνια τον Καραγκιόζη: Προσωπικός απολογισμός», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 225.

12. Πρβλ. Γρ. Σηφάκης «Η παραδοσιακή δραματοουργία του Καραγκιόζη (Πρώτη προσέγγιση)», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 257-8.

13. Γρ. Σηφάκης, «Η παραδοσιακή δραματοουργία του Καραγκιόζη (Πρώτη προσέγγιση)», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 272. Θ. Χατζηπανταζής, «Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 343.



Εικ. 4. Μερικοί από τους βασικούς ήρωες του θεάτρου σκιών σε ασπρόμαυρες φιγούρες.

Με άλλα λόγια, το Θέατρο Σκιών συνδυάζει και γεφυρώνει τον πολιτισμικό διυισμό της νεο-ελληνικής πραγματικότητας (τον οποίο έχουν ερμηνεύσει, μεταξύ άλλων, οι Μερακλής, Δαμιανάκος, Χατζηπανταζής¹⁴), και αυτή η σύζευξη δημιουργεί –κατά την άποψή μου– ένα ετερογενές μεν αλλά όχι αντιφατικό ή αντιθετικό πολιτισμικό μόρφωμα¹⁵, με τα **ποιοτικά δίπολα**: λαϊκό-αστικό, ανατολίτικο-ευρωπαϊκό, συλλογικό-ατομικό, προφορικό-γραφτό ν' αποτελούν παραπληρωματικά στοιχεία της πλουραλιστικής ταυτότητάς του. Και λέω πλουραλιστικής γιατί πέρα από τα πολλά ποιοτικά χαρακτηριστικά, το Θέατρο Σκιών έχει και πολλά **ποσοτικά χαρακτηριστικά**, στο βαθμό που να μιλάμε για «**συμπυκνωμένη**» μορφή τέχνης (όπως το είχε πρωτοπεί ο Γ. Κιουρτσάκης και Σ. Σπαθάρης¹⁶), τόσο σε ό,τι αφορά τον δημιουργό –είναι «θέατρο του ενός δημι-

14. Μ. Γ. Μερακλής, «Καραγκιόζης», στο *Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα*, τ. 32, Αθήνα, 1988, σσ. 74-75.

Του ίδιου, «Θέατρο Σκιών» στο *Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα*, τ. 54, Αθήνα, 1993, σσ. 176-177.

Στ. Δαμιανάκος, *Θέατρο Σκιών – Παράδοση και Νεωτερικότητα*, Αθήνα, 1986: Πλέθρον, σσ. 83-118.

Θ. Χατζηπανταζής, «Ο ανεπίσημος νεοελληνικός πολιτισμός» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., 1975/2015, σσ. 237-251 και του ίδιου «Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 312.

15. Θ. Χατζηπανταζής, «Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890», στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 337.

16. Γ. Κιουρτσάκης, *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία - Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, Αθήνα, 1983: Κέδρος, σσ. 31, 34. Σ. Σπαθάρης, *Απομνημονεύματα και η τέχνη του Καραγκιόζη*, Αθήνα [1959] 1978: Οδυσσέας, σ. 76.

ουργού¹⁷» - όσο και σε ό,τι αφορά τη **σύμπραξη πολλών λαϊκών τεχνών** μαζί: υποκριτική, σκηνοθεσία, ζωγραφική, αυτοσχεδιασμός, αφήγηση, μουσική, τραγούδι, χορός¹⁸.

Ο πολυ-πολιτισμικός χαρακτήρας του Θεάτρου Σκιών φαίνεται στην **ανθρωπο-γεωγραφία** των ηρώων του, η οποία εκτείνεται και στα 4 σημεία του ορίζοντα: από την Κρήτη (με τον Μανούσο) ως τη Μακεδονία (με τον Μεγαλέξανδρο και από την Οθωμανική Αυτοκρατορία (με τον Βεζίρη) ως τα Επτάνησα (με τον Σιορ Νιόνιο), φαίνεται στην **εθνικότητα** των ηρώων (Έλληνες, Τούρκοι, Εβραίοι, Αρβανίτες κ.ά.), στην **τυπολογία** των ηρώων σε λαϊκούς & αστούς, φτωχούς & πλούσιους (ως αναπόσπαστο μέρος της ηθογραφικής λειτουργίας¹⁹), όπως και στα πάμπολλα τοπικά **γλωσσικά ιδιώματα**: χωριάτικα, αρβανίτικα, επτανησιακά, κρητικά, ισπανο-εβραϊκά, τουρκικά κ.ά.²⁰.

Ο πολιτισμικός αυτός πλουραλισμός δε γινόταν να μην αποτυπωθεί και στη μουσική του Θεάτρου Σκιών, με την έννοια ότι κάθε γεω-πολιτισμική περιοχή -εντός κι εκτός Ελλάδας- απ' όπου προέρχονται οι ήρωες του Θεάτρου Σκιών, έχει τη δική της μουσικο-χορευτική παράδοση, ως σημειολογία της μουσικής ταυτότητας αλλά και της (εν) αλλαγής του πολιτιστικού και κοινωνικού περιβάλλοντος των ηρώων²¹: χασαποσέρβικο για τον Καραγκιόζη, αμανές για τον Χατζηαβάτη, τσάμικο για τον Μπαρμπα-Γιώργο, καντάδα για τον Σιορ Νιόνιο, ζεϊμπέκικο για τον Σταύρακα, αρβανίτικο για τον Βεληγκέκα.

Πρόκειται –κατά την ταπεινή μου άποψη– για μια *μουσική ηθογραφία*, ως καθρέπτης της εγχώριας μουσικής και κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία βρίσκεται στη διαδικασία μετάβασης από το αγροτικό στο αστικό περιβάλλον, από το παραδοσιακό στο εκσυγχρονισμένο και από το ανατολίτικο στο εξευρωπαϊσμένο. Όπως οι αρχετυπικοί ήρωες αντιπροσωπεύουν τους κατά τόπους «εθνικούς» ήρωες, έτσι και η μουσική λειτουργεί ως κατά τόπους «εθνική» μουσική παράδοση, με συγκεκριμένα χαρακτηρι-

17. Α. Πολίτης, «Ακατάγραφα φυλλάδια Καραγκιόζη της δεκαετίας του '50 και τέσσερα βιβλιογραφικά παραρτήματα» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 148-149. Α. Γλυτζουρή, «Ο Φώτος Πολίτης, ο Καραγκιόζης και η απειλή της θεατρικότητας» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 183.

18. Θ. Χατζηπανταζής, «Ο ανεπίσημος νεοελληνικός πολιτισμός» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σσ. 246-247 και του ίδιου «Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890», ό.π., σ. 326.

19. Θ. Χατζηπανταζής, *Το Κωμειδύλλιο*, ό.π., σ. 105.

20. Μ.Γ. Μερακλής, «Αντιθέσεις στον Καραγκιόζη» στον τόμο *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα, 1999: Καστανιώτης, σσ. 237-239. Από τα γραπτά του θεατρικού συγγραφέα της εποχής Άγγελου Βλάχου, κάτι αντίστοιχο παρατηρείται και στο θεατρικό είδος του κωμειδυλλίου (που υπήρχε παράλληλα με το Θέατρο Σκιών), από το τελευταίο τέταρτο του 19^{ου} αιώνα, όπου εμφανίζονταν «εθνικοί πανελλήνιοι τύποι», αντιπροσωπευτικοί των διαφορετικών γεωγραφικών διαμερισμάτων και των κοινωνικών διαχωρισμών. Θ. Χατζηπανταζής, *Το Κωμειδύλλιο*, ό.π., σσ.104-105.

21. Θ. Χατζηπανταζής, *Το Κωμειδύλλιο*, ό.π., σ. 132.

στικά που εξυπηρετούν τις πνευματικές, ψυχολογικές και υλικές ανάγκες του λαού ή της συγκεκριμένης «εθνοτοπικής» ομάδας που τη γέννησε. Εδώ ο όρος *εθνική* νοείται ως η πάνδημα λαϊκή/παλλαϊκή παράδοση μιας κοινωνικής ομάδας με κοινά εθνικά χαρακτηριστικά²².

Η κοινωνική με τη μουσική ηθογραφία συναντώνται στη στερεοτυπική ταύτιση του κάθε ήρωα με τραγούδια/μουσικές που αντιπροσωπεύουν την «εθνική» του καταγωγή και που λειτουργούν για τον θεατή *a priori* αναγνωριστικά, ως leitmotiv, δηλ. με εξαγγελτικά μοτίβα (όρος, που πρωτο-χρησιμοποιήθηκε στην όπερα από τον Ρ. Βάγκνερ). Τα τραγούδια αυτά έχουν διπλό ρόλο: από τη μια προ-οικονομούν την πλοκή του έργου για το ποιος θα εμφανιστεί στη σκηνή, από την άλλη έχουν ψυχαγωγικό χαρακτήρα. Όπως παρατηρεί ο Α. Γλυτζουρής²³, ο Φ. Πολίτης εφάρμοσε στην παράσταση της *Βαθυλωνίας* την «είσοδο των κυριότερων προσώπων με τραγούδια²⁴».

Αξίζει, επίσης, να διευκρινιστεί στο πλαίσιο της πολιτισμικής διχοτόμησης από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα και μετά, η φράση *λαϊκή μουσική* έχει διττό περιεχόμενο, γι' αυτό πρέπει πάντα να προσδιορίζεται με σαφήνεια το περιβάλλον, όπου γεννιέται/διαμορφώνεται/επιχωριάζει η εν λόγω *λαϊκή μουσική*. Όταν λέμε *λαϊκή μουσική της υπαίθρου* εννοούμε την παραδοσιακή μουσική, το δημοτικό τραγούδι από τον 9^ο αιώνα ως τα μέσα του 19^{ου} αιώνα²⁵. Ενώ, όταν λέμε *λαϊκή μουσική του άστεως* εννοούμε

22. Ν. Σβορώνος, *Ανάλεκτα νεοελληνικής ιστορίας και ιστοριογραφίας*, Αθήνα, [1987]/1999: Θεμέλιο, σσ. 86, 393. Σ. Βιρβιδάκης, «Διαλεκτικές αντιθέσεις και συνθέσεις στον χώρο της φιλοσοφίας και της ιστορίας της τέχνης» στο *Τέχνες II: Επισκόπηση ελληνικής μουσικής και χορού*, τ. Α': *Διαλεκτικοί Συσχετισμοί- Θεωρία της ελληνικής μουσικής*, Πάτρα, 2003: ΕΑΠ, σ. 59. Γ. Κιουρτσάκης, *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία - Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 93. Ρ. Δαλιανούδη, *Μάνος Χατζιδάκις και λαϊκή μουσική παράδοση - Από το δημοτικό και το ρεμπέτικο στο 'έντεχνο λαϊκό' τραγούδι*, Αθήνα, 2010: ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΕΚΔΟΤΙΚΗ-ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ, σ. 19.

23. Α. Γλυτζουρής, «Ο Φώτος Πολίτης, ο Καραγκιόζης και η απειλή της θεατρικότητας» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 176.

24. Μ. Ροδάς (1932), «Εθνικό Θέατρο. Βαθυλωνία», εφημ. *Ελεύθερον Βήμα*, 17 Απριλίου 1932, πρβλ Γλυτζουρής, «Ο Φώτος Πολίτης, ο Καραγκιόζης και η απειλή της θεατρικότητας» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 176.

25. Γ. Παχτικός, 260 Δημόμη Ελληνικά Άσματα από του στόματος του ελληνικού λαού, Αθήνα, 1905: Τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου, σ. ξθ. Φ. Ανωγειανάκης, *Ελληνικά λαϊκά μουσικά όργανα*, Αθήνα, 1991: ΜΕΛΙΣΣΑ, σ. 16. Σ.Τσιάνης, *Δημοτικά τραγούδια της Σκύρου: του νησιού του χρυσοπράσινου αετού, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα & Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης*, 2003, σ. 21.

Γ. Αμαργιανάκης, *Εισαγωγή στην ελληνική δημοτική μουσική (Διδακτικές Σημειώσεις)*, Αθήνα, 1999: Τμήμα Μουσικών Σπουδών ΕΚΠΑ, σ. 36. Β. Τυροβολά, *Ελληνικοί παραδοσιακοί χορευτικοί ρυθμοί*, Αθήνα, 1998: Gutenberg, σ. 20. Της ίδιας «Ελληνικοί αστικολαϊκοί χοροί» στο *Τέχνες II: Επισκόπηση ελληνικής μουσικής και χορού*, τ. Ε': *Λαϊκή παράδοση: νεότεροι χρόνοι*, Πάτρα: ΕΑΠ, σ. 49. Μ. Ζωγράφου, *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*, Αθήνα, 1988: Art Work, σ. 40. της ίδιας 2003Α: 227, 230' Ρ.Δαλιανούδη, *Μάνος Χατζιδάκις και λαϊκή μουσική παράδοση - Από το δημοτικό και το ρεμπέ-*

την αστικο-λαϊκή μουσική δημιουργία, η οποία περιλαμβάνει μια πλειάδα μουσικών παραδόσεων που γεννήθηκαν, διαμορφώθηκαν ή/και επικράτησαν στα ελληνικά αστικά κέντρα από τα μέσα του 19^ο αι. και μετά, όπως: το σμυρναϊκό-πολιτικό τραγούδι, τα τραγούδια της οπερέτας και της επιθεώρησης, η επτανησιακή καντάδα, η αθηναϊκή καντάδα, το αθηναϊκό τραγούδι, το πειραιώτικο ρεμπέτικο (που ταυτίζεται στις συνειδήσεις των περισσότερων ανθρώπων με την αστικο-λαϊκή μουσική, ενώ ουσιαστικά αποτελεί υποσύνολό της), το ελαφρό τραγούδι, το μεταπολεμικό λαϊκό τραγούδι, μέχρι το “έντεχνο” λαϊκό τραγούδι²⁶. Στην 1^η περίπτωση η λαϊκή μουσική της υπαίθρου μεταφράζεται ως *folk music*, ενώ στη 2^η οι λαϊκές μουσικές του άστεως μεταφράζονται είτε ως *urban folk* (ρεμπέτικα) είτε ως *pop* (μουσικές του συρμού).

Το δημοτικό τραγούδι είναι η λαϊκή μουσική δημιουργία του αγροτικού κόσμου, με τον οποίο η επιστήμη της Λαογραφίας ταύτισε αρχικά τον λαό. Συνεπώς, το δημοτικό τραγούδι, ως αποκλειστικό/μοναδικό πολιτισμικό αγαθό της υπαίθρου συνιστά την «εθνική» μουσική κληρονομιά για τον Ρουμελιώτη μπαρμπα-Γιώργο. Το ρεμπέτικο τραγούδι συνιστά την «εθνική» μουσική για τον κουτσαβάκη Σταύρακα, δεδομένου ότι η μουσική αυτή γεννήθηκε και διαμορφώθηκε στο άστυ, από συγκεκριμένους ανθρώπους, με συγκεκριμένη ιδεολογία, κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες. Αντίστοιχα η καντάδα είναι το τοπικό «εθνικό» μουσικό προϊόν της Ζακύνθου, ενώ το χασαποσέρβικο είναι ένα από τα είδη της ανώνυμης λαϊκής/«εθνικής» μουσικής της Κωνσταντινούπολης, γνωστής ως *Istanbul Turkuleri*, όπου διαμορφώθηκε ο Καραγκιόζης. Άλλωστε, στο πλαίσιο του προσδιορισμού της εθνικής πολιτισμικής μας ταυτότητας στο παγκόσμιο πολιτισμικό γίγνεσθαι, ο Φώτος Πολίτης πίστευε, ότι «ο Έλληνας καλλιτέχνης οφείλει να εμπνευστεί από τις εκάστοτε λαϊκές πηγές, καθώς διαθέτουν “εθνικό” χαρακτήρα²⁷».

Β. Η περίπτωση του *Καταραμένου φιδιού* - Μουσικολογική Ανάλυση

Περίπτωση μελέτης η σουίτα μπαλέτου του Μάνου Χατζιδάκι με τίτλο *Καταραμένο φίδι* για δύο πιάνο και φωνή, για το Ελληνικό Χορόδραμα της Ραλλούς Μάνου²⁸, σε λιμπρέτο από το θέατρο σκιών του Ευγένιου Σπαθάρη, σε σκηνογραφία Νίκου Χατζηκυριάκου-Γκίκα, που πρωτο-παρουσιάστηκε στο θέατρο ΡΕΞ το 1951.

Είναι ένα έργο, όπου το ιστορικό και πολιτισμικό σύμβολο του Μεγαλέξανδρου,

τικο στο “έντεχνο λαϊκό” τραγούδι, ό.π., σ. 19.

26. Ρ. Δαλιανούδη, *Μάνος Χατζιδάκις και λαϊκή μουσική παράδοση-Από το δημοτικό στο “έντεχνο λαϊκό” τραγούδι*, ό.π., σ. 20.

27. Φ. Πολίτης, 1930, πρβλ Γλυτζουρή, «Ο Φώτος Πολίτης, ο Καραγκιόζης και η απειλή της θεατρικότητας» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., 2015, σ. 174.

28. Ρ. Μάνου (1961), *Ελληνικό Χορόδραμα 1950-1960*, Αθήνα: Ελληνικού Χοροδράματος, σσ. 39-46.

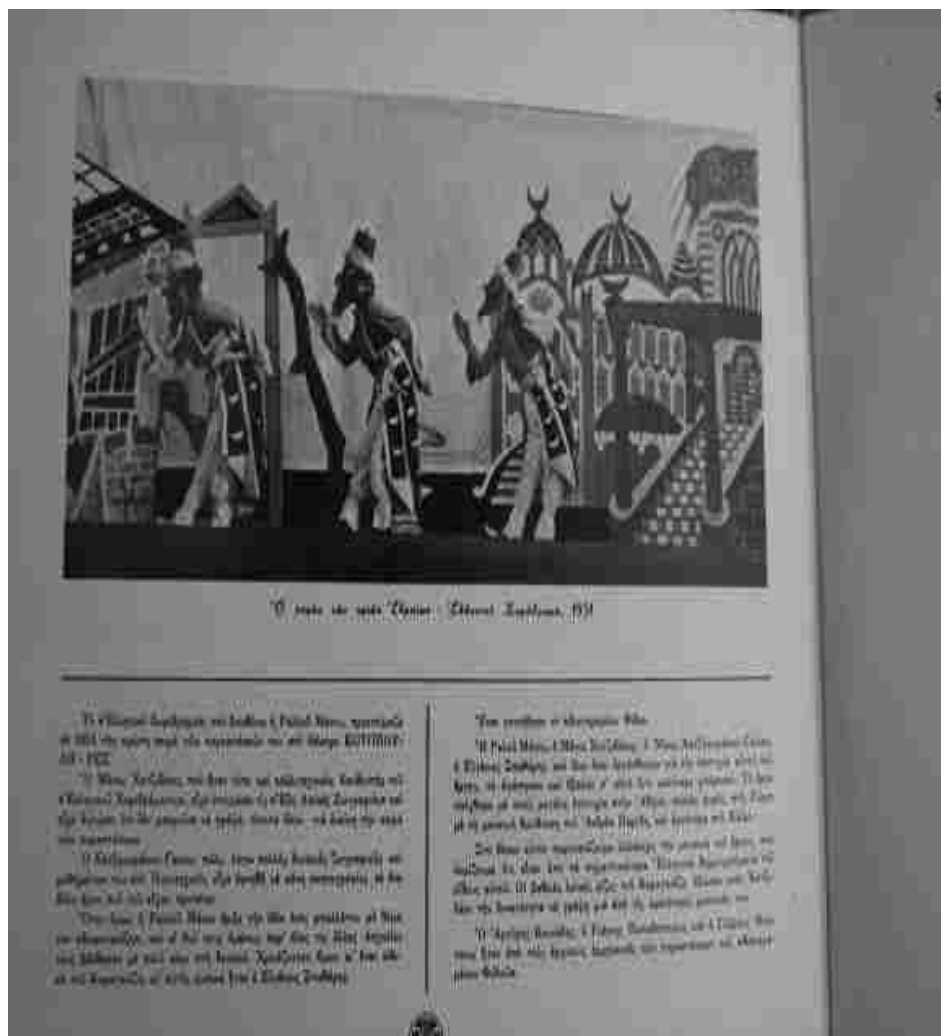
μετουσιωμένο στον θρησκευτικό δρακοντοκτόνο ήρωα (Αγ. Γιώργη), καθώς και οι θρησκευτικές και λαϊκές δοξασίες για τον «κατηραμένο όφι» μετασχηματίζονται σε ηθογραφική θεατρική persona και γεγονότα ηθογραφικού χαρακτήρα, αντίστοιχα, ακολουθώντας τις απαραίτητες συμβολικές τυποποιήσεις του Θεάτρου Σκιών²⁹. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο συνυφαίνονται η λαϊκή παράδοση του Θεάτρου Σκιών, η λόγια μουσική, η αστικο-λαϊκή μουσική και η δημοτική παράδοση, ως μουσικοί εκπρόσωποι της θεατρικής ηθογραφίας.



ΕΞΩΦΥΛΛΟ ΒΙΝΥΛΙΟΥ LYRA XLP 3503 (1964)

Θεωρώ, ότι μια περιεκτική μουσικολογική παρουσίαση/ανάλυση της μουσικής του *Καταραμένου φιδιού* –στην ιδανικότερή της μορφή με την ταυτόχρονη ακρόαση των μουσικών παραδειγμάτων– μπορεί να τεκμηριώσει το γεφύρωμα του λαϊκού με το αστικό, της Ανατολής με τη Δύση και τη συνάντηση των «εθνικών» μουσικών παραδόσεων στο ίδιο θεατρικό γίγνεσθαι.

29. Σιαφλέκης, Ζάχος (1993), «Μεταβίβαση και μετασχηματισμός ενός πολιτισμικού συμβόλου στο ελληνικό θέατρο σκιών: η περίπτωση του έργου *Ο Μεγαλέξανδρος και το καταραμένο φίδι*», στο Δαμιανάκος, Στάθης (επιμ.) (1993) *Θέατρο Σκιών – Παράδοση και Νεωτερικότητα*, ό.π., σσ. 191-207.



ΑΠΟ ΤΟ ΕΞΩΦΥΛΛΟ ΤΟΥ ΔΙΣΚΟΥ ΒΙΝΥΛΙΟΥ ΚΑΤΑΡΑΜΕΝΟ ΦΙΔΙ, LYRA XLP 3503 (1964)

Το 1ο κομμάτι με τίτλο «Ακούσατε-ακούσατε» ξεκινάει [00-0.6] με το γνωστό μελωδικό μοτίβο της φανφάρας³⁰ σε διάστημα 5^{ης} (μι-μι-μι-σι), όπου το πιάνο μιμείται χάλκινο πνευστό/στρατιωτική σάλπιγγα, παραπέμποντας έτσι στις φανφάρες από τις δυτικές βασιλικές αυλές, όπως και σε σκηνικά έργα της δυτικο-ευρωπαϊκής μουσικής της αναγέννησης, της κλασικής και της ρομαντικής εποχής (όπερες, μπαλέτα).

30. Εξαγγελτική ηχητική σήμανση με πνευστά όργανα, αποτελούμενη από σύντομο ρυθμομελωδικό μοτίβο, που χρησιμοποιήθηκε σε στρατιωτικές, βασιλικές κι αυτοκρατορικές αυλές πριν από ένα σοβαρό γεγονός (πομπή, στέψη, άφιξη ή λόγος βασιλιά κ.λπ.)

Στη συνέχεια [0.07-0.18- 0.52] ακούγεται ο τελάλης με τον στίχο «ακούσατε-ακούσατε», το ύφος του οποίου πέρα από το προφανές τελάλημα αλλοτινών καιρών, θυμίζει αμανέ, διατηρώντας το ανατολίτικο χρώμα με τα τριημιτόνια της τουρκικής αυτής τραγουδιστικής παράδοσης, το οποίο -ως άλλη όψη του ίδιου νομίσματος- παραπέμπει και στο χρωματικό γένος της βυζαντινής υμνωδίας.

Το τραγούδι συνεχίζει [0.52-1.45] με τον στίχο «κατά διαταγήν του πολυχρονεμένου μας πασά», μια εμμελή απαγγελία στα πρότυπα της **βυζαντινής απαγγελίας** κατά το ανάγνωσμα, η οποία δίνει τη σκυτάλη σε τραγούδι με κανταδόρικη φωνή και αντίστοιχη διάθεση, παραπέμποντας στο ιταλικό *bel canto*³¹, με συνοδεία, όμως, στον ρυθμό του χασάπικου, στο αριστερό χέρι του πιάνου, ενώ στο τελείωμα της φράσης μπαίνει η υπενθυμιστική φανφάρα (αυτή τη φορά έναν τόνο χαμηλότερα ρε-ρε-ρε-λα).

Παρατηρούμε, ότι στο εν λόγω κομμάτι η βυζαντινή παράδοση συναντά και συνυφαίνεται με την εμμελή απαγγελία/ρετσιτατίβο της **δυτικής μουσικής**, έτσι όπως η τελευταία συναντάται στην όπερα, ενώ η ίδια εμμελής απαγγελία μετατρέπεται σε λυρικό τραγούδι, παραπέμποντας στην παράδοση της επτανησιακής καντάδας.

Οι μουσικές αυτές επιλογές του Μάνου Χατζιδάκι δεν είναι διόλου τυχαίες. Τον ρόλο του τελάλη στο θέατρο σκιών, που ανακοινώνει το θέλημα του πασά/βεζίρη και το οποίο αφορά ουσιαστικά το θέμα της παράστασης, αναλαμβάνει ο Χατζηαβάνης, ένας τύπος με υβριδικά κοινωνικά και πολιτισμικά στοιχεία: Έλληνας στην καταγωγή, σοβαροφανής, ευγενικός αλλά και πονηρός, ο οποίος από τη μια υποστηρίζει τον φουκαρά φίλο του αλλά από την άλλη, οσφυοκάμπτει μπροστά στην τουρκική εξουσία, και του οποίου το leitmotiv –δηλ. χαρακτηριστικό εξαγγελτικό μοτίβο– είναι συνήθως ένας αμανές.



Το αμέσως επόμενο τραγούδι είναι η «Σερενάτα του Νιόνιου» [2.21-4.13].

31. *Bel canto* είναι φωνητική τεχνική στην Ιταλία του 18^{ου} αιώνα, με έμφαση στην ομορφιά του ήχου και της ερμηνείας και λιγότερο σε τεχνικά ζητήματα. W. Apel (εκδ.), *Harvard Dictionary of Music*, ²1974, σ. 88.

Πρόκειται για ένα οργανικό κομμάτι, όπου το πιάνο παίζει μια αρκετά ήσυχη μελωδία λυρικού ύφους, όπως αυτές που συναντώνται σε σερενάτες («καντάδες του φεγγαριού», όπως τις λένε συχνά οι Επτανήσιοι) [2.55-3.20]. Σε ό,τι αφορά τη μελωδία γίνεται αισθητή η παρουσία του ανατολίτικου στοιχείου μέσω τριημιτονίων και χρωματικών περασμάτων, ενώ το βασικό θέμα της μελωδίας παίζεται από το δεξί χέρι.

Ο Σιορ Νιόνιος με «σπασμένες» οκτάβες³² (μιμούμενο κατ' αυτόν τον τρόπο την «πενιά»/συνεχή κρούση χορδής του μαντολίνου), γεγονός που καθυστερεί την αναγνώριση του τσάμικου χορού, (σε ρυθμό 6/4), που υποφώσκει στο ρυθμικό μοτίβο του αριστερού χεριού. Και εδώ η ταυτότητα της μουσικής δηλώνεται προκαταβολικά από τον τίτλο του οργανικού κομματιού: επτανησιακή μουσική λόγω της καταγωγής του Σιορ Νιόνιου. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Φώτο Πολίτη «το τραγούδι είναι η ίδια η ουσία της υποκριτικής τέχνης. Προσφέρει μια συμπυκνωμένη ερμηνεία του ρόλου, ένα αδρό σκίτσο από ήχους ή μορφασμούς που μπορεί να σταθεί χρήσιμο εργαλείο στους Έλληνες ηθοποιούς³³».

Έτσι, με τη «σερενάτα του Νιόνιου», ο Μάνος Χατζιδάκις επιτυγχάνει να συγκεράσει την Ανατολή με τη Δύση, το λαϊκό με το αστικό, δομώντας μια επτανησιακή καντάδα, δείγμα αστικο-λαϊκής μουσικής, πάνω στον ρυθμό του τσάμικου, βασικό χορό της ελληνικής δημοτικής μουσικής. Η μαρτυρία του Μάνου Χατζιδάκι για το *Καταραμένο φίδι* στο προλογικό σημείωμα του βιβλίου για το Ελληνικό Χορόδραμα ήταν χαρακτηριστική: «*Τσάμικος, τσιφτετέλι και χασάπικος δεσπόζανε ρυθμικά[...]*³⁴».

Προχωρώντας την ανάλυσή μας, στον «νοσταλγικό χορό» [8.31-11.02] του Καραγκιόζη ακούμε το πιάνο να παίζει αρχικά μια μελωδική γραμμή στο δεξί χέρι, που μοιάζει με ταξίμι μπουζουκιού και συνεχίζει μιμούμενο την πενιά του λαϊκού αυτού οργάνου, με τα χαρακτηριστικά τρίχη σε κατιούσα μελωδική πορεία [9.09-9.46], ενώ το αριστερό χέρι κρατάει σταθερά τον νωχελικό ρυθμό του τσιφτετελίου, δίνοντας άλλο ένα παράδειγμα «εθνικής» μουσικής ταυτότητας: της λαϊκής μουσικής [10.21-11.02].

Στην ίδια λαϊκή μουσική παράδοση παραπέμπει «**ο μεγάλος χορός του Καραγκιόζη**», όπου τα δύο πιάνο –εξαντλώντας την πολυφωνικότητά τους– παινίζουν στον ρυθμό του χασάπικου [2.12.-2.46] και του ζειμπέκικου χορού [2.46-3.21], ενισχύοντας έτσι το προφίλ του λαϊκού ήρωα με δύο χαρακτηριστικούς αστικο-λαϊκούς χορούς, που ταιριάζουν και παραπέμπουν στη λαϊκή καταγωγή του και κατά συνέπεια στα λαϊκά πολιτισμικά αγαθά που καταναλώνει.

32. Εννοούμε οκτάβες που παίζονται σε στυλ αρπέζ: μία-μία νότα κι όχι μαζί.

33. Πολίτης, 1932/1983, 186, πρβλ. Γλυτζουρής, «Ο Φώτος Πολίτης, ο Καραγκιόζης και η απειλή της θεατρικότητας» στο Κ. Γεωργιάδη (επιμ.), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη*, ό.π., σ. 174

34. Ρ. Μάνου – Μ. Χατζιδάκις, *Ελληνικό Χορόδραμα*, Αθήνα, 1961, σ. 19.



Ο ΜΕΓ' ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΤΑΡΑΜΕΝΟ ΦΙΔΙ «νοσταλγικός χορός»



Ο Μεγαλέξανδρος και το καταραμένο φίδι



Εικ. 5. Φιγούρες του Νίκου Χατζηκυριάκου-Γκίκα για το καταραμένο φίδι

Στο κομμάτι «ο τελικός χορός» [11.23-11.55-12.34], έχουμε συνάντηση συρτών χορών που εναλλάσσονται μεταξύ τους. Πιο συγκεκριμένα, το κομμάτι ξεκινάει με νησιώτικο συρτό στα 4/4, τον οποίο διαδέχεται ο καλαματιανός (σε 7/8) και ο οποίος υπογραμμίζεται από τη ρυθμική υπόκρουση του μπάσου του αριστερού χεριού. Οι δύο αυτοί ρυθμοί εναλλάσσονται μεταξύ τους, κάτι που απαντάται αρκετά συχνά στην ελληνική παραδοσιακή μουσική.

Εν κατακλείδι το πιανι-στικό έργο *Καταραμένο Φίδι* του Μάνου Χατζιδάκι γίνεται τόπος συνάντησης «εθνικών» -σε μικροκλίμακα- παραδόσεων: της δημοτικής, της λαϊκής, της επτανησιακής, του βυζαντινού μέλους, όπως και της λόγιας δυτικής μουσικής, όπου τα τσάμικα και τα καλαματιανά εναλλάσσονται με τα χασάπικα, τα ζειμπέκικα, την καντάδα και τη βυζαντινή υμνωδία, όπου το Θέατρο Σκιών συνδιαλέγεται και «περπατάει» πάνω στις χορογραφίες της Ραλλούς Μάνου και όπου τα σκηνικά και τα κοστούμια ζωντανεύουν το ελληνικό παραδοσιακό ύφος³⁵, λειτουργώντας πάντα ως *μουσική ηθογραφία* των αρχετυπικών ηρώων του Θεάτρου Σκιών.

35. Ρ. Δαλιανούδη, Μάνος Χατζιδάκις και λαϊκή μουσική παράδοση –Από το δημοτικό και το ρεμπέτικο στο «έντεχνο λαϊκό» τραγούδι, Αθήνα 2010: ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΠΡΟΣΩΠΑ - ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΕΚΔΟΤΙΚΗ, σσ. 188-189.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αμαργιανάκης, Γεώργιος (1999), *Εισαγωγή στην ελληνική δημοτική μουσική (Διδακτικές Σημειώσεις)*, Αθήνα: Τμήμα Μουσικών Σπουδών ΕΚΠΑ
- And, Metin, (1993), «Όψεις και λειτουργίες του Τουρκικού Θεάτρου Σκιών» στο Δαμιανάκος, Στάθης (επιμ.) *Θέατρο Σκιών – Παράδοση και Νεωτερικότητα*, Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 119-126.
- Apel, Willi (εκδ.) (1974), λήμμα 'bel canto' στο *Harvard Dictionary of Music*, σ. 88.
- Γεωργιάδη, Κωνσταντίνα (2015), *Για μια επιστημονική προσέγγιση του Καραγκιόζη – Πρακτικά ημερίδας αφιερωμένης στους Καθηγητές Θεόδωρο Χατζηπανταζή και Γρηγόρη Σηφάκη, πρωτοπόρους την επιστημονική μελέτη του Καραγκιόζη*, Π.Ε.Κ.
- Γραμμένος, Μπάμπης (1973), *Ο Καραγκιόζης. Δώδεκα κωμωδίες και το χρονικό του θεάτρου των σκιών*, Αθήνα: Άγκυρα.
- Δαλιανούδη Ρενάτα (2010), *Μάνος Χατζιδάκις και λαϊκή μουσική παράδοση. Από το δημοτικό και το ρεμπέτικο στο «έντεχνο λαϊκό» τραγούδι*, Αθήνα: ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΠΡΟΣΩΠΑ-ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΕΚΔΟΤΙΚΗ.
- Δαμιανάκος, Στάθης (επιμ.) (2007), *Όψεις του λαϊκού πολιτισμού-Μνήμη*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Danforth, Loring (1986), «Παράδοση και μετασχηματισμός στο ελληνικό θέατρο σκιών» στο Δαμιανάκος, Στάθης (επιμ.) *Θέατρο Σκιών – Παράδοση και Νεωτερικότητα*, Αθήνα: Πλέθρον, σελ. 149-172.
- Δεμέστιχα, Αικατερίνη (1999), «Θέατρο Σκιών», Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, τ. 28, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, σελ. 376-377.
- Δημαράς, Κ.Θ. (1968), *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα.
- Εγγονόπουλος, Νίκος (1981), *Ο Καραγκιόζης*, Αθήνα: Ύψιλον
- Ζωγράφου, Μάγδα (1988), *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*, Αθήνα: Art Work.
- Gavazzi, M. (1958), «Die Kulturzonen Südosteuropas» στο *Südosteuropa-Jahrbuch II*, München, σελ. 11-23.
- Ιερωνυμίδης, Μ. (1998), *Πίσω από τον μπερντέ: Ηχητικά και οπτικά τεχνάσματα στο ελληνικό θέατρο σκιών*, Αθήνα: Άμμος
- Ιερωνυμίδης, Μιχάλης (2003), *Ο αθηναϊκός Καραγκιόζης του Αντώνη Μόλλα: Η μελέτη του Louis Roussel "Karagheuz ou un Théâtre d' ombres à Athènes" και άλλα κείμενα*, Αθήνα: Χρήστος Ε. Δαρδανός.
- Ιωάννου, Γιώργος (1995), *Ο Καραγκιόζης*, τ. Α', Αθήνα: Εστία [1971].
- Ιωάννου, Γιώργος (1995), *Ο Καραγκιόζης*, τ. Β', Αθήνα: Εστία [1979].
- Ιωάννου, Γιώργος (1995), *Ο Καραγκιόζης*, τ. Γ', Αθήνα: Εστία.
- Καϊμη, Τζούλιο (1990), *Καραγκιόζης ή η αρχαία κωμωδία στην ψυχή του Θεάτρου Σκιών*, μτφρ. Κώστας Μέκκας- Τάκης Μηλιάς, Αθήνα: Γαβριηλίδη.
- Καϊμη, Τζούλιο (1937), *Η ιστορία και η τέχνη του Καραγκιόζη, με την εισαγωγή του Αντώνη Μόλλα Ο Καραγκιόζης και το θέατρο των σκιών*, Αθήνα.

- Καλονάρος, Παναγιώτης (1977) , Η ιστορία του Καραγκιόζη από σημειώσεις του Πέτρου Π. Καλονάρου, Αθήνα: Ευκλείδης
- Κάσδαγλη, Λίνα (1986) «Ο Καραγκιόζης» στο *Ελληνικός Λαϊκός Πολιτισμός*, Αθήνα: Γνώση, σελ. 237-251.
- Κιουρτσάκης, Γιάννης (1983), *Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία - Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, Αθήνα: Κέδρος.
- Κιουρτσάκης, Γιάννης (1985), *Καρναβάλι και Καραγκιόζης*, Αθήνα: Κέδρος.
- Κοκκίνης, Σπύρος (1985), *Αντικαραγκιόζης. Αρνητικές κρίσεις για παραστάσεις του Θεάτρου Σκιών στο τελευταίο τέταρτο του περασμένου αιώνα*, Αθήνα: Φιλιππότης.
- Λάμπας, Τάκης (1993), *Καραγκιόζης. Το θέατρο σκιών*, Αθήνα: Δελφίνι.
- Λουκάτος, Δ. (1963), «Ο Καραγκιόζης και το Έθνος: Θεατρική και πατριωτική παιδεία του λαού», *ΘΕΑΤΡΟ*, τχ. 10.
- Λουντέμης, Μενέλαος (1981), *Καραγκιόζης ο Έλληνας: Το ελληνικό λαϊκό τραγούδι κ.ά.*, Αθήνα: Δωρικός.
- Μάνου Ραλλού – Χατζιδάκις, Μάνος (1961), *Ελληνικό Χορόδραμα*, Αθήνα.
- Μερακλής, Μιχάλης Γ. (1988), «Καραγκιόζης», *Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα*, τ. 32, σελ. 74-75.
- Μερακλής, Μιχάλης Γ. (1993), «Θέατρο Σκιών» στο *Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα*, τ. 54, σσ. 176-177.
- Μερακλής, Μιχάλης Γ. (1999), «Η γλώσσα του Καραγκιόζη» στο *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα: Καστανιώτης, σσ. 217-227.
- Μερακλής, Μιχάλης Γ. (1999), «Τα ονειρικά καρβέλια του Καραγκιόζη» στο *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα: Καστανιώτης, σσ. 229-235.
- Μερακλής, Μιχάλης Γ. (1999), «Αντιθέσεις στον Καραγκιόζη» στο *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα: Καστανιώτης, σσ. 237-239.
- Μηλιώνης, Άρης (2001), *Σκιές στο φως των κεριών*, επιμ. Μίνα Νικολοπούλου, Πάτρα: Περί των Τεχνών.
- Μόλλας Δημήτρης (2002), *Ο Καραγκιόζης μας. Ελληνικό θέατρο Σκιών*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Μόλλα-Γιοβάνου, Αρετή (1981), *Ο Καραγκιοζοπαίχτης Αντώνης Μόλλας. Η κόρη του θυμάται*, Αθήνα: Κέδρος.
- Μπίρης, Κώστας (1952), *Ο Καραγκιόζης- Ελληνικό λαϊκό θέατρο*, Αθήνα: Νέα Εστία.
- Μυστακίδου, Αικατερίνη (1982), *Karagöz –Το θέατρο Σκιών στην Ελλάδα και την Τουρκία*, Αθήνα: ΕΡΜΗΣ.
- Μυστακίδου, Κατερίνα (1998), *Οι Μεταμορφώσεις του Καραγκιόζη*, Αθήνα: Εξάντας.
- Μυστακίδου, Κατερίνα, «Η καλύβα και το Σαράι: Διπολικός διαχωρισμός με δυο αντιμετώπιες παρατάξεις: Έλληνες-Τούρκοι, φτωχοί-πλούσιοι», *ΕΠΤΑ ΗΜΕΡΕΣ ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗΣ*, 3-1-1999.
- Myrsiades, Linda- Myrsiades Kostas (1992), *Karagioz, Culture and Comedy in Greek pup-*

- pet theater*, Kentucky: University Press of Kentucky.
- Παπαδημητρίου, Έλλη (1954), *Ο Καραγκιόζης*, Αθήνα: Αετός.
- Παπαδοπούλου, Μπία (1999), *Ο Καραγκιόζης. Το θέατρο σκιών και οι εικαστικές τέχνες*. Πάτρα: Δημοτική Πινακοθήκη.
- Παχτικός, Γεώργιος (1905), *260 Δημώμη Ελληνικά Άσματα από του στόματος του ελληνικού λαού*, Αθήνα: Τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου.
- Πετρή, Γιώργος (1986), *Ο Καραγκιόζης - δοκίμιο κοινωνιολογικό*, Αθήνα: Γνώση.
- Πετρόπουλος, Ηλίας ([1978] 2013), *Υπόκοσμος και Καραγκιόζης*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Πολίτης, Φώτος (1927), «Θεατρικότητα», εφημ. *Πολιτεία*, 16 Ιουλίου 1927, *Επιλογή κριτικών άρθρων*, τ. Α', σελ. 278-9.
- Πολίτης, Φώτος (1929) «Μια εργασία εκπολιτιστική. Η διακοσμητική μας τέχνη», εφημ. *Πρωία*, 13 Οκτωβρίου 1929.
- Πολίτης, Φώτος (1929) «Το θέατρο του Καραγκιόζη», εφημ. *Πρωία*, 7 Οκτωβρίου 1932, αναδημοσιευμένο στο *Επιλογή κριτικών άρθρων*, τ. Β', Αθήνα: Ίκαρος 1983, σελ. 186.
- Πούχνερ, Βάλτερ, «Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του Θεάτρου Σκιών στην Ελλάδα», *Λαογραφία* (1976-1978), τχ. 31, σελ. 294-323.
- Πούχνερ, Βάλτερ (1984) «Το παραδοσιακό κοινό του θεάτρου σκιών στην Ελλάδα. Συμβολή στην έρευνα του θεατρικού κοινού», στο *Ευρωπαϊκή Θεατρολογία*, Αθήνα, σελ. 259-272.
- Πούχνερ, Βάλτερ (1985α), *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Αθήνα. (Λαογραφία, παράρτημα 9).
- Πούχνερ, Βάλτερ (1985β), *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, Αθήνα: Στιγμή.
- Πούχνερ, Βάλτερ, «Το ελληνικό θέατρο σκιών και το παραδοσιακό του κοινό: συμβολή στην έρευνα για το κοινό του θεάτρου» στο Δαμιανάκος, Στάθης (επιμ.) (1986), *Θέατρο Σκιών –Παράδοση και Νεωτερικότητα*, Αθήνα: Πλέθρον, σελ. 173-189.
- Πούχνερ, Βάλτερ (1988), «Η θέση του Καραγκιόζη στην ιστορία του νέο-ελληνικού θεάτρου», στο *Ελληνική Θεατρολογία*, Αθήνα, σελ. 407-418.
- Πούχνερ, Βάλτερ (1989), *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, Αθήνα: Πατάκης.
- Πούχνερ, Βάλτερ, «Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών στην Ελλάδα» στο *Λαογραφία*, τ. 31 (1976-1978), σελ. 294-323
- Πούχνερ, Βάλτερ «Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών» β' μέρος στο *Λαογραφία*, τ. 33 (1979-1981), σελ. 370-378.
- Πούχνερ, Βάλτερ «Ο Καραγκιόζης στα Βαλκάνια. Η προϊστορία του ελληνικού θεάτρου σκιών», στο Πούχνερ, Βάλτερ (1994), *Βαλκανική Θεατρολογία. 10 μελετήματα για το θέατρο στην Ελλάδα και τις γειτονικές χώρες*. Αθήνα: Καρδαμίτσας, σελ. 253-288.
- Πούχνερ, Βάλτερ (2001), *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19ου αιώνα*

- γλωσσοκεντρικές στρατηγικές του γέλιου από τα «Κορακίστικα» ως τον Καραγκιόζη, Αθήνα: Πατάκης.
- Ροδάς, Μιχαήλ (1932) «Εθνικό Θέατρο. Βαθυλωνία», εφημ. *Ελεύθερον Βήμα*, 17 Απριλίου 1932
- Ρώτας, Βασίλης (1956), *Καραγκιόζικα*, τ. Α και τ. Β, Αθήνα: Χρ. Μπούρα.
- Roussel, Louis, (1926-1934) «Καραγκιόζης», στο *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, Αθήνα: Πυρσός/Δρανδάκης/Φοίνιξ
- Σβορώνος, Νίκος ([1987]/1999), *Ανάλεκτα νεοελληνικής ιστορίας και ιστοριογραφίας*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Σιαφλέκης, Ζάχος (1993), «Μεταβίβαση και μετασχηματισμός ενός πολιτισμικού συμβόλου στο ελληνικό θέατρο σκιών: η περίπτωση του έργου *Ο Μεγαλέξανδρος και το καταραμένο φίδι*», στο Δαμιανάκος, Στάθης (επιμ.) (1993) *Θέατρο Σκιών – Παράδοση και Νεωτερικότητα*, Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 191-207.
- Σιδέρη, Αλόη (1986) «Νεοελληνική Λαϊκή Παράδοση» στο *Ελληνικός Λαϊκός Πολιτισμός*, Αθήνα: Γνώση, σελ.13-19.
- Σίδερης, Γιάννης (1963), «Θέατρο και Καραγκιόζης. Μια πρώτη ματιά στη σχέση τους», περ. *Θέατρο*, τχ. 10, Ιούλιος-Αύγουστος 1963, σ. 35-39.
- Σηφάκης, Γρηγόρης (1984), *Η παραδοσιακή δραματουργία του Καραγκιόζη*, Αθήνα: Στιγμή.
- Σκούρτης, Γιώργος (1983), *Ο Καραγκιόζης*, Αθήνα: Κέδρος.
- Σολδάτος, Γιάννης (επιμ.) (1979), *Ο Καραγκιόζης των Σπαθάρηδων*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Σπαθάρης, Σωτήρης (1963), «Η τέχνη και η ζωή μου. Ιστορεί ο Καραγκιοζοπαίχτης Σ. Σπαθάρης», στο *Θέατρο*, τχ. 10, σελ. 52-54.
- Σπαθάρης, Σωτήρης (1978), *Απομνημονεύματα και η τέχνη του Καραγκιόζη*, Αθήνα: Οδυσσεάς. [1959 Πέργαμος]
- Τσαρούχης, Γιάννης, «Σκόρπιες σκέψεις για τον Καραγκιόζη» στο *Επιθεώρηση Τέχνης*, τχ. 51, σελ. 120.
- Τσιάνης, Σωτήρης (1965), *Folk songs of Mantinea, Greece*, California: University of California Press.
- Τσιάνης, Σωτήρης (2003), *Δημοτικά τραγούδια της Σκύρου: του νησιού του χρυσοπράσινου αετού*, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα & Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2003
- Τσίππρας, Κώστας (2001), *Ο ήχος του Καραγκιόζη. Συμβολή στη μελέτη της δημιουργίας και της εξέλιξης του ελληνικού λαϊκού θεάτρου σκιών*, Αθήνα: Νέα Σύνορα/Λιβάνη.
- Τυροβολά, Βασιλική (1998), *Ελληνικοί παραδοσιακοί χορευτικοί ρυθμοί*, Αθήνα: Gutenberg.
- Χατζάκης, Μ. (1998), *Το Έντεχνο Θέατρο Σκιών (Θεωρία και Πράξη)*, Αθήνα: Προσκήνιο.
- Χατζηπανταζής, Θεόδωρος (1986), *Της Ασιάτιδος μούσης ερασταί*, Αθήνα: Στιγμή.
- Χατζηπανταζής, Θεόδωρος (1984), *Η εισβολή του Καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890*,

- %CE%BA%CE%B1%CE%B9-%CE%BF%CE%B9-%CF%85%CE%B2%CF%81%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%AD%CF%82-%CF%84%CE%BF%CF%85/[4-9-2016] και στο <http://www.tovima.gr/default.asp?pid=46&ct=122&artId=311360&dt=01/08/2010#ixzz0yCOBZKVu>
- http://www.os3.gr/arhive_afieromata/gr_afieromata_giannis_tsaroyhis.html
- <http://www.karagiozismuseum.gr/index.htm>
- <http://www.greekshadows.com/gr/Ντορίνα Παπαλιού> [4/9/2016]
- Παπασωτηρίου Γιώργος «Ο Καραγκιόζης είναι και Έλληνας», στο http://grapaso.blogspot.com/2010/07/blog-post_15.html [2/9/2016]
- Τζιαντζή Μαριάννα, «Περί Καραγκιόζη σκιάς», στο http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_columns_2_17/07/2010_408221 [3/9/2016]
- Αγραφιώτης Αθ. Θωμάς, «Μετανάστευση, Ρατσισμός και Νεοελληνικό θέατρο σκιών», στο <http://www.inpatra.gr/kedek/theory.pdf> [3/1/2016]
- Σπυροπούλου Μαρία «Ελληνικό Θέατρο Σκιών ως το 2005», στο <http://www.karagkiozis.com/BIBLIOGRAFIA%20THEATROΥ%20SKION.pdf> [3/9/2016]
- Puchner, Walter (1984), «Το λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα», στο <http://www.arxaiologia.gr/site/content.php?artid=496> [3/9/2016]
- <http://www.ediamme.edc.uoc.gr/diaspora/download.php?id=182548,1450,11> [3/9/2016]
- <http://alex.eled.duth.gr/academy/KARAGIOZIS/9.htm> [12/9/2016]
- http://aton.ttu.edu/pdf/turkish_shadow_puppets-2.pdf [13/9/2016]
- ψηφιακό αρχείο ΕΡΤ <http://www.ert-archives.gr/V3/public/pop-view.aspx?tid=8225&tsz=0&act=mMainView> (εισαγωγή για μουσικούς του Θ.Σ.)
- ψηφιακό αρχείο ΕΡΤ, «Η ιστορία των χρόνων μου –Ευγένιος Σπαθάρης 1959» <http://www.ert-archives.gr/V3/public/pop-view.aspx?tid=8238&tsz=0&act=mMainView> [14/9/2016]

ΕΔΩ ΝΑ ΓΡΑΨΕΤΕ ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΕΙΡΕΣ ΑΓΓΛΙΚΗ ΠΕΡΙΛΗΨΗ (ABSTRACT

ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ ΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ

Καθηγητής Κοινωνιολογίας

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΚΡΙΣΗ, ΠΑΙΔΙΚΗ ΗΛΙΚΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΤΟΥ ΠΑΙΔΙΟΥ

Είναι γεγονός ότι, παρότι πολλοί θεωρούν ευλογοφανές πως η οριοθέτηση των ηλικιακών ομάδων παραμένει αμετάβλητη στον τόπο και στον χρόνο ως προσδιοριζόμενη από βιολογικά δεδομένα της ανθρώπινης ζωής, ωστόσο, η έννοια των διαφόρων ηλικιακών κατηγοριών και ιδίως οι έννοιες παιδί και παιδική ηλικία εννοιολογούνται διαφορετικά σε κάθε κοινωνία και κάθε εποχή. Το στοιχείο αυτό είναι ενδεικτικό του ότι η παιδική ηλικία αποτελεί κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή (James & Prout, 1997; Jenks, 2005, James et al., 1998), με μεταβαλλόμενο περιεχόμενο στον χώρο και στον χρόνο, στοιχείο το οποίο την καθιστά μία κατηγορία κοινωνική και κοινωνιολογική και μία μεταβλητή της κοινωνικής ανάλυσης, που εξ αυτού του λόγου φέρει ιδιότητες, οι οποίες μπορεί να διαφωτίσουν το πως οργανώνονται και νοηματοδοτούνται ποικίλες άλλες κοινωνικές κατηγορίες, αλλά και ποικίλες κοινωνικές κατασκευές της παιδικής ηλικίας καθώς και της ενήλικης ζωής.

Με αφετηρία την εκβιομηχάνιση, οι αλλαγές που σημειώθηκαν στην εργασία από τότε μέχρι σήμερα, αποτέλεσαν το υπόβαθρο επάνω στο οποίο στηρίχθηκε κοινωνικοοικονομικά η κατασκευή της παιδικής ηλικίας, ενώ στη συνέχεια η κανονιστική διεύθυνση αυτής την οδήγησε από πλευράς κοινωνικής θέσης ως ηλικιακή κατηγορία να κατασκευάζεται κοινωνικά ως κατηγορία μη ικανή, αδύναμη, εξαρτημένη και ετεροκαθοριζόμενη.

Τα παιδιά ιστορικά αντιμετωπίστηκαν περισσότερο ως αντικείμενα παρέμβασης και ως μέσο για την εξυπηρέτηση άλλων σκοπών παρά ως αυτόνομα όντα με τη δική τους αξία. Η περίοδος της παιδικής ηλικίας θεωρούνταν ένα ασήμαντο, μεταβατικό και τελεολογικά συνδεδεμένο με την ενηλικότητα στάδιο με αποτέλεσμα τα παιδιά να αγνοούνται ως αυτόνομες προσωπικότητες. Η αλλαγή των προσλήψεων για την παιδική ηλικία εντοπίζεται κυρίως στην περίοδο της εκβιομηχάνισης και στην κρατική παρέμβαση που ακολούθησε για την προστασία των παιδιών (Cunningham, 1995).

Το κρίσιμο στοιχείο που χαρακτηρίζει -από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και εφεξής- τις κρατικές παρεμβάσεις για τα παιδιά είναι μία αντίληψη και αναγκαιότητα διαμόρφωσης της παιδικής ηλικίας με τέτοιο τρόπο ώστε να εξυπηρετήσει το σκοπό για τον οποίο οι παρεμβάσεις αυτές προορίζονταν, που ήταν η μη διατάραξη της υφιστάμενης κοινωνικής ισορροπίας. Σε αυτή ακριβώς την αντίληψη θεμελιώνονται οι λειτουργιστικές θεωρίες κοινωνικοποίησης (Parsons, 1951) που επικράτησαν στα μέσα του 20^{ου}

αιώνα, δηλαδή την χρυσή εποχή του φορντισμού, της ανάπτυξης του βιομηχανισμού και του κοινωνικού κράτους, οι οποίες παρείχαν το ανάλογο θεωρητικό πλαίσιο για τη διαμόρφωση της παιδικής ηλικίας σύμφωνα με την παραπάνω αντίληψη και σκοπιμότητα. Σε συνδυασμό με τις αναπτυξιακές θεωρίες που εμφανίστηκαν την ίδια περίοδο, όπως του Piaget (1955), διαμορφώθηκε μια συγκεκριμένη εννοιολόγηση της παιδικής ηλικίας, η οποία μονοπώλησε το ενδιαφέρον των κοινωνικών επιστημών. Σε αυτό το πλαίσιο οι παραδοσιακές θεωρίες της κοινωνικοποίησης αποτέλεσαν την κύρια ενασχόληση της κοινωνιολογίας με την παιδική ηλικία μέχρι σχετικά πολύ πρόσφατα, δηλαδή μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1980, οπότε και εμφανίζονται τα πρώτα έργα που αντιμετωπίζουν την παιδική ηλικία με τρόπο πολύ διαφορετικό (Jenks, 1982).

Το δεύτερο θεμελιώδες στοιχείο που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη κοινωνιολογική προσέγγιση της παιδικής ηλικίας αποτελεί η αναγνώριση του παιδιού ως δρώντος κοινωνικού υποκειμένου και όχι ως παθητικού αντικειμένου των κοινωνικών δομών και διεργασιών (Prout & James, 1997:8). Το θεωρητικό υπόβαθρο για αυτή τη μετατόπιση βρίσκεται στις θεωρίες της δράσης που αναπτύχθηκαν στον κλάδο της κοινωνιολογίας από τη δεκαετία του 1970. Σύμφωνα με την προσέγγιση που υιοθετεί η κοινωνιολογία της παιδικής ηλικίας η διαδικασία της κοινωνικοποίησης δεν συνιστά πλέον μια μονόδρομη αλλά μια αμφίδρομη διαδικασία, στην οποία το παιδί συμμετέχει ως ένα -ανα-δυόμενο, κριτικό, διαδραστικό, κοινωνικό υποκείμενο-διαδραματίζοντας ρόλο ενεργό.

Έτσι, τα παιδιά μετασχηματίζονται από προϊόντα των κοινωνικών δομών σε δρώντα κοινωνικά υποκείμενα, ικανά να επηρεάσουν αυτές τις δομές μέσω της μεταβολής του ευρύτερου κοινωνικού πλαισίου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στα πλαίσια της κοινωνιολογικής θεωρίας δημιουργείται χώρος για να αναδειχθούν «οι παιδικές ηλικίες», αφενός ως προϊόντα των προσπαθειών των ενηλίκων να επικαθορίσουν τις ζωές των παιδιών και αφετέρου ως προϊόντα της δράσης των ίδιων των παιδιών ως «νομιμοποιημένων» δρώντων κοινωνικών υποκειμένων.

Κυρίως οι συνδυαστικές κοινωνιολογικές θεωρίες και ιδίως τα έργα του Giddens (1979; 1984) για τη σημασία της κοινωνικής δράσης είχαν καθοριστική συμβολή και αποτέλεσαν πυξίδα και έργα αναφοράς για τους κοινωνιολόγους της παιδικής ηλικίας. Η συμβολή του ειδικότερα έγκειται στο ότι εισάγοντας την έννοια της «δομοποίησης» οδήγησε στην αποκαθήλωση του παραδοσιακού διχοτομικού δυϊσμού «δομής-δράσης» και αναγορεύοντας σε πεμπτουσία της ανάλυσής του τον όρο «δρών κοινωνικό υποκείμενο» οδήγησε στην άρση αυτής της παραδοσιακής διχοτόμησης μεταξύ αφενός της δομής και αφετέρου της δράσης. Οι κοινωνικές δομές παρέχουν το πλαίσιο μέσα στο οποίο οι άνθρωποι ως δρώντα κοινωνικά υποκείμενα ενεργούν, αλλά την ίδια στιγμή οι ενέργειες και δράσεις τους έχουν ως επίπτωση τη μεταβολή ή την αντίσταση στη μεταβολή του ευρύτερου κοινωνικού πλαισίου. Έτσι, οι κοινωνικές δομές, αφενός κατασκευάζονται από την κοινωνική δράση και αφετέρου αποτελούν το μέσον αυτής της κατασκευής. Κατά συνέπεια, εάν η κοινωνία των ενηλίκων αντιστοιχείται με την δομή που κοινωνικοποιεί το παιδί και αντίστοιχα το παιδί αντιστοιχείται με την

δράση, η παιδική ηλικία κατασκευάζεται από τη δράση τόσο των παιδιών όσο και των ενηλίκων, ενώ το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο, δηλαδή, η κοινωνία των ενηλίκων αποτελεί το μέσον αυτής της κατασκευής. Αυτή δε η νοητική αντιστοίχιση επιτρέπει ώστε τα παιδιά να μετασχηματισθούν από προϊόντα των κοινωνικών δομών, σε δρώντα κοινωνικά υποκείμενα ικανά να επηρεάσουν αυτές τις δομές μέσω της μεταβολής του ευρύτερου κοινωνικού πλαισίου. Έτσι, τα παιδιά μετασχηματίζονται σε κοινωνικούς συντελεστές, σε δρώντα κοινωνικά υποκείμενα, των οποίων η δράση γίνεται αντιληπτή ως πηγή κοινωνικής μεταβολής (Δασκαλάκης, 2009:378).

Κατά τον ίδιο τρόπο που έχουν μεταβληθεί οι αντιλήψεις για την παιδική ηλικία στο πλαίσιο της κοινωνιολογίας έχει συντελεστεί μετατόπιση και στο θεωρητικό πλαίσιο των δικαιωμάτων του παιδιού. Υπό την επίδραση θεωριών που υποστήριξαν ότι η ανεπάρκεια του παιδιού για κατοχή δικαιωμάτων είναι κατασκευασμένη, ότι η ηλικία θεωρείται αυθαίρετο κριτήριο για την απόδοση ή μη δικαιωμάτων (Archard, 2004) και ότι οι δύο μέχρι πολύ πρόσφατα αντίθετοι προσανατολισμοί για τα δικαιώματα του παιδιού, αφενός αυτός της προστασίας και αφετέρου αυτός της αυτονομίας, σήμερα φαίνονται να αλληλοσυμπληρώνονται (Eade, 2003; Freeman, 1994), το παιδί μετατρέπεται πλέον από παθητικό αντικείμενο προστασίας σε δρών υποκείμενο και φορέα δικαιωμάτων αυτονομίας. Η αναγνώριση δικαιωμάτων αυτονομίας στο παιδί αντιστοιχεί με την αντιμετώπισή του ως δρώντος υποκειμένου από την κοινωνιολογία της παιδικής ηλικίας και αποτελεί το σημαντικότερο στοιχείο σύγκλισης των αντίστοιχων θεωρητικών σχημάτων αλλά και των αντίστοιχων επιστημονικών κλάδων, της κοινωνιολογίας της παιδικής ηλικίας και των δικαιωμάτων του παιδιού (Freeman, 1998). Η ανακνόντητα για κατοχή δικαιωμάτων που προσαπτόταν στο παιδί κατά το παρελθόν περιόριζε την κοινωνική του δράση, καθώς αυτό θεωρούνταν ανεπαρκές να συμμετέχει στα κοινωνικά δρώμενα, τα οποία προκύπτουν από τη δράση των έλλογων ενηλίκων.

Το σημερινό κοινωνικό περιβάλλον, όπως έχει διαμορφωθεί από τον πολυδιάστατο χαρακτήρα της υφιστάμενης κοινωνικής, θεσμικής, πολιτικής και πολιτισμικής, πρωτίστως όμως οικονομικής κρίσης, μεταβάλλει τόσο την παιδική ηλικία, διαμορφώνοντας την εμπειρία βίωσής της από τα παιδιά, μεταβάλλει τις κοινωνικές αντιλήψεις για την διάρκειά της αλλά και τον προσανατολισμό και την εξέλιξη της ίδιας της έννοιας των δικαιωμάτων του παιδιού. Οι επιπτώσεις της οικονομικής κρίσης στα παιδιά και στην παιδική ηλικία είναι πολύπλευρες αλλά εκλαμβάνουν δύο κύριες διαστάσεις. Η πρώτη αναφέρεται στις επιπτώσεις της οικονομικής κρίσης στην ευημερία και στα δικαιώματα των παιδιών, ενώ η δεύτερη στον τρόπο που η οικονομική κρίση μετασχηματίζει την εννοιολόγηση και κατασκευή της παιδικής ηλικίας και των δικαιωμάτων του παιδιού.

Οι μεγάλες οικονομικές κρίσεις του 20^{ου} αιώνα επηρέασαν καταλυτικά τη λειτουργία των κοινωνιών. Η κρίση του 1929 και η περίοδος του μεσοπολέμου οδήγησαν πρωτίστως στην άνοδο του ναζισμού και του φασισμού. Οδήγησαν, όμως, και στην ανάπτυξη των νέων εκδοχών του βιομηχανισμού, ενός νέου παραγωγικού μοντέλου του φορντισμού, αλλά και νέων μορφών άσκησης της πολιτικής, όπως ο κρατικός παρεμ-

βατισμός, το κοινωνικό κράτος και οι κοινωνικές πολιτικές. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο η Κοινωνία των Εθνών οδηγείται στην υιοθέτηση των πρώτων διεθνών προστατευτικών κειμένων για την παιδική ηλικία (Διακήρυξη της Γενεύης, 1924). Οι πολιτικές που επιστρατεύθηκαν για την υπέρβαση της κρίσης της δεκαετίας του 1920 εμπεδώθηκαν και βρέθηκαν στο απόγειό τους ιδίως μετά τον 2^ο παγκόσμιο πόλεμο κατά την περίοδο ανασυγκρότησης των μεταπολεμικών οικονομιών με την εξωτερική βοήθεια του Σχεδίου Marsall, οπότε στα πλαίσια της κενονσιανής θεραπευτικής διευρύνεται η κοινωνική προστασία και ασκούνται εκτεταμένες πολιτικές κοινωνικές και για την προστασία της παιδικής ηλικίας. Κατά τη δεκαετία του 1970, η κατάργηση της Συμφωνίας Breton-Woods, δηλαδή του κανόνα του χρυσού στις διεθνείς συναλλαγματικές ισοτιμίες και νομισματικές συναλλαγές, οι δύο αλληπάλληλες πετρελαϊκές κρίσεις, η εκτεταμένη εισαγωγή και χρήση νέων τεχνολογιών στην παραγωγή και η κλιμάκωση πλέον της παγκοσμιοποίησης, σηματοδοτούν την κρίση και υπέρβαση του φορντικού μοντέλου, όχι μόνον ως μοντέλου παραγωγικού αλλά και ως μοντέλου κεφαλαιακής συσσώρευσης καθώς και ρύθμισης γενικότερα των βιομηχανικών κοινωνιών. Το νέο μεταφορντικό πλαίσιο χαρακτηρίζεται από ραγδαίες αλλαγές στην οικονομία, στην παραγωγή, στην εργασία, στις καταναλωτικές συνήθειες καθώς και από τη σταδιακή απορρύθμιση και υποχώρηση του κράτους πρόνοιας.

Η κρίση του 1929, ο μεσοπόλεμος και η σκιά του ολοκληρωτισμού που κάλυψε ολόκληρη την Ευρώπη πάγωσαν όχι μόνον τις κοινωνίες αλλά και τις προσπάθειες αναφορικά με τα δικαιώματα του παιδιού, οι οποίες περιορίστηκαν σε αποσπασματικές και μόνον παρεμβάσεις και μόνον σε επίπεδο επιμέρους κρατών. Η ανοικοδόμηση μετά τον 2^ο παγκόσμιο πόλεμο και η χρυσή εποχή του φορντισμού και του κοινωνικού κράτους οδήγησαν στο να συντελεσθεί ένα ακόμα βήμα στο επίπεδο της διεθνούς προστασίας των δικαιωμάτων του παιδιού, με την υιοθέτηση νέου σχετικού διεθνούς κειμένου στα τέλη της δεκαετίας του 1950. Ωστόσο, η θεσμική διαδικασία διεθνούς προστασίας των δικαιωμάτων του παιδιού σε ένα πρώτο επίπεδο ολοκληρώνεται τελικά σχεδόν παράλληλα με τη λήξη του «ψυχρού πολέμου» το 1989, οπότε και συνήφθη η Διεθνής Σύμβαση για τα Δικαιώματα του Παιδιού.

Η οικονομική κρίση του 2008 και η παρατεταμένη ύφεση στις οικονομίες πολλών κρατών που την οξύνει, προϊόν του νέου παραδείγματος του σύγχρονου καπιταλισμού και του ακραίου νεοφιλελευθερισμού, προϊόν της δυνητικοποίησης, της αποϋλοποίησης και της χρηματιστηριοποίησης της σύγχρονης μετα-καπιταλιστικής οικονομίας, που λειτουργεί πέρα και έξω από κάθε ρυθμιστικό πλαίσιο και έλεγχο διαμορφώνοντας συνθήκες ανεστραμμένης πυραμίδας μεταξύ της κερδοσκοπίας του μη παραγωγικού τραπεζοχρηματιστηριακού κεφαλαίου και της πραγματικής οικονομίας, δεν έχει ακόμα δείξει τις πραγματικές μελλοντικές διαστάσεις των κοινωνικών της επιπτώσεων, το βάθος και την ένταση αυτών, και ιδίως τις συνέπειές τους στην παιδική ηλικία και στα βασικά δικαιώματα του παιδιού, όπως η υγεία, η εκπαίδευση, η ανάπτυξη της προσωπικότητας, η προστασία, η ασφάλεια και η πολιτική και κοινωνική συμμετοχή.

Οι συνθήκες της σημερινής οικονομικής και πολυεπίπεδης κρίσης, που παράγουν μία νέα κοινωνία των άκρων, έχουν σημαντικές επιπτώσεις οι οποίες επηρεάζουν πρωτίστως την παιδική ηλικία, ρίπτοντας το παιδί βίαια στις συνθήκες της διακινδύνευσης που διαμορφώνει η σύγχρονη κοινωνία των ενηλίκων, καθώς χαρακτηρίζεται από ανεξέλεγκτο ανταγωνισμό, κερδοσκοπία, υπερκαταναλωτισμό, ανομία και κρίση -αν όχι χρεοκοπία- όχι μόνον της οικονομίας, αλλά και της πολιτικής, που υποτάσσεται στην οικονομία της αγοράς, και άρα και κάθε έννοιας κράτους δικαίου, αν όχι και της ίδιας της δημοκρατίας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο αναδεικνύεται εξαιρετικά επίκαιρη η διαπίστωση του Postman (1983) ότι σήμερα συντελείται η εξαφάνιση, το τέλος ή ο θάνατος της παιδικής ηλικίας, παρότι βεβαίως ο εν λόγω συγγραφέας κατέληξε στη διαπίστωση αυτή μέσα από μία διαφορετική ανάλυση και οπτική, η οποία επικεντρώνει στο πως στη σύγχρονη εποχή η ανεξέλεγκτη διάχυση της πληροφορίας πλήττει την ηλικιακή ιεραρχία που στηριζόταν στον έλεγχο της πληροφορίας από τους ενηλίκους, με αποτέλεσμα να επέρχεται γρήγορα, βίαια και εξισωτικά η αποκάλυψη προς το παιδί του κόσμου των ενηλίκων.

Οι επιπτώσεις, ωστόσο, των κρίσεων διαμορφώνονται όμως και με βάση την μεταβλητή της ετερότητας, η οποία επηρεάζεται από πλήθος άλλων κοινωνικών και πολιτισμικών παραμέτρων, μεταξύ των οποίων κρίσιμης σημασίας είναι και κάποιες που έχουν -πέραν της κοινωνικής και πολιτισμικής- και δημογραφική αξία όπως η ηλικία και το φύλο.

Αρχικά, μέσα από τις επιπτώσεις της οικονομικής κρίσης στις επόμενες γενιές αναδεικνύονται υποκρυπτόμενες αντιλήψεις για τα παιδιά και την παιδική ηλικία. Η συζήτηση για το χρέος των κρατών, σκοπεύοντας αφενός να τονίσει το υπέρογκο μέγεθος του, αφετέρου να εντυπωσιάσει την κοινή γνώμη, εξέλαβε ως βασικό άξονα αναφοράς τα παιδιά. Με την υπόθεση ότι τα παιδιά ως μελλοντικοί πολίτες θα κληρονομήσουν το δημόσιο χρέος για το οποίο υπεύθυνη είναι η προηγούμενη γενιά, διατυπώθηκαν ακόμα και μοντέλα που υπολογίζουν το χρηματικό ποσό που είναι καταδικασμένο κάθε παιδί να οφείλει από τη στιγμή της γέννησής του. Τέτοιου είδους, όμως, αναφορές αποδεικνύουν όχι μόνο ότι η σύγχρονη οικονομική επιστήμη -τα λεγόμενα *economics* /αντίθετα από την κλασική πολιτική οικονομία- έχει χάσει το ενδιαφέρον της για τον άνθρωπο, καθώς η ανθρώπινη ύπαρξη εξισώνεται με τα οικονομικά μεγέθη, αλλά και ότι αγνοούνται οι επιπτώσεις της οικονομικής κρίσης τόσο στην ευημερία των παιδιών όσο και στην περίοδο της παιδικής ηλικίας μιας και το παιδί γίνεται αντιληπτό ως συμμετέτοχος στα οικονομικά δρώμενα μόνο με την ιδιότητα του σημερινού και μελλοντικού φορέα οφειλής του δημόσιου χρέους. Με τον τρόπο, όμως, αυτόν η περίοδος της παιδικής ηλικίας υποτιμάται και επαναφέρονται ουσιαστικά στην κοινωνική και επιστημονική επικαιρότητα αντιλήψεις που επικράτησαν πολύ παλαιότερα.

Τα παιδιά, επίσης, χρησιμοποιούνται και για την ανάδειξη των επιπτώσεων της οικονομικής κρίσης στην ευημερία του ανθρώπινου είδους. Επειδή για τη μελέτη της φτώχειας στην παιδική ηλικία το παιδί εξετάζεται στα πλαίσια του νοικοκυριού, έχει

ιδιαίτερη σημασία και αξία η εμπειρία που υποδεικνύει ότι περισσότερο ευάλωτα είναι τα παιδιά των αστικών νοικοκυριών έναντι των αγροτικών καθώς και ότι τα παιδιά των λαϊκών και των μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων και τάξεων, δεδομένου ότι αυτά κυρίως επλήγησαν σε πρώτο επίπεδο από την υποχώρηση της κεινσιανής θεραπευτικής με την κρίση του φορντικού μοντέλου και σε δεύτερο επίπεδο από την κλιμάκωση της κοινωνικής κρίσης μετά την οικονομική κρίση του 2008. Αντίθετα δεν πλήττονται στον ίδιο βαθμό ούτε τα παιδιά των ήδη εξαθλιωμένων νοικοκυριών που βιώνουν ήδη συνθήκες ακραίας φτώχειας, ούτε βεβαίως πολύ περισσότερο τα παιδιά των νοικοκυριών που διαθέτουν κυρίως οικονομικό ή ίσως και μορφωτικό κεφάλαιο. Σε χώρες βέβαια, όπως η Ελλάδα, οι ομάδες του πληθυσμού με τα χαμηλότερα εισοδήματα είναι πιθανό να βρίσκονται σε πλέον δεινή θέση, λόγω του ότι συνυπάρχει το φαινόμενο του κοινωνικού αποκλεισμού, το οποίο νοείται ως «άρνηση και μη πραγμάτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων των πολιτών, γεγονός που παραπέμπει σε περιορισμούς της πρόσβασης σε κοινωνικά αγαθά και υπηρεσίες» (Room et al., 1992:14). Αυτό μάλιστα είναι κάτι που επιβεβαιώνουν και τα πρόσφατα στοιχεία. Συγκεκριμένα, ενώ ο κίνδυνος φτώχειας ή αποκλεισμού για τα παιδιά κυμαίνεται στην μεν Ευρώπη των 27 στο 27% ενώ στη χώρα μας είναι στο 30,4%, ο δείκτης μόνον της φτώχειας για τα παιδιά στην μεν Ευρωπαϊκή Ένωση ανέρχεται στο 20% στην δε Ελλάδα στο 23,7%.

Πέραν αυτών, εξαιτίας της φυσικής τους αδυναμίας τα παιδιά αποτελούν τα πρώτα θύματα της υφιστάμενης οικονομικής κρίσης και οι συχνές αναφορές στο δημόσιο λόγο στην παιδική φτώχεια των παιδιών στοχεύουν -σχεδόν αποκλειστικά- στην ευαισθητοποίηση και στην άσκηση -μέσα από την «θυματοποίηση» και «θυσία» του παιδιού- πίεσης προς την πολιτική εξουσία για την ανάληψη αντίστοιχων μέτρων. Οι ενήλικες φαίνεται να έχουν αυθαίρετα υιοθετήσει την άποψη ότι η ευημερία των παιδιών συνεπάγεται την ευτυχία τους, δηλαδή ότι ο καθορισμός της ευτυχίας τους γίνεται όχι μόνο αποκλειστικά βάσει οικονομικών παραγόντων αλλά και από την οπτική της δικής τους αντίληψης «για τι συνιστά η παιδική ηλικία», μία αντίληψη που πλαισιώνεται βεβαίως από την κυρίαρχη δυτική ιδεολογία που θεωρεί την παιδική ηλικία ως μια εξιδανικευμένη περίοδο που πρέπει να βιώνουν όλα τα παιδιά (Morrow, 2009:296).

Παρόλα αυτά, δεν μπορεί να αγνοηθεί ότι -εξαιτίας της φυσικής τους αδυναμίας και της φυσικής τους εξάρτησης από τους ενήλικες- τα παιδιά αποτελούν τα πρώτα θύματα της οικονομικής κρίσης και βέβαια της φτώχειας. Η μεταφορά, ωστόσο, του επίκεντρου της μελέτης της παιδικής ηλικίας στο πλαίσιο αυτό οδηγεί στην αντιμετώπιση της αποκλειστικά ως αντικειμένου παρέμβασης, του οποίου η ευημερία πρέπει να εξασφαλιστεί, τονίζοντας υπ' αυτήν την έννοια τη σχέση υπαγωγής και εξάρτησης μεταξύ παιδιών και ενηλίκων, επαναφέροντας κατ' αυτόν τον τρόπο πιο έντονα την έννοια της εξουσίας των ενηλίκων έναντι των παιδιών.

Επίσης, η οικονομική κρίση προσδιορίζει ένα επιπλέον κρίσιμο στοιχείο κατασκευής της παιδικής ηλικίας, που είναι η χρονολογική οριοθέτησή της. Όπως προκύπτει ιστορικά (Aries, 1962) η χρονική διάρκεια της παιδικής ηλικίας είναι μεταβαλλόμενη

και οριοθετείται διαφορετικά από κοινωνία σε κοινωνία και από εποχή σε εποχή. Η οικονομική κρίση, ασκεί άμεση επίδραση σε αυτό το σημείο. Από τη μία πλευρά η οικονομική εξαθλίωση των νοικοκυρών στρέφει τα παιδιά στην εργασία και τη σχολική εγκατάλειψη συντελώντας στην πρόωγη ενηλικίωσή τους, συμπιέζοντας με αυτό τον τρόπο τη διάρκεια της παιδικής ηλικίας προς τα κάτω. Από την άλλη πλευρά, η οικονομική εξάρτηση από τους γονείς «παιδιών» που βρίσκονται πάνω από το τυπικό ανώτατο χρονικό όριο ενηλικίωσης των 18 ετών, εξαιτίας είτε της παράτασης της σχολειοποίησης είτε της ανεργίας η οποία για παράδειγμα στην Ελλάδα στην ηλικιακή ομάδα μεταξύ 15 έως 24 ετών έφτασε τον Ιανουάριο του 2013 το 59,1%¹ έναντι 23,5% που ήταν στην Ευρωπαϊκή Ένωση των 27 κρατών-μελών, οδηγεί εκ των πραγμάτων στην παράταση της περιόδου της παιδικής ηλικίας, τροφοδοτώντας και την εκτεταμένη βιβλιογραφία για τους ατροφικούς ενήλικες. Έτσι, ενώ, δηλαδή, τα παιδιά αυτά αποκτούν πλήρη πολιτικά και νομικά δικαιώματα και υποχρεώσεις, από άποψη κοινωνική και οικονομική συνεχίζουν να διατηρούν χαρακτηριστικά μη ενηλίκων, ωθώντας με τον τρόπο αυτό σε μία προς τα άνω μετατόπιση το χρονικό όριο λήξης της παιδικής ηλικίας (Δασκαλάκης, 2009:374). Σε αυτό το πλαίσιο, παρατηρείται μία οπισθοδρόμηση, καθώς στη σύγχρονη κοινωνιολογική μελέτη της παιδικής ηλικίας επανέρχεται μία τάση έμφασης στην εξουσία των ενηλίκων, όπως την ενσωμάτωναν οι παραδοσιακές κοινωνιολογικές θεωρίες και οι παραδοσιακές θεωρίες της κοινωνικοποίησης, μετατρέποντας πλέον τους ενηλίκους πέραν από «φυσικούς στυλοβάτες» και σε οικονομικούς τροφοδότες των «παιδιών».

Αποτέλεσμα αυτής της επικέντρωσης στην έννοια της εξάρτησης και της εξουσίας των ενηλίκων -και μάλιστα ως παρεπόμενη η δεύτερη της πρώτης- είναι να περιορίζονται τα περιθώρια αναγνώρισης του παιδιού ως δρώντος κοινωνικού υποκειμένου και αντίθετα το παιδί να αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως αντικείμενο παρέμβασης.

Μια εξίσου σημαντική επίπτωση της οικονομικής κρίσης είναι η δημογραφική «εξαφάνιση» των παιδιών, η οποία αντιπροσωπεύεται από τη μείωση των γεννήσεων, συμπιέζοντας τον αριθμό των παιδιών ως ηλικιακής και κοινωνικής ομάδας. Η Ελλάδα -ως γνωστόν- ως χώρα μαστίζεται από χαμηλή γονιμότητα και εμφανίζει μία γενικότερη τάση μείωσης του αριθμού των παιδιών καθώς τα τελευταία 50 έτη ο αριθμός των μελών των νοικοκυριών μειώθηκε κατά ένα μέλος. Η εικόνα αυτή πρόσφατα ενισχύθηκε από τον μειωμένο αριθμό γεννήσεων το 2011 σε σχέση με το 2008 (11.874 λιγότερες γεννήσεις)², ενώ το 2012 σε σχέση με το 2011 σύμφωνα με εκτιμήσεις σημειώθηκαν 10.000 έως 15.000 λιγότερες γεννήσεις εξαιτίας της οικονομικής κρίσης (Bongaarts & Sobotka, 2011:41-42; Η Καθημερινή, 2013). Επίσης, εξελίξεις στο πεδίο της ιατρικής, οι οποίες αυξάνουν το προσδόκιμο ζωής, δημιουργούν δυσαναλογία στον αριθμό των παιδιών με τον αντίστοιχο αριθμό των ενηλίκων, με αποτέλεσμα η αύξηση του ορίου

1. Στοιχεία Eurostat <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do>

2. Στοιχεία Eurostat

ενηλικίωσης να θεωρείται από κάποιους ως διέξοδος για την αριθμητική εξισορρόπηση του γηράσκοντος πληθυσμού με τον διαρκώς μειούμενο πληθυσμό των παιδιών (Veerman, 2010:588-589).

Καθώς λοιπόν τα τελευταία χρόνια η θέση της παιδικής ηλικίας στην ευρωπαϊκή ένωση έχει παρακμάσει οικονομικά, πολιτικά και δημογραφικά, αυτή τείνει να μετατραπεί σε κοινωνικό πρόβλημα. Σε δημογραφικό επίπεδο ο αριθμός των παιδιών και των νέων ανθρώπων μειώνεται. Σε οικονομικό επίπεδο, ως κοινωνική ομάδα, κατά τεκμήριο, συγκριτικά με άλλες ομάδες τα παιδιά θεωρούνται ως άτομα μη ενεργά και μη οικονομικά αποδοτικά. Ενώ σε πολιτικό επίπεδο, δεν διαθέτουν πολιτική εκπροσώπηση και δυστυχώς περιορίζονται ολοένα και περισσότερο, αυτοί που είναι διατεθειμένοι να τα υπερασπιστούν. Στη σύγχρονη εποχή όπου η παγκοσμιοποίηση, η διεθνοποίηση, η νέα τάξη γενικότερα, συνυπάρχουν με την εξάπλωση νέων μορφών παθολογίας επιχειρείται η παθολογικοποίηση της απείθειας, της δυστυχίας και της διαφοράς. Το πρόβλημα είναι παλιό, αλλά η συζήτηση έχει εκσυγχρονιστεί επικεντρώνοντας στο συνδυασμό των ιδιαίτερων δομών της παθολογίας με τις ευρύτερες πολιτικές και πολιτισμικές διενέξεις και με τις λογικές συσσώρευσης του κεφαλαίου. Ενώ, όμως, παλαιότερα επιχειρείτο η παθολογικοποίηση μόνον όσων για χρόνια θεωρούνταν στιγματισμένοι λόγω φυλής, εθνότητας ή τάξης, σήμερα επιχειρείται καθολικά η παθολογικοποίηση της νεολαίας (Δασκαλάκης, 2009:383).

Άλλη εξίσου σημαντική επίπτωση της οικονομικής κρίσης στην παιδική ηλικία προέρχεται από την μεταβολή στη δομή και τις λειτουργίες της οικογένειας. Από τη μία πλευρά η αδυναμία της οικογένειας λόγω της αυξανόμενων ποσοστών ανεργίας να προσφέρει οικονομική ασφάλεια και στήριξη στα παιδιά και από την άλλη οι αλλαγές στη δομή της λόγω των διαζυγίων και του αυξανόμενου αριθμού μονογονεϊκών οικογενειών, οι οποίες κατά κανόνα είναι περισσότερο ευάλωτες στη φτώχεια, δεν μπορούν παρά να μην αφήσουν ανεπλήρως τα παιδιά. Άλλωστε, σύμφωνα με τις λειτουργιστικές προσεγγίσεις (Parsons, 1971) το πρότυπο της «κανονικής» οικογένειας, δηλαδή της οικογένειας που βασίζονταν σε μονογαμική σχέση, με πυρήνα τον γάμο μεταξύ ενός άνδρα και μιας γυναίκας, ο οποίος θα διαρκέσει μάλιστα για όλη τη ζωή τους, υπήρξε το πρότυπο που εξασφάλιζε την επιτυχημένη κοινωνικοποίηση των παιδιών και συνεπώς την κοινωνική ισορροπία. Υπ' αυτές τις συνθήκες, ανακατασκευάζεται η αντίληψη που επικράτησε και χαρακτήρισε τη σύγχρονη δυτική πρόσληψη της παιδικής ηλικίας, ότι δηλαδή η οικογένεια αποτελεί το περιβάλλον όπου εξ ορισμού θα παρέχεται στο παιδί ειδική φροντίδα και προσοχή. Επίσης, τα τελευταία χρόνια η στροφή πολλών οικογενειών σε κοινωνικές υπηρεσίες για την εξασφάλιση βασικών αγαθών και υπηρεσιών μεταβάλλει την κοινωνικά κατασκευασμένη αντίληψη ότι το παιδί πρέπει να ζει περιτοισχιζόμενο μέσα στο ασφαλές και ευτυχισμένο περιβάλλον της οικογένειας, μακριά από έξωθεν επιρροές και κινδύνους.

Με την οικονομική κρίση, όμως, καθώς και τον υπερκαταναλωτισμό και την γενικότερη αξιακή και πολιτισμική κρίση, συνδέεται σαφώς και η «κρίση» της παιδικής ηλι-

κίας που είχε κορυφωθεί ήδη από την προ της οικονομικής κρίσης του 2008 περίοδο, μία κρίση η οποία σχετίστηκε με την τοποθέτηση του παιδιού, ως ειδικού αγοραστικού κοινού, στο χώρο της κατανάλωσης και του μάρκετινγκ. (Palmer, 2006) Σε αυτή την κατεύθυνση προβληματίζεται ήδη από το 2006 και η Sue Palmer, η οποία εισάγοντας μία κριτική οπτική αναφέρεται στην «τοξική παιδική ηλικία», ορίζοντας αυτήν ως «την καταστροφή που επιβάλλεται επάνω στα παιδιά μας από τον υπερκαταναλωτισμό καθώς και από τον ανταγωνιστικό, τον κατευθυνόμενο και στηριγμένο στην οθόνη τρόπο ζωής». Η τάση, ωστόσο, αυτή σήμερα εισέρχεται σε μία νέα φάση έντασης, που χαρακτηρίζεται από τον περιορισμό ή και την αδυναμία κατανάλωσης και άρα από τον αποκλεισμό από συγκεκριμένα καταναλωτικά προϊόντα και πρότυπα, με σοβαρές επιπτώσεις στην ψυχική υγεία των παιδιών αλλά και στην εννοιολογική ανακατασκευή της παιδικής ηλικίας.

Ωστόσο, σήμερα, η τηλεόραση και το διαδίκτυο, όχι μόνον παίρνουν τα παιδιά σε κόσμους φανταστικούς μακριά από τον πραγματικό -πριν ακόμα οι γονείς τους επιτρέψουν καν να διασχίσουν τον δρόμο απέναντι- αλλά επιπλέον τα μυούν σε γνωστικά σχήματα, σε εξουσιαστικά και αξιακά πρότυπα και σε καταναλωτικά αγαθά που πρέπει να διαθέτουν προκειμένου να διατηρούν τη θέση τους στις ομάδες των ομηλικών και στην κοινωνία. Αυτή η κατάσταση βεβαίως, πέραν του υπερκαταναλωτικού πνεύματος και ενός ακραίου ανταγωνισμού που καλλιεργεί τόσο μεταξύ των παιδιών όσο και μεταξύ των γονέων -υπό τις συνθήκες της παρούσας οικονομικής κρίσης- διαμορφώνει μία ένταση μεταξύ καταναλωτικών δυνατοτήτων και κοινωνικά κατασκευασμένων καταναλωτικών επιθυμιών, με αποτέλεσμα η παιδική ηλικία να εγκλωβίζεται μεταξύ «Σκύλας και Χάρυβδης», και κατ'αυτόν τον τρόπο να διαμορφώνονται δύο παιδικές ηλικίες, αφενός η παιδική ηλικία «των εχόντων» και αφετέρου η παιδική ηλικία «των μη εχόντων», οι οποίες μάλλον δεν συναντώνται ποτέ και πουθενά.

Άμεσα συνδεδεμένες με τις επιπτώσεις στην παιδική ηλικία είναι και οι επιπτώσεις της οικονομικής κρίσης τόσο στην εξασφάλιση εφαρμογής όσο και στην εννοιολογική κατασκευή των δικαιωμάτων του παιδιού. Κατ' αρχάς, η υφιστάμενη κοινωνικοοικονομική κατάσταση μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα για την αναγκαιότητα ύπαρξης θεσμοθετημένων δικαιωμάτων για τα παιδιά. Οι επιπτώσεις, ωστόσο, της οικονομικής κρίσης στην ευημερία των παιδιών οδηγούν στην αποδόμηση της αντίληψης ότι η παιδική ηλικία αποτελεί μια εξιδανικευμένη κατάσταση που πρέπει να βιώνουν ή που βιώνουν όλα τα παιδιά, καταρρίπτοντας την πεποίθηση που επικρατούσε για την οικουμενικότητα της παιδικής ηλικίας. Η κατασκευή της παιδικής ηλικίας ως ιδανικής περιόδου -τουλάχιστον στα μεσαία και ανώτερα κοινωνικά στρώματα των δυτικών κοινωνιών αλλά και στα χαμηλότερα πλην όμως ευημερούντα στρώματα κατά την χρυσή περίοδο του φορντισμού και του κοινωνικού κράτους- και η υπόθεση ότι οι ενήλικες εξασφαλίζουν πάντοτε το ύψιστο συμφέρον των παιδιών, αποτέλεσαν -σε μεγάλο βαθμό εκείνη την περίοδο- επιχείρημα υπέρ της μη κατοχής δικαιωμάτων από τα παιδιά. Σήμερα, όμως, καθώς και αυτά τα κοινωνικά στρώματα πλήττονται

καίρια πλέον από την υποχώρηση της κεϋνσιανής θεραπευτικής και την επικράτηση του ακραίου νεοφιλελευθερισμού, στα πλαίσια της οικονομικής κρίσης που παράγει ο «νέος καπιταλισμός», η ανατροπή αυτής της άποψης επιβεβαιώνει την παραδοχή ότι γίνεται επιτακτική η κατοχή δικαιωμάτων από τα παιδιά. Κατά συνέπεια, η επικράτηση της άποψης ότι η παιδική ηλικία δεν θεωρείται πλέον περίοδος χαράς και παιχνιδιού σημαίνει ότι η κατοχή δικαιωμάτων κρίνεται απαραίτητη ώστε να διασφαλιστεί όχι η ευημερία των παιδιών αλλά στοιχειωδώς αποδεκτές συνθήκες για τη διαβίωση και την ανάπτυξή τους.

Επίσης, φαινόμενα άμεσα συνδεδεμένα με τις εξελίξεις σε οικονομικό επίπεδο, όπως η παιδική εργασία, αποτελούν ένα πρόσθετο σημείο προς εξέταση. Κατ' αρχήν η αύξηση της ανεργίας, που προκύπτει ως αποτέλεσμα της οικονομικής κρίσης και της παρατεταμένης ύφεσης, θεωρητικά έχει ως συνέπεια τη μείωση της ζήτησης για παιδική εργασία και την αντίστοιχη αύξηση της ζήτησης για εκπαίδευση. Η πρόσβαση δε στην εκπαίδευση, το δικαίωμα στην εκπαίδευση και η απόκτηση μορφωτικού και εκπαιδευτικού κεφαλαίου αποτελούν αναμφίβολα κρίσιμα στοιχεία που καθορίζουν τόσο την πορεία ζωής και την ενδογενεακή και διαγενεακή εξέλιξη της φτώχειας ενός ατόμου, όσο και την εξέλιξη μίας χώρας, όσον αφορά τις κοινωνικές, πολιτισμικές και αναπτυξιακές της προοπτικές. Κατά κανόνα, πάντως, η οικονομική κρίση σε αναπτυσσόμενες χώρες στρέφει τα παιδιά προς την εκπαίδευση, αυξάνει τις εγγραφές στα σχολεία και μειώνει τη σχολική διαρροή, εκτός και αν συντρέχουν είτε συνθήκες ακραίας φτώχειας και ένδειας του νοικοκυριού που ωθεί τα παιδιά στην παιδική εργασία ή πάντως τα αποτρέπει από την εκπαίδευση είτε συνθήκες περιορισμού των δημοσίων δαπανών, που οδηγούν σε πολλαπλή υποβάθμιση ακόμα και υλικοτεχνική της εκπαίδευσης, με αποτέλεσμα την απώθηση των παιδιών και την εμφάνιση αντίρροπης τάσης, η οποία καταγράφεται στη σχολική εγκατάλειψη και διαρροή.

Η οικονομική κρίση, όμως, αναδεικνύει παράλληλα και μία σαφή τάση για μείωση του κόστους παραγωγής και εργασίας, με αποτέλεσμα τα παιδιά εξαιτίας του φθηνού εργατικού τους κόστους να αποτελούν ιδανικό εργατικό δυναμικό (Morrow, 2009:295). Ο γενικός κανόνας είναι ότι σε περιόδους οικονομικής κρίσης, ενώ η παιδική εργασία αυξάνεται στον αγροτικό τομέα, αντίθετα συχνά σημειώνει υποχώρηση στους κλάδους του εμπορίου, των κατασκευών και της μεταποίησης, που χωροθετούνται κυρίως στις αστικές περιοχές (I.L.O., 2002:26). Αυτό έχει ως συνέπεια την έκθεση των παιδιών σε χώρους και δραστηριότητες περισσότερο κρυφές, λιγότερο ελέγξιμες και άρα περισσότερο επικίνδυνες, όπως τα φαινόμενα της εξαναγκαστικής εργασίας, της δουλείας καθώς και το φαινόμενο των παιδιών του δρόμου.

Έτσι, το δικαίωμα ασφάλειας και προστασίας των παιδιών, σε περιόδους οικονομικής κρίσης, υπονομεύεται ευθέως. Η μείωση της γονικής προστασίας -λόγω κοινωνικών προβλημάτων των γονέων ή λόγω υπεραπασχόλησής τους για την εξεύρεση οικονομικών πόρων- καθώς και η γενικότερη έκθεση των παιδιών αφενός στις κρυφές, ανέλεγκτες και επικίνδυνες δραστηριότητες και αφετέρου στην καταγραφόμενη σε

περιόδους κρίσης εγκληματικότητα, διαμορφώνουν ιδεώδεις συνθήκες ώστε τα παιδιά είτε να εμπλακούν σε παραβατικότητα είτε να καταστούν θύματα κακοποίησης, εκμετάλλευσης, δουλείας, παράνομης διακίνησης (trafficking) ή ακόμα και πορνείας.

Καθώς, όμως, η οικονομική κρίση και η ύφεση παράγει ανεργία, ιδιαίτερα σε κλάδους χαμηλής εξειδίκευσης -όπως για παράδειγμα στην Ελλάδα στον κλάδο των κατασκευών όπου η ανδρική ανεργία φθάνει το 35%- είναι προφανές ότι τα φτωχότερα στρώματα και οι μετανάστες, καθώς και τα παιδιά αυτών των νοικοκυριών, είναι οι πρωταρχικοί δέκτες της οικονομικής επισφάλειας, η οποία επιτείνεται από τον περιορισμό των δημοσίων κοινωνικών δαπανών υγείας, παιδείας και πρόνοιας, που χαρακτηρίζει τέτοιες περιόδους. Κατ' αυτόν, όμως, τον τρόπο δημιουργούνται συνθήκες οι οποίες διευρύνουν την απόσταση μεταξύ του φτωχού και του μη φτωχού πληθυσμού, συνθήκες οι οποίες αυξάνουν την εχθρότητα, την ξενοφοβία και τις εκδηλώσεις βίας κατά των μεταναστών, συνθήκες οι οποίες εντέλει οδηγούν τους μετανάστες να εγκαταλείψουν τις χώρες υποδοχής, ή συνθήκες που επιτρέπουν την επανεμφάνιση -ακόμα και σε ανεπτυγμένες χώρες- φαινομένων όπως τα παιδιά του δρόμου, παρότι αυτό σε περιπτώσεις χωρών όπως η Ελλάδα είχε κατά τα τελευταία χρόνια περιορισθεί.

Ένας κύριος παράγοντας που επηρεάζεται επίσης ιδιαίτερα έντονα από την οικονομική κρίση είναι και η υγεία των παιδιών, και ειδικότερα το δικαίωμα στη πρόσβαση στην ιατροφαρμακευτική περίθαλψη καθώς και στην εξασφάλιση επαρκούς και υγιεινής διατροφής (Μπουγιούκος, 2011).

Είναι προφανές ότι η μείωση τόσο του εισοδήματος των νοικοκυριών όσο και των δημοσίων δαπανών για την υγεία, επιβαρύνει περαιτέρω την κατάσταση της υγείας του πληθυσμού και ιδίως των παιδιών, εφόσον μετακυλύει το συγκεκριμένο κόστος στα νοικοκυριά (ό.π.). Παράλληλα, ως συνέπεια των οικονομικών διακυμάνσεων και της υποβάθμισης των συνθηκών διαβίωσης (De Hoyos & Medvedev, 2009:20) παρουσιάζονται και συνθήκες υποσιτισμού.

Συνέπεια του προβλήματος του υποσιτισμού είναι και τα κρούσματα λιποθυμίας μαθητών που εντοπίστηκαν πρόσφατα σε κάποια σχολεία της χώρας. Ο υποσιτισμός στα πρώτα ηλικιακά στάδια του παιδιού ενέχει ιδιαίτερα σοβαρούς κινδύνους για την πνευματική και σωματική υγεία και ανάπτυξη (Georgieff, 2007). Η λιποθυμία, άρα, ως σύμπτωμα υποκρύπτει σοβαρό υποσιτισμό. Ωστόσο, το γεγονός ότι τα περισσότερα παιδιά των χαμηλότερων κοινωνικών στρωμάτων πιθανώς δεν υποσιτίζονται, σημαίνει άραγε ότι τρέφονται και σωστά; Σύμφωνα με στοιχεία της Eurostat ήδη από το 2010 το 21,6% των φτωχών νοικοκυριών με εξαρτώμενα παιδιά, δεν είχαν την οικονομική δυνατότητα για διατροφή που να περιλαμβάνει κάθε δεύτερη ημέρα κρέας, κοτόπουλο, ψάρι ή λαχανικά ίσης θρεπτικής αξίας (Eurostat, 2011), ενώ σύμφωνα με τα πλέον πρόσφατα στοιχεία της Ελληνικής Στατιστικής Αρχής (με βάση τα στοιχεία του 2011) το 42,7% του φτωχού πληθυσμού στερείται καλής διατροφής.

Το βασικό, ωστόσο, πρόβλημα που αντιμετωπίζουν τα νοικοκυριά ενόψει της κρίσης δεν είναι καθαυτή η ανεργία, αλλά η συρρίκνωση του εισοδήματος που προέρχε-

ται από αυτή. Το άγχος και το στρες που προκύπτουν από αυτές τις συνθήκες είναι πιθανό να οδηγήσουν στην εκδήλωση ποικίλων ψυχοσωματικών συμπτωμάτων, επηρεάζοντας όλη την οικογένεια (Linn, 1985:504-505), ενώ κρισιμότερες φαίνεται να είναι οι συνέπειες της μητρικής κατάθλιψης που επηρεάζει καίρια τα βρέφη και τα παιδιά. Τα τελευταία χρόνια (2009) αυξήθηκαν τα άτομα που εκδήλωσαν μείζον καταθλιπτικό επεισόδιο και τάσεις αυτοκτονίας, ιδιαίτερα μεταξύ εκείνων που αντιμετωπίζουν οικονομικές δυσκολίες (Madianos et al., 2011:949), ενώ -σύμφωνα με άλλη έρευνα- ένα ποσοστό 50% χαρακτηρίζει την ψυχολογική και συναισθηματική του κατάσταση «κάπως έως και πολύ χειρότερη» σε σχέση με πριν από ένα χρόνο (Metron Analysis, 2011). Αυτές οι συνθήκες ψυχολογικής αστάθειας στην οικογένεια είναι δυνατόν να οδηγήσουν σε αδιαφορία, παραμέληση³ ή ακόμα και σε πιο βίαιες αντιδράσεις από την πλευρά των γονέων (Finkelhor, et. al, 1990), με αποτέλεσμα να προκληθούν ψυχοσωματικές βλάβες στα παιδιά και αντιδραστικές συμπεριφορές, όπως σχολική αδιαφορία ή εκροή, εκδηλώσεις βίας ή και γενικότερα αντικομφορμισμού (Lichter, et. al, 2002:113). Είναι χαρακτηριστικό ότι τα παιδιά θύματα και θύτες σχολικού εκφοβισμού αναφέρουν ότι έχουν συναισθηματική στήριξη από τους γονείς τους σε χαμηλότερο βαθμό από τα άλλα παιδιά (Κοκκέβη, 2011:4). Οι συνθήκες δε αυτές είναι ενδεχόμενο να εμφανισθούν σε κάποιο βαθμό και σε νοικοκυριά τα οποία δεν αντιμετωπίζουν άμεσους κινδύνους, αλλά αντιδρούν έτσι μέσα από την επίδραση της περιρρέουσα ατμόσφαιρα και του γενικευμένου αισθήματος ανασφάλειας (Catalano, 1991) που επικρατεί στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον (Μπουγιούκος, 2011).

Παράλληλα, τα παιδιά -σε περιπτώσεις χωρών όπως η Ελλάδα σε τέτοιες περιόδους- ζουν και σε ένα περισσότερο βίαιο περιβάλλον. Συγκεκριμένα, στην χώρα μας από το 2008 μέχρι το 2010, η εγκληματικότητα αυξήθηκε πάνω από 40%, ενώ το 2011 και το 2012 σημειώθηκε περαιτέρω αύξηση (Ελληνική Αστυνομία, 2012). Επίσης, ο σχολικός εκφοβισμός έχει αυξηθεί κατά 74% μεταξύ των ετών 2002 και 2010 (Κοκκέβη, κ.α. 2011:2). Ταυτόχρονα, έχει σημειωθεί και αύξηση της εγκληματικότητας ανηλίκων, προερχόμενη κυρίως από παιδιά οικογενειών χαμηλότερων οικονομικών στρωμάτων και μεταναστών, ενώ πληθαίνουν οι περιπτώσεις αδικημάτων που διαπράττονται από παιδιά όλο και μικρότερης ηλικίας (Η Καθημερινή, 2011).

Οι οικονομικές κρίσεις και οι υφέσεις δεν διαγράφουν και αντίστοιχα καθορισμένες τροχιές όσον αφορά τις κοινωνικές τους συνέπειες. Το στοιχείο, συνεπώς, που έχει ιδιαίτερη βαρύτητα, είναι ότι οι επιπτώσεις μιας κρίσης στην κοινωνία ενδεχομένως για ορισμένες ομάδες του πληθυσμού να έχουν μακροπρόθεσμα επακόλουθα, ενώ σε άλλες περιπτώσεις όπως στην υγεία, την εκμετάλλευση, τη θυματοποίηση, την ψυχολογία των παιδιών ή και αλλού ίσως τα αποτελέσματα να είναι περισσότερο άμεσα,

3. Σύμφωνα με στατιστικά στοιχεία από το Χαμόγελο του παιδιού, ενώ το 2011 οι καταγγελίες σοβαρών περιστατικών κακοποίησης παιδιών είναι σταθερές με το 2010, αριθμητικά έχουν αυξηθεί οι περιπτώσεις που αφορούσαν σε παραμέληση-εγκατάλειψη παιδιών. (βλ. Χαμόγελο του παιδιού: Απολογισμός του έργου για το έτος 2011, <http://www.hamogelo.gr>).

διαρκή, μόνιμα και καταστροφικά.

Το γεγονός ότι η οικονομική κρίση πλήττει πολλά θεμελιώδη δικαιώματα του παιδιού που εντάσσονται στην κατηγορία των δικαιωμάτων προστασίας έχει ως αποτέλεσμα η σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα να βρίσκεται σε αντίθεση με τις προσδοκίες που είχε γεννήσει η συντελεσθείσα μέχρι πρόσφατα εξέλιξη στον τομέα των δικαιωμάτων του παιδιού, η οποία μάλιστα περιβλήθηκε από την απόδοση στο παιδί ακόμα και δικαιωμάτων αυτονομίας, εκλαμβάνοντας παράλληλα ως *a priori* δεδομένη την διασφάλιση των δικαιωμάτων προστασίας του. Λαμβάνοντας δε υπόψιν τη σύγχρονη τάση για τα δικαιώματα του παιδιού, η οποία υποστηρίζει την αλληλοσυμπλήρωση και την αμοιβαία αναγκαιότητα των δικαιωμάτων αυτονομίας και προστασίας, είναι φανερό ότι η αποτυχία εξασφάλισης των δικαιωμάτων προστασίας υπονομεύει την αναγνώριση της αξίας των δικαιωμάτων αυτονομίας. Ως αποτέλεσμα αυτής της εξέλιξης, η έννοια της αυτονομίας μεταλλάσσεται και χάνει το αρχικό της νόημα, αφού επικαλύπτεται -ή μάλλον απορροφάται- από την αποτυχία εξασφάλισης στην πράξη των δικαιωμάτων προστασίας.

Το διακύβευμα, ωστόσο, της υφιστάμενης σήμερα κρίσης δεν είναι τα ίδια τα δικαιώματα του Παιδιού αλλά η ίδια η δυνατότητα κάθε παιδιού για πρόσβαση σε αυτά. Γιατί -επί της ουσίας- τα δικαιώματα κατοχυρώνονται κοινωνικά μόνον εφόσον διασφαλίζεται -όχι μόνον θεωρητικά και διακηρυγματικά αλλά και στην πράξη- η δυνατότητα των παιδιών για πρόσβαση σε αυτά. Με άλλα λόγια, αν από τα δικαιώματα αφαιρεθούν οι δυνατότητες, εκείνο το οποίο τότε απομένει είναι μόνον ο περιορισμός της ελευθερίας και η διεύρυνση της εξάρτησης, χαρακτηριστικά όμως που δεν μπορεί στιγματίζουν καίρια τη νέα γενιά αφού τα ίδια είναι που χαρακτηρίζουν και την λεγόμενη τρίτη ηλικία.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωση

- Archard, D. (2004). *Children: Rights and Childhood* (2nd ed.). New York: Routledge.
- Ariès, P. (1962). *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bongaarts, J. & Sobotka, T. (2011). Demographic explanation for the recent rise in European fertility: Analysis based on the tempo and parity-adjusted total fertility, Vienna Institute of Demography. European Demographic Research Papers.
- Catalano, R., (1991). The Health Effects of Economic Insecurity. *American Journal of Public Health*, 81, 9, 1148-1152.
- Cunningham, H. (1995). *Children and Childhood in Western Society Since 1500*. London and New York: Longman.
- De Hoyos, R. & Medvedev, D., (2009). Poverty Effects of Higher Food Prices, The World Bank Policy Research, Working Paper 4887.

- Eade, L. (2003). Legal Incapacity, Autonomy and Children's Rights. *Newcastle Law Review*, 5, 2, 157-168.
- Eurostat (2011). Inability to afford a meal with meat, chicken, fish (or vegetarian equivalent) every second day (Source: SILC) <http://epp.eurostat.ec.europa.eu>
- Finkelhor, D., Hotaling, G., Lewis, I.A., & Smith, C. (1990). Sexual abuse in a national survey of adult men and women: Prevalence, characteristics, and risk factors. *Child Abuse & Neglect*, 14, 14, 19-28.
- Freeman, M. (1994). Whither Children: Protection, Participation, Autonomy? *Manitoba Law journal*, 22, 307-327.
- Freeman, M. (1998). The sociology of childhood and children's rights. *The International Journal of Children's Rights*, 6, 4, 433-444.
- Friedman, J. & Sturdy, J., (2011). The influence of economic crisis on early childhood Development. A Review of Pathways and Measured Impact. In Aldreman, H. (ed.), No small matter: The Impact of Poverty, Shocks and Human Capital Investments in Early Childhood Development. Washington: The World Bank.
- Georgieff, M.K. (2007). Nutrition and the developing brain: nutrient priorities and measurement. *American Journal of Clinical Nutrition*, 85, 2, 614S-620S.
- Giddens, A. (1979). *The Central Problems of Social Theory*. London: Macmillan.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- I.L.O. (2002). Report VI. Decent work and the informal economy. Sixth item on the agenda. International Labour Conference, 90th Session 2002. Geneva: International Labour Office.
- James, A. & Prout, A. (eds) (1997). *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* (2nd ed). London: Routledge/ Falmer.
- James, A., Jenks, C. & Prout, A. (1998). *Theorizing childhood*. Teachers College Press.
- Jenks, C. (ed) (1982). *The Sociology of Childhood: Essential Readings*. London: Batsford.
- Jenks, C. (2005). *Childhood*. (2nd ed). London: Routledge.
- Kohler, H.-P., Billari, F. & Ortega, J.A. (2002). The Emergence of Lowest-Low Fertility in Europe During the 1990s. *Population and development review*, 28, 4, 641-680.
- Lichter, D.T., Shanahan M.J. & Gardner, E.L. (2002). Helping Others? : The Effects of Childhood Poverty and Family Instability on Prosocial Behavior, *Youth Society*, 34, 1, 89-119.
- Linn, M.W., Sandifer, R. & Stein, S. (1985). Effects of Unemployment on Mental and Physical Health. *American Journal of Public Health*, 75, 5, 502-506.
- Madianos, M., Economou, M., Alexiou, T. & Stefanis, C. (2011). Depression and economic hardship across Greece in 2008 and 2009: two cross-sectional surveys nationwide. *Social psychiatry and psychiatric epidemiology*, 46, 10, 943-952.
- Morrow, V. (2009). The global financial crisis and children's happiness: a time for re-visioning? *Childhood*, 16, 3, 293-298.

- Palmer, S. (2006). *Toxic Childhood: how the modern world is damaging our children and what we can do about it*. London: Orion.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Parsons, T. (1971). The Normal American Family. In Adams, B. & Weirath, T. (eds) *Readings on the Sociology of the Family*. Chicago: Markham.
- Piaget, J. (1955). *The Child's Construction of Reality*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Postman, N. (1983). *The Disappearance of Childhood*. London: W.H. Allen.
- Prout, A. & James, A. (1997). A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems. In James, A. & Prout, A. (eds) *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* (2nd ed). London: Routledge/ Falmer, 7-33.
- Room, Gr. et al. (1992). Second Annual Report of the European Community Observatory of National Policies to combat social exclusion, European Commission, Brussels.
- Veerman, P. (2010). The Ageing of the UN Convention on the Rights of the Child. *The International Journal of Children's Rights*, 18, 4, 585-618.
- Walker, S.P. (2011). Inequality in early childhood: risk and protective factors for early child development. *The Lancet*, 378, 9799, 1325-1338.

Ελληνόγλωσση

- Δασκαλάκης, Δ. (2014). *Εισαγωγή στη σύγχρονη κοινωνιολογία*. Δεύτερη Έκδοση Βελτιωμένη, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Δασκαλάκης, Δ. (2013). *Βιομηχανική κοινωνιολογία και βιομηχανικές σχέσεις*. Δεύτερη Έκδοση Βελτιωμένη, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Δασκαλάκης, Δ. (2013). *Οι κοινωνικές επιστήμες και η υφιστάμενη κρίση*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Δασκαλάκης, Δ., (2013). *Όψεις της παιδικής ηλικίας*. Αθήνα: Εκδόσεις Διάδραση.
- Ελληνική Αστυνομία (2012). Στατιστικά στοιχεία εγκληματικότητας για τα έτη 2008, 2009, 2010, 2011, 2012 http://www.astynomia.gr/index.php?option=ozo_content&perform=view&id=18342&Itemid=52&lang=&lang=
- Η Καθημερινή (2013, 7 Μαρτίου). Ανησυχητική μείωση των γεννήσεων http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_ell_1_07/03/2013_513482
- Η Καθημερινή (2011, 17 Δεκεμβρίου). Ραγδαία η αύξηση αδικημάτων από ανηλίκους http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_ell_4_17/12/2011_466445
- Κοκκέβη, Ά., κ.α. (2011). Έφηβοι και βία. Σειρά Θεματικών τευχών: Έφηβοι, Συμπεριφορές & Υγεία. Ερευνητικό Πανεπιστημιακό Ινστιτούτο Ψυχικής Υγιεινής. Αθήνα.
- Metron Analysis, (12/2011). Οικονομία & Ψυχολογία στην Ατομική Διάσταση, <http://www.metronanalysis.gr>
- Μπουγιούκος, Γ. (2011). Οι επιπτώσεις των οικονομικών κρίσεων στα παιδιά και στα δικαιώματά τους. Στο Δασκαλάκης, Δ. & Γκίβαλος, Μ. (επιμ.). *Παιδική Ηλικία και τα Δικαιώματα του Παιδιού*. Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη.

Abstract

Discussions around the current economic crisis have primarily focused on how it affects children's well-being, ignoring its consequences on the conception of childhood. Following the modern sociological approach to childhood, which argues that it is not just a biological fact of life but a product of the social context and that children have to be seen as social agents, it is examined how the current socio-economic situation affects the construction of childhood and whether this hinders children from being active subjects of social structures and processes. Similarly, taking into account the close relation between conceptions of childhood and perceptions on children's rights, this paper also examines the consequences of the economic crisis on the contemporary theoretical evolution of children's rights, which is mainly specified by the ascription of autonomy rights to children. The conclusion common to both the sociology of childhood and children's rights is that modern social reality fails to meet the expectations that have been raised by recent developments in the above fields, as crucial concepts, such as dependency, agency and capacity, are undergoing complex transformations.

ΝΑΘΑΝΑΗΛ-ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΔΙΑΚΟΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ

Μητροπολίτης Κώου και Νισύρου

**Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΚΑΡΠΑΘΙΟΣ
ΣΤΗ ΛΑΪΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΗΣ ΚΑΡΠΑΘΟΥ**

Αισθάνομαι ιδιαίτερη χαρά για την πρόσκληση να συμμετάσχω στον τόμο αυτό που περιέχει έργασίες συναδέλφων, μαθητών και φίλων του Άρχοντος Υπομνηματογράφου της Αγίας του Χριστού Μεγάλης Εκκλησίας και Όμοτίμου Καθηγητού Λαογραφίας του Έθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Έντιμολογιωτάτου κ. Μηνᾶ Ἀλ. Ἀλεξιάδη.

Μέ τον αγαπητό και σεβαστό Καθηγητή μοιραζόμαστε την αγάπη ἀφ' ενός για τή νῆσο Κάρπαθο, ἡ ὁποία κρατᾶ ἓνα κομμάτι τῆς καρδιάς μας, καί ἀφ' ἐτέρου για τήν ἐπιστήμη τῆς Λαογραφίας, ἡ ὁποία μᾶς δίνει μία ἐπιπλέον δυνατότητα νά ἐκφράσουμε καί νά δείξουμε αὐτή τήν αγάπη καί τήν εὐγνωμοσύνη γιά ὅσα ὁ ἁγιασμένος αὐτός τόπος μᾶς προσέφερε.

Ξεχωριστή τιμή δι' ἐμέ ἦταν ἡ ἐκπόνηση μεταπτυχιακῆς διατριβῆς δίπλα στον τιμώμενο σοφό διδάσκαλό μας καί, στά πλαίσια τῆς ἐρευνητικῆς προσπάθειας, ἡ ἀναμέτρησή μου μέ τήν παράδοση τοῦ τόπου μας καί τό πλούσιο λαογραφικό ὕλικό μέ τό ὅποιο τόσο ἀπλόχερα ἐμπλουτίζει τή ζωή μας.

Μέ τήν χαροποῖο εὐκαιρία τῆς ἐκδόσεως τοῦ παρόντος τόμου εὐχομαι μέσα ἀπό τήν καρδιά μου στον προσφιλέστατο Καθηγητή μου Μηνᾶ Ἀλ. Ἀλεξιάδη καί στήν ἰδιαίτερος αγαπητή εἰς ἐμέ κατ' οἶκον του ἐκκλησία ἀμετάπτωτη καί πλούσια ὑγεία, πολλά ἔτη προσφορᾶς στήν ἐπιστημονική κοινότητα καί στήν εὐλογημένη Κάρπαθο καί κάθε παρὰ Κυρίου εὐλογία.

Μία σημαντική μορφή που πολλά προσέφερε στήν Κάρπαθο καί στους κατοίκους της εἶναι ἡ μορφή τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου, τοῦ ἀσκητοῦ ἐπισκόπου, ὁ ὁποῖος ἄφησε βαθύ τό ἴχνος του στό νησί.

Πολύτιμη μαρτυρία γιά τόν Ἅγιο Ἰωάννη κατέλειπε σέ ἐμᾶς ὁ σοφός καί ἅγιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Ἱερός Φώτιος στό ἔργο του Βιβλιοθήκη, τή γνωστή Μυριόβιβλο¹.

Σύμφωνα μέ τή μαρτυρία αὐτή ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος συνέγραψε ἔργο μέ τίτλο «Πρός τοὺς ἀπό τῆς Ἰνδίας προτρέψαντας μοναχοὺς παρακλητικός». Μέ δεδομένο ὅτι ὁ Ἱερός Φώτιος ἔζησε τόν 9ο αἰῶνα, θά πρέπει νά ὀρίσουμε ὡς ἔσχατο ὄριο κατὰ τό ὁποῖο ἔζησε ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος τό τέλος τοῦ 8ου αἰῶνα, ἐνῶ πιθανότατα

1. Photii Bibliotheca, Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, Tomus Prior, Berolini 1824, σελ. 163.

μπορεί νά τοποθετηθεῖ σέ πολύ πρωιμότερη ἐποχή².

Τό ἔργο τοῦ Ἁγίου τῆς Καρπάθου ἔχει ἐκδοθεῖ στή *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν* τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου καί τοῦ Ἁγίου Μακαρίου Νοταρά³. Τά κείμενά του περιέχουν ὁλοκάθαρα νοήματα μέ ἀλληγορική ἐπένδυση καί προσπάθεια νά δείξει ὅτι ἡ πνευματική ζωὴ εἶναι κοπιαστική, ἀλλά ταυτόχρονα γεμάτη χαρά καί προσφέρει σέ αὐτόν πού ἀγωνίζεται πνευματικά ἀνάπαυση ψυχῆς.⁴ Μέ πολλή σύνεση καί σοφία ἐνισχύει τοὺς μοναχοὺς τῆς Ἰνδίας καί τοὺς προτρέπει νά συνεχίσουν τὸν δύσκολο ἀγῶνα τους ἐνάντια στὸν διάβολο.⁵

Ἄς δοῦμε, ὅμως, κάποια στοιχεῖα ἀπὸ τὸν βίο καί τὴν παρουσία τοῦ Ἁγίου στό νησί ὅπως ἔχουν διασωθεῖ ἀπὸ γενιὰ σέ γενιὰ στήν, πάντα ζωντανή καί δυναμική, λαϊκὴ παράδοση τῆς Καρπάθου, στή μελέτη, καταγραφή καί ἐπιστημονικὴ ἀνάδειξη τῆς ὁποίας συνεισφέρει τὰ μέγιστα ὁ Καθηγητὴς Μηναῖς Ἀλ. Ἀλεξιάδης.



Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ἦταν ἐπίσκοπος στήν Κάρπαθο. Ἡ ἐπισκοπὴ του βρισκόταν στήν πόλη Βρουκούντα⁶, πού τότε ἦταν σημαντικό πέρασμα ἐμπορικῶν πλοίων καί μεγάλο λιμάνι. Ἡ περιοχὴ εἶχε πρωτοκατοικηθεῖ ἀπὸ Δωριεῖς, ἀπὸ τὴ δευτέρη χιλιετία πρὶν ἀπὸ τὴ γέννηση τοῦ Χριστοῦ, καί μέ τό πέρασμα τῶν ἐτῶν ἔγινε μεγάλη καί ἰσχυρή, μέ

2. *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος, σελ. 327.

3. *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανεισθεῖσα παρὰ τῶν Ἀγίων καί Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν, ἐκδιδομένη ὑπὸ Παναγιώτου Αἰ. Τζελάτη, τόμος Α΄, Ἐν Ἀθήναις 1893, σελ. 165-181. Στὴ συνέχεια θά ἀναφερθοῦμε, μέ συντομία, στὰ κείμενα τοῦ Ἁγίου πού περιέχονται στό ἔργο αὐτό.*

4. *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος, σελ. 327.

5. *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος, σελ. 328.

6. Βρίσκεται στὰ βορειοδυτικὰ τοῦ νησιοῦ. Τά ἐντυπωσιακὰ ἔχνη τοῦ οἰκισμοῦ τῆς ἀρχαιότητος διακρίνονται ἀκόμη καί σήμερα δίπλα στὸν μεγάλο ὄρμο πού ἦταν τὸ λιμάνι τῆς πόλης. Σήμερα στήν περιοχὴ τῆς βόρειας Καρπάθου ὑπάρχει καταφύγιο ἄγριας ζωῆς.

ἀξιοσημείωτο πλοῦτο καὶ πολλοὺς κατοίκους.

Ὁ Ἐπίσκοπος Ἰωάννης παρά τῇ βαθιά μέριμνα γιὰ τὸ ποίμνιό του δέν ξεχνοῦσε τίς μοναχικές καταβολές του καὶ ἀγαποῦσε τὴν ἡσυχία καὶ τὴ νήψη διαπρέποντας στοὺς ἀσκητικούς ἀγῶνες. Ἐπιζητοῦσε τὴ μόνωση καὶ τὴν ἀδιάλειπτη προσευχή, ἡ ὁποία μπορεῖ νά ἐνώσει τὸν ἄνθρωπο μέ τὸν Θεό καὶ νά τὸν ὀδηγήσει στὴ σωτηρία. Γιὰ τὸν Ἅγιο Ἐπίσκοπο τῆς Καρπάθου δέν ὑπῆρχε καμία στιγμή ἀκηδίας καὶ χαλαρώσεως, ἀλλὰ συνεχῆς, ἀσταμάτητος, ἀνύστακτος καὶ ἀνυποχώρητος πνευματικός ἀγῶνας.

Ὅπως τόσοι ἄλλοι ἅγιοι τῆς Ἐκκλησίας ἔτσι καὶ ὁ Ἰωάννης ἀγαποῦσε τὴν ἡσυχία καὶ ἤθελε νά φύγει μακριὰ γιὰ νά σώσει τὴν ψυχὴ του, ἀλλὰ ταυτόχρονα δέν ἀποφάσιζε νά ἀφήσει μόνες, ἀβοήθητες καὶ δίχως στήριγμα τίς ψυχές τῶν πιστῶν πού τοῦ εἶχε ἐμπιστευθεῖ ὁ Κύριος. Μέ τὴ σύνεση καὶ τὴ σοφία πού τὸν διέκρινε ἀποφάσισε νά βρεῖ τρόπο νά συνδυάσει καὶ τίς δύο ἐπιθυμίες του, μοιράζοντας τὴ ζωὴ του ἀνάμεσα στὸν κόσμο τῆς πόλης καὶ τῆς ἐπισκοπῆς του καὶ στὴν ἀσκητικὴ μόνωση πού ποθοῦσε διακαῶς ἡ καρδιά του.

Μετά ἀπὸ ἐκτενῆ προσευχὴ ἀναζήτησε καὶ σύντομα ἐντόπισε κατάλληλο χῶρο στὸ βουνό πού βρισκόταν ἐπάνω ἀπὸ τὴν πόλιν τῆς Βρουκούντας. Ἦταν μία ἀπομονωμένη σπηλιά πού τοῦ παρεῖχε τὴ δυνατότητα νά ἀσκηθεῖ καὶ ταυτόχρονα νά ἐπισκέπτεται τὴν πόλιν καὶ νά ἀσκεῖ ἀπρόσκοπτα τὰ λατρευτικά καὶ ποιμαντικά του καθήκοντα. Στὴ σπηλιά αὐτὴ ἔφτιαξε τὸ ἀσκητήριό του, διαμορφώνοντας ἓνα μέρος τοῦ χώρου σὲ ἐκκλησάκι, πού τὸ ἀφιέρωσε εὐλαβικά στὴ μνήμη τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου, τὸν ὁποῖο ὑπεραγαποῦσε καὶ τιμοῦσε ὡς προστάτη του.

Ξεκινώντας ὁ Ἅγιος Ἐπίσκοπος τὸν βίον στὸ ἀσκητήριό του ἀνέλαβε μία πολὺ δύσκολη ὑποχρέωση: νά μοιράζει κάθε μέρα τὴ ζωὴ του ἀνάμεσα στὴ σπηλιά καὶ στὴν ἐπισκοπὴ του χωρὶς, βέβαια, νά ὑποστέλλει τὴ σημαία τοῦ διπλοῦ πνευματικοῦ ἀγῶνα ὡς Ἐπίσκοπος καὶ ὡς ἀσκητής. Ἀναμφίβολα, ὁ ἐργῶδης αὐτὸς ἀγῶνας τὸν κούραζε ἀφάνταστα, ἀλλὰ ἡ προσευχὴ τὸν ζωογονοῦσε καὶ τὸν στήριζε σὲ κάθε βῆμα τῆς πνευματικῆς του πορείας.

Ἡ περιοχή τῆς Βρουκούντας, στὸ ἄκρο τῆς Καρπάθου, ἦταν σημαντικό πέρασμα τῶν πλοίων τῆς ἐποχῆς, τὰ ὁποῖα ἦταν μικρά καὶ δέν μπορούσαν νά διανύσουν μεγάλες ἀποστάσεις χωρὶς στάση. Στὴν πόλιν αὐτὴ ἔκαναν τὴν τελευταία στάση πρὶν παραπλεύσουν τὸ νησί καὶ κατευθυνθοῦν πρὸς τὴν Κύπρο, τὰ νότια παράλια τῆς μικρασιατικῆς χερσονήσου ἢ ἀκόμη καὶ πρὸς τίς μακρινές ἀκτές τῆς Συρίας, τῆς Φοινίκης καὶ τῆς Παλαιστίνης.

Ὁ ἀσκητής Ἐπίσκοπος τῆς πόλης ἦταν πολὺ ἀγαπητὸς στὸ ποίμνιό του γιὰ τὴν ἀπλότητα καὶ τὴν προσήνειά του, ἀλλὰ γρήγορα ἐγίνε γνωστός καὶ στοὺς διερχόμενους ναυτικούς καὶ στοὺς ἐπιβάτες τῶν πλοίων γιὰ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν ἀγιότητα τοῦ βίου του, ἀπέκτησε λαμπρὸ ὄνομα καὶ ἡ φήμη του ἀπλώθηκε πολὺ μακριά.

Ὅπως διαπιστώνουμε ἀπὸ τὴ σχετικὴ ἀναφορὰ τοῦ Ἱεροῦ Φωτίου εἶχε ἀλληλογραφία μέ μοναχοὺς πού βρίσκονταν πολὺ μακριὰ (στὴν Ἰνδία), ἐνῶ ταυτόχρονα, ζητοῦσαν

τή σοφή συμβουλή του αποστέλλοντας έπιστολές και λαϊκοί, τούς οποίους κατηύθυνε και στήριζε ακούραστα οδηγώντας τους προς τόν δρόμο τής σωτηρίας.

Μέ αυτήν τήν απλή, αλλά δύσκολη και αγωνιστική, ζωή πέρασαν τά χρόνια και ήρθε ή ώρα τής αναπαύσεως, καθώς ο Κύριος τόν κάλεσε κοντά Του. Ακόμη και μετά τήν όσιακή κοιμησή του ή αγαθή μνήμη του συνέχισε νά τιμάται στήν πόλη τής Βρουκούντας, αλλά και σέ όλόκληρο τό νησί. Τό ποιμνιό του, αλλά και οί απόγονοί του δέν σταμάτησαν ούτε στιγμή νά έπισκέπτονται τό έκκλησάκι τοῦ Τιμίου Προδρόμου και συνέχισαν άδιαλείπτως νά έορτάζουν τή μνήμη του.

Οί γραπτές μαρτυρίες και τά αρχαιολογικά εύρήματα δείχνουν ότι από τόν 7ο μέχρι και τόν 10ο αιώνα, ή εύρύτερη περιοχή τοῦ Αιγαίου και τής Ανατολικής Μεσογείου έζησε μία περίοδο έξάρσεως τής δράσεως τών Σαρακηνών, οί όποιοι μέ τά πλοία τους δημιούργησαν σοβαρότατα προβλήματα στή ναυτιλία και στίς άρχές τής Αυτοκρατορίας. Πιθανότατα κατά τόν 9^ο αιώνα, πού έντοπίζεται χρονικά ή περίοδος άκμής τους, έφθασαν και στήν Κάρπαθο. Μέ άρκετή ασφάλεια θά μπορούσαμε νά υποθέσουμε ότι ή άφιξή τους στό νησί συνέπεσε είτε μέ τίς προσπάθειές τους νά κατακτήσουν τήν Κρήτη είτε μέ τήν εκεί μακρά παραμονή τους ως κατακτητών⁷.

Η καταστροφή τής παραθαλάσσιας πόλης τής Βρουκούντας άνάγκασε κάποιους από τούς κατοίκους, πού επέζησαν από τήν κατάληψη και τήν καταστροφή και απέφυγαν τά σκλαβοπάζαρα τών Σαρακηνών, νά μετακινηθούν μέ πλοία και έν τέλει νά φτάσουν μέχρι τήν Κύπρο. Στό νησί αυτό οικοδόμησαν άργότερα -σέ μία περιοχή πού έμοιαζε μέ τήν Βρουκούντα- μία νέα πόλη, τήν Καρπασία, όπου έγκαταστάθηκαν και ζοῦν μέχρι σήμερα, διατηρώντας ακόμη μερικά ήθη και έθιμα από τή ζωή στήν παλαιά και άξέχαστη πατρίδα τους.

Οί περισσότεροι από όσους γλύτωσαν και παρέμειναν στό νησί τής Καρπάθου στράφηκαν προς τήν ένδοχώρα τής νήσου, κινούμενοι προς τά νότια, και έφτασαν στήν κορυφή τοῦ βουνού πού τότε λεγόταν Όλυμπος και σήμερα Προφήτης Ηλίας, και εκεί οικοδόμησαν τή νέα πόλη τους, τήν Έλυμπο, πού υπάρχει μέχρι σήμερα και είναι ξακουστή γιά τήν αγάπη της στά έθιμα και τήν τήρηση τών παλαιών παραδόσεων⁸.

Η βιαιότητα τής επίθεσης και τό ξαφνικό τής μετακίνησης απέσπασαν τούς κατοίκους τής αρχαίας Βρουκούντας από τίς έστίες, τά ήθη και τά έθιμά τους χωρίς κανείς να προλάβει νά μαζέψει ό, τι απέμεινε από τά έργα τοῦ Άγίου Έπισκόπου Ιωάννου, τά βιβλία πού είχε γράψει και τήν άλληλογραφία του και νά καταγράψει τίς μνήμες τών παλαιότερων και τίς παραδόσεις από τήν παρουσία του στόν τόπο τους.

Μέσα στό πέρασμα τής ιστορίας μεγάλη άντοχή στό χρόνο δείχνουν οί λαϊκές πα-

7. Από τό 824 μέχρι τό 961 ή Κρήτη ήταν υπό άραβική κατοχή. Τήν άπελευθέρωσε ο Νικηφόρος Φωκάς, ο μετέπειτα Αυτοκράτορας τής Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.

8. Η Έλυμπος ή Όλυμπος έχει κτιστεί σέ ύψόμετρο 250 μέτρων. Είναι όνομαστή γιά τήν όμορφία της, γιά τίς παραδοσιακές φορεσιές τών κατοίκων της και γιά τήν επίβιωση παλαιών έθίμων.

ραδόσεις καί μάλιστα αυτές πού σχετίζονται μέ τή λαϊκή θρησκευτική συμπεριφορά. Αύτή ἡ ἀρχή ἐπιβεβαιώνεται καί στήν περίπτωση τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο τιμᾶται ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος.

Μέχρι σήμερα, παρά τήν παρέλευση σχεδόν χιλίων πεντακοσίων ἐτῶν ἀπό τήν κοίμηση τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου, διατηρεῖται στούς κατοίκους τῆς Ὀλύμπου ἡ συνήθεια νά κατεβαίνουν μία φορά τόν χρόνο, ἀνήμερα στή μνήμη τῆς ἀποτομῆς τῆς Κεφαλῆς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου, στίς 29 Αυγούστου, καί νά πανηγυρίζουν τό μικρό ἐκκλησάκι μέσα στό παλαιό ἀσκητήριο τοῦ Ἁγίου ἐκείνου Ἐπισκόπου. Οἱ προσκυνητές συμμετέχουν στό μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας καί πραγματοποιοῦν τό πιό μεγάλο καί σημαντικό πανηγύρι τους, στόν ἴδιο τόπο πού καί κατά τό παρελθόν ἐτιμᾶτο τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ.

Στό σημεῖο αὐτό θά ἤθελα νά ἐπιχειρήσω μία προσπάθεια ἐρμηνείας τοῦ φαινομένου τοῦ ἐτησίου προσκυνήματος τῶν κατοίκων τῆς Ὀλύμπου στό ἀσκητήριο τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου στήν περιοχή τῆς Βρουκούντας, στήν ἀρχαία κοιτίδα τῆς πόλεως τους.

Κατά τήν περίοδο πού ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ἀσκήτευε στό σπήλαιο πανηγύριζε, μέ ὅση λαμπρότητα τοῦ ἐπέτρεπε ἡ ἀπλότητά του, τό ἐκκλησάκι τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου. Προφανῶς, ἐκείνη τήν ἡμέρα οἱ κάτοικοι τῆς πόλεως θά ἄφηναν τίς ἐργασίες τους, στά κτήματα, στό λιμάνι καί στήν πόλη, καί θά πῆγαιναν νά συνεορτάσουν μέ τόν Ἐπίσκοπό τους τή μνήμη τοῦ Τιμίου Προδρόμου. Μετά τή βίαιη ἀπομάκρυνσή τους, τήν καταστροφή τῆς παλαιᾶς πόλεως καί τήν ἀπώλεια τῶν δεσμῶν τους μέ τό παρελθόν θά θεώρησαν ὅτι ἡ συνέχιση τοῦ προσκυνήματος, ἔστω καί ἀπό μακρινότερο τόπο, θά ἀποτελοῦσε ἕναν ἰσχυρό καί ζωογόνο σύνδεσμο μέ τό παρελθόν, τούς οἰκείους τους πού χάθηκαν κατά τήν ἐπίθεση τῶν πειρατῶν, ἀλλά καί τούς προγόνους τους –γενικότερα– τά μνήματα τῶν ὁποίων πλέον ἴσως δέν εἶχαν τή δέουσα καθημερινή φροντίδα.

Ἔτσι, μέ τήν πάροδο τῶν ἐτῶν, ἄν καί οἱ ἐξωτερικές, πολιτιστικές καί κοινωνικές, συνθῆκες εἶχαν μεταβληθεῖ πλήρως, ἡ ἐορτή τοῦ Τιμίου Προδρόμου στό σπηλαιῶδες ἐκκλησάκι τοῦ Ἁγίου δέν χάθηκε. Τό πανηγύρι συνέχισε νά ὑφίσταται καί νά ἀποτελεῖ σταθερό –ἴσως τό μοναδικό– σημεῖο ἀναφορᾶς γιά τή σχέση τῶν κατοίκων τῆς Ὀλύμπου μέ τόν τόπο πού ζοῦσαν οἱ πρόγονοί τους καί στόν ὁποῖο –ἴσως, κάποιοι ἀπό αὐτούς– εἶχαν στόν νοῦ καί στήν καρδιά τους νά ἐπιστρέψουν.

Ἡ ἐπιβίωση αὐτή μέχρι σήμερα, μετά ἀπό πολλές ἑκατοντάδες χρόνια, χωρίς τήν ὕπαρξη κάποιου θεσμικοῦ ὀργάνου ἢ καταγεγραμμένων κανόνων λειτουργίας, δέν πρέπει νά μᾶς ἐκπλήσσει, καθὼς μέ τόν ἴδιο τρόπο, μέ τήν ἴδια σταθερότητα καί τήν ἴδια ἀκρίβεια ἐντοπίζουμε ἀρχαιότατα στοιχεῖα καί στό γλωσσικό ἰδίωμα τῆς Ὀλύμπου, ἡ ὁποία θά μπορούσε νά ἐρμηνευεῖ μέ πολλούς τρόπους (π.χ. ἀπομόνωση, δύσκολία στήν ἐπικοινωνία, ἐνδογαμίες), ἀλλά καί μέ τή γενικότερη τάση τῶν κατοίκων τῆς Ὀλύμπου νά τηροῦν καί νά τιμοῦν τίς παραδόσεις τους, ἀκόμη καί μακριά ἀπό τόν τόπο τους⁹.

9. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ ἐπιμονή γυναικῶν τοῦ χωριοῦ νά φοροῦν καθημερινά τήν παραδο-

Ὁ Ἅγιος Ἐπίσκοπος, πού ἡ ανάμνησή του παραμένει ζωντανή ἀκόμη καί σήμερα στό νησί του καί σέ ὅλους τούς Καρπάθιους, ὅπου γῆς, κάνει αἰσθητή τήν παρουσία του καί μέσα ἀπό τά κείμενά του πού διασώθηκαν στή Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, πού εἶναι συλλογή κειμένων ἀγίων καί σοφῶν ἀνδρῶν τῆς Ἐκκλησίας μας.

Ὁ Ἀσκητικός Λόγος του πρὸς τοὺς μοναχοὺς τῆς Ἰνδίας πού ἀποτελεῖται ἀπὸ ἑκατὸ παραμυθητικά κεφάλαια, δείχνει ὅτι ὁ Ἅγιος ἦταν φορέας τοῦ ὀρθοδόξου πνεύματος καί κάτοχος τῆς ἀκλινοῦς ἀγιοπνευματικῆς ἐμπειρίας πού τόν ὁδήγησε στή σωτηρία. Τό διασωθέν ἔργο του, ἂν καί μικρό σέ ἔκταση, εἶναι ἀρκετό γιὰ νά μᾶς δείξει τήν πίστη καί τή σοφία μέ τήν ὁποία ἡ χάρη τοῦ Θεοῦ πλήρωσε τήν ὕπαρξη καί τήν καρδιά του.

Τό 1985, ὕστερα ἀπὸ ἐνέργειες τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Καρπάθου καί Κάσου κ. Ἀμβροσίου, ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης Δημήτριος καί ἡ περὶ Αὐτόν Ἁγία καί Ἱερά Σύνοδος κατέταξαν τόν Ὅσιο Ἐπίσκοπο Καρπάθου Ἰωάννη στὸν χορὸ τῶν Ἀγίων τῆς Ἐκκλησίας μας ὀρίζοντας ὡς ἡμέρα ἑορτασμοῦ τῆς μνήμης του τήν 25η Αὐγούστου.

Σέ ἐμᾶς πού πατήσαμε καί ἀγαπήσαμε τά ἱερά χώματα τῆς τιμημένης καρπάθικης γῆς, ὅπου ἀσκήθηκε καί ἁγίασε ὁ Ὅσιος Πατὴρ ἡμῶν Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος ἀπομένει τό καθῆκον νά διατηρήσουμε καί στό μέλλον ἁσβεστη τή μνήμη του, νά ἐνισχύσουμε τίς ἤδη ὑπάρχουσες παραδόσεις πού σχετίζονται μέ τήν ἁγία μορφή του καί νά ὁδηγηθοῦμε στήν ἀγιότητα πολιτευόμενοι μέ ἀπλότητα ἀκολουθώντας τίς σοφές προτροπές του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ-ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

(Ενδεικτική ἀναφορά πλὺν τῶν ὑποσημειώσεων)

- Ἀκολουθία Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Καρπαθίου, Ὑπὸ Μοναχοῦ Γερασίμου Μικραγιαννανίτου. Διακοπαναγιώτης Ναθαναήλ-Φίλιππος, Σάν Συναξάρι γιὰ τοὺς μικροὺς μας φίλους πού κατηχοῦνται στήν πίστη, Τό Χωριό μας οἱ Πυλές.
Γεωργίου Γεώργιος, Καρπαθιακά, Πειραιάς 1958.
Κρουμπάχερ Κάρλ, Ἱστορία βυζαντινῆς λογοτεχνίας, Ἀθήνα: Πάπυρος 1955.
Περιοδικό Κάρπαθος, τόμος 9, σελ. 12.
Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, μεταφρ. Ἀντώνιος Γαλίτης, τόμος Α', σελ. 326-355, Ἀθήνα: Ἐκδ. «Τὸ περιβόλι τῆς Παναγίας», 1986 κ.έ.
Μουτσόπουλος Νικόλαος, Κάρπαθος, Θεσσαλονίκη 1978.
Χαλκιᾶς Γεώργιος, Μοῦσα Ὀλύμπου Καρπάθου, Ἀθήνα 1980.

σιακή τους στολή μέχρι σήμερα ἀκόμη καί στό ἀστικό περιβάλλον τοῦ σύγχρονου Πειραιᾶ (π.χ. στήν περιοχή τῆς Καλλιπόλεως).

Abstract**ST. JOHN KARPATHIOS IN KARPATHOS' FOLK TRADITION**

Saint John Karpathios was bishop in island of Karpathos. His texts has been included in the Philokalia collection. Saint John lived in an ascetic and humbly manner in a small cave near his Diocese next to city of Vroukounta. In this cave he had built a small chapel of St. John the Baptist. We do not know when Saint John Karpathios died. We assumed that he died before 800 AD. When Saracens pirates destroyed the city of Vroukounta and expelled the inhabitants some of them found refuge in Cyprus Island and founded there the Karpas city holding their manners and customs until today. Those who stayed in Karpathos Island founded the city of Olympos on a mountain some kilometers south of their old city place. The inhabitants of Olympus keep their customs and traditions very carefully. Every year they are feasting the dormition of St. John the Baptist in the cave where St. John of Karpathos lived. They still celedrate as they did in the years of the Saint.

ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ Ν. ΔΟΥΛΑΒΕΡΑΣ

Αναπληρωτής Καθηγητής Λαογραφίας
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΟΜΟΡΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΣΧΗΜΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟ ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΟ ΛΟΓΟ

Η ομορφιά, το κάλλος¹, υπήρξε μια αυταξία για το ανθρώπινο είδος από την πρωτόγονη ακόμα ζωή του. Οι όμορφες γυναίκες και οι όμορφοι άνδρες ήταν καταξιωμένοι στη συνείδηση των συνανθρώπων τους. Κάποτε, η ομορφιά ενισχύεται με ένθετο στολισμό, εξαιρετικά ενδύματα, κοσμήματα, πολεμικά εξαρτήματα κ.λπ., ανάλογα με το φύλο.

Η ανθρώπινη ομορφιά είναι μια κοινωνική κατασκευή. Εξαρτάται από τον τόπο, τον χρόνο, την ιστορία ενός λαού, την οικονομική και πολιτισμική του ζωή. Οι αρχαίοι Έλληνες έδειξαν την πίστη τους στην αξία της ομορφιάς. Έτσι, η μεν γυναικεία ομορφιά εκφράστηκε με μία θεά, τη θεά Αφροδίτη, η δε ανδρική με την αυτάρεσκη βίωσή της από τον Νάρκισσο.

Το κάλλος, από την αρχαιότητα κιόλας, ζήτησε πολλούς τρόπους να εκφραστεί: Υπήρξε το κάλλος των καλλιτεχνών, το κάλλος των φιλοσόφων, το απολλώνειο και το διονυσιακό κάλλος, το κάλλος ως συμμετρία, ευρυθμία και αναλογία στο ανθρώπινο σώμα, ως αρμονία του κόσμου, ως ηθικό κάλλος, ως στολισμός, ως ομορφιά του θείου, της φύσης, ως αφηρημένη και μοντέρνα έκφραση και ως αισθητική, καλλιτεχνική απεικόνιση και αντικατοπτρισμός κοινωνικών αντικειμενικοτήτων κ.λπ. Έτσι, η φιλοσοφία αλλά και η αισθητική ως αυτονομημένος κλάδος της φιλοσοφίας, η γλυπτική, η αρχιτεκτονική, η ζωγραφική, η μουσική, η λογοτεχνία κ.λπ., αλλά και η κοινωνιολογία, η ιστορία του πολιτισμού κ.ά. θέλησαν να εκφράσουν την ομορφιά, το κάλλος, η καθεμιά με τα δικά της κριτήρια, ενώ η χριστιανική θεολογία βλέπει πάντα και επιδιώκει το κάλλος της ψυχής².

Η εξωτερική ομορφιά, η εικόνα, λειτουργούσε και λειτουργεί, ιδιαίτερα σήμερα, ως μέσον κοινωνικής καταξίωσης και αποδοχής. Το ωραίο αποτελεί γνώρισμα της εμφάνισης³. Το κάλλος είναι η καλύτερη συστατική επιστολή⁴. Οι όμορφοι και οι

1. Μια διαχρονική αναφορά στο κάλλος από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα βλ. στο Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Η γυναικεία και η ανδρική ομορφιά στο δημοτικό τραγούδι*, Αθήνα 2013: Εκδόσεις Παπαζήση, σσ. 23-37.

2. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Η γυναικεία και η ανδρική ομορφιά*, ό.π., σ.32.

3. Αλέξ. Νεχαμάς, *Μόνο μια υπόσχεση ευτυχίας. Η θέση του ωραίου στην τέχνη και στη ζωή*, μτφρ. Ελένη Φιλιππάκη, Αθήνα 2010: Εκδόσεις Νεφέλη, σ.31.

4. Βλ. Διογένης ὁ Λαέρτιος, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων καὶ τῶν ἐκάστη αἰρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγῇ*, Βιβλίον 5, 16-17, όπου αναφέρεται η γνώμη του Αριστοτέλη «κάλλος παντός ἐπιστολίου συστατικώτερον».

όμορφες προτιμώνται παντού. Ο Hickey θεωρεί ότι το «ωραίο» λειτουργεί σαν «οπτική ρητορική», που στοχεύει να απορροφήσει τον θεατή και να τον καταστήσει θετικά διακείμενο προς το οποιοδήποτε μήνυμα θέλει να μεταδώσει η εικόνα⁵.

Η ομορφιά αποτελεί το εισιτήριο της επιτυχίας. Έτσι, «τα εξωτερικά χαρακτηριστικά γίνονται το μέσον, ο λόγος, σύμφωνα με τον οποίο αποδεχόμαστε ή απορρίπτουμε ανθρώπους από κάθε είδους κοινωνική εκδήλωση, όπως η εργασία, η εισαγωγή σε κολλέγιο, οι ανθρώπινες σχέσεις... Επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό την πρόσβασή μας σε επαγγέλματα, ερωτικές σχέσεις, μόρφωση, φιλίες, όπως και σε όλες τις οικονομικές και κοινωνικές ευκαιρίες, που μπορούν να μας δοθούν⁶». Εξάλλου, η αίσθηση του ωραίου είναι ο βασικός διαμορφωτής του γούστου⁷ σε μια κοινωνία, το οποίο συγκροτεί εν τέλει και τη «ρητορική του κάλλους».

Γι' αυτό, ο άσχημος, ιδιαίτερα στο παρελθόν, ζούσε πάντα με τον καημό της ομορφιάς. Η απουσία της ομορφιάς ή η απώλειά της είναι πράγματι ένας διαρκής καημός και ένα διαρκές παράπονο εναντίον της ίδιας της φύσης ή της μοίρας, που μπορεί να μεταμορφωθεί σε μια πληγή αδιάκοπα ανοιχτή, η οποία διαστρέφει τον χαρακτήρα και τον γεμίζει δηλητήριο, αν τελικά το πνεύμα δεν λειτουργήσει αντισταθμιστικά⁸. Αντίθετα, η ομορφιά είναι μια υπόσχεση ευτυχισμένης πορείας.

Η ομορφιά εξάλλου υμνήθηκε έντονα στα δημοτικά τραγούδια⁹ και στα παραμύθια¹⁰, ενώ ιδιαίτερα σημαντική είναι η πρόσληψή της από τον νεοελληνικό παροιμιακό λόγο.

Όπως βέβαια είναι φυσικό, η ομορφιά¹¹, αλλά και η ασχήμια¹², απασχόλησε και

5. Dave Hickey, *The Invisible Dragon: Four Essays on Beauty*, Los Angeles 1993: Art Issues Press, σ. 16. Πρβλ. Αλέξ. Νεχαμάς, *Μόνο μια υπόσχεση ευτυχίας*, ό.π., σ. 32.

6. Bonnie Berry, *Ομορφιά και προκατάληψη. Η δύναμη της εμφάνισης*, μτφρ. Πίτα Περδίκη-Κική Τεκτονίδου, Αθήνα 2008: Πολύτροπον, σ. 13.

7. Αλέξ. Νεχαμάς, *Μόνο μια υπόσχεση ευτυχίας*, ό.π., σσ. 97-98.- Georg Veloudis, *Germanograecia. Deutsche Einflüsse auf die neugriechische Literatur, 1750-1944*, Bd II, Amsterdam 1983, σσ. 12-13.- Jukka Gronow, *The Sociology of Taste*, Routledge, London, USA, Canada 1997.

8. Κ. Τσιρόπουλος, «Ο καημός της ομορφιάς», στο βιβλίο του *Η μαρτυρία του ανθρώπου*, Αθήνα 1995: Εκδόσεις των Φίλων, σ. 106.

9. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Η γυναικεία και η ανδρική ομορφιά*, ό.π.

10. Ειδικά για τη γυναικεία ομορφιά βλ.: Δέσποινα Δαμιανού, *Οι ηρωίδες των ελληνικών μαγικών παραμυθιών. Μια συμβολή στη μελέτη της λαϊκής αντίληψης για τη γυναικεία ομορφιά. Παραμυθολογική Μελέτη*, διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 1989.

11. Herbert Dieckmann, "Theories of Beauty to the Mid-nineteenth Century", *The Dictionary of the History of Ideas*, Electronic Text Center at the University of Virginia Library, σσ. 197-206.- M.C. Beardsley, "Theories of Beauty since the Mid-nineteenth Century", *The Dictionary of the History of Ideas*, Electronic Text Center at the University of Virginia Library, σσ. 207-214.- Ουμπέρτο Έκο (επιμέλεια), *Η ιστορία της ομορφιάς*, μτφρ. Δήμητρα Δότση - Χρήστος Ρομποτής, Αθήνα 2005: Καστανιώτης.- Βλ. εκτενή βιβλιογραφία στο Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Η γυναικεία και η ανδρική ομορφιά*, ό.π., σ. 46.

12. Ουμπέρτο Έκο (επιμέλεια), *Η ιστορία της ασχήμιας*, μτφρ. Δήμητρα Δότση - Ανταίος Χρυσόστομίδης, Αθήνα 2007: Καστανιώτης.

την παγκόσμια σκέψη.

Στην παρούσα μελέτη ερευνάμε τον τρόπο με τον οποίο η ελληνική λαϊκή θυμοσοφία, ο νεοελληνικός παροιμιακός λόγος, προσλαμβάνει την ανθρώπινη ομορφιά και την ασχήμια - στις διάφορες πλευρές της ζωής, με την πολυπλοκότητά της και τις αντιφάσεις της. Πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε εξ αρχής ότι η λαϊκή θυμοσοφία έχει περισσότερο ασχοληθεί με τη γυναικεία και λιγότερο με την ανδρική ομορφιά και ασχήμια.

Σημειώνουμε εδώ ότι ο νεοελληνικός παροιμιακός λόγος είναι από τα πλέον ζωντανά στοιχεία του λαϊκού μας πολιτισμού, που λειτουργεί σε πολλές πλευρές της σημερινής ζωής¹³. Το ίδιο συμβαίνει και με τον παροιμιακό λόγο άλλων λαών¹⁴.

Η ανθρώπινη ομορφιά γενικά

Η ομορφιά στον άνθρωπο είναι μεγάλο απόκτημα, με κοινωνικές και οικονομικές προεκτάσεις. Αυξάνει το κύρος του μέσα στο κοινωνικό περιβάλλον που ζει και δημιουργεί προϋποθέσεις για οικονομικές αναπληρώσεις. Ειδικά μάλιστα για τη γυναίκα,

13. Βλ. σχετικά: Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, «Η λειτουργικότητα του παροιμιακού λόγου σήμερα», 2^η *Επιστημονική Ημερίδα στη Φρασεολογία και την Παροιμιολογία*, 08-04-2014, Τμήμα Ισπανικής Γλώσσας και Φιλολογίας ΕΚΠΑ, *Πρακτικά Ημερίδας*, Επιμέλεια: Κάρλος Κρίδα, Αθήνα 2015: Εκδόσεις Τα Καλώς Κείμενα, σσ. 170-193 (= Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Ελληνική Λαογραφία: Μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 2015: Εκδόσεις Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη, σσ. 77-105). Βλ. και: Δημ. Σ. Λουκάτος, «Η παροιμία στη διαφήμιση», *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, Αθήνα 1963, σσ. 33-37 (= Αριστ. Ν. Δουλαβέρας (Εισαγωγή-Επιμέλεια), *Η παροιμιολογική και παροιμιογραφική εργογραφία του Δημ. Σ. Λουκάτου*, Αθήνα 1994: Πορεία, σσ. 450-452).- Δημ. Σ. Λουκάτος, "Proverbes et commentaires politiques: Le public devant les télé-communications actuelles", *Proverbium*, (USA), 1(1984), σσ. 119-126 (= Αριστ. Ν. Δουλαβέρας (Εισαγωγή-Επιμέλεια), *Η παροιμιολογική...*, ό.π., σελ. 453-456).- Δημ. Σ. Λουκάτος, «Οι παροιμίες στη σύγχρονη πολιτική γελοιογραφία», *Λαογραφία*, 34(1985-1986), σσ. 143-150 (= Αριστ. Ν. Δουλαβέρας (Εισαγωγή-Επιμέλεια), *Η παροιμιολογική...*, ό.π., σσ. 457-463).- Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Παροιμιακός και γνωμικός λόγος Ελλήνων πολιτικών. Δείγματα από τον ελληνικό Τύπο», *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, 40(2008-2009), σσ. 45-66 (= Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Έντυπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός. Νεωτερικά Λαογραφικά*, Αθήνα 2011: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, σσ. 53-81).- Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Δημοσιογραφικός λόγος και παροιμία», *Πρακτικά Συνεδρίου στη Μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος, Λαογραφία και Ιστορία*, Επιμέλεια: Χρ. Χατζητάκη -Καψωμένου, Θεσσαλονίκη 2001: Παρατηρητής, σσ. 284-296 (= Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Λαογραφία. Συναγωγή Μελετών*, Αθήνα 2008²: Ινστιτούτο του Βιβλίου -Α. Καρδαμίτσα, σσ. 93-112).- Zoe Gavrilidou, "Le proverbe dans la presse grecque", *Proverbium*, 20(2003), σσ. 187-203.- Dawes Eliz., "Les locutions-phrases latines et anglaises dans la presse francophone", *Proverbium*, 22(2005), σσ. 1-49.

14. W. Mieder, *Proverbs. A Handbook*, Westport Connecticut-London 2004: Greenwood Press (ανατύπωση New York 2012: Peter Lang), σσ. 133-153 & 224-254.- W. Mieder, "No Struggle, No Progress". *Frederick Douglass and his Proverbial Rhetoric for Civil Rights.*, New York- Washington 2001: Peter Lang. -W. Mieder, *Proverbs are the Best Policy. Folk Wisdom and American Policy*, Logan, Utah 2005: Utah State Univ. Pres.- W. Mieder, "Yes, We Can". *Barack Obama's Proverbial Rhetoric*, New York 2009: Peter Lang Publishing, κ.ά.

είναι η μισή της μοίρα:

Η ομορφιά στον άνθρωπο μεγάλη περιουσία¹⁵.

Η ομορφιά της γυναικός είν' η μισή της μοίρα¹⁶.

Η ελιά στο μάγουλο είν' ομορφιά και τύχη¹⁷.

Ωστόσο, η ομορφιά πρέπει να συνοδεύεται και από άλλα προσόντα και αρετές, διότι διαφορετικά δεν έχει αξία:

Όμορφο κλήμα χωρίς σταφύλια τίποτα δεν αξίζει¹⁸.

Ομορφιά δίχως χάρη, σαν αγκίστρι χωρίς δόλωμα¹⁹.

*Η ομορφιά 'ναι μπάλωμα
κι η γνώση 'ναι βασίλειο
κι όποιος τηράει την ομορφιά
πατάει σάπιο ξύλο²⁰.*

Έτσι, ο λαός μας αποφαινεται ότι από το να είναι κάποιος όμορφος και συγχρόνως άτιμος, είναι προτιμότερο να είναι άσχημος. Η τιμιότητα είναι αξία ανώτερη από την ομορφιά. Το ίδιο πιστεύει και για τη γυναίκα:

Κάλλια άσχημος, παρά άτιμος.

Κάλλια άσχημη, παρά άτιμη²¹.

Το ίδιο πνεύμα εκφράζει και η επόμενη παροιμία για τη γυναίκα, σύμφωνα με την οποία η τιμή είναι ανώτερη αξία από την ομορφιά:

*Ας είμαι μαύρη τζ' άνοστη, τζ' ας έχω την τιμήν μου
τζαι να 'χω τα μαντήλια μου ψηλά στην τζεφαλήν μου²².*

15. Κ. Οδ. Σακελλαρίδης, *Παροιμίες και φράσεις από τη Νίσυρο*, Αθήνα 1983: Εταιρεία Νισυριακών Μελετών, σ. 230, 1520.

16. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Κεφαλονίτικα γνωμικά*, Αθήνα 1952, σ. 57, 364.

17. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 57, 361.

18. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες του θεσπρωτού λόγιου Κώστα Αθ. Μιχαηλίδη*, Αθήνα 2005²: Gutenberg, σ. 286, 371.

19. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 285, αρ.369.

20. Ιωάννης Μ. Αρβανίτης, *Από τις πηγές του λαού μας. Τα μνημεία του λόγου*, τ. Β', *Παροιμίες-γλωσσάριο*, Αθήνα 1988, σ.70.

21. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέται περί τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παροιμίες*, τ. Β', Αθήνα 1900: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, ανατ. από τις Εκδ. Εργάνη 1965, σ. 584, 8.

22. Ιωάννης Θ. Κολιτσάρας, *Παροιμίες του ελληνικού λαού*, τ. Α', Αθήνα 1964: Εκδόσεις Χριστιανικής Ενώσεως Εκπαιδευτικών Λειτουργών, σ. 203, 858: «Τὸ καλύτερον στόλισμα διὰ τὴν γυναῖκα δεν εἶναι ἡ σωματικὴ ὠραιότης ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ, ἡ καλοσύνη καὶ ἡ τιμὴ. Ἡ σεμνὴ καὶ ἔντιμος γυναῖκα δεν κρύπτει ποτὲ τὸ πρόσωπόν της ἀπὸ ἐντροπὴν, ὅπως τὸ κρύπτουν ἄλλαι, αἱ ὁποῖαι μὲν εἶναι ὠραῖαι,

Άλλοτε πάλι ο λαός κρίνει ότι η ομορφιά που συνοδεύεται από ευφυΐα και χάρη είναι πολύτιμη και αξίζει πολύ. Σε κάθε περίπτωση, είναι προτιμότερο το καλό όνομα παρά η εξωτερική ομορφιά:

*Η ομορφιά στον άνθρωπο, να 'χει και νου και χάρη,
πουλιέται κι αγοράζεται με το μαργαριτάρι²³.*

*Κάλλιο χρυσό όνομα,
παρά χρυσό φόρεμα²⁴.*

Είναι πάντως κοινή πεποίθηση ότι όλοι επιθυμούν τις όμορφες, αλλά όλοι επαινούν τις άξιες:

Οι έμορφες γυρεύονται κι άξιες παινιούνται²⁵.

Γενικά, ο λαός πιστεύει ότι η ομορφιά είναι περαστική, σαν τον μουσαφίρη, που έρχεται στο σπίτι και φεύγει, και συνεπώς θα πρέπει να μην υπερεκτιμάται:

Η ομορφιά είναι μουσαφιρλίκι²⁶.

Σε μια άλλη παροιμία πάντως επισημαίνεται ότι η αξία της ομορφιάς δεν ξεθωριάζει ποτέ. Τα χαρακτηριστικά της ομορφιάς υπάρχουν στον όμορφο άνθρωπο (άντρα και γυναίκα), ακόμα και όταν γεράσει:

Βασιλικός κι α μαραθεί, τη μυρουδιά την έχει²⁷.

Η αξία της ομορφιάς έχει γίνει συνείδηση στους ανθρώπους, άντρες και γυναίκες, ώστε υποβάλλονται κάποτε σε κόπους και θυσίες, προκειμένου να γίνουν όμορφοι και όμορφες:

Μπρος στα κάλλη τι είν' ο πόνος²⁸;

έχουν όμως χάσει τήν υπόληψίν των».

23. Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου, *Παροιμίες από την Απείρανθο της Νάξου*, Αθήνα 1963: *Παράρτημα*, Αρ. 6, του περιοδικού *Λαογραφία*, σ. 225, ομορφιά, 2.

24. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 228, 271.

25. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 275, 158.- Ε. Γ. Αποστολάκης, *Ελληνική λαϊκή σοφία. 1400 επιλεγμένες κρητικές και άλλες παροιμίες, θυμοσοφίες, παρομοιώσεις και λαϊκές εκφράσεις*, τ. Β', Αθήνα 2003: Α. Α. Λιβάνης, σ. 643, αρ. 1020.- Μάριος Παπαδάκης-Ελευθέριος Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες. Από τον Λούκιλλο τον Ταρραίο έως σήμερα*, Ηράκλειο 2011, σ.199.

26. Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου, *Παροιμίες από την Απείρανθο*, ό.π., σ. 225, ομορφιά, 1.

27. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Γ', σ. 64, 2.- Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 169, 1145.- Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 144, 48.

28. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις συλλεγεῖσαι καὶ ἐρμηνευθεῖσαι, ἐν Ἀθήναις* 1846: Η συμπληρωμένη Β' έκδοση εν Ερμούπολει 1867, ανατυπώθηκε από τις Εκδόσεις Επικαιρότητα χ.χ., σ. 78, 189. Ο Βενιζέλος σημειώνει σχετικά: «Ἐπὶ τῶν ἀνεχομένων πολλὰς σωματικὰς σταναχωρίας χάριν ἐπιδείξεως, ἰδίως γυναικῶν τινων, αἵτινες ἐκ τούτου καὶ γελοῖαι καθίστανται καὶ ἄσεμνοι».

Δέξου πόνο για ομορφιά²⁹.

Λάβε πόνο για ομορφιά³⁰.

Βάστα πόνο για ομορφιά³¹.

Εντύπωση προκαλεί η αντίληψη του λαού για τη σχέση πάχους και ομορφιάς. Το συμπέρασμα είναι ότι πρέπει να τρώει κανείς, για να είναι όμορφος. Το σημερινό μοντέλο του αδύνατου ατόμου (γυναίκας και άνδρα) είναι ανεπιθύμητο στην παραδοσιακή κοινωνία:

Απ' το στόμα μπαίν' τα κάλλη³².

Εκατό δράμια πάχος, μια οκά ομορφιά³³.

Χαρακτηριστική και η ομολογία, με δόση μάλιστα υπερηφάνειας, πως τα πάχη αποτελούν έκφραση ομορφιάς. Το παρακάτω γνωμικό «λέγεται τόσο για τη γυναίκα με πλούσιες καμπυλότητες, όταν αυτές προβάλλει ως αντιστάθμισμα στην όχι τόσο κολακευτική εμφάνισή της, όσο και από τη λεπτοκαμωμένη, όταν προβάλλει τα ωραία χαρακτηριστικά του προσώπου της ως αντιστάθμισμα στην έλλειψη καμπυλοτήτων³⁴»:

Τα πάχη μου τα κάλλη μου είναι οι ομορφιές μου³⁵.

Τα πάχη μου, τα κάλλη μου 'φέρα την ομορφιά μου³⁶.

Η όμορφη γυναίκα. Η κοινωνική αξία της ομορφιάς

Η όμορφη γυναίκα είναι καταξιωμένη στη συνείδηση των ανθρώπων. Γι' αυτό «την όμορφη νέα ερωτεύονται, την όμορφη θέλουν όλοι να κάνουν γυναίκα τους, βιάζονται μάλιστα να τη ζητήσουν σε γάμο κι όταν ακόμα δεν είναι σε κατάλληλη ηλικία... Εξάλλου, η ομορφιά της κόρης κάνει τους γονείς της να είναι υπερήφανοι και να έχουν περισσότερες απαιτήσεις για την αποκατάστασή της και βεβαιότητα για την επιτυχία του γάμου³⁷». Σωστά παρατηρήθηκε ότι «ο μύθος της ομορφιάς έχει μια ισχυρή επίδραση σε όλες τις γυναίκες. Αποτελείται από την πεποίθηση ότι η γυναίκα πρέπει να έχει μια αναλλοίωτη ποιότητα που ονομάζεται «ομορφιά», προκειμένου να είναι επιτυχής και

29. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 59, 104.

30. Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου, *Παροιμίες από την Απείρανθο*, ό.π., σ. 225, ομορφιά, 3.

31. Κ. Οδ. Σακελλαρίδης, *Παροιμίες και φράσεις από τη Νίσυρο*, ό.π., σ. 230, 1519.

32. Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου, *Παροιμίες από την Απείρανθο*, ό.π., σ. 282, στόμα, 1.

33. Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου, *Παροιμίες από την Απείρανθο*, ό.π., σ. 243, πάχος, 1.

34. Α. Καρανικόλας - Σ. Καρανικόλας, *Παροιμίες και φράσεις από τη Σύμη*, Αθήνα 1980: Επιτροπή Συμαϊκών Εκδόσεων, σ. 190, 1111.

35. Α. Καρανικόλας - Σ. Καρανικόλας, *Παροιμίες και φράσεις από τη Σύμη*, ό.π., σ. 190, 1111.

36. Κ. Οδ. Σακελλαρίδης, *Παροιμίες και φράσεις από τη Νίσυρο*, ό.π., σ. 247, 1639.

37. Μαρία Μιράσγεζη, *Έρευνα στη δημοτική μας ποίηση. Α' Γάμος*, Αθήνα 1965, σ. 154.

ελκυστική για τους άνδρες. Ο πολιτισμός μας διαπνέεται από την πεποίθηση ότι η ομορφιά είναι το κεντρικό μέτρο της αξίας των γυναικών³⁸. Συνήθως, τις όμορφες αποκτούν επίλεκτα άτομα της κοινωνίας, ενώ τις άσχημες οι τυχαίοι:

*Την όμορφη φιλούν αἰτοί,
την άσχημ' όποιος λάχει*³⁹.

Η κοινή γνώμη συνιστά στον άντρα να παντρευτεί όμορφη γυναίκα, γιατί έτσι θα μπορεί να κυκλοφορεί με καμάρι και να δέχεται την κοινωνική επιδοκιμασία:

*Πάρε γυναίκα όμορφη, να βγαίνεις στο σεργιάνι*⁴⁰.

Γενικά, ο λαός μας θεωρεί ότι η όμορφη γυναίκα έχει ως προίκα της την ομορφιά της από τη γέννησή της και ότι, αν στον άντρα η ομορφιά αξίζει ένα, στη γυναίκα η αξία της είναι πολύ μεγάλη:

*Η έμορφη φέρνει την προίκα της απ' τη γέννησή της*⁴¹.

*Η ομορφιά στον άντρα είν' ένα και στη γυναίκα χίλια*⁴².

Ιδιαίτερα έντονη είναι η αναπαράσταση της γυναικείας ομορφιάς στις κρητικές μαντινάδες, με πλούσιο το ερωτικό στοιχείο⁴³:

*Ο ήλιος οντέ πρωτοβγεί ντρέπεται να προβάλει,
γιατί τον εθαμπώνουνε τ' αγγελικά σου κάλλη*⁴⁴.

Δέκα άσχημες να μοιραστούν τ' αγγελικά σου κάλλη,

38. Ammy Kesselman - Lily D. McNair - Nancy Schniedewind, eds. *Women Images and Realities. A Multicultural Anthology*, London, Toronto 1995: Mayfield Publishing Company, σ.92: *"The beauty myth, has a powerful effect on all women. It consists of the belief that woman must possess an immutable quality called "beauty" in order to be successful and attractive to men. Our culture is permeated by the conviction that beauty is the central measure of women's worth"*.-Mandakini Baruah, "Representing the Female Body and the Concept of Feminine Beauty in Context of Assamese Proverbs", *Proverbium*, 32(2015), σσ. 39-50.

39. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 58, 373.

40. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 324, 58.

41. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 194, 127.

42. Δημ.Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 57, 363.

43. Ευάγγ. Γρ. Αυδίκος, «Η γυναικεία ομορφιά στις κρητικές μαντινάδες», στον συλλογικό τόμο *Κρήτη: Λαϊκός Πολιτισμός. Τοπικότητες: αντιστάσεις, μεταβολές, συνθέσεις*, Επιμέλεια - Εισαγωγή: Ευάγγ. Γρ. Αυδίκος, Αθήνα 2007: Εκδόσεις Ταξιδευτής, σσ. 289-305.- Οδυσσέας Τσαγγαράκης, «Ποιητικές εικόνες του κάλλους στην παραδοσιακή μαντινάδα και στον Όμηρο», Πρακτικά Συνεδρίου: *Η μαντινάδα της Κρήτης, Σητεία 2006, Βαρβάροι 2009*, Επιμέλεια: Κ. Δ. Μουτζούρης, Αρχάνες 2010: Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας, σσ. 25-40.

44. Μαρία Λιουδάκη, *Λαογραφικά της Κρήτης, τ. Α', Μαντινάδες*, Αθήνα 1936²: Εκδόσεις Γνώση, σ. 3, 30.

*όλες θα γίνουν όμορφες κι όμορφη θα 'σαι πάλι*⁴⁵.

*Όντε περάσω και σε δω στην πόρτα ακουμπισμένη,
σαν Παναγιά μου φαίνεσαι ασημοστολισμένη*⁴⁶.

*Όλες του κόσμου τσ' ομορφιές τσι πήρε το κορμί σου
και δεν πιστεύγω να βρεθεί άλλη καλύτερή σου*⁴⁷.

Πλούσια κι άσχημη γυναίκα ή φτωχή και όμορφη;

Πάρα πολλές παροιμίες και γνωμικά αναφέρονται στην επιλογή όμορφης ή άσχημης γυναίκας⁴⁸. Είναι κοινή πεποίθηση στον λαό μας ότι η ομορφιά προβάλλει ως κριτήριο κοινωνικής καταξίωσης, ενώ η ασχήμια ως κριτήριο κοινωνικής απαξίωσης. Παράλληλα, η άσχημη γυναίκα αποτελεί μόνιμη πηγή στενοχώριας για τον άντρα της, ενώ τα πλούτη της δεν μπορούν να καλύψουν το ψυχικό κενό. Τα πλούτη συνήθως χάνονται και στο τέλος απομένει η άσχημη γυναίκα⁴⁹:

*'Που λιμπιστεί την αρκοντιά και κάμει άσκημον ταίρι,
πρέπει να κλαίει τη μοίρα του χειμώνα καλοκαίρι*⁵⁰.

*Προί' από χίλα πέρπερα και κακαϊδού*⁵¹ *αν πάρεις,
τα χίλια πάν', δεν έρχονται, κι η κακαϊδού σου μένει*⁵².

*Αν πάρεις χίλια πέρπερα και κακαβιά γυναίκα,
τα χίλια πέρπερα πετούν κι η κακαβιά σου μένει*⁵³.

*'Που πάρει χίλια πύρπυρα*⁵⁴ *και κακουδιά γυναίκα,*

45. Μαρία Λιουδάκη, *Μαντινάδες*, ό.π., σ. 5, 53.

46. Μαρία Λιουδάκη, *Μαντινάδες*, ό.π., σ. 6, 76.

47. Μαρία Λιουδάκη, *Μαντινάδες*, ό.π., σ. 9, 116.

48. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Η ανθρώπινη ομορφιά στο δημοτικό τραγούδι, τ. Α', Η γυναικεία ομορφιά*, Αθήνα 2007: Εκδ. Παπαζήση.

49. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, «Ο γάμος στον παροιμιακό και γνωμικό λόγο της Κρήτης (μια πρώτη προσέγγιση)», *Πρακτικά Συνεδρίου: Ο παροιμιακός και γνωμικός λόγος στην Κρήτη, Ανώγεια 28-30 Σεπτ. 2012*, Επιμέλεια: Κ. Δ. Μουτζούρης, Ανώγεια 2013: Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας & Δήμος Ανωγείων, σελ. 215 (= Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Ελληνική Λαογραφία: Μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 2015: Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη, σ. 490).

50. Κώστας Κοντός, *Συμιακές παροιμίες, γνώμες, φράσεις, παροιμιόμυθοι*, Αθήνα 1989: Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου, Αρ. 18, σ. 251, 801.

51. κακαϊδού ή κακαβιά ή κακουδιά ή: άσχημη

52. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημόδεις*, ό.π., σ. 264, 255

53. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 50, 310.

54. πύρπυρα: υπέρπυρα: βυζαντινά νομίσματα [Π. Γ. Βλαστός, *Ο γάμος έν Κρήτη*, Εν Αθήναις 1893 (ανατ. από Νότη Καραβιά 1987), σ. 174].

*τα χίλια πάν' στ' ανάθεμα κι η κακουδιά 'πομένει*⁵⁵.

*'Που πήρε χίλια πέρπυρα και κακουδιά γυναίκα,
τα χίλια πάν' στο διάολο κι η κακουδιά του μένει*⁵⁶.

Η ομορφιά είναι ένα αγαθό, που όσοι δεν το έχουν και το βλέπουν σε άλλους, το ζηλεύουν. Δεν εκτιμώνται τα πλούτη μπρος στην ομορφιά. Πλούτη μπορεί να αποκτήσει κανείς αλλά ομορφιά όχι⁵⁷:

*Τα κάλλη και οι ομορφιές καταπατούν*⁵⁸ *τα πλούτη.*

*Α σε ζηλέψω, να 'χεις όμορφη γυναίκα.
Αν είναι κι από πλούτη, σειρά σου και σειρά μου*⁵⁹.

Αν μάλιστα μαζί με την ομορφιά η γυναίκα είναι νέα και συνετή, τα προικιά της δεν αξίζουν μπροστά σ' αυτά τίποτα:

*Όμορφη, φρόνιμη και νια,
φωτιά να κάψει τα προικιά*⁶⁰.

Επιπλέον, αν ο άντρας παντρευτεί μια άσχημη γυναίκα, υφίσταται τον κοινωνικό έλεγχο και γίνεται περίγελος των φίλων του:

*Δεν τήνε παίρνω άσχημη, γιατί στο πανηγύρι,
θα με ρωτούν οι φίλοι μου πού 'βρες το κελεπούρι*⁶¹.

Έτσι οδηγείται στη συμφέρουσα γι' αυτόν λύση:

*Καλλιὰ την έχω όμορφη να μπαίνει στην αυλή μου,
παρά του κόσμου τα καλά και να πονεί η ψυχή μου*⁶².

Κάποτε, ο λαός οικτρίζει τον άνδρα που θα νυμφευτεί άσχημη γυναίκα:

Αγάπησε ο κακόμοιρος την παλιοκακομοίρα,

55. Π. Γ. Βλαστός, *Ό γάμος έν Κρήτη*, ό. π., σ. 16.- Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 105.

56. Αρ. Κριάρης, *Πλήρης συλλογή κρητικῶν δημωδῶν άσμάτων*, ό.π., σ. 419.

57. Φυσικά, στην παραδοσιακή αγροτική κοινωνία δεν υπήρχε η βιομηχανία της ομορφιάς, που σήμερα μπορεί να μεταμορφώσει μια άσχημη γυναίκα σε όμορφη.

58. καταπατούν: νικάνε, είναι ανώτερα

59. Κώστας Κοντός, *Συμιακές παροιμίες*, ό.π., σ. 64, 216.

60. Δημ.Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 47, 290.

61. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 102.

62. Αρ. Κριάρης, *Πλήρης συλλογή κρητικῶν δημωδῶν άσμάτων*, ό.π., σ. 402.- Γ. Ε. Αποστολάκης, *Ελληνική λαϊκή σοφία*, τ. Α', σ. 369, 533.- Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 274.

την αγανή, μονόκλωνη και την παλιοσανίδα⁶³.

Εξωτερική και εσωτερική ομορφιά

Είναι γνωστό ότι τα φαινόμενα πολλές φορές απατούν. Η εξωτερική ωραία εμφάνιση ή μεταφορικά οι εξωτερικοί καλοί τρόποι, μπορεί να κρύβουν έναν άσχημο εσωτερικό κόσμο. Η λαϊκή θυμοσοφία το παρατηρεί και το ψέγει:

*Όξω ωραία μαλλιά. Μέσ' ωραία κασίδα*⁶⁴.

*Απέξω κούκλα κι από μέσα πανούκλα*⁶⁵.

Ψεύτικη ομορφιά

Αλλά και οι συνθήκες, κάτω από τις οποίες πρόκειται να διαλέξει κανείς γυναίκα, πρέπει να είναι αντικείμενο ιδιαίτερης προσοχής για τον άνδρα. Θα πρέπει να δει και να διαλέξει τη γυναίκα στο φως της ημέρας και όχι τη νύχτα, η οποία κρύβει τα μειονεκτήματα προσώπων και πραγμάτων και τα κάνει να φαίνονται πιο όμορφα, ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι⁶⁶:

*Το ύφασμα και τη γυναίκα μην τα κοιτάς ποτέ τη νύχτα*⁶⁷.

*Γυναίκα και τσόχα τη νύχτα μη διαλέγεις*⁶⁸.

*Γυναίκα με το λύχνο κι άλογο*⁶⁹ *την άνοιξη μη διαλέγεις*⁷⁰.

*Γυναίκα με λύχνο αν δεις,
γελασμένος θα βρεθείς*⁷¹.

Επίσης, δεν πρέπει να διαλέγει κανείς γυναίκα, όταν είναι στολισμένη, έχοντας καλύτερη ενδεχόμενες ατέλειές της, αλλά στην καθημερινότητά της, που θα παρουσιάζει την πραγματική της εικόνα. Είναι φυσικό στις επίσημες εξόδους της η γυναίκα να έχει φροντίσει με επιμέλεια την εξωτερική της εμφάνιση και να δείχνει πολύ πιο όμορφη

63. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Α', ό.π., σελ. 172, 7^α.

64. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 201, Ο, 339.

65. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 23, Α, 292.-Ιω. Κολιτσάρας, *Παροιμίες*, Α', ό.π., σ.162, 631.

66. Γνωστή και η παροιμία: *Της νύχτας τα καμώματα τα βλέπει η μέρα και γελά*.

67. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ.116.

68. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ.115.

69. Το άλογο την άνοιξη είναι ξεκούραστο, γιατί ακόμα δεν έχουν αρχίσει οι αγροτικές εργασίες και δεν έχει καταπονηθεί κι έτσι δείχνει πολύ δυνατό και καλό.

70. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 155, 161.- Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 115.

71. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 155, 160.- Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 115.

απ' ό, τι είναι στην πραγματικότητα:

Τη γυναίκα να μην την ξετιμώνεις στην εκκλησιά⁷².

Γυναίκα ιδέ το Σάββατο κι όχι την Κυριακή στην εκκλησιά⁷³.

Σε άλλο γνωμικό προτείνεται να μην επιλέγει κανείς νύφη τη Λαμπρή, γιατί θα έχει ντυθεί με ό, τι ωραιότερο και θα φαίνεται πολύ νέα, ενώ μπορεί να είναι μεγάλη σε ηλικία:

*Το Μάη θούι μη ρεχτείς⁷⁴ και τη Λαμπρή γυναίκα
κι αν είναι κι εκατό χρονώ, θαρρείς πως είναι δέκα⁷⁵.*

Πολλαπλότητα και αντιφατικότητα επιλογών

Η ομορφιά είναι έννοια υποκειμενική⁷⁶. Γι' αυτό οι επιλογές των ανδρών σχετικά με την όμορφη ή μη γυναίκα παρουσιάζουν πολλαπλότητα, και μάλιστα μπορεί να είναι εκ διαμέτρου αντίθετες. Αυτό δεν δημιουργεί αντιφάσεις⁷⁷ ως προς τα κριτήριά της, αλλά επισημαίνει τις ποικίλες προτιμήσεις και διαθέσεις των ανθρώπων, γεγονός που εξουδετερώνει την τυποποίηση και τη μονοτονία και ομορφαίνει τη ζωή. Οι αντιφάσεις, άλλωστε, είναι ένα βασικό γνώρισμα του παροιμιακού λόγου και οφείλονται σε αντίθετες καταστάσεις, που βιώνει ο παραδοσιακός άνθρωπος στην καθημερινή του ζωή, και οι οποίες απλώς καταγράφονται από τη λαϊκή θυμοσοφία:

72. Δημ. Σ. Λουκάτος, Γνωμικά, ό.π., 58, 372.

73. Μ. Παπαδάκης-Ελ. Τσικαλάκης, 7000 κρητικές παροιμίες, ό.π., σ. 114.

74. μη ρεχτείς: μην επιθυμήσεις να πάρεις

75. Π. Γ. Βλαστός, Ό γάμος έν Κρήτη, ό.π., σ. 27.

76. Νίκος Μπακουνάκης, «Ο Ουμπέρτο Έκο και οι πολλές όψεις του κάλλους. Ο πολυθεϊσμός της ομορφιάς», *Το Βήμα*, 28-11-2004.- Ν. Μακρής, *Φιλοσοφία του κάλλους*, Αθήνα 2005: Εκδόσεις Δρόμων, σ. 190.

77. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Νεοελληνικός παροιμιακός λόγος*, Θεσσαλονίκη 2010: Εκδ. Αντ. Σταμούλη, σελ. 41-43 (όπου και ξένη βιβλιογραφία).-Βλ. και Δημ. Σ. Λουκάτος, «Βιοσοφικά αντίρροπα στις ελληνικές παροιμίες», *Μνήμη Ευάγγ. Παπανούτσου*, τ. Β', Αθήνα 1983, σσ. 181-188.- Κώστας Γ. Σιδόντης, «Αντίρροπη και παράλληλη βιοσοφία του ελληνικού λαϊκού λόγου», *ΣΥΝΔΕΙΠΝΟΝ*, Τιμητικό Αφιέρωμα στον Καθηγητή Δημ. Σ. Λουκάτο, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1988, σσ. 271-284.- Μ. Γ. Μερακλής, *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών (Συγκριτική εξέταση)*, Αθήνα 1985: Πατάκης, σσ. 24-24.- Αικ. Μυτούλα, *Η νεοελληνική παροιμία. Συγχρονική και διαχρονική προσέγγιση*, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 2006, σσ. 244-247.- Χρ. Χατζητάκη-Καψωμένου, «Αντιφατικές αλήθειες σε παροιμίες της Κρήτης», *Πρακτικά Συνεδρίου: Ο παροιμιακός και γνωμικός λόγος στην Κρήτη*, ό.π., σσ. 89-10.- Άνδρέας Λενακάκης, «Η αλήθεια στον παροιμιακό και γνωμικό λόγο. Αναφορά στις αντιφατικές κρητικές παροιμίες και γνωμικές εκφράσεις», *Πρακτικά Συνεδρίου: Ο παροιμιακός και γνωμικός λόγος στην Κρήτη*, ό.π., σσ. 103-116.

Άλλος τη θέλει όμορφη, άλλος τη θέλει να 'χει
κι άλλος καμνεί⁷⁸ τα μάτια του και παίρνει όποια λάχει⁷⁹.

Άλλος αγαπά τη μαυρομάτα
κι άλλος τη γαλανομάτα⁸⁰.

Άλλος αγαπά τη μαυρομάτα
κι άλλος την τσιμπλομάτα⁸¹.

Στην παρακάτω παροιμία που αφορά στα κριτήρια επιλογής γυναίκας, συγκρίνονται η φτωχή, η πλούσια, η άσχημη και η όμορφη. Καμία από τις παραπάνω δεν ικανοποιεί τη λαϊκή θυμοσοφία, αφού όλες τους καταλήγουν σε κάτι αρνητικό:

Πάρε φτωχιά να σε καταστρέψει,
πάρε πλούσια να σε κυριέψει,
πάρε άσχημη, να σε κατηγορούνε,
πάρε όμορφη, να σου την κυνηγούνε⁸².

Συμβαίνει, πράγματι, η ομορφιά της γυναίκας να είναι κάποτε αρνητικό στοιχείο, διότι γίνεται αφορμή για σκάνδαλα, ή κοιτάει μόνο την ομορφιά της και δεν εργάζεται, ή δεν μπορεί να την εμπιστεύεται ο άντρας της και να την αφήνει μόνη της:

Όμορφη γυναίκα,
διάβολος του χωριού⁸³.

Μάτια όμορφα,
δυστυχισμένα χέρια⁸⁴.

Όποιος όμορφη γυρέψει,
πρέπει να μην ταξιδέψει⁸⁵.

Οπ' έχει γυναίκα όμορφη κι αμπέλι στη δημοσιά,
δεν έχει ποτέ ησυχία⁸⁶.

78. καμνεί τα μάτια: κλείνει τα μάτια

79. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, 7000 κρητικές παροιμίες, ό.π., σ. 102.

80. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, 7000 κρητικές παροιμίες, ό.π., σ. 315.

81. Ν. Γ. Πολίτης, Παροιμίες, τ. Α', ό.π., σ. 172, 11.

82. Ιωάννης Ηλ. Βολανάκης, «Αθησαύριστες παροιμίες και γνωμικά από την περιοχή Αμαρίου Ρεθύμνης», στα Πρακτικά του Συνεδρίου: Ο παροιμιακός και γνωμικός λόγος στην Κρήτη, ό.π., σ. 490.

83. Ι. Βενιζέλος, Παροιμίες δημώδεις, ό.π., σ. 343, 5.

84. Π. Γ. Βλαστός, Ό γάμος έν Κρήτη, ό.π., σ. 14.- Ι. Βενιζέλος, Παροιμίες δημώδεις, ό.π., σ. 153, 49.- Γ. Δ. Καψάλης, Οι παροιμίες, ό.π., σ. 246, 55 (λέγεται και για όμορφο αλλά τεμπέλη).

85. Π. Γ. Βλαστός, Ό γάμος έν Κρήτη, ό.π., σ. 15.

86. Ι. Βενιζέλος, Παροιμίες δημώδεις, ό.π., σ. 203, 369.- Ν. Γ. Πολίτης, Παροιμίες, τ. Β', ό.π., σ. 229, 87.- Δημ. Σ. Λουκάτος, Γνωμικά, ό.π., σ. 56, 352.

Αλλά και η άσχημη γυναίκα προτιμάται κάποτε από τον άντρα, για να μην ενδιαφέρεται κανείς άλλος γι' αυτήν και να την έχει κατά αποκλειστικότητα:

*Εγώ τη θέλω άσχημη, να 'ναι μοναχική μου*⁸⁷.

Το χρώμα του δέρματος κριτήριο ομορφιάς

Σχετικά με το χρώμα του δέρματος, υπάρχει προτίμηση στον τύπο της μελαχρινής γυναίκας σε σχέση με αυτήν που είναι άσπρη. Η μελαχρινή και νόστιμη ξελογιάζει τους νέους, ενώ η άσπρη είναι σαν πατημένο χιόνι:

Άσπρη, κατάσπρη δεν φελά, σαν πατημένο χιόνι.

*Μελαχρινή και νόστιμη, γλυκιά σαν το πεπόνι*⁸⁸.

*Άσπρη, κατάσπρη δε φελά, μπουχνάτη*⁸⁹ *δεν αξίζει,*
*μελαχρινή και νόστιμη τους νέους περιορίζει*⁹⁰.

Κάποτε, έχουμε συνδυασμό κριτηρίων. Ο νέος επιθυμεί την μελαχρινή και νόστιμη, αλλά θέλει οπωσδήποτε να έχει και μαύρα μάτια. Ο λόγος είναι ότι αυτά δεν αλάζουν μέχρι τα βαθιά γεράματα σε σχέση με τα υπόλοιπα στοιχεία ομορφιάς, που φθείρονται και μεταβάλλονται με τον χρόνο:

Μελαχρινή και νόστιμη, να 'χει και μαύρα μάτια.

*κι α γεράσει κι α χαλάσει, μαύρα μάτια πάντα θα 'χει*⁹¹.

Ωστόσο, σε γνωμικές μαντινάδες επαινείται και το άσπρο χρώμα της κοπέλας:

Άσπρη 'σαι κι άσπρα φορείς κι άσπρη είν' η φορεσιά σου
*κι άσπρα λουλούδια πέφτουνε, μικρή μου, στην ποδιά σου*⁹².

Άσπρη λαμπάδα των Φωτών, κερύ των Χριστουγέννων,
*και θυμιατό τσ' Ανάστασης, πότε θα σ' ανιμένω*⁹³;

Ποιος κρίνος ωραιότατος σου 'δωσε την ασπράδα
*και ποια μιλιά γλυκομηλιά τη ροδοκοκκινάδα*⁹⁴;

87. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 95.

88. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Β', ό.π., σ. 553, 6.- Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 57, 357.

89. μπουχνάτη: παχουλή

90. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 57, 356.

91. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 58, 368. Η ωραιότητα των μαύρων ματιών δίνεται και με το παρακάτω γνωμικό: *Όλα τα μαύρα είν' άχαρα όξ' αφ' τα μαύρα μάτια* (Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 58, 369.) Η άποψη αυτή αντιφάσκει με τις λαϊκές αντιλήψεις για την ομορφιά των μαύρων μαλλιών, φρυδιών, ρούχων κ.λπ.

92. Μαρία Λιουδάκη, *Μαντινάδες*, ό.π., σ. 14, 6.

93. Μαρία Λιουδάκη, *Μαντινάδες*, ό.π., σ. 15, 14.

94. Μαρία Λιουδάκη, *Μαντινάδες*, ό.π., σ.16, 27.

Το ανάστημα ως κριτήριο ομορφιάς

Το ύψος, το ανάστημα, το μπόι, για τον άνδρα θεωρείται σπουδαίο προσόν⁹⁵. Ο ψηλός άνδρας είναι *άγγελος, απόστολος, ντελικανής*. Ο κοντός από την άλλη θεωρείται *πομπή και γάνα, μασκάρα, κόμπος και γέρος*. Δεν προτιμάται όμως εξίσου η ψηλή γυναίκα⁹⁶ αλλά η κοντή, που παρομοιάζεται με *πέρδικα*. Αντίθετα, η ψηλή γυναίκα παρομοιάζεται με *καλάμι, δεντρί ξεριζωμένο, καραντάν(λ)α*:

*Άντρας ψηλός σαν άγγελος, κοντός πομπή και γάνα*⁹⁷.

*Κοντή γυναίκα πέρδικα, ψηλή καρακαντάνα*⁹⁸.

*Κοντή γυναίκα πέρδικα, ψηλή καλαμαντάνα,
ψηλός άντρας απόστολος, κοντός πομπή και γάνα*⁹⁹.

*Κοντή γυναίκα πέρδικα,
άντρας κοντός, μασκάρα,
άντρας ψηλός, ντελικανής,
γυναίκα καραντάλα*¹⁰⁰.

*Ο κοντός, κόμπος και γέρος,
πέρδικα η κοντή γυναίκα*¹⁰¹.

*Ψηλή γυναίκα μην πάρεις,
δεντρί ξεριζωμένο*¹⁰²

Άλλοτε όμως ο κοντός θεωρείται καταλληλότερος σύζυγος για πρακτικούς λόγους, ενώ η αντίθεση ψηλού άντρα και κοντής γυναίκας είναι κάτι που αντιμετωπίζεται θετικά από τη λαϊκή θυμοσοφία, ίσως και με μια δόση ειρωνείας:

Μακρύς άντρας για τη συκιά,

95. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, «Ο γάμος στον παροιμιακό και γνωμικό λόγο της Κρήτης», Πρακτικά Συνεδρίου: *Ο παροιμιακός και γνωμικός λόγος στην Κρήτη*, ό.π., σ. 218-219 (= Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Ελληνική Λαογραφία: Μελετήματα*, ό.π., σσ. 121-122).

96. Ανάλογη αντίληψη επικρατεί και αλλού: Βλ. Mineke Schipper, *Never Marry a Woman with Big Feet*, New Haven and London 2003: Yale University Press. Βλ. επίσης του ιδίου Mineke Schipper, «Never Marry a Woman with Big Feet». Gendered Proverbial Wisdom in Global Context », *Proceedings of the Fifth Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, 6th to 13th November 2011*, at Tavira, Rortugal, Eds Rui J.B. Soares and Outi Lauhakangas, Tavira 2012: Tipografia Tavirense, pp.42-56.

97. γάνα: μουντζούρα, άσχημη, κα(λ)ρακαντάνα (καραντάλα): σαν καλάμι

98. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 127, 421.

99. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 58, 367

100. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 370.

101. Π. Γ. Βλαστός, *Ο γάμος έν Κρήτη*, ό. π., σ. 27.

102. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 49, 300.

κοντός για τη γυναίκα¹⁰³.

Ο ψηλός με την κοντούλα,
σαν αϊτός με περδικούλα¹⁰⁴.

Λίγα ακόμα για την ομορφιά και την αξία της κοντής (λιανοκάμωτης) γυναίκας:

Η ψηλή για το δεμάτι
κι κοντή για το παλάτι¹⁰⁵.

Κοντούλα και θαματοουργούλα¹⁰⁶.

Μαύρο σταμνί αγόραζε και κόκκινο τσικάλι,
γυναίκα λιανοκάμωτη να τη φραθείς στα κάλλη¹⁰⁷.

Σελάτο βούι αγόραζε και γάιδαρο καμπούρη,
γυναίκα λιανοκάμωτη και χοίρο μακρυμούρη¹⁰⁸.

Η κοντή κοντοκωλιά,
πάντα δείχνει κοπελιά¹⁰⁹.

Το κοντό κουτορνιθάκι,
πάντα δείχνει πουλαδάκι¹¹⁰.

Ωστόσο, σε ένα γνωμικό αξιολογείται αρνητικά και ο ψηλός άντρας και η ψηλή γυναίκα. Πρόκειται για τις γνωστές αντιφάσεις του παροιμιακού λόγου:

Ο μακρύς ξεροκαλάμης,
κι η μακριά ξυλοκαντάρα¹¹¹.

Στα δημοτικά τραγούδια, ως γνωστόν, και στις μαντινάδες υμνείται¹¹² η ομορφιά της κοντής γυναίκας, της κοντούλας και γιομάτης, που συμβολίζεται με λεμονιά, νεραντζιά. Ο Στ. Κυριακίδης σημειώνει σχετικά: « Από τὰ δέντρα τὰ ἡμερα ἡ ὁμορφιά τῆς φουντωτῆς νεραντζούλας καὶ τῆς μηλιάς τῆς φορτωμένης μὲ μῆλα, ἔκαμαν εἰς τὸν λαὸν τὴν μεγαλυτέραν ἐντύπωσιν καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ δύο δέντρα ἀπέβησαν σύμβολα τῆς

103. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Β', ό.π., σ.235, 58.

104. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 49, 299.

105. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 58, 366.

106. Ιω. Μ. Αρβανίτης, *Παροιμίες-Γλωσσάριο*, ό.π., σ.125.

107. Π. Γ. Βλαστός, *Ό γάμος έν Κρήτη*, ό. π., σ. 28.- Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Δ', ό. π., σ. 219, 69.- Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 104.

108. Ιωάννης Ηλ. Βολανάκης, «Αθησαύριστες παροιμίες», ό.π., σ. 483.

109. Π. Γ. Βλαστός, *Ό γάμος έν Κρήτη*, ό.π., σ. 27.

110. Π. Γ. Βλαστός, *Ό γάμος έν Κρήτη*, ό.π., σ. 27. ξυλοκαντάρα: είδος ξύλινης ζυγαριάς από δοκούς, στην οποία ζυγίζουν μεγάλα βάρη, κορμούς δέντρων κ.λπ. (Π. Γ. Βλαστός, ό. π., σ. 170).

111. Π. Γ. Βλαστός, *Ό γάμος έν Κρήτη*, ό.π., σ. 27.

112. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Η γυναικεία και η ανδρική ομορφιά*, ό.π., σ. 71.

μικροκαμωμένης γυναικείας όμορφιάς¹¹³». Η κοντή γυναίκα προβάλλεται ως πρότυπο κάλλους:

*Κοντή, σγουρή μου λεμονιά και φουντωτή μου γάστρα
και λίγο το 'πολείπεις να 'σ' ουρανός με τ' άστρα*¹¹⁴.

*Εδώ σε τούτη γειτονιά έχω κι εγώ τ' ορίζω
μια νεραντζούλα φουντωτή και τη συχνοποτίζω*¹¹⁵.

Στην αρχαιότητα αντίθετα υπήρχε αποκλειστική σχεδόν προτίμηση στις ψηλές και μεγαλόσωμες γυναίκες¹¹⁶. Η φιλοσοφική υποστήριξη του ύψους, του μεγέθους γενικότερα, ως στοιχείου κάλλους έρχεται από τον Αριστοτέλη¹¹⁷. Γενικά, η αρχαιότητα δεν συμπαθούσε την κοντή γυναίκα. Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι οι έφοροι της Σπάρτης επέβαλαν στον βασιλιά τους Αρχίδαμο πρόστιμο, επειδή παντρεύτηκε κοντή γυναίκα¹¹⁸.

Απαιτήσεις υποψήφιου γαμπρού

Υπάρχουν άνθρωποι με πολλές απαιτήσεις, προκειμένου να παντρευτούν. Ανάμεσα σ' αυτές είναι η *ομορφιά της κοπέλας, τα πλούτη, η καλή καταγωγή και ο καλός τόπος*. Οι απαιτήσεις αυτές προφανώς είναι πολλές και δύσκολα συνυπάρχουν στο ίδιο πρόσωπο, με αποτέλεσμα να είναι δύσκολο στον συγκεκριμένο άντρα να παντρευτεί. Η παροιμία λέγεται και ειρωνικά για κάποιον που δυσκολεύεται να παντρευτεί λόγω των πολλών αξιώσεών του:

*Θέλω την να' ναι όμορφη, θέλω τη να 'χει κιόλα
και να 'ναι από ψηλή γενιά κι από μεγάλη χώρα*¹¹⁹.

113. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Η γυναικεία και η ανδρική όμορφιά*, ό.π., σσ. 151-152.

114. Μαρία Λιουδάκη, *Μαντινάδες*, ό.π., σ. 12, 19.

115. Α. Passow, *Τραγούδια Ρωμαίικα*, Αθήνα 1860: Εκδ. Χ. Τεγόπουλος-Ν. Νίκας, σ. 564, 849.

116. Πρβλ. Αριστ. Ν. Δουλαβέρας, *Η γυναικεία και η ανδρική όμορφιά*, ό.π., σ. 70.

117. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1123, b, 7 :«... καί κάλλος έν μεγάλω σώματι, οί μικροί δ' άστείοι καί σύμμετροι, καλοί δ' ού». Ειδικότερα για τις γυναίκες, εντοπίζει την ανωτερότητα του σώματος στην ομορφιά και στο ύψος τους: «*θηλειών δ' άρετή σώματος κάλλος καί μέγεθος*», Αριστοτέλους, *Ρητορική*, 1361, α, 5-6. Πρβλ. Τάσος Νικολαΐδης, *Puella Formosa. Το γυναικείο κάλλος στον Κάτουλλο και τους Ρωμαίους ελεγειακούς*, Αθήνα 1994: Εκδ. Στιγμή, σ. 39.

118. Πλουτάρχου, *Αγησίλαος*, 2, 6: «*Τόν Αρχίδαμον έξημίωσαν ...γήμαντα γυναίκα μικράν*». Πρβλ. Τάσος Νικολαΐδης, *Puella Formosa*, ό.π., σ. 40, όπου και παραπομπές στην αρχαία γραμματεία για την αξία του ύψους ως στοιχείου ομορφιάς.

119. Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου, *Παροιμίες από την Απείρανθο*, ό.π., σ. 226, όμορφος, 4.

Η ομορφιά σε σχέση με την ηλικία

Ο λαός δεν ανέχεται την ψεύτικη ομορφιά, σε άτομα προχωρημένης ηλικίας, τα οποία προσπαθούν με τεχνητό τρόπο να δείξουν ομορφότερα και νεότερα:

*Γαμπρός υγιός δε γίνεται και νύφη θυγατέρα,
η γριά, κι αν ομορφίζεται, δε γίνεται κοπέλα¹²⁰.*

*Γάιδαρος είν' ο γάδαρος κι αν εφορεί και σέλλα
κι γρα κι αν ομορφίζεται δεν γίνεται κοπέλα¹²¹.*

*Ο γέρος κι αν στολίζεται,
σε ανήφορο γνωρίζεται¹²².*

Ομορφιά και εξαπάτηση στον γάμο

Ιδιαίτερη προσοχή χρειάζεται στην όλη διαδικασία της παντρειάς, για να μη γίνει εξαπάτηση του γαμπρού και του δώσουν άλλη γυναίκα από αυτήν που αρχικά είχε δει, δεδομένου ότι η νύφη στην παραδοσιακή κοινωνία ήταν σκεπασμένη με πέπλο, το οποίο ανασυρόταν μετά το μυστήριο, κατά το γεύμα ή τον χορό¹²³. Σε μεταφορικό, συμβολικό επίπεδο, επισημαίνεται με τις παρακάτω παροιμίες η εξαπάτηση, με την αθέτηση μιας υπόσχεσης, όταν πλέον δεν υπάρχει δυνατότητα επανόρθωσης:

*Άλλη του δείξανε κι άλλη του μπήξανε.
Άλλη του τάξανε κι άλλη του κάτσανε¹²⁴.*

Κάποτε συμβαίνει να διαψεύδονται οι προσδοκίες του γαμπρού σχετικά με την ομορφιά της νύφης και, ενώ περίμενε να είναι όμορφη, διαπιστώνει το αντίθετο. Μεταφορικά λέγεται σε κάθε περίπτωση διάψευσης των καλών προσδοκιών:

Σε πήρα για βασιλικό και βγήκες τσουτσουμίδα ή ατσουκνίδα¹²⁵.

120. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Γ', ό.π., σ. 395, 12.

121. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 43, 2.

122. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 270, 60. – Ιω. Κολιτσάρας, *Παροιμίες Α'*, ό.π., σ. 278, 1232.-Α. Καρανικόλας - Σ. Καρανικόλας, *Παροιμίες και φράσεις από τη Σύμη*, ό.π., σ. 71, 329.-

123. Ν. Γ. Πολίτης, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τ. Γ', Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, αρ. 6, της Ακαδημίας Αθηνών, Έν Αθήναις 1931, σ. 265-266: «Κατά τι ἀρχαιότατον ἔθιμον διατηρούμενον ἔτι παρ' ἅπασι σχεδὸν τοῖς εὐρωπαϊκοῖς λαοῖς, ἡ νύμφη καλύπτεται διὰ πέπλου λεπτοτάτου χρυσοῖς ποικίλμασι κεκοσμημένου καὶ ἐρυθροῦ τὰ πολλὰ. Ὁ πέπλος οὗτος ἐπὶ πολὺ καλύπτει τὸ πρόσωπόν της, μόλις δὲ μετὰ τὸ τέλος τοῦ συμποσίου τοῦ γάμου ἢ τοῦ χοροῦ ἀφαιρεῖ αὐτὸν ὁ παρὰ νυμφος καὶ παρουσιάζει διὰ πρώτην φοράν τὸ πρόσωπον τῆς νύμφης εἰς τοὺς παρόντας».

124. Γ. Ε. Αποστολάκης, *Ελληνική λαϊκή σοφία*, τ. Α', σ. 48, 22.- Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 102.

125. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 272, 71B.- Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Γ', ό.π., σ. 89, 15.- Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 344, 110.

*Σε πήρα για τριαντάφυλλο,
μα βρέθης γαϊδουράγκαθο*¹²⁶.

Ομορφιά και εργατικότητα

Η ομορφιά από μόνη της δεν είναι αρκετό εφόδιο για τη ζωή. Έτσι, η γυναίκα, σκεπτόμενη ρεαλιστικά, δίνει προτεραιότητα στην εργατικότητα του συζύγου και όχι στη συνεχή του φροντίδα για την ομορφιά του:

*Δεν θέλω άντρα όμορφο να κάθεται κοντά μου,
να συχνοπαρμπερίζεται και να πεινά η καρδιά μου*¹²⁷.

Το κάλλος λοιπόν πρέπει να συνοδεύεται από εργατικότητα. Ο άσχημος γαμπρός και η άσχημη νύφη συνήθως είναι εργατικοί και εξασφαλίζουν τροφή, ενώ η όμορφη νύφη και ο όμορφος άντρας συνήθως είναι τεμπέληδες και γι' αυτό πεινάνε:

*-Άσκημέ μου, βάλ' να φάμε.
-Όμορφέ μου, πού να το βρω*¹²⁸;

*Άσκημέ μου, φέρ' (ν)α φάμε
κι έμορφέ μου, τι θα φάμε*¹²⁹;

*Άσχημέ μου, στρώσε τάβλα
κι όμορφέ μου, τι θα φάμε*¹³⁰;

*Άσχημή μου πιάς*¹³¹ *να φάμε
κι όμορφή μου, τι θα φάμε*¹³²;

*Όμορφή μου, είντα να φάμε;
Κι άσχημή μου, έλα να φάμε*¹³³.

126. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 272, 72. Παρατηρεί σχετικά ο Βενιζέλος: «Επί τῶν άποτυγχανόντων εἰς τήν έκλογήν των καὶ ἐπὶ τῶν διαψευδόντων τήν έξωτερικήν αὐτῶν ὄψιν διὰ τῆς πραγματικῆς αὐτῶν εὐτελείας (καὶ ἐπὶ γυναικῶν)».- Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Γ', ό.π., σ. 89, 15.- Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 344, 111.

127. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 56, 58.- Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 160, 73.- Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 171.

128. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Β', ό.π., σ. 582, άσχημος, 1. ο Πολίτης σχολιάζει σχετικά: «Αἱ νεάνιδες δεν πρέπει να άποβλέπωσιν εἰς τὸ κάλλος τοῦ μέλλοντος συζύγου, ἀλλ' εἰς τήν ικανότητα αὐτοῦ πρὸς συντήρησιν τῆς οἰκογενείας».

129. Α. Καρανικόλας - Σ. Καρανικόλας, *Παροιμίες και φράσεις από τη Σύμη*, ό.π., σ. 46, 175.

130. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Β', ό.π., σ. 583, 5.- Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ., 139, 644.

131. πιας: κάτσε, κόπιασε.

132. Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου, *Παροιμίες από την Απείρανθο*, ό.π., σ. 225, όμορφος, 1.

133. Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου, *Παροιμίες από την Απείρανθο*, ό.π., σ. 225, όμορφος, 2.

Ομορφιά και τύχη

Υπάρχει η αντίληψη ότι οι όμορφες είναι άτυχες¹³⁴ όπως και οι όμορφοι¹³⁵. Υπάρχουν περιπτώσεις όπου πολύ πιο εύκολα από τις όμορφες παντρεύονται οι άσχημες και ανάξιες, διότι κάποια τύχη τις ευνοεί. Το ίδιο συμβαίνει και με ωραίους άντρες, που παίρνουν άσχημες γυναίκες. Η ιδέα αυτή υπάρχει και σε άλλους λαούς¹³⁶. Μεταφορικά, στη ζωή νικάει κάποτε κάποιος κατώτερος, χωρίς προσόντα. Γι' αυτό ο λαός συμβουλεύει να υπάρχει πρόνοια, για να βρει άντρα η όμορφη γυναίκα. Γιατί η άσχημη, έτσι κι αλλιώς, είναι τυχερή και θα τον βρει:

*Όπου δεις πανώρια κόρη, παραστόλη¹³⁷ άντρα παίρνει
κι όπου δεις πανώριο άντρα, παρασούσουμη¹³⁸ γυναίκα¹³⁹.*

*Τσ' όμορφης δώσ' της ριζικό, μα η γι άσχημη βαστά το.
Στο έμβα της, στο έβγα της, στη φτέρνα τσ' αποκάτω¹⁴⁰.*

*Της όμορφης τον άντρα βρες,
της άχαρης είναι πίσω από την πόρτα¹⁴¹.*

*Της καλής κονόμα άντρα,
η άσχημη τον έχει στο πλευρό της¹⁴².*

Θεέ, και δώσε της όμορφης μοίρα¹⁴³.

134. Γνωστός ο μύθος της Μέδουσας, μιας πεντάμορφης κόρης, με ωραίες πλεξούδες, που προκάλεσε τη ζήλεια της Αφροδίτης και τελικά την μεταμόρφωσε σε τέρας.

135. Ο πανέμορφος Νάρκισσος δεν χάρηκε την ομορφιά του, και πνίγηκε στον ποταμό, θαυμάζοντας το πρόσωπό του και προσπαθώντας να το αγγίξει.

136. T.F. Thielton-Dyer, *Folklore of Women*, Chapter II, *Woman's Beauty*, 1906, σε ηλεκτρονική μορφή: <http://sacred-texts.com/wmn/fow/fow04.htm>: "Chinese folk-lore maintains that beautiful women are unlucky, one of their many proverbs on the subject declaring that "fair maidens are very unlucky, and clever young men have little beauty". It was also supposed that feminine beauty of unusual merit was fatal to long life, and no subject has been more popular with the novelist, or poet, than the gradual fading away of some young girl gifted in a high degree with good looks".

137. παραστόλης: άσχημος

138. παρασούσουμη: άσχημη

139. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Β', ό.π., σ. 240, 69. Ο Πολίτης εξηγεί: «Αί δυσειδεῖς κόραι συνήθως νυμφεύονται ωραίους άνδρας και οι ωραίοι άνδρες δυσειδεῖς γυναίκες και ότι προσέτι εύκολότερον και ταχύτερον νυμφεύονται κακάι ή άσχημοι κόραι από τας αγαθάς και ωραίους».

140. Π. Γ. Βλαστός, *Ό γάμος έν Κρήτη*, ό.π., σ. 15.

141. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Β', ό.π., σ. 242, 77. Σημειώνει σχετικά ο Πολίτης: «Ότι εύκολώτερον τών αγαθών και εύειδών νυμφεύονται αί δυσειδεῖς και άνάξιαι. Ό μέλλων σύζυγος αύτών εύρίσκεται προχείρως όπίσω από τήν πόρτα, ένω διά να εύρωσιν άνδρα τής καλής, πρέπει να μεριμνήσωσιν οι γονεῖς και οι συγγενεῖς».

142. Ιω. Μ. Αρβανίτης, *Παροιμίες-Γλωσσάριο*, ό.π., σ. 102.

143. Κώστας Κοντός, *Συμιακές παροιμίες*, ό.π., σ. 135, 547.

*Είναι ψηλή και άχαρη,
μα έχει τύχη ζάχαρη¹⁴⁴.*

*Μη θωρείς την άσκημή μου μούρη,
μόνο το καλό μου γούρι¹⁴⁵.*

*Ας με πλουταίνει η μοίρα μου
κι εγώ ομορφαίνω ατή μου¹⁴⁶.*

Κάποτε συμβαίνει άνθρωποι άσχημοι και αχρείοι να είναι τυχεροί και να παίρνουν όμορφες κοπέλες. Ο λαός όμως το παρατηρεί ειρωνικά με χαρακτηριστικές εικόνες από το φυσικό περιβάλλον:

Το καλό το σύκο η κουρούνα το τρώει¹⁴⁷.

Το αφράτο μήλο κόρακας το τρώει¹⁴⁸.

Η κουτσή κουρούνα τ' ώριμο τ' απίδι τρώει¹⁴⁹.

Το καλύτερο τ' απίδι αγριογούρουνο το τρώει¹⁵⁰.

Άσχημα ζευγάρια

Όπως είναι επόμενο, ο γάμος δύο νέων άσχημων ή με σοβαρά μειονεκτήματα, δέχεται την έντονη κοινωνική κριτική. Η ασχήμια δεν είναι με κανένα τρόπο αποδεκτή:

*Όρνιος ο γαμπρός,
κουρούνα η νύφη¹⁵¹.*

*Έσμιξε ο ανάλατος με την αναλατίνα
κι εκάμανε δύο παιδιά ανάλατα κι εκείνα¹⁵².*

*Εγίνηκε τ' αντρόγυνο, ας πούμε νε να ζήσει,
μα μούδε κρίμας τον γαμπρό, μούδε χαρά στη νύφη¹⁵³.*

144. Ιω. Μ. Αρβανίτης, *Παροιμίες-Γλωσσάριο*, ό.π., σ. 235.

145. Κώστας Κοντός, *Συμιακές παροιμίες*, ό.π., σ. 61, 209.

146. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 50, 312.

147. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημοδείς*, ό.π., σ. 306, 298.- Ιω. Μ. Αρβανίτης, *Παροιμίες-Γλωσσάριο*, ό.π., σ.131.- Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 371, 381.

148. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημοδείς*, ό.π., σ. 306, 299.

149. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημοδείς*, ό.π., σ. 306, 300.

150. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 371, 384.

151. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 105.

152. Α. Καρανικόλας - Σ. Καρανικόλας, *Παροιμίες και φράσεις από τη Σύμη*, ό.π., σ. 82, Ε, 254.- Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ. 103.

153. Μ. Παπαδάκης- Ελ. Τσικαλάκης, *7000 κρητικές παροιμίες*, ό.π., σ.102.

Η ομορφιά των παιδιών

Σχετικά με την ομορφιά, υπάρχει και η αντίληψη ότι, όταν το παιδί στη νηπιακή ηλικία είναι άσχημο, θα γίνει όμορφο, όταν μεγαλώσει, και το αντίθετο. Πιθανόν, να λειτουργεί κάτι τέτοιο ως παρηγορητικός λόγος στους γονείς με άσχημα νήπια:

*Όμορφος στην κούνια,
κι άσχημος στη ρούγα¹⁵⁴.*

*Άχαρο παιδί στην κούνια,
όμορφο παιδί στη ρούγα¹⁵⁵.*

*Άσκημη μικρή
κι όμορφη μεγάλη¹⁵⁶.*

Είναι εξάλλου γνωστή η αγάπη των γονέων, και κυρίως της μάνας, απέναντι στα παιδιά τους. Γι' αυτούς είναι τα πιο όμορφα παιδιά του κόσμου. Οι παροιμίες λέγονται ειρωνικά γι' αυτούς, που εγκωμιάζουν δικά τους πρόσωπα ή πράγματα:

*Τ' ασχημότερο της ρούγας,
Τ' ομορφότερο της μάνας¹⁵⁷.*

Η χελώνη το παιδί της αγγελόπουλο το κράζει¹⁵⁸.

Η κουρούνα τα παιδιά της ομορφότερα τα λέει¹⁵⁹.

Συμπερασματικά λοιπόν καταλήγουμε στα εξής:

Η λαϊκή θυμοσοφία έχει περισσότερο ασχοληθεί με τη γυναικεία και λιγότερο με την ανδρική ομορφιά. Γενικά, θεωρεί την ανθρώπινη ομορφιά μεγάλο απόκτημα. Ειδικά, μάλιστα για τη γυναίκα θεωρείται η μισή της μοίρα. Ωστόσο, η ομορφιά, για να είναι αποτελεσματική, πρέπει να συνοδεύεται από άλλες ικανότητες και αρετές: τη χάρη, τη γνώση, την εντιμότητα, το καλό όνομα και την αξιοσύνη.

Η αξία της ομορφιάς φαίνεται και από τις προσπάθειες ορισμένων ατόμων, με προσωπικές θυσίες και κόπους, να γίνουν όμορφοι. Μια ενδιαφέρουσα άποψη εξάλ-

154. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 343, 8.- Δημ. Σ. Λουκάτος, *Γνωμικά*, ό.π., σ. 64, 411.

155. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 141, 691.

156. Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 36, 465.- Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τ. Β', ό.π., σ. 584, 7.- Π. Αραβαντινός, *Παροιμιαστήριον ή Συλλογή παροιμιών έν χρήσει παρά τοίς Ήπειρώταις, μετ' αναπτύξεως τής έννοίας αύτών και παραλληλισμού πρός τάς άρχαίας*, Ίωάννινα 1863: Ανατύπωση από το Βιβλιοπωλείο Καραβία, Αθήνα 1966, σ. 26, Α, 155.

157. Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 359, 144.

158.Ι. Βενιζέλος, *Παροιμίες δημώδεις*, ό.π., σ. 111, 290.- Γ. Δ. Καψάλης, *Οι παροιμίες*, ό.π., σ. 209, 456.

159. Μαρία Μιχαήλ-Δέδε, *2.500 ελληνικές παροιμίες*, Αθήνα 1984: Εκδόσεις Μπογιιάτη, σ. 89.

λου έχει η συσχέτιση του πάχους με την ομορφιά στη λαϊκή αντίληψη. Ο λαός πιστεύει ότι ο εύσωμος άνθρωπος (άνδρας ή γυναίκα) είναι και όμορφος.

Η όμορφη γυναίκα είναι καταξιωμένη στη λαϊκή θυμοσοφία και αυξάνει το κοινωνικό γόητρο του άντρα της. Η ομορφιά της εξάλλου θεωρείται ως πραγματική προίκα της γυναίκας. Αρκετά παροιμιακά κείμενα τονίζουν την αποφυγή της άσχημης γυναίκας, ακόμα κι αν έχει πολλά χρήματα ή άλλα υλικά αγαθά, δεδομένου ότι τα χρήματα και τα αγαθά ξοδεύονται και τελικά απομένει η άσχημη γυναίκα.

Άλλωστε, τα προικιά, τα πλούτη, κατά τη λαϊκή αντίληψη, μπορούν να αναπληρωθούν με την ομορφιά, τη φρονιμάδα και τη νεότητα της γυναίκας. Φυσικά, ο κοινωνικός έλεγχος είναι έντονος για τον νέο, που προτίμησε να πάρει άσχημη γυναίκα, επειδή ήταν πλούσια. Βέβαια, η εσωτερική ομορφιά είναι ανώτερη από την εξωτερική.

Ιδιαίτερη προσοχή πάντως χρειάζεται ο άνδρας στην επιλογή της γυναίκας του, δεδομένου ότι, κάποιες φορές, μπορεί να εξαπατηθεί από την επίπλαστη εξωτερική της ομορφιά. Γι' αυτό πρέπει να βλέπει τη γυναίκα στην καθημερινότητά της και όχι στις επίσημες εξόδους της, οπότε είναι φυσικό να έχει φροντίσει την εμφάνισή της με τον καλύτερο τρόπο.

Οι επιθυμίες ωστόσο των ανθρώπων σχετικά με την επιλογή συζύγου είναι πολλές και διαμετρικά αντίθετες. Άλλος δίνει βάρος στην ομορφιά, άλλος στα χρήματα κι άλλος αδιαφορεί και για τα δυο. Άλλος θέλει τη μαυρομάτα κι άλλος τη γαλανομάτα. Διαπιστώνουμε, δηλαδή, αντίθετες απόψεις σχετικά με την ομορφιά.

Υπάρχουν βέβαια και αυτοί που δεν ικανοποιούνται με τίποτα, γιατί πιστεύουν ότι όλες (φτωχιά, πλούσια, άσχημη, όμορφη) οδηγούν στην καταστροφή. Η ομορφιά της γυναίκας, χωρίς άλλα προσόντα, είναι αρνητικό γεγονός, ενώ αποτελεί μόνιμη φροντίδα για τον άνδρα της, μήπως άλλοι την εκμεταλλευτούν.

Σχετικά με την ομορφιά του προσώπου και το χρώμα του, η λαϊκή χρωματολογία προτιμάει τη μελαχρινή, όχι την άσπρη. Αν μάλιστα έχει και μαύρα μάτια, είναι η καλύτερη περίπτωση.

Το ανάστημα του άντρα ή της γυναίκας, εξάλλου, δεν περνάει απαρατήρητο από τη λαϊκή θυμοσοφία. Ο ψηλός άνδρας είναι καταξιωμένος στη λαϊκή συνείδηση, σε αντίθεση με τον κοντό. Ωστόσο, δεν ισχύει το ίδιο για την ψηλή γυναίκα. Αντίθετα, προτιμάται η κοντή, που παρομοιάζεται με πέρδικα.

Η ψεύτικη εξάλλου ένθετη ομορφιά ανδρών και γυναικών σε προχωρημένη ηλικία, προκειμένου να φανούν νεότεροι-νεότερες, προκαλούν την ειρωνεία της λαϊκής θυμοσοφίας.

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι η γυναίκα κάποτε δεν θεωρεί την ομορφιά του άνδρα αυτοσκοπό, αλλά, ρεαλιστικά φερόμενη, προτιμάει τον άσχημο αλλά εργατικό, παρά τον όμορφο και τεμπέλη.

Συμβαίνει ωστόσο όμορφες γυναίκες να είναι άτυχες και ή να μη βρίσκουν να παντρευτούν ή να παντρεύονται άσχημους, ενώ οι άσχημες και παντρεύονται εύκολα και παίρνουν όμορφους. Έτσι, ο λαός συμπεραίνει ότι οι άσχημες είναι πιο τυχερές από

τις όμορφες.

Υπάρχουν βέβαια και περιπτώσεις όμορφων γυναικών, που παντρεύονται άσχετους και αχρείους. Μεταφορικά, δηλαδή, επισημαίνεται ότι στη ζωή μερικές φορές κερδίζουν οι κατώτεροι και οι ανάξιοι, χωρίς προσόντα.

Κάποτε όμως και η νύφη και ο γαμπρός είναι άσχημοι και το γεγονός επισημαίνεται από τον λαό με ειρωνικό τρόπο.

Φυσικά, με την αλλαγή της ηλικίας διαφοροποιείται και η ομορφιά. Έτσι, υπάρχει η αντίληψη ότι το άσχημο μικρό παιδί, όταν μεγαλώσει μπορεί να γίνει όμορφο και το αντίστροφο. Ασφαλώς, για την κάθε μάνα το παιδί της είναι το ομορφότερο του κόσμου.

Abstract

ARISTEIDES N. DOULAVERAS

Associate Professor of Folklore
University of Peloponnese

The Reception of Human Beauty and Ugliness by the Modern Greek Proverbial Discourse

Beauty has been an essential value for humankind since the primitive life. Beautiful women and handsome men were distinguished in the minds of their fellow men. Sometimes beauty is enhanced with inlay decoration, fine clothing, jewelry, military equipment, etc., depending on gender.

Human beauty is a social construction. It depends on the place, time, history of a people, and on its economic and cultural life as well. Ancient Greeks showed their faith in the value of beauty. Thus, the true feminine beauty was expressed by the goddess Venus, and the male one by the self-admiration of Narcissus.

External beauty was functioning and still works especially today as a means of social recognition and acceptance. Beauty is a feature of the appearance. It is the best recommendation letter. The beautiful women and men are preferred everywhere.

On the contrary, ugly people, especially in the past, were always living with the grief of beauty. The lack of beauty or its loss is indeed a constant longing and a perpetual complaint against the nature itself or against the fate, that can be transformed into a wound continuously open, which distorts the character and fills it with the poison of inferiority. On the other hand, beauty brings with it the promise of an happy life.

Admittedly, as it is natural, beauty and ugliness, occupied global thinking. In this essay we investigate the manner in which the Modern Greek proverbial discourse receive human beauty-and hence ugliness - in various aspects of life, with its complexity and its contradictions. We should however note from the outset that proverbial discourse is focused to a greater extent in dealing with women beauty than that of men.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Ι. ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΣ

Επικουρος Καθηγητής

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

**ΛΟΓΟΤΥΠΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΚΟΙΝΑ ΣΤΟΝ «ΑΡΜΟΥΡΗ»
ΤΩΝ χφ. Ρ και C ΚΑΙ ΣΕ ΠΡΟΦΟΡΙΚΕΣ ΠΑΡΑΛΛΑΓΕΣ
ΤΟΥ ΤΡΑΓΟΥΔΙΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΟΛΥΜΠΟ ΚΑΡΠΑΘΟΥ**

Στη σύντομη αυτή συγκριτική μελέτη παραθέτουμε-ακολουθώντας τη θεωρία της προφορικής σύνθεσης¹ (oral composition)- κοινούς λογότυπους (formulae)- στίχους ολόκληρους, α' και β' ημιστίχια και ενδεικτικά μεμονωμένες χαρακτηριστικές λέξεις, που κατέχουν την ίδια ακριβώς θέση σε στίχους του «Αρμούρη» των χφ. Ρ (Πετρου-

* Οι στίχοι του «Αρμούρη» των χειρογράφων Ρ και C παρατίθενται κατά την έκδοση (1985) του Αλεξίου (= A) και συνοδεύονται με το κριτικό τους υπόμνημα, εάν υπάρχει.

Μετά από κάθε στίχο του «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C ακολουθούν στίχοι στους οποίους απαντούν τα κοινά στερεότυπα γλωσσικά στοιχεία (στίχοι ολόκληροι, ημιστίχια) αλλά και μεμονωμένες λέξεις που κατέχουν την ίδια ακριβώς θέση στο στίχο. Οι στίχοι αυτοί προέρχονται:

α) Από το ίδιο κείμενο του «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C.

β) Από παραλλαγές της Καρπαθιακής προφορικής (παιλιότερης και νεότερης) παράδοσης του τραγουδιού που έχουν καταγραφεί από το 1891 έως τις μέρες μας (2016) και έχουν δημοσιευθεί ή που δημοσιεύονται εδώ, για πρώτη φορά στο τέλος της εργασίας μας.

Τα ακριβώς όμοια λογοτυπικά στοιχεία απεικονίζονται με μαύρα γράμματα. Επίσης και τα γλωσσικά στοιχεία που δεν είναι ακριβώς όμοια, κατέχουν όμως την ίδια ακριβώς θέση μέσα στο στίχο. Ακόμη και κοινές γλωσσικές εκφράσεις που απαντούν στον Αρμούρη των χφ. Ρ και C ή στον «Βασίλειο Διγενή Ακρίτη» του Escorial (E) –έκδοση Αλεξίου 1985- ή και σε δημοτικά τραγούδια. Πάνω από τους στίχους των παραλλαγών της προφορικής παράδοσης της Καρπάθου ή και από άλλο μέρος δηλώνεται συντομογραφικά ο τόπος, ο καταγραφέας ο πληροφορητής, ο χρόνος και η συλλογή-πηγή όπου περιέχεται ο παρατιθέμενος στίχος. Οι αριθμοί που ακολουθούν προσδιορίζουν τη σελίδα ή και το στίχο. (Βλ. εδώ στο τέλος τον πίνακα και τα κείμενα των σύγχρονων αδημοσίευστων (1977-2016) παραλλαγών μαζί με τη σχετική βιβλιογραφία. Για τις παραλλαγές 1891-1896 –Ζωγράφειος Αγών (ΖΑ) και του Γ. Χαλκιά (1980)- βλ. στο βιβλίο μας *Το τραγούδι του Αρμούρη: χειρόγραφο και προφορική παράδοση*, Αθήνα 1990.).

1. Η θεωρία για τον παραδοσιακό και προφορικό χαρακτήρα της επικής ποίησης αναπτύχθηκε από τον Milman Parry (1902-1935) καθηγητή στο παν/μιο του Harvard. Βλ. σχετικά M. Parry, *The Making of the Homeric Verse: the collected papers of Milman Parry*, εκδοτική επιμέλεια Adam Parry, Oxford University Press 1971, Γ. Μ. Σηφάκη, Για μια ποιητική του Ελληνικού δημοτικού τραγουδιού, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1988, σελ. 81 κ. εξ. όπου και βιβλιογραφία. Γ.Ι. Θανόπουλος, Το τραγούδι του Αρμούρη: χειρόγραφο και προφορική παράδοση, Πανεπιστήμιο Αθηνών-Φιλοσοφική Σχολή, Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαρπτόλου, αρ. 76, Αθήνα 1990, σελ. 28-29 και Walter J. Ong, Προφορικότητα και Εγγράμματοσύνη, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2005, σελ. 22 κ. εξ..

πόλεως) και C (Κωνσταντινούπολης) και σε παραλλαγές της προφορικής παράδοσης του τραγουδιού από την Όλυμπο της Καρπάθου. Προβαίνουμε σ' αυτή τη σύγκριση προκειμένου να προσδιορίσουμε ακριβέστερα τα λογοτυπικά στοιχεία της χειρόγραφης παράδοσης του «Αρμούρη» (χφ. Ρ και C), που έχουν επιβιώσει έως σήμερα σε προφορικές παραλλαγές του τραγουδιού από την Όλυμπο της Καρπάθου. Έτσι, θα σχηματίσουμε μια πιο ξεκάθαρη εικόνα της βαθύτερης ποιητικής σχέσης των νεοελληνικών προφορικών παραλλαγών της Καρπάθου (19^{ου}, 20^{ου} και αρχών 21^{ου} αιώνα) με τον «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C (15^{ου} αιώνα).

Θα σταθούμε πρώτα στα λογοτυπικά στοιχεία που είναι κοινά στον «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C και σε παραλλαγές της προφορικής παράδοσης του τραγουδιού (1960-2016) από την Κάρπαθο (κοινοί λογότυποι: σίχοι ολόκληροι, λογότυποι (formulae) α' και β' ημισιχίου.)

Σίχοι ολόκληροι:

«Έχουν κοινό σημαυτό και κοινό σημαίνον με μικροδιαφορές από χρήση σε χρήση που δεν αλλάζουν την μετρική αξία»².

A17: προτού το πιάσει επιάνετον, προτού το σείσει εσειέτον.

Ολόκληρος ο σίχος με μικρές τροποποιήσεις απαντά και σε σύγχρονες Καρπαθιακές παραλλαγές (1979-2016):

Όλυμπος-Ι.Χαλκιάς, 1980:

Πριχού τα ζώνεις ζώνουττα, **πριχού τα** παίζεις παίζου

Όλυμπος-Μακρής, 2007, 275, 14-15:

-Πριχού τα ντζώσει, εντζώννουττο, **πριχού τα** σείσει εσειούττο

Πριχού στημ μέσητ τα ντζωστεί, σκοτώννουσιν ανθρώπους.

Όλυμπος-Μακρής 2007, 278:

-Πριν να τα τζώσεις ντζώννουττα, πριν να τα παίζεις παίντζου ¹.

«1. παίντζου: παίζουν, ρίχνω (για πυρομαχικά) μετ. εκρήγνυμαι (εκπυρσοκροτώ)»³.

2. Για τους όρους που χρησιμοποιούνται εδώ βλ. Γ.Μ Σηφάκης, «Για μια ποιητική του Ελληνικού Δημοτικού Τραγουδιού», πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1988, σελ. 95 κ.εξ. Για τους όρους σημαυτό και σημαίνον (η βασική ιδέα του σημείου, της φόρμουλας) και σημαίνον (η ομάδα λέξεων που εκφράζει τη βασική ιδέα) βλ. Γ.Μ. Σηφάκης, «Ζητήματα ποιητικής του Διγενή Ε και των Ακριτικών Τραγουδιών», Αριάδνη, τόμ. 5, 1989, σελ. 126 - Γ. Θανόπουλος, «Ο Διγενής Ακρίτης Escorial και το ποντιακό δημοτικό τραγούδι. Κοινά τυπικά, μορφολογικά και τεχνοτροπικά στοιχεία της ποιητικής τους», ΑΡΜΟΣ 2012 σελ. 341-343 και Β. Πούχνερ, «Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι (1970-2000)», Λαογραφία, τόμ Μ (40) 2004-2006, σελ. 348.

3. Βλ. Κ. Μηνάς «Λεξικό των ιδιωμάτων της Καρπάθου», τυπωθήτω-Γιώργος Δάρδανος, Κάρ-

Όλυμπος-Μακρής (Ν.Μ. Πρωτόπαπας), 2007, 279, 20-21:

-**Πριχού το** πιάσει πιάννει το, **πριχού το** σείσει εσειέτο.

Πριχού στημ μέση το ντζωστεί, εκείνο επορπατιέτο

Ο πρώτος στίχος της παραλλαγής είναι πιο κοντά στο στίχο του Αρμούρη των χφ. Ρ και C.

Όλυμπος-Διακογεωργίου, 2016 (2001), 15-16:

- **Πριχού τα** ζώσεις ζώνονται, **πριχού τα** παίξεις παίζου.

Άμε υιέ μου ζώσου τα πάρε και την ευκή μου.

Όλυμπος-Γ. Χαλκιάς, 1980, 229:

Πριχού τα πιάσεις πιάνονται, **πριχού τα** παίξεις παίζου

Όλυμπος-Διακογεωργίου (Ζωγραφίδης), 2016:

Πριχού τα πιάσει επιάνουντο, **πριχού τα** σείσει σειώττο,

Πριχού τα βάζει απάνω του, εκείνα επερπατιώτ⁴

A99: Άμε μωρέ Σαρακηνέ, να πης και συ μαντάτον

99 μωρέ εικάζω, πβ 127: και εσύ Ρ //- δάτον C: - ατο Ρ

A166: Άμε μωρέ Σαρακηνέ, να ειπής και συ μαντάτον

Κάρπαθος –Z.A.1, 1891, 285, 20:

Άμε μωρέ Σαρακηνέ, να πάρεις το χαπάρι

Όλυμπος-Μακρής, 2007, 276, 32: (και Z.A.1, 1891, 295, 27)

Άμε μωρέ Σαρακηνέ, να' πάρεις το χαπάρι

Κάρπαθος-(Όλυμπος) Μανωλακάκης, 1896, 250, 26:

Άμε μωρέ Σαρακηνέ να πας να το' φη(γ)άσαι

Τυπικά ημιστίχια:

A3: μόνον του κυρ Αρμούρη ο υιός ουδέν καβαλικεύει

παθος 2006, s.v.. παίντζω. Κάρπαθος 2006. «Είναι στοιχείο μεταγενέστερης προσαρμογής του τραγουδιού, αφού αναφέρεται σε πυροβόλα όπλα, άγνωστα στα χρόνια που έζησαν οι Ακρίτες.» Μ. Μακρής, Τα παραδοσιακά τραγούδια της Ολύμπου Καρπάθου, Κέντρο Καρπαθιακών Μελετών, Ρόδος 2007, 278, 13.

4. Δομικά όμοια απαντά ο στίχος σε δημοτικά τραγούδια της Κρήτης και της Κύπρου. Βλ. Γ.Θα-νόπουλος, Το τραγούδι του Αρμούρη. ο.π. σελ. 72-73. Για το στίχο βλ. και Samuel Baud Bovy, " La chanson d' Armouris et tradition orale", Byzantion, 13 (1938), σελ. 249-251.

ΖΑ, Α, 1891, 285:

Του καλομοίρου ο υιός την νύχταν εγεννήθη

ΖΑ, Α, 1891, 295-296, αριθ. 8:

Του καλομούρου ο καλο(γ)υιός την νύκταν εεννήθη

Κάρπαθος-Μακρής, 2007, 275, 1 και 277, 1:

Του Καλομίρη ο καλογιός τη νύχταν εεννήθη

Κάρπαθος-Διακογεωργίου (Ζωγραφίδης), 2016:

Του Καλομούρη ο καλογιός, την νύχτα εγεννήθη

Ι. Χαλκιάς, 1980, εφημ. «Η Φωνή της Ολύμπου», αρ. φύλ. 153-156:

Του Καλομοίρη ο καλογιός την νύχταν εεννήθη

E182 Α: Και έκλαιεν και οδύρετον, τα αδέλφια της εζήταν⁵

Όλυμπος-Μακρής 2007, 275, 6:

Και πάλ' **ήκλαι'ε κ' έέρετο**_πως ήτοπ πεινασμένος

Όλυμπος-Μακρής 2007, 277, 3:

Και πάλι **κλαίει και βρέχεται** που τοτ' το γιόμα λίο

Κάρπαθος-Μιχ. Νουάρος (1929), 56:

Και πάλ' ήκλαιε και βρούχετο πως είχε λίο σώμα

Όλυμπος-Διακογεωργίου 2016 (2001), 5:

Και πάλι **εκλιέ και βρέχετο** πως ήτοπ πεινασμένος

Όλυμπος-Σίμων Καράς, 1979, 5 και Ι. Χαλκιάς 1980:

Και **πάλ' ήκλαι' κ' εβρέχετο**_πως ήτοπ πεινασμένος

Όλυμπος-Χαλκιάς, 1980, 229:

Και πάλι κλαίει και βρέχεται πως είναι πεινασμένος

5. Η τυπική έκφραση δεν απαντά στον «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C, απαντά όμως στο «Διγενή Ακρίτη» Escorial και μαρτυρείται και στον Όμηρο: *κλαίον οδυρόμενοι* βλ. Στυλ. Αλεξίου, Βασίλειος Διγενής Ακρίτης και το Άσμα του Αρμούρη, κριτική έκδοση, Ερμής, Αθήνα 1985 και Ι. Κ. Προμπονάς, Τα Ομηρικά Έπη και το νεοελληνικό δημοτικό τραγούδι, τόμ. Β', Αθήνα 1989, σελ. 86-87.

Όλυμπος-Διακογεωργίου (Ζωγραφίδης), 2016:

Και πάλι' ήκλαι' και 'βρέχετο πως ήτο πεινασμένος

A39: και τον Αφράτον **ποταμόν ουκ ημπορούν περάσαι**

Κάρπαθος-Z.A (1891), 285, 11:

Θωρείς αυτότ τόπ **ποταμό ; πούλλ' εμ' μπορεί πετάσσει**

Κάρπαθος-Z.A (1891), 295, 15:

Αμμ' έχει μαύροπ' **ποταμό, και δε'μ' μπορεί περάσει**

Κάρπαθος-Μανωλ. 250, 15:

'Με κ' έχει μαύρο(ν) **ποταμό(ν και δε'μ' μπορεί περάσει**

Κάρπαθος-Χαλκιάς 1980, 229, 14:

Θωρείς το μαύρο **ποταμό, πουλί μπορεί πετάσσει**

Όλυμπος-Μακρής, 2007, 278, 15:

'Μμ θα βρεις μαύροπ **ποταμό, πουλίν που δεπ περνά το**

Όλυμπος-Μακρής 2007, 280, 23:

βρίσκει το μαύροπ **ποταμό, πουλλίπ που δεπ περνά το**

Όλυμπος-Ι. Χαλκιάς, 1980:

Μα θα βρεις **μαύρο ποταμό κ' έ θα μπορείς περάσεις**

Όλυμπος-Ζωγραφίδης, 2016:

Θα βρεις **τον Έντι ποταμό και πώς θα τον περάσεις;**

A42: περνιστηρέαν τον μαύροντου, **δια να περάσει πέρα**

42. κρού Ρ.C εξοβέλισε κρου Κυριακ.

A52: κέντησε και τον μαύρο του και **να περάσεις πέρα**

A53: περνιστηρέαν τον μαύρον' 'του κ' **επέρασέ τον πέρα**

Όλυμπος-Διακογεωργίου, 2016:

Βρίσκει με(γ)άλο ποταμό θελό και (β)ουρκωμένο

Ρίχνει **κοντάρι** εις τη γη **και πέρα επέρασέτο**

Όλυμπος-Διακογεωργίου, 2016 (2001):

Πήξε κοντάριν δυνατό, **για να περάσεις πέρα**

Όλυμπος-Μακρής, 2007, 279, 17 και 280, 12:
Μπήξε κοντάριν εις την γη **πέρα να τον περάσεις**

Όλυμπος-Μακρής, 2007, 280, 12:
ρίξε κοντάριδ δυνατό **για να περάσεις πέρα**

Όλυμπος-, ΣΛΠΑ χφ 2917/1997:
Ρίξε κοντάρι δυνατό **για να' ντιείρεις⁶ πέρα**

A50: Μπήξε το κονταράκι σου'ς της φοινικέας την ρίζαν

Όλυμπος-Μακρής 2007, 275, 19:
κοντάριν ήμπηξε_στην γη και πέρα επέρασέ το

Όλυμπος-Μακρής 2007, 278, 17:
Ρίχτει κοντάρι εις την γη και πέρα επέρασέ το

Όλυμπος-Μακρής 2007, 279, 17 και 280, 25:
Μπήξε κοντάριν εις την γη **πέρα να τοπ περάσεις!**
κοντάριν ήμπηξε στην γη κ' επερασέτ τοπ πέρα

Όλυμπος-Σίμων Καράς (Γ.Ε. Πρεάρης), 1979, 12:
Ρίξε κοντάριδ δυνατό για να **περάσεις πέρα**

Όλυμπος-Διακογεωργίου 2016 (2001), 18 και 2016, 20:
(Μ)πήξε κοντάρι δυνατό για να **περάσεις πέρα**
ρίχνει κοντάρι εις τη γη_και πέρα επέρασέτο

Όλυμπος-Χαλκιάς, 1980, 229, 15:
(Μ)Πήξε κοντάριν εις την γη και τ' άρματά σου χάμω

Όλυμπος-Ι.Χαλκιάς, 1980, («Φωνή της Ολύμπου»):
Ρίξε κοντάριν εις τη γη και πέρα **θα περάσεις**

A43: Ήτον Αφράτης δυνατός ήτον και βουρκωμένος

Όλυμπος- Μιχ. Ε. Μακρής 2007, 275, 17:

6. *περάσεις

βρίσκει μεγάλο ποταμό θελόκ και **’ουρκωμένο**

Όλυμπος-Μακρής (Γ.Μ. Πρωτόπαπας) 2007, 278, 16:

βρίσκει μεγάλο ποταμό θελόκ και **’ουρκωμένο**

Όλυμπος- Διακογεωργίου 2016, 28:

Βρίσκει μέαλο ποταμό θελό και **(β)ουρκωμένο**

Οι νεότερες αυτές παραλλαγές είναι πιο κοντά στο χφ του βυζαντινού Αρμούρη και στο έπος του Διγενή Ακρίτη (χφ. Escorial). E1535:

«Και είχεν νερόν ο ποταμός πολύν και **βουρκωμένον**»

Μία ακόμη ένδειξη ότι το τραγούδι απαντούσε στην Όλυμπο σε πιο εκτεταμένη μορφή και ότι ο ποιητής του «του Διγενή Ακρίτη» (χφ. Escorial) στηρίχτηκε σε ακριτικά άσματα και γενικότερα σε μια θάλλουσα λαϊκή ποίηση. Βλ. σχετικά: Γ.Ι Θανόπουλος, Το τραγούδι του Αρμούρη, ο.π., του ίδιου ο Διγενής Ακρίτης Escorial και το ηρωικό τραγούδι του υιού του Ανδρόνικου. ΑΡΜΟΣ, Αθήνα, 2010² και Ο Διγενής Ακρίτης του Escorial και το ποντιακό δημοτικό τραγούδι, ΑΡΜΟΣ, Αθήνα, 2012, (όπου και βιβλιογραφία).

A8: Εσύ **μικρόν** και ανέλικον καβάλλα δεν σε πρέπει.

8μικρόν C: μικρός P

Κάρπαθος-Μακρής 2007, 275, 18:

Υιέμ’ εσού **μικρόπ** παιί, πώς θεν να τον εβγάλεις ;

-

Κάρπαθος-Χαλκιάς 1980, 229, 9:

Υιέμ’ εσύ **μικρό** παιί για πόλεμο θα είσαι ;

Κάρπαθος-Μακρής 2007, 277, 9:

Υιέμ’ εσού **μικρόπ** παιί, πώς θεν να’ μου τοφ φέρεις ;

Κάρπαθος-Διακογεωργίου 2016 (2001), 10:

Υιέ μου δεν είσαι δυνατός, είσαι μικρός ακόμα

Όλυμπος-Διακογεωργίου (Μ. Ζωγραφίδης) 2016:

Υιέ μου εσύ **μικρό παιί** για πόλεμο δεν είσαι

* χαρακτηριστικό: η γλωσσική διατύπωση αλλάζει,
το κεντρικό νόημα του στίχου όμως παραμένει το ίδιο.

**Χαρακτηριστικές λέξεις κοινές στον «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C
και σε καρπαθιακές παραλλαγές της προφορικής παράδοσης.**

Αμμή: μεσαιωνικό < αμμή < αμμέ < αν μη = « αλλ' όμως ». Η επιβεβαιωτική σημασία είναι μεσαιωνική.

A9: Αμή¹ αν θέλῃς, υιέ καλέ², δια να καβαλικεύσεις

1. Αμμή:

Κάρπαθος-Μακρής 2007, 278, 11:

Μμ' εκεία στημ μέσα κάμαρη, στην αντικαμαρούλα

Κάρπαθος-Μακρής 2007, 278, 15 και 25:

Μμε θα' βρεις μαύτοπ ποταμό, πουλλίπ που δεπ περνάτο

Μμ ας τον ειπώ Σαρακηνέ κι ό, τι κι αθ θέλ' ας κάμει !

Κάρπαθος-Μανωλακάκης, 1896, 250, 15:

Με κ' έχει μαύρο(ν ποταμό(ν και δε(ν 'μπορεί περάσει

Κάρπαθος-Μανωλακάκης, «Καρπαθιακά» 1896, 249, 10:

Μ' ωσάν θέλεις να πολεμάς πή(γ)αινε 'ς την ευκή(ν μου

Κάρπαθος-ZA1, 1891, 295, 15:

Αμμ' έχει μαύροπ ποταμό, και δεμ' πορεί περάσει

Όλυμπος-Ι.Χαλκιάς, 1980:

Μα θα 'βρης μαύρο ποταμό κ' (δ) ε θα μπορείς περάσεις

Άλλα παραδείγματα βλ. Γ.Ι. Θανόπουλος «Ο Διγενής Ακρίτης Escorial και το ποντιακό δημοτικό τραγούδι» ΑΡΜΟΣ, 2012, σελ. 56-57 και Ι.Κ. Προμπονάς «Ακριτικά Α'» Αθήνα, 1985, σελ. 46

2. Υιέ καλέ:

Κάρπαθος-Μακρής 2007, 275, 1 και 277, 1 και Χαλκιάς 1980, 229, 1:

Τού Καλομίρη **ο καλογιός** την νύχταν εεννήθη

Ζωγράφειος αγών Α, 1891, αριθμ.8, 1:

Του Καλομούρου **ο καλογιός** την νύκταν εεννήθη

Κάρπαθος-Μακρής 2007, 276, 33:

Του Καλομίρη **ο μικρογιός** πόλεμοθ θα σου κάμει

Ζ.Α. Α (1891), σ. 285:

Του **Καλομοίρου ο υιός** την νύχταν εεννήθη

Όλυμπος-Διακογεωργίου (Μ.Ζωγραφίδης) 2016:

Του Καλομούρη **ο καλογιός** την νύχτα εγεννήθη

Μανωλακάκης «Καρπαθιακά», 1896, 249, αριθ.5:

Του Καλαμούρ' **ο καλ(γ)υιός** τη(ν) νύχταν ε(γ)εννήθη(ν)

Ι. Χαλκιάς, 1980:

Του Καλομίρη **ο καλογιός** την νύχτα ε(γ)εννήθη

A11: Το άρπαξεν **ο κύρης σου** εκ την Βαβυλωνίαν

Όλυμπος- Διακογεωργίου 2016, (2001) (παπα-Γιάννης) και Μακρής 280 (Σίμων Καράς, Γ. Ε. Πρεάρης):

-Να φέρω εγώ τον **κύρη μου** να μείνει αργά κοντά σου

-Θα φέρω 'γιω τοκ κύρημ μου να μείνει αργά κοντά σου

Όλυμπος-Διακογεωργίου (Μ. Ζωγραφίδης) 2016:

Σαρακηνέ τον **κύρη μου** στη φυλακή τον έχουν

A27: **Εδιέβησαν** οι άρχοντες και στρώνουν του τον μαύρον

Όλυμπος-Μακρής 2007, 275, 16:

Στο δρόμο απού' **γιάαιννε**, στο δρόμον απού πάει

Όλυμπος-Μακρής 2007, 278, 15 και Διακογεωργίου (παπα-Γιάννης) 2016:

Στο δρόμο απού' **γιάαιννε** κ' εκεί που' περιπάτει

Όλυμπος-Σίμων Καράς 1979 (Γ.Ε Πρεάρης), Μακρής 280, 13:

Στο δρόμον **απού' γιάαιννε**, στο δρόμον απού πάει

Όλυμπος-Διακογεωργίου 2016 (2001), 19:

Στο δρόμο απού' **γιάαιννε**, στο δρόμο απού πάει

Κάρπαθος-Ζ.Α.Ι. 1891, 295, 17:

Τον ποταμόν **εϊάηκε** χωρίς καμό και λάβα

Οι παραπάνω στίχοι από την Όλυμπο επιβεβαιώνουν τη διόρθωση του Στυλ. Αλεξίου στο στίχο του χφ. Escorial.

E 513A: Και μέσον **οπού** εδιέβαιναν αδιάβατον καλάμιν

513: **οπού** έγγραψα: **οδού** E // αν Ξανθ: αE // αδιαβ. Hess διαβ. E

Βλ. σχετικά και Γ.Ι. Θανόπουλος «Ο Διγενής Ακρίτης Escorial και το ποντιακό δημοτικό τραγούδι» οπ. σελ. 111

P31: Εκεί **εδιέ** και ανεβοκατέβαινε αντίπερα τον Αφράτη

A191: Εις το λουτρόν τον **διέβησαν** και ελούστη και αλλάσσει

A192: 'ς τον αμιράν τον **διέβησαν** κ' εγεύθη μετ' εκείνον

191-172: τον εδιάβησαν P: τον εδιέβησαν C: έγγραψα διέβησαν

Κάρπαθος-Μιχ. 57, 17:

Τον ποταμόν **εγιάηκε** χωρίς καμό και λάβρα

Όλυμπος-Χαλκιάς 1980:

Κι απείτι και **ποδιάβηκε** στου ποταμού τη βάντα

Όλυμπος- Ι.Χαλκιάς, 1980:

Απήτι πέρα εντί(γ)υρε, κι απήτι πέρα **εδιάβη**

A13: Σαρακηνός (αντίπερα) στέκει και αναγελά τον

33.αντίπερα: εικάζω: εστέκετον P, C στ. και αν. C: στ. αν. P.

Όλυμπος-Μακρής 2007, 275, 21:

Σαρακηνός του' πάντηξε, αμέρωτοθ θερίο

Όλυμπος-Μακρής 2007, 278, 19:

Σαρακηνός τον' πάντηξεν, αμέρωτοθ θερίο

Όλυμπος-Μακρής (Σίμωνος Καρά) 2007, 280, 14:

Σαρακιανός τον πάντηξε κι ο Κωσταντής' φοήθη

Όλυμπος-Διακογεωργίου 2016 (2001), 20:

Σαρακιανός του' πάντηξε, το Κωσταντή μποΐζει

Το όνομα Σαρακιανός απαντά εμμέσως στον Πόντο:

Πόντος- Λαμψ. 26:

Σαρακενόν επέντεσεν απάν' 'ς το σταυροδρόμι

Πόντος- Λαμψ. 30-31:

Και δυο **Σαρακιανόπουλλα** έδωκες με και πάγω

Πόντος-ΙΛΠ ς.ν σαρακιανόπουλλον:

Δυο **σαρακιανόπουλλα** επηλογήθαν κ' είπαν

Βλ. Γ. Ι. Θανόπουλος «Το τραγούδι του Αρμούρη» ο.π. σελ. 68. Τα παραδείγματα αποτελούν μία ακόμη, έστω μικρή, ένδειξη για την καταγωγή των ακριτικών τραγουδιών.

A100: Ο κύρης¹ του έξω εκάθετον 'ς της φυλακής² την πόρτα

100: ακολούθησα C: ο κύρης έξω-έξω εκάθητο P// 100 εις P

1. κύρης

Κάρπαθος (Όλυμπος)-Χαλκιάς 1980, 229, 27-30:

Το κύρη μου Σαρακηνοί στη **φυλιακή** τον έχουν

.....

Ο κύρης σου είν' στη **φυλακή** κι ο γυιός μου' ναι πορτιάρης

2. φυλακή

Όλυμπος-Μακρής, 2007, 275, 8:

Υιέ μου, τον αφέντη σου στηφ **φυλιακήτ** τον έχου

Όλυμπος-Μακρής 2007, 277, 7:

Υιέ μου, τοπ πατέρα σου στηφ **φυλιακήν** εβάλα

Όλυμπος-Μακρής 2007, 278, 28-29:

Ο κύρης μου' σ' στηφ **φυλιακή** και πάω να τοφ φέρω

Ο κύρης σου' σ' στηφ **φυλιακή** κι ο γιος μου 'ναιπ πορτιάρης

Όλυμπος-Μακρής (Σίμων Καράς και Γ.Ε. Πρεάρης) 1979, 280, 8:

Σαρακιανοί τοπ' πήρασι, **στηφ φυλιακήτ** τον έχου

Όλυμπος-Διακογεωργίου (Πρεάρης-παπα-Γιάννης Διακογεωργίου) 2016 (2001), στ.8:
 Υιέ μου τον πατέρα σου Σαρακιανοί το πήρα
 Σαρακιανοί το πήρασι στη **φυλακή** τον έχου

Όλυμπος-Διακογεωργίου (Μ. Ζωγραφίδης), 2016:
 Σαρακηνέ τον **κύρη** μου στη **φυλακή** τον έχουν

A129: Ανέμενε, ο **αυθέντης** μου, ανέμενε άλλο ολίγον

Όλυμπος-Μακρής 2007, 275, 8 και 276, 26:
 Υιέ μου, τον **αφέντη** σου στηφ **φυλιακή**τ τον έχου

Όλυμπος-Μακρής 2007 277, 7 και 278, 24:
 Υιέ μου, τον **πατέρα** σου στηφ **φυλιακή** ν εβάλα

Όλυμπος-Ι.Χαλκιάς, 1980:
 Υιέ μου τον **αφέντη** σου στη φυλακήν ε(β)άλα
Αφέντης μου είν' στη φυλακή κ' ήρτα να τον επάρω

Όλυμπος-Μακρής 2007 (Σίμωνος Καρά και Γ.Ε. Πρεάρη) 28, 7:
 Υιέ μου τον **πατέρα** σου Σαρακιανοί το πήρα

Όλυμπος-Χαλκιάς 1980, 229, 7 και Γ.Γεωργάκης, 2016:
 Υιέ μου το **πατέρα** σου στη φυλακή τον έχου

Οι παλαιότερες παραλλαγές έχουν τον τύπο αφέντης. Οι νεότερες και σύγχρονες παραλλαγές διαφοροποιούνται με βάση τα κοινωνικά δεδομένα της κάθε εποχής.

Όλυμπος-Διακογεωργίου (Μ. Ζωγραφίδης), 2016:
 Υιέ μου τον **πατέρα** σου στη φυλακή τον έχουν

Συμπεράσματα

Στις νεότερες και σύγχρονες προφορικές παραλλαγές της Καρπάθου συναντώνται λογοτυπικές εκφράσεις-στίχοι ολόκληροι, α' και β' ημιστίχια ή και μεμονωμένες λέξεις στην ίδια ακριβώς θέση του στίχου-που απαντούν και στον «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C (15^{ου} αιώνα). Και στις δύο παραδόσεις-γραπτή και προφορική- απαντούν λογοτυπικές εκφράσεις είτε αυτούσιες είτε δομικά όμοιες. Η συγκριτική εξέταση των λογοτύπων επιβεβαιώνει την ύπαρξη μιας λαϊκής προφορικής ποιητικής παράδοσης κατά τους

βυζαντινούς χρόνους και η οποία συνεχίστηκε, με τα αναπόφευκτα τραύματα των χρόνων αδιάκοπα ως τις μέρες μας.⁷

Όπου υπάρχει αντιστοιχία ολόκληρων φράσεων παρατηρούμε ότι υπάρχει, κατά κανόνα, και ευρύτερη νοηματική συγγένεια των στίχων ή των φράσεων του «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C με τους στίχους ή τις φράσεις των καρπαθιακών προφορικών παραλλαγών του τραγουδιού. Οι κοινοί λογότυποι και οι λογοτυπικές εκφράσεις αυτούσιες ή δομικά όμοιες που μαρτυρούνται και στις δύο παραδόσεις, επιβεβαιώνουν ότι η προφορική παράδοση διασώζει τα συστήματα έκφρασης πάνω στα οποία στηρίζεται το γραπτό κείμενο του βυζαντινού «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C.

Παράλληλα, οι κοινοί λογότυποι (όπως και άλλα κοινά γλωσσικά και θεματικά στοιχεία που για λόγους οικονομίας χώρου δεν αναφέρθηκαν εδώ) επιβεβαιώνουν πως ο «Αρμούρης» των χφ. Ρ και C, και ειδικότερα το παλαιότερο χφ. από το οποίο προήλθαν τα χφ. Ρ και C, καταγράφηκε από το στόμα αοιδού κι αυτό θα έγινε πολύ πριν τον 15^ο αιώνα, διαφορετικά οι φθορές στα χφ. θα ήταν περισσότερες. Επιβεβαιώνουν επίσης πως τραγούδια σαν τον «Αρμούρη» προορίζονταν για απαγγελία σε ακροατήριο ή για τραγούδισμα και όχι για προσωπική ανάγνωση. Το ίδιο ισχύει όπως έχουμε δείξει και για το χφ. του «Διγενή Ακρίτη» του Escorial (E). Αυτό δίνει, κατά τη γνώμη μας, απάντηση στο ερώτημα αν η αρχική σύνθεση του E (12^ο αιώνα) προέρχεται από την προφορική παράδοση.⁸ Την εκτίμησή μας αυτή επιβεβαιώνει και η μελέτη για το ηρωικό τραγούδι του «Αρμούρη».⁹ Οι γραπτές πηγές (15^{ος} αιώνας) αποδεικνύεται και με τις καρπαθιακές παραλλαγές πως αποτελούν, όπως προαναφέραμε, καταγραφές από την προφορική παράδοση.¹⁰ Παράλληλα, οι κοινές λογοτυπικές εκφράσεις που απαντούν στον «Αρμούρη» των χφ. του 15^{ου} αιώνα και σε προφορικές καρπαθιακές παραλλαγές του τραγουδιού καταγραμμένες τον 19^ο, 20^ο και αρχές 21^{ου} αιώνα, διατηρούν επί πέντε τουλάχιστον αιώνες τη μορφή τους, με κάποιες βέβαια αλλοιώσεις ή και τροποποιήσεις. Αυτή η αυθεντικότητα και αντοχή στο χρόνο των εκφράσεων του «Αρμούρη» των χφ. Ρ και C (15^{ος} αιώνας), μας επιτρέπει να δεχθούμε την ύπαρξη κατά τη βυζαντινή περίοδο, τουλάχιστον από το 10^ο αιώνα, μιας γνήσιας λαϊκής παράδοσης επικών τραγουδιών που φορείς τους θα πρέπει να ήσαν επαγγελματίες ραψωδοί.¹¹

7. Καταγραμμένες από το 1891 και ως τις μέρες μας (2016)

8. Γ.Ι. Θανόπουλος, «Το τραγούδι του Αρμούρη», ο.π. σελ. 395-396 – του ίδιου, «Ο Διγενής Ακρίτης Escorial και το ποντιακό δημοτικό τραγούδι», ο.π. σελ. 25-26. Βλ. επίσης Β. Πούχνερ, » Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι (1970-2000)», Λαογραφία, τόμ. Μ (40), 2004-2005, σελ. 342 (όπου και σχετική βιβλιογραφία). – Ι. Κιορίδης, ποίηση και πραγματικότητα στο «Cantar de mio Cid» και στο «Διγενής Ακρίτης» στην παραλλαγή του El Escorial, εκδ. Νούφαρο, Σέρρες 2009, σελ. 31, (διδακτορική διατριβή)

9. Βλ. σημ. 8.

10. Βλ. σημ. 4, 5 και 8.

11. Γ.Ι. Θανόπουλος, «Το τραγούδι του Αρμούρη...», ο.π. σελ. 395-396, του ίδιου, Ο Διγενής Ακρίτης Escorial και το ποντιακό δημοτικό τραγούδι..., ό.π. σελ. 26-27 (όπου και βιβλιογραφία) – Β. Πούχνερ «Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι» ο.π. σελ. 347. Για την ηρωική ποίηση του βυ-

Μια εικόνα των επιβιώσεων της βυζαντινής επικής ποίησης δίνεται μέσα από τις προφορικές παραλλαγές της καρπαθιακής παράδοσης (1891-2016). Παράλληλα, σ' αυτές τις προφορικές καρπαθιακές παραλλαγές συναντώνται γλωσσικά στοιχεία, (π.χ. αμμή, απήτις, Σαρακιανός) που μαρτυρούνται σε ποντιακά δημοτικά τραγούδια αλλά και σε τραγούδια γραμμένα σε ελληνικά ιδιώματα κυρίως της Καππαδοκίας και, επίσης, Κύπρου, Χίου και άλλων νησιών του Αιγαίου. Έτσι, επιβεβαιώνονται και μ' αυτές τις προφορικές παραλλαγές από την Όλυμπο οι δρόμοι των δημοτικών τραγουδιών του Πόντου και της Καππαδοκίας προς το Αιγαίο. Ορισμένες προφορικές παραλλαγές -οι πιο πρόσφατες- δημοσιεύονται για πρώτη φορά εδώ καταγεγραμμένες- μετά από παράτρυνσή μας- από την Ολυμπίτισσα Ευμορφία Διακογεωργίου, εκπαιδευτικό και μεταπτυχιακή φοιτήτρια Λαογραφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, την οποία συγχαίρω και ευχαριστώ θερμά. Στις απομαγνητοφωνήσεις και καταγραφές βοήθησε και ο φιλόλογος και μεταπτυχιακός φοιτητής Λαογραφίας –με καταγωγή από τη Ρόδο-, Νίκος Τιάκας. Τον ευχαριστούμε από καρδιάς.

**Πίνακας σύγχρονων προφορικών παραλλαγών του τραγουδιού του Αρμούρη
από την Όλυμπο Καρπάθου (1977-2016)**

1. ΣΛΠΑ, χφ. 2917 Όλυμπος Καρπάθου, Μαρίνης Βαγγέλης, 1977.
Πληροφορητής: Γεώργιος Ε. Πρεάρης
2. Σίμων Κάρας, «Η Κάρπαθος και τα τραγούδια της», Καρπαθιακά Μελέται, 1 (1979), σελ. 104-107, (μουσική καταγραφή)¹².
Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
Έτος: 1979
Συλλογέας: Σίμων Κάρας (;)
Πληροφορητής: Γιώργης Ε. Πρεάρης (βλ. Μ. Μακρής, 2007, σελ. 280)
3. Ιωάννης Χαλκιάς, «Τραγούδια της Ολύμπου», εφημ. «Η φωνή της Ολύμπου», αρ. φ. 153-156 (Μάρτιος-Ιούνιος 1980).
Συλλογέας: Ιωάννης Χαλκιάς (Παπαγιάννης)
Πληροφορητής: «συλλεγόντων εκ της μνήμης του αιμνήστου Νικολάκη Μηνά

ζαντίου βλ. Στο Αλεξίου, «Βασίλειος Διγενής Ακρίτης και τα άσματα του «Αρμούρη» και «του υιού του Ανδρόνικου», Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1995, σελ. 19-29. Για την ύπαρξη βυζαντινών ηρωικών (ακριτικών) τραγουδιών βλ. και Μ.Γ. Βαρβούνης «Ενδείξεις για την ύπαρξη βυζαντινών ακριτικών τραγουδιών σε Αγιολογικό κείμενο του Αγ. Προκοπίου» στο βιβλίο του: «Μελετήματα Ελληνικής Λαογραφίας, τόμ. Β-Φιλολογική Λαογραφία», εκδ. Μ. Σπανίδη, Ξάνθη 2003, σελ. 235-239. Για το θέμα της προέλευσης των ακριτικών τραγουδιών της Καρπάθου βλ. και Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Ακριτικά τραγούδια στην Κάρπαθο», στον τόμο Ευρωπαϊκή Ακριτική Παράδοση: Από τον Μεγα Αλέξανδρο στο Διγενή Ακρίτα, Κέντρον Ερεύννης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2004, σελ. 260-262 (όπου και βιβλιογραφία).

12. Αναδημοσιεύεται στο βιβλίο του Μ. Μακρή, Τα παραδοσιακά τραγούδια της Ολύμπου Καρπάθου, Κέντρο Καρπαθιακών Μελετών, Ρόδος, 2007, σελ. 280, στ. 17.

Πρωτοπαπά»

4. Γ. Α. Χαλκιάς, Μούσα Ολύμπου Καρπάθου, Αθήνα 1980, σελ. 229 (αναδημοσιεύεται στο Μ. Μακρή, Δωδεκανησιακά δημοτικά τραγούδια, Ανθολογία, ΠΡΙΣΜΑ, Ρόδος 1983, σελ. 182. αρθ. 5, τίτλος: του Καλομίρη ο καλογιός) και Γ. Ι. Θανόπουλος, Το τραγούδι του Αρμούρη..., ό.π. σελ. 522-523.
Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
Έτος: 1980
5. Μ. Μ. Μακρή, Τα παραδοσιακά τραγούδια της Ολύμπου Καρπάθου, Κέντρο Καρπαθιακών Μελετών, Ρόδος 2007, σελ. 275-280.
Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
Έτος: 2007
Διασώζει δύο παραλλαγές (κατά δήλωση του συγγραφέα στην Ευμορφία Διακογεωργίου το 2016 οι καταγραφές πραγματοποιήθηκαν στη δεκαετία 1960-1970):
1. σελ. 270 και 275-276
Συλλογέας: Μ. Μακρή
Πληροφορητής: Μιχ. Ε. Μακρή
Τίτλος: Του Καλομίρη ο υιός
2. σελ. 270-271 και 277-278
Συλλογέας: Μ. Μακρή
Πληροφορητής: Γ. Μ. Πρωτόπαπας
Παραθέτει στις σελίδες 278-280 και στίχους που διαφοροποιούνται από τη συγκεκριμένη παραλλαγή (πληροφορητής ο Ν. Μ. Πρωτόπαπας)
6. Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου 2016 (1985). Συλλογή και απομαγνητοφώνηση Ευμορφία Διακογεωργίου. (συναυλία ΕΡΑ 1985, Αθήνα).
Πληροφορητής-Απόδοση τραγουδιού: Γ. Ε. Πρεάρης
Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
7. Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου, (ηχητική καταγραφή σε γλέντι το 2001 από τον Julliano D' Angiolini-B. Πρεάρη και απομαγνητοφώνηση από την Ευμορφία Διακογεωργίου το 2016).
Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
Έτος: 2001, απόμαγνητοφώνηση το 2016 (25-3-2016)
Τίτλος: Ο Κωνσταντίνος ο μικρός (του Καλομίρη ο καλογιός)
Απομαγνητοφώνηση (2016) του συρματικού «Ο Κωνσταντίνος ο μικρός» (Του Καλομίρη ο γιός) από γλέντι στην οικία του Παπαγιάννη Γ. Διακογεωργίου το 2001
Πληροφορητής: Παπαγιάννης Διακογεωργίου
8. Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου (συλλογή και απομαγνητοφώνηση)
Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
Έτος: 2016
Τίτλος: Ο Κωνσταντίνος ο μικρός
Πληροφορητής: Απόδοση του τραγουδιού από τον Βασίλη Γ. Πρεάρη (τραγουδι-

- σμένο με το α', β' και γ' μέλος του συρματικού).
9. Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου (συλλογή και απομαγνητοφώνηση)
 Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
 Έτος: 2016
 Τίτλος: Ο Κωνσταντίνος ο μικρός
 Πληροφορητής: Απόδοση του τραγουδιού από τον Παπα-Γιάννη Γ. Διακογεωργίου (τραγουδισμένο με α', β' και γ' μέλος του συρματικού)
10. Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου (συλλογή, απομαγνητοφώνηση και καταγραφή)
 Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
 Έτος: 2016
 Τίτλος: «Του Καλομίρη ο καλογιός»
 Πληροφορητής: Απόδοση τραγουδιού από τον Γιώργο Γεωργάκη στην εκπομπή της ΕΤ3 «Ωρα Παράδοσης» (40'), 2016 (τραγουδισμένο με το γ' μέλος του συρματικού).
11. Ευμορφία Διακογεωργίου (συλλογέας)
 Τόπος: Όλυμπος Καρπάθου
 Έτος: 2016 (10-11-2016)
 Τίτλος: Του Καλομούρη ο γιος
 Πληροφορητής: Μιχάλης Ζωγραφίδης

Τα κείμενα των παραλλαγών που δημοσιεύονται εδώ για πρώτη φορά

1. **ΧΦΑ, ΣΠΟΥΔΑΣΤΗΡΙΟ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΕΚΠΑ 2917/1978-69-Μαρίνης Βαγγέλης, «συλλογή λαογραφικής ύλης από το χωριό Όλυμπο Καρπάθου», επαρχίας νομού Δωδεκανήσου.**

Ο Κωνσταντίνος ο μικρός ο νυχτογεννημένος
 τη νύχτα που γεννήθηκε ζητά ψωμί να φάει.
 Και τρώει εννιά φουρνιές ψωμί κι οχτώ σικλάκια γάλα,
 τρώει κι εννιά λαφόπουλα και τω λαφιών τη μάνα.
 Και πάλι εκλιέ κι εβρέχετο πως ήτο πεινασμένος.
 Ερώτα και τη μάνα του γιατί φορούσε μαύρα.
 Υιέ μου τον πατέρα σου οι Σφακιανοί τον πήραν.
 Σφακιανοί τον πήρασι στη φυλακή τον έχουν.
 Δώσε μου μάνα την ευχή να πά να τον εφέρω.
 Γιέ μου δεν είσαι δυνατός, είσαι μικρός ακόμα.
 Δώσε μου μάνα την ευχή δώσε με την καρδιά σου.
 Θα φέρω εγώ το κύρη μου να μείνει αργά κοντά σου.
 (η χήρα η καημένη το πίστευε και είπε)
 Θωρείς εκεί τη κάμαρη τη μεσοκαμαρούλα

Κεί του 'ν' κυρού σου τ' άρματα τα πανωξακουσμένα.
 Πριχού τα τζώσεις τζώννουνται πριχού τα σείσεις σειώνται.
 Άμε υιέ μου τζώσε τα πάρε και την ευχή μου.
 Θωρείς το μαύρο ποταμό που φαίνεται εκεί πέρα;
 Ρίξε κοντάρι δυνατό για να ντίρης (περάσεις) πέρα.
 Στο δρόμο απού πήγαινε στο δρόμον απού πάει
 Ξερακιανός του πάντηξε κι ο Κωσταντής φοήθη
 που πάνω στις κουτάλες του δυο ανεμομύλοι αλέθου
 Και πάνω στις παλάμες δυο αντρόγυνα κοιμούνταν.
 Στέκει (λοιπόν) και συλλογίζεται πώς να το χαιρετήσει.
 Να τον ειπεί αφεντικό ήταν ντροπή δική του.
 Να τον επεί Ξερακιανό φοάται μην το φάει.
 Θα τον ειπώ Ξερακιανό κι ότι θέλει ας κάμει.
 Όρα καλή ξερακιανέ, καλώς το παλληκάρι
 Πού 'σουν κι απόθεν έρχεσαι κι ο δρόμος σου πού πάει;
 Ο κύρης μου ειν' στη φυλακή και πάω να τον εφέρω.
 Ο κύρης σου στη φυλακή κι ο γιός μου είναι πορτιέρης
 Κι αν δε σου δώσω μια γραφή τον κύρη σου δεν παίρνεις.
 Καθόλου δεν τον σκιένομαι Ξερακιανέ το γιο σου
 μακάρι ας είν' και πλιο γερός κι από τον απατό σου (εαυτό σου).

Πληροφορητής: Γεώργιος Ε. Πρεάρης 1976-77.

2. Απομαγνητοφώνηση του συρματικού: Του καλομίρη ο γιος (ο Κωνσταντίνος ο μικρός)

Από το γλέντι στην οικία παπα-Γιάννη Διακογεωργίου 2001.

Ο Κωνσταντίνος ο μικρός ο νυχτογεννημένος,
 Τη νύχτα που γεννήθηκε ζητά ψωμί να φάει.
 Και τρώει εφτά φουρνιές ψωμιά και οχτώ σικλάκια γάλα
 Τρώει και εννιά λαφόπουλα και τω λαφιώ τη μάνα
 Και πάλι εκλιέ και βρέχετο πως ήτο πεινασμένος.
 Και 'ρώτα και τη μάνα του γιατί φορούσε μαύρα.
 Υιέ μου τον πατέρα σου Σαρακιανοί τοπ πήρα
 Σαρακιανοί τοπ πήρασι στη φυλακή τον έχου
 Δώσε μου μάνα την ευχή να πάω να το φέρω.
 Γιε μου εν είσαι δυνατός είσαι μικρός ακόμα
 Δώσε μου μάνα την ευχή δώσ' τη με τη καρδιά σου.
 Θα φέρω εγώ τον κύρη μου να μείνει αργά κοντά σου.
 Θωρείς αυτή τη κάμαρη τη μέσα καμαρούλα

Είν' του κυρού σου τ'άρματα τα παντοξακουσμένα.
 Πριχού τα ζώσεις ζώνονται, πριχού τα παίξεις παίζου.
 Άμε υιέ μου ζώσου τα, πάρε και την ευκή μου.
 Θωρείς το μαύρο ποταμό που φαίνεται κει πέρα;
 πήξε κοντάρι δυνατό για να περάσεις πέρα.
 Στο δρόμο απού γιάαινε, στο δρόμο απού πάει,
 Σαρακιανός του πάντηξε, το Κωσταντήμποϊζει.
 Απάνω εις τις παλάμες του δυο αντρώνα κοιμούνται
 Και πάνω στις κουτάλες του δυο 'νεμομούλοι ελέθα
 Στέκει και συλλοϊζεται πώς να το χαιρετήσει.
 Να τον ειπεί Σαρακιανό φοάται μη το φάει
 Να τον ειπεί αφεντικό είναι ντροπή δική του.
 Θα τον ειπώ Σαρακιανό κι ότι θέλει ας μου κάμει.
 Ώρα καλή Σαρακιανέ, καλώς το παλικάρι,
 Πο πού κι απόθεν έρκεσαι κι ο δρόμος σου πού πάει;
 Ο κύρης μου είν' στη φυλακή και πάω να το φέρω
 Ο κύρης σου είν' στη φυλακή κι ο γιος μου είν' πορτιέρης
 Κι αν δε του δώσω διαταγή τον κύρη σου δε βλέπεις.
 Καθέλου δεν το σκέβγομαι Σαρακιανέ το γιο σου
 Μακάρι ας είναι πιο γερός κι από τον απατό σου!

πληροφορητής : Παπαγιάννης Διακογεωργίου

3. Απόδοση τραγουδιού από τον Βασίλη Πρεάρη 2016 – (τραγουδισμένο με το α', β', γ' μέλος του συρματικού)

Ο Κωνσταντίνος ο μικρός ο νυχτογεννημένος,
 Τη νύχτα που γεννήθηκε ζητά ψωμί να φάει.
 Και τρώει εφτά φουρνιές ψωμί και οχτώ σικλάκια γάλα
 Τρώει κι εννιά λαφόπουλα και των λαφιών τη μάνα
 Και πάλι εκλιέ και βρέχετο πως ήτο πεινασμένος.
 Και 'ρώτα και τη μάνα του γιατί φορούσε μαύρα.
 Γιέ μου τον πατέρα σου Σαρακηνοί τοπ πήρα
 Σαρακηνοί τον πήρασι στη φυλακή τον έχουν.
 Δώσε μου μάνα την ευκή δώσ' τη με την καρδιά σου
 να φέρω εγώ τον κύρη μου να μείνει αργά κοντά σου.

4. Απόδοση τραγουδιού από τον παπα-Γιάννη Διακογεωργίου 2016 – (τραγουδισμένο με το α', β', γ' μέλος του συρματικού)

Ο Κωνσταντίνος ο μικρός ο νυχτογεννημένος,

Τη νύχτα που γεννήθηκε ζητά ψωμί να φάει.
 Και τρώει εφτά φουρνιές ψωμιά και εννιά σικλάκια γάλα
 Τρώει και εννιά λαφόπουλα και των λαφιών τη μάνα
 Και πάλ' εκλαί και βρέχετο πως ήτο πεινασμένος.
 Και 'ρώτα και τη μάνα του γιατί φορούσε μαύρα.
 Υιέ μου το πατέρα σου Σαρακηνοί το πήραν
 Σαρακηνοί το πήρασι στη φυλακή τον έχουν.
 Δώσε μου μάνα την ευκή να πάω να το φέρω.
 Να φέρω εγώ τον κύρη μου να μείνει αργά κοντά σου.
 Υιέ μου εσύ μικρό παιδί πώς θε να μου το φέρεις.
 Δώσε μου μάνα την ευκή δώσ' τη με τη καρδιά σου,
 να φέρω εγώ τον κύρη μου να μείνει αργά κοντά σου.
 Μέσα στη μέσα κάμαρη στη μέσα καμαρίτσα
 Κει ειν' του κυρού σου τ' άρματα και πήε να τα πάρεις.
 Πριτού τα ζώσεις ζώνονται, πριν να τα παίξεις παίζου.
 Κι έχει κοντάριν αργυρό και πάρε το μαζί σου.
 Στο δρόμο απού γιάινει, εκεί που περιπάτει
 Βρίσκει με(γ)άλο ποταμό θελό και βουρκωμένο,
 Ρίχνει κοντάριν εις τη γη και πέρα επέρασέ το
 Κι απείτι πέρα πέρασε κι απίτι πέρα πήε
 Σαρακηνός του πάντηξεν, αμέρωτο θηρίο.
 Απάνω στις κουτάλες του δυ ' ανεμομύλοι ελέθα
 Κι απάνω στις δαχτύλους του δυο αντρόγυνα κοιμούτο.
 Και τώρα τι 'ναι να του πω, πώς να το χαιρετήσω
 Σαρακηνό να τον ειπώ σαν να τον εφοούμαι
 Κι αφέντη μου να τον ειπώ πάλι ντροπή 'ική μου.
 Μα ας τον ειπώ Σαρακηνό κι ότι κι αν θέλει ας κάμει.
 Ώρα καλή Σαρακηνέ, καλώς το παλικάρι,
 Πού σου και πόθεν έρχεσαι και πού 'σου και πού πάεις;
 Ο κύρης μου 'ν' στη φυλακή και πάω να το φέρω
 Ο κύρης σου στη φυλακή κι ο γιος μου είναι πορτιέρης
 Πάρε το μαντιλάκι μου α(ν) θέλεις να τον πάρεις.

5. Απόδοση τραγουδιού από τον Γιώργο Γιωργάκη, στην εκπομπή της ET3, «Ώρα παράδοσης» (στο 40') 2016, τραγουδισμένο με το γ' μέλος του συρματικού)

Του καλομήρη ο καλογιός τη νύχτα εγεννήθη,
 Τη νύχτα που γεννήθηκε ζητά ψωμί να φάει.
 Και τρώει εφτά φουρνιές ψωμί και εννιά σικλάκια γάλα
 Τρώει και εννιά λαφόπουλα και των λαφιών τη μάνα
 Και πάλι 'κλαί και βρέχετο πως είναι πεινασμένος.

Και 'ρώτηξε τη μάνα του γιατί φορεί τα μαύρα.
Υιέ μου το πατέρα σου στη φυλακή τον έχου.
Δώσε μου μάνα την ευχή να πάω να τον φέρω.
Υιέ μου εσύ μικρό παιί για πόλεμο δεν είσαι.
Δώσε μου μάνα την ευχή δώσ' μου και τ' άρματά του,
Θωρείς αυτή τη κάμαρη, τη πέρα καμαρίτσα;
Κει 'ν' του κυρού σου τ' άρματα και πήαινε και πιάσ' τα.

6. Πληροφορητής: Μιχάλης Ζωγραφίδης

Καταγραφέας: Ευμορφία Διακογεωργίου
Τόπος: Κάρπαθος
Ημ/νία: 10 -11 – 2016

Του καλομούρη ο καλογιός τη νύχτα εγεννήθη,
Τη νύχτα που γεννήθηκε ζητά ψωμί να φάει.
Και τρώει εννιά φουρνιές ψωμιά και εννιά σικλάκια γάλα
Τρώει και εννιά λαφόπουλα και των λαφιών τη μάνα
Και πάλε ήκλαι' και βρέχετο πως ήτο πεινασμένος.
Τη μάνα του ερώτησε γιατί φορούσε μαύρα,
Υιέ μου τον πατέρα σου στη φυλακή τον έχουν.
Φκήσου μου μάνα φκήσου μου να πάω να τον φέρω
Υιέ μου εσύ μικρό παιί για πόλεμο δεν είσαι.
Θα βρεις τον Έντι ποταμό και πώς θα τον περάσεις;
Φκήσου μου μάνα φκήσου μου να πάω να τον φέρω
Πέρα στην πέρα κάμαρη στην πέρα καμαρούλα,
Είν' του πατρός σου τ' άρματα και πήαινε και πιάσ' τα
Πριχού τα πιάσει επιάνου το, πριχού τα σείσει σειώτο
Πριχού τα βάλει απάνω του εκείνα επερπατιώτο.
Κι απείτι πέρα 'ντίηρε κι απείτι πέρα πήε
Σαρακηνός του 'πάντηξε αμέρωτο θερίο
Και πάνω στις κουτάλες του δυο 'νεμομούλοι ελέθα
Και μέσα στις παλάμες του δυο αντρόνυα κοιμούτο.
Να τον ειπώ Σαρακηνό φοούμαι μη με φάει
Κι αν τον ειπώ πατέρα μου πάλι ντροπή μου είναι.
Θα τον ειπώ Σαρακηνό κι ότι θέλει ας έρτει.
Όρα καλή Σαρακηνέ, καλώς τον τον υιό μου,
Πού 'σουν εδώ πουλάκι μου, πού 'σουν εδώ πουλί μου;
Σαρακηνέ τον κύρη μου στη φυλακή τον έχου.
Ο κύρης σου 'ν' στη φυλακή κι ο γιος μου είν' πορτιάρης
(«Μετά του 'πε ότι ήθελε να κοιμηθεί με τον πατέρα του, δεν τους θυμάμαι τους

τελευταίους στίχους»)

Στοιχεία των πληροφορητών των προφορικών παραλλαγών

1. Γεώργιος Εμμανουήλ Πρεάρης (1930-2010). Τόπος γέννησης Όλυμπος, υποδηματοποιός, λαουτιέρης και λαϊκός τραγουδιστής.
2. Παπά-Γιάννης Διακογεωργίου (1935). Τόπος γέννησης Όλυμπος, οικοδόμος-ιερέας-λαϊκός τραγουδιστής.
3. Μιχαήλ Ζωγραφίδης (1950). Τόπος γέννησης Όλυμπος, ταχυδρόμος-λυράρης-λαϊκός τραγουδιστής.
4. Βασίλης Γεωργίου Πρεάρης (1966), Τόπος γέννησης Όλυμπος, ηλεκτρολόγος-λαουτιέρης.
5. Γιώργος Αντωνίου Γιωργάκης (1971). Τόπος γέννησης Όλυμπος, πιλότος-οργανοπαίκτης παραδοσιακών οργάνων-λαϊκός τραγουδιστής.

Πηγές

- **Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου 2016 (2001):** Απομαγνητοφώνηση (2016) του συρματικού «ο Κωνσταντίνος ο μικρός» (του καλομίρη ο γιός) από γλέντι στην Όλυμπο (οικία του Παπαγιάννη Γ. Διακογεωργίου το 2001). Ηχητική καταγραφή: Juliano D' Angiolini- Β. Πρεάρης. Πληροφορητής: Παπαγιάννης Γ. Διακογεωργίου.
- **Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου 2016(1985):** Συλλογή και απομαγνητοφώνηση: Ευμορφία Διακογεωργίου. Πληροφορητής-απόδοση του τραγουδιού Γεώργιος Ε. Πρεάρης (συναυλία ΕΡΑ 1985).
- **Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου 2016:** Συλλογή απομαγνητοφώνηση: Βασίλης Γ. Πρεάρης.
- **Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου 2016:** Συλλογή, απομαγνητοφώνηση (ανέκδοτη). Πληροφορητής παπα-Γιάννης Γ. Διακογεωργίου, Όλυμπος.
- **Ευμορφία Ι. Διακογεωργίου 2016.** ΕΤ3, συλλογή και απομαγνητοφώνηση/καταγραφή. Πληροφορητής Γιώργος Γιωργάκης.
- **Ευμορφία Διακογεωργίου 2016:** Συλλογή-καταγραφή. Πληροφορητής Μιχάλης Ζωγραφίδης (ανέκδοτη).
- **ΖΑ Ζωγράφειος Αγών.** Δημοσθένους Χαβιαρά, «Συλλογή δημοτικών ασμάτων της νήσου Καρπάθου», ΖΑ, 1 (1891), σελ. 287.
- **ΖΑ Ανωνύμου,** «Δημώδη άσματα Καρπάθου», Ζ.Α. 1 (1891), σελ. 295-296.
- **Σίμων Καράς,** «Η Κάρπαθος και τα τραγούδια της», Καρπαθιακά μελέται, 1 (1979), σελ. 104-107 (**μουσική καταγραφή**), Αναδημοσιεύεται και στο βιβλίο του Μ. Μακρή, 2007, σελ. 280.
- **Μανόλης Μακρής,** Δωδεκανησιακά δημοτικά τραγούδια: Ανθολογία, εκδόσεις ΠΡΙΣΜΑ Ρόδος 1983, σελ. 182, αριθ. 5.
- **Μανόλης Μακρής,** Τα παραδοσιακά τραγούδια της Ολύμπου Καρπάθου, Κέντρο

Καρπαθιακών Μελετών, Ρόδος, 2007, σελ.

- **Εμμ. Μανωλακάκης**, Καρπαθιακά, Εν Αθήναις, 1896, σελ. 249-250.
- **Μ. Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος**, Δημοτικά Τραγούδια Καρπάθου, Αθήναι 1988, σελ. 56-58.
- **ΣΛΠΑ χφ. 2917**. Σπουδαστήριο Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών, Όλυμπος Καρπάθου, Συλλογή-καταγραφή Μαρίνης Βαγγέλης, 1978. Πληροφορητής: Γεώργιος Πρεάρης (ανέκδοτη).
- **Γεώργιος Α. Χαλκιάς**, Μούσα Ολύμπου Καρπάθου, Αθήνα 1980, σελ. 229. Η παραλλαγή του Χαλκιά αναδημοσιεύεται από το Μανόλη Μακρή (1983, σελ. 182, αριθ. 5)
- **Ιωάννης Χαλκιάς**, «Τραγούδια της Ολύμπου», εφημ. «Η φωνή της Ολύμπου», (Πειραιάς), αριθ. φ. 153-156, Μάρτιος-Ιούνιος 1980.

Abstract

The common formulaic phrases which are met in “Armouris”, as found in the manuscripts of the 15th century and oral variations from the island of Karpathos recorded in the 19th, 20th and early 21st century, have maintained their form for at least five centuries, with some alterations and modifications. The authenticity and endurance of phrases of “Armouris” in manuscripts P and C (15th century) allow to acknowledge the existence of a genuine folk tradition of epic songs, whose carriers must have been professional rhapsodists, during the byzantine era, at least since the 10th century and on. A specimen of the survivals of the byzantine epic poetry is given through the oral variations in the tradition of Karpathos (1891-2016). At the same time, in these variations one can detect lingual elements which are found in folk songs of Pontos as well as in songs written in Greek idioms, especially those of both Kappadokia and Cyprus, Chios and other islands of the Aegean Sea. Thus, through those oral variations from Olympus, the route of folk song from Pontos and Kappadokia towards the Aegean Sea is proven once again.

ΡΕΑ ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ

Επίκουρη Καθηγήτρια Λαογραφίας
Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης

**ΑΠΟ ΤΟ ΧΩΡΟ ΣΤΑ ΠΡΟΣΩΠΑ:
ΜΕΤΑΤΟΠΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗΣ ΜΝΗΜΗΣ
ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΦΗΜΕΡΙΔΑ «ΤΑ ΑΓΝΑΝΤΑ»**

Στο άρθρο αυτό μελετάται η εφημερίδα που εκδίδει ένας τοπικός σύλλογος από την επαρχία Τζουμέρκων στην Αθήνα, 'Τα Άγναντα'. Ενδιαφέρει ο τρόπος που βλέπει η *Αδελφότητα Αγναντιτών Αθήνας* τον εαυτό της, τον τόπο καταγωγής, τους ανθρώπους του και την παράδοσή τους μέσα στο χρονικό πλαίσιο κατά το οποίο εκδίδεται η εφημερίδα της¹. Βασικό ερώτημα είναι πώς υφάινεται ο λόγος (discourse) της εφημερίδας για την κοινότητα καταγωγής των μελών της και πώς αναπαρίσταται η συλλογική μνήμη και η τοπική ταυτότητα μέσα από τις στήλες του εντύπου. Η ερμηνευτική ανάλυση² της εφημερίδας, και κατά προέκταση των ιδεολογιών της αδελφότητας που την εκδίδει, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από τη μορφή, το περιεχόμενο και το ύφος των δημοσιεύσεων, στοχεύει στην κατανόηση του νοήματος που προσδίδεται από τους συντάκτες του εντύπου αναφορικά με τον τόπο προέλευσης και τα βιώματα των ανθρώπων της κοινότητας Αγνάντων.

Τύπος και Λαογραφία

Ο Τύπος είναι ένας *σχεδόν ιδεώδης λαογραφικός χώρος, στον οποίο καταγράφεται ίσως, έστω επιπόλαια, το σύνολο των δραστηριοτήτων μια κοινωνίας, στην οποία απευθύνεται*, υποστηρίζει ο Μ. Γ. Μερακλής³. Το ενδιαφέρον της ελληνικής λαογραφίας για τον Τύπο –ειδικότερα για τις εφημερίδες– εκκινεί από τον Δ. Λουκάτο στο,

1. Η μορφή και το περιεχόμενο της εφημερίδας έχει αναλυθεί ενδελεχώς από την Αφροδίτη Νουνανάκη, στη διπλωματική της εργασία στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Λαογραφία και Πολιτισμός» του Π.Τ.Δ.Ε., Ε.Κ.Π.Α., την οποία εγκάρδια ευχαριστώ και από αυτή εδώ τη θέση για το γόνιμο διάλογο σχετικά με το θέμα του άρθρου. Βλ. Α. Νουνανάκη, *‘Τα Άγναντα’: Συμβολή στη μελέτη του τοπικού τύπου*, διπλωματική εργασία, Αθήνα 2013: Π.Τ.Δ.Ε., Ε.Κ.Π.Α.

2. Για την ερμηνευτική κειμενική ανάλυση, βλ. ενδεικτικά Norman K Denzin, "Interpretive interactionism" στο G. Morgan (ed.) *Beyond Method. Strategies for Social Research*, USA 1983: Sage Publications Inc. σσ. 129-146.

3. Μ. Γ. Μερακλής, «Πρόλογος» στο βιβλίο του Ευ. Αυδίκου, *Η ταυτότητα της εφημερίδας στο Μεσοπόλεμο*, Αθήνα 1993: Καρδαμίτσα, σ. 9.

πρωτοποριακό για την εποχή του, βιβλίο του *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*⁴. Η συνεισφορά του Δ. Λουκάτου αποτέλεσε έμπνευση και ερέθισμα για πολλούς επιστήμονες λαογράφους που έστρεψαν το ερευνητικό τους ενδιαφέρον στον τύπο και ερεύνησαν τη λαογραφική ύλη και στον τύπο ευρείας κυκλοφορίας, αλλά και στον τοπικό τύπο.

Ο τύπος αποτέλεσε προσφιλές θέμα ενδελεχούς λαογραφικής ενασχόλησης του Μ. Αλ. Αλεξιάδη, ο οποίος ερεύνησε συστηματικά το φαινόμενο της έντυπης λαϊκής ποίησης σε τοπικές εφημερίδες στην Κάρπαθο, την Κάσσο, τη Νάξο και τη Σίφνο, καθώς και τη λειτουργία των επιστολών και των παροιμιών σε αθηναϊκές εφημερίδες⁵, επισημαίνοντας τη δυναμική του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού.

Ο Ε. Αυδίκος μελετά τις αναπαραστάσεις της οικονομικής, κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής της Ηπείρου την περίοδο του μεσοπολέμου μέσα από την τοπική εφημερίδα «Ηπειρωτική Ηχώ»⁶ και ο Μ. Γ. Σέρρης αναδεικνύει στη διδακτορική του διατριβή τις διαθλάσεις της ναξιακής και γενικότερα της ελληνικής κοινωνίας και ιστορίας των αρχών του 20ού αιώνα, μέσα από την ανάλυση της δομής, της μορφής και του περιεχομένου της ναξιακής εφημερίδας «Αιγαίον» (1901-1911). Σε άλλες εργασίες του εξετάζει ειδικότερες κοινωνικές και πολιτισμικές όψεις που αναδεικνύονται μέσα από τον τοπικό τύπο, όπως τις μεταβολές της χώρας της Νάξου κατά τις αρχές του 20ού αιώνα, την ψυχαγωγία και τους τρόπους διασκέδασης στην αστική κοινότητα της Σάμου κατά τη δεκαετία 1930-1939, αλλά και ζητήματα πολιτικής και ιδεολογίας που προβάλλονται στις εφημερίδες⁷.

4. Δ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, Αθήνα 1963: Εκδ. Φιλιππότη, σσ. 76-80.

5. Μ. Αλ. Αλεξιάδης, «Η έντυπη λαϊκή ποίηση στην Κάρπαθο: Μορφή – λειτουργία – σημασία», *Δωδώνη*, ΙΒ' (1983), σσ. 347-404. Ο ίδιος, «Έντυπη λαϊκή ποίηση της Κάσσου (1962-1994)», *Παρνασσός*, 38 (1996), σσ. 161-179. Ο ίδιος «Τοπικές εφημερίδες και λαϊκή ποίηση. Ένα ακόμη παράδειγμα: Νάξος», *Λαογραφία*, 38, (1998), σσ. 53-64. Ο ίδιος, «Έντυπη λαϊκή ποίηση της Σίφνου» *Πρακτικά Α' Διεθνούς Σιφνιακού Συμποσίου*, τόμος Γ', *Αρχιτεκτονική-Λαογραφία*, (Σίφνος 25-28 Ιουνίου 1998), Αθήνα 2001, σσ. 267-278. Ο ίδιος, «Επιστολές σε εφημερίδες», στο Άντα Κατσίκη-Γκίβαλου (επιμ.), *Η λογοτεχνία σήμερα: Όψεις, αναθεωρήσεις, προοπτικές*, Αθήνα 2002: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, σσ. 563-571. Ο ίδιος, «Ελληνική Λαογραφία και έντυπες πηγές», στον τόμο *Θητεία, Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Αθήνα 2002: Έκδοση Πανεπιστημίου Αθηνών και Ιωαννίνων, σσ. 89-109. Ο ίδιος, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία: Συναγωγή Μελετών*, δεύτερη έκδοση, Αθήνα 2008: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα. Ο ίδιος, *Έντυπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 2011: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.

6. Ευ. Γρ. Αυδίκος, *Η ταυτότητα της εφημερίδας στο Μεσοπόλεμο*, Αθήνα 1993: Α. Καρδαμίτσα.

7. Μ. Γ. Σέρρης, *Εφημερίδες και Λαογραφία. Η ταυτότητα μιας Ναξιακής Εφημερίδας. Διαθλάσεις της Ιστορίας και της Ελληνικής κοινωνίας του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου}*, διδακτορική διατριβή Π.Τ.Δ.Ε., Ε.Κ.Π.Α., Αθήνα 2000: Τυπογραφείον και Βιβλιοπωλείον Το 'Αιγαίον' Γ. Ι. Βυρίνη. Ο ίδιος, «Αιγαίον Σάμου: Πολιτική και ιδεολογική ταυτότητα. Διαδρομές μιας πεντηκονταετίας (λαογραφική μελέτη)», στο *Ο τύπος της Σάμου. Αναπαραστάσεις της τοπικής κοινωνίας (19^{ος}-20^{ος} αιώνας)*, *Πρακτικά Συνεδρίου*, Αθήνα 2003: ΓΑΚ – Αρχαία Νομού Σάμου, σσ. 111-137. Ο

Ο Μ. Γ. Βαρβούνης μελετά τη σαμιακή και θρακική λαογραφία μέσα από τον τοπικό τύπο⁸ και επισημαίνει ότι εκεί διασώζεται η ιστορική μνήμη, η παράδοση και όλα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των τόπων στους οποίους αναφέρεται. Δημοσιεύονται γεγονότα απ' όλο το φάσμα της εκάστοτε μικροκοινωνίας απ' όπου προκύπτουν σημαντικά στοιχεία για το λαϊκό πολιτισμό και τα οποία μεταφέρουν το σφυγμό μιας συγκεκριμένης περιοχής. Επίσης, η Ν. Περπατάρη ερευνά τη λειτουργικότητα των λαογραφικών θεμάτων σε επιστολικά κείμενα που εκδίδονται σε πολιτικές αθηναϊκές εφημερίδες⁹ και η Ρ. Κακάμπουρα και Π. Σχοινά αναλύουν τους λόγους περί παράδοσης μέσα από το περιοδικό «Καρπαθιακή Ηχώ»¹⁰.

ίδιος, «“Λαογραφία των Εκλογών” από τα Κύθηρα (τέλη 19^{ου} αι.): Η μαρτυρία των τοπικών εφημερίδων», στο Αναστασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη – Γεώργιος Λεοντσίνης – Ευαγγελία Κουνέλη (επιμ.) *Κύθηρα: Μύθος και πραγματικότητα*, τόμ. Β': *Ιστορία – Πολιτισμός – Περιβάλλον, Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου Κυθηραϊκών Μελετών*, Αθήνα 2003: Ελεύθερο Ανοικτό Πανεπιστήμιο Δήμου Κυθήρων, σσ. 493-519. Ο ίδιος, «Ψυχαγωγία και διασκέδαση στην αστική κοινότητα της Σάμου κατά τη δεκαετία 1930-1939: Η μαρτυρία του τοπικού τύπου», στο *Η Σάμος κατά τον 20ό αιώνα, Πρακτικά Συνεδρίου Σαμιακών Μελετών 6*, Αθήνα 2003: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου», σσ. 209-243. Ο ίδιος, «Το δελτίο του Λυκείου των Ελληνίδων Καρπάθου 'Η Αθηνά' (1954-1960)», στο Μηνάς Αλεξιάδης (επιμ.), *Κάρπαθος και λαογραφία, Πρακτικά Β' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας*, Αθήνα 2003: Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Δωδεκανήσου-Επαρχείο Καρπάθου, σσ. 639-659. Ο ίδιος, «Χώρα Νάξου, 1901-1915. “Συνέχειες” και όψεις της μεταβολής της πόλης. Η μαρτυρία του τοπικού τύπου», στο Μανόλης Γ. Σέργγης – Στέφανος Ψαρράς (επιμ.), *Νάξος: Αρμενίζοντας στον χρόνο*, Αθήνα 2006: Δήμος Νάξου, σσ. 387-401. Ο ίδιος, «Τοπική ταυτότητα, όψεις της κοινωνικής ζωής, «Συνέχειες» και «μεταβολές» του «παραδοσιακού»: Η περίπτωση του Μεσοχωρίου Καρπάθου στη δεκαετία του 1950», στο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης (επιμ.), *Κάρπαθος και Λαογραφία, Πρακτικά του Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας*, Αθήνα 2008: Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, σσ. 873-903.

8. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Πολιτισμικές ταυτότητες και τοπικός τύπος. Η περίπτωση μιας Σαμιατικής εφημερίδας», *Πρακτικά Συνεδρίου: Άξονες και Προϋποθέσεις για μια διεπιστημονική έρευνα*, Αθήνα 1995: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου». Ο ίδιος, *Λαογραφικά Εφήμερα: Μικρά κείμενα για την ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 2001: εκδ. τυπωθήτω- Γιώργος Δαρδανός. Ο ίδιος, «Ο τοπικός Τύπος και η λαογραφία της Σάμου», στο βιβλίο του *Λαογραφικά Εφήμερα: Μικρά κείμενα για την Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 2002: Εκδ. Τυπωθήτω – Γιώργος Δαρδανός.

9. Ν. Περπατάρη, *Η λειτουργία των λαογραφικών θεμάτων στον επιστολικό λόγο αθηναϊκών πολιτικών εφημερίδων (1974-2005)*, Αθήνα 2006: εκδ. Γρηγόρη.

10. Ρ. Κακάμπουρα & Π. Σχοινά, «Καρπαθιακή ταυτότητα και λαϊκή παράδοση: Ο λόγος του περιοδικού 'Καρπαθιακή ηχώ' », στο Μηνάς Αλ Αλεξιάδης (επιμ.), *Κάρπαθος και Λαογραφία, Πρακτικά Δ' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας* (Κάρπαθος, 8-12 Μαΐου 2013), Αθήνα 2016: Τμήμα Φιλολογίας Φιλοσοφική Σχολή ΕΚΠΑ / Καρπαθιακός Οργανισμός Πολιτισμού – Αθλητισμού – Παιδείας Δήμου Καρπάθου / Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου, σσ. 409-423.

Η εφημερίδα «ΤΑ ΑΓΝΑΝΤΑ»

Η εφημερίδα «Τα Άγναντα» εκδίδεται από την Αδελφότητα Αγναντιτών Αθήνας. Ο σύλλογος ιδρύεται λίγο μετά την απελευθέρωση της Ηπείρου και την ενσωμάτωσή της στο ελληνικό κράτος. Την 1η Ιουλίου 1928, συνήλθε η πρώτη Γενική Συνέλευση των 41 ιδρυτικών μελών της Αδελφότητας, η οποία ψήφισε το Καταστατικό λειτουργίας της και ανέδειξε το πρώτο Δ.Σ. Σκοποί της Αδελφότητας -όπως διαβάζουμε στο καταστατικό της που δημοσιεύεται στο πρώτο φύλλο της εφημερίδας της¹¹- είναι η διατήρηση και η ενίσχυση των στενών σχέσεων μεταξύ των συντοπιτών, καθώς και η αλληλοϋποστήριξη τους στον νέο τόπο. Στους ιδρυτικούς σκοπούς ανήκε και η ενίσχυση του τόπου καταγωγής τους και η ανάπτυξή του (με αναφορά στην τουριστική ανάπτυξη), ενώ διευκρινίζεται ότι η αδελφότητα θα αποτελέσει και μέσο πίεσης των αρχών για την επίτευξη των στόχων της, κυρίως σχετικά με την ανάπτυξη και τη βελτίωση των συνθηκών ζωής στον τόπο προέλευσης των μελών.

Μια από τις κυριότερες δράσεις της αποτέλεσε η έκδοση της εφημερίδας της, η οποία ξεκίνησε το 1977, διακόπηκε για έναν χρόνο (1988) δέκα χρόνια μετά την αρχική της έκδοση και επανεκδίδεται από το 1989 έως σήμερα. Η έκδοσή της στοχεύει στην ένωση των Αγναντιτών, όπου και αν αυτοί βρίσκονται, με κοινό άξονα τον τόπο καταγωγής, στην ενημέρωσή τους για θέματα που σχετίζονται με αυτόν, στη σύνδεσή τους με τον τόπο, στην ανάδειξη και προβολή τόσο των προβλημάτων του χωριού όσο και του φυσικού περιβάλλοντος, στην αναζωπύρωση ηθών και εθίμων και στο ξαναζωντανεμα λησμονημένων παραδόσεων.

Η εφημερίδα κατά τα πρώτα 89 φύλλα είναι τετρασέλιδη. Στην πρώτη σελίδα, κάτω από το λογότυπο και τα σταθερά στοιχεία, αναγράφονται τα κύρια άρθρα της έκδοσης, ενώ η δομή δεν είναι σταθερή κατά την πρώτη περίοδο έκδοσης της εφημερίδας. Τα θέματα που εμφανίζονται στην πρώτη σελίδα χωρίζονται σε τρεις κατηγορίες: 1) νέα της Αδελφότητας, 2) νέα του τόπου καταγωγής και της ευρύτερης περιφέρειας, 3) διάφορα θέματα ποικίλης ύλης, όπως π.χ. ιστορικά, ιατρικά, αφηγήσεις – αναμνήσεις από το χωριό κ.ά., με έντονο λαογραφικό ενδιαφέρον. Το κύριο άρθρο κάθε φύλλου δεν ξεφεύγει από αυτές τις θεματικές και στις υπόλοιπες σελίδες υπάρχει η συνέχεια των άρθρων της πρώτης σελίδας. Ανάμεσα στα άρθρα των επόμενων σελίδων βρίσκονται και άλλα θέματα, όπως κοινωνικά, π.χ. συγχαρητήρια για γάμους, γεννήσεις, προαγωγές, ή συλλυπητήρια για θανάτους. Συχνά τα άρθρα πλαισιώνονται με φωτογραφικό υλικό από παλαιότερες στιγμές της καθημερινής και επίσημης ζωής της κοινότητας ή από εκδηλώσεις της αδελφότητας (εκδρομές, χοροεσπερίδες, Γενικές Συνελεύσεις). Στη δεύτερη περίοδο, η εφημερίδα διατηρεί τις ίδιες θεματικές, οι οποίες παρουσιάζονται πιο οργανωμένα, για παράδειγμα στην δεύτερη σελίδα συναντάει ο αναγνώστης πάντα τη στήλη με τα κοινωνικά.

‘Τα Άγναντα’ είναι μια εφημερίδα τοπικού συλλόγου που εδράζεται στην Αθήνα

11. *Τα Άγναντα*, φύλλο 1, (31-5-1977), σ. 2-3.

και εκδίδει εκεί την εφημερίδα του. Εκφράζεται μέσα από τις στήλες της το απόδημο κομμάτι του πληθυσμού, που βλέπει τον τόπο του από μακριά και από εκεί προσπαθεί να τον προσεγγίσει, από τη μια πλευρά αναθυμούμενο τους ρυθμούς της ζωής εκεί, τα ήθη και τα έθιμα, αλλά και τον ίδιο τον τόπο, ενώ από την άλλη επιδιώκει να συμβάλει στην παροντική ανάπτυξή του. Διακατέχεται από μια νοσταλγική αναπόληση, δρα όμως με ρεαλιστικό τρόπο, με χειροπιαστούς στόχους. Ο χώρος στον οποίο κινείται η αδελφότητα και η εφημερίδα έχει δύο διαστάσεις: από τη μια είναι το χωριό στο οποίο είναι στραμμένο το βλέμμα τους και από την άλλη είναι η Αθήνα, ο τόπος που κατοικούν.

Τα θέματα που απασχόλησαν την εφημερίδα ποικίλλουν. Αν και η μεγάλη πλειοψηφία αυτών αφορά το χωριό, τα ενδιαφέροντα και η οπτική γωνία αλλάζουν με το πέρασμα του χρόνου και τις αναζητήσεις κάθε εποχής, αλλά και του τρόπου προσέγγισης της κοινότητας από τα μέλη της αδελφότητας στην Αθήνα.

Η μετατόπιση της αφήγησης από το χώρο στους ανθρώπους

Η ένταση των μεταναστευτικών και προσφυγικών μετακινήσεων πληθυσμών τον 20^ο αι. –με εντεινόμενους ρυθμούς δυστυχώς και στον 21^ο αι– έχει συντελέσει στην αύξηση των κοινοτήτων της διασποράς και της διαμόρφωσης υβριδικών πολιτισμών και ταυτοτήτων που συγκροτούνται στους νέους τόπους εγκατάστασης, ανασυνθέτοντας την ιστορία τους και δημιουργώντας νέα τοπία της συλλογικής ταυτότητας, εν προκειμένω της αγναντίτικης εν πολλοίς «απεδαφοποιημένης» ταυτότητας, ενός αγναντίτικου *ethnoscape*, σύμφωνα με τον όρο που εισήγαγε ο Appadurai¹². Η συλλογική μνήμη δεν είναι παρά μια διαδικασία παραγωγής σχέσεων με το παρελθόν¹³. Η χωροποίηση της συλλογικής μνήμης δεν είναι μια διαδικασία μηχανιστική, είναι μια ενεργός σχέση στην οποία διακυβεύεται το παρόν και ως πεδίο δράσεων και ως πεδίο νοηματοδότησης του τόπου αναφοράς που συνέχει την ομάδα¹⁴.

Ένα από τα αξιοσημείωτα ζητήματα που αναδεικνύεται μέσα από τις σελίδες της εφημερίδας είναι ο τρόπος με τον οποίο ο τόπος του χωριού τροφοδοτεί τη μνήμη και

12. Arjun Appadurai, "Global ethnoscares: Notes and queries for a transnational Anthropology", R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico 1991, σσ. 191-210. Βλ. και Β. Ντισιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα 2003 Οδυσσέας, σσ. 84-88.

13. Για τη διαμόρφωση και τη λειτουργία της συλλογικής μνήμης, βλ. ενδεικτικά Maurice Halbwachs, *The social frameworks of memory*, (1925, πρώτη έκδοση), in L Coser (ed.), *Maurice Halbwachs: On collective memory*, Chicago 1992 University of Chicago Press, σσ. 40-41, 46-51. Θεόδωρος Παραδέλλης, «Ανθρωπολογία της μνήμης», στο Ρ. Μπενβενίστε & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα 1999: εκδ. Αλεξάνδρεια, σσ. 27-58.

14. Σταύρος Σταυρίδης, *Μετέωροι χώροι της ετερότητας*, Αθήνα 2010 εκδ. Αλεξάνδρεια, σσ. 92-77.

τη δράση των απόδημων Αγναντιτών. Οι συντάκτες των άρθρων είναι αρχικά πρώτης γενιάς εσωτερικοί μετανάστες, άνθρωποι δηλαδή που ανέπτυξαν βιώματα και νεανικές εμπειρίες στο χώρο της κοινότητας. Γι' αυτούς το χωριό είναι η «πατρίδα» και το άμεσο ενδιαφέρον τους περιστρέφεται γύρω από την ανάπτυξη και εξέλιξή του. Η εγκατάσταση στον αθηναϊκό αστικό χώρο δεν σημαίνει και καθολική ένταξη σε αυτόν με ταυτόχρονη λήθη του τόπου που έζησαν τα παιδικά και νεανικά χρόνια τους. Τα πρώτα χρόνια έκδοσης της εφημερίδας μέσα από τα άρθρα που δημοσιεύονται, φαίνεται ότι το αίσθημα του ανήκειν είναι έντονα προσανατολισμένο στο χωριό με ένα άμεσο τρόπο, μέσα από την προβολή των τοπικών προβλημάτων¹⁵ της κοινότητας και των αιτημάτων για τη λύση τους. Η έννοια του τοπικισμού φαίνεται να υποδηλώνει την προσήλωση στον τόπο καταγωγής, ενώ η κατηγορία του τοπικού προβλήματος αναφέρεται στις δυσχέρειες που αντιμετωπίζει η Άγναντα ως γεωγραφική και διοικητική μονάδα¹⁶.

Διαβάζουμε για παράδειγμα:

**‘Από το ‘Υπουργείο Κοιν. ‘Υπηρεσιών πρέπει νά λυθεί
ΤΟ ΣΤΕΓΑΣΤΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΩΝ
ΠΑΛΙΝΝΟΣΤΟΥΝΤΩΝ ΑΓΝΑΝΤΙΤΩΝ**



ΑΓΝΑΝΤΑ: Σ' αυτό το χωριό θέλουν νά ξαναγυρίσουν πολλοί ξεπεταμένοι Άγναντίτες, αλλά δίνε δόλκιον οικόπεδα...

Φύλλο 20, Αύγουστος 1979, σελ. 1

15. Για την συγκρότηση της έννοιας του τοπικού προβλήματος, βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Ρυθμίσεις Τοπικών Προβλημάτων*, Αθήνα 1989 εκδ. Ίδρυμα Μεσογειακών Ερευνών.

16. Ρ. Κακάμπουρα & Π. Σχοινά, «Καρπαθιακή ταυτότητα και λαϊκή παράδοση: Ο λόγος του περιοδικού 'Καρπαθιακή ηχώ'», ό.π., σ. 417.

«ΒΑΣΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΧΩΡΙΟΥ ΜΑΣ

Τα Άγναντα, όπως είναι γνωστό, είναι το μεγαλύτερο χωριό του Νομού Άρτης, των Τζουμέρκων. Ήταν και είναι το κέντρο της περιοχής των δυτικών Τζουμέρκων.

Θεωρείται ένα από τα πλέον βιώσιμα χωριά, γιατί παρά την επιδημία (αναγκαστική ή μη) της αστυφιλίας εξακολουθεί να κατοικείται μονήμως από χίλιους και πλέον κατοίκους, οι δε γραμμένοι στα Δημοτολόγια πλησιάζουν τους 5000, αν δεν τους ξεπερνούν.

Όμως, η διατήρηση του χωριού αυτού και η περαιτέρω ανάπτυξή του προϋποθέτει τη λύση ορισμένων βασικών προβλημάτων. Θα αναφερθούμε στα σημαντικότερα

Α' Συγκοινωνιακό: (...)

Β' Διδακτηριακό πρόβλημα των σχολείων Αγνάντων: (...)

Φύλλο 21, Σεπτέμβριος 1979, σελ. 1

Ευρισκόμενοι στην Αθήνα είναι πλέον πιο εύκολο να έρθουν σε επαφή με τα κέντρα λήψης πολιτικών αποφάσεων¹⁷ με σκοπό να τα επηρεάσουν προς όφελος της βελτίωσης των συνθηκών ζωής στο χωριό τους. Διαδραματίζουν ένα διαμεσολαβητικό ρόλο ανάμεσα στο αστικό κέντρο εγκατάστασης και τον τόπο των προγόνων τους. Παράθετούμε:

ΚΛΕΙΣΤΟ ΓΥΜΝΑΣΤΗΡΙΟ ΣΤΑ ΑΓΝΑΝΤΑ

“Όπως μ’ας πληροφόρησε ο βουλευτής κ. Άθ. Κονταξής, ο υφυπουργός Προεδρίας Κυβερνήσεως κ. Άχιλ. Καραμανλής ικανοποιώντας σχετικό αίτημα του κ. βουλευτού, υπέγραψε απόφαση, με την οποία εγκρίθηκε πίστωση δύο εκατομμυρίων εξακοσίων εξήντα χιλιάδων δρχ. (2.660.000), για την κατασκευή κλειστού Γυμναστηρίου στα Άγναντα και για περίφραξη των

Άθλητικών χώρων του Κοινοτικού Γυμναστηρίου.

Τους ευχαριστούμε και τους δυο θερμότατα, για το ιδιαίτερο ενδιαφέρον τους για το χωριό μας.

Με την κατασκευή του έργου αυτού, τα Άγναντα θα συγκαταλέγονται μεταξύ των λίγων σχετικώς πόλεων που διαθέτουν κλειστό Γυμναστήριο διαφόρων αθλημάτων.

Φύλλο 28, Απρίλιος 1980, σελ.1

17. Βλ. και Ρ. Κακάμπουρα-Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες: Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, Κόνιτσα 1999: Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας.

Τα άρθρα με το ρεαλιστικό ύφος που δείχνουν τον αγώνα και την αγωνία των Αγναντιτών για την ανάπτυξη του χωριού τους στο παρόν εναλλάσσονται με κείμενα νοσταλγικά, γεμάτα από συγκίνηση για το χωριό του κοντινού παρελθόντος, που πλαισιώνονται από παλαιές φωτογραφίες από την ακμάζουσα κοινωνική ζωή του προπολεμικά, μια ζωή που βίωσε η πρώτη γενιά των αποδήμων. Η νοσταλγική αίσθηση του παρελθόντος είναι τοπολογικά με σαφήνεια εντοπισμένη στη χωρική κοινότητα¹⁸ και στο κοντινό, το βιωμένο παρελθόν της, πλαισιώνοντας και ενδυναμώνοντας το αίσθημα του κοινοτικού ανήκειν. Για παράδειγμα στην παρακάτω φωτογραφία από τον εορτασμό της εθνικής γιορτής της 25^{ης} Μαρτίου το 1934 στην Άγναντα, στη λεζάντα δεν παραλείπονται οι νοσταλγικές αναφορές με έντονη συγκινησιακή φόρτιση στον οικισμένο χώρο, την πλατεία, τον «μαχαλά του Αγίου Γεωργίου», την εκκλησία, το δημοτικό σχολείο.



Αυτή η φωτογραφία, δόθηκε το 1934 25 Μαρτίου
 "Έχει μία άξια έπικαιρη. Θυμίζει, πώς γίνονταν στο χωριό
 η γιορτή της 25ης Μαρτίου, πώς συμμετείχαν τα μαθητούδια
 αυτή τη συγκλονιστική μέρα της Φυλής μας. 'Ακόμα φαίνε-
 ται πώς ήταν η πλατεία τότε, πώς υπήρχαν στο μαχαλά του
 'Αγίου Γεωργίου τα θρυλικά κτίρια, η εκκλησία και το Δη-
 μοτικό Σχολείο. Εύλογες θά είναι οι συγκινήσεις κάθε 'Α-
 γναντινή και να προσπαθήσει να διαλύσει έναν κόμπο στο
 λαιμό, να σταματήσει ένα δάκρυ...
 (Για την ιστορία αυτής της φωτογραφίας γράφουμε, δόθηκε με τη
 μηχανή του Λάμπρου Χάρου. Την είχε αγοράσει από τα Σχωρέτσει-
 να (καταφράκτη).

Φύλλο 39, Μάρτιος 1981, σελ. 6.

18. Σε αντίθεση με την ασταθή νοσταλγική αίσθηση του παρελθόντος που παρουσιάζεται «ανάμεσα από τις εικόνες» των αλληπάλληλων προσωπικών φωτογραφιών δίπλα σε αρχαία μνημεία που αναρτούν χρήστες στις προσωπικές τους ιστοσελίδες στο διαδίκτυο κατά τη δεκαετία του 1990 έως τα μέσα του 2000. Βλ. σχετικά την ενδιαφέρουσα έρευνα και ανάλυση του Μ. Μπιλάλη, *Το παρελθόν στο δίκτυο: Εικόνα, τεχνολογία και ιστορική κουλτούρα στη σύγχρονη Ελλάδα (1994-2005)*, Αθήνα 2015: ΙΣΤΟΡΕΙΝ/ HISTOREIN, σ. 103.

Κατά τη δεκαετία του 1990 η μακροχρόνια πια παραμονή στο αστικό περιβάλλον της Αθήνας, το μέγλωμα των νέων γενιών στην πρωτεύουσα και κυρίως η στέρηση της φύσης διαμορφώνουν ένα πιο ρομαντικό, εξιδανικευμένο λόγο για το χωριό. Τα άρθρα υφαίνονται γύρω από το δίπολο 'μιαρή πόλη vs καθαρό, αγνό χωριό'. Αντιπαραθέτουν συχνά τη «βαρύθυμη», «άτονη» ζωή στην μολυσμένη από τα καυσάερια πόλη σε αντίθεση με την «καθαρή», «ήσυχη» ζωή στο χωριό. Εξυμνούν την ομορφιά της φύσης γύρω από το χωριό που λίγοι έχουν το προνόμιο να γεύονται:

ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΦΥΣΙΟΛΑΤΡΕΣ

Όλοι τη βρήπουμε από μακριά και τη φανταζόμαστε.

Όμως κάποιοι ήλιοι τυχεροί τη ζουν από κοντά και την γεύονται, έστω για λίγο. Κι όταν μας λένε τις εντυπώσεις τους, τους ζηλεύουμε.

Δεν είναι τίποτε αλλό, παρά η ομορφιά της φύσης γύρω από το χωριό μας.

Ξέρετε ότι κάποιοι χωριανοί μας το καλοκαίρι κατέβηκαν με κανώ ένα μεγάλο μέρος του Άραχθου, τελειώνοντας στο γεφύρι πλάκας; Ότι έγιναν μάρτυρες πρωτόγνωρης φυσικής ομορφιάς, αλλόου άγριας κι αλλόου τόσο ήρεμης;

Ξέρετε επίσης ότι κάποιοι αλλόοι ανέβηκαν μετά το πανηγύρι, στις 28 Ιουλίου στο βουνό και έστησαν σκηνή στην κορυφή και διανυκτέρευσαν; Ότι ξανανέβηκαν τώρα τα Χριστού-



γεννα με τα χιόνια;

Έχω ακούσει μαρτυρίες τους για απόκρυμνους βράχους, για όμορφους καταρράκτες, για σπάνια είδη πουλιών, για περριέργους ήχους όπως το κελάρυσμα του νερού ή το βαρύ βοητό του παρακάτω στο ποτάμι. Ή ακόμα και η τέλεια ησυχία σε κάποια σημεία. Αυτή που σε ηρεμεί. Ή που σε τρομάζει.

Όμως, δεν θέλω να γράψω τίποτε αλλό. Πιο αρμόδιοι είναι αυτοί που πήγαν να μας πουν και τις εντυπώσεις τους.

Φαντάζομαι θα ναι πολλοί αυτοί που ζηλεύουν και θα θέλουν να ακούσουν για τις εμπειρίες τους.

Εμείς, τι να γράψουμε; Παπός από την πόλη, παπαδιά μοηογάει;

Περιμένουμε ανταπόκριση...

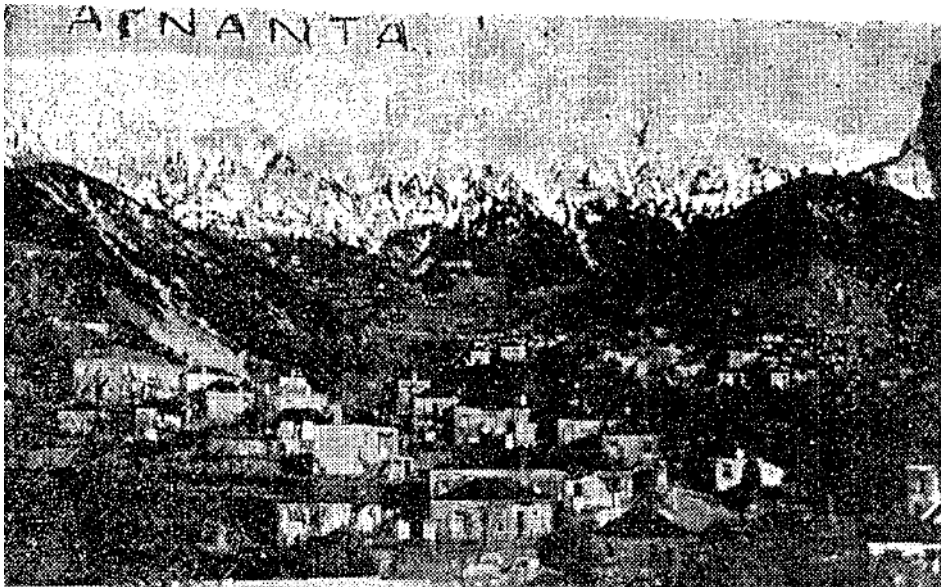
Φύλλο 6 (95), Μάρτιος 1991, 7.

Το χωριό βιώνεται ως τόπος περιστασιακών επισκέψεων και διακοπών, όπου η φύση με το κάλλος της αποκτά μυθική σχεδόν διάσταση για τους Αγναντίτες του αθηναϊκού αστικού χώρου. Πληθαίνουν τα άρθρα που αναφέρονται στον περιβάλλοντα φυσικό περιβάλλον της κοινότητας, στα «κήπια και τ' ανθοκήπια», που στερούνται οι κάτοικοι της Αθήνας.

*Στις πηγές και τα κεφαλόβρυσα των τοπικών μας παραδόσεων
«Ο ΚΗΠΟΣ ΚΑΙ Ο ΚΡΕΜΜΥΔΟΚΗΠΟΣ ΤΟΥ ΣΠΙΤΙΟΥ»*

Κάθε φορά που επισκέφτομαι τη «Λαϊκή Αγορά» της γειτονιάς, εδώ στην πολυδαίδαλη Αθήνα, ο νους μου πετάει ξανά σεφτά (sic) στα κήπια και τ' ανθοκήπια στο χωριό, με ολόφωτες στιγμές και εικόνες (...)»¹⁹.

Η μετατόπιση αυτή που παρατηρείται από το δομημένο χώρο της κοινότητας στο φυσικό περιβάλλον της, γύρω από και μέσα στο χωριό, γίνεται αισθητή και από ένα μορφολογικό χαρακτηριστικό του συγκεκριμένου εντύπου. Παρατηρούμε, παράλληλα με τη θεματολογία που προαναφέραμε, να αλλάζει και ο λογότυπος της εφημερίδας με όμοιο τρόπο. Έτσι, κατά την πρώτη περίοδο της έκδοσης, στα δεκαεπτά πρώτα φύλλα, δημοσιεύεται μια πανοραμική φωτογραφία του χωριού δίπλα από τον λογότυπο της εφημερίδας και ένα ποίημα του Κρυστάλλη που παρατίθεται ως μότο. Στην φωτογραφία απεικονίζεται και ο κατοικημένος χώρος του χωριού, αλλά και το φυσικό περιβάλλον με τα ψηλά βουνά γύρω από το χωριό και τις χιονισμένες κορφές στο βάθος.



Στην πορεία, ο λογότυπος της έκδοσης μεταβάλλεται²⁰. Αρχικά παραλείπεται η

19. Σκουτέλας Πέτρος, «Ο κήπος και ο κρεμμυδόκηπος του σπιτιού», *Τα Άγναντα*, φύλλο 8, Σεπτέμβριος 1991, σελ. 7.

20. Ο λογότυπος της εφημερίδας (ο τίτλος, το μότο και η φωτογραφία) αλλάζει μορφή στο 18ο, στο 60ο και το 87ο φύλλο της πρώτης περιόδου. Βλ. Α. Νουνανάκη, *‘Τα Άγναντα’*, Συμβολή στη μελέ-

φωτογραφία και το ποίημα. Επικρατεί ο τίτλος μόνο, ενώ το άρθρο του έχει φόντο ένα σκίτσο με τέσσερα έλατα, που παραπέμπουν, στην φύση του τόπου με έναν πιο μινιμαλιστικό τρόπο.



Φύλλο 18, 1979, 1.



Φύλλο 60, 1983, 1.

Αργότερα ο λογότυπος της εφημερίδας πλαισιώνεται από δύο σκίτσα που απεικονίζουν το ορεινό τοπίο με το πυκνό ελατόδασος.



Φύλλο 87, 1986, 1.

Στις δυο προαναφερθείσες αλλαγές το σκίτσο που πλαισιώνει τον τίτλο απεικονίζει μόνο το φυσικό χώρο του τόπου, ενώ ο οικισμένος χώρος της κοινότητας έχει παραλειφθεί εντελώς. Φαίνεται ότι είναι αυτή η μοναδική φύση που λείπει περισσότερο στον Αγναντίτη που ζει στην πόλη της Αθήνας και η απουσία της «υποσκάπτει την αρτιότητα του homo urbanus με το κενό της, έχοντας ήδη δημιουργήσει σε όλους τους αστικούς πληθυσμούς τη δραματική «νεύρωση του πρασίνου», όπως σχολιάζει ο Μ. Γ. Μερ-

κλής²¹.

Οι αναπαραστάσεις της χωρικής μνήμης συνοψίζονται σε τρεις τάσεις: αρχικά συναντάμε τη μνήμη που ανακαλεί την κοινότητα ως κατοικήσιμο χώρο που πρέπει να συντηρηθεί και διαφυλαχθεί, στη συνέχεια αναδεικνύεται η φύση που την περιβάλλει, ενώ τα τελευταία χρόνια παρουσιάζεται ως ο τόπος σχόλης και διακοπών των απόδημων. Οι τρεις αυτές τάσεις «σημαδεύουν» την αρθρογραφία της εφημερίδας. Από τα πρώτα άρθρα στα φύλλα της που ασχολούνται με αγωνιστικό ρεαλισμό κυρίως με τη συντήρηση και ανάπτυξη του χώρου ως οικισμού, η θεματολογία και το ύφος των άρθρων σύντομα γίνεται και νοσταλγικό. Η συναισθηματική έλλειψη του χωριού στις συνειδήσεις των απομακρυσμένων από αυτό χωριανών διαφαίνεται μέσα από τον εκθειασμό της ιδιαιτερότητας του τόπου και της φυσικής ομορφιάς του που πρέπει πια να διαφυλαχθεί. Τελικά αναδεικνύεται το χωριό ως τόπος διακοπών των απόδημων, γίνεται σύμβολο μιας καταγωγής ιδιαίτερης και σημαντικής που λειτουργεί και ως στοιχείο διάκρισης των Αγναντιτών της Αθήνας από τους κατοίκους της φαινομενικά ομοιόμορφης πραγματικότητας της μεγαλούπολης. Το ανήκειν (*belonging*)²² είναι και ένας τρόπος να θυμόμαστε και σχετίζεται με την κατασκευή της συλλογικής μνήμης που περιβάλλει έναν τόπο, υποστηρίζει ο Connerton²³. Επιπλέον, το ανήκειν, με όλες τις πραγματικές συνδηλώσεις, τους ενδεχόμενους δεσμούς των ανθρώπων με έναν τόπο και τις κοινωνικές σχέσεις, ξυπνά συναισθήματα, όπως την επιθυμία να βρεθεί κάποιος σ' ένα συγκεκριμένο τόπο, αληθινό ή φανταστικό. Το ρίζωμα και η αποκοπή από τις ρίζες ξαναφέρνουν στη μνήμη τις συνθήκες της ζωής που έχουν την τάση να ενισχύουν τη συναισθηματική βαρύτητα του τόπου.

Ονομάσαμε νωρίτερα την τρίτη τάση ως το «χωριό-τόπος διακοπών», διότι όλη αυτή η κινητικότητα και δημιουργικότητα της κοινότητας εντοπίζεται ακριβώς στις περιόδους των διακοπών, στις περιόδους δηλαδή εκείνες που οι περισσότεροι απόδημοι Αγναντίτες επισκέπτονται το χωριό και είναι εκεί ώστε να τροφοδοτήσουν και να απολαύσουν το «διαφορετικό» που τους προσφέρει η οικεία -και ταυτόχρονα ανοίκεια- ζωή στο χωριό και η επαφή με την παράδοση και τη φύση.

Στην εφημερίδα συναντάμε έναν ακόμα τρόπο ενθύμησης του χωριού, μια ακόμα ενδιαφέρουσα, ανθρωπολογική θα λέγαμε μετατόπιση της μνήμης, από το χώρο στα πρόσωπα της κοινότητας. Η δημοσίευση παλαιών φωτογραφιών κατοίκων της κοινότητας, γίνεται καθ' όλη τη διάρκεια έκδοσής της.

21. Μ. Γ. Μερακλής, «Ο άνθρωπος της πόλης», *Λαογραφία*, 29 (1974), σσ. 71-84 [= Ο ίδιος, *Λαογραφικά ζητήματα*, Αθήνα 2004, εκδ. Καστανιώτη / Διάττων, σ. 72.].

22. Nantia Lovell, "Introduction", in N. Lovell (ed.), *Locality and Belonging*, Routledge, London & N. York: 1998.

23. P. Connerton, *How Societies Remember the Past*, Routledge, Cambridge & N. York: 1989.



ΕΠΙΘΥΜΙΟΣ ΣΥΛΛΑΡΚΕΙΟΣ ΑΓΡΑΥΤΩΝ
(1922-1929 Π. Νομάρχης 1929)
Διακρίνονται οι Δημόκριτος Ν. Πριτσάκης, Γεώργιος Πιτσάκης και Άριστος Πιτσάκης, φωτογραφία, στα Σχολεία της. Η φωτογραφία λήφθηκε από τον ελαστικό φωτογράφο Λάμπρο Τσιάνο επί τῆς θύρας.

Φύλλο 37, Ιανουάριος 1981, σελ. 4.



Φύλλο 39, Μάρτιος 1981, σελ. 5.

Μιά σπάνια φωτογραφία

Διακρίνονται σ' αυτή καθήμενοι από αριστερά οι χωριανοί μας Βασίλειος Καψάλης, Παπασπυρόπουλος Ειρηνοδίκης, Γεώργιος Καψάλης Έλληνοδιδάσκαλος, Δημήτριος Φράγκος Ίατρος. Όρθιοι από αριστερά οι Ντούλας Καρόδης Δάσκαλος, Κων)νος Μαλλάμιος Δασικός, δ' Αστυνόμος, Χρίστος Χαλκιᾶς Δάσκαλος, Νικόλαος Στεργίου και Κων)νος Κρεμπούνης δάσκαλοι.

Ωστόσο από τα τέλη της δεκαετίας του 1990 και κυρίως κατά την δεκαετία του 2000 η εφημερίδα βρίθει φωτογραφιών, τις οποίες η αδελφότητα επιθυμεί διακαώς να συλλέξει, να διατηρήσει και να προβάλει από το έντυπό της:

«Η Αδελφότητά μας, πιστεύοντας στην αναγκαιότητα να περισωθεί η ιστορία και

η παράδοση του χωριού μας, ξεκινά μια προσπάθεια για τη συγκέντρωση και δημοσίευση φωτογραφικού υλικού, που θα προβάλλει τη φυσιογνωμία της Αγναντας σε περασμένες εποχές.

Παλιές φωτογραφίες οποιασδήποτε εποχής, με οποιοδήποτε θέμα όπως: τοπία, ιστορικά στιγμιότυπα, σκηνές από τον καθημερινό βίο, στο σπίτι, στο χωράφι, στις κοινωνικές εκδηλώσεις, οικογενειακά πορτρέτα και ό, τι άλλο που δεν έχει δημοσιευτεί στο παρελθόν, τόσο από τις στήλες της εφημερίδας της Αδελφότητας, όσο και στο βιβλίο «ΑΓΝΑΝΤΑ», μας ενδιαφέρουν άμεσα.

Παρακαλούμε τους απανταχού Αγναντίτες να μας βοηθήσουν στην προσπάθειά μας αυτή, για να μην χαθεί η κληρονομιά του χωριού μας, αποστέλλοντας στο Δ.Σ. της Αδελφότητας τις φωτογραφίες που έχουν στην κατοχή τους στο πρωτότυπο ή σε αντίγραφά τους, σημειώνοντας στο πίσω μέρος της φωτογραφίας το όνομα που εικονίζει η κάθε φωτογραφία (...) Έτσι θα μάθουμε όσοι δεν γνωρίζουμε και θα θυμόμαστε όσοι γνωρίζουμε. (...)»²⁴.

Οι φωτογραφίες που δημοσιεύονται όλο και συχνότερα είναι κυρίως φωτογραφίες προσώπων της κοινότητας, που οι αναγνώστες είτε καλούνται υπό μορφή «quiz» να αναγνωρίσουν την ταυτότητά τους, είτε συνοδεύονται από εξηγηματική λεζάντα που αναφέρει ποιοι απεικονίζονται και υπό ποιες περιστάσεις. Δεν γίνεται εκτενής περιγραφή του περιβάλλοντα χώρου αλλά μνημονεύονται τα ονόματα των εικονιζόμενων Αγναντιτών και αρκετές φορές αναφέρεται η περίσταση στο πλαίσιο της οποίας τραβήχτηκε η φωτογραφία.



Φύλλο 67 (153), Απρίλιος-Ιούνιος 2006, σ. 6.

24. Φύλλο 119 (31), Απρίλιος – Ιούνιος 1997, 3.



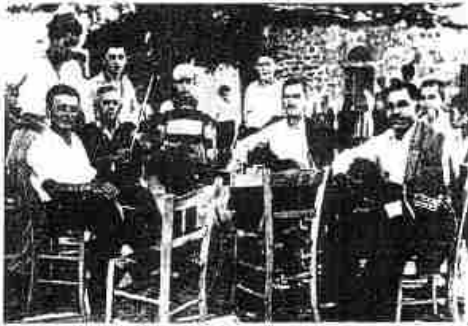
Φύλλο 57 (145), Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2003, σ. 10.

Φύλλο 61 (149),
Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2004, σ. 8.



Ποιοι απεικονίζονται στις φωτογραφίες; Πώς αποδίδεται μέσα από αυτές η τοπική ταυτότητα και σε ποιους χρόνους έχουν τραβηχτεί; Βλέπουμε πρόσωπα σε διάφορα στιγμιότυπα. Άλλα κάθονται σοβαρά τοποθετημένα από το φωτογράφο, για να επιτευχθεί το προσδοκώμενο αισθητικό αποτέλεσμα, το οποίο μιμείται μεν μια φυσικότητα, αποδίδει όμως εν τέλει μια στημένη για την περίπτωση πόζα. Άλλα βρίσκονται σε καθημερινές στιγμές της εργασίας, άλλα σε αυθόρμητες πράγματι και όχι στημένες στιγμές τηςσχόλης και του γλεντιού. Το ζητούμενο της εφημερίδας είναι η ενεργοποίηση της μνήμης, η ενθύμηση αγαπημένων προγόνων που έζησαν πολλά χρόνια ή και ολοκληρω τη ζωή τους στο χωριό και ταυτίζονται με αυτό ή προβάλλουν νεανικές ξέγνοιαστες 'φωτο - αναμνήσεις' των παλαιότερων απόδημων Αγναντιτών.

Φωτο - αναμνήσεις



25 Ιουλίου 1954. Πανηγύρι Αγναντι Άρτας. Βιολί Στάθης Ζάχος «Μανουσόκισα». Ακούτο Χριστόφορος Ντίνου «Έμπα μέσα». Ακουτοκιθάρια Δημήτρης Δίλρου ή Μπαλαδής. Με το καπέλο Αεωτήρης Ζέρβας. Πίσω από το Χριστόφορο ο Χαρούλαος Ζάχος.

Φύλλο 42, Ιανουάριος-Μάρτιος 2000, σ. 2.

Φύλλο 44, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2000,
σ. 3.

Φωτο - αναμνήσεις



Οι σκανταλιές μας
Νυχτερινό μάζεμα
κερασιών
στην Πλάκα.

Διακρίνονται: Δημήτρης Ζάραγκας του Γεωργίου, Χαρούλης Ζάχος, Γιώργος Σκουληκαρίτης, Θανάσης Λέφας από την Πλατανιά.

Τη φωτογραφία την τραβήξε ο Βαγγέλης Παπακίτσος.
Ιούνης του 1961



Φύλλο 61(148),
Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2004,
σ. 3.

Φύλλο 66 (167),
Ιανουάριος-Μάρτιος 2009,
σ. 4.





Φύλλο 65 (151),
Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2005, σ. 6.

Φύλλο 163,
Απρίλιος-Ιούνιος 2008, σ. 9.



Πρόκειται συνήθως για φωτογραφίες τραβηγμένες τις δεκαετίες του 1950-70, οι οποίες αποτελούν πολύτιμες πολιτισμικές μαρτυρίες της εποχής τους²⁵. Για παράδειγμα ο κεφαλόδεσμος που φορούν γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας, όπως η παρακάτω, είναι ένα τελευταίο απομεινάρι της παλαιότερης παραδοσιακής ενδυμασίας που έχει εγκαταλειφθεί.

25. Βλ. ενδεικτικά J. Jr. Collier & M. Collier, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, Albuquerque 1986: University of New Mexico Press. Γ. Σκαρπέλος, *Εικόνα και κοινωνία: από την κοινωνική φωτογραφία στην οπτική κοινωνιολογία*, Αθήνα 2012: Τόπος. Α. Λυδάκη, «Η χρήση της εικόνας στην κοινωνική έρευνα», στο βιβλίο της Αναζητώντας το χαμένο παράδειγμα: *Επιτόπια έρευνα / κατανόηση / ερμηνεία*, Αθήνα 2016: Παπαζήση, σσ. 401-406.



Φύλλο 160, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2007, σ. 7.

Σε φωτογραφίες με νέους ενδεδυμένους με παραδοσιακή φορεσιά, παρατηρούμε ότι αυτή είναι η φουστανέλα και πρόκειται για μαθητές που συμμετέχουν σε εκδηλώσεις για τον εορτασμό κάποιας εθνικής επετείου. Διευκρινίζεται από την λεζάντα ότι πρόκειται για κοστούμι σε μαθητική θεατρική αναπαράσταση για τον εορτασμό της 25^{ης} Μαρτίου. Επιλέγεται η εθνική παραδοσιακή φορεσιά, αποτελεί δηλαδή εορτασμό σε εθνικό πλαίσιο, χωρίς προσπάθεια ενσωμάτωσης της τοπικής παραδοσιακής ενδυμασίας στον εθνική σχολική γιορτή.



Φύλλο 64 (151), Ιούλιος-Σεπτέμβρης 2005, σ.2.

Οι φωτογραφίες λειτουργούν ως ευχάριστη πηγή αναμνήσεων παιδικών ή νεανικών χρόνων για τη μεγαλύτερη γενιά που έχει ζήσει στην Άγναντα, ενώ για τους νεότερους αποτελούν ένα μέσον σύνδεσης με το παρελθόν και τη ζωή στο «τότε». Η ερώτηση που πολύ τακτικά συνοδεύει μια φωτογραφία *«Αναγνωρίζετε το εικονιζόμενο πρόσωπο;»*, αναπόφευκτα φέρνει στο νου όχι μόνο ένα όνομα, αλλά μια συγγένεια, μια φιλία, μια ανθρώπινη συναναστροφή, ή προκαλεί απορίες των οποίων οι απαντήσεις δίνουν στοιχεία σημαντικά για τη ζωή του «παλαιού» και περασμένου, τροφοδοτώντας τη μνήμη της κοινότητας, τη μνήμη των ανθρώπων της.

Η ενθύμηση δεν ενεργοποιείται μέσα από τα φύλλα της εφημερίδας μόνο με τη χρήση φωτογραφιών. Συχνή είναι η δημοσίευση περιγραφικών κειμένων που συντάσσονται ως αφηγήσεις συμβάντων, λειτουργούν όμως με τον ίδιο τρόπο όπως οι φωτογραφίες: αφηγούνται ευτράπελες συνήθως, αλλά και ενημερωτικές ιστορίες και στιγμιότυπα από τη ζωή παλαιών και χαμένων συγχωριανών που ενεργοποιούν τις μνήμες των μεγαλύτερων αναγνωστών και κινούν το ενδιαφέρον των νεότερων.

«Η βάβω η Αλέξω. Ψηλή, γεμάτη, γαλανομάτα, στρογγυλό πρόσωπο, τιμεροσκέπαστη, πάντα με την ποδιά στη μέση, η βάβω η Αλέξω. Απ' όσο τη θυμάμαι πάντα φορούσε μαύρα. Είχε χάσει το παιδί της το Μήτσο στην Αλβανία. Αν και συνταξιούχος – θύμα πολέμου- ποτέ της δεν το πίστεψε. Έλεγε και ξανάλεγε:

– Ακούστε τι σας λέω εγώ! Ποια ώρα θα 'ναι που θα παρουσιαστεί, θα γυαλίζουν τα κουμπιά και θα 'χει και γαλόνια.

Είχε του Μήτσου μια μεγάλη φωτογραφία στο σπίτι και κάθε πρωί πήγαινε μπροστά της έκανε το σταυρό της και έλεγε:

– Θα σε φέρ' η Κυρά μ' η Ανάληψ'!

Ο Μήτσος δε γύρισε ποτέ, έμεινε στα βουνά της Αλβανίας, θα 'ναι θαμμένος σε κάποιο τάφο που θα λέει: «Στρατιώτης αγνώστου ονόματος». Ψηλά στα Στρανά ήταν το σπίτι της, παλιό αλλά φιλόξενο. Λόγια γλυκά ακούω ακόμα και σήμερα για την βάβω Αλέξω.

Όταν καταλάβαινα ότι θα φέρει την σύνταξη ο Γιάννης ο Γιωργονίκος από τα Πράμαντα, στη βάβω εγώ θα ξημέρωνα.

Ήξερα θα με χαρτζιλίκωνε, όπως κάθε βάβω. Το βράδυ άναβε τα φώτα για να με περιποιηθεί. Γέμιζε τον μπουχαρή με λατσούδες και τους έβαζε φωτιά, γινόταν στο σπίτι το έλα να δεις.

Φαίνονταν πεντακάθαρα, τα κυδώνια, τα ρόδια, τα κρεμμύδια, τα σκόρδα, τα κουτσόφ'λλα, τα καλαμπόκια, τα σφαλάγκια και καμιά κουτουτούρτα που ήταν κρεμασμένα στις γριντιές, που απ' την πολλή καπνούρα είχε αλλάξει χρώμα.

Οι κατσικούλες και τα χωράφια ήταν τα ενδιαφέροντα της βάβω.

Κάθε μια είχε το δικό της όνομα. Η χιονούλα, η κουρελού, η παρδαλή, η κανούτα.

Όταν έγινε η κατωλίσθηση, τα ζωντανά εγκλωβίστικαν στα ερήπεια.

Η βάβω περίμενε τις κατσίκες στο χωριό κι όλο ρωτούσε, αν ζουν!!! Καταφέραμε και τις γλιτώσαμε. Δε γράφεται με λέξεις το αντάμωμα της βάβας με τα ζωντανά.

Τη βάβω δεν τη χωρούσε το χωριό. Τα τελευταία χρόνια πήγε στην Σχέζα για να βλέπει το σπίτι της στα Στράνα.

Δε συμβιβάστηκε με τον πολιτισμό.

Η βάβω η Αλέξω, δεν είχε τουαλέτα ούτε φόρεσε ποτέ της βρακί. Είχε εφαρμώσει με απόλυτη ακρίβεια τους στοίχους του τραγουδιού!

Πεντέξι βλαχοπούλες

ορθές κατούραγαν...»²⁶

Σοφάρα κι εσύδμα

Συνήθως γράφουμε γι' αυτούς που ζουν. Γράφουμε λόγια παρηγοριάς ή για κάποιο γεγονός της ζωής τους. Επικρατώ να γράφω και για τους υπάκουους του χωριού, γι' αυτούς που το κράσιμε και βοστούμε "βελιμουλάδες". Σταύρος Κράββασης. Από που να ξεκινήσω, τελειωμό δε θα 'ναι. Να ρωτήσω τον ίδιο ντινέλας. Θα μου πει - Άργησε Χαριλάκ'! Ποντού μ'προστά. Μπροστάρις σ' όλα τα γεγονότα της ζωής. Γάμος μ'προστά, θάνατος μ'προστά, απύκνισμα μ'προστά, φασαρία μ'προστά, δουλειά μ'προστά, πείνηγιάς μ'προστά, σπόν επιτόκιο μ'προστά, στο νόστιμο μ'προστά, σπ' ΤΕΑ μ'προστά. Θεωμάνεις μ'προστά. Δεν σκεπάζεται ο άνερωμος.

Μέσων από έναν τα βάρη. Από τον σοφό. Κάθε κληρονομία δεν του αφήνεις κληρονομία για κολλήματα! Κληρονομία και φηλάεινος. Ή τον έβρισε ή τον τόν έβρισε αυτόν που θα κληρονομήσει στο κορινθιό, θα δώσει την ησυχονησία.

- Κράσιτε το παιδί! Και ρακίζε από που είναι και αν νιώθουν για κέλιμα για τον τόπο.

Απερωπώντας στην πατρίδα. Απ' αυτό που έχει θα δώσει φίλος του πατέρα μου, που όσι τον αγαπούσε, τον ήπτεριε. Όποιος ο κάμπος της Αστράς διέρς του. Σε όνομο κληρονομία κι αν πάει, θα βρει γνώσους, φίλους, ιδιαιτέρως στις Κιερουάδες.

'Αργησες Χαριλάκ'!!

Στην Αθήνα, ιμερς οι μικροί τον πλουτάνε, μας φρόντιζε και μας έστελνε: σ'ε δουλειά και μας συμβούλευε. Ήσαν κι αυτός στην Αριστεράς. Σά! Στην πατρίδα μας η-ται σ'αυτός. Πον εμεκς νιώθωμ'ε αγουριά.

Πάντα λέγαμε: Θα μας βοσθάσει ο Σταύρος.

Τοάκος, Σταύρος, Θωμάς, Αναστασίου, Κώστας, Σπύριδης. Πάντα χαριδάμας. Πάντα αυτοί που μας σόθωναν τότε. Αποκαλάκι μ' όλα τα είδη των επογγεμάτων παντού επιτυμνέινος. Θα μου πείτε, γιατί δεν τα σκενομώμε.

Ο Σταύρος έχει διαβόσει εοίτηρη που πεσι:

"Το περσιό είναι δ'κάμ', δ'κός και κρείζονται τα έρμα για τις "καλές στιγμές" που θέα ζού.

- Κάποτε μου εκπαιδεύτηκες και που είκε στο μωλό του.

- Θα σονέω. Γράφειο Τελετώνη! και μου παρουσιάζει μια ήστια με σόνιαμα υποφωτισμών που θα 'φταναν στο γένος μέλλος.

Αυτό είναι τό ήσος τότε, τα δέλεα δ'αι σκό του.

Η ανεργονία, Σπύριδης, Αποστόλης, Μαρίκα, με κημικισόστη τον υποχρόφων' θε εξυπηρετούσε το κοινωνικό σινούλο.

Τος αγαπά όλομα.





Μέσα από τις ιστορίες για αγαπημένους ανθρώπους της κοινότητας και τις φωτογραφίες τους αναδεικνύονται τα πολλαπλά πρόσωπά της, οι πρωταγωνιστές της. Γίνονται έτσι οι άνθρωποι του χωριού «το χωριό», αυτοί που το καθορίζουν και του δίνουν εκείνη την πολυπόθητη διαφορετικότητα. Δεν είναι πια ούτε τόσο ο οικισμένος χώρος ή η φύση του που το καθιστούν ιδιαίτερο, αλλά οι άνθρωποι που έζησαν και έδρασαν μέσα σε αυτό και έδωσαν νόημα στον χώρο μέσα από τις εμπειρίες τους.

26. Ζάχος Χάρης, «Η βάβω η Αλέξω», Φύλλο 77 (163), Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2008, σ. 4.

27. Ζάχος Χάρης, «Άργησες Χαριλάκ'!!», Φύλλο 78 (164), Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2008, 4.

Είναι σαν ο χώρος, με την δεύτερη ύπαρξή του ως τόπος διακοπών, να αποκαταστάθηκε στη συνείδηση των απόδημων. Η επαφή τους με αυτόν είναι εμφανώς πιο τακτική με την βελτίωση των συνθηκών ζωής τους: συναντιούνται εκεί τουλάχιστον το καλοκαίρι, αλλά και σε άλλες στιγμές σχόλης, π.χ. Χριστούγεννα, Απόκριες, Πάσχα. Ο χώρος έχει επανοηματοδοτηθεί κάτω από τις νέες συνθήκες ζωής, γίνεται για τους απόδημους Αγναντίντες -όλο και συχνότερα με τη βελτίωση του οδικού δικτύου και την απόκτηση ιδιωτικών αυτοκινήτων- «απότος», βιωμένος. Αυτό όμως που δεν γίνεται να ξαναγίνει «απτή πραγματικότητα» είναι οι άνθρωποι που έχουν φύγει από τη ζωή, οι πρόγονοι που έζησαν στον χώρο αυτόν και ήταν μακριά από τους απόδημους συντοπίτες τους. Αυτοί αποτέλεσαν κομμάτι των δύσκολων, αλλά ταυτόχρονα νεανικών και με στιγμές ανεμελιάς, γλεντιών και χαράς, σχέσεων φιλίας και αγάπης που έζησαν οι πρώτης γενιάς απόδημοι στο χωριό, πριν φύγουν και χρειαστεί να εκτεθούν σε τόσο νέα και άγνωστα ερεθίσματα που έφερε η ζωή στην πόλη.

Μαζί με τις φωτογραφίες και τις αφηγήσεις για τους παλιούς και χαμένους συντοπίτες παρατίθενται όλο και περισσότερα παραπλήσια ενθυμήματα από τους εν ζωή ηλικιωμένους συγχωριανούς, οι οποίοι αφηγούνται τα οικεία τους βιώματα από τον τόπο. Γράφουν ιστορίες προσωπικές που έζησαν άλλοτε στο γενέθλιο τόπο, δίνοντας ζωντανές εικόνες από τη ζωή στο χωριό στα παλιά και περασμένα χρόνια. Φαίνεται ότι τελικά και οι ίδιοι αποτελούν ένα τμήμα εκείνου του «παλιού καλού καιρού» στο χωριό, του οποίου πια αυτοί είναι οι θεματοφύλακες και είναι οι δικές τους προσωπικές ιστορίες που υφαίνουν τη μικροϊστορία της κοινότητας. Αυτοί γίνονται οι τροφοδότες της συλλογικής μνήμης, τους οποίους οι νεότεροι θα μνημονεύουν ως τους τελευταίους που έζησαν το «αληθινό χωριό» και από τους οποίους θα γυρεύουν την αυθεντικότητα, έστω και αν την έζησαν για λίγο πριν μετοικήσουν στο αστικό κέντρο. Παραθέτουμε το παρακάτω γλαφυρό άρθρο δημοσιευμένο στη στήλη που τιτλοφορείται «Μνήμες από το χωριό»:

«Μαθαίνω ποδήλατο

Ήταν ένα απόγευμα του Οκτ. 1965. Ο ταχυδρόμος του χωριού Κων/νος Κώστας είχε αγοράσει στα παιδιά του (Δημήτρη και Γιώργο) ένα ποδήλατο. Από ό, τι θυμάμαι, ήταν το πρώτο ή από τα πρώτα ποδήλατα που είχαν φέρει στο χωριό. Όλα τα παιδιά ζηλεύαμε και θέλαμε να μάθουμε να οδηγούμε ποδήλατο, γιατί νομίζαμε ότι ήταν κάτι το ξεχωριστό.

Έτσι εκείνο το απόγευμα ο Δημήτρης με μάθαινε ποδήλατο στο Σαλτς. Ο καθηγητής Π. Χουλιάρας (υποκ. «Πέτσας»), μακαρίτης σήμερα, ως γνωστόν κάθε απόγευμα έκανε τις γνωστές του περιπολίες στο χωριό. Πότε μέχρι τα Παλιάμπελα, πότε μέχρι τα Λιβάδια και άλλες φορές μέχρι τα Θεοδούλια. Εκείνο το απόγευμα λοιπόν, αποφάσισε να περιοδεύσει μέχρι τα Θεοδούλια ενώ εγώ μάθαινα ποδήλατο στο Σαλτς. Το ραντάρ του όμως «έκοψε» από τόσο μακριά ποιοι είμαστε και τι κάναμε.

Την επόμενη μέρα το πρωί στο Γυμνάσιο (Α' τάξη φοιτούσα τότε), είχαμε μαθηματικά και «σύνολα». Με σήκωσε στον πίνακα για να λύσω μια άσκηση, εγώ δεν είχα διαβάσει και φυσικό ήταν να μην λύσω την άσκηση με τα «σύνολα». Τότε μου ρίχνει ένα σκαμπίλι και μου λέει «ποδήλατο μπορείς να κάνεις στο Σαλς, την άσκηση όμως δεν μπορείς να τη λύσεις». Σαν βρεγμένη γάτα κάθισα στο θρανίο, χωρίς καν να δικαιολογηθώ. στον έλεγχο του διμήνου, μαθηματικά, βαθμός 8. Ευτυχώς όμως στο δεύτερο δίμηνο και όλες τις χρονιές μετέπειτα, αλλάξαμε καθηγητή και έτσι τη γλύτωσα φθηνά.²⁸

Πριν 35 χρόνια

Ζηλεύοντας ίσως ο ξάδελφός μου ο Νίκος ο Χαμπήνης ήλιο τους τρεις γιούς του που συμμετείχαν στις διοργανώσεις του 2005 και του 2006, ανέστειλε μια παλιά φωτογραφία όπου – σε εκδρομή για δένδροφύτευση με το δάσκαλό μας Κώστα Σ. Μαυροπάνο, κατά το 1970 με 1972 – ποζάρει η «σειρά» μας ως ποδοσφαιρική ομάδα και φαινόμαστε οι εξής (αποφεύγω τα παρατσούκλια, πλὴν των α-παραίτητων λόγων συνωνυμιών):

- όρθιοι, από αριστερά: ο αδέλφος Χρήστος Ι. Παπακίστος, ο Μιχάλης Γ. Τάσης ή Λάκης της Χρυσάνθης, ο Γιώργος Ε. Κώστας, ο Βασίλης Ι. Καπέλης, ο Τάκης Σ. Κατσούδας και ο Κώστας Α. Μαυροπάνος και
- καθιστοί, από αριστερά: ο Βασίλης Γ. Παπαγιάννης, ο Γιώργος Θ. Καπέλης, ο γράφων Γιάννης Α. Φίλος στη μέση, ο Μιχάλης Τάσης ή Βουρτάπας και ο Νίκος Χ. Χαμπήνης.

Για την ιστορία (ή μάλλον για την πλάκα) να αναφέρω ότι κάπου εκείνο τον καιρό, για να δώσουμε έναν αγώνα (τον γνωστό Πέρα – Δώθε) δώσαμε ραντεβού στην Αγία Παρασκευή.

Όμως, παρά τις προσπάθειες για αθόρυβη προσέγγιση στο γήπεδο, γίναμε αναληπτοί από την ιδιοκτήτρια της 'λάκας' (ή πεζουλιού) η οποία κόβοντας δρόμο μέσα από ρεματιές μας πρόλαβε στο .. ζέσταμα! Κι έτσι, πριν καλά-καλά αρχίσουμε, κι όπως είμαστε στην λάκα που βρίσκεται υψομετρικά χαμηλότερα από τον αύλιο χώρο της εκκλησίας, ακούμε από ψηλότερα την ιδιοκτήτρια, πετώντας μας πέτρες, να φωνάζει: '... σασσασσσιιι, φιβγάσι στρίγγικα, μη σας στυμπίσου...!!'

Προφανώς εμείς 'φευγάστε ποδαράκια μου...' και μέσα από θάμνους (ή τούφες, λαγκάδια, ρεματιές – που λέει και το γνωστό ποίημα) καταλήξαμε, με οδηγό το Λάκη στη γνωστή 'λάκα τς Χρυσάνθ' κοντά στον Άγιο Δημήτριο, δηλαδή στη λάκα της μάνας του!!

Πώς τα κατάφερε και μας 'ξετρύπωσε' κι η Χρυσάνθ' δεν ξέρω, πάντως ο αγώνας αυτός δεν έγινε ποτέ ...!!

Γειά σας συμπαίκτες !!

Γιάννης Α. Φίλος



Φύλλο 69 (158), Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2006, σελ.10.

Γίνονται λοιπόν τα φύλλα της εφημερίδας τόπος αποτύπωσης μνήμης. Αυτή η μνήμη ξεκινάει από τον οικισμένο χώρο της κοινότητας, αναδεικνύει το κάλλος του φυσικού περιβάλλοντος, επεκτείνεται σε αναφορές στην ιστορική του παράδοση, αλλά κάνει και ένα ακόμα βήμα. Προβάλλει τους ίδιους τους ανθρώπους που έζησαν στον συγκεκριμένο τόπο και ήταν φορείς αυτής της τοπικής ταυτότητας. Έτσι η εφημερίδα

28. Τάκης Ι. Κώστας, «Μαθαίνω ποδήλατο», Τα Άγναντα, Φύλλο 42 (Ιανουάριος-Μάρτιος 2000), σ. 5.

βλέπει τα πρόσωπα ως διακομιστές και θεματοφύλακες αυτής της τοπικής παράδοσης.

Abstract

This article studies the newspaper *Ta Agnanta* (1977 - nowadays) published in Athens by a migrant association of people coming from Agnanta (province of Tzoumerka, Epirus, Greece). It focuses on the way the Brotherhood of Agnanta migrants living in Athens sees itself, its members' place of origin, their fellow people still living in Agnanta as well as their traditions. How does the Agnantiot community form its discourse on its origins? How do space and people, both past and present, shape collective memory and local identity through the newspaper's articles? The interpretative analysis employed here also regards the ideological concerns of the brotherhood as expressed in the newspaper's content and style and aims at understanding the way Agnanta has been constructed as a discursive place.

GEORGE KANARAKIS

BA (Athens),
MA (Indiana, USA),
PhD (Athens),
(Hon) DLitt (Charles Sturt, Australia)

**A CROSS-CULTURAL JOURNEY:
GREEK AUSTRALIANS AND INDIGENOUS AUSTRALIANS
IN CONTACT****Introduction**

Undoubtedly, opposing discrimination on the basis of ethnic and minority distinctions, no study on Australia can be considered comprehensive without consideration of Greek Australian and Indigenous Australian life and cultural aspects. After all, the Greek and the Indigenous people of Australia (recognised as the *first Australians*) represent two cultures of ancient origins within the dominant Australian society. Although in order to move across cultural boundaries and write convincingly about the two cultures, their lifestyles and their artistic expressions, the researcher has to cease seeing himself/herself as a foreigner and to accept the two human aspects in all their variety and their multiple differences as an inseparable part of mainstream Australian life.

Demographics and points of convergence

Comparing the Greek Australians with the Indigenous¹ people of Greater Australia, despite the multifaceted differences, whether historical, social, linguistic or other, between these two populations, we also notice that, interestingly, there are converging points between them, and although coincidental, worth noting. Among others, there seem to be most evident:

First, their demographic profile.

According to the latest census (30 June 2011) of the Australian Bureau of Statistics, of the approximately 300 different ancestries in the country, the self-identified Indige-

1. The name "Aborigine" was given to the original Australians by the British colonists (from 1788), while the Aborigines used, and still use, regional names of the land applicable to their own groups (Eora in the area of Sydney, Woiworung in Melbourne, Kurna in Adelaide, etc.) or more general terms, such as Koori, Murri, Palawa. "Indigenous", which is more inclusive, has become more frequent in use in recent decades.

nous Australians comprised 669, 881 (estimate) respondent persons (606, 164 Aborigines, 38, 134 Torres Strait Islanders² and 25, 583 of both Aboriginal and Torres Strait Islander origin)³, comprising 3% of the total Australian population of 22, 340, 024⁴, speaking 145 Indigenous languages (almost 110 of them critically endangered)⁵.

Comparatively, the same census had reported 378, 270 people of Greek ancestry⁶, possibly about 400, 000 considering those of Greek origin born in areas other than Greece (Cyprus, Turkey, Egypt, etc.), who may have identified themselves on the basis of country of birth⁷. This quantitative proximity between the Greek Australians and the Indigenous Australians means that their percentage, with reference to the total population of the country is comparable. In other words, in 2011 it was 3% for Indigenous Australians and 1.8% for Australians of Greek origin or 2% for an estimated 400, 000.

Second, their point of convergence resulting from their ancient past and heritage.

Both the Indigenous and the Greek Australians belong to societies whose origins go back to prehistoric times. Nevertheless, these two ancient societies in their geographical areas exhibited cultural continuity and developed complex languages –on the one hand, the earliest in Australia, and on the other in Europe and in all of Western civilisation, respectively– with specialised cultural patterns and values, early rituals and beliefs, mythology, etc., and both struggling to maintain their language and ethnocultural identity in Australia.

Third, their minority social status.

2. The Torres Strait Islands are part of the Australian State of Queensland and the Islanders are the Indigenous people of the Islands, distinct from the Aboriginal people of the rest of Australia.

3. Australian Bureau of Statistics, "Estimates of Aboriginal and Torres Strait Islander Australians, June 2011", (3238.0.55.001), Canberra, 30/8/2013 [<http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@nsf/mf/3238.0.5.001>, accessed 5/3/2016].

4. The resident population on 1/3/2016 was projected to be 24, 014, 051 (Australian Bureau of Statistics, "Population Clock", Canberra, 1 March 2016 [<http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@nsf/Web+Pages/Population+...>, accessed 1/3/2016])

5. Nicholas Biddle, Indigenous Population Project 2011 Census Papers, No. 1 "Indigenous Language Usage", Canberra, Centre for Aboriginal Economic Policy, Research-Australian National University, 2012, p. 5.

6. Department of Immigration and Border Protection, The People of Australia: Statistics from the 2011 Census, Table 13 "Ancestry: 2011 and 2006 Census", Canberra 2014: Commonwealth of Australia, p. 55.

7. Since early 2010 there has been noticed an increasing flow of Greek immigration to Australia due to the economic crisis in Greece. Just between 2012 and 2014 about 6, 000 Greeks arrived in the State of Victoria alone, while, according to the Department of Immigration and Border Protection, 467 Greek citizens emigrated to Australia between June 30, 2014 and May 31, 2015 ("The Other 'Grexit': More Greeks Calling Melbourne Home". <http://www.sbs.com.au/news/article/26/6/2015>, accessed 5/3/2016).

Indigenous Australians and Greek Australians (as well as other “ethnic” groups) have experienced the status of a minority community (although differing in that the former not being an ethnic group like the latter) under the imposed Australian linguistic, cultural and political dominance, making both groups’ adaptation to the Australian social reality difficult. Consequently, this caused psychological and social problems on the one hand for the Greeks, just as for other immigrants, until the advent of the multicultural policy of the 1970s which signified a change in Australian mentality towards equal treatment of the Indigenous people and their rights, and on the other hand for the Indigenous Australians who acquired the right to vote (abolition of Section 25 of the Constitution) and were included in the national censuses (abolition of Section 51 [26]) as late as the end of 1967 (*1967 Referendum*). In 1992 the High Court abolished the concept of *Terra Nullius*, opening the way for the legal recognition of native title land rights (*Mabo Decision*).

The blending of the two cultures in artistic expression⁸

The more we examine the impact the two cultures have on each other within the Australian context, the more we are impressed by the broad spectrum of inspiration for artistic creativity one has on the other. As a matter of fact, we notice that as the years pass the influence of the two cultures on each other becomes more dynamic and multifaceted. This influence, evidenced especially after World War II, derives from the two peoples’ culture and mythology, but also from their artistic expression: theatre, music, visual arts, literary writing, etc. It is worth mentioning that this intercultural impact and blending are directly related, on the one hand, to how detached the Indigenous people have become from their tribal life and, therefore, how adjusted they have become to Australia’s new multicultural reality, and on the other hand, on how truly multicultural the Greek Australian immigrants have developed in Australia, meaning how tolerant they are of the very different Indigenous culture and life and, therefore, how appreciative they are of their artistic expression. Additionally, the more mental and emotional these changes occur in the consciousness, the more, even critically, this cross-cultural impact and blending are encountered, moving gradually further away from mere descriptive mirroring.

8. Apart from the convergence of Greek Australians and Indigenous Australians in the arts, there are other areas as well, including the medical health fields (Dr Archie Kalokerinos), politics and political activism reflecting the commonality of interest in defence of language, culture and identity (the Independent Senator for South Australia Nick Xenophon, the “Greek hero of the Victorian Aboriginal Community”, political activist, photographic archivist and genealogist of Aboriginal Victorians Alick Jackomos, the Aboriginal activist, administrator and former Sydney Olympic Soccer Club player Charles Perkins, and others). On this subject, among other sources, see George Zangalis’ book *Migrant Workers and Ethnic Communities*, Melbourne 2009: Common Ground Publishing, ch. II.

A. The impact of Indigenous Australian culture and life on Australian Hellenism

It has been observed that with the passage of time, this impact has become more pronounced and multifarious, including the first generation Greek immigrant artists, among others, in literary writing, theatre, music, painting and sculpture. It must be pointed out in advance that the knowledge Greek Australian writers have of the Indigenous people of Australia derives from two basic sources: first, their personal interest and study of indigenous lifestyle and traditions (indirect influence), and second, their firsthand experiences and interpersonal interaction with Indigenous people themselves (direct influence).

Literary expression (prose and poetry)

According to my personal research, the first attempts of literary expression on this subject occurred after World War II, while the earliest Greek immigrant writer who was interested in Indigenous people and wrote about them was Alekos Doukas, younger brother of the well-known Athenian writer, and his mentor, Stratis Doukas.

A further point which my research has revealed is that, between the two sources of this intercultural impact with Indigenous culture, many writers have been affected by their experiences of direct influence on themselves.

Although he emigrated to Melbourne in 1927, Doukas⁹ first referred to Indigenous people in the 1950s, and in particular in his Greek-language semi-autographical narrative *Under Foreign Skies* (1953 -1958, published posthumously in 1963). In this he refers to a variety of significant matters of their daily life and history, such as their persecution by the colonial British authorities of the time, the deprivation of their traditional lifestyle, the displacement from their traditional native lands and even the subject of their extermination (pp. 13, 61, 90, 136 correspondingly). Although capable of certain qualities unattainable by the European settlers, such as being able to predict periodical droughts and being “more ethical and fair than us the Whites” (p. 90), Doukas, reflecting the ideas of Social Darwinism of the 19th century, portrays them as being “on the best level of development”¹⁰ and that their racial and cultural development “stopped at the stage of the wandering ‘human hunter’ without even rudimentary settlement” (p. 12). In addition, however, as a true internationalist, Doukas expressed his opposition to the “White Australia” policy (p. 84) and idea of “race” in terms of a dichotomy of white

9. For Doukas’ biography, publications and translations, as well as an anthology of certain of his works, see George Kanarakis, “Alekos Doukas”, *Greek Voices in Australia: A Tradition of Prose, Poetry and Drama*, Canberra 1991²: Australian National University Press, pp. 98-109 [= Η λογοτεχνική παρουσία των Ελλήνων στην Αυστραλία, Αθήνα 1985: ‘Ιδρυμα Νεοελληνικών Σπουδών (Μελετήματα 1), pp. 132-150].

10. Peter Alexiou, *A Body Broken: A Critical Biography of Alekos Doukas (1900-1962)*, Unpublished PhD thesis, Sydney 2008: Macquarie University, p. 207.

and non-white people across the world as being unjust, putting him ahead of his time¹¹. Therefore, in his literary writings Doukas stood out not only in favour of the abolition of the “White Australia” policy but also as an advocate for the recognition of the Indigenous people as a relevant component of Australian society.

Another Greek immigrant writer who became a most sympathetic observer of the Indigenous people’s collective human drama in the 1950s was Vasso Kalamaras. She had emigrated in 1951 and settled in a rural town south of Perth, Western Australia, where she worked on her father-in-law’s tobacco farm. There she came into contact with the Indigenous people of the area, growing aware of their social problems and mistreatment which had led to a radical decline in their total population from an estimated 750, 000 (pre-1788) to approximately 93, 000 by 1900,¹² in addition to the resulting loss of many of their languages and traditions. The magnitude of this mental and physical tragedy would later be reflected in a number of poems in her collections *Genesis* (1993) and *Landscape and Soul* (bilingual edition, 1980), as well as in a story of her most recent short story collection *Expatriates: Contemporary Australian Tales* (2011). An apt example is her poem “Corroboree”¹³.

[...]

The pain which came from afar,
as though deep in the forest of your soul,
was heard without a movement
of your thick white moustache.
We were there,
more pitiful than the state you have been reduced to,
as we listened to
every despairing voice
that told of your gods
who were dying with you, inside you.
Passing like thunder through that great long horn,
the didgeridoo¹⁴,

11. The “White Australia” policy can be traced to the mid-nineteenth century describing Australia’s approach from Federation (*Immigration Protection Act 1901*) until March 1966 (government abolition of the “White Australia” policy) and 1973 (removal of race as a factor in Australia’s immigration policies enacted by the Whitlam Labour government) favouring applicants only from certain countries.

12. Australian Bureau of Statistics, “Year Book Australia, 2002”, (1301.0), Canberra [<http://www.abs.gov.au/ausstat/abs@.nsf/9471ad445ff1425ca>, accessed 20/8/2007].

13. The word “corroboree” means Aboriginal gathering of ritual, war or festive character in general, accompanied by singing and dancing activities.

14. A long wooden tube musical instrument of the Aborigines, blown to produce a deep resonant sound.

there was doom in every note
 it cried out
 a human voice.
 Your people are lost¹⁵.

Landscape and Soul, 1980, p.47.

(Translated by J. Kingdon and V. Kalamaras)

Other representative cases of the latter category of writers are the poet Adrianos Kazas, the poet and short story writer Kostas Rorris and the bilingual poet, novelist and playwright Yota Krili – all of Sydney, as well as the Melbourne poets Dimitris Tsaloumas and Nikos Ninolakis. These writers were affected by the conditions of life, the local environments, Aboriginal spirituality and folklore, and the Indigenous individuals they encountered, transforming their unforgettable experiences into poetic and prose pieces distinguished by powerful images of Aboriginal life and pristine landscape.

Some of these writers went on the road and into the dramatic bush or outback to come face to face with “Aboriginal Australia” and developed a deeper understanding. Rorris, for example, was invited in 1961 by an Aborigine to visit her extended family living in the bush. Others travelled as tourists, like Kazas, to popular places such as Coober Pedy in northern South Australia¹⁶, Uluru¹⁷ and Alice Springs in the central Northern Territory, whereas Ninolakis, Tsaloumas and Krili have all been enquiring travellers. Krili, for example, driven by her life-long commitment to social justice issues, went backpacking for three months in 1999 in South Australia, Western Australia and the Northern Territory, as a social explorer.

It is noteworthy that multiple themes have attracted the interest and empathy of a number of writers to varying degrees. They include the gradual erosion of traditional Indigenous lifestyle due to the new social order imposed by European society that included, among others, the prohibition of the use of their own languages and rituals. Krili, who has also translated Hyllus Maris and Sonia Borg’s book *Women of the Sun* (1985), delineates this with sensitivity in her unpublished bilingual poem “Dead Finish¹⁸- Αυτοχή”.

15. Κι ο πόνος πού 'ρχονταν, μακρυά/ θαρρείς βαθύς βγαλμένος/ από τά δάση τῆς ψυχῆς σου, / ἀκουγόταν νά βγαίνει δίχως νά σαλέψεις/ τά πυκνά λευκά μουστάκια σου./ Κι ἐμεῖς/ ἐκεῖ/ πιό θλιβεροί κι ἀπ' τήν κατάντια σου/ ἀκούγαμε/ κάθε φωνή ἀπελπισμένη./ Τῶν θεῶν σου/ πού πέθαιναν μαζί μέ σένα μέσα σου./ Περνώντας σάν βροντή τό ξύλινο γιγάντιο/ μακρύ βούκινο/ ντιζεριντού, / ἦτανε τρόμος κάθε τους ἤχος/ ἦτανε κραυγή/ Ἀνθρώπινη./ Χανόταν ο λαός σου.

16. Coober Pedy is a town often referred to as the “opal capital of the world” because it is the largest opal mining area in the world. It is also known for its below-ground residences, called “dugouts”. The name “Coober Pedy” comes from the local Aboriginal term *kupa-piti*, “boys’ waterhole”.

17. Uluru, or Ayers Rock, is a massive sandstone monolith sacred to Indigenous Australians and estimated to be about 700 million years old.

18. “Dead finish” is the plant acacia tetragonophylla that has extreme endurance during drought.

Their dark presence
 always conspicuous
 in the fringes of towns.
 They carry no spears, no coolamons
 only plastic bags from the supermarkets.

Dispossession, a bird of prey
 picking at the marrowbone.

Under the shade of trees
 they share beverages, mother babies
 nurse wounds, paint emu eggs
 engrave boab pods
 fashion didgeridoos
 and patch up stories from Dreamtime.

They have acquired
 the endurance of *dead finish*¹⁹.

Another theme is the exploitation and destruction of the local Aboriginal ecosystem by mining and logging companies, forcing them out of their ancient and familiar environments to the social periphery. In his poem "The Green Ants", included in his bilingual collection *The Observatory* (1983, pp. 32-39), the prolific Dimitris Tsaloumas points the finger at the unethical exploiters of uranium mining in Aboriginal land with impressive irony.

Down in the Antipodes
 in the vast deserts, embraced
 by such inhospitable seas
 that death lurks
 in multicoloured shells and octopuses
 smaller than a baby's hand,
 in distant Arnhem Land

19. Η μελαψή τους παρουσία/ πάντα ορατή στις άκρες των πόλεων./ Δεν κρατούν λόγχες ούτε κούλαμον/ παρά μόνο πλαστικές σακούλες/ από τα σουπερμάρκετ./ Η αποστέρηση, αρπακτικό πουλί/ραμφίζει το μεδούλι./ Κάτω από τα δέντρα/τα κουτσοπίνουν παρέα/ νταντεύουν τα μωρά/ νοσηλεύουν λαβωματιές/ ζωγραφίζουν τσόφλια αυγών ιμιού/ξυλογραφούν σε κελύφους μποάμπ/ λαξεύουν ντιντζεριντού/ και μπαλώνουν ιστορίες / από τον Καιρό των Ονείρων./ Έχουν αποκτήσει/ την αντοχή του *dead finish*.

where time still sleeps
 and wizened men
 with rusty skins
 moan their dirges
 [...]

there the enlightened ones
 went to search and found
 the mineral of salvation
 Uranus' gift
 wealth
 to clothe the vanquished race
 and reward the labours of the just.
 [...]

Ants or no ants, let the mining
 and the exporting begin at once²⁰.
 [...]

(Translated by Philip Grundy)

The occupation and desecration of their sacred places (like Uluru), transformed into tourist sites, and the lack of understanding and appreciation of Indigenous culture, as well as of the deep spiritual interconnectedness between the Aborigines and their environment comprise another potent theme. For example, Krili reflects on the sad fate of one such sacred site – the internationally recognised Uluru in the poem “Rosie” included in her bilingual collection *Triptych* (2003, p. 24, 25), and which is also the focus of Kazas’ poem “Red Heart (Uluru – Ayers Rock)” from his bilingual collection *Far Horizons* (2001, pp. 13, 14).

[...]

O Rosie
 where is your home?
 Where have you been?
 I expected you to collect
 the entry fee to Uluru-Kata Tjuta

20. Κάτω στους Άντίποδες, / στίς μεγάλες έρημιές πού άγκαλιάζουν/ θάλασσες τόσο άφιλό-
 ξενες/ πού ό θάνατος κρύβεται/ σέ κοχύλια παρδαλά και χταποδάκια/ μικρότερα κι από τό χέρι του
 μωρού, / στή μακρινή Γή του Άρνέμου/ πού ό χρόνος άκόμα κοιμάται/ και ζαρωμένοι άνθρωποι
 μέ/ σκουριασμένο πετσί/ βογγάνε τά μεράκια τους/ [...] έκεϊ στείλαν οι φωτισμένοι/ και βρήκαν τό
 όρυκτό τό σωτήριο, / τό θαματοουργό ούράνιο/ πλούτος/ νά ντύσουν τήν άφανισμένη φυλή/ και νά
 πληρωθοῦν οι κόποι του δικαίου./ [...] Μυρμήγκια ξεμυρμήγκια, ν’ αρχίσουν/ άμέσως οι έκσκαφές
 κι οι έξαγωγές.

but the hand that took the money was white.
 Fleeting tourists replenish
 themselves at your ancestral Edens.
 Dreamtime stories and your handprints
 are fading on rock galleries.
 White dealers trade your art²¹.
 [...]

And Kazas' "Red Heart (Uluru- Ayers Rock)"

[...]
 In the sunlight it stands out like a king
 wearing deep purple robes,
 eliciting the tourists' admiration,
 all of them trapped
 in the rat race
 stress their relentless enemy
 with their motto "Time is money",
 ceaselessly photographing Uluru's changing shades²².
 [...]

(Translated by Nick Machalias)

There are also moments of genuine appreciation of Indigenous culture and spirituality intermingled with feelings of regret. When writers come to realise that Indigenous culture is not inferior, but different, replete with ancient myths, traditions and beliefs, and that the indigenous people in general have knowledge and understanding of their environment and thus an almost religious affinity with it.

A relevant example of this "awakening" and sense of regret is found in the poem "Further on from Moulamein..." by Nikos Ninolakis, written in 1969 and first published in the journal *Antipodes* of Melbourne (Year A', No. 1, 1974, p. 42), in which he relates his personal spiritual awakening as he made his way, guided by an Aboriginal spirit,

21. Ω Ρόζη/ πού είναι το σπίτι σου; Πού γυρίζεις;/ Πρόσμενα να εισπράξεις εσύ το αντίτιμο/ της εισόδου στη Ούλαρου-Κάτα Τζούτα/ αλλά το χέρι που πήρε τα λεφτά ήταν άσπρο./ Περαιστικοί τουρίστες ανανεώνονται/ στους προγονικούς κήπους της Εδέμ./ Οι ιστορίες του Καιρού των Ονείρων/ και το αποτύπωμα των χεριών σου/ ξεθωριάζουν στις γκαλερί των βράχων./ Λευκοί εμπορεύονται τα έργα της τέχνης σου.

22. Στο ηλιακό το φως φαντάζει βασιλιάς/ ντυμένος με ολοπόρφυρη εσθήτα, / το θαυμασμό τρυγά από τους τουρίστες, / παγιδευμένοι όλοι τους/ στην κούρσα της τεχνολογίας/ έχουν εχθρό αμείλικτο το στρες/ και στόχο τους «ο χρόνος είναι χρήμα», / φωτογραφίζουνε αδιάκοπα τις αποχρώσεις./ [...]

through the depths of a powerful and overwhelming thick and silent forest around Moulamein in southern New South Wales. The spirit revealed to him that this forest had been inhabited from immemorable times by Aborigines, now vanished.

[...]
Over in that wilderness
Further on from Moulamein
Where the wasteland ended
Rose like a castle wall

The silent bushland
A Namatjira²³ painting,
And my thought was terrified
For it looked all impregnable.

And yet its guiding spirit
Unto a secret Path
Nod-callingly did rustle
To me the uninvited²⁴.

[...]

(Translated by Ninolakis' mentor Constantine Malaxos-Alexander)

In a similar vein, Kostas Rorris describes in his unpublished Greek-language short story "As Long As There Are People..." his personal spiritual experience in the western Queensland bush when an Aboriginal elder surprised him with his wisdom. Rorris had approached the elder in his "fervent socialist" manner ready to indoctrinate the old man, only to realise at the end of their discussion that the Aborigines practice their own form of socialism, without the weaknesses evident in the socialism of the White society.

[...]

—Son of the White race, how little you understand our culture! How can a White understand the way we live? We have a system of common ownership

23. Albert (Elea) Namatjira (1902-1959) was an Aboriginal painter of international acclaim known for his water-colour landscapes. He inspired Greek Australian writers and artists like the Melbourne poet Stathis Raftopoulos (*Ships, Ports and Seas...*, 1996, p. 34) and the Sydney caricaturist and journalist Tony Rafti (Anthony Raftopoulos) who drew a famous portrait of Namatjira.

24. Σέ κείνη ἐκεῖ τήν ἐρημιά/ πιό πέρα ἀπό τό Μουλαμίν/ πού ἡ χέρσα γῆς ἐτέλειωνε/ ὠρθώθη σάν καστρότειχο./ Τό δάσος τό σιωπηλό/ σάν Μαματζίρα ζωγραφιά/ κι' ἐδείλιασεν ἡ σκέψη μου/ γιατί μοῦ φάνη ἀπόρθετο./ Ὅμως τό πνεῦμα του ὁδηγός/ σέ μονοπάτι μυστικό/ γνεφοκαλεστικά θροοῦσε/ σέ μένα τόν ἀπρόσκλητο.

which means that whatever we have is for everybody.[...] And we do not violate nature; we do not cut the trees; we do not kill the animals more than what we need to live! Do you, White people, do the same thing? No, tell me²⁵!
[...]

(Translated by George Kanarakis)

As mentioned above, apart from the writers who have been inspired by the Indigenous people through the direct influence of personal contact and experience, there are also Greek Australians whose artistic interest and expression have been influenced indirectly through reading Indigenous stories and learning about their culture and lifestyle. Among others, are the bilingual poet, novelist and playwright Sophia Ralli-Catharios and the Greek-language poet and short story writer Gregory Chronopoulos, both of Sydney.

In her poetry collection *2000 minus 2* (1997), Sophia Ralli-Catharios reflects on her personal encounter with Aboriginal spirituality and the challenges to her identity brought about by migration and the adapted homeland. Contrasting the differences of her ancient Greek birthplace with the new yet ancient “land of the South”, she presents a new vision. Derived from the wisdom and earth-centred focus of Indigenous spirituality, in “Dreamtime Chant” she reflects on her personal experience of interconnect- edness resulting from the blending of her two ancient heritages (pp. 13, 16, 18, 20-21).

[...]

I walk on the red earth
marked by the footprints
of fair-haired black gods
and sunbaked white devils

The colour of this sea,
the glare of this sun
will transport my thoughts
to the place where I was born
to the Homeric shores I’ve deserted.

[...]

The land which gave me birth.
revealed ancestral myths.

25.–Γιe της λευκής ράτσας, πόσο λίγο καταλαβαίνεις την κουλτούρα μας! Πώς μπορεί ένας Λευ- κός να κατανοήσει τον τρόπο που ζούμε; [...] Εμείς έχουμε ένα σύστημα κοινοκτημοσύνης, που λέει πως ό, τι έχουμε είναι για όλους. [...] Και δεν βιάζουμε τη φύση, δεν κόβουμε τα δέντρα, δεν σκοτώ- νουμε τα ζώα περισσότερο απ’ ότι χρειάζεται για να ζήσουμε! Κάνετε τα ίδια και οι Λευκοί; Όχι, πές μου.

Now the ocean waves sing for me
the dreamtime chant,
the painful moaning of the convicts
the crowing of exotic birds

Unique and solitary form
offspring of a foreign breed
growing vigorous on the great island,
and I spread on the ocean my nets
lest I lose the silver and the coral
promised by my new land²⁶.
[...]

(Rendered by Sophia Ralli- Catharios)

In a recent poem, "Recognition" (1916), Chronopoulos sensitively focuses on the national apology for the unjust seizure of the Indigenous peoples' land and the resulting changes to their lifestyle and culture, including the horrific removal of Indigenous children (the "Stolen Generations") from their families²⁷.

And recognition came and wiped the tears away
and today's guiltless said "Sorry"
with a friendly handshake
apologizing for the injustices of others.

Other times, other principles,
and those were different times
that brought the galleons of conquest

26. Περιπατάω το κόκκινο χώμα/ που σημάδεψαν τ'αχνάρια/ ξανθοκέφαλων μελαψών θεών / και ηλιοκαμένων άσπρων διαβόλων./ Το χρώμα τούτης της θάλασσας/ το θάμπος τούτου του ήλιου/ θα μεταφέρει τη σκέψη/ εκεί που γεννήθηκα/ στα ομηρικά τοπία που άφησα/ [...] Το μύθο των προγόνων/ μου γνώρισε το χώμα που με γέννησε./ Του όνειρου το άσμα, / το πονεμένο σκούξιμο των σκλάβων/ το κράξιμο των ζωτικών πουλιών, / μου τραγουδάει το κύμα των ωκεανών./ Ιδιόμορφη μοναχική μορφή, / ξένης φύτρας γενιά/ θεριεύει στο μεγαλονήσι, / κι απλώνω δίχτυα στον ωκεανό, / μην τάχατις και μου ξεφύγουνε τ' ασήμια και τα κοράλια/ που μου 'ταξεν η νέα γη. [...]

27. 26 May 1998 saw the first National Sorry Day held to remember and commemorate the mistreatment of the country's Indigenous population. It has great significance for the "Stolen Generations" of Indigenous children who had been separated, often forcibly, from their families, as well as for Aboriginal and Torres Strait Islander communities and for all non-Indigenous Australians. On 13 February 2008, Prime Minister Kevin Rudd became the first Australian Prime Minister to publicly apologize to the "Stolen Generations" on behalf of the Australian Federal Government when he moved a motion of "Apology" to them.

and new beginnings.

And they tamed the wild land
they made it home.
And built an enviable country
within the world's expanse²⁸.

(Translated by George Kanarakis)

It is interesting to note, however, that aspects of Indigenous culture have left their influential mark on children's literature by Greek Australians as well, though comparatively recently. An example is the Sydney poet and prose writer Beth Georgellis whose prose work *Zeus the Koala and the Magic Egg*, published in Sydney in 1999 in separate Greek and English versions, blends with affection and sensitivity, themes such as the Ancient Greek origin of the Olympic Games and references to Aboriginal culture – the sacred site of Uluru, cave paintings, the wise Aboriginal elder, the bond of the elder and of Indigenous people in general, with the animals of the bush and the land, promoting peace and harmony.

Theatre

Although the Indigenous impact on the literature of the Greek Australians is quite rich, it is relatively recent in Greek immigrant playwriting. One representative example is Sophia Ralli-Catharios' play *Crossroads*²⁹. Apart from the issues of gender, race and ethnicity, and cultural and social differences, the playwright explores the spirituality of two cultures of ancient origins: the Greek and the Aboriginal, breaking down ethnic distinctions. The playwright sets the appropriate mood by incorporating an Aborigine playing the didgeridoo at certain key points of the production.

There is also a similar contribution to children's theatre. In this area Vasso Kalamaras has written two bilingual children's plays, *Little Eros* (for little children) and *Olympus on the Porongorups*, both produced in English in Perth in 1982. The first play refers to a celebration involving the little Greek god Eros and Indigenous children, animals and trees, teaching friendship and brotherly love within the Australian landscape. The second play captures the atmosphere of a symposium of the Greek gods on the Aboriginal mountain Porongorups, bringing together the two ancient religions and their mystical wisdom with-

28. Κι ήρθε η αναγνώριση και σκούπισε το δάκρυ/ κι αναίτιοι οι σημερινοί το κάνανε συγγνώμη/ και χειραψία φιλική./ Κι απολογήθηκαν αυτοί για άλλων αδικίες./ Άλλοι καιροί άλλες αρχές, / κι άλλοι οι καιροί εκείνοι/ που φέραν τις γαλέρες της κατάκτησης/ και της δημιουργίας./ Κι ημέρεψαν την άγρια γη/ την έκαναν πατρίδα./ Κι έχτισαν χώρα ζηλευτή/ στην απλωσιά του κόσμου.

29. It was staged in 1991 in English and in 2008 in Greek at the Canberra National Multicultural Festival by the (Hellenic) Art Theatre and repeated the same year by the same company at the Greek Festival of Sydney.

in the natural environment, as well as the theme of the human need to survive.

Music

Although Indigenous music in its artistic combination of vocal and instrumental sounds differs from the Greek, a cross-cultural encounter was realised, although only as late as the last decades of the twentieth century. The most well-known example is the inspiring Melbourne singer, guitarist and songwriter, Costas Tsicaderis. Tsicaderis and his Ensemble gave a recital on 6 October 1985 in Melbourne with a special guest, the Aborigine Gnarnajarraah Waitarre, playing the didgeridoo for a composition based on Melbourne Nikos Ninolakis' poem "Further on from Mulamein"³⁰. The text accompanying a tribute CD of his own original compositions entitled "The Mighty and the Humble" states that in "Beyond Mulamein" <sic> "Costas fuses the traditional instruments of bouzouki, didgeridoo and flute to represent the voices of the Aborigine (didgeridoo), the white settler (flute) and the immigrant (bouzouki)".

Painting

As far as it can be ascertained, the earliest and first full time professional Greek painter in Australia was the Castelorizian Vlassis (Vlase) Zanalis (1902-1973)³¹. With a keen interest in the Australian landscape and Indigenous culture and life, he sought inspiration from direct contact with Aborigines in their tribal setting and the outback. In the decades after World War II (late 1948-1968) he set out on several extended outback journeys, living for months with northern Aboriginal tribes of Western Australia (the Dadaway on the Forrest River Mission which he visited three times and who initiated him into their tribe, and also the Wunumbal, Wororra and Ngarinyin in the Kimberleys). These stays enabled him to portray Aboriginal people, sacred sites and ceremonies but also black madonnas, making him the first white painter to work among them at a time when white people, other than missionaries and government officials, rarely visited them. From 1968 until his death in Perth, together with other subjects, he continued painting Aboriginal figures and ceremonies (88 in all), from memory, which he intended to be his memorial to the Aboriginal people, in his own words "the fine people of a proud race".

Another first generation visual artist is the contemporary painter Nikos Soulakis. Like Zanalis, Soulakis has been inspired through personal contact with Aboriginal culture and life, but they differ in that Zanalis' work derives from his experience of Aborigi-

30. Apart from Ninolakis, Tsicaderis had been influenced by Mikis Theodorakis' compositions based on the poetry of Seferis and Ritsos, and he also set to his own music the works of other Greek-Australian poets, such as Dimitris Tsaloumas.

31. George Kanarakis, *In the Wake of Odysseus: Portraits of Greek Settlers in Australia*, (Greek-Australian Studies Publications Series 5), Melbourne 1997: RMIT University, pp. 138-154.

nes in their natural physical environment, whereas Soulakis' paintings resulted from his observation of the low socioeconomic conditions of urban Aborigines in Melbourne in the 1960s. Comparing them with his own early immigrant situation, he empathised with them because they appeared to be deprived immigrants in their own ancestral land.

Soulakis' more than five decades of work in Australia reveal that although his main inspiration flows from the folk, Byzantine and ancient Greek classical tradition and art, he has been quite productive with Aboriginal themes, especially their art, in combination with the uniquely harsh yet beautiful vast red and ochre expanse of the Australian landscape and the way it appears to a non-Aboriginal, that is Greek immigrant's eyes. In 1991 he organised a personal exhibition at the Victorian Artists' Society Galleries in Melbourne with a total of twenty-eight works, all on this Aboriginal – Greek theme, entitled "Between Two Cultures". Soulakis, with the blending of symbols and colours of the ancient Greek and Aboriginal cultures, tries to present their cultural richness and also to emphasise the need for co-existence without racial discrimination.

As has been indicated, Indigenous impact is also observed indirectly and one such case is the work of Nikos Nomikos. His representative painting entitled "The Dancer of the Red Sand Desert" (1993) presents an Aborigine in a dance position holding his spear on the fire-like red sand. The unusual point, according to the painter, is that he was inspired by his own poem about the Aboriginal activist and poet Kath Walker almost three years earlier.

Sculpture

Athanasios (Arthur) Kalamaras, often hailed as West Australia's finest figurative sculptor, is a member of the well-known family of artists and writers. He followed in his father Leonidas' steps, becoming a prominent sculptor as well as painter, deeply influenced by the Hellenistic tradition.

With reference to Aboriginal themes, in 1979 he completed his large stone relief "Minmarra – Gun Gun", a place where the spirits of women rest. This memorial, incorporating Aboriginal symbols and beliefs, combines them with honouring the pioneer women of Western Australia. Commissioned by the Women's Committee of the Sesqui-centenary celebrations, it is situated in King's Park Botanical Gardens in Perth.

B. Aspects of Greek cultural impact on Indigenous Australian artistic expression

In the second part of this paper I expand my scope to an examination of another aspect of the wider multicultural Australian reality, that is, the influence and blending of Greek Australian cultural elements in a variety of works by Indigenous Australian artists and writers. It is interesting to note that the contact and links between Greek Australians and Indigenous Australians are much older than many people anticipate and that some of the Indigenous artists are second generation persons of Aboriginal or

of blended Greek and Aboriginal parentage.

Theatre

The theatre, as a cultural element, combining *logos* and *praxis*, has the ability not only to further enrich the culture and life of a particular people but also to bring into contact and blend the cultures of different peoples with mutual benefits.

One representative case of direct impact on works by Indigenous persons and individuals of blended Greek and Indigenous heritage is where a Greek tragedy (Euripides' *Medea*) meets black Australia in the play *Black Medea* by the celebrated Aboriginal playwright and successful director Wesley Enoch (Nuccual Nuugi). Enoch's focal point is aboriginal issues, such as land ownership, the impact of mining and the Stolen Generation which he pursues with dexterity and innovation. His writing includes *The Story of the Miracles at Cookie's Table* which won the 2005 Patrick White Playwrights' Award. He has re-contextualised many classic non-Indigenous Australian plays into Indigenous contexts making also a strong statement about reconciliation, equality and dialogue between non-Indigenous and Indigenous Australians. Enoch has been a Resident Director with the Sydney Theatre Company and in June 2010 the new Artistic Director of the Queensland Theatre Company, a trustee of the Sydney Opera House, and a member of the New South Wales Government Advisory Council.

Black Medea is an extremely bold play difficult to stage, but Enoch fuses into it an Aboriginal perspective transporting it to an Australian setting. He successfully combines the power of the Greek tragedy with the story of an Aboriginal woman from the desert, who forsakes her family and denies her culture to follow her lover to the city. There she cannot cope with a loveless marriage. Encouraged by the Chorus to take revenge on the drunken and violent Jason, she follows the path of the Greek Medea and gives into her despair and kills their son. Enoch staged and directed *Black Medea* in both Sydney and Melbourne in 2005 and with others of his productions toured the United Kingdom. Enoch's works and productions are confronting, intending to stimulate broader multi-cultural awareness.

Poetry

Poetry is another area of interest, although not frequently served in this cross-cultural context. One indicative example, however, is Georgina Chrisanthopoulos of Melbourne, whose mother is of the Muruwari and Waka Waka peoples and whose father is Greek. Also known as "Little G", Chrissanthopoulos is an original verse writer, rapper, dancer and successful performance poet. One of the first Indigenous female hip hop artists in Australia, she is also an energetic actor and ardent community activist with political aspirations, as well as an educator involved in numerous activities for young Australians. Apart from her success in music and on the stage, in her poetry (frequently

infused with humour and political commentary) she draws on both her Aboriginal and Greek heritage for inspiration and for “making sense of her identity”. Chrisanthopoulos has comfortably blended her two parental cultures and has called herself, in her own words, “a proud wogarigine”³².

Visual Arts

In this field two very indicative cases are those regarding the internationally acclaimed Aboriginal painter Wesley Willika and of Kalliope (Kelly) Koumalatsos, a Melbourne painter, sculptor and photographer of Greek and Aboriginal descent.

Willika’s usual subjects are derived from the natural environment, such as the echidna, kangaroo, fish and water monitor. One example is his painting, entitled *Echidna*, depicting the totem of the Jawyong people of the Northern Territory and based on the Greek mythical monster of the same name. Having the torso of a woman (mammal) and the tail of a serpent (reptile), and having mothered all monsters in Greek myths, she was known as the “Mother of all Monsters”, including Cerberus, the hundred-headed Hydra, the Sphinx and others. The modern day echidna (spiny anteater), a monotreme mammal, native to Australia and New Guinea, is named after this mythical Greek monster.

Similarly, Koumalatsos, on her mother’s side from the Wergaia and Wamba Wamba peoples of northwest Victoria, in her painting, sculpture, printmaking and photography expresses in her personal, impressive way her Aboriginal culture and Greek heritage. She stated in an interview: “I love the two worlds in me because they have made me what I am today. [They have given me] the ability..., embraced with the same pathos and power of two very ancient cultures, to express their beauty and greatness. I can, through the richness of the two cultures which I had the good luck to meet and get to love, say all those [things through my art] that it would be difficult to express with words”. Koumalatsos admits that her experience of her two ancestral worlds, Greece (she spent three months on her father’s native island of Samos) and Indigenous Australia, proved a “real revelation” for her³³.

Significantly, Koumalatsos was a finalist for the Victorian Indigenous Art Awards (VIAA) in 2015. She also participated in the reciprocal and first exhibition of Indigenous Australian art in Greece at the Benaki Museum in Athens on the occasion of the 2004 Olympic Games. It constituted Australia’s gift, as host of the 2000 Olympics, to the Greek Government, and served to raise awareness about Indigenous art and culture and the

32. Special Broadcasting Service, “Living Black G UP” [interview], 16 March 2009. Cf. N.N. Trakakis, ed., *Southern Sun, Aegean Light: Poetry of Second-Generation Greek-Australians*, Melbourne 2011: Arcadea, p. 30.

33. Β. Μόρρις, “Καλλιόπη-Ασπασία Κουμαλάτσου: Μια Ελληνίδα-Αμφορίτινη συμφυλιωμένη και με τους δυο κόσμους που τη διεκδικούν», *Νέος Κόσμος* (Melbourne) (11 July 2002), pp. 1, 15.

shared stories of the two cultures. Koumalatsos presented her family tree artwork as part of the exhibit, including images on the one hand of her maternal Aboriginal Lutheran grandmother, and on the other hand, a photo of her paternal grandmother that she had taken on a visit twenty years earlier to Samos, her father's birthplace. In this work she demonstrated the connection she experienced and the parallels she realised in her upbringing with the two very strong cultural traditions whose legacies continue to have an impact on her into the present.

Music and dance

An eye-opening case, that illustrates how creative Aboriginal performers are, is the highly publicised example of the Chooky Dancers – ten young Indigenous dancers from Elcho Island, a remote island 550 kilometres northeast of Darwin – who became well known when they performed “Zorba the Greek” in Yolngu style at Australia’s Northern Territory’s Ramingining Festival in September 2007 and later on the television program “Australia’s Got Talent”. Their rendition of the classic Zorba dance fused both traditions with the past and the present in dance movement. It became a surprise hit and the Chooky Dancers became instant international celebrities, especially when the video clip was posted on the web. The video had 44, 000 views in the first two months and the total has exceeded three million. The video was even shown in the village square of Kastellorizo where, according to the group’s Aboriginal manager, the crowd went wild. Mikis Theodorakis also invited the teenage dancers to Greece in 2007 after viewing the video, while on 4 February 2011 they performed in China’s Spring Festival broadcasted by Beijing Television and seen by millions³⁴.

C. Hellenism and Aboriginal Australia Beyond

Despite the quite long cross-cultural blending between Indigenous and Greek cultures, life and art, and the impacts they have had on each other, it is noted that at the beginning of the 21st century better understanding and deeper appreciation of this phenomenon took on added dimensions. This occurred in the form of not just theoretical but also active support for each other in Australia, as well as of Indigenous Australian activities in Greece itself.

Regarding the former, in December 2004 a Victorian Aboriginal group called on the Greek community to support their battle to have the British Museum return three priceless Aboriginal cultural artifacts (two bark etchings and one ceremonial emu head-dress), the only ones in the world from Dja Dja Wurrung Country, northwest of the State

34. “Zorba Composer Wants Chooky Dancers in Greece”, *Epsilon* (Sydney) 3, 1 (January 2008), p. 13; “Chooky Dancers Take Zorba to China”, *Ο Κόσμος* (Sydney) (3 February 2011), p. 22; «Αβοριγίνες εκπροσώπησαν την Αυστραλία στην Κίνα με... Ζορμπά!», *Νέος Κόσμος* (Melbourne) (3 February 2011), p. 2.

of Victoria. The Greeks quickly responded favourably and the President of the Greek Orthodox Community of Melbourne and Victoria of the time, Mr George Fountas, with a small delegation from the tribe, led by their spokesperson Mr Gary Murray, visited the offices of the Greek newspaper *Neos Kosmos*, the largest newspaper of the Greek diaspora in circulation, and on the 13th of December the English edition of the newspaper published a comprehensive article, entitled "Greek and Aboriginal Communities Unite Against British Museum".

During their visit, Mr Murray emphasized that "to his people these three cultural artifacts were as important as the Parthenon sculptures are to the Greek people", and he concluded by saying that "there has been a long and positive informal association between members of the Melbourne Greek and Aborigine communities, and this issue was one that could help strengthen and develop this historic relationship"³⁵.

A few months earlier, in July 2004, as a reciprocal gesture for Greece's exhibit in Sydney's Powerhouse Museum during the 2000 Olympic Games, the Powerhouse Museum and the Museum of Victoria jointly organised the first Indigenous Australian exhibition at the Benaki Museum in Athens for the 2004 Olympic Games there. Entitled *60, 000 Years in the Making: Indigenous Australia Now*, 250 pieces by some of Australia's leading Indigenous artists were displayed. The intention was to provide insight into Indigenous art, culture and history. As a further contribution to the Games, the exhibition was accompanied by a publication entitled *Our Place: Indigenous Australia Now* (Sydney: Powerhouse Publishing, 2004) edited by Steve Miller. Some of the exhibits had special relevance for Greece.

Conclusion

This discussion has established that Indigenous Australian and Greek Australian life, culture and art, which are widely accepted today as an integral part of the wider multicultural Australian national identity, have not left each other untouched (through direct and indirect contact and influence), particularly in the arts. For both of them to have reached this point in the 21st century, they have struggled for many years against social injustice and complexities of Australian race and ethnic relations, while, especially for the Indigenous peoples, striving for what might be called the three Rs: recognition, respect and reconciliation. This impact and cross-cultural blending which is noticeable especially since World War II, reveals how two ancient cultures and traditions (the oldest of Europe and the oldest of the Australian continent) have come into contact, acknowledging their historical legacies and highlighting that they have survived and continue to grow in this land of the South.

35. "Greek and Aboriginal Communities Unite Against British Museum", *Neos Kosmos* (English edition) (Melbourne) (13 December 2004) [<http://www.kooriweb.org/foley/news.html>, accessed 20/12/2008].

Bibliography

- «Αβοριγίνες εκπροσώπησαν την Αυστραλία στην Κίνα με... Ζορμπά!», *Νέος Κόσμος* (Melbourne) (3 February 2011), p. 2.
- Alexiou, Peter, *A Body Broken: A Critical Biography of Alekos Doukas (1900-1962)*, Unpublished PhD thesis, Sydney 2008: Macquarie University.
- Australian Bureau of Statistics, "Year Book Australia, 2002", (1301.0), Canberra [<http://www.abs.gov.au/ausstat/abs@.nsf/9471ad445ff1425ca>, accessed 20/8/2007].
- Australian Bureau of Statistics, "Estimates of Aboriginal and Torres Strait Islander Australians, June 2011", (3238.0.55.001), Canberra, 30/8/2013 [<http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@nsf/mf/3238.0.5.001>, accessed 5/3/2016].
- Australian Bureau of Statistics, "Population Clock", Canberra, 1 March 2016 [<http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@nsf/Web+Pages/Population+...>, accessed 1/3/2016].
- Biddle, Nicholas, *Indigenous Population Project 2011 Census Papers, No. 1 "Indigenous Language Usage"*, Canberra, Centre for Aboriginal Economic Policy, Research – ANU, 2012.
- "Chooky Dancers Take Zorba to China", *Ο Κόσμος* (Sydney) (3 February 2011), p. 22.
- Department of Immigration and Border Protection, *The People of Australia: Statistics from the 2011 Census, Table 13 "Ancestry: 2011 and 2006 Census"*, Canberra: Commonwealth of Australia, 2014.
- "Greek and Aboriginal Communities Unite Against British Museum", *Neos Kosmos* (English edition) (Melbourne) (13 December 2004) [<http://www.kooriweb.org/foley/news.html>, accessed 20/12/2008].
- Καναράκης, Γιώργος, *Η λογοτεχνική παρουσία των Ελλήνων στην Αυστραλία*, Αθήνα 1985: Ίδρυμα Νεοελληνικών Σπουδών (Μελετήματα 1).
- Kanarakis, George, *Greek Voices in Australia: A Tradition of Prose, Poetry and Drama*, Canberra 1991²: Australian National University Press.
- Kanarakis, George, *In the Wake of Odysseus: Portraits of Greek Settlers in Australia*, (Greek-Australian Studies Publications Series 5), Melbourne 1997: RMIT University.
- Μόρρις, Β., "Καλλιόπη-Ασπασία Κουμαλάτσου: Μια Ελληνίδα-Αμπορίτζινη συμφιλωμένη και με τους δυο κόσμους που τη διεκδικούν", *Νέος Κόσμος* (Melbourne) (11 July 2002), pp. 1, 15.
- Special Broadcasting Service, "Living Black G UP" [interview], 16 March 2009.
- "The Other 'Grexit': More Greeks Calling Melbourne Home" [<http://www.sbs.com.au/news/article/26/6/2015>, accessed 5/3/2016].
- Trakakis, N.N., ed., *Southern Sun, Aegean Light: Poetry of Second-Generation Greek-Australians*, Melbourne 2011: Arcadea.
- Zangalis, George, *Migrant Workers and Ethnic Communities*, Melbourne 2009: Common Ground Publishing.
- "Zorba Composer Wants Chooky Dancers in Greece", *Epsilon* (Sydney) 3, 1 (January 2008), p. 13.

Περίληψη

Η Αυστραλία είναι πολυεθνική, πολυγλωσσική και πολυπολιτισμική χώρα. Δύο δυναμικές μειονότητες είναι, μεταξύ άλλων, οι Αυστραλιώτες Έλληνες και οι αυτόχθονες Αυστραλοί (*Αβοριγίνες* “Aborigines”), παρόλον ότι οι δεύτεροι δεν είναι μετανάστες. Ο Αυστραλιώτης Ελληνισμός και οι αυτόχθονες Αυστραλοί (αποδεκτοί πλέον ως οι *πρώτοι Αυστραλοί* της χώρας), παρά τις πολυποίκιλες διαφορές τους (κοινωνικές, γλωσσικές, ιστορικές και άλλες), εκπροσωπούν δύο σύνολα ανθρώπων μέσα στην αυστραλιανή κοινωνική πραγματικότητα με προϊστορικές παραδόσεις και μακραίωνες γλώσσες τις οποίες διακρίνει αδιάλειπτη συνέχεια και αδιάσπαστη συνοχή, οι παλαιότερες της ευρωπαϊκής ηπείρου και, αντίστοιχα, της αυστραλιανής.

Η παρούσα μελέτη, καινοτομική στο είδος της, και βασισμένη σε προσωπική του γράφοντος πολύχρονη έρευνα, διαπερνώντας πολιτισμικά «σύνορα» αποσκοπεί να δώσει μια εποπτική εικόνα των δύο αυτών κοινωνικών ομάδων εξετάζοντας, στην περίπτωση αυτή, τα συγκλίνοντα διαπολιτισμικά σημεία τους (δημογραφικά, μειονοτικά, αρχαία παράδοση κ.λπ.). Προς τον σκοπό αυτόν η μελέτη παρουσιάζει τις άμεσες και έμμεσες διαχρονικές επαφές και επιδράσεις αφενός μεν του τρόπου ζωής και των παραδόσεων των αυτόχθονων Αυστραλών, όπως αυτές προβάλλονται καλλιτεχνικά στις πνευματικές δημιουργίες των Ελλήνων μεταναστών της Αυστραλίας, λ.χ. στη λογοτεχνία τους (ποίηση και πεζό λόγο), το θέατρο, τη μουσική, τη ζωγραφική, τη γλυπτική και άλλες, αφετέρου δε της ιστορίας και των παραδόσεων του Αυστραλιώτη Ελληνισμού στα αντίστοιχα πνευματικά έργα τόσο των αμιγώς αυτόχθονων Αυστραλών όσο και των προερχόμενων από μεικτούς γάμους.

Καταληκτικά, θα πρέπει να σημειωθεί πως οι διαπολιτισμικές επαφές και αλληλοεπιδράσεις των δύο αυτών μειονοτικών ομάδων, οι οποίες αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της ευρύτερης αυστραλιανής εθνικής ταυτότητας, όχι μόνο δεν μειώθηκαν ή εξέλιπαν στη ροή του χρόνου, αλλά αντίθετα συνεχίζουν να αναπτύσσονται ακόμη περισσότερο στη γη αυτή του νότιου κόσμου.

ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ξ. ΚΑΡΠΟΥΖΗΣ

Δρ. Λαογραφίας

Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ. ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ**1. Εισαγωγή**

Ο ρόλος της επιστήμης συνίσταται στην επεξεργασία και στη θεωρητική συστηματοποίηση των αντικειμενικών γνώσεων για την πραγματικότητα. Η επιστήμη είναι μία από τις μορφές κοινωνικής συνείδησης. Στην πορεία της ιστορικής της ανάπτυξης η επιστήμη μετατρέπεται σε κοινωνική παραγωγική δύναμη και σε σπουδαιότατο κοινωνικό θεσμό. Η έννοιά της περιλαμβάνει τόσο τη δραστηριότητα για την απόκτηση νέων γνώσεων όσο και το αποτέλεσμα της δραστηριότητας αυτής: το σύνολο των επιστημονικών γνώσεων στη δοσμένη στιγμή, που συνολικά διαμορφώνουν την επιστημονική εικόνα του κόσμου. Ο όρος επιστήμη χρησιμοποιείται επίσης για τον προσδιορισμό χωριστών κλάδων των επιστημονικών γνώσεων. Αντικείμενο μελέτης της επιστήμης είναι η διερεύνηση των αντικειμενικών νόμων της ανάπτυξης του υλικού κόσμου –της φύσης, της κοινωνίας, της ανθρώπινης νόησης, δίνοντας τη δυνατότητα της επιστημονικής πρόβλεψης των φαινομένων.

Η ηθική από τη δική της πλευρά ασχολείται με τους κανόνες συμπεριφοράς του ανθρώπου, με την εκτίμηση των ανθρώπινων πράξεων. Η ηθική εμφανίζεται μόνο στην κοινωνία και μόνο στο βαθμό που ο άνθρωπος αποχωρίστηκε από το βασίλειο των ζώων και άρχισε να συνειδητοποιεί τον εαυτό του ως μέλος ορισμένης ομάδας, δηλαδή να συνειδητοποιεί τη σχέση του προς τους άλλους. Είναι μια από τις μορφές κοινωνικής συνείδησης, κοινωνικός θεσμός, που η λειτουργία του είναι να ρυθμίζει τη συμπεριφορά των ανθρώπων σε όλες ανεξαιρέτως τις περιοχές της κοινωνικής ζωής. Η ηθική ξεχωρίζει με τον τρόπο που θεμελιώνει και πραγματώνει τις αξιώσεις της, με τη μορφή αυθόρμητα διατυπωμένων και αναγνωρισμένων από όλους εντολών και εκτιμήσεων, που τις στηρίζει η δύναμη του παραδείγματος όλων, των συνηθειών, των εθίμων, της κοινής γνώμης. Δίπλα σε αυτήν την αυθόρμητη – κοινή ηθική συνείδηση της κοινωνίας διαμορφώθηκε παράλληλα μια άλλη ηθική ως ένα από τα βασικά συστατικά στοιχεία της φιλοσοφίας¹. Από αυτήν τη διαίρεση στην ηθική οδηγήθηκαν τα

1. Schneewind J. B., *Moral philosophy from Montaigne to Kant. An anthology*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press 1990· MacIntyre Alasdair, *A short history of ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, New York, Routledge 2002· Μαρκό-

πραγμάτα ως την ολοκληρωμένη ρήξη, ως την αμοιβαία αποξένωση της επιστήμης και της ηθικής. Σε αυτό συντέιναν και ορισμένες δυσκολίες που αφορούσαν την πηγή και τη θεμελίωση των ηθικών ιδεών ως βασικού ζητήματος της ηθικής. Συνηθέστερα την ηθική την θεωρούσαν να προέρχεται από κάποια εξωτερική αρχή, από τον θεό, από τη φύση του ανθρώπου ή από τους νόμους του κόσμου, από κάποια απριοριστική αρχή ή από την αυτοεξελισσόμενη απόλυτη ιδέα, από κάποια αυθεντία. Όλα τα παραπάνω οδήγησαν στην άποψη πως είναι ακατόρθωτη η θεωρητική θεμελίωση των ηθικών ιδεών.

Η επιστήμη ασχολείται με την κατηγορία της αλήθειας, βάσει ποιων νόμων συντελούνται τα διάφορα φαινόμενα, ενώ η ηθική ασχολείται με την κατηγορία του «αγαθού» διαμορφώνοντας ορισμένες απαιτήσεις προς τη συμπεριφορά του ανθρώπου². Τα παραπάνω οδηγούν από μια πρώτη άποψη στον συμπερασμό πως η επιστήμη δεν έχει καμία σχέση με την ηθική ή πως υπάρχει ακόμη και απόλυτη αντίθεση ανάμεσά τους³ πως η επιστήμη διαθέτει συντριπτική υπεροχή έναντι οποιασδήποτε ηθικής, ακόμη και από εκείνη που θεωρείται ως ανώτερη.

Μια πιο προσεκτική εξέταση του ζητήματος μας δείχνει ότι η άποψη πως η επιστήμη και η ηθική είναι ασυμβίβαστες, ισχύει όταν η επιστήμη και η επιστημονική σκέψη, οι οποίες έχουν μετατραπεί πλέον σε φετίχ, οδηγούν ακόμη και σε ακραία ανήθικα συμπεράσματα, στη δικαίωση της βίας και της σκληρότητας, προκαλώντας τον τρόπο και στον ίδιο ακόμη τον θιασώτη αυτών των απόψεων³.

Οι νόμοι της φύσης και της κοινωνίας που αποκαλύπτει η επιστήμη, δεν έχουν σχέση με την ηθική, με την έννοια ότι αυτοί ενεργούν ανεξάρτητα από τη θέληση και τη συνείδηση των ανθρώπων, μαζί και την ηθική συνείδησή τους⁴. Ωστόσο, η επιστήμη καλείται να βοηθήσει τον άνθρωπο, για να βελτιώσει τις συνθήκες της ζωής του και για να αναπτυχθεί ο ίδιος. Οποιοσδήποτε όμως κοινωνικές δυνάμεις κινούνται στην αντίθετη κατεύθυνση και έχουν ανάγκη τη διαιώνιση των προλήψεων και των δεισιδαιμονιών, την αμάθεια και την ηθική καταδυνάστευση της πλειοψηφίας ενός λαού⁵, βάζουν σοβαρά εμπόδια όχι μόνο στην ανάπτυξη της επιστήμης, αλλά και της ηθικής⁶.

πouλος Ιωάννης, *Επιστήμη και Ηθική*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press 2014.

2. Stephen Leslie, *The science of ethics*, London, John Murray 1907.

3. Ben-David Joseph, *The scientist's role in society*, Chicago, The University of Chicago Press 1984· Jonas Hans, *The imperative of responsibility*, Chicago, The University of Chicago Press 1984· Πασχαλιώρη Κορίνα Κ., *Ηθική και Επιστήμη: η δημόσια εικόνα του επιστήμονα και η ηθική του υπόσταση*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών 2008.

4. Evans J. D. G., *Moral philosophy and contemporary problems*, Cambridge, Cambridge University Press 1987· Kruse Vinding Frederik, *The foundation of human thought: the problems of science and ethics*, Westport, Conn., Greenwood Press 1975.

5. Tambiah Stanley Jeyaraja, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press 1990.

6. Sperry Roger, *Science and moral priority: Merging mind, brain and human values*, New York, Columbia University Press 1982· Sonner Gerhard – Holton Gerald, *Ivory bridges. Connecting science*

Όλη η μέχρι τώρα ιστορική πείρα δείχνει πως η ανάπτυξη των αντικειμενικών γνώσεων για τη φύση επιτρεπόταν και ενθαρρυνόταν από τις εκάστοτε κυρίαρχες τάξεις μόνο τόσο όσο αυτή η ανάπτυξη εξυπηρετούσε τα συμφέροντά τους. Οι φυσικο-επιστημονικοί νόμοι και οι θεωρίες που έθιγαν τις βάσεις της επίσημης ιδεολογίας, θεωρούνταν πάντα ανήθικοι και έμπαιναν σε διωγμό. Ως εκ τούτου, ακόμη και σήμερα, δεν γίνεται κοινά αποδεκτό ότι είναι εφικτό να εξαχθούν οι κοινωνικοί σκοποί, τα ιδανικά κ.λπ. από τα πραγματικά γεγονότα, και για αυτό μεθοδεύεται μια σκόπιμη σύγχυση ανάμεσα στα «γεγονότα» και τις «αξίες», το «Είναι» και το «δέον γενέσθαι», μετατρέποντας κατά αυτόν τον τρόπο την επιστήμη σε πολιτική ή ηθική⁷. Αυτή η πρακτική επιτρέπει στον **μεθοδολογικό ατομισμό** να περιορίσει τα δύσκολα και επικίνδυνα θεωρητικά ερωτήματα περί της πραγματικής φύσης της ανθρώπινης κοινωνικής οργάνωσης. Με τον όρο μεθοδολογικός ατομισμός νοείται ο ιδεολογικός προσανατολισμός που προσπαθεί να τονίσει τα πρωτεία του ατόμου και της ατομικότητας στη μελέτη των ανθρώπινων συμπεριφορών και των κοινωνικών φαινομένων. Ο αγγλοσαξονικός εμπειρισμός, ο οποίος διαμορφώθηκε στα τέλη του Μεσαίωνα αλλά κυρίως από τα μέσα του 17^{ου} αι. και για εκατό, περίπου, χρόνια, αναζητούσε τον «σωστό» προσδιορισμό της ηθικής, τον θεωρητικό και πρακτικό συμβιβασμό μεταξύ του ιδιωτικού συμφέροντος και της κοινωνικής αρετής. Θεωρητική βάση του αποτέλεσε το έργο του Τόμας Χόμπς *Φυσικό Δίκαιο*, στο οποίο, σε γενικές γραμμές, υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους κακοί, όντα εγωιστικά, πως η φυσική τους κατάσταση είναι να πολεμούν και να αλληλοεξοντώνονται. Η μόνη δύναμη λοιπόν που κινητοποιεί τους ανθρώπους να συνεργαστούν μεταξύ τους είναι ο φόβος του θανάτου και η ανάγκη για ασφάλεια και έτσι η ηθική γίνεται μια λογική και πολιτική επινόηση, χρήσιμη για τη ρύθμιση των κοινωνικών συμβάσεων. Γίνεται φανερό πως μια τέτοια ηθική συνείδηση της «αυτονομίας» του μεταμεσαιωνικού και σύγχρονου ανθρώπου είναι αφηρημένη και απατηλή, συνιστά δηλαδή μια ιδεολογία. Δεν είναι δυνατόν οι επιμέρους ατομικές δραστηριότητες να εξυπηρετούν αυτομάτως, από την ίδια την ωφελιμιστική τους λογική, τα συμφέροντα όλης της κοινωνίας⁸.

Οι αξίες δεν βρίσκονται ξεχωριστά από τα επιστημονικά αντικείμενα που εμείς εκτιμάμε, ούτε βρίσκονται κάπου αλλού ανεξάρτητα. Τα αντικείμενα και οι σχέσεις του εξωτερικού κόσμου έχουν αξία για μας με τις αντικειμενικές τους ιδιότητες. Ο τομέας του «δέοντος» (τα ιδανικά, οι σκοποί, οι κανόνες και οι απαιτήσεις) δεν μπορεί να απο-

and society, Massachusetts, The M.I.T. Press 2002.

7. Rose Hilary – Rose Steven – Enzensberger Hans-Magnus et al, *L'ideologie de/dans la science*, Paris, Editions de Seuil 1977· Greene John C., *Science, ideology and world view. Essays in the history of evolutionary ideas*, California, University of California Press 1981· Jagtenberg Tom, *The social construction of science*, Dordrecht, Reidel Publishing Company 1983.

8. Βλ. Δρόσος Διονύσης Γ. (μτφρ. – επιμ. – επίμετρο), *Αρετές και συμφέροντα· η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Αθήνα, Σάκης Καράγιωργας και Σαββάλας 2008, 19-22.

χωρισθεί από το πραγματικό, εάν αυτό το δέον δεν είναι κάτι το φανταστικό. Η ίδια η επιστήμη διαμορφώνει θέσεις για το τι πρέπει να γίνει, τι είναι δυνατόν και τι αδύνατον να γίνει, πώς πρέπει να εκφράζονται ορισμένοι νόμοι, με λίγα λόγια χρησιμοποιεί αρχές ή έγκυρους συλλογισμούς⁹. Ακόμη περισσότερο δεν μπορεί να απομονωθεί από τον κόσμο των «αξιών», όταν πρόκειται για τους σκοπούς της. Η επιστήμη ποτέ δεν θα μπορέσει να απαλλαγεί από το ερώτημα, ποιους σκοπούς και ποιες κοινωνικές δυνάμεις εξυπηρετούν οι κατακτήσεις της. Επομένως, η επιστήμη έχει κοινωνικούς και ηθικούς σκοπούς και δεν είναι απαλλαγμένη από ηθικές επιδιώξεις, όταν χρησιμοποιεί τα αποτελέσματά της¹⁰.

Ένα δεύτερο ζήτημα είναι αν μπορούν οι ηθικές κρίσεις και εκτιμήσεις να είναι αληθινές, επιστημονικές. Υπάρχουν φιλοσοφικές σχολές που δημιουργούν αυτόνομο βασίλειο αιώνων ηθικών αξιών, οι οποίες υπάρχουν έξω από τον κόσμο και ανεξάρτητα από αυτόν¹¹. Αυτές δίνονται στον άνθρωπο ή *a priori* (σύμφωνα με τον Καντ¹²) ή από κάποια μυστικιστική αποκάλυψη¹³. Μια τέτοια ηθική ταυτίζεται με τα θρησκευτικά δόγματα και, καθώς δεν ανήκει στον υλικό κόσμο, δεν μπορεί να αποτελέσει και αντικείμενο επιστημονικής μελέτης.

Η μαρξιστική κριτική αντιπαρέθεσε τον κοινωνικο-ιστορικό χαρακτήρα της ηθικής, υποστηρίζοντας ότι οι ηθικές ιδέες βγαίνουν από τους ιστορικά εξελισσόμενους τρόπους της παραγωγής, από τη νομοτελειακή αντικατάσταση των συστημάτων της κοινωνικής ζωής, από την πρόοδο του υλικού και του πνευματικού πολιτισμού της κοινωνίας, εκ των οποίων εξηγείται η φύση της ηθικής και η θέση της στην κοινωνική

9. Krige John – Pestre Dominique, *Science in the 20th century*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers 1997· Fraser B. J. – Tokin K. G., *International handbook of science education*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1998.

10. Bernal J. D., *The social function of science*, Massachusetts, The M.I.T. Press 1967· Hall Rupert, *Science and society*, Farnham, Ashgate Publishing (Variorum Collected Studies) 1994.

11. Η φαινομενολογική μέθοδος επιδιώκει να συλλάβει ενορατικά το βαθύτερο νόημα και την ουσία των φαινομένων. Ενδεικτικά βλ. Zahavi Dan, *Χούρσελ, εισαγωγή στη Φαινομενολογία του*, επιμ. Αντώνης Χατζημωυσής, μτφρ. Μαρίνα Μαθιουδάκη, Αθήνα, Αρμός 2010· Sokolowski Robert, *Εισαγωγή στη Φαινομενολογία*, μτφρ. Παύλος Κοντός, Πάτρα, Πανεπιστήμιο Πατρών 2006· Lyotard Jean-François, *Φαινομενολογία*, μτφρ. Ιουλιέττα Ράλλη, Αθήνα, Χατζηνικολή 1985· Παπανούτσος Ευάγγελος Π., *Ηθική. Γ' Ο κόσμος του πνεύματος*, Αθήνα, Νόηση Εκδόσεις 2010.

12. Η κριτική-υπερβατική μέθοδος δεν ενδιαφέρεται για το περιεχόμενο της ηθικής πράξης αλλά για τις χωρίς αντιφάσεις εκπλήρωση των όρων που οδηγούν σε αυτήν. Για τον Καντ, που είναι ο εισηγητής αυτής της μεθόδου, σημασία δεν έχει η ηθική πράξη αυτή καθαυτή, αλλά το κατά πόσο αυτή προήλθε από τη νίκη του πρακτικού λόγου πάνω στους βιολογικούς περισπασμούς της αισθαντικότητας. Βλ. ενδεικτικά, Kant Immanuel, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, επιμ. Σαντοριναίος Απόστολος, μτφρ. Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος, Αθήνα, Εστία 2011· Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος, *Καντιανή ηθική. Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*, Χρήστος Δάρρας (επιμ.), Αθήνα, Ιδεόγραμμα 2010.

13. Πβ. Marion Jean-Luc, *Επιπροσθέτως. Φαινομενολογία και Θεολογία*, επιμ. Μαгдаληνή Τσεβρένη, μτφρ. Γιώργος Γρηγορίου, Αθήνα, Πόλις 2011.

ζωή, η ιδιομορφία που έχει η αντανάκλαση του κοινωνικού Είναι στην ηθική συνείδηση. Με αυτόν τον τρόπο λύνεται αντίστοιχα για τους μαρξιστές και το ζήτημα για το αντικείμενο και τα προβλήματα της ηθικής, που έχει πολλούς τομείς έρευνας, ένας εκ των οποίων είναι το να μελετηθεί ιστορικά η πορεία που διήνυσε στην εξέλιξή της η ηθικότητα της ανθρωπότητας και που παρουσιάζεται με τη μορφή της πάλης και της αντικατάστασης της ηθικής στα διάφορα κοινωνικά συστήματα, στις διάφορες τάξεις και αντανακλούν την πορεία αυτή της ιστορίας των ηθικών διδασκαλιών¹⁴.

Όσον αφορά στην άρνηση της αναγνώρισης της δυνατότητας επιστημονικών ηθικών κρίσεων, αυτό αιτιολογείται από την άποψη πως ο κόσμος της επιστήμης είναι εκείνος των λογικών εννοιών κατά των σχέσεων. Η ηθική βρίσκεται εκτός αυτού του κόσμου και επομένως έξω από τα επιστημονικά όρια, καθώς η διαφορά της μιας ηθικής αξίας από την άλλη δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ζήτημα επιστημονικού ορισμού. Για παράδειγμα, ο Καρνάπ υποστηρίζει ότι πραγματικό επιστημονικό νόημα έχουν μόνο οι αυταπόδεικτες αλήθειες της λογικής και των μαθηματικών, καθώς και οι αλήθειες των θετικών επιστημών, επειδή ασχολούνται με τα γεγονότα της εμπειρίας, που μπορούν να επαληθευτούν με την αισθητηριακή παρατήρηση. Η φιλοσοφία καλείται να απορρίψει όλα τα «μεταφυσικά» ζητήματα, που έχουν σχέση με την αναγνώριση της αντικειμενικής πραγματικότητας, διότι βρίσκονται έξω από τα όρια της εμπειρίας. Η φιλοσοφία ασχολείται με τη λογική ανάλυση, ενώ οι θετικές επιστήμες με τα δεδομένα της εμπειρίας. Όταν η ηθική περιγράφει τις ηθικές καταστάσεις, τότε συνδέεται με τον τομέα της πειραματικής ψυχολογίας. Αν όμως ασχολείται με τις «αξίες» τότε έχει σχέση με τη μεταφυσική. Οι κανονιστικές ή ρυθμιστικές σχέσεις με τις οποίες ασχολείται η ηθική είναι κενού περιεχομένου¹⁵.

Είναι εμφανές πως αυτές οι θέσεις δεν λαμβάνουν υπόψη τους πως τα ηθικά ιδανικά, οι αρχές και οι κανόνες συνδέονται με την κοινωνική ζωή των ανθρώπων, με τις νομοτελειακά αναπτυσσόμενες κοινωνικές σχέσεις, που βρίσκουν ιδεολογική έκφραση στις διάφορες μορφές της κοινωνικής συνείδησης, μαζί και στις ηθικές «αξίες», των οποίων η μελέτη σε κάθε ιστορική περίοδο μας επιτρέπει να διερευνήσουμε την εξάρτησή τους από την υλική ζωή της κοινωνίας, από το κοινωνικό «Είναι» των ανθρώπων. Η εξάρτηση αυτή **είναι γεγονός** και γι' αυτό οι ηθικές ιδέες, οι κανόνες και οι εκτιμήσεις έχουν ορισμένο κοινωνικό νόημα. Εκφράζουν τις απαιτήσεις μέρους της κοινωνίας ή ορισμένης τάξης για τη συμπεριφορά των ανθρώπων. Το καίριο ζήτημα είναι αν αντιστοιχούν αυτές οι απαιτήσεις με τις αντικειμενικές απαιτήσεις της ανάπτυξης της κοινωνίας και του ανθρώπου ή όχι. Οι ηθικές ιδέες, επομένως, μπορεί να είναι ή αληθινές ή κίβδηλες¹⁶. Αληθινές είναι όταν στηρίζονται στη γνώση της αναπτυσσόμενης

14. Σίσκιν Α. Φ., *Μαρξιστική Ηθική, Ινστιτούτο Διεθνών Σχέσεων Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ*, μτφρ. Καμπίτση Β., Αθήνα, Εκδόσεις Αναγνωστίδη (χ. χρ.), κυρίως 13-68.

15. Βλ. Carnap Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, Chicago, Open Court Publishing 2002², 24.

16. Brandt Richard B., *A theory of the good and the right*, New York, Prometheus Books 1998². Mackie J. L., *Ethics. Inventing right and wrong*, London, Penguin Books 1990.

πραγματικότητας και εκφράζουν το μέλλον της.

Στην περίπτωση που οι ηθικές κρίσεις του ανθρώπου απλώς εκφράζουν τα βιώματά του, ακόμη και σε αυτήν την περίπτωση δεν είναι χωρίς νόημα¹⁷. Το πρόβλημα είναι να ανακαλυφθεί η κοινωνική τους σημασία, καθώς ο άνθρωπος δεν υπάρχει έξω από την κοινωνία παρ' όλο που μέσα του ορισμένα κοινά δεδομένα εξυποκειμενίζονται. Η ανεργία, η πενία ασφαλώς οφείλονται σε αντικειμενικούς λόγους. Εντούτοις, άλλοι παρατηρητές αντιδρούν με αίσθημα ταξικού μίσους, άλλοι λυπούνται και συνδράμουν, άλλοι μένουν αδιάφοροι. Όταν οι άνθρωποι εκφράζουν το συναίσθημα της αγανάκτησής τους, αυτή η αγανάκτηση έχει εντελώς καθορισμένο κοινωνικό νόημα. Κατά τον ίδιο τρόπο, τα βιώματα του ατόμου, όπως το συναίσθημα του κοινωνικού καθήκοντος, της συντροφικότητας, της προσωπικής αξιοπρέπειας κ.ά., έχουν επίσης ορισμένο κοινωνικό νόημα και αναπτύσσονται εκεί που οι άνθρωποι αγωνίζονται κυρίως εναντίον της κοινωνικής καταπίεσης. Τα βιώματα αυτά είναι αναπόσπαστα από τον τομέα της ηθικής συνείδησης του ανθρώπου, από τις αντιλήψεις του και επομένως, έχουν ορισμένα ορθολογικά στηρίγματα, ανεξάρτητα αν ο άνθρωπος τα συνειδητοποιεί ή όχι. Το να δημιουργούμε χάσμα ανάμεσα στα βιώματα του ανθρώπου και το λογικό του, σημαίνει ότι ακολουθούμε την οδό του μεταφυσικού διαμελισμού της ανθρωπίνης συνείδησης. Στην πραγματικότητα, το λογικό και τα συναισθήματα των ανθρώπων είναι αδιάρρηκτα και καθορίζονται κατά τον ίδιο τρόπο από τις κοινωνικές συνθήκες.

Ωστόσο, η επονομαζόμενη «βιογραφική έρευνα» κινείται σε εντελώς αντίθετη κατεύθυνση, η οποία εκκινεί από το «ειδικό» για να ανασυνθέσει (στην πραγματικότητα, ενίοτε, να παραποιήσει) το «γενικό», αφορμώμενη αποκλειστικά από προσωπικές μαρτυρίες ή μεμονωμένα στον χώρο περιορισμένες μελέτες, προκειμένου να ερμηνεύσει ιστορικά γεγονότα, λαογραφικά φαινόμενα, κοινωνιολογικά ζητήματα κ.ά. Εξ άλλου, η «βιογραφική έρευνα» θεμελιώνεται πάνω στον μεθοδολογικό ατομισμό, και επομένως η κατανόηση της εξέλιξης της κοινωνίας και του ρου της ιστορίας εκλαμβάνεται αποκλειστικά ως συνισταμένη αντιτιθέμενων προσωπικών συμφερόντων. Όπως σημειώνεται χαρακτηριστικά: «Οι βιογραφίες δεν κατανοούνται πλέον μόνον ως υλικό που παρέχει στον ερευνητή προνομιακή πρόσβαση στην εσωτερική σκοπιά των υποκειμένων, στους τρόπους βίωσης ή στις λανθάνουσες δομές νοήματος. Η βιογραφία θεωρείται ως μια ιδιάζουσα κοινωνική πραγματικότητα, ως “κοινωνικό μόρφωμα”. Είναι κάτι περισσότερο από την εξιστορημένη ιστορία ζωής: είναι η βιογραφικά αποκτημένη “γνώση” και συνάμα μια ουσιαστική πηγή για τη διασφάλιση μιας εσωτερικής συνεκτικότητας εντός της πολυπλοκότητας των σύγχρονων κοινωνικών κόσμων. Η στροφή προς τη μελέτη των ιστοριών ζωής και των βιογραφικών αφηγήσεων, που παρατηρείται τις δύο τελευταίες δεκαετίες, συνδέεται, επίσης με σημαντικές πτυχές της κοινωνιολογικής συζήτησης που πυροδότησε η θέση του νέου κύματος εξατομίκευσης,

17. Πβ. Μερακλής Μ. Γ., «Βιβλιοκρισίες», *Λαογραφία* 31 (1976-1978), 381-387· του ιδίου, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 247-264. Βλ. παρακάτω το πώς η λαογραφία υιοθετεί, βάσει αυτού, την κοινωνικοϊστορική μέθοδο.

το οποίο χαρακτηρίζει τις σύγχρονες κοινωνίες της ύστερης (αναστοχαστικής) νεωτερικότητας»¹⁸.

Η απόσπαση της επιστήμης από την ηθική και η άρνηση να γίνει αποδεκτό το ορθολογικό νόημα που έχουν οι ηθικές κρίσεις χρησιμοποιείται επίσης και με το πρόσχημα της «καθαρής επιστήμης»¹⁹, ενώ στην πραγματικότητα τα ζητήματα της χρησιμοποίησης των επιστημονικών ανακαλύψεων αφορούν κατά τον πιο άμεσο τρόπο τη συνείδηση του επιστήμονα και δεν αποτελούν υποκειμενική υπόθεση. Πριν από τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο οι επιστήμονες κατά κανόνα δεν ήταν σε θέση να διανοηθούν τις ηθικές συνέπειες των εφευρέσεών τους²⁰. Ο αληθινός προορισμός και σκοπός της επιστήμης είναι η υπηρεσία για τον άνθρωπο, για τη βελτίωση της ζωής του. Ένας σκοπός βαθιά ανθρωπιστικός και ένας αγώνας που απαιτεί τόλμη, ανδρεία, αυταπάρνηση, αφοσίωση στη νίκη του λογικού, δηλαδή τις ηθικές αρετές.

Μια επιστημονική ανακάλυψη μπορεί σπάνια να έχει κάποια άμεση σχέση με τα ηθικά κριτήρια της εποχής στην οποία έγινε. Εντούτοις, οι ανακαλύψεις του Κοπέρνικου, του Γαλιλαίου και του Μπρούνο, δεν μπορούσαν παρά να προκαλέσουν ιδεολογικές και ηθικές συγκρούσεις, διότι αυτές οι ανακαλύψεις έγιναν σε συνθήκες που δεν ήταν απομονωμένες από τον κόσμο. Έγιναν από ανθρώπους που ζούσαν στην κοινωνία και δεν ήταν απόλυτα ελεύθεροι από την επίδρασή της. Ενώ, λοιπόν, η αντικειμενική αλήθεια είναι «αδιάφορη» ως προς το πώς θα την αντιληφθεί η κοινωνία, η ίδια η κοινωνία δεν μπορεί να είναι αδιάφορη προς τις νέες αλήθειες που διαμορφώνονται μέσα της.

Γενικότερα, την ηθική συνείδηση των ανθρώπων την αποτελούν οι αντιλήψεις και πεποιθήσεις, καθώς και τα συναισθήματα, που καθορίζονται από συγκεκριμένες ιστορικές αιτίες και ποικίλλουν στις διάφορες εποχές. Σε διάκριση από τα ιδεολογικά συστήματα, τα θρησκευτικά δόγματα και τις φιλοσοφικές θεωρίες, όλη η πρακτική ηθική μιας δοσμένης κοινωνίας επηρεάζεται τόσο από την ιδεολογία που υπερασπίζεται τον παραδεδομένο τρόπο ζωής όσο και από εκείνη που μπαίνει στο προσκήνιο όταν εκφράζει τα ώριμα αιτήματα της κοινωνικής ανάπτυξης. Η σχέση του ατόμου προς την κοινωνία, ο συνδυασμός του ατομικού και του κοινωνικού συμφέροντος, πάντα ήταν το κύριο πρόβλημα της ηθικής, (η οποία, άρα, *de facto* υπάρχει).

18. Τσιώλης Γιώργος, *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις. Η βιογραφική προσέγγιση στην κοινωνιολογική ποιητική έρευνα*, Αθήνα, Κριτική 2006, 20-21.

19. Βλ. Proctor Robert, *Value-free science? Purity and power in modern knowledge*, Massachusetts, Harvard University Press 1991· Greenberg Daniel S., *The politics of pure science*, Chicago, The University of Chicago Press 1999.

20. Θα σταθούμε μόνο σε δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα, στη ρίψη της ατομικής βόμβας στο Ναγκασάκι και στη Χιροσίμα, αλλά και τις αποκαλύψεις που έγιναν κατά τη δίκη της Νυρεμβέργης για τα πειράματα που διεξάγονταν σε αθώους ανθρώπους από γερμανούς επιστήμονες κατά τη διάρκεια του πολέμου. Ενδεικτικά πβ. Cornwell John, *Hitler's scientists. Science, war and the devil's past*, London, Penguin Books 2004.

Ήδη από τα παραπάνω έγινε φανερό ότι η ηθική και οι άλλες μορφές της κοινωνικής συνείδησης εξαρτώνται από τις υλικές συνθήκες της ζωής της κοινωνίας και επομένως η ιστορία της ηθικής, της θρησκείας, της φιλοσοφίας δεν μπορεί να εξεταστεί ανεξάρτητα από την ανάπτυξη της υλικής παραγωγής. Από αυτό δεν συνεπάγεται, ωστόσο, πως η ηθική, η θρησκεία και όλες οι μορφές κοινωνικής συνείδησης, κατά την ανάπτυξή τους δεν έχουν καμιά, έστω και σχετική αυτοτέλεια, πάντα όμως μέσα στα πλαίσια της γενικής τους εξάρτησης από την ανάπτυξη της υλικής παραγωγής και την οικονομική εικόνα του όποιου πολιτικού συστήματος. Οι κοινωνικές ιδέες, μαζί και οι ηθικές αντιλήψεις, οι κανόνες, εντούτοις, δεν μπορούν να εξαχθούν άμεσα από την ανάπτυξη της παραγωγής, της τεχνικής, δεν μπορούν να εκφράσουν άμεσα τις αλλαγές της, παρά μόνο αφού, με την επίδραση των αλλαγών στην παραγωγή, γίνουν αλλαγές στις οικονομικές σχέσεις. Οι τεχνικές καινοτομίες διαθλώνται στην ηθική μόνο διαμέσου του πρίσματος των κοινωνικών σχέσεων. Και για γίνει πιο σαφές: Η οικονομική ανάπτυξη δεν καθορίζει άμεσα την ηθική²¹, αλλά, κατά κανόνα, καθορίζει την κατεύθυνση που παίρνει η αλλαγή ή ο μετασχηματισμός των αντιλήψεων των ανθρώπων, των κανόνων συμπεριφοράς τους, των εκτιμήσεων κ.λπ.

Όσον αφορά στην σχετική αυτοτέλεια της ανάπτυξης της ηθικής και των άλλων μορφών της κοινωνικής συνείδησης, αυτό δεν σημαίνει πως η ηθική δημιουργείται από το τίποτε, αλλά αντλείται από τις ηθικές αντιλήψεις των προηγούμενων εποχών, οι οποίες αλλάζουν μορφή παραλείποντας ό,τι δεν χρειάζεται και διατηρώντας εκείνο που αντιστοιχεί στις καινούργιες οικονομικές σχέσεις. Εφόσον οι καινούργιες οικονομικές σχέσεις έχουν κοινά ουσιαστικά γνωρίσματα με τις παλιές, τότε ορισμένοι ηθικοί κανόνες διατηρούνται με την απαραίτητη προσαρμογή στις καινούργιες συνθήκες. Τεράστια σημασία για την ανάπτυξη της ηθικής έχει η δύναμη της συνήθειας, της παράδοσης, που χάρη σε αυτήν διατηρούνται, για μεγάλο χρονικό διάστημα στην κοινωνία ορισμένες ηθικές αντιλήψεις, κανόνες, εκτιμήσεις κ.λπ. και διατηρούνται, αφού πια έχουν εξαφανισθεί ή άλλαξαν ουσιαστικά οι συνθήκες που τις δημιούργησαν.

Στην ηθική επιδρούν σημαντικά και τα άλλα στοιχεία του εποικοδομήματος: η πολιτική, η θρησκεία, η φιλοσοφία, η τέχνη κ.ά., όπως ακριβώς και αυτά υφίστανται την επίδραση ορισμένης ηθικής. Στις διάφορες περιόδους της ιστορίας, ορισμένα από τα παραπάνω στοιχεία παίρνουν δεσπόζουσα θέση και, επομένως, η επιρροή τους στην ηθική είναι επικρατέστερη, όπως για παράδειγμα κατά τον μεσαίωνα κυριαρχούσε στην ανθρώπινη συνείδηση η θρησκεία, η οποία επισκίαζε και την ηθική εκείνης της περιόδου. Στη σημερινή εποχή επιδρά σημαντικά στην ηθική, εκτός από τη θρησκεία, η πολιτική ιδεολογία καθώς και το δίκαιο, τα οποία παίρνουν δεσπόζουσα θέση εξαιτίας ορισμένων ιστορικών συνθηκών.

21. Πρβλ. Baumhart Raymond, *Ethics in business*, New York, Holt, Rhinehart and Winston 1968· Bowie N. E. – Duska R. F., *Business Ethics*, Eaglewood Cliffs, Prentice Hall 1990.

2. Σύγχρονες θεωρητικές κατευθύνσεις των κοινωνικών επιστημών

Σε αυτό το υποκεφάλαιο θεωρήθηκε σκόπιμο να παρουσιαστούν ακροθιγώς ορισμένες πλευρές των μεθοδολογικών προσεγγίσεων στον χώρο των κοινωνικών επιστημών, σε άρρηκτη σχέση με τις κοινωνικές συνθήκες, οι οποίες αποτελούν, άλλωστε, τη βάση πάνω στην οποία εδράζονται οι νέες τάσεις, αλλά και οι παλινδρομήσεις, των θεωρητικών αναζητήσεων. Μολονότι μια τέτοιου είδους διερεύνηση απαιτεί την εκπόνηση ειδικής μονογραφίας, εντούτοις, εντός των γενικότερων πλαισίων ενδιαφέροντος για το κυρίως θέμα της εργασίας αυτής, θα αρκεστούμε σε μια σύντομη αναφορά, λόγω της φύσης και της έκτασης του ζητήματος.

Οι πρώτες δύο δεκαετίες της μεταπολεμικής εποχής αποτέλεσαν μια περίοδο έντονης αμφισβήτησης, που οδήγησαν σε νέες θεωρητικές αναζητήσεις και στην επανεξέταση θέσεων που αφορούσαν γενικότερα τον τομέα των ανθρωπιστικών επιστημών. Αφορμή αποτέλεσε και το γεγονός ότι επιφανείς εκπρόσωποι από τις κοινωνικές επιστήμες είχαν συνταχθεί με την ιδεολογία του Γ' Ράιχ. Έτσι, έγιναν προσπάθειες να αποτιναχθεί το ιδεολογικό φορτίο του ναζιστικού εθνικισμού και να χειραφετηθεί η επιστήμη από την πολιτική χρήση των πορισμάτων και των μεθόδων της. Εν προκειμένω, αυτό οδήγησε πολλούς να αναζητήσουν την ιστορική διάσταση των κοινωνικών φαινομένων με έναν τρόπο που παρέβλεπε τα μεγάλα προβλήματα και ερωτήματα της επιστήμης και «απόφευγε» τις κοινωνικές εμπλοκές που επιφέρει αυτού του είδους η διάγνωση²². Αυτή η άποψη συχνά ενισχύθηκε και από πολύ επιφανειακά επιχειρήματα, όπως ότι η κοινωνική ζωή είναι πολύπλοκη, ότι υπάρχει ο κίνδυνος της «σχηματικότητας» κ.ά.

Πράγματι, στη μεταπολεμική εποχή εξαιρετικές δυσκολίες ορθώνονταν μπροστά στη γενική κοινωνιολογική θεωρία, οι οποίες υπαγορεύονταν κατά κύριο λόγο από την περιπλοκότητα, την αντιφατικότητα της εποχής, την εναλλακτικότητα των θέσεων και των λύσεων γύρω από πολλά βασικά κοινωνικά προβλήματα. Ωστόσο, οι δυσκολίες των κοινωνικών επιστημών οφείλονταν κυρίως στη γοργή αλλαγή του αντικειμένου της γνώσης, στην εξαιρετική δυναμικότητα της εποχής, στην πλήρωση του «κοινωνιολογικού χρόνου» με γεγονότα μεγίστης κοινωνικής και ιστορικής σημασίας, τα οποία συντελούνται πλέον σε συντομότατα χρονικά διαστήματα. Το σημαντικότερο όμως στοιχείο είναι ότι άλλαξε ριζικά η εικόνα της Ιστορίας. Η Ιστορία του παρελθόντος εμφανιζόταν σαν Ιστορία των βασιλιάδων, των αρχιστρατήγων, των θρησκευτικών μεταρρυθμιστών κ.ά. Η σύγχρονη Ιστορία τείνει να είναι Ιστορία των λαών, οι οποίοι μπήκαν σε κίνηση και δημιουργούν άμεσα και σε πολλές περιπτώσεις συνειδητά την ιστορική διαδικασία. Η γνώση των συνθηκών ζωής αυτών των λαών, τα θεμελιώδη συμφέροντα και οι επιδιώξεις τους είναι έργο πολύ πιο δύσκολο και υπεύθυνο από την

22. Όσον αφορά στη Λαογραφία βλ. σχετικά Gerndt Helge, "Deutsche Volkskunde und Nationalsozialismus was haben wir aus der Geschichte gelernt?", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 91 (1995), 53-75.

αναπαράσταση της ιστορίας ορισμένων προσωπικοτήτων.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι οι κοινωνικές επιστήμες οφείλουν να παρεμβαίνουν δραστήρια στη ζωή, να έχουν στενή σύνδεση με την κοινωνική πραγματικότητα και πρακτική, θέτοντας εύλογα όμως το ζήτημα πώς θα ξεχωρίζουν οι σωστές από τις λαθεμένες γενικεύσεις της πρακτικής.

Το παραπάνω ζητούμενο μετατρέπεται σε βασικό επιχείρημα σύγχρονων κοινωνικοπολιτικών θεωριών των οποίων ο **εκλεκτικισμός**²³ «δικαιώνεται» με την «πολλαπλότητα των αντιλήψεών τους». Αποκλείοντας ευθύς εξαρχής τη δυνατότητα επεξεργασίας μιας ενιαίας επιστημονικής θεωρίας για την ιστορική εξέλιξη, καθώς επίσης και τη δυνατότητα για αντικειμενική επιστημονική εκτίμηση της κοινωνικής πραγματικότητας, αυτές οι θεωρίες προωθούν τη θέση για «πολλαπλότητα της αλήθειας». Επιχειρούν έτσι να προσδώσουν στις κοινωνιολογικές γενικεύσεις σχετικιστική έννοια, να υπογραμμίσουν τη σχετικότητα τους, να αμφισβητήσουν τη δυνατότητα ελέγχου τους. Συνεπώς, με γνώμονα το υπέρτατο κριτήριο της «αλήθειας», κάθε αλήθεια, στο πεδίο του πολιτισμού, είναι πάντα σχετική με τις υποκειμενικές γνώμες και τις επιλογές των ατόμων.

Όμως, την επιστημονική εικόνα του κόσμου δεν μπορεί να τη δώσει το άθροισμα των ξεχωριστών γνώσεων για γεγονότα και φαινόμενα, ξεκομμένα από το σύμπλεγμα των κοινωνικών σχέσεων, ούτε και στην περίπτωση που η κάθε μια τέτοια γνώση εμπεριέχει την αλήθεια για το αντίστοιχο φαινόμενο. Η αλήθεια αυτή θα είναι ελλειμματική. Στα πλαίσια μιας ορισμένης ιδεολογικής ερμηνείας η γνώση αυτή μπορεί να αποβεί αναληθής, λαθεμένη. Επιστημονική αυθεντικότητα θα έχει μονάχα η γνώση της πραγματικότητας σε όλο τον πλούτο και την ποικιλομορφία των εσωτερικών της σχέσεων και παρεμβάσεων. Και μια τέτοια γνώση για την κοινωνία προϋποθέτει την έρευνα που προσδιορίζεται από το σύνολο των ιστορικά καθορισμένων κοινωνικών (και πρώτα από όλα οικονομικών) σχέσεων.

Το ζήτημα για την αλήθεια μπαίνει κάθε φορά που πρόκειται να βρούμε τη σχέση της γνώσης μας και της αντικειμενικής πραγματικότητας. Αφού ο αντικειμενικός κόσμος υπάρχει ανεξάρτητα από τη συνείδηση, τότε είναι φανερό ότι στην πορεία της γνώσης οι παραστάσεις μας, οι ιδέες, οι θεωρίες πρέπει να αντιστοιχούν προς την πραγματικότητα. Είναι αδύνατο τα γεγονότα να τα προσαρμόζουμε με τις παραστάσεις μας γι' αυτά· αντίθετα πρέπει να πετύχουμε ώστε οι παραστάσεις μας να βρίσκονται σε συμφωνία με τα αντικειμενικά γεγονότα. Αν τα αισθήματά μας, οι αντιλήψεις, οι παραστάσεις, οι έννοιες, οι θεωρίες αντιστοιχούν στην αντικειμενική πραγματικότητα, την απεικονίζουν σωστά, τότε λέμε ότι αυτές είναι αληθινές. Τις εξακριβωμένες κρίσεις, συλλογισμούς ή θεωρίες τις ονομάζουμε αλήθεια. Η έννοια «αλήθεια» έχει σχέση μόνο με την ανθρώπινη γνώση, με τις ιδέες κλπ. Στον αντικειμενικό κόσμο

23. Εκλεκτικισμός είναι η δίχως αρχές ανάμιξη διαφόρων, συχνά αντιθετικών, φιλοσοφικών απόψεων, θεωρητικών προτάσεων, πολιτικών εκτιμήσεων κλπ. Μεθοδολογικά προσπαθεί να συνενώσει μηχανιστικά τις διάφορες πλευρές και ιδιότητες των αντικειμένων ή των φαινομένων.

δεν υπάρχουν «αλήθειες», αλλά πράγματα, φαινόμενα, σχέσεις, λειτουργίες κλπ που αντανακλώνται στις αληθινές παραστάσεις και ιδέες του ανθρώπου και δεν εξαρτώνται από τον ίδιο. Γι' αυτό η αλήθεια είναι αντικειμενική και ο άνθρωπος δεν είναι εξουσιαστής της αλήθειας. Από την αντικειμενική αλήθεια πρέπει να ξεχωρίσουμε την υποκειμενική γνώμη, την επινόηση, την αυταπάτη, που δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα.

Οι αλήθειες της επιστήμης δεν αποκτώνται μεμιάς σε τέλεια μορφή, αλλά διαμορφώνονται σιγά-σιγά σαν αποτέλεσμα της μακρόχρονης πορείας της επιστήμης και της συσσώρευσης γνώσεων πολλών γενεών ανθρώπων. Η γνώση είναι αιώνια, ατέλεια-τη προσέγγιση της νόησης προς το αντικείμενο. Σε κάθε δεδομένη ιστορική στιγμή οι αποκτημένες από την επιστήμη γνώσεις διακρίνονται για ορισμένη μη πληρότητα, μη τελειότητα. Η πρόοδος στη γνώση της αλήθειας βρίσκεται στο ότι αυτή η έλλειψη πληρότητας και τελειότητας της αλήθειας βαθμιαία παραμερίζεται, μειώνεται, ενώ η ακρίβεια και η πληρότητα της αντανάκλασης των φαινομένων και των νόμων της φύσης όλο και πιο πολύ αυξάνουν. Πάντα στη σχετική μας γνώση υπάρχει ένα αντικειμενικά αληθινό περιεχόμενο, που διατηρείται στην πορεία της γνώσης και χρησιμεύει σαν στήριγμα για την παραπέρα ανάπτυξή της. Αυτό το σταθερό περιεχόμενο που υπάρχει μέσα στις σχετικές αλήθειες της ανθρώπινης γνώσης ονομάζεται απόλυτη αλήθεια. Η παραδοχή της απόλυτης αλήθειας απορρέει από την παραδοχή της αντικειμενικής αλήθειας. Στην πραγματικότητα, αν η γνώση μας αντανακλά την αντικειμενική πραγματικότητα, τότε, παρά τις αναπόφευκτες ανακρίβειες και αστοχίες, πρέπει σ' αυτή να υπάρχει και κάτι που έχει ανεξάρτητη, απόλυτη σημασία. Κάθε βαθμίδα στην ανάπτυξη της επιστήμης προσθέτει και νέα σπέρματα σ' αυτό το σύνολο της απόλυτης αλήθειας, τα όρια όμως της αλήθειας κάθε επιστημονικής θέσης είναι σχετικά, επειδή τότε προωθούνται, τότε συμπύσσονται από την παραπέρα ανάπτυξη της επιστήμης. Οι αλήθειες που έχουν κατακτηθεί από την ανθρώπινη γνώση δεν πρέπει να εξετάζονται αποσπασμένα, αλλά πάντα σε σχέση με τις συγκεκριμένες συνθήκες. Αφηρημένη αλήθεια δεν υπάρχει, αλλά είναι συγκεκριμένη.

Η παραίτηση από την επιστημονική ανάλυση των γενικών κοινωνιολογικών νομοτελειών, από τη σύνδεση των κοινωνικών επιστημών με τη φιλοσοφία οδηγεί συνήθως στον **εμπειρισμό**²⁴ προσανατολίζοντας την ανάλυση αυτή προς τη μελέτη μερικών μόνο πτυχών της κοινωνικής πραγματικότητας. Η τάση να στρέφονται οι έρευνες αποκλειστικά και μόνο γύρω από την «εμπειρική πραγματικότητα» σημαίνει πρώτα από όλα αοριστία και υποκειμενισμό των ερευνών από την αφετηρία τους ακόμη. Από

24. Ο εμπειρισμός θεωρεί πως η αισθητηριακή εμπειρία είναι η μοναδική πηγή για τις γνώσεις μας· κάθε γνώση στηρίζεται στην εμπειρία και με διάμεσο την εμπειρία. Αυτό οδηγεί στην υπερεκτίμηση του ρόλου της αισθητηριακής γνώσης, της εμπειρίας, και στην υποτίμηση του ρόλου των επιστημονικών αφαιρέσεων και των θεωριών για τη γνώση, στην άρνηση του ενεργητικού ρόλου και της σχετικής αυτοτέλειας που έχει η νόηση.

την ίδια την ουσία του ο απολυτοποιημένος εμπειρισμός²⁵ αποκλείει την αναζήτηση των αντικειμενικών νόμων της κοινωνικής εξέλιξης, κάνοντας περιττή και αυτήν την ίδια την αναζήτηση. Αυτό με τη σειρά του οδηγεί στην εμφάνιση πληθώρας «μικρο-θεωριών»²⁶, οι οποίες, λόγω της φύσης τους, δεν μπορούν να παραβληθούν μεταξύ τους ή να υποβληθούν σε αμοιβαίο έλεγχο, πράγμα που αποκλείει τη διερεύνηση των πραγματικών προοπτικών της κοινωνικής εξέλιξης. Έτσι, η αντικειμενικότητα της γνώσης του «άλλου» ανάγεται σε απλή περιγραφή των μεμονωμένων γεγονότων και δεν φθάνει σε οποιαδήποτε πλατιά γενίκευση.

Με το **αξίωμα** επομένως ότι οι θεωρίες που συνυπάρχουν ειρηνικά, (εξού και η πεποίθηση ότι η θεωρητική πολλαπλότητα ευνοεί τη βαθύτερη διείσδυση στην πραγματικότητα), και οι οποίες αφορούν τις διάφορες πτυχές της κοινωνικής πραγματικότητας, αλληλοσυμπληρώνονται, εκτιμάται πως με αυτόν τον τρόπο δίνεται μια ολοκληρωμένη εικόνα των κοινωνικών φαινομένων. Παραβλέπεται, ωστόσο, το ολοφάνερο γεγονός ότι η αυθαίρετη εκλογή φαινομένων, τα οποία πρόκειται να μελετηθούν, όπως και η περιορισμένη αντιμετώπιση του ζητήματος που διακρίνουν τις τέτοιου είδους θεωρίες, κάνουν αδύνατη την ολοκλήρωση και τη γενίκευση των δεδομένων που έχουν προκύψει, γιατί άγνωστη παραμένει και η ίδια η σημασία που παρουσιάζει το υπό μελέτη φαινόμενο για την εξέλιξη της κοινωνίας στο σύνολό της.

Για τον εμπειρισμό χαρακτηριστική είναι η ανικανότητα να γνωρίσει ουσιαστικά το γενικό. Η αναγνώριση της κατ' αρχήν αδυναμίας να προσδιοριστούν οι ουσιαστικές συνθήκες και αλληλοσυνδέσεις των κοινωνικών διαδικασιών αφαιρεί από τις κοινωνικές επιστήμες τα κριτήρια της αντικειμενικότητας, μια και παραμένει αβάσιμη η ίδια η αρχή της επιλογής των γεγονότων. Οι περισσότερες κοινωνιολογικές θεωρίες συνδέονται με μια τέτοια κατανόηση της κοινωνίας, σύμφωνα με την οποία αποσπάται απλώς μια οποιαδήποτε πλευρά της κοινωνικής πραγματικότητας και σε αυτήν ανάγεται όλη η περιπλοκότητα και ποικιλομορφία των κοινωνικών διαδικασιών και φαινομένων. Έτσι, στη διαρθρωτική – λειτουργική ανάλυση²⁷ της κοινωνίας η βασική

25. Αυτή η συνισταμένη του εμπειρισμού περιορίζει την εμπειρία στο σύνολο των αισθημάτων ή των παραστάσεων και δεν παραδέχεται πως στη βάση της εμπειρίας βρίσκεται ο αντικειμενικός κόσμος. Βασικοί εκπρόσωποί του είναι οι Μπέρκλεϊ, Χιουμ, Μαχ, Αβενάριος και Μπογκντάνοφ.

26. Η θεωρητική αυτή τάση έλκει την καταγωγή της από στοχαστές όπως ο Max Weber, *Economy and Society*, New York, Bedminster Press 1968, όπου η υπεράσπιση της «Κατανόησης» αναδεικνύει την κοινωνική δράση ως επίκεντρο του νοήματος. Μεγάλη, επίσης, επίδραση άσκησαν οι εκπρόσωποι της πρώιμης εθνογραφίας της Σχολής του Σικάγου, αλλά και η ευρωπαϊκή φαινομενολογική παράδοση που έδινε έμφαση στο ρόλο της ανθρώπινης αντίληψης, υποστηρίζοντας θεωρητικά τις κοινωνικές εκείνες έρευνες που εστίαζαν το ενδιαφέρον τους στο υποκείμενο της δράσης. Βλ. σχετικά, Goffman Erving, *The presentation of self in everyday life*, New York, Doubleday 1959², Heritage John, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press 1986, Garfinkel Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall 1967.

27. Η κοινωνία θεωρείται ενιαίο, αλληλοεξαρτώμενο «κοινωνικό σύστημα» που το κάθε στοιχείο του εκπληρώνει καθορισμένη λειτουργία. Ριζική ιδιομορφία ενός τέτοιου συστήματος είναι η αλληλεπί-

προσοχή δίνεται στη στατική εικόνα της κοινωνίας, παρμένη σε ένα ορισμένο χρονικό διάστημα. Η τέτοια εικόνα αυτή καθαυτή είναι αναμφίβολα σπουδαία για ορισμένους ερευνητικούς σκοπούς, επειδή βοηθά να οικοδομηθεί η αναλυτική κατασκευή του ιδιόμορφου «κοινωνικού χώρου», να συλληφθεί η κοινωνία σαν ένα ενιαίο σύνολο με ένα καθορισμένο τρόπο τακτοποιημένων στοιχείων. Όταν όμως απολυτοποιείται και συνταυτίζεται με τη ζωντανή πραγματικότητα, η τέτοια εμφάνιση της κοινωνίας είναι παραμορφωμένη, επειδή ο διαρθρωτικός λειτουργισμός²⁸, πρώτον αφήνει έξω από το οπτικό του πεδίο τις μεταβαλλόμενες πτυχές του κοινωνικού Είναι και δεύτερον παραβλέπει ότι μια τέτοια εικόνα δεν μπορεί να οικοδομηθεί παρά αναλυτικά, αντανακλώντας μια μόνο πλευρά της δραστηριότητας. Αποτέλεσμα αυτής της αντίληψης είναι να παρουσιάζεται η κοινωνία σαν ένα αυστηρά διακανονισμένο σύστημα που δεν επιδέχεται καμία ριζική διαρθρωτική αλλαγή.

3. Λαογραφία και Ηθική

Η Λαογραφία εξετάζει πολιτισμούς λαών, σε εθνικό επίπεδο, οι οποίοι βρίσκονται βέβαια σε μια εξελιγμένη βαθμίδα, χωρίς ασφαλώς να αποκλείει τη διεθνή συγκριτική εξέταση. Σήμερα, στην εποχή των διεπιστημονικών προσεγγίσεων η Λαογραφία αποτελεί δεξαμενή μεθόδων ανάλυσης του πολιτισμού, που γονιμοποιείται και τροφοδοτείται από τις διάφορες εθνικές παραδόσεις της έρευνας. Από την άλλη πλευρά η Λαογραφία οφείλει να εμπλουτίζεται μεθοδολογικά μέσα από έναν κριτικό διάλογο με τις κοινωνικές επιστήμες²⁹. Η Λαογραφία αποτελεί μια βασική επιστήμη που συντάσσεται στην ίδια γραμμή με τη φιλοσοφία, την ψυχολογία και την κοινωνική ψυχολογία, αφού ο τρόπος με τον οποίο ερευνά τις σχέσεις των ανθρώπων και της κοινότητας προσιδιάζει αποκλειστικά σε αυτήν³⁰.

δραση των συστατικών του στοιχείων και η έλλειψη ενιαίας καθοριστικής βάσης. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, κύριο καθοριστικό μέρος στο σύστημα θεωρούνται οι «τύποι των πνευματικών αξιών». Βασικοί εκπρόσωποι είναι οι B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, Talcott Parsons κ.ά.

28. Η αντίληψη για μια σταθερή κοινωνία που συγκροτείται από αμοιβαία ενισχυτικούς θεσμούς, αισθήματα και ρόλους είναι γνωστή ως λειτουργισμός (functionalism) και αποτυπώνεται στον τρόπο που ο Durkheim αντιλαμβάνεται την υπεροχή των κοινωνικών γεγονότων έναντι της ατομικής θέλησης, βλ. Durkheim Emile, *Suicide*, New York, Free Press 1997². Ο David Lockwood, *Solidarity and schism*, Oxford, Clarendon Press 1996, υποστηρίζει ότι ο «κανονιστικός λειτουργισμός», όπως τον αποκαλεί οφείλει να εξηγήσει την αλλαγή και τη σύγκρουση μέσα από αναφορές μόνο στις υλικές και κοινωνικές δομικές δυνάμεις. Γι' αυτό υποχρεώθηκε να απονείμει στην κουλτούρα μια λειτουργία, η οποία αναφέρεται αποκλειστικά στην ολοκλήρωση και τη διατήρηση του συστήματος.

29. Ενδεικτικά βλ. Καρπούζης Νικόλαος Ξ., «Αστική Λαογραφία. Ορισμένες ιστορικές μεθοδολογικές προσεγγίσεις και παρατηρήσεις σχετικά με την έρευνά της», στον τόμο: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Γεώργιος Χ. Κούζας (επιμ.), *Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου 1909-2009 (100 χρόνια ελληνικής Λαογραφίας, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 11-13 Μαρτίου 2009)*, Λαογραφία 42 (2010-2012), 423-448.

30. Ο χαρακτηρισμός της Λαογραφίας ως θεμελιώδους επιστήμης έγινε το 1947 από τον Wähler Martin, "Volkskunde als Grundwissenschaft. Die Aufgabe der sozialen Volkskunde", *Niederdeutsches*

Ωστόσο, ο κύριος χαρακτήρας της είναι η εξέταση του λαϊκού πολιτισμού μιας εθνότητας ή ενός έθνους. Επομένως, η γνώση της συνολικής δομής³¹ και οργάνωσης μιας κοινωνίας είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόηση των επιμέρους κοινωνικών συστημάτων που την απαρτίζουν. Η Λαογραφία ασχολείται κατεξοχήν, όχι αποκλειστικά, με φαινόμενα του εποικοδομήματος, τα οποία εδράζονται σε ένα σύνολο παραγωγικών σχέσεων που συνθέτουν την οικονομική διάρθρωση της κοινωνίας. Αν και εξετάζει τον λαϊκό πολιτισμό όπως είναι τώρα, το «παρόν» του πολιτισμού εμπεριέχει ένα μέρος του παρελθόντος ως παράδοση, δηλαδή ό, τι έρχεται από διάφορους δρόμους στο παρόν και είναι λειτουργικό. Επομένως μια βαθύτερη κατανόηση είναι δυνατή μόνο με την ενατένιση της Ιστορίας που οδήγησε στο παρόν³². Βέβαια, η ιστορική προσέγγιση της Λαογραφίας δεν θα μπορούσε να είναι ταυτόσημη με εκείνη της Ιστορίας. Για αυτό, άλλωστε, η μέθοδος της Λαογραφίας ποικίλλει *grosso modo* ανάλογα με την κατεύθυνση που υιοθετείται και με την εκλογή του χρόνου. Η «έρευνα του παρόντος» υπηρετείται από την επιτόπια εξέταση, ενώ στις χρονικές αναδρομές και ο λαογράφος εργάζεται με τις γραπτές πηγές του ιστορικού (Ιστορική Λαογραφία)³³.

Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων είναι, επομένως, αυτόδηλη, αφού τα πολιτισμικά φαινόμενα λαμβάνουν χώρα σε συγκεκριμένο και ιστορικά προσδιορισμένο τόπο και χρόνο³⁴. Εντούτοις, ο Αυστριακός λαογράφος Leopold Schidt θεώρησε ότι η Λαογραφία είναι η επιστήμη για τη ζωή των παραδεδομένων σχημάτων, επεξεργάζεται τη σημασία της στατικής στιγμής του πολιτισμικού γεγονότος, ενώ η ιστορία καλείται να παρουσιάσει τα δυναμικά του στοιχεία. Ο επιμερισμός της «κίνησης» και της «ακινησίας» που αποδίδεται ανάμεσα στις δύο αυτές επιστήμες, μας πηγαίνει μάλλον ανάμεσα στην Ιστορία και στην Ιστορία του πολιτισμού, παρά στη Λαογραφία, που μελετά το συνεχές γίνεσθαι του λαϊκού πολιτισμού ενσωματώνοντας σε αυτήν την αέναη κίνηση τα όποια ζωντανά στοιχεία της παράδοσης³⁵. Ο πνευμα-

Jahrbuch für Volkskunde 22 (1947), 111-145. Την ίδια άποψη εξέφρασε και ο σύγχρονος λαογράφος, επίσης Γερμανός, Walter Hävernich χαρακτηρίζοντας τη Λαογραφία βασική επιστήμη.

31. Ο ισχυρισμός ότι η Λαογραφία δεν έχει ασχοληθεί με τις κοινωνικές δομές δεν ευσταθεί. Βλ. σχετικά Μερακλής Μ. Γ., *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα, Καστανιώτη 1999, 27-29, του ίδιου, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, Αθήνα, Μεταίχμιο – Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημικήλη 2004, 36-37· Νιτσιάκος Β., «Ο διάλογος του Στάθη Δαμιανάκου με τη Λαογραφία και το αίτημα της διεπιστημονικότητας», στο: Χρ. Δερμεντζόπουλος – Β. Νιτσιάκος (επιμ.), *Όψεις του Λαϊκού Πολιτισμού. Μνήμη Στάθη Δαμιανάκου*, Αθήνα, Πλέθρον 2007, 33-46.

32. Βλ. Wiora Walter, "Die Stellung der Volkskunde im Kreise der Geisteswissenschaften", *Bericht über den Allgemeinen Volkskundlichen Kongress 1951* (Stuttgart 1952), 8-21.

33. Αυτήν την κατά κάποιο τρόπο συνδυαστική έρευνα εισηγήθηκαν ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1950 οι Γερμανοί λαογράφοι Peuckert W. E. – Meisen Karl, "Europäische Volkskunde als Forschungsaufgabe", *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3 (1952), 7-40.

34. Για το ζήτημα αυτό βλ. Μερακλής Μ. Γ., «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», στο: *Λαογραφικά Ζητήματα*, Αθήνα, Μπούρας 1989, 15-25.

35. Ήδη από το 1926, ο επίσης Αυστριακός λαογράφος Michael Haberberlandt στην εργασία του:

τικός πολιτισμός, εξαρτημένος από τους υλικούς όρους, δεν μεταβάλλεται αυτόματα, αλλά χαρακτηρίζεται από μια σχετική αυτοτέλεια, χωρίς βέβαια να μένει στατική· μεταβάλλεται και επανανοηματοδοτείται μέσα από την κοινωνική δράση. Όπως και να έχει το πράγμα, μεταβολές γίνονται· όχι βέβαια αυτομάτως, αλλά και με τη δράση των ανθρώπων. Το πολιτισμικό παρόν διαδέχεται εκάστοτε το πολιτισμικό παρελθόν. Η Λαογραφία εξετάζει αυτήν την **ιστορική εξέλιξη** του πολιτισμού. Και οφείλει να προσπαθεί να την εξετάζει σωστά. Ως εκ τούτου, πρέπει να επιδιώκεται η εισαγωγή των κοινωνικοϊστορικών παραμέτρων στην έρευνα, ώστε τα λαογραφικά φαινόμενα να μην παρουσιάζονται αϊστωρικά, μέσα σε μια απεριόριστη διαχρονική συνέχεια και με την αποκλειστικότητα της μορφολογικής απόδοσής τους, μολονότι δεν αγνοείται η δύναμη αντίστασης της «μορφής», η οποία υπερβαίνει συχνά τους ιστορικούς καθορισμούς της. Η σύγκρουση του ιστορικού ετεροκαθορισμού και του ψυχοπνευματικού αυτοκαθορισμού των φορέων των λαογραφικών φαινομένων αποτελεί τη διαλεκτική βάση της λαογραφικής έρευνας.

Συνιστάται βέβαια και η αξιοποίηση της βιογραφικής μεθόδου³⁶ με την οποία έχουμε πληρέστερη εικόνα της κοινωνικής ζωής, με τη συγκέντρωση αφηγήσεων ζωής, οι οποίες εστιάζονται στην προσωπική εμπειρία και εμπλοκή. Οι λαϊκές αυτοβιογραφίες, μολονότι είναι ατομικές μαρτυρίες, εμπεριέχουν εντούτοις εμφανώς στοιχεία της κοινωνικής και ιστορικής πραγματικότητας³⁷. Οι λαογράφοι έχουν δύο τρόπους συναγωγής

Die Völkertümlichkeit Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung, θεωρούσε ότι τα παραδεδομένα σχήματα, η παράδοση, εξελίσσεται.

36. Η βιογραφική μέθοδος, η οποία χρησιμοποιείται ολοένα και περισσότερο τις τελευταίες δεκαετίες από τις κοινωνικές επιστήμες, έχει χρησιμοποιηθεί από την προφορική ιστορία βάζοντας στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός της για τον άνθρωπο και τα βιώματά του σ' αυτήν. Στις Η.Π.Α. έχει ιδρυθεί (1948) η American Oral History Association, η οποία την χρησιμοποιούσε ως τεχνική ιστορικής θεμελίωσης. Ενδεικτικά βλ., Αυδίκος Ευάγγελος Γρ., *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*, Αλεξανδρούπολη, Πολύκεντρο Δήμου Τυχερού 2002· Βαν Μπούσχοτεν Ρίκη, «Απαξίωση και αξιοποίηση των προφορικών μαρτυριών», στον τόμο: Χατζητάκη-Καψωμένου Χρυσούλα (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία, Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου – Νέστορος (Θεσ/κη 6-8 Νοεμβρίου 1998)*, Αθήνα, Παρατηρητής 2001, 159-165· Μπάδα Κωνσταντίνος (επιμ.), *Η μνήμη του επαρχιακού αστικού τόπου και τοπίου: Το Αγρίνιο μέχρι τη δεκαετία του '60*. Έκδοση – Εκδήλωση μνήμης «Η πόλη θυμάται» (Αγρίνιο, 23 Σεπτεμβρίου 2000), Αθήνα, Δήμος Αγρινίου – Μεταίχιμο 2003· της ίδιας, *Ο κόσμος της εργασίας. Οι ψαράδες της λιμνοθάλασσας Μεσολογγίου (18^{ος} – 20^{ός} αι.)*, Αθήνα, Πλέθρον 2004· Κακάμπουρα Ρέα, *Αφηγήσεις Ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Αθήνα, Ατραπός 2008, με πλούσια βιβλιογραφία· Vansina J., *Oral tradition as History*, Nairobi - London 1985· Tonkin Elizabeth, *Narrating our pasts: The social construction of Oral History*, Cambridge, Cambridge University Press 1992· Alferdteen Harrison, "Oral History: The pathway to people's cultural memory", *Oral History in New Zealand* 2 (1998), 1-4· Dunaway David K., "Method and theory in the oral biography", *Oral History* 20: 2 (1992), 40-44· Raleigh Yow Valerie, *Recording Oral History. A practical guide for social scientists*, London and New Delhi, Sage Publications 1994.

37. Ο Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Αθήνα, Καρδαμίτσα 1993, 248, σημειώνει σχετικά:

της ύλης: «Ο ένας, τον οποίο, με κάποια υπερβολή ίσως, ονόμασαν λημματοθετικό, είναι εκείνος, όπου ο λαογράφος και η Λαογραφία εντοπίζουν κάθε φορά το ενδιαφέρον τους σε συγκεκριμένα και ειδικά θέματα ή αντικείμενα έρευνας. [...] Υπάρχει όμως και ένας άλλος τρόπος [...] που θα τον χαρακτηρίζα “περιληπτικό”, με την έννοια, ακριβώς, ότι περικλείει, περιλαμβάνει το σύνολο μιας ενότητας, αλλά με κάποια συνοπτική περιεκτικότητα, και μας τον προσφέρει η εξέταση του βίου του ενός ή του άλλου ατόμου-μέλους μιας ομάδας μέσα από την αυτοβιογραφία του»³⁸.

Από την άλλη πλευρά ο λαϊκός πολιτισμός συνέβαλε στη δημιουργία του πνευματικού πολιτισμού των ανθρώπων και των συνθηκών για την πρόοδό τους. Είναι γνωστό, για παράδειγμα, ότι η λογοτεχνία και η τέχνη εν γένει για μεγάλο χρονικό διάστημα αναπτύσσονταν αποκλειστικά ως λαϊκή δημιουργία. Τα λαϊκά επικά ποιήματα, οι μπαλάντες, τα παραμύθια, τα γνωμικά, οι παροιμίες, τα τραγούδια, τα ξόρκια αποτέλεσαν πηγές απ’ τις οποίες αναπτύχθηκε η λογοτεχνία από τους προσωπικούς συγγραφείς, ποιητές και άλλους δημιουργούς. Η λαϊκή δημιουργία και σήμερα αποτελεί μια αυτοτελή καλλιτεχνική αξία, καθώς και ανεξάντλητο θησαυρό μορφών και παραστατικών μέσων και είναι πηγή έμπνευσης των ανθρώπων της λογοτεχνίας και της τέχνης.

Η λαϊκή δημιουργία έβαλε και τις βάσεις της επιστήμης. Ο λαός στην καθημερινή εργασία του απέσπασε λίγο-πολύ τα πρώτα μυστικά της φύσης και συσσωρεύσε τις πρώτες γνώσεις για τα πράγματα και τα φαινόμενα, που περιβάλλουν και αφορούν τον άνθρωπο. Έτσι στα πρώτα στάδια ανάπτυξης του πολιτισμού ο λαός στάθηκε ως άμεσος δημιουργός των πολιτισμικών αξιών. Η κατάσταση αυτή δεν μπορούσε παρά να αλλάξει από τον καταμερισμό εργασίας, τη δημιουργία αναγκών ειδικοτήτων στην πνευματική και υλική ανάπτυξη, αλλά και μέσα από

«[...] ακόμα κι όταν δεν είναι αυτό διόλου στις προθέσεις του αφηγητή, μιλώντας αυτός για τον εαυτό του, για την προσωπική και την οικογενειακή του ζωή, μιλάει, σε ένα μεγάλο βαθμό, για τη ζωή όλων συγχρόνως [...]».

38. Αλεξιάδης Μηνάς Αλ., «Αυτοβιογραφία και Λαογραφία. Κείμενα από τον Μικρασιατικό χώρο», στο βιβλίο του: *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα 2006, 261. Επίσης, ενδεικτικά βλ. Ρέα Κακάμπουρα – Τίλη, «Λαϊκή αυτοβιογραφία και Λαογραφία: Η διωποκειμενικότητα της πρόσληψης του παρελθόντος», στον τόμο: Άντα Κατσίκη – Γκίβαλου (επιμ.), *Η Λογοτεχνία σήμερα. Όψεις, Αναθεωρήσεις, Προοπτικές*, Πρακτικά Συνεδρίου, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα 2004, 588-597· Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., «Λαογραφία και προφορική ιστορία: Ιστορικό βάθος και νέα δεδομένα», στον τόμο: Χατζητάκης-Καψωμένου Χρυσούλα (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία, Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου – Νέστορος (Θεσ/κη 6-8 Νοεμβρίου 1998)*, Αθήνα, Παρατηρητής 2001, 152-165· Connerton Paul, *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press 1989· Niethammer L. – Von Plato A., «Wir Kriegen Jetzt Andere Zeiten», *Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet*, 1930 bis 1960, Βόννη 1985· Paredes Americo – Steckert Ellen J., *The Urban experience and folk tradition*, University of Texas Press 1971· Warshaver Gerold, «Urban Folklore», στον τόμο: Richard M. Dorson (επιμ.), *Handbook of American Folklore*, Bloomington, Indiana University Press 1983, 162-171.

ένα συνειδητό σύστημα μέτρων, οικονομικών και πολιτικών, με το οποίο όλες οι βασικές μορφές της πνευματικής εργασίας, καθώς και στον τομέα του πολιτισμού, έγιναν με τον χρόνο προνόμια ισχυρών οικονομικών ομάδων. Βέβαια, η συλλογικότητα της λαϊκής δημιουργίας δεν μπορεί να εξαφανιστεί, απλά παραβλέπεται μέσα από έναν πολύπλοκο μηχανισμό καταμερισμού εργασίας, ενώ αποσιωπάται κάθε ανάδειξή της σε ένα «ιδεολογικό» περιβάλλον, όπως το σύγχρονο που ευνοεί την καλλιέργεια της «ανάδειξης του ατόμου». Στις σύγχρονες συνθήκες το ζήτημα είναι, αν την ανάπτυξη των δημιουργικών ικανοτήτων μπορεί να φέρει η απελευθέρωση, η χειραφέτηση των μαζών. Αν υπάρχουν οι σύγχρονες δυνατότητες, ώστε η λαϊκή δημιουργία να διακριθεί για το περιεχόμενο και τις μορφές της, που θα ανανεώνονται και θα διευρύνονται σταθερά, με υψηλές απαιτήσεις, πιο περίπλοκες από τις παραδοσιακές, και οι οποίες φυσικά δεν θα είναι αποκλειστικό αποτέλεσμα ενός υψηλού μορφωτικού επιπέδου και πολιτισμικής συνείδησης, αλλά προϋπόθεση μιας ανώτερης συλλογικής παραγωγικής ανάπτυξης, που πλαισιώνεται από ισόρροπες παραγωγικές σχέσεις³⁹.

Από όλα τα παραπάνω γίνεται φανερό πως η ηθική συνδέεται με την Λαογραφία στο βαθμό που η δεύτερη αντλεί από αυτήν σοβαρά δεδομένα για τον τρόπο ζωής, για τα ήθη, για τις παραδόσεις και τη διατήρηση του παρελθόντος στον υλικό και στον πνευματικό πολιτισμό των λαών. Τα ήθη είναι οι ιδιαιτερότητες στη συμπεριφορά μιας οποιασδήποτε κοινότητας ανθρώπων, τα οποία αποκρυσταλλώνονται τελετουργικά στα ιδιόμορφα έθιμα που υπάρχουν στις συνθήκες ενός δεδομένου κοινωνικού συστήματος. Τα ήθη αποκαλύπτουν το περιεχόμενο της πραγματικής συμπεριφοράς και όχι τα προστάγματα των ηθικών απαιτήσεων, όπου πρέπει να τείνει κάποιος.

Τα έθιμα, όπως είπα, τελετουργοποιούν τρόπους συμπεριφοράς που επαναλαμβάνεται στερεότυπα σε μια ορισμένη κοινωνία ή σε μια κοινωνική ομάδα και τελικά γίνεται για τα μέλη της συνήθεια. Ο όρος συχνά ταυτίζεται με την «παράδοση», η οποία, όμως, καλύπτει μεγαλύτερο κύκλο φαινομένων, που ανάγονται σε όλες τις σφαίρες της κοινωνικής ζωής και σε όλους τους πολιτισμούς⁴⁰. Ως ρυθμιστικό στοιχείο των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων το έθιμο εμφανίζεται πιο έντονα στις προ-βιομηχανικές κοινωνίες, καθώς συνδεόταν με τη σταθερότητα του χαρακτήρα της κοινωνικής ζωής και με τον περιορισμό στην ανάπτυξη πολιτισμικών σχέσεων. Το έθιμο αποβαίνει έτσι ένα μέσον για να γενικεύεται μια ορισμένη κοινωνική και πολιτισμική πείρα, που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά, ρυθμίζει τη συμπεριφορά των ατόμων, ενισχύει τη συσπείρωση στο εσωτερικό των ομάδων και συμβάλλει στη στερεοποίηση των κοινωνικών σχέσεων.

39. Μια τέτοια προσπάθεια έχει επιχειρήσει η (ελληνίδα) καθηγήτρια Mouchtouris Antigone, *Sociologie de la culture populaire*, Préface de Bernard Valade, Paris, L' Harmattan 2007· ελληνική έκδοση: Μουχτούρη Αντιγόνη, *Κοινωνιολογία του λαϊκού πολιτισμού*, πρόλογος Μ. Γ. Μερακλής, Αθήνα Παπαζήση 2015.

40. Βλ. σχετικά, Μερακλής Μ. Γ., *Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα, Οδυσσέας 2004, 131-135.

Τον ρόλο του εθίμου αναλαμβάνουν, ενίοτε, κάποιες παράλληλες συνήθειες, θρησκευτικές τελετές, γιορτές πολιτικού περιεχομένου κ.ά. Με την εμφάνιση εξάλλου του κράτους και του δικού του δικαίου, έγινε αποδεκτή μια ολόκληρη σειρά εθίμων (εθιμικό δίκαιο), τα οποία συμπεριελήφθησαν στους κανόνες του δημόσιου δικαίου⁴¹. Είναι και αυτό ένα παράδειγμα συμβολής του λαϊκού πολιτισμού στη διαμόρφωση, στην περίπτωση αυτή, της δημόσιας διοίκησης. Με την είσοδο στη βιομηχανική κοινωνία, τη διεύρυνση των σχέσεων των διάφορων πολιτισμών, την παρέμβαση του κράτους στην κοινωνική ζωή, και κυρίως με την παγκοσμιοποίηση, η δυναμική του εθίμου ανασηματοδοτείται ή, ορθότερα, υποβαθμίζεται. Ο δυναμισμός της σύγχρονης κοινωνικής ζωής, της βιομηχανίας, των μέσων μαζικής επικοινωνίας, η αστυφιλία, επιτείνουν αυτήν την εξέλιξη, αναδεικνύοντας στη θέση του ρυθμιστή της κοινωνικής δράσης τα παντός είδους κοινωνικά ιδρύματα, ενώ τα έθιμα διατηρούνται με την αποκρυσταλλωμένη, κατά το δυνατό, μορφή τους στις τελετουργικές συνήθειες της ζωής.

Κάθε απόπειρα αποσύνδεσης των διάφορων μορφών κοινωνικής συνείδησης όπως, εν προκειμένω, μεταξύ επιστήμης και ηθικής, εκτός του ότι οδηγεί με απόλυτη βεβαιότητα στη στρέβλωση της πραγματικότητας, αποτελεί και μεθοδολογικό λάθος. Όπως ορθά σημειώνεται: «Για κάτι άλλο είμαι απαισιόδοξος· για την ανάκαμψη της αστικής κοινωνίας από την ηθική της κρίση. Επιβεβαίωση της μονιμότητας και του βάθους της κρίσης αυτής θεωρώ το γεγονός, ότι η αστική διανόηση τείνει να απαλείψει την ηθική ως ιστορικό μέγεθος, να απαλείψει την ηθική, ως μιαν αναχρονιστική και αντεπιστημονική ιδεολογία: αυτό που λέμε ηθική ή ανηθικότητα είναι όψεις κυμαινόμενες της ιστορικής διαδικασίας, -μόνο όψεις: δεν αγγίζουν την ουσία, δεν είναι η ουσία. Γι' αυτό επικρατεί ολοένα περισσότερο αίτημα για περισσότερη επιστήμη, για λιγότερη ιδεολογία· το αίτημα, η ανάλυση της ιστορικής πράξης να γίνεται αποκλειστικά με την αυθόλητη επιστημονική μεθοδολογία, να μη γίνεται και με τα ηθικολογικά κριτήρια της ιδεολογίας, που θολώνουν τα πράγματα και τη σκέψη. Οι συγγραφείς ωστόσο δεν μπορούν να μένουν αδιάφοροι μπροστά στις ηθικές μεταλλαγές, ακόμα και αν πολλοί απ' αυτούς θέλουν να βλέπουν τα γεγονότα και από

41. Από την πλούσια βιβλιογραφία επί του θέματος ενδεικτικά βλ. Κουκουλές Φαίδων, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, τ. Γ', Αθήνα, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών 1949, 184-246· Φον Μάουερ Γεώργιος - Λουδοβίκος, *Ο ελληνικός λαός εις τας σχέσεις του δημοσίου, εκκλησιαστικού και ιδιωτικού δικαίου προ του απελευθερωτικού αγώνος και μετ' αυτόν, μέχρι του 1834*, τ. Α', μτφρ. Ε. Καραστάθη, Αθήνα 1943· Λουκάτος Δημήτριος Σ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ. 1992⁴, 188-194· Νίκου Οδυσσέας, «Ποινικό Δίκαιο και Ελληνική Λαογραφία», «Επτάκυκλος» Αρχαιολογικό Φιλολογικό Περιοδικό 1 (1995), 65-76· Κοψίδα-Βρεττού Παρασκευή, *Το έγκλημα και οι κοινωνικοί του προσδιορισμοί, Λευκάδα, 1900-1940*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, Αντ. Σάκκουλα 1998· Αλεξιάδης Μηνάς Αλ., «Λαογραφία και επιστήμη του Δικαίου», στον τόμο: *Κιβωτός φιλίας, Die Arche der Freundschaft, Τιμητικός Τόμος για τον Καθηγητή Θεόδωρο Ι. Παναγόπουλο, Festschrift für Professor Dr Theodor J. Panagopoulos*, Αθήνα - Θεσσαλονίκη, Σάκκουλα 2011, 3-26, με πλούσια βιβλιογραφία.

τη μεριά της επιστήμης. Το “δεν μπορούν” είναι αντικειμενικό: η λογοτεχνία αποτελεί, από τη φύση της, μιαν από τις πιο εξόφθαλμες περιπτώσεις πραγματωμένης ιδεολογίας (και η επιστήμη αποτελεί επίσης, ίσως όμως όχι τόσο εξόφθαλμη· και αυτό δημιουργεί συγχύσεις και αμφισβητήσεις). Ίσως δεν είναι άσχετο με την αναγκαστική ιδεολογική λειτουργία της λογοτεχνίας, ότι οι διανοούμενοι, όσοι διαγράφουν την ηθική από τη λίστα της επιστημονικής ορολογίας, μιλούν για το θάνατο του μυθιστορήματος και της λογοτεχνίας γενικά. Όμως η πεζογραφία επιζεί. Και παραμένει σε μια φάση απόκρυψης της αλήθειας τουλάχιστον κατά το ήμισυ, αθέρινη ως προς την απόδοση του σύγχρονου ιστορικού πανοράματος. Ελπίζω πως αυτό αντανακλάται και στις σελίδες που ακολουθούν»⁴².

Συμπεράσματα

Η κοινωνική συνείδηση εκδηλώνεται, υπάρχει και αναπτύσσεται με τέτοιες ποικίλες μορφές όπως είναι οι πολιτικές, νομικές αντιλήψεις, η ηθική, η επιστήμη, η φιλοσοφία, η τέχνη, η θρησκεία κ.λπ. Η ποικιλία μορφών της κοινωνικής συνείδησης καθορίζεται από την πολυμορφία της ίδιας της αντικειμενικής πραγματικότητας. Η καθεμιά από τις μορφές αυτές αντανακλά μια ορισμένη πλευρά της κοινωνικής ζωής, όπως για παράδειγμα η ηθική που συμπεριλαμβάνει τους κανόνες διαγωγής των ανθρώπων στην κοινωνία κλπ. Η εμφάνιση της μιας ή της άλλης μορφής κοινωνικής συνείδησης καθορίζεται τελικά από τις αντίστοιχες ανάγκες της κοινωνικής ζωής. Η επιστήμη λ.χ. εμφανίστηκε τότε, όταν η ανάπτυξη της παραγωγής γέννησε την ανάγκη για θεωρητικές γνώσεις. Η επιστήμη δεν περιορίζεται στις «θετικές» επιστήμες, αλλά αποτελεί ολοκληρωμένο σύστημα που περικλείει την ιστορικά κινητή αντιστοιχία των μερών: τη φυσιολογία και την κοινωνιολογία, τη φιλοσοφία και τη φυσική, τη μέθοδο και τη θεωρία, τις θεωρητικές και τις εφαρμοσμένες έρευνες. Στις σύγχρονες συνθήκες η επιστήμη μετατρέπεται σε άμεση παραγωγική δύναμη, ενώ ο μετασχηματισμός στην πράξη των αποτελεσμάτων της επιστήμης βρίσκεται τώρα με διάμεσο την προσωπική ενσάρκωσή της. Για αυτό τον λόγο καλείται η επιστήμη να προσανατολίζεται σε ολοένα και μεγαλύτερο βαθμό όχι πια προς την τεχνική μόνο, αλλά και προς τον ίδιο τον άνθρωπο, στην πνευματική του καλλιέργεια, στη δημιουργία των υλικών και πνευματικών προϋποθέσεων για την ολόπλευρη ολοκληρωμένη ανάπτυξή του. Ως εκ τούτου, οι επιστημονικές γνώσεις και η επιστημονική μελέτη είναι αναγκαίες στην υλική παραγωγή, στην οικονομία, στην πολιτική, στη διοίκηση και στο σύστημα της παιδείας.

Η κάθε μια από τις μορφές κοινωνικής συνείδησης απεικονίζει με τον δικό της τρόπο την πραγματικότητα και διαφέρει ως προς την επίδρασή της στη ζωή της κοινωνίας. Μολονότι οι μορφές της κοινωνικής συνείδησης διαφέρουν η μια από την άλλη, ωστόσο υπάρχει μεταξύ τους στενή αλληλοσύνδεση και σύνθετη αλληλεπί-

42. Μερακλής Μ. Γ., *Προσεγγίσεις στην ελληνική πεζογραφία*, Αθήνα, Καστανιώτη 1986, 10.

δραση. Έτσι, η πολιτική μορφή της κοινωνικής συνείδησης ασκεί μεγάλη επίδραση στην ηθική, τη φιλοσοφία και την τέχνη, η τέχνη επηρεάζει την ηθική κλπ. Ωστόσο, η αλλαγή των ηθικών αντιλήψεων καθορίζεται σε τελευταία ανάλυση από την αλλαγή της οικονομικής διάρθρωσης της κοινωνίας. Στη διαμόρφωσή τους όμως επιδρούν και άλλοι παράγοντες της κοινωνικής ζωής, οι άλλες μορφές κοινωνικής συνείδησης, όπως ήδη τονίσαμε παραπάνω. Στην ανθρώπινη κοινωνία υπάρχει πληθώρα κανόνων και εθίμων. Μερικοί από τους κανόνες αυτούς θεσπίζονται και επιβάλλονται από το κράτος, σαν αρχές του δικαίου. Άλλοι κανόνες στηρίζονται στην κοινή γνώμη και επιδοκιμάζονται ή αποδοκιμάζονται από αυτήν. Είναι οι ηθικοί κανόνες στους οποίους εκφράζεται η σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους και προς την κοινωνία γενικά. Το σύνολο τέτοιων κανόνων ή αρχών, που καθορίζουν την αντίληψη των ανθρώπων για το τι είναι καλό, κακό, χρέος, τιμή, δίκαιο κλπ. ονομάζεται ηθική ή ηθικότητα με βασικές κατηγορίες της ηθικής. Με γνώμονα τις κατηγορίες αυτές η κοινωνία εκτιμάει τις πράξεις των μελών της, αλλά και ο ίδιος ο άνθρωπος ελέγχει τις πράξεις του. Γι' αυτό η ηθική δεν συμπεριλαμβάνει το σύνολο των αρχών, κανόνων συμπεριφοράς, αλλά και ορισμένα ηθικά συναισθήματα. Η αναγκαιότητα των ηθικών κανόνων καθορίζεται από το ότι ο άνθρωπος ζει στην κοινωνία, είναι μέλος της. Ό,τι το καλύτερο επεξεργάστηκαν οι λαοί μέσα στους αιώνες ενάντια στην κοινωνική καταπίεση και σε όλα τα ηθικά ανομήματα βρήκε την έκφρασή του στην ηθική, που αποσκοπεί στην κοινωνική ανθρώπινη ευδαιμονία.

Είναι αυτόδηλο πως η επιστήμη παίζει τεράστιο ρόλο στη ζωή της κοινωνίας. Συμβάλλει στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, στη δημιουργία των υλικών και πνευματικών αγαθών, βοηθάει στην πάλη ενάντια στις κάθε λογής προλήψεις και δεισιδαιμονίες. Ωστόσο, ο κοινωνικός ρόλος της επιστήμης, οι ρυθμοί και ο χαρακτήρας της ανάπτυξής της εξαρτώνται από το χαρακτήρα του κοινωνικού καθεστώτος, από τις οικονομικές και πολιτικές σχέσεις που υπάρχουν στην κοινωνία.

Η Λαογραφία, μια επιστήμη ταγμένη να εξετάζει τους πολιτισμούς των λαών, η οποία ασχολείται κατεξοχήν, όχι αποκλειστικά, με φαινόμενα του εποικοδομήματος, δεν είναι δυνατόν να αγνοήσει τον ιστορικό ρόλο του ηθικού παράγοντα και να τον θέσει εκτός των ερευνητικών αντικειμένων της. Κάτι τέτοιο, αν δεν την αναιρούσε ως επιστήμη, είναι βέβαιο πως θα την οδηγούσε σε μια άνευ προηγουμένου επιστημονική δυσανεξία και στρέβλωση. Άλλωστε, το τελευταίο δεν αποτελεί αποκλειστικό ζήτημα μόνο για τη Λαογραφία, αλλά και για κάθε επιστήμη. Η συσχέτιση επιστήμης και ηθικής είναι αυτονόητη, πέρα από το γεγονός ότι και οι δυο τους αποτελούν μορφές κοινωνικής συνείδησης. Η επιστήμη για να είναι τέτοια όχι μόνο δεν πρέπει να απομονώνεται από τους πολλούς, αλλά αντίθετα να γίνει καθολικό κτήμα τους και να τους εξυπηρετεί πιστά.

Abstract**Science and Ethics. Some suggestions for Folklore (Social Life).**

Folklore (Social Life), a science focused on studying peoples' cultures, is closely but not strictly interested in superstructure cases. Such being the case, it is not possible to ignore the historic role of the moral element, thus removing it from its research fields. In case something like that happened, it would invalidate Folklore as a science and it would lead to a disastrous scientific underdevelopment and distortion. Ethics is a matter of importance not just for Folklore but for every science. The connection between Science and Ethics is self-evident; besides the fact that both of them are forms of social conscience.

The main points of this study are:

- 1) An introduction about the connection between Science and Ethics.
- 2) Modern theories about the social studies of Science.
- 3) Folklore (Social Life) and Ethics.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΑΤΣΑΔΩΡΟΣ

Επικουρος Καθηγητής

Πανεπιστήμιο Αιγαίου

ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΜΥΘΟΙ ΖΩΩΝ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΑΡΚΑ

Οι παραβολικοί μύθοι ζώων κατέχουν μια περίοπτη θέση στην αρχαία ελληνική γραμματεία. Το είδος αυτό ταυτίστηκε από νωρίς με το πρόσωπο του Αισώπου· οι περισσότεροι μύθοι ζώων που μας παραδόθηκαν από την αρχαιότητα φέρουν το όνομά του, ίσως και λόγω της τάσης των αρχαίων Ελλήνων να έχουν έναν πρόχειρο εφευρέτη για κάθε πράγμα και συνήθεια¹. Εξάλλου οι αναρίθμητες παραλλαγές και ποικιλίες των μύθων αυτών από όλα τα μέρη του κόσμου, καθώς και η ομοιότητά τους με το λαϊκό παραμύθι, συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι οι μύθοι του Αισώπου έχουν τις ρίζες τους στη λαϊκή λογοτεχνία².

Η ταυτότητα του ίδιου του Αισώπου δεν είναι ξεκάθαρη: υπάρχουν αρκετές εκδοχές και ορισμένοι σχολιαστές αμφισβητούν συνολικά την ιστορικότητά του. Ο Αίσωπος αλλά και οι μύθοι που συνδέθηκαν με το όνομά του θεωρήθηκαν 'χαμηλή' λογοτεχνία σε σύγκριση με την 'υψηλή' των ανώτερων κοινωνικών τάξεων³. Αλλά η 'σύγκρου-

1. Η πρώτη αναφορά στο όνομα του Αισώπου απαντάται στον Ηρόδοτο (II, 134-135), ο οποίος ανέφερε τον Αίσωπο ως Θράκα σκλάβο, σύγχρονο της Σαπφούς και δημιουργό μύθων ζώων. Η άποψη αυτή φαίνεται να έγινε ευρύτερα αποδεκτή, όπως φαίνεται και στον Αριστοφάνη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Ιδιαίτερα η φράση του Αριστοφάνη «οὐδ' Αἴσωπον πεπάτηκας» υποδηλώνει την ευρεία διάδοση των αισώπειων μύθων στην κλασική περίοδο ως διδακτικής ύλης πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης. Βλ. Σχετικά και Christos A. Zafiroopoulos, *Ethics in Aesop's fables: the "Augustana" collection*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, σσ. 11-12, 20.

Επιπλέον ο Αίσωπος και οι μύθοι του εντάσσονται στη λογοτεχνική παράδοση από τον ίαμβο του Αρχίλοχου μέχρι την κωμωδία του Αριστοφάνη.

2. Γεώργιος Κ. Κατσαδώρας, *Η διάχυση του αισώπειου μύθου στην Ευρώπη των μέσων χρόνων. Η περίπτωση του Odo of Cheriton*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2005, σ. 72 και George Katsadoros, "The disfiguration of Aesop and Karaghiozes: Embodiment of indirect expostulation and resistance", Gert Reifarth & Philip Morrissey (ed.), *Aesopic Voices*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2011, σσ. 257-289.

Στη λαϊκή λογοτεχνία αποτελούν ξεχωριστό είδος, αλλά στην πράξη εντάσσονται και μελετώνται στα πλαίσια των παραμυθιών· στο διεθνή κατάλογο των παραμυθιακών τύπων [Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, Academia Scientiarum Fennica (FFC 284-6), Helsinki 2004] οι μύθοι ζώων αποτελούν τους πρώτους 300 τύπους.

3. Προς αυτή την κατεύθυνση η Leslie Kurke αναφέρει χαρακτηριστικά, ότι βρίσκονται μέσα σ' ένα ιεραρχικό σύστημα σοφίας, όπου ο Αίσωπος εκπροσωπεί το κοινό και χαμηλό απέναντι στο

ση' αυτή δεν σταματάει σε αυτό το επίπεδο. Και όντως οι μύθοι αυτοί έφεραν μια επανάσταση, θα λέγαμε, σε πολλά επίπεδα: Στο αισθητικό-ηθικό καθώς ο δύσμορφος Αίσωπος προσπάθησε, -και, μυθιστορηματικά, τιμωρήθηκε γι' αυτό, - να καταρρίψει την καθεστηκυία ταύτιση της εξωτερικής εμφάνισης με τον εσωτερικό κόσμο, το πρότυπο της απολλώνειας μορφής· στο θρησκευτικό όπου, κατά πολλές εκδοχές, ο Φρύγας Αίσωπος μετέφερε στη Σάμο και τον ελληνικό χώρο τη λατρεία και τη θυμοσοφία του Μαρσύα, ενώ, σύμφωνα πάλι με το *Βίο* του, η θεά Ίσιδα ήταν που του χάρισε την ευγλωττία του και οι ιερείς του Απόλλωνα εκείνοι που άδικα τον καταδίκασαν και τον εκτέλεσαν⁴. στο κοινωνικό, καθώς ο Αίσωπος, ο τελευταίος των σκλάβων, τον οποίο μόνο ως 'δωρό' με την αγορά και άλλων σκλάβων καταδέχτηκε να πάρει στη δούλεψή του ο φιλόσοφος Ξάνθος, κατόρθωσε με τη δύναμη του νου του και την ηθική του ακεραιότητα να ξεπεράσει το προδιαγεγραμμένο από τη μοίρα του κοινωνικό επίπεδο και να φτάσει να συνδιαλέγεται και να συμβουλεύει βασιλείς και αυτοκράτορες· αλλά και στο φιλοσοφικό, όπου η λαϊκή του θυμοσοφία βρέθηκε σε αντιδιαστολή και, σύμφωνα με τον Πλούταρχο τουλάχιστον, ξεπερνούσε την υψηλή μόρφωση των καθιερωμένων 'Σοφών'⁵.

Οι πολλαπλές χρήσεις και αξιοποιήσεις του ξεκινούν από τη λογοτεχνική ενασχόληση και φτάνουν στην παιδαγωγική αξιοποίηση και την, πολλές φορές έμμεση, κοινωνική και πολιτική έκφραση ή και διαμαρτυρία⁶. Όπως και στην ιστορική πορεία του είδους, άνθρωποι με πνεύμα συνήθως προοδευτικό προσέφυγαν στους μύθους αυτούς για να προσφέρουν στα ευρύτερα κοινωνικά στρώματα ένα παιδαγωγικό μέσο εύληπτο, ευχάριστο αλλά και συνάμα ωφέλιμο, σηματοδοτώντας μια «επανάσταση των προβάτων κατά των λύκων»⁷.

υψηλό, τη ζωική απέναντι στην ανθρώπινη σοφία, το γυναικείο λόγο απέναντι στον κυρίαρχο αρσενικό, την παιδικότητα απέναντι στην ποίηση και τη φιλοσοφία των ενηλίκων. Leslie Kurke, *Aesopic Conversations*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2011, σσ. 1-4.

4. Η, συμβολική, μορφή του Αισώπου προσλαμβάνει και τη λειτουργία, σύμφωνα με τη δελφική τελετουργία, του *φαρμακού*, του ανθρώπινου αποδιοπομπαίου τράγου. Βλ. σχετικά Christos A. Zafirooulos, Socrates and Aesop. *A Comparative Study of the Introduction of Plato's Phaedo*, Academia, Sankt Augustin 2015.

5. Βλ. και Georgios Katsadoros, Panagiota Feggerou, "The Social Context in Aesopic Fables. Utopias and Dystopias", στα υπό δημοσίευση *Proceedings of The Child and The Book 2014 International Conference "Time, Space and Memory in Literature for Children and Young Adults"* (Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα, 10-12 Απριλίου 2014).

6. Εντονότατη σχετική κίνηση παρουσιάζεται κατά τα τέλη του 17ου και το πρώτο, κυρίως, μισό του 18ου μ.Χ. αιώνα. Βλ. σχετικά Annabel Patterson *Fables of Power*, Duke University Press, Durham & London 1991 και George C. Katsadoros, "Aesopic Fables in the European and the Modern Greek Enlightenment", *Review of European Studies*, vol. 3, no. 2, December 1, 2011, Canadian Center of Science and Education, www.ccsenet.org/journal/index.php/res/article/view/10568/9409, σσ. 110-116.

7. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σσ. 209-211.

Στη σύγχρονη εποχή οι μύθοι του Αισώπου –θα μπορούσαμε να πούμε ότι– έχουν πολύ έντονη παρουσία τόσο στον καθημερινό προφορικό λόγο όσο και σε σύγχρονα λογοτεχνικά έργα, χωρίς αυτό να ισχύει πάντοτε με τρόπο εμφανή, σαφή ή ακόμα και συνειδητό: ας αναλογιστούμε μόνο πόσες φορές χρησιμοποιούμε σε πολλές περιστάσεις λεκτικής επικοινωνίας εκφράσεις όπως «μια αλεπού κουτσονούρα, όλες τις θέλει κουτσονούρες», «όσα δε φτάν’ η αλεπού, τα κάνει κρεμαστάρια», «δυο γαιδάροι εμάλωναν σ’ ένα ξένον αχειρίωνα», «εβάλαμε το λύκο να φυλάη τα πρόβατα!» αλλά και πολλές άλλες⁸.

Ο αισώπειος μύθος, λοιπόν, φαίνεται ότι όντως αποτελεί ένα ιδιαίτερα εύπλαστο και ευέλικτο είδος της λαϊκής λογοτεχνίας. Διαθέτει τη δυνατότητα να προσαρμόζεται σε κάθε σχεδόν περίπτωση, να εκφράζει σκέψεις και αισθήματα, αλλά και να διδάσκει με τρόπο εύληπτο και συνάμα ευχάριστο. Επίσης κινείται με μεγάλη άνεση αλλά και αποτελεσματικότητα ανάμεσα στη λαϊκή και την υψηλή λογοτεχνία αλλά και ανάμεσα στον πεζό και τον ποιητικό λόγο. Και αυτή επίσης η τελευταία του ιδιότητα, εξεταζόμενη χωριστά, βλέπουμε ότι διαχέεται, όπως όλα τα είδη της λαϊκής λογοτεχνίας, τόσο στο χρόνο όσο και στο χώρο αλλά και τη λειτουργία.

Από την αρχαιότητα λοιπόν αξιοποιήθηκαν ποικιλοτρόπως, ως μέσο άσκησης του λόγου, φωνή έμμεσης διαμαρτυρίας ή ακόμα και ανατροπής ‘από τα κάτω’, ηθικοπλαστικά κείμενα, πολιτική σάτιρα, μορφή καλλιτεχνικής έκφρασης κ.ο.κ. Μέσω του παραλληλισμού και της αλληγορίας, –ο Αριστοτέλης τους θεωρούσε καταλληλότερους για τις δημόσιες συζητήσεις από τα ιστορικά παραδείγματα,– αξιοποιήθηκαν για να παρουσιάζουν, να διακωμωδούν και να ψέγουν τα κακώς κείμενα της κοινωνίας, ιδίως από τη σκοπιά των ‘προβάτων’. Με το είδος αυτό ασχολήθηκαν πολλές επιφανείς προσωπικότητες του ανθρώπινου πνεύματος, για να ψυχαγωγήσουν, διδάξουν, ακόμα και να προφυλάξουν το ακροατήριό τους από τους ‘λύκους’. Δεν ήταν μόνο ο Αίσωπος που έφτιαξε ανάλογους μύθους⁹, καθώς όχι μόνο υπήρξαν προ-‘αισωπικοί’¹⁰ μύθοι

8. Δημ. Σ. Λουκάτος (επιμ.), *Νεοελληνικοί παροιμιόμυθοι*, Ερμής, Αθήνα (1η ανατύπωση), 1978, σσ. 10, 55, 61.

Οι σύντομες αυτές εκφράσεις, τις οποίες ο Λουκάτος (ό.π., σ. ιθ’–κη’) αποκάλεσε παροιμιόμυθους, τις περισσότερες φορές προέρχονται από κάποια εκτενέστερη αφήγηση, συνήθως αισωπική, αλλά έχουν αποκτήσει με την πάροδο του χρόνου και τη συχνότατή τους χρήση μια αποφθεγματική, παροιμιακή διατύπωση.

9. Μύθους ζώων συναντούμε στον Ησίοδο, τον Αρχίλοχο, τον Ηρόδοτο και πολλούς αρχαίους Έλληνες ποιητές και συγγραφείς. Βλ. σχετικά Gert-Jan Van Dijk, *Αίνοι, Λόγοι, Μύθοι. Fables in archaic, classical, and hellenistic Greek literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Brill, Leiden-Boston- Köln, 1997.

10. Η πρώτη αφήγηση με πρωταγωνιστές ζώα με συμβολικό χαρακτήρα απαντάται γύρω στο 700 π.Χ. στον Ησίοδο (*Έργα και Ημέραι*, στ. 203-212), στο μύθο του γερακιού και του αηδονιού. Βλ. Θεόδωρος Μαυρόπουλος (επιμ.), *Αισώπειοι μύθοι*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 11-13.

Μπορούμε επίσης ν’ αναφέρουμε τον Αρχίλοχο, το δημιουργό του ιάμβου και πρωτεργάτη της

αλλά και πολλοί άλλοι κατοπινοί συγγραφείς και διανοητές ασχολήθηκαν με το είδος, συμπληρώνοντας και επεκτείνοντάς το *corpus* τους¹¹. Ο εμπλουτισμός ωστόσο και η δημιουργία νέων μύθων ζώων συνεχίστηκε και συνεχίζεται ακόμα, θα λέγαμε, με πολλούς και διάφορους τρόπους, ενώ με το λογοτεχνικό αυτό είδος έχουν συνδεθεί ξακουστά ονόματα και της πιο σύγχρονης διεθνώς διανόησης¹², όπως ο Έρασμος, ο Λούθηρος, ο ντα Βίντσι, ο Λαφονταίν, ο Λέσινγκ, ο Κοραής. Μία ιδιαιτερότητα λοιπόν από τις πολλές του είδους αυτού είναι ότι, ενώ οι εκάστοτε μυθογράφοι ή διασκευαστές των μύθων υπήρξαν επώνυμοι και, μάλιστα, γνωστές προσωπικότητες, ο αισώπειος μύθος σαφώς εντάσσεται στη λαϊκή λογοτεχνία, καθώς ανέκαθεν αποτελούσε μια φωνή ή έκφραση που θα γινόταν αντιληπτή και αποδεκτή από τους πολλούς και θα εξέφραζε το λόγο τους έναντι των λίγων.

Ο Ben Edwin Perry¹³, κατά τον οποίον, προκειμένου ένας μύθος να θεωρηθεί αισώπειος όχι με βάση το ότι ανήκει σε κάποια συγκεκριμένη συλλογή ή ότι έχει αποδοθεί στον Αίσωπο, πρέπει να πληροί ορισμένες προϋποθέσεις: α) να ανήκει εμφανώς

αξιοποίησής του στη σάτιρα, και τον Στησίχορο, ο οποίος, κατά τον Αριστοτέλη (*Ρητορική*, 2, 20, 1393 κ.ε.), φέρεται να αφηγήθηκε το μύθο του αλόγου και του ελαφιού, αναφερόμενος στον τύραννο της Ιμέρας Φάλαρη.

Αξίζει δε ν' αναφέρουμε και την *Βατραχομουσαχία* (ενδεχομένως 5ος π.Χ. αιώνας), τον πρώτο εκπρόσωπο ενός άλλου, πολύ κοντινού λογοτεχνικού είδους, του έπους ζώων (*beast epic*). Το ποίημα αυτό, που αποτελείται από 300 περίπου στίχους και αποδίδεται κατά πολλούς στον Όμηρο, φέρει πολλές ομοιότητες με την *Ιλιάδα*, την οποία ωστόσο διακωμωδεί, παρουσιάζοντας ως πρωταγωνιστές –και, πέρα από την ανθρώπινη σκέψη και ομιλία, με πολλά αντίστοιχα των ηρώων του ομηρικού έπους– τους βάτραχους και τους ποντικούς.

11. Σταθμός στην ανάπτυξη του είδους πρέπει να θεωρηθεί η συλλογή του Δημητρίου του Φαληρέα κατά την Ελληνιστική περίοδο (γύρω στο 300 π.Χ.) η οποία και αποτέλεσε πρότυπο για όλες τις μετέπειτα. Πολύ σημαντική επίσης θεωρείται η έκδοση (σε λατινικό στίχο) από τον Θράκα απελεύθερο Φαίδρο πέντε τόμων με αισώπειους μύθους (*Fabulae Aesopicae*, 1ος αιώνας π.Χ.), η οποία εγκαινιάζει την καλλιτεχνική γραφή αισώπειων μύθων. Η πρώτη ελληνική συλλογή σε ποιητική μορφή (*Μυθίαμβοι*) έγινε από τον ιταλικής καταγωγής ελληνόφωνο Βάβριο, ο οποίος πιθανολογείται ότι έζησε το 2ο μ.Χ. αιώνα, ενώ η συλλογή του αυτή επηρέασε και τις μετέπειτα του Φαίδρου, του Συντίπα, του Αβιανού και του Μάξιμου Πλανούδη. Βλ. σχετικά Γ. Μ. Παράσογλου (επιμ.), *Ανδρόνικος Νούκιος – Γεώργιος Αιτωλός. Αισώπου μύθοι*, Εστία: Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1993, σσ. 50-53, Niklas Holzberg, *Die antike Fabel. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, σσ. 57-69, Danielle M. Roemer, «Fable», *Encyclopedia of Folklore and Literature*, editors Mary Ellen Brown & Bruce A. Rosenberg, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1998, σ. 196 και Α. Δ. Σκιαδάς, «Βάβριος», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος Λαρούς Μπριτάννικα*, 13 (1984, 1996), σσ. 120-121.

Οι παραπάνω συλλογές, σε συνδυασμό με τους μύθους που έχουν εμφανιστεί σε διάφορα κείμενα της ελληνικής και ρωμαϊκής λογοτεχνίας, το 'μυθιστορηματικό' *Βίο* του Αισώπου και τις διάφορες παροιμίες και αποφθέγματα τα οποία έχουν αποδοθεί στον ίδιο, αποτελούν το σώμα (*corpus*) της 'αισώπειας κληρονομιάς' που έχουμε από την αρχαιότητα.

12. Βλ. σχετικά και Gert-Jan Van Dijk, *ό.π.*, σ. Xiii.

13. Ben Edwin Perry, *Aesopica*, vol. I, University of Illinois Press, U.S.A. 1952, σ. ix.

και σκοπίμως στη σφαίρα της φαντασίας, β) να εκφέρεται σε γνωμικό αόριστο, παρουσιάζοντας μια συγκεκριμένη πράξη που έλαβε χώρα άπαξ αλλά μπορεί να ξαναγίνει και γ) να λέγεται όχι ως μια ιστορία, αλλά με σκοπό ηθικό, παραινετικό ή και προσωπικό. Απομακρυνόμενοι από την αποκλειστικά κειμενική έκφραση, οι Gert Reifarth και Philip Morrissey¹⁴ κάνουν λόγο για μία συγκεκριμένη και μία ευρύτερη διάσταση του «αισώπειου»: Η πρώτη, κυρίως κειμενική θεώρηση, αφορά την αξιοποίηση προγενέστερων στοιχείων της λαϊκής λογοτεχνίας και του λαϊκού πολιτισμού εν γένει για την (ανα)δημιουργία ή διασκευή παραμυθιακών, κατά κύριο λόγο, ειδών, προκειμένου να προσαρμόζονται στην εκάστοτε περίσταση ή εποχή. Η δεύτερη σχετίζεται με την απόκρυψη και την αλληγορία που μπορούμε ν' ανιχνεύσουμε σε κάθε μορφή τέχνης, πέρα από το γραπτό λόγο. Και όχι μόνο εκεί, αλλά ακόμα και στον επιστημονικό και ακαδημαϊκό λόγο, όπου οι ίδιες τεχνικές μπορούν να δημιουργούν λανθάνοντα λόγο. Οι ίδιοι υποστηρίζουν ότι δύο προϋποθέσεις μπορούν να προσδώσουν την 'αισωπική' διάσταση σ' ένα έργο: α) κάποια στοιχεία της πραγματικότητας να αλλοιώνονται, να αποκρύπτονται ή και να αφαιρούνται και το 'αισωπικό' έργο να μην αναφέρεται σε αυτά άμεσα αλλά κωδικοποιημένα, β) ο αποδέκτης να είναι σε θέση να αποκωδικοποιήσει τις αισώσεις περιγραφές και να τις συσχετίσει με την πραγματικότητα, διαθέτοντας βέβαια ταυτοχρόνως τη δυνατότητα να αναγνωρίσει τα στρώματα συγκάλυψης ενός καταπιεστικού ή απάνθρωπου περιβάλλοντος¹⁵.

Ο Stephen Packard υποστηρίζει¹⁶, μελετώντας ως παράδειγμα δημοσιεύσεις του Γαλιλαίου μετά τη δημόσια αποκήρυξη της θεωρίας του για την κίνηση της Γης, ότι η αισωπική γραφή τοποθετείται ανάμεσα στην πραγματικότητα και την άμεση αποτύπωσή της, με μια διπλή αλλοίωση: καθώς μια ηγεμονική ή κυρίαρχη έκφραση διαμορφώνει την πραγματικότητα έτσι ώστε να εξυπηρετεί αθέατα τα συμφέροντά της, ο αισώπειος λόγος αποκαλύπτει τεχνηέντως την πρώτη αλλοίωση, αντικαθιστώντας τους ιδεολογικούς σχηματισμούς με καλλιτεχνικούς.

Πέρα ωστόσο από τις (παραπάνω αλλά και πολλές άλλες¹⁷) θεωρητικές προ-

14. Gert Reifarth & Philip Morrissey, "Foreword: Aesopic Voices", Gert Reifarth & Philip Morrissey (ed.), *Aesopic Voices*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2011, σσ. 1-6.

15. Στην «αισώπεια Γλώσσα» (και τη χαρακτηριστική της αμφισημία) είχε αναφερθεί και ο Lev Lossef (*On the Beneficence of Censorship. Aesopian Language in Modern Russian Literature*, Otto Sagner in Kommission, München 1984).

Ο Gert Reifarth επιπλέον κάνει λόγο για έναν ακαδημαϊκό κλάδο, τον οποίο ονοματίζει «Aesopics», που στόχο έχει να προσεγγίζει την αισώπεια έκφραση υπό τη στενή και υπό την ευρεία της έννοια. Βλ. Gert Reifarth, "Old Aesop and 'Aesopics'", Gert Reifarth & Philip Morrissey (ed.), *ό.π.*, σσ. 14-44.

16. Πβ. Stephen Packard, "Aesopic Transformation in Scientific Discourse: Observations on Galileo and Dawkins", Gert Reifarth & Philip Morrissey (ed.), *ό.π.*, σσ. 292-319.

17. Οι μύθοι του Αισώπου θα μπορούσαν να αποτελέσουν μέρος πολλών και πολλαπλών επιστημονικών αφετηριών συζητήσεων γύρω από θέματα όπως το χιούμορ, ο ηγεμονικός, ο ανατρεπτι-

σεγγίσεις μπορούμε να συνοψίσουμε κάποια γενικότερα χαρακτηριστικά του λογοτεχνικού αυτού είδους: α) η διάχυσή του τόσο στο χρόνο όσο και σε πλατιά στρώματα του πληθυσμού, ανεξαρτήτως τάξεων, β) η αμεσότητα της έκφρασης που το καθιστά αντιληπτό στον καθένα και την καθεμιά, χωρίς την προϋπόθεση προγενέστερης ερμηνευτικής ικανότητας, γ) η δεικτικότητα και σατιρική χρήση του λόγου που στόχο έχει να ψυχαγωγήσει μεν, κυρίως δε να σοκάρει τον ακροατή, όπως άλλωστε και η 'θωριά' του δύσμορφου Αισώπου¹⁸, κερδίζοντας ψυχαγωγικά την προσοχή του, δ) η αμφισημία του, καθώς πέρα από τη σύνθεση του (προαιρετικού και μη, -αρχικά τουλάχιστον, - δεδομένου επιθυμίου, ο κάθε μύθος μπορεί να προσφέρεται για πολλαπλές, ακόμα και αντικρουόμενες, ερμηνείες και αναγνώσεις, όπως λ.χ. στην Αγγλία του Διαφωτισμού όπου αποτέλεσε βασικό εκφραστικό μέσο πολιτικής αντιπαράθεσης στο Κοινοβούλιο¹⁹. Αυτό μάλιστα συνέβη και πρόσφατα στην ελληνική Βουλή με σκίτσα του Αρκά, καθώς σκίτσο του χρησιμοποιήθηκε σε επίσημη ομιλία²⁰. Θα μπορούσαμε επιπλέον να προσθέσουμε ένα ακόμα, το οποίο ωστόσο διαφοροποιείται αρκετά ανάμεσα στην παλαιότερη, κατά βάση προφορική, κοινωνία και τη σύγχρονη: ο 'αισώπειος' λόγος εκφραζόταν σαφώς και άμεσα εντός του πλαισίου ενός συγκεκριμένου κοινωνικού συνόλου, και ήταν συνήθως αναγνωρίσιμος μόνο μέσα σε αυτό, ενώ πλέον υπόκειται σε πολυποικίλες 'διαμεσολαβήσεις' και είναι αρκετά πρόσφορη η διαφοροποίησή του ανάλογα με την ατομική ανάγνωση του καθενός.

Η παγκόσμια λογοτεχνία βέβαια έχει, όπως προαναφέρθηκε, δώσει πολλά παραδείγματα 'αισώπειας' γραφής, με πολυποίκλη στοχοθεσία. Υπό το πρίσμα των αμέσως παραπάνω θέσεων θεωρώ ότι μια σύγχρονη τέτοια μορφή έκφρασης ανιχνεύεται και σε αρκετά από τα έργα του γνωστού στο ελληνικό και όχι μόνο αναγνωστικό κοινό Αρκά. Μέσα από την μεταφορική συνήθως απεικόνιση ζώων ή άλλων φαινομενικά φανταστικών χαρακτήρων, που στην ουσία αποτελούν ανθρώπινες καρικατούρες ή πτυχές της ανθρώπινης σκέψης και κοινωνικής συμπεριφοράς, παρουσιάζεται με τρόπο σατιρικό η σύγχρονη ελληνική, και όχι μόνο, κοινωνία.

κός, ο δημόσιος ή ο δημόδης λόγος (ιδίως στην εποχή του μεταπροφορικού διαδικτύου), η εικόνα, το κινούμενο σχέδιο, αλλά και πολλά άλλα. Ο περιορισμός ωστόσο έκτασης της παρούσας εισήγησης δεν επιτρέπει περαιτέρω αναφορά σε κάποια από τα παραπάνω θέματα. Το ίδιο ισχύει και για την ιστορική διαδρομή του.

18. Βλ. George Katsadoros, "The disfiguration of Aesop and Karaghiozes: Embodiment of indirect expostulation and resistance", *ό.π.*

19. Βλ. σχετικά George C. Katsadoros, "Aesopic Fables in the European and the Modern Greek Enlightenment", *ό.π.*

20. Βλ. ενδεικτικά Δημήτρης Κανελλόπουλος, «Ο Αρκάς άδειασε τον Μητσotάκη», *efsyn.gr*, 30/3/2016, <http://www.efsyn.gr/arthro/o-arkas-adeiase-ton-mitsotaki> (6/2/2017).

Ο Αρκάς²¹, προφανώς ψευδώνυμο (έχουν γίνει αρκετές απόπειρες ανίχνευσης του πραγματικού ονόματός του), εμφανίστηκε για πρώτη φορά στην ελληνική εκδοτική σκηνή το 1981, στο 9ο τεύχος του περιοδικού Βαβέλ, με τον, περιώνυμο πλέον, *Κόκκορα*. Έκτοτε, για περισσότερα από 35 χρόνια, με μια πλούσια γκάμα 'ηρώων' τα σκίτσα του έχουν αποτελέσει δημοφιλέστατα αναγνώσματα, σατιρίζοντας, συνήθως με τρόπο διεισδυτικό και καυστικό, ζητήματα όπως κοινωνία, ανθρώπινες (και μη) σχέσεις, θρησκεία, πολιτική, επιστήμη, ακόμα και θάνατος. Πέρα από τα παραπάνω ωστόσο σε μεγάλο βαθμό οι χαρακτήρες, συνήθως ζώα, του Αρκά αναδύουν την προσωποποίηση ανθρώπινων χαρακτηριστικών, όπως ματαιοδοξία, αλαζονεία, απληστία κ.ά., ενώ παρουσιάζονται πολλές φορές με τη μορφή ζώων (ο *Κόκκορας*, ο Μοντεχρήστος ο ποντικός του *Ισοβίτη*, οι γάτες Λουκρητία και Καστράτο, ο Ζαχαρίας ο σκύλος των *Συνομήλικων* κ.ά.²²). Και βέβαια, κάτι πολύ γνωρίμο από τον Αίσωπο, σχολιάζονται αναστοχαστικά οι (κοινωνικές) σχέσεις εξουσίας²³. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο μελετητής αλλά και συγγραφέας αρκετών εισαγωγικών κειμένων των έργων του Αρκά Πέτρος Μαρτινίδης, «η συμβουλή του Αρκά για τα πάντα συνοψίζεται στο: αν είναι απολύτως αναπόφευκτο σάρκασέ το»²⁴.

Τα ζώα του Αρκά δεν θυμίζουν, σε πρώτη ματιά, τα ζώα των αισώπειων μύθων, καθώς ο 'βιότοπός' τους συνήθως δεν είναι οι αγροί και η υπαίθρος αλλά το αστικό περιβάλλον των σύγχρονων μεγαλουπόλεων, προσαρμοσμένοι κι αυτοί με τη σειρά τους στη σημερινή κοινωνία και πραγματικότητα. Επιχειρώντας να καταδείξω τον αισώπειο τρόπο έκφρασης του Αρκά, θα παρουσιάσω λίγα παραδείγματα και από τις δύο κατηγορίες: την πρώτη των 'κλασικών' ζώων της υπαίθρου τα οποία ο Αρκάς χρησιμοποιεί με τον γνωστό συμβολισμό τους, π.χ. ο αλαζόνας κόρακας και η πονηρή αλεπού, ενώ ενίοτε αλλοιώνει ή και αντιστρέφει την εξέλιξη και το 'επιμύθιο' του, οιονεί, μύθου και τη δεύτερη των σύγχρονων 'αστικών' ζώων που κι αυτά με τη σειρά τους τείνουν να αποτελέσουν την προσωποποίηση ανθρώπινων χαρακτηριστικών ή στοιχείων συμπεριφοράς.

21. Για το πρόσωπο και την προσωπικότητα του Αρκά βλ. Πέτρος Μαρτινίδης, «Από το αβγό στον παράδεισο. Η «μετασχηματιστική γραμματική» των δώδεκα και μίας σειρών του Αρκά», <http://www.arkas.gr/index.php/gr/11/20years/martinidis.htm> (28/1/2017). Βλ. επίσης Γιώργος Λαμπίρης, «Αρκάς, ο μεγάλος διάσημος-αφανής σκίτσογράφος. Τέσσερα πρόσωπα και ένα... σκίτσο μιλούν για τον άνθρωπο που έχουν δει ελάχιστοι», <http://www.gazzetta.gr/plus/article/758816/arkas-o-megalos-diasimos-afanis-skitsografos-pics> (28/1/2017).

22. Για αναλυτικά στοιχεία σχετικά με τα έργα και τις εκδόσεις του Αρκά βλ. την ιστοσελίδα του <http://www.arkas.gr/index.php/gr/1> (28/1/2017).

23. Για την τεχνική και, γενικότερα, το 'φαινόμενο' του Αρκά βλ. Πέτρος Μαρτινίδης, *Η υψηλή τέχνη της απελπισίας. Γύρω από τον Ισοβίτη του Αρκά*, Ψυλόν, Αθήνα 1992, αλλά και του ίδιου, *Πώς πάνε στον «Παράδεισο» του Αρκά*. Ανατρέχοντας στην ιστορία του γέλιου, Ψυλόν, Αθήνα 2007.

24. Πέτρος Μαρτινίδης, «Ταπεινωμένα γερατειά», *Οι συνομήλικοι*, γράμματα, Αθήνα 2013.



Στους *Τρελούς συνδυασμούς*²⁵ ο Αρκάς δίνει μια, θα λέγαμε, 'συνέχεια' του μύθου του κόρακα και της αλεπούς, όπου στην πρόταση της δεύτερης στον πρώτο να τραγουδήσει, για ν' ακούσει τάχα την υπέροχη φωνή του, ο κόρακας απαντά με υβριστικό σχήμα, δείχνοντας να γνωρίζει πλέον το αντίστοιχο πάθημα κάποιου προκατόχου του ή και του ίδιου.

Στο *Παιχνίδια για δύο*²⁶ ο Αρκάς αξιοποιεί μοτίβα ή χαρακτήρες από πασίγνωστα λαϊκά παραμύθια: αρχικά παρουσιάζει το λύκο να πλησιάζει το μαντρί φορώντας προβιά για να συναντήσει την αγαπημένη του προβατίνα και να της ζητήσει (ξανά) να γνωστοποιήσουν τη σχέση της στους δικούς της. Παρακάτω βλέπουμε ένα ζευγάρι βατράχων σε ερωτική στιγμή, όπου ο βάτραχος αναφωνεί, μάλλον μελαγχολικά, ότι τα «μόνα που τον διασκεδάζουν πια είναι το σεξ και η ξιφασκία», ενώ η βατραχίνα με τη σειρά της αποκρίνεται, ότι «έχει γεμίσει ο βάλτος από ψώνια που πιστεύουν ότι είναι μαγεμένοι πρίγκηπες». Ένα ακόμα συναφές παράδειγμα είναι μια ερωτική σκηνή ανάμεσα στο βασιλιά των ζώων και ένα πτηνό, όπου ο πρώτος εμφανίζεται σε ρόλο 'παθητικό': περαστικό πτηνό αναρωτιέται «μα πώς τον ανέχεται το λιοντάρι;» και ένα άλλο του απαντάει ότι «του έχει βγάλει ένα αγκάθι απ' το πόδι». Εδώ το πτηνό παίρνει τη θέση του Ανδροκλή του αισώπειου μύθου.

25. γράμματα, Αθήνα 2012, σ. 26.

26. Νέα σύνορα – Α.Α. Λιβάνη & ΣΙΑ Ε.Ε. Αθήνα 1991², σσ. 3-6, 11, 29. Κυκλοφόρησε, μαζί με το προηγούμενο, στο πλαίσιο της σειράς *Ξυπνάς μέσα μου το ζώο*.

Οι παραπάνω περιπτώσεις αφορούν αυτόνομα σκίτσα του Αρκά, τα οποία εντάσσονται μεν σε κάποια συλλογή, αλλά παρουσιάζουν ένα αυτοτελές το καθένα επεισόδιο. Θωρείται βεβαίως δεδομένη η γνώση και αναγνώριση των αντίστοιχων παραδοσιακών θεμάτων από τους αναγνώστες.

Στον καλό Λύκο²⁷, περνώντας σε ενιαία έργα, βλέπουμε την απελπιστικά ατελήσφορη προσπάθεια του «εξημερωμένου» πια λύκου να κερδίσει την αγάπη μιας προβατίνας, σε πλήρη πάλι αντιστροφή των «κλασικών» τους ρόλων. Έντονη είναι η παρουσία του λαγού ως άσπονδου φίλου/συμβούλου του λύκου. Σ' ένα σημείο δε (σ. 21) ο λύκος τον ρωτάει αν έχει ποτέ σκεφτεί τι έχει χάσει ενώ κοιμόταν, για να αποκριθεί ο δεύτερος «το 'χει διαδώσει παντού η πουτάνα η χελώνα».

Σκηνές σαν τις παραπάνω βρίσκει κανείς πάρα πολλές στο έργο του Αρκά. Δεν είναι μόνο ωστόσο το ζήτημα της άμεσης συσχέτισης με τον Αίσωπο ή τη λαϊκή λογοτεχνία εν γένει που καθιστά, θεωρώ, τη γραφή του Αρκά 'αισώπεια': αυτό, κατά τον Packard²⁸ τουλάχιστον, θα προϋπόθετε την ύπαρξη μιας 'λογοκριτικής αρχής', της προσοχής της οποίας θα προσπαθούσε να διαφύγει ο καλλιτέχνης. Αυτό που δεσπόζει είναι ότι χρησιμοποιεί καρικατούρες, περσόνες για να συμβολίσει χαρακτήρες και χαρακτηριστικά ανθρώπων της σύγχρονης κοινωνίας. Αυτό το έχουμε συνηθίσει στο παρελθόν με τη χρήση ζώων, αλλά ζώων ανθρωπομόρφων, με το, αφηγηματικά συμβατικό, χαρακτηριστικό της ανθρώπινης σκέψης και λαλιάς. Στην περίπτωση του Αρκά το βλέπουμε σε κάθε λογής πλάσματα, πραγματικά ή μη, από ένα κεφάλι χωρίς σώμα (Show Business) μέχρι και χαρακτήρες 'της διπλανής πόρτας', τα οποία, μέσω πάντα μιας διαδικασίας παραλληλισμού και αλληγορίας, απεικονίζουν και σχολιάζουν καταστάσεις εντελώς πραγματικές και καθημερινές μέσα από μια σύγχρονη πραγματικότητα. Τα σκίτσα του πληρούν, σε μεγάλο βαθμό πιστεύω, τις προϋποθέσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω: είναι ευρύτατης κυκλοφορίας και αποδοχής, δίνουν με τρόπο άμεσο και εύληπτο το μήνυμά τους, το οποίο επιδέχεται πολλαπλών αναγνώσεων.

Εξάλλου, αν και, όπως προαναφέρθηκε, δεν φαίνεται να καταφέρεται ο Αρκάς ενάντια σε κάποια συγκεκριμένη ηγεμονική δομή ή κουλτούρα, τα έργα του καυτηριάζουν με τρόπο σατιρικό (και ενίοτε σατυρικό) θέματα που σε πολλές περιπτώσεις θα μπορούσαν να θεωρηθούν 'ταμπού', όπως ο έρωτας, οι κοινωνικές σχέσεις, η ζωή και ο θάνατος. Σκιαγραφείται τρόπον τινά η ανθρώπινη κοινωνία και οι ισχύουσες σ' αυτήν αντιλήψεις σε επίπεδο δομικό. Και επιχειρούν να ωθήσουν τον αναγνώστη να δει τα πράγματα και από μian άλλη σκοπιά, να μπει για λίγο στη θέση του ισχυρού ή του αδυνάτου, να ταυτιστεί με τον αναξιοπαθόντα αλλά και με το θύτη, ούτως ώστε να μπορεί να έχει μια πιο σφαιρική και διεισδυτική άποψη, ενώ ταυτόχρονα με έναν χιουμοριστικό, σαρκαστικό, θα λέγαμε, τρόπο, να τον ξαλαφρώσει από άλυτα μυστήρια της ζωής που συχνά τον ταλανίζουν.

Και ίσως υπάρχει και κάποια λογοκριτική αρχή εναντίον της οποίας στρέφονται

27. γράμματα, Αθήνα 1999.

28. Ο.π., σσ. 292-319.

τα σκίτσα του Αρκά: οι στερεοτυπικές αντιλήψεις που πολλές φορές υιοθετούμε μόνο και μόνο από φυσικούς ή κοινωνικούς παράγοντες που κατ' ανάγκη μας καθορίζουν, όπως οι προαναφερόμενοι. Ίσως αυτούς θέλει να θέσει υπό διαρκή αμφισβήτηση και επαναδιαπραγμάτευση ο καλλιτέχνης.

Στη σύγχρονη, εξ ορισμού καταναλωτική, εποχή μας το έργο του Αρκά αυτομάτως θα μπορούσε να τοποθετηθεί στη μαζική λογοτεχνία, λόγω της ευρύτατης κυκλοφορίας και αποδοχής του. Αλλά αυτή η δεύτερη, σε συνδυασμό με την αξιοποίηση μοτίβων και παραστάσεων του λαϊκού πολιτισμού, το καθιστά ασφαλώς αξιοπρόσεκτο και για μελετητές της λαϊκής λογοτεχνίας.

Τέλος το βασικό μέσο που αξιοποιεί ο καλλιτέχνης για να τραβήξει πρωτίστως το ενδιαφέρον και την προσοχή του αναγνώστη του, το χιούμορ και, κατ' επέκταση, το γέλιο²⁹, δίνει στο έργο του Αρκά μια κυριολεκτικά ψυχαγωγική διάθεση, διάχυτη στη λαϊκή λογοτεχνία και, πολύ ειδικότερα, τον αισώπειο μύθο, εντάσσοντάς το, κατά τη γνώμη μου στη μακρά και συνεχιζόμενη λανθάνουσα διαδικασία σύγκρουσης ανάμεσα σε παραδεδομένες, κυρίαρχες, θεωρήσεις των πραγμάτων και σε νέες που έρχονται, αν όχι άμεσα ν' ανατρέψουν, τουλάχιστον να προετοιμάσουν το έδαφος για την αλλαγή, την ανανέωση και, γενικά, την εξελικτική διαδικασία που καθόριζε και θα συνεχίσει να καθορίζει το λαϊκό πολιτισμό στις σύγχρονες εκφάνσεις του.

Abstract

GEORGE KATSADOROS

Modern Fables: The Case of Arkas

Fables were and still are one of the most flexible genres of folk and popular literature. They were utilized since ancient times as a means for language exercise, an indirect voice of protest, political satire, artistic expression etc.

Through parallelism and allegory, -according to Aristotle, they were more suitable for public speeches than historical examples, -they were used to expose and ridicule society's wrongdoings, especially from a 'sheep' point of view. Many were the noteworthy persons who elected to occupy themselves with this genre to entertain, teach or even to shield their audience from the 'wolves'.

World literature has many examples of 'Aesopian' writing to demonstrate, with various aiming. One of those can be traced in several works of Arkas, a highly popular (Greek) cartoonist. Through metaphorical depictions of animals or (seemingly) unreal beings, personifications in essence of human traits or social behavior, Arks satirizes Greek, although not exclusively, modern society.

29. Με την τόσο καθαρική, αλλά και φιλοσοφικά εποικοδομητική, λειτουργία του. Βλ. Stephen Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge University Press, New York 2008.

ΚΑΤΣΑΡΗΣ

(ΠΑΡΑΚΑΛΟΥΜΕ ΕΔΩ ΝΑ ΓΡΑΨΕΤΕ ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΑΣ- ΤΗΝ ΙΔΙΟΤΗΤΑ ΣΑΣ, ΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ κ.τ.λ. ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΜΟΙΟΜΟΡΦΙΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ)

Η ΑΝΤΙΔΙΚΙΑ ΚΩΝ/ΝΟΥ ΚΟΝΤΟΥ – ΝΙΚΟΛΑΟΥ Γ. ΠΟΛΙΤΗ. ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑΤΙΚΕΣ ΟΡΑΤΕΣ ΚΑΙ ΑΔΗΛΕΣ ΟΨΕΙΣ ΜΙΑΣ ΠΟΛΥΜΟΡΦΗΣ ΣΥΓΚΡΟΥΣΗΣ

Στον πολυκύμαντο και πολυτάραχο βίο του, η διανοητική αναμέτρηση του Νικολάου Πολίτη με τον θεωρούμενο στην εποχή του κράτιστο των φιλολόγων Κων/νο Κόντο, συγκροτεί μια πολυσήμαντη ιδεολογική και επιστημονική αντιμαχία, που όμως ελάχιστα και εντελώς επιδερμικά απασχόλησε την ελληνική επιστήμη. Όπως έχει ήδη επισημανθεί στην προγενέστερη εργασία μας υπάρχουν πλείστες όσες ανερεύνητες πλευρές, ο φωτισμός των οποίων θα αναδείξει το μέγεθος, το ποιόν και το αληθές της ασκηθείσης κριτικής στο έργο του Νικολάου Γ. Πολίτη, όπως επίσης τα επιμελώς και τεχνηέντως υποκρυπτόμενα ψυχοκίνητρα της προαναφερθείσης αξιολογίας του Κων/νου Κόντου¹.

Η εν λόγω διατριβή την οποία προσφυώς ο Κων/νος Κόντος την τιτλοδότησε «...Τα κατά την υπόθεσιν του Πολίτου, διότι παν ό,τι εγένετο εις αυτόν αναφέρεται²», απαρτίζεται από συναπτά διαδοχικά άρθρα που είδαν το φώς της δημοσιότητας στην εφημερίδα «Εφημερίς» των Αθηνών, του Δημητρίου Κορομηλά και εκτείνεται από τις 16 Μαρτίου 1887 έως τις 26 Απριλίου 1887 με τη χρήση του ψευδωνύμου Ψ και Η³. Αντίστοιχα η ανάλογη ανταπαντητική αρθρογραφία του Νικολάου Γ. Πολίτη, τιτλοφορείται « Αι επικρίσεις του Κόντου», άρχεται στις 7 Μαΐου και περαιώνεται την 31 Ιουλίου 1887, με τη χρήση του ψευδώνυμου (Χ). Προγενέστερα και ενδιάμεσα δημοσιεύονται σε διάφορες εφημερίδες των Αθηνών πολεμικά άρθρα και δηκτικά σχόλια επικουρικά της κάθε αντιμαχόμενης πλευράς, από φίλα προσκείμενους ή ακόμη και από τους ίδιους τους πρωταγωνιστές οι οποίοι παρεινείρονται για να αναιρέσουν όλα εκείνα τα

1. Βλέπε ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ Θ. ΚΑΤΣΑΡΗ, «Η αντιδικία Κων/νου Κόντου – Νικολάου Γ. Πολίτη, ορατές και άδηλες όψεις μιάς πολύμορφης σύγκρουσης», *Λαογραφικών Δελτίον*, τόμ. ΜΔ (42) Αθήνα 2013, σσ.459-477.

2. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887.

3. Όπως μας πληροφορεί μάλιστα ο μοναδικός έως τώρα έγκυρος μελετητής του βίου του Κων/νου Κόντου, Γεώργιος Χριστοδούλου, υπήρξε προαναγγελία στην εφημερίδα «Επιθεώρησις» Αθηνών για την έκδοση και βιβλίου με τον αυτό τίτλο, γεγονός που όμως δεν πιστοποιείται από την μη εύρεσή του, παρά την αναζήτησή του από τον συγγραφέα. Βλ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΝΔΡ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, *Κων/νος Στ. Κόντος 1834 – 1909*, τόμ. Α΄ Αθήνα 1979, σ. 143.

γραφόμενα που κρίνουν ότι χρήζουν άμεσης διασάφησης και δραστηκής ανταπάντησης, ώστε να αποφευχθεί η περαιτέρω δυσφήμιση της τιμής και της υπόληψης τους στο αναγνωστικό κοινό και συνακόλουθα στο ευρύτερο κοινωνικό σώμα. Προδήλως η όποια απόπειρα ερμηνευτικής εμβάθυνσης των γραφομένων των δύο αντιμαχομένων, οφείλει για λόγους καλύτερης διαχείρισης του πραγματολογικού υλικού να ακολουθήσει τη χρονολογική πορεία της οξύτατης αντιμέτρησης, να εκθέσει αυτούσια, όπου επιβάλλεται, τα δημοσίως γραφόμενα, ώστε με την προσήκουσα αντιπαραβολή και ερμηνευτική εξέλεξη να παραχθεί το κατά δυνατόν επωφελές και απροσωπόληπτο κριτικό απόσταγμα.

Ευλόγως λοιπόν τίθεται προς διερεύνηση, ως πρώτιστη αναγκαιότητα, η παρουσίαση των λόγων που οδήγησαν τον Κων/νο Κόντο, σχεδόν είκοσι ημέρες μετά την θριαμβευτική εκλογή του Νικολάου Γ Πολίτη στις 23 Φεβρουαρίου 1887 με ψήφους 19 υπέρ και έξι λευκά, ως καθηγητή της Μυθολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, να καταφύγει στη συγγραφή της εν λόγω διατριβής. Στις 16 Μαρτίου 1887 ο Κων/νος Κόντος αποστέλλει την πρώτη επίσημη επιστολή στον διευθυντή της εφημερίδας, με την οποία προαναγγέλλει την έναρξη της αξιολόγησης του έργου του Νικολάου Πολίτη, αλλά και εκθέτει όλα όσα εκείνος έκρινε ως άξια λόγου να παρουσιασθούν στο ευρύ κοινό, ως αδιάσειστα τεκμήρια της απορριπτικής επιλογής του.

Σύμφωνα με τον αρθογράφο, ως πρώτιστος λόγος προβάλλεται η πλήρης διαστροφή των λεχθέντων στην κρίσιμη συνεδρίαση της 23 Φεβρουαρίου από τους αναισχυντους πλαστογράφους, ανερυθριάστους σπερμολόγους της αλήθειας «...ίνα μαθόντες οι άνθρωποι ταληθή μη πιστεύωσι τοις παν τι αναισχύντως πλάττουσι ανερυθριάστως σπερμολογούσι⁴», Εν συνεχεία δια μέσω της ετεροπρόσωπης πλαστής αφήγησης των τεκταινομένων από υποτιθέμενο ερευνητή της αλήθειας, από την πλευρά των πανεπιστημιακών εκείνων, «οίτινες της αληθείας νομίζουν τιμιώτερον, έλαβον δε και τας χειρογράφους σημειώσεις του Κόντου, εξ ων ούτος ορμώμενος εποίησατο μακράν περί του Πολίτου λόγον⁵».

Σπεύδει όμως αμέσως να απονείμει τα εύσημα στους Ευθύμιο Καστόρχη και Γεώργιο Μιστριώτη και προαναγγέλλει την αναφορά στους λόγους τους στην συνεδρίαση «...ανδρών αγνών ταις μούσαις λατρεούντων και μακρόν της κιβδηλείας και κακοτεχνίας απεσχοινισμένων⁶», προφανώς για να εξασφαλίσει τουλάχιστον την ευμενή ουδετερότητά τους, ενώ και οι δύο θερμώς συνηγόρησαν υπέρ της εκλογής του Πολίτη, ώστε να επικεντρώσει τα βέλη της πολεμικής του στον φίλο και συμμαχητή του Πολίτη Σπυρίδωνα Λάμπρο, του οποίου ως γνωστόν η καίρια και εναργέστατη, επιστημονικά αδιάσειστη ομιλία του, συνέβαλε τα μάλα στην ριζική αντιστροφή του εχθρικού κλίματος έναντι του προταθέντος υποψηφίου, που με τόση περισσή ευμεθοδία προς στιγμήν είχε δημιουργήσει ο Κων/νος Κόντος. Μάλιστα, δεν διστάζει να τον ειρωνευ-

4. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

5. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

6. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75

θεί, αποκαλώντας τον «... ο τεσσαρακοντούτης νεανίσκος Λάμπρος⁷», αδιάψευστο τεκμήριο της οργίλης διάθεσης που τον διακατείχε για την απροσδόκητη ήττα του. Με ευστροφία κατόπιν αποκηρύσσει μετά βδελυγμίας την οποιαδήποτε ύπαρξη πολιτικής σκοπιμότητας στην εν γένει στάση του, αποκαλύπτοντας ορθά ότι ο ίδιος διατηρούσε προσωπική σχέση με τον Πρωθυπουργό Χαρίλαο Τρικούπη, επομένως διάκειται φιλικά όπως και ο Πολίτης προς το κυβερνητικό στρατόπεδο. Με περισσή δεξιότητα και προφανή σκοπιμότητα διοχετεύει την εντυπωσιακή για τον μέσο αναγνώστη είδηση «ότι θα παραστήσω αυτό σαφώς ποιοι τινές εις παιδείας λόγου είνε οι περί αυτόν διά κολακείων περισπειρόμενοι και εν τω Εθνικώ Πανεπιστημίω δεινὴν επιβουλήν επιβουλεύοντες⁸». Όπως γίνεται αντιληπτό η αριστοτεχνικά διατυπωμένη, άκρως εκθαμβωτική συνομωσιολογικής φύσεως απειλή απευθύνεται ως υπεσχημένη μείζων αντίδραση σε πολλούς αποδέκτες, αυτόχρομα επαυξάνει το αναγνωστικό ενδιαφέρον, και προσδίδει στην δημοσιοποιηθείσα σκοποθεσία του ελεγκτή κατήγορου επιπρόσθετο κύρος, ιδανική επικάλυψη της εν λόγω απόφασής του να εκθέσει στο ευρύ κοινό τα όσα διαδραματίστηκαν.

Έπεται η μακρά και λεπτομερειακή αφήγηση των συμβάντων της πρώτης συνεδρίασης της 9ης Φεβρουαρίου 1887 κατά την οποία ζήτησε και επέτυχε την αναβολή της ισχυριζόμενος ότι χρειαζόταν χρόνο για να μελετήσει το έργο του κρινομένου ώστε κατά την δική του έκφραση «...δυνηθὴ να ψηφοφορήση τιμῶς και ευσυνειδήτως⁹». Αφού μυκτηρίσει την αντιλογία του Δημητρίου Σεμιτέλου, ο οποίος «...αδιάρθρωτα συνείρε σπανίζων λέξεων¹⁰», παρεκάλεσε τον κοσμήτορα να του αποστείλει τα συγγράμματα του Πολίτη «...ίνα ταχέως επιλάβηται του εξετασμού αυτών¹¹», Όντως «... Τη Τρίτη μετά την συνεδρίαν ημέραν απεστάλησαν υπό του κοσμήτορος προς τον Κόντον τα βιβλία του Πολίτου, ἃ αὐτός ο συγγραφεὺς ἐπεμψεν προς την κοσμητείαν ως μαρτύρια της επιστημονικῆς αὐτοῦ δεινότητος¹²». Τα βιβλία, που όπως διισχυρίζεται ο Κων/νος Κόντος, επέλεξε ο ίδιος ο Πολίτης να διαβάσει και να ελέγξει σύμφωνα με την προσήκουσα ακαδημαϊκή δεοντολογία, ήταν τα εξής:

1. Το νεανικό βραβευμένο και διεθνώς αναγνωρισμένο έργο που συνέγραψε ο Νικόλαος Πολίτης σε ηλικία μόλις 18 ετών: Μελέτη επί του Βίου των Νεωτέρων Ελλήνων, Νεοελληνική Μυθολογία, τόμ. Α΄, εν Αθήναις 1871, τόμ. Β΄ εν Αθήναις 1874.
2. Ο περί των Γοργόνων μύθος παρά τω Ελληνικῷ λαῷ, Αθήναι 1878.
3. Δημῶδεις μετεωρολογικοὶ μῦθοι, εν Αθήναις 1880, τυπογραφείο Παρνασσού
4. Ελλάς Βίος των Αρχαίων Ελλήνων, κατά το Γερμανικόν του Ιακ. Φάλκε, εν Αθή-

7. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

8. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

9. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

10. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

11. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

12. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

ναις κ. Βίλμπεργ εκδότης 1887.

Στο σημείο αυτό, είναι άκρως απαραίτητη η πλήρης αποκάλυψη της προσχηματικής άγνοιας του έργου του Πολίτη από τον Κων/νο Κόντο, που εν τέλει φαίνεται να λειτουργεί επιτυχώς στην απομείωση της αξίας του, αφού καταφανέστατα παρουσιάζεται ως εντελώς άγνωστος στον κόσμο των γραμμάτων και ανάξιος λόγου από τον κατ'εξοχήν επαίοντα ελεγκτή. Στην πραγματικότητα είναι τόσο κραυγαλέα κίβδηλη η εν λόγω επιτηδευμένη άγνοια, που ο Κων/νος Κόντος αυτοπαγιδεύεται ισοϋψώς στην παραγόμενη διαλεκτική αντίφαση, ευκόλως εντοπιστέα και υποδεικτέα από τους έμπειρους γνώστες της πανεπιστημιακής κοινότητας, όπως εξάλλου συνέβη στην συνεδρίαση της 4ης Φεβρουαρίου, όταν οι καθηγητές Γεώργιος Κρίνος και Αναστάσιος Χρηστομάνος του υπενθύμισαν ως αυτονόητη αρχή «καθ'όσον ειδικός ώφειλε να γνωρίζει τα έργα αυτού¹³».

Πέραν τούτου, δε χωρεί αμφιβολία ότι ο Κων/νος Κόντος είχε μελετήσει το έργο του Πολίτη, όπως αβίαστα προκύπτει από την χρήση κατ'αρχάς της κοινής λογικής. Πρώτα απ'όλα, ειδικά το πρωτόλειο έργο του Πολίτη, Νεοελληνική Μυθολογία, ξεπέρασε τα εγχώρια σύνορα και κατέπληξε τη διεθνή επιστημονική κοινότητα, αποσπώντας διθυραμβικές κριτικές από υψηλού κύρους επιστήμονες του εξωτερικού. Συν τοις άλλοις, παρασυρμένος από την εμπαθή καταφορά του εναντίον της υποψηφιότητας Πολίτη, άθελά του υποπίπτει σε δύο εξώφθαλμα μέγιστα ολισθήματα. Κατά πρώτον, ενώ υποτίθεται δεν είχε διόλου μελετήσει και εντρυφήσει στο έργο του Πολίτη θέλοντας να αποδείξει το μέγεθος της αχαριστίας του κρινομένου εκθέτει ως αδιάψευστο τεκμήριο την δημόσια παραδοχή εκ μέρους του Πολίτη της επιστημοσύνης του τα εξής εξόχως ανατρεπτικά και αποκαλυπτικά του μεγέθους της αυτοαναίρεσης του. Συγκεκριμένα αναφερόμενος στο βιβλίο του Νικολάου Πολίτη «Δημώδεις μετεωρολογικοί μύθοι (1880), γράφει μεταξύ άλλων. «...Παρατηρούμεν δ'ήμεις ότι και έτερα εν τω βιβλίω τούτω φέρονται σφάλματα, άτινα διόρθωσε άλλοτε ο Κόντος, προκληθείς υπό του Πολίτου, ως δηλοί η εν σελ. 31 σημείωσις, έχουσα ώδε «ο εν τω εθνικώ Πανεπιστημίω διαπρεπής καθηγητής κ. Κων/νος Κόντος, παρακληθείς υφ'ημών εποιήσατο, προς αποκατάστασιν του κειμένου των εν τη παρούση πραγματεία δημοσιευθέντων χωρίων βυζαντινών συγγραφέων, κριτικάς τινάς παρατηρήσεις, ευγνωμόνως καταχωρίζωμεν ώδε», και των εν σελ. 51 κειμένων διορθώσεων αι πλείσται εγένοντο υπό του Κόντου¹⁴».

Κατά δεύτερον σε άλλο σημείο της συγγραφής του προσπαθώντας να ανασκευάσει και να αποδυναμώσει το κραταιό και μή επιδεχόμενο ουδεμίας αμφισβήτησης επιχείρημα ότι η Νεοελληνική Μυθολογία υπήρξε πρωτόλειο εφηβικό έργο τού Πολίτη, συνομολογεί εκτιθέμενος και πάλι πολλαπλώς αντιφάσκων και αυτοδιαψευδόμενος διαρκώς «Αγνώω άν ο Πολίτης υπήρξε μαθητής γυμνασίου, καθ'ον χρόνον εξέδωκε το

13. ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ Θ. ΚΑΤΣΑΡΗΣ «Η αντιδικία Κων/νου Κόντου – Νικολάου Γ. Πολίτη, ορατές και άδηλες όψεις μιάς πολύμορφης σύγκρουσης, όπι, σ. 467.

14. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 1 Απριλίου 1887, αριθ. 91.

πρώτον μνημονευθέν σύγγραμμα, γινώσκω δ' όμως ότι και πρό τού 1871 ήτο περιβόητος ο Πολίτης συγγραφεύς. Εν τη εφημερίδι των φιλομαθών έτει 1868 σελ. 1455 και αλλαχού είνε κατακεχωρισμένοι Γλωσσογραφικά σημειώσεις υπό Ν. Γ. Πολίτου και σελ. 1466, Αποσπάσματα εμμέτρου μεταφράσεως των ομηρικών επών υπό Ν. Γ. Πολίτου...¹⁵».

Δικαίως λοιπόν ο Νικόλαος Γ. Πολίτης εξανίσταται εναντίον της ακολουθησείσης από τον Κων/νο Κόντο αήθους και βορβωρώδους διαστροφής της αλήθειας, επιρρωνύει του λόγου το αληθές καταγγέλοντας την υποτιθέμενη χρηστοθήεια του κρίνοντος «...έδει λοιπόν να εξετασθώσι επιμελώς τα έργα του υποψηφίου άν είχε τοιαύτα ο κ. Πολίτης παντελώς ηγνόνει ο χρηστός καθηγητής, όν η πολιτεία εθεώρησεν αρμόδιον να κρίνη περί της επιστημονικής αξίας των υποψηφίων. Είναι αληθές, ότι πάντα τα έργα του κ. Πολίτου, πλήν της διασκευής της Ελλάδος του Φάλκε και των εν περιοδικούς συγγράμμασι δημοσιευθέντων, είχαν εις την βιβλιοθήκην του λαβών παρά του συγγραφέως. Είναι αληθές ότι είχε ετοιμήν σχεδόν καθ' όλα και την ακανθολογίαν αυτού αλλά ταύτα έκρινεν όλως περιττόν να φανερώση εις την σχολήν¹⁶».

Όντως η προαναφερόμενη εκτίμηση του Πολίτη επιβεβαιώνεται πανηγυρικά από την έκθεση των πραγματικών γεγονότων, που διαψεύδουν με τον πιο ηχηρό τρόπο τα όσα με περισσή υποκρισία ισχυρίσθηκε ο σφοδρός επικριτής του. Παρότι ζήτησε εκ νέου αναβολή της συνεδρίασης, επικαλούμενος τη μακρόχρονη ασθένειά του εν τούτοις το αίτημά του δεν έγινε αποδεκτό από τη Σύγκλητο, λόγω της λήξης της κανονισμένης ημερομηνίας από το Υπουργείο Παιδείας για την εκλογή του νέου καθηγητή, Η βαθύτερη και ανομολόγητη επιδίωξή του δεν ήταν παρά η παρέλευση της ημερομηνίας ώστε να ισχυρισθεί ότι «...η απόκρισις αυτής θα ήτο άσκοπος ως εκπρόθεσμος και επομένως άκυρος, και ότι απολέσασα η σχολή το δικαίωμα της προτάσεως, ώφειλε να περιμένη νέαν ερώτησιν του υπουργείου¹⁷».

Υιοθετώντας μάλιστα την υποτιθέμενη διάδοση «...εθρυλείτο δ' άμα υπό των περι τον Πολίτην ότι ο Κόντος προσποιείται ασθένεια¹⁸», δραματοποιεί με έντεχνο τρόπο την κατάσταση της υγείας του, στοχεύει στο θυμικό των αναγνωστών αλλά και εξακοντίζει προς όλους το υψηλό αίσθημα ευθύνης που τον διακατείχε, ως λειτουργός των Μουσών. Αρχόμενος της τελικής εισήγησης του, καθόρισε με τον προσήκοντα τρόπο τις γνωστικές προϋποθέσεις που όφειλε να πληροί ο υποψήφιος, τονίζοντας εμφαντικά ότι «ουδαμώς αρμόζει τη Φιλοσοφική Σχολή να συνιστά τη κυβερνήσει τον δείνα ή δείνα άνευ εμβριθούς σκέψεως και επιμελούς εξετασμού των επιστημονικών αυτού εφοδίων¹⁹» και κατέληξε βεβαιώνοντας τους συμμετέχοντες πανεπιστημιακούς ότι «... καθ' ά υπέσχετο, ανέγνω συγγράμματα του Πολίτου και δύναται νύν ασφαλώς να κρί-

15. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 26 Απριλίου 1887, αριθ. 116.

16. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 15 Μαΐου 1887, αριθ. 135.

17. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 15 Μαΐου 1887, αριθ. 135.

18. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

19. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

νη περί του ανθρώπου. Την αλήθειαν περί πλείστου ποιούμενος αποφαίνεται ανενδοιάστως ότι ήκιστα πρόσφορον ευρίσκει τον Πολίτην εις διδασκαλίαν της Ελληνικής Μυθολογίας²⁰».

Εν συνεχεία προβαίνει σε μια απίστευτη αυτοέκθεση των γνωστικών του προσόντων, στοχεύοντας δια της δικής του γνωστικής περιουσίας να υποδηλώσει το μέγεθος της αντίστοιχης έλλειψης του κρινόμενου Πολίτη, άκρως δηλωτική της νοσηρής φιλαυτίας του αξιολογούντος προσώπου, διότι «...Εκείνος μόνος δύναται ευδοκίμως το μάθημα τούτο να διδάσκη, όστις φύσιν δεξιάν εις τα γράμματα έχων επαιδεύθη με την προσηκόντως την φιλολογικήν καθόλου παιδείusin και εγυμνάσθη ικανώς περί τα της ελληνικής γλώσσης, πολλήν δ' έπειτα και σύντομον σπουδήν περί τον βίον των Ελλήνων εποήσαστο συμβουλευόμενος μεν τοις νεωτέροις τοις περί αυτού πραγματευσαμένοις αλλά μάλιστα τοις βιβλίοις αυτών των Ελλήνων ποιητών και συγγραφέων συνδιατρίβων²¹».

Επομένως κατά τον νουνεχή και έντιμο αξιολογητή «...πάς τίς δυνάμενος να νοή πείθεται ότι ούτε εντρεχής ζητητής της αληθείας ούτε υπάρχει, ούτε παρασκευασμένος το παράπαν είνε εις εξέτασιν σπουδαίων πραγμάτων ούτε έμπειρίαν περί την ελληνικήν φωνή έχει. Πανταχού σχεδόν των συγγραμμάτων αυτού λίαν ευχερής και αταλαίπωρος φωράται ο Πολίτης ών, συχνάκις δε καταλαμβάνει αγνοών ου μόνον τα δυσκολωτέρα και έξω του κοινού πάτου αλλά και τα ευκολώτατα άτινα ουδέ τους ιδιώτας λανθάνουσιν εν ενίαις δε των διαλείψεων του ανθρώπου καθοράται παράδοξός τις αληθής ραθυμία και χαυνότης. Εξετάζων δε τίς τας υπ' αυτού γινομένης παραπομπάς ευρίσκει πολλάς μεν αβασανίστως μεταγεγραμμένες εκ ξένων βιβλίων ουκ ολίγας δ' όλως απροσδιονύσους ή και ανατρεπτικούς ούσας των λόγων, ων αποδεικτικά υπολαμβάνονται²²».

Όπως μαρτυρεί η διασκευασμένη με πλήθος νέων αρνητικών καταγραφών αξιολογία του, δεν πλήττει καίρια μόνο την ήδη αποδεκτή στην ελληνική κοινωνία επιστημοσύνη του Πολίτη, αλλά φαίνεται να εκθέτει ανεπανόρθωτα όλους όσους είχαν αποφανθεί θετικά και ανέλαβαν το βάρος της ευθύνης που τους αναλογούσε, υπερψηφίζοντας την εκλογή του στην Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών. Σαν να μην έφτανε η αρχική διαπόμπευση του Πολίτη, στις 17 Μαρτίου δημοσιεύτηκε στην αυτή εφημερίδα μια ανώνυμη βιβλιοκρισία του τελευταίου έργου του Πολίτη «Ελλάς. Βίος των αρχαίων Ελλήνων, κατά το Γερμανικόν του Ι. Φάλκε», στην οποία ο υποκρυπτόμενος συγγραφέας Κων/νος Κόντος ασκεί δριμύτατη κριτική, αναφέροντας μεταξύ άλλων τα εξής «...ο μέγας της Ελλάδος ποιητής Ευριπίδης προς τοις άλλοις σοφοίς παραγγέλμασιν ειπέ που και «παίδας ευ παιδεύετε», επίταγμα, ου η αλήθεια εινε πασιφανής. ουδεμίαν ανάγκην βλέπομεν να επαναλάβωμεν ως επωδόν, ότι αγλαοί προκύπτουσι καρποί εκ της αληθούς παιδείας. Τάυτα πλειστάκις ερρήθησαν, αλλ' ουδέποτε εισηκούσθησαν,

20. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

21. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

22. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

αλλ' ουδέποτε η αξία εξετιμήθη. αντ' αυτής αμαθία και πάν κακόν βασιλεύει. Και ιδού πρόσφατον γεγονός, ίνα πολλά άλλα παραλείψωμεν, ο διορισμός του κ. Πολίτου ως καθηγητού του πανεπιστημίου. Η ιδέα αυτή εξαναγκάζει ημάς να μνησθώμεν δύο τινών, πρώτον της πατροπαραδότου αβουλίας και δεύτερον του τεθρυλημένου «Αιδώς Αργείοι». Εν χρόνοις λοιπόν, καθ' ους της αληθείας το φως εσκοτώθη υπό βασκάνων και απαιδευτών ανθρώπων, έν υπολείπεται, η επίδειξις της αμαθίας αυτών τοις εναπολειπομένοις ολίγοις του αληθούς ζητηταίς προς ό και σπεύδομεν²³». Έπεται η παράθεση σωρεία γλωσσικών λαθών, με την φαινομενικά ηθικότατη αναφορά «...των αμαρτημάτων, εις ά περιέπεσεν ο κ. Πολίτης εν τη μεταφράσει της Ελλάδος του Φάλκε, τα μεν εξήλεγξεν ο κ. Καραβάς, τα δε μένουσιν έτι ανέλεγκτα τους ελέγχοντας²⁴», επιθυμώντας φυσικά να αποσειεί οποιαδήποτε μομφή περί υφαρπαγής πνευματικής ιδιοκτησίας. Παρά ταύτα η μεγάλη σπουδή με την οποία έσπευσε να προεκθέσει τα δήθεν ευρεθέντα απ αυτόν γλωσσικά ολισθήματα του Πολίτη τον οδήγησαν στην διάπραξη ενός νέου μεγάλου σφάλματος. Η απλή αντιπαραβολή των χωρίων της κριτικής που άσκησε ο δόκτωρ Φιλοσοφίας Νικόλαος Καραβάς, πρώην διευθυντής του Διδασκαλείου Λάρισσας, μετά την απόλυσή του από το Υπουργείο Παιδείας, θεωρώντας τον Πολίτη ηθικό αυτουργό, με τα όσα συμπεριέλαβε ο Κων/νος Κόντος στην δική του εξέλεξη, πιστοποιεί ότι όχι μόνο γνώριζε την εν λόγω κριτική αλλά ανερυθρίαστα υπέκλεψε το μεγαλύτερο μέρος της και μάλιστα όσα θεωρούνται και είναι εκ πρώτης όψεως κραυγαλέα και εξώφθαλμα²⁵.

Παρά ταύτα με αφορμή την αρθογραφία του Κόντου, νεοφανή δηκτικότατα σχόλια δημοσιεύονταν στον αντιπολιτευόμενο τύπο, σαφέστατο δείγμα της μετεξέλιξης της υπόθεσης και σε πολιτική διαμάχη. «Κυριολεκτικώς τον εσακάτευσαν τον ατυχή Ν. Πολίτην η Εφημερίς και η Επιθεώρησις, δημοσιεύσασαι τα φοβερά εκείνα γραμματικά και συντακτικά λάθη και τους ανυπόφορους σολοικισμούς και βαρβαρισμούς, ών βρίθουσι τα συγγράμματα του σοφού αυτού ανδρός, των οποίων ο φατριασμός παρασκευάζει να ενθρονίση καθηγητήν εν τω Εθνικώ Πανεπιστημίω. Επέπρωτο επί των ημερών των αναμορφωτών να προικισθή το Πανεπιστήμιον με ευσεβείς, ρητίνας εν γάλακτι, λογοκλόπους και παντός φυράματος ημιμαθείς και αγραμμάτους. Αφού το Πανεπιστήμιον κατέστη εστία φατριασμού και φυτώριον εξυμνητών του Τρικούπη επόμενον είναι, ότι τοιούτου είδους καθηγηταί εις το εξής θα διορίζονται, ελλείπει μόνον ο χλαπαχλάπας, ίνα ανθοδέσμη των σοφών της νέας Ελλάδος καταστή πλήρης, απορούμεν δε πώς μέχρι τούδε δεν ικανοποιήθη και ο νέος ούτος φωστήρ της φιλοσοφίας²⁶».

Όπως είναι φυσικό το μέγεθος της καταφοράς και η διαρκής διακωμώδηση του επιστημονικού του έργου, ανάγκασαν τον έως τότε σιωπηλό και αναμένοντα την περαίωση της αρθογραφίας του Κόντου, Νικόλαο Πολίτη, να παρέμβει στην Εφημερίδα

23. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 17 Μαρτίου 1887, αριθ. 76.

24. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών 17 Μαρτίου 1887, αριθ. 76.

25. Εφημ. «Πρωία» Αθηνών 13 Ιουνίου 1886, αριθ. 2222.

26. Εφημ. «Χώρα» Αθηνών 19 Μαρτίου 1887, αριθ. 13.

«Καθημερινή» των Αθηνών, δημοσιεύοντας μια πρώτη απάντηση, με το ψευδώνυμο Χ, στα όσα του καταλόγιζαν οι επικριτές του. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Πολίτης επιλέγει να απαντήσει σε μόνο τέσσερα υποτιθέμενα λάθη του, γεγονός που φανερώνει ότι θεωρούσε όλα τα υπόλοιπα τυπογραφικά παροράματα, ή ανάξια λόγου αβλεπτήματα. Τη φορά αυτή χρησιμοποιεί υψηλούς τόνους, διακωμωδεί τους αντιπάλους του και μυκτηρίζει τις δήθεν σπουδαίες παρατηρήσεις τους, ακαταμάχητο πειστήριο του ψυχικού άλγους που τον διακατείχε. «Ουδείς δύναται να αρνηθή ότι αφ' ότου ο σοφός Πωγωνάτος, ήρχισε κηρύττων το ευαγγέλιον της γραμματικής και διδάσκων ως επαγγέλλεται τους εις αυτόν πιστεύοντας «τα έξω του κοινού πάτου» υπερχείλisen η σοφία απειλούσα να κατακλύσει τας στήλας των εφημερίδων. Εν ώ εκείνος, κατά τας ημέρας, ταύτα φιλοτίμως αγωνίζεται να αποδείξη, ότι είναι ικανός να προσληφθή ως διορθωτής τυπογραφικών δοκιμίων, εν οιωδήποτε τυπογραφείω, άξιοι μαθηταί αυτού, ανθαμιλλώμενοι αυτώ επιχειρούσι να καταδείξωσι τα εν τοις συγγράμμασι του κ. Ν. Γ. Πολίτου λάθη. Μόνον εφόδιον γνώσεων έχοντες τους εν ταις Γλωσσικαίς παρατηρήσεσι του διδασκάλου αφορισμούς και τεθωρακισμένοι δια του θράσους, όπερ φέρει η αμάθεια, κατά Θουκυδίδη, προχωρούσιν ευτόλμως εις το έργο των, και υπό το πρόσχημα ότι ελέγχουσι γλωσσικά αμαρτήματα του κ. Πολίτου, αποδεικνύουσιν ακουσίως αγραμμάτους και αμαθεστάτους αρχαίους έλληνας συγγραφείς, οίτινες προδήλως ηγνόουν τους κανόνas του γράφειν την ελληνικήν, ουs εθέσπισεν ο σοφός των νεωτέρων ελλήνων επικριτής και διδάσκαλος²⁷».

Σπεύδει μάλιστα να γελοιοποιήσει τον επικριτή του αποδεικνύοντας το εσφαλμένο της κρίσης του, αντιπαραθέτοντας ως πρωταρχική πηγή άντλησης των συγκεκριμένων γλωσσικών και τονικών επιλογών τύπων αρχαίους συγγραφείς, τους οποίους δεν ανεγνώρισε ο Κων/νος Κόντος, θεωρώντας ότι ήταν γεννήματα προσωπικής ιδιοκατασκευής του Πολίτη. Μέγιστο ολίσθημα που αυτόχρομα ακυρώνει στον κοινό νου την ακράδαντη πεποίθηση της *urbi et orbi* επαγγελλόμενης ακαταμάχητης αρχαιογνωσίας του²⁸.

27. Εφημ. «Καθημερινή» Αθηνών 22 Μαρτίου 1887, αριθ. 22.

28. Παραθέτουμε εν τάχει ορισμένα χωρία των απαντήσεών του προς επίρρωση του ισχυρισμού μας. «...Μετά παιδαριώδη εν προοιμίω κενολογίαν, ο επικριτής ελέγχει τον κ. Πολίτην ως παροξύνοντα το κύριο όνομα Πίσα, εν ώ κατά τον επικριτήν τούτο είναι περισπώμενον και έπρεπε να γραφή Πισα. Ούτως αποδεικνύεται μέν και ο κ. Πολίτης ανορθογραφών, αλλά ο επικριτής κυρίως ήθελε νά πειράξη τόν Πίνδαρον, και νά αποδείξη εις αυτόν ότι και της ορθογραφίας και της μητρικής τούς κανόνas αγνοεί, αφ ου εν ταις ωδαίς αυτού τό όνομα Πίσα έχει τό βραχύ. Μετά τού Πινδάρου συγκατηγορούνται και πολλοί άλλοι αρχαίοι συγγραφείς, ο Λουκιανός, ο Πausανίας, ο Διονύσιος ο Αλικαρνασεύς». Ο κ. Πολίτης γράφει : «οι κάτοικοι τής Αττικής ήσαν αποκεκριμένοι εις τρεις τάξεις, τούς Ευπατρίδας, τούς Γεωμόρους, και τούς Δημιουργούς». Αλλ' ο επικριτής παρατηρεί: «Αναρμοστότατα είναι ενταύθα παρειλημμένον τό αποκεκριμένοι, τουτέστιν αποκεχωρισμένοι, αντί τού διακεκριμένοι και διακεχωρισμένοι, διηρημένοι, διανεμημένοι, εσχισμένοι» (!). Η παρατήρησις απευθύνεται ουχί εις τόν κ. Πολίτην, αλλά μάλλον εις τον Πλούταρχον, διότι και εκείνος, μή έχων τήν σκληρότητα νά θέλη εσχισμένους τούς κατοίκους τής Αττικής, γράφει (εν βίω Θησεώς, κ. 25) : «Πρώτος (Θησεύς)

Καταληκτικά επισημαίνει με περισσή καυστικότητα «...οι περί τον Πωγωνάτον οφείλουν να προσέχωσιν ιδίως εις την διόρθωσιν των τυπογραφικών αμαρτημάτων σοφίαν, θα είχομεν να επιδείξωμεν πολλές αστειοτάτας κογχύλας, ως τας αποκαλούν οι Γάλλοι, αι οποίαι κατά το σύστημα αυτών το ευσυνείδητον, ήτο δυνατόν να παρασταθώσιν ως πρόσθετα αμαθείας δείγματα. Όθεν τα τοιαύτα οφείλουν μετά πολλής επιμελείας να αποφεύγωσιν ιδίως οι ευσεβείς χατζήδες, οι οποίοι τόσο καλά γνωρίζουν την ευθείαν οδόν, την άγουσαν εις το προσκύνημα του Μεγάλου Λάμα του υπερσυντελικού. Διότι ενδέχεται ο Μέγας Λάμας, «ο εκ παίδων στέργων» τους κεχηναίους θαυμαστάς και δορυφόρους του, και αφειδώς απονέμων αυτοίς τίτλους σοφίας και αρετής, να συνοφρυωθή ταύτα βλέπων και να αρνηθεί να τοις προσφωνήση το «*dignus dignus est intrare in nostro docto corpore*»²⁹. Η ευστοχία της απάντησης και η καταβαράθρωση της ασκούμενης κριτικής ερέθισε ακόμη περισσότερο το αντίπαλο στρατόπεδο, που έσπευσε αμέσως όχι φυσικά να αναιρέσει τα γραφόμενα του Πολίτη, αλλά να συσκοτίσει περισσότερο την πραγματικότητα. Καταφεύγουν, κατά την προσφιλή τους μέθοδο, σε οξύτατους υβριστικούς, απαξιωτικούς λεκτικούς χαρακτηρισμούς, χαμαιζήλα νευρωτικά διανοητικά σχήματα, κατ'εξοχήν γνώρισμα της ακολουθητέας τεχνικής των διαπρύσιων υπέρμαχων της γλωσσικής καθαρότητας, για την οποία θα γίνει λόγος αναλυτικά, ώστε να γίνει πλήρως κατανοητή η ασκούμενη εν τέλει ευτελής για τα πανεπιστημιακά ήθη κριτική στους θεωρούμενους ως οπαδούς του λεγόμενου «πονηρού κόμματος», βολική ιδιοφυής διάκριση σε αντιδιαστολή με τους εκπροσώπους του «αγαθού κόμματος» που με ευκολία αποτυπώνεται στον μέσο πολίτη, αυτοδύναμο εξηγητικό σχήμα που καλλιεργεί την εχθροπάθεια και οξύνει τα προσωπικά πάθη³⁰.

Γράφει μεταξύ άλλων ο αρθογράφος, με το ψευδώνυμο Α, τα εξής δηλωτικά «Οι περί την Καθημερινήν ενόμισαν ότι συνέταξαν απολογία προς την εν τη «Επιθεωρήσει» καταχωρισθείσαν επίκρισιν κατά του κ. Πολίτου, δημοσιεύσαντες μωρά αποκυήματα ή όσα από χασίς μόνον εμπεπνευσμένοι θα ηδύνατο να παραληρήσωσιν. Αποκρούοντες πρώτον το υβριστικόν αυτών προοίμιον κατά τε του όντως σοφού καθηγητού κ. Κόντου και ημών, ους κεχηναίους αποκαλούσι, παρατηρούμεν ότι οι ακολουθούντες τω κ. Κόντω, είτε χατζήδες είναι είτε έτεροι, είναι όμως άνθρωποι, οίτινες εξ αγνού ενθουσιασμού σέβονται τον καθηγητήν, όστις υπέρ της επιστήμης και των

αποκρίνας χωρίς Ευπατρίδας καί Γεωμόρους καί Δημιουργούς». Εφημ. «Καθημερινή» Αθηνών, 22 Μαρτίου 1887 αρ. 22.

29. Εφημ. «Καθημερινή» Αθηνών, 22 Μαρτίου 1887 αρ. 22.

30. Είναι άξιο υπόμνησης ότι ο γράφων την στήλη «Φιλολογικά» της εφημερίδας «Επιθεωρήσεις» αν και παραδέχεται δημοσίως ότι υπέπεσε σε βαρύτατο σφάλμα, προσπαθεί με γενικευτικό και παιδαριώδη τρόπο να αντικρούσει τις ορθότατες επισημάνσεις του Νικολάου Γ. Πολίτη«...διότι άν ημείς όντες εν μοίρα πολλή κατωτέρα εκείνου αμαθείς, ηλέγχθημεν διά τρία αστόχως ίσως υποληφθέντα σφάλματα, πόσων θανάτων άξιος φαίνεται ο επίδοξος καθηγητής». Εφ. «Επιθεωρήσεις» Αθηνών, 24 Μαρτίου 1887 αριθ. 132.

γραμμάτων, καθ' όλου αγωνίζεται, αποφεύγουσι δε εκ συστήματος τους νομιζομένους σοφούς, των δε γραμμάτων απείρους όντας ή τους ουδέν ορθόν ειπόντας και τα ορθά στρεβλύντας³¹».

Συνεχίζοντας ακάθεκτος την δημόσια κριτική του ο Κων/νος Κόντος, αφού παράθεσε τον απίστευτο αριθμό των περίπου 122 σφαλμάτων στο νεανικό έργο του Νικολάου Γ. Πολίτη « Νεανική Μυθολογία», στις 26 Μαρτίου 1887, περαιώνει την αξιολογία του, αποφαινόμενος ότι «...και άλλας πολλές και παντοδαπάς κήρας εφώρασα, εν τω περί ου ο λόγος βιβλίο του Πολίτη, αλλά σκνώ να παραστήσω υμίν και ταύτας, το μεν διότι ικανάς τας μνημονευθείσας νομίζω εις δήλωσιν της ποιότητος του βιβλίου, το δε διότι μέλλω και εξ άλλων βιβλίων να καταλέξω πλημμελείας και αποπίας, όπερ λίαν μοι χαλεπόν θα υπάρξη και δια την ασθένειαν ή συνέχομαι». Ταύτα ειπών ο κ. Κόντος έρχεται επί τον έλεγchon των Δημωδών μετεωρολογικών μύθων, βιβλίου συγκειμένου εκ σελίδων 49. Και το βιβλίον τούτο, λέγει ο Κόντος, γέμει παντοίων σφαλμάτων, ών ένα εμφανίουνσι παντελή νώθειαν ή ανυπέρβλητον μετεωρίαν³²».

Από τη σύνολη κριτική του Κων/νου Κόντου, η εν λόγω αξιολογική απόφανση χρήζει ιδιαίτερης προσοχής, αφ' ενός διότι ο κριτής υπεισέρχεται ως μη όφειλε λόγω μη ενασχόλησης του με τη Μυθολογία, διεκδικώντας μάλιστα αυτοκλήτως το γέρας του μόνου ικανού και άξιου να διδάξει το μάθημα , όπως είχε ισχυρισθεί με ύψιστη προπέτεια ενώπιον της Ακαδημαϊκής Συγκλήτου, αφ' ετέρου για να αποδομήσει ολικώς την πανθομολογούμενη ειδημοσύνη του Νικολάου Γ. Πολίτη, ως κατ' εξοχήν ερευνητή και γνώστη της ελληνικής και ξένης Μυθολογίας στην Ελλάδα. Για να στεφθεί με επιτυχία το άκρως τολμηρό και καινοφανές διανοητικό του εγχείρημα, επιλέγει να συγκροτήσει ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον γνωστικό πεδίο είκοσι περίπου ερμηνευτικών χωρίων αντιπαραβάλλοντας για πρώτη φορά στη δημόσια αντιμαχία με τον Νικόλαο Γ. Πολίτη με υπερβάλλουσα αυτοπεποίθηση και ζηλωτική εμμονή την κατά τη δική του κρίση μόνη και ορθή ερμηνεία. Για πρώτη και μοναδική φορά, κατά τη διάρκεια του βίου του, επιχειρεί να καταδείξει την ενδελεχή ενασχόλησή του με την ελληνική και ξένη Μυθολογία, προβαίνει στη διερεύνηση παραγώνων και δημιουργημάτων του Λαϊκού πολιτισμού, υποδεικνύοντας μάλιστα και την προσήκουσα ερμηνευτική μέθοδο. Συν τοις άλλοις δεν διστάζει να κατακεραυνώσει ως κατωτερική και ευτελή τη μονήρη καταφυγή στην ξένη βιβλιογραφία. «...Ευτελέστατα είναι τα υπό του Πολίτη ειρημένα περί πράγματος περί ου ανήρ την φιλολογικήν πεπαιδευμένος παιδείαν ηδύνατο πολλά και καλά να γράψη. Δυσφορώ δε μάλιστα, βλέπων τω ενί μόνω εκ του Θεοφράστου μνημονευομένω παραδείγματι παραπεπηγυίαν παραπομπήν εις Γερμανού βιβλίον. Δεινότατον εμοί και σχετλιώτατον φαίνεται να εκκρέμονται και εν ελαχίστοις πράγμασι δουλικώτατα οι έλληνες των ξένων και να μη δύνωνται αυτοί γενναιότερόν τι να διδάξωσι³³».

31. Εφημ. «Επιθεώρησις» Αθηνών, 26 Μαρτίου 1887 αριθ. 134.

32. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών, 26 Μαρτίου 1887 αριθ. 85.

33. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών, 26 Μαρτίου 1887 αριθ. 85.

Είναι σαφέστατα εκπληκτικό ως επιστημονική θέση αλλά και ως άκουσμα όταν μέμφεται τον Νικόλαο Γ. Πολίτη «...ότι παραβάλλει ο άνθρωπος πράγματα ανομοιότατα αλλήλοις και ουδεμίαν σύγκρισιν επιδεχόμενα. Τί κοινόν προς την δια κοσκίνου πτώσιν της βροχής έχουσιν αι παροιμιαί αι λεγόμεναι επί των μάτην πονούντων ή ανηνύτοις επιχειρούντων; Είναι δε πολλάί τοιαύται παροιμιαί, οίον, εις τετρημένον πίθον αντλείν, κοσκίνω αντλείν, κοσκίνω φέρειν ύδωρ, τω ηθμώ αντλείν, δικτύω ανεμον θηράν, καθ ύδατος γράφειν, εις τέφραν γράφειν, κατά πετρών σπείρειν, εις ύδωρ σπείρειν, αέρα δέρειν³⁴». Βεβαίως, μετά την παράθεση τόσων πολλών στοιχείων, φυσικό είναι να εντυπωσιάζονται οι αδαείς αναγνώστες και να παραπείθονται για το δίκαιον της κριτικής του. Ενίοτε δε κατά διαστήματα, προβαίνει σε εμφατικές νοθεσίες προς τους χρήστες της ελληνικής γλώσσας με το σύνθημα γνωστό διατακτικό του ύφους. «...οφείλομεν δε να μη απατώμεθα εκ της καθ' ημάς γλώσσης, εν η λέγεται αστραπή να σε κάψη, αστραποκαιμένος κ.τ.λ.³⁵».

Τέλος, ερχόμενος στην εξέταση του πιο πρόσφατου έργου του Νικολάου Γ. Πολίτη «Ελλάς, βίος των αρχαίων ελλήνων κατά το Γερμανικόν του Ιακώβου Φάλκε (1887), θα εντείνει ακόμα περισσότερο τη σφοδρή κριτική του, γεγονός που θα αναγκάσει τον Νικόλαο Γ. Πολίτη να αντικρούσει και να αποδομήσει την επιχειρηθείσα λαιδωρία της επιστημοσύνης του. Για όσα επιπροσθέτως καταμαρτυρεί ο Κων/νος Κόντος στον Νικόλαο Γ. Πολίτη και τα όσα αντιπαρέταξε θα γίνει εκτενής λόγος στο τρίτο και τελευταίο μέρος αυτής της ερμηνευτικής συγγραφής, που σύντομα θα δει το φως της δημοσιότητας.

ABSTRACT

The basic topic of this article is the acute ideological and scientific controversy between the presumed as the statute among the Greek language professors of the Department of Philosophy, University of Ioannina, and also representative of the so-called ATTIKISTES, Konstantinos Kontos and the newly elected professor of the Department of Philosophy in the field of Mythology, Nikolaos G. Politie. The article draws attention to and illustrates the tangible and intangible sides of this fierce conflict which, on the side of Kontos, exceeded by far the University ethics. As an interpretation, it can be assumed that Kontos triggered by hatred and obvious expediency deliberately distorted the truth by nullifying, although unethical, the personality and the stunning work of the great intellectual of that period Nikolaos Politis, who, however, through his sober and persuasive arguments managed to contradict the accusations and thus become the winner of this intellectual fight.

34. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών, 28 Μαρτίου 1887 αριθ. 87.

35. Εφημ. «Εφημερίς» Αθηνών, 28 Μαρτίου 1887 αριθ. 87.

ΚΑΣΣΙΑΝΗ-ΜΑΡΙΑ ΚΟΝΤΑΞΗ

Υποψ. Διδάκτωρ Λαογραφίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΑΣΤΙΚΗ ΜΑΓΕΙΑ: ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗΣ ΤΟΥ ΜΕΛΛΟΝΤΟΣ ΣΕ CAFÉ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ

Αξιολογώντας ιστορικά την ανθρώπινη παρουσία, μπορούμε να παρατηρήσουμε την εξελικτική διαδρομή της, την αέναη τάση για πρόοδο, για αναζήτηση μέσων βελτίωσης των συνθηκών διαβίωσης, οδηγώντας τη σταδιακά σε πρωτοφανή βιομηχανικά και τεχνολογικά επιτεύγματα. Παράλληλα, παρατηρώντας κάποιος αυτή τη διαδρομή μπορεί να αναρωτηθεί πώς, αφού επικρατεί αυτή η πρόοδος και έχει μεταβεί το άτομο από τις πρωτόγονες κοινωνίες σε εξελικτικά δομημένες ομάδες κατέχοντας γνώση, που αδυνατούσε να προσεγγίσει ο αντίστοιχος άνθρωπος αιώνες πριν, έχουν διατηρηθεί φοβίες και ανασφάλειες, που αποτελούσαν στοιχεία συντηρητικών και απαρχαιωμένων κοινωνιών.

Στην παρούσα εργασία θα αναφερθούμε σε ένα από τα πολλά αποτελέσματα αυτής της ανασφάλειας, όπως αποτυπώνεται μέσα από την αναζήτηση του μέλλοντος σε καφετέριες της Αθήνας (καφεμαντεία). Θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στα κάτωθι ερωτήματα: Τι οδηγεί τον σύγχρονο άνθρωπο να πληρώσει για να του πει κάποιος τι θα συμβεί στο μέλλον του; Πιστεύει πραγματικά πως, μέσα από ένα φλιτζάνι του καφέ, μπορούν να εμφανιστούν πληροφορίες για τη ζωή του; Πώς, ενώ γνωρίζει ότι πολλοί εκμεταλλεύονται την αδυναμία του, την ελπίδα του, συνεχίζει και πηγαίνει; Από την άλλη πλευρά, αξίζει να δούμε πώς κάτι που, τα παλαιότερα χρόνια ήταν κρυφή ασχολία (καφεμαντεία), η οποία περιοριζόταν σε σπίτια, κυρίως φτωχών γειτονιών, πλέον, έχει αποκτήσει τέτοια δυναμική, ώστε να διαφημίζονται οι υπηρεσίες που παρέχουν οι σύγχρονες μάντισσες και μάντεις και να πολλαπλασιάζονται οι χώροι που τις προσφέρουν.

Το να ορίσεις τη Μαγεία δεν είναι τόσο εύκολο όσο αρχικά φαίνεται. Διαχρονικά, η μαγεία αποτυπώνεται ως κάτι απόμακρο, σκοτεινό, κρυφό, επιβλαβές, πάντα σε αντιδιαστολή με το καθαρό, το αληθινό, που η χριστιανική θρησκεία προστάζει. Κατά τους E. B. Tylor και Sir James Frazer¹ η μαγεία αντιπροσωπεύει μια πρωτόγονη προσέγγιση του κόσμου. Οι ίδιοι θεωρούσαν πως σταδιακά και εξελικτικά αυτή θα μεταλασσόταν

1. Βλ. αναλυτικά το βιβλίο του «The golden bough. A study in magic and religion, vol. I, London 1900, το οποίο έχει μεταφραστεί και στα Ελληνικά από τις εκδόσεις ΕΚΑΤΗ.

σε θρησκεία και, προοδευτικά, σε επιστήμη². Και πραγματικά, οι πρώτες ανθρωπολογικές μελέτες τοποθετούσαν τη μαγεία σε πιο πρώιμο στάδιο από αυτό της θρησκείας³. Για τον πρωτόγονο άνθρωπο, η μαγεία αποτελούσε τον τρόπο που μπορούσε να συμβιώσει ειρηνικά με το περιβάλλον, να βελτιώσει την καθημερινότητά του, να γιατρευτεί, να προστατευτεί από τις δυνάμεις του κακού⁴. Η επίκληση στην άγνωστη θεότητα, στη δύναμη της φύσης θα του έδινε τα μέσα για να αποκτήσει όλα αυτά που ακόμη η επιστήμη δεν μπορούσε να του προσφέρει.. Σύμφωνα με τον καθηγητή Θρησκευολογίας Διον. Δακουρά, η Μαγεία μπορεί να περιγραφεί *«ως περιλαμβάνουσα τις τελετουργικές πράξεις και τους τρόπους συμπεριφοράς με τους οποίους οι άνθρωποι επιδιώκουν να επιδράσουν στα πράγματα και στα γεγονότα, που βρίσκονται πέρα από τη φυσική ανθρώπινη σφαίρα...»*⁵. Κύριο ρόλο σε όλες αυτές τις τελετουργικές πράξεις κατέχει ο Μάγος, ο οποίος διαθέτει τις κατάλληλες γνώσεις και τεχνικές που διευκολύνουν την επίδραση αυτή. Κατά τον Marcel Mauss, η μαγεία, ως όρος, θα πρέπει να αναφέρεται *«μόνο στα γεγονότα που θεωρούνται μαγικά από ολόκληρη την κοινωνία και όχι από ένα τμήμα της»*⁶, δεδομένου ότι δεν υπάρχουν κοινές αντιλήψεις για τα αίτια και τα αποτελέσματά της από όλα τα μέλη της. Η μαγεία περιλαμβάνει τα πρόσωπα που ενεργούν, τις πράξεις και τις παραστάσεις, ενώ κύριο χαρακτηριστικό της είναι η τελετουργία

Η μαγεία κατέχει κυρίαρχη παρουσία στον πολιτισμό κάθε τόπου. Μπορεί, ιστορικά, να εμφανίστηκε από τους πρώτους αιώνες παρουσίας του ανθρώπου, αλλά συνέχισε τη δυναμική της μέσα στους αιώνες, με όχι, πάντα, σεβαστά και αποδεκτά αποτελέσματα. Η μορφή του μάγου - γιατρού, του μάγου - επιστήμονα των πρώτων κοινωνιών έρχεται να ακολουθήσει τους μάγους – συμβούλους των Φαραώ, των Περσών, των Βαβυλωνίων, των Ελλήνων, των Ρωμαίων εισερχόμενη στη σκοτεινή περίοδο του μεσαιώνα. Στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό, τα μαγικά έθιμα και δρώμενα, προσέφεραν, και αυτά στη λαογραφική επιστήμη, την ευκαιρία απόδειξης της θεωρίας των «επιβιωμάτων», όπως παρατηρεί η Ελένη Ψυχογιού σε αναλυτική της εισήγηση με θέμα τη

2. Charles Stewart, Μαγεία και Ορθοδοξία, *Αρχαιολογία & Τέχνες* 72 (Αθήνα 1999), σ. 8.

3. Για τις κοινωνιολογικές και ανθρωπολογικές θεωρίες για τη Μαγεία σε πρωτόγονους κυρίως πολιτισμούς βλ. αναλυτικά, Ελεωνόρα Σκουτέρη – Διδασκάλου, «Η Μαγεία ως σημείο αναφοράς στην ανθρωπολογική θεωρία», *Αρχαιολογία & Τέχνες* 73 (Αθήνα 1999), σ. 18 – 25 και Richard Gordon, «Μιλώντας για τη μαγεία», *Αρχαιολογία & Τέχνες* 73 (Αθήνα 1999), σ. 8 – 17, J.C.B.

4. Σύμφωνα με τον Μ. Γ. Μερακλή, μέσω της μαγείας επιτυγχάνεται η πρώτη αποφασιστική επέμβαση του ανθρώπου στο φυσικό περιβάλλον, «με σκοπό να το διαμορφώσει έτσι, ώστε να ικανοποιεί πληρέστερα τις ανάγκες του. Με τη μαγεία βγήκε κάποτε ο άνθρωπος από την ακινησία και την απραξία, άνοιξε διάλογο με τη φύση και τις δυνάμεις, που πίστευε ότι βρίσκονται πίσω από αυτήν», Μ. Γ. Μερακλής, *Σημειώσεις Λαογραφίας. Κατάταξη Λαογραφικής Ύλης, ΙΙΙ. Θρησκευτική Λαογραφία*, τ. Ζ', Ιωάννινα 1977, σ.10 – 11.

5. Διον. Γ. Δακουράς, *Θρησκεία και Μαγεία. Από Θρησκευολογική άποψη*, Αθήνα 1996, σ. 12 – 13.

6. Marcel Mauss, *Σχεδιάγραμμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, Αθήνα 1990: Praxis, σ.81.

Μαγεία και την Ελληνική Λαογραφία.⁷ Μια εμπειριστατωμένη μελέτη για τη νεοελληνική μαντεία και μαγεία, που αποτυπώνει και την έννοια της συνέχειας κυρίως για υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα, αποτελεί και η διδακτορική διατριβή του Κ. Δ. Τσαγγαλά με θέμα «*Το ανακάλημα νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα. Συμβολή στη μελέτη της νεοελληνικής μαντείας και μαγείας*»⁸. Από τους πιο σημαντικούς λαογράφους, που ασχολήθηκαν συστηματικά σε εργασίες τους με τη μαγεία είναι ο Ν.Γ. Πολίτης, ο Γ. Μέγας, ο Δημ. Οικονομίδης, ο Γ. Κ. Σπυριδάκης κ.ά.⁹.

Εδώ, μπορούμε να σταθούμε στη σχέση της μαγείας και του φύλου. Η γυναίκα μάγισσα δεν διαθέτει το κύρος του άντρα μάγου των πρώτων κοινωνιών. Όσο εξελίσσεται ο ανθρώπινος πολιτισμός η γυναίκα, που ταυτίζεται με τον κατώτερο πολιτισμό, με τη φύση μετατρέπεται σε όργανο του κακού¹⁰. Οι μαγικές ιδιότητες, που αποδίδονται στις γυναίκες, εξαρτώνται από την άποψη που κατέχει γι' αυτές η κοινωνία, από τη θέση τους, ουσιαστικά, μέσα σε αυτή, με αποτέλεσμα, όπως επιβεβαιώνει ο Mauss να «είναι κυρίως ζήτημα δοξασίας, παρά πραγματικότητας»¹¹. Γίνεται, λοιπόν, η μάγισσα, η νεράιδα, η μάντισσα κ.λπ. Κυριαρχεί στα παραμύθια, στις λαϊκές δοξασίες, στα τοπικά έθιμα.¹² Και ενώ στον Ελληνικό πολιτισμό η γυναίκα μάγισσα εντάσσεται σε ένα απόκρυφο και μυστικιστικό πλαίσιο,¹³ από τη μία πλευρά, αλλά, κατά γενική ομολογία, σε σεβαστό από τον τοπικό πληθυσμό, από την άλλη, στην Ευρώπη του

7. Ελένη Ψυχογιού, «Μαγεία και Ελληνική Λαογραφία», στο *Μαγεία και Χριστιανισμός*, Αθήνα 1993: Μητρόπολη Ηλείας, σ. 97 – 136. Για τη θεωρία των επιβιωμάτων βλ. αναλυτικά, Άλκη – Κυριακίδου – Νέστορος, *Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική Ανάλυση*, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, σ. 150 – 151.

8. Κ. Δ. Τσαγγαλάς, *Το ανακάλημα νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα. Συμβολή στη μελέτη της νεοελληνικής μαντείας και μαγείας*, δ.δ., Γιάννενα 1977.

9. Ελένη Ψυχογιού, ό.π.

10. Βλ. αναλυτικά, Sherry Ortner, «Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό, τι η φύση για τον πολιτισμό;», στο Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.) *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, Αθήνα 1994: Αλεξάνδρεια, σ. 75 – 107.

11. Marcel Mauss, ό.π., σ. 96.

12. Για τους τελεστές μαγικών πράξεων στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό, όπου και σχετική βιβλιογραφία, βλ. αναλυτικά Μ. Γ. Βαρβούνης, «Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές της ελληνικής θρησκευτικής λαογραφίας», Αθήνα 2013, σ. 305 – 310.

13. Ο Στίλπων Κυριακίδης, στην εργασία του για τις γυναίκες στη Λαογραφία, για τη Μάγισσα, αναφέρεται διεξοδικά σε παραδείγματα από τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό, μέσα από τοπικές παραδόσεις και λαϊκές δοξασίες, όπου καταδεικνύει την αποτρεπτική και βλαπτική διάσταση της μαγείας αφενός και τη στενή σχέση της με το γυναικείο φύλο αφετέρου «...Υπάρχει και η βλαβερή μαγεία, η οποία γίνεται διά να βλάψει και αυτή είναι όλως διόλου κτήμα των γυναικών. Αι γυναίκες δένουν τα ανδρόγυνα με κόμβους, κατασκευάζουν τις κερένιες κούκλες, κλέβουν το σιτάρι από τα στάχυα των χωραφιών, ξεύρουν να κάμουν τα διάφορα φίλτρα κ.τ.λ...», Στίλπων Κυριακίδης, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν, Η Λαϊκή ποιήτρια, – Η παραμυθού – η μάγισσα*, Εν Αθήναις: Βιβλιοπωλείον Ιωάννου Ν. Σιδέρη, χ.χ., σ. 144.

μεσαιώνα, χιλιάδες γυναίκες καίγονται ζωντανές, με την κατηγορία της μαγείας, για να «ξορκίσει» το εκκλησιαστικό ιερατείο το κακό, που πίστευαν ότι οι γυναίκες αυτές αντιπροσώπευαν¹⁴.

Στην εποχή μας, σε έναν κόσμο των νεωτεριστικών προσεγγίσεων και του ορθολογισμού, φαντάζει παράλογο να πιστεύει κάποιος και να βασίζει τη ζωή του στη μαγεία. Και είναι άξιο παρατήρησης το πόσες φορές Μέσα Ενημέρωσης και κοινωνικής δικτύωσης, παρουσιάζουν θέματα με σύγχρονους μάγους, «λυτρωτές» των ανθρωπίνων προβλημάτων και θεραπευτές των «πονεμένων» ψυχών¹⁵. Και ακόμη, πόσες φορές, καθημερινά, δεν διαβάζουμε για θύματα επιτηδείων, που πήραν πολλά χρήματα από «ευκολόπιστους» ανθρώπους για να τους μιλήσουν για το μέλλον τους, να τους βοηθήσουν να αντιμετωπίσουν τις καθημερινές δυσκολίες.

Η μαντεία αποτελεί ένα είδος εξευμενιστικής μαγείας¹⁶. Κατά τον καθηγητή Δ. Δακουρά, υπάρχει διαφορά μεταξύ μαγείας και μαντείας, δεδομένου ότι *«η μαντική δεν αποβλέπει στο να επηρεάσει φαινόμενα και γεγονότα, αλλά περισσότερο στο να ερμηνεύσει και να τα κατανοήσει»*¹⁷. Πλέον, ο άνθρωπος απευθύνεται στις «αγαθές δαιμονικές δυνάμεις», με σκοπό να προβλέψουν το μέλλον του και σε περίπτωση που είναι δυσοίωνο, να μπορέσουν ακόμη και να το αλλάξουν¹⁸. Σημεία εμφάνισης αυτής της δύναμης μπορεί να είναι τα πάντα από το φυσικό περιβάλλον, που περιτριγυρίζουν τον άνθρωπο αλλά και πολλών ψυχικών και ψυχολογικών διακυμάνσεων της αν-

14. «Πολλοί όμως ιστορικοί υποστηρίζουν ότι οι δίκες μαγείας και οι πυρές που άναψαν στην Ευρώπη ήταν ένας πόλεμος ενάντια στο γυναικείο φύλο», σημειώνει ο Κ. Μαντάς. «Η πρόοδος των γυναικών στον ύστερο Μεσαίωνα, τότε που υπήρχαν γυναικείες συντεχνίες ή και που πολλές άλλες συντεχνίες είχαν γυναικεία μέλη, έπρεπε να συντριβεί. Στόχος των κυνηγών μαγισσών γίνονταν οι γυναίκες εκείνες που, για λόγους ανάγκης ή από πεποίθηση, ζούσαν μόνες, χωρίς άνδρα ή όσες είχαν εξώγαμη σεξουαλική ζωή. Ηλικιωμένες γυναίκες που, λόγω φτώχειας, ζούσαν μόνες σε απόμερες καλύβες και καταγίνονταν με την μαιευτική και την πρακτική ιατρική, κατηγορούνταν συχνά για μαγεία. Βλ. σχετικά, Κ. Μαντάς, «Μαγεία, Φύλο και κοινωνικός ρατσισμός». *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 73 (Δεκέμβριος 1999), σ. 38. Βλ. και Εμ. Ροΐδης, *Οι μάγισσες του μεσαιώνα*, Αθήνα 2006: Μάριος Βερέττας, σ. 15. «Εφτά χιλιάδες σε διάστημα τριών μηνών, κάηκαν ζωντανές στην Τρέβη της Πρωσσίας, ενώ στη Γενεύη χίλιες πεντακόσιες σε μια μόνη ημέρα, και στη Βαμβέργη τετρακόσιες ρίχτηκαν επάνω στη θράκα. Για οχτώ ολόκληρους αιώνες σε όλη την Ευρώπη κάπνιζαν οι πυρές μέρα – νύχτα, ενώ οι ιερείς που τις άναβαν, για να διαγωνιστεί η δόξα τους, φρόντισαν να συλλέξουν και να κατατάξουν σε χοντρούς τόμους τα πρακτικά της δίκης...».

15. «Πράγματι, ο «παράλογος» χαρακτήρας των πεποιθήσεων που σχετίζονται με τη μαγεία έχει αποτελέσει σοβαρό πρόβλημα για τις σύγχρονες κοινωνικές θεωρίες. Η τέχνη της μαγείας αποτελεί ένα σημαντικό εμπόδιο στις μελέτες των δυτικών ορθολογιστών για την ανθρώπινη νοοτροπία...», βλ. αναλυτικά, Paul Hirst, Penny Wooley, *Κοινωνικές σχέσεις και ανθρώπινες ιδιότητες*, Αθήνα 2009: Πλέθρον, σ. 297

16. Μ.Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 12.

17. Διον. Γ. Δακουράς, ό.π., σ. 14 – 15.

18. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 1992: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, σ. 243,

θρώπινης οντότητας. Στους αρχαίους Έλληνες η μαντική τέχνη δόθηκε από τον Θεό Απόλλωνα, ο οποίος ίδρυσε και το πιο σημαντικό μαντείο του Ελλαδικού χώρου, το μαντείο των Δελφών, ενώ σημαντικοί μάντεις κυριαρχούν με τις προβλέψεις τους στην μυθολογική ζωή των ηρώων. Πλήθος μαντείων προβάλλουν, σταδιακά, σε πόλεις του αρχαίου Αιγυπτιακού, Ελληνικού και Ρωμαϊκού πολιτισμού, ενώ μάντεις συμβουλευ-
ουν βασιλείς, Φαραώ, αυτοκράτορες, στρατηγούς, πολιτικούς κ.ά.¹⁹. Ως τόπος προέ-
λευσής της θεωρείται η Μεσοποταμία και η ανάπτυξή της υπήρξε συστηματική σε όλη
τη λεκάνη της Μεσογείου και της Ευρώπης.

Σύμφωνα με τον Κικέρωνα, υπάρχουν δύο βασικοί τύποι μαντείας. Ο φυσικός και ο τεχνητός. Στην πρώτη περίπτωση, το θείο αποκαλύπτει και αποκαλύπτεται μέσω των μαντείων και των μάντεων. Στη δεύτερη περίπτωση, ο άνθρωπος επιδιώκει την παρα-
τήρηση και ερμηνεία συγκεκριμένων σημείων. Εδώ, ανήκει η παρατήρηση των αστε-
ριών, η θυσία ζώου με σκοπό την εξέταση των μελών του, η παρατήρηση μετεωρολογι-
κών φαινομένων, η χειρομαντεία, η ονειρομαντεία, η αερομαντεία κ.λπ.²⁰ Σημαντική
είναι η παρουσία της μαντικής τέχνης και στη Βίβλο κυρίως μέσα από τα όνειρα και το
θεϊκό χάρισμα της προφητείας, όπως αποτυπώνονται στα προφητικά βιβλία (Μεγάλοι
Προφύτες: Ησαΐας, Ιερεμίας, Ιεζεκιήλ και Δανιήλ και Μικροί Προφύτες Ωσηέ, Ιωήλ,
Αμώς, Αβδιού, Ιωνάς, Μιχαίας, Ναούμ, Αββακούμ, Σοφονίας, Αγγαίος, Ζαχαρίας και
Μαλαχίας).

Η μαντεία κυριαρχεί στις εκφάνσεις του ελληνικού πολιτισμού. Από τις πιο συ-
χνές μαντικές τεχνικές που χρησιμοποιεί ο λαϊκός άνθρωπος είναι φυσικά το έθιμο
του Κλήδονα, η σπλαγχνοσκοπία, η μαντεία του χεριού, η αυγομαντεία κ.ά. Ο Δημ. Σ.
Λουκάτος διακρίνει τη μαντεία, ανάλογα με τον τρόπο εκδήλωσής της, σε φυσική, ψυ-
χική, θρησκευτική και τεχνητή²¹. Αντίστοιχα, ο Μ. Γ. Μερακλής, στις πανεπιστημιακές
παραδόσεις του, αναφέρεται στη λαϊκή μαντεία, την οποία διακρίνει σε περιστασιακή,
σε μαντεία που σχετίζεται με συγκεκριμένες εορτές και σε μαντεία που συνδέεται με
εκδηλώσεις ή συμβάντα της ζωής του ανθρώπου²². Ο Μ. Γ. Βαρβούνης τοποθετεί αυτή

19. Βλ. Αναλυτικά, για τη μαντική τέχνη, *Η τέχνη της μαντείας*, μετφρ. Δημήτρης Ρήσος, Αθήνα 1998: Εξάντας, σ. 14-54 και για τη μαντική τέχνη στην αρχαιότητα και στους βυζαντινούς χρόνους, Γεώργιος Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήναι 1979, σ. 157-160.

20. Γεώργ. Κ. Σπυριδάκης, *Ελληνική Λαογραφία. Πανεπιστημιακαί Παραδόσεις*, τεύχ. Β., Εν Αθή-
ναις 1970, σ. 288-289.

21. Η φυσική μαντεία, που περιλαμβάνει μετεωρολογικά και αστρικά φαινόμενα, εκδηλώσεις του ανθρώπινου σώματος, κ.ά, η ψυχική μαντεία, που παρακολουθεί τα μηνύματα της ψυχής (π.χ. όνειρα, τηλεπάθειες), θρησκευτική μαντεία, που περιλαμβάνει την εικονομαντεία, την καντηλομα-
ντεία κ.ά. και η τεχνητή μαντεία, που παρεμβαίνει σκόπιμα ο άνθρωπος σε φυσικά ή ψυχικά φαινό-
μενα προκειμένου να έχει το επιθυμητό αποτέλεσμα, βλ. Δημ. Σ. Λουκάτος, ό.π., σ. 243-246, όπου
και αναλυτική βιβλιογραφία.

22. Στην πρώτη περίπτωση (περιστασιακή), ο Καθηγητής αναφέρεται στο παράδειγμα των Φα-
ρασιωτών, οι οποίοι για να μάθουν ποια θα παντρευτούν, αν θα έχουν χρήματα, αν θα είναι καλά
στη ζωή τους κ.ά., έπαιρναν ένα πετραδάκι και έκαναν το σημείο του σταυρού μπροστά σε μια εικόνα

την τάση του λαϊκού ανθρώπου στο συνεχές άγχος του για το άγνωστο μέλλον, για τις καθημερινές δυσκολίες που αντιμετωπίζει, για τη φτώχεια, τις ασθένειες κ.ά, ενώ καταλήγει πως αυτή η ανασφάλεια αποτελεί τη βασική αιτία, που και σήμερα, πλήθος κόσμου οδηγείται σε αποκρυφιστικές και μυστικιστικές τελετές²³.

Οι μάντεις των αρχαίων και μεσαιωνικών χρόνων αντικαθίστανται πια από τα μέντιουμ, που έναντι αδράς αμοιβής, έρχονται να προβλέψουν το μέλλον. Η παρουσία τους στη μεταβιομηχανική εποχή είναι έντονη και έχει φανατικούς υποστηρικτές αλλά και ένθερμους πολέμιους. Σύμφωνα με τον Φρόιντ, στα άτομα αυτά αποδίδονται συγκεκριμένες αισθητηριακές ικανότητες, χωρίς να διαθέτουν κάποια άλλη ξεχωριστή ιδιαιτερότητα στο πνεύμα ή στον χαρακτήρα τους. «Δεν εμφορούνται όπως οι αρχαίοι θαυματοποιοί από κάποια μεγάλη ιδέα ή από σοβαρό σκοπό. Αντίθετα, ακόμα και οι άνθρωποι που πιστεύουν στην μυστηριώδη δύναμή τους, τους θεωρούν αναξιόπιστα υποκείμενα»²⁴. Σήμερα, είναι σύνηθες φαινόμενο η διαφήμιση υπηρεσιών μαντικής στην τηλεόραση και στα έντυπα μέσα ενημέρωσης, οι οποίες περιορίζονται, συνήθως, στη χαρτομαντεία, στις κάρτες Ταρώ ή στην ανάλυση του αστρολογικού χάρτη.

Η καφεμαντεία αποτελεί τεχνητό τύπο της μαντικής τέχνης. Οι ρίζες της ανάγονται στα βάθη της ανατολής, χωρίς να έχουμε ξεκάθαρη εικόνα για τον ακριβή τόπο προέλευσής της. Στοιχεία σύνδεσης ενός ποτηριού με τη μαντεία συναντάμε στην Παλαιά Διαθήκη, όπου ο Ιωσήφ, ξεγελώντας τους αδελφούς του, που δεν τον αναγνώρισαν όταν πήγαν να ζητήσουν βοήθεια κατά την περίοδο της ξηρασίας, έβαλε στα πράγματα του Βενιαμίν το ποτήρι, με το οποίο προέβλεπε το μέλλον, προκειμένου να τους κατηγορήσει για κλοπή²⁵. Στην αρχαιότητα, υπήρχε διαδεδομένη η υδρομαντεία,²⁶ η οποία περιοριζόταν κυρίως στην παρατήρηση των κυματισμών του νερού, των αντανάκλασεων, των χρωμάτων κ.ά. Στον ελλαδικό χώρο, έχουμε συνδέσει την καφεμαντεία, κατά γενική ομολογία, με την ανατολή, με τους πρόσφυγες που ήρθαν στην Ελλάδα με

Αγίου ή μπροστά στο τοίχο του Αγίου Βήματος. Στη συνέχεια, έλεγαν συγκεκριμένα λόγια, και πίεζαν με το δάχτυλό τους τρεις φορές με το πετραδάκι την εικόνα ή τον τοίχο και αν κολλούσε το πετραδάκι τότε ερμήνευαν θετικά ή αρνητικά την απάντηση του Αγίου(...). Στη δεύτερη περίπτωση, έχουμε τη σύνδεση μαντικών ενεργειών με γιορτές, όπως για παράδειγμα την Πρωτοχρονιά, την Καθαρά Δευτέρα, την ημέρα του Κλήδονα κ.ά και τέλος, μαντικές ενέργειες που συνδέονται με εκδηλώσεις του κύκλου της ζωής του ανθρώπου, όπως η γέννηση κ.λπ. Μ. Γ. Μερακλής, Σημειώσεις Λαογραφίας, ό.π., σ.13 – 14.

23. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Θεμελιώδεις έννοιες της Θρησκευτικής Λαογραφίας*, ό.π., σ. 311.

24. Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ονειρα, μέντιουμ και αποκρυφισμός*, Αθήνα 2004:Κοροντζής, σ. 16.

25. «...έξελθόντων δὲ αὐτῶν τὴν πόλιν, οὐκ ἀπέσχον μακρὰν, καὶ Ἰωσήφ εἶπε τῷ ἐπὶ τῆς οἰκίας αὐτοῦ· ἀναστὰς ἐπιδίωξον ὅπισω τῶν ἀνθρώπων καὶ καταλήψῃ αὐτοὺς καὶ ἔρεῖς αὐτοῖς· τί ὅτι ἀνταπεδώκατε πονηρὰ ἀντὶ καλῶν· ἵνατί ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυροῦν; οὐ τοῦτο ἐστίν, ἐν ᾧ πίνει ὁ κύριός μου; αὐτὸς δὲ οἰωνισμῷ οἰωνίζεται ἐν αὐτῷ. πονηρὰ συντετελέκατε, ἃ πεποιήκατε», Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Εβδομήκοντα, *Γένεσις*, ΜΔ', στ. 4-5, Αποστολική διακονία της εκκλησίας της Ελλάδος, σ.88.

26. Για την υδρομαντεία βλ. αναλυτικά Κ.Δ. Τσαγγαλάς, ό.π.

τη Μικρασιατική καταστροφή. Θεωρούμε ότι «καλό φλιτζάνι» λένε οι Σμυρνιές, οι Μικρασιάτισες κάτι που, στο πλαίσιο του marketing, προωθείται από πολλά μαγαζιά, που έχουν ανθρώπους για να «λένε» τον καφέ, όπως θα δούμε παρακάτω, αφού βάζουν στην ταμπέλα τους, τις λέξεις Ανατολή, Πόλη, Σμύρνη κ.λπ.

Τα τελευταία χρόνια, παρατηρούμε στην Αθήνα την αύξηση μαγαζιών (καφετεριών), που διαφημίζουν, ως υπηρεσίες προς το κοινό, τη μαντεία με καφέ, με χαρτιά, με κρυστάλλους, κ.ά, την πώληση φυλαχτών για να προστατεύουν τους ανθρώπους από το κακό, την πώληση βοτάνων, αρωμάτων για να προσελκύσει κάποιος αυτόν που αγαπά, για να πραγματοποιήσει αυτά που επιθυμεί στη ζωή του, ενώ, παράλληλα, έναντι αμοιβής, πάντα, έχουν τη δυνατότητα να σου «λύσουν» μέχρι και τα μάγια. Η πιο συνηθής μαντεία είναι με τα χαρτιά ή με το «φλιτζάνι», ενώ, σε πολλές περιπτώσεις, έχουμε και χειρομαντεία, τη μελέτη του αστρολογικού χάρτη, την αριθμομαντεία κ.λπ. Αρκεί μια περιήγηση στο διαδίκτυο για να δούμε σχετικούς τίτλους άρθρων και ρεπορτάζ: «Σύγχρονες Βασιλειάδου λένε τον καφέ με 15€ το φλιτζάνι» - «*Το μαγαζί που ψήνει ελληνικό καφέ και διαβάζει το... φλιτζάνι*» - «*“Το Φλιτζάνι”*» - Το πρώτο καφέ στην Ελλάδα όπου απενεχοποιημένα σας λένε τον καφέ» «Ραντεβού με τις «Πυθίες της Αθήνας»: Καφές, μαντζούνια, ξεμάτιασμα και μαύρα μπαστούνια» «Από την Πόλη έρχεται και τον καφέ σας λέει» - «Τα μυστικά της Κατίνας ... μετά από την Πόλη έρχονται και στην Αθήνα» - «πιες τον καφέ να σου πω και τη μοίρα σου», «“Μεγάλη πόρτα θα διαβείς...”! Από την Πυθία στην κυρία Σούλα» κ.λπ.

Τι είναι αυτό που οδηγεί τους ανθρώπους να ανοίξουν ένα τέτοιο μαγαζί; Για την κυρία Μαίρη, ιδιοκτήτρια ενός από τα πιο γνωστά café της Αθήνας, που «λένε» το φλιτζάνι στην περιοχή του Περιστερίου, ήταν κάτι πολύ απλό. Γύριζε στη σκέψη της από τα φοιτητικά της χρόνια. Η ίδια, δημοσιογράφος εργαζόμενη για χρόνια σε ιδιωτικούς τηλεοπτικούς σταθμούς και εφημερίδες, αποφάσισε μια μέρα πως έπρεπε να υλοποιήσει την αρχική της σκέψη. Δεν ήθελε, όμως, να το κάνει αποκλειστικά για το κέρδος. Όπως μας τόνιζε συνέχεια, σε συνέντευξη, που μας παραχώρησε, «ήθελα να κάνω ένα καφέ “παρεϊστικό” Για περίπου 8 μήνες πριν το ανοίξω ταξίδεψα στην Ελλάδα, σε πολλά σημεία, μου είπαν πολλά φλιτζάνια, πολλά χαρτιά είχε τη γοητεία του, αλλά είχε και πολλή παρανομία....τον άλλον όταν τον βρεις στον πόνο του (...). Εμένα μου έχουν προσφέρει πάρα πολλά χρήματα για να “λύσω” μάγια.. Γελάω. Θα μου πεις στο φλιτζάνι γιατί πιστεύεις; Εγώ δεν πιστεύω στο φλιτζάνι, πιστεύω στους ανθρώπους που λένε το φλιτζάνι και δεν είναι όποιος το “γυρίσει” λέει. Και υπάρχουν άνθρωποι που είναι εθισμένοι σε αυτό., είναι άνθρωποι που θέλουν συνέχεια.... Μας στέλνουν και φλιτζάνια με *courier* και μετά μας παίρνουν τηλέφωνο και το λέμε...». Η ίδια προστατεύει τους πελάτες και τη φήμη του μαγαζιού της, γι’ αυτό έχει βάλει τους εργαζομένους της να υπογράψουν ότι δεν θα πουν για ξόρκια και μάγια.. «Επίσης, δεν λένε για θανάτους. Μπορούν να δουν πολλά πράγματα, αλλά δε λένε γιατί δεν ξέρεις ποιον έχεις απέναντί σου, πώς θα το διαχειριστεί. Έχεις μια ευθύνη...».

Σε ερώτηση μου για τους ενδοιασμούς που υπήρχαν από τους πελάτες, δεδομένου

ότι η καφετέρια αποτελείται περιμετρικά από τζάμι και διαθέτει ταμπέλα που παραπέμπει αμέσως στις υπηρεσίες που παρέχει, μου απαντάει: «Στην αρχή ήθελαν να κατεβάσω τα ρολά, τα κουρτινάκια... Ήθελα όμως να το επιβάλω, όπως σου το περιέγραφα γιατί δεν είναι κάτι κακό, ψυχοθεραπεία είναι δηλαδή....έχω δει πολλούς ανθρώπους να βοηθιούνται.. Αν ήθελα κέρδη θα μπορούσα να έχω όσα θέλω, το έχω πει σε πολλές συνεντεύξεις μου. Στην αρχή που είχα το μαγαζί είχε έρθει μια κυρία που ερχόταν κάθε πρωί για να με βρει...κάποια στιγμή με πέτυχε. Ήταν μια κυρία “κακομοίρα” και είχε μια πλαστική τσάντα και την ανοίγει και μου βγάζει 5.000 ευρώ! Λέω τι είναι αυτό; Είναι 5.000 για να μου λύσετε τα μάγια. Και της λέω, - βάλτε τα μέσα μη μας “μαζέψουνε”, να μην τα δώσετε σε κανέναν, δεν υπάρχουν μάγια. - Ο άντρας μου έχει να με πλησιάσει μια δεκαετία. Και της απαντάω «έτσι που σας βλέπω είναι λογικό να μη σας πλησιάζει ο άντρας σας. Εδώ κάτω στον πεζόδρομο είναι η Πρίνου, θα πάτε με 500 ευρώ και θα μπειτε έτσι και θα βγείτε αλλιώς, θα βρείτε και καμιά φίλη να πηγαίνετε για κανένα καφέ και θα δείτε πώς θα αλλάξει η κατάσταση... “όχι δεν είναι έτσι, ” μου απαντάει, “ γιατί η πεθερά μου δε με ήθελε, η νύφη μου...” κάτι ιστορίες τρελές..είμαι σίγουρη ότι κάπου τα έδωσε”.

Δεδομένου των κοινωνικών στερεοτύπων, όπως αναφέρθηκε και πιο πάνω, περιμένουμε ότι οι περισσότεροι πελάτες να είναι γυναίκες. Έτσι, ζητήσαμε από την ιδιοκτήτρια του συγκεκριμένου μαγαζιού να μας πει την εμπειρία της, με βάση μια αναλογία από το ένα ως το δέκα: «3 άνδρες, 7 γυναίκες. Αλλά οι 3 είναι σταθεροί. Τις 7 μπορεί να μην τις ξαναδείς... Σταθεροί οι άντρες.. Οι άντρες έρχονται πολύ σοβαρά. Και είναι και άντρες που είναι επιχειρηματίες, είναι και φτασμένοι. Έχουμε πολλούς πελάτες, άντρες και γυναίκες από εξωτερικό. Κουβέιτ, Κατάρ...οι άντρες οι Άραβες πιστεύουν πάρα πολύ». Βέβαια, στην ερώτηση αν θα προσλάμβανε άντρα να λέει τον καφέ ή τα χαρτιά ήταν κάθεται αρνητική.

Από την πρώτη στιγμή που καθίσαμε στην καφετέρια, μας ενημέρωσε η υπεύθυνη ότι η υπηρεσία της καφεμαντείας κοστίζει 20, 00 ευρώ και φυσικά θα δοθεί απόδειξη, που θα επιβεβαιώνει ότι όλα γίνονται νόμιμα. Σε κάθε τραπέζι του μαγαζιού, υπάρχει κατάλογος, που, εκτός των ροφημάτων, αναφέρεται στη μελλοντολογία και γράφει: καφεμαντεία: 15 ευρώ, χαρτομαντεία 20 ευρώ, ημίωρη πρόβλεψη (περιλαμβάνει χαρτιά, φλιτζάνι διάρκειας τριάντα λεπτών, 30 ευρώ). Ο καφές, πάντα στη χόβολη, παραδοσιακά, όπως μας τόνιζε συνεχώς, η κυρία Μαίρη, ήρθε μαζί με γλυκό του κουταλιού. Αφού ήπιαμε, μεταφερθήκαμε σε ένα άλλο χώρο, σε επόμενο όροφο, όπου μας υποδέχθηκε μια κυρία μέσης ηλικίας με αρκετά μοντέρνα εμφάνιση.

Μας ζήτησε να πιούμε από τρεις μεριές ώστε να σχηματιστεί το σημάδι του σταυρού. Τόνισε ότι επειδή είχαμε πιει πολύ, πρέπει να ρίξει επιπλέον νερό (από το νερό που είχαμε ήδη πιει) και στη συνέχεια το αναποδογύρισε. Πρώτα ανέλυσε το εξωτερικό μέρος του φλιτζανιού και στη συνέχεια το εσωτερικό. Τη ρωτάμε γιατί διαβάξει το εξωτερικό μέρος. Τι συμβολίζει όλο αυτό; «Δεν διαβάζω μόνο το εξωτερικό, αλλά ό,τι έχει σχέση με το φλιτζάνι, ακόμα και αυτό που αφήνει ο καφές

στο πιατάκι». Στη συνέχεια, γίνεται αναφορά σε *γράμματα, δρόμους, συναντήσεις, σταυρούς, επιτυχίες κ.ά.* Όταν τη ρωτάμε πώς τα «βλέπει» όλα αυτά, μας απαντά: *«Τα σύμβολα διαβάζω εγώ...παίρνω την ενέργεια, αυτό που νιώθει ο άλλος»*). Κλείνοντας, μας ενημερώνει ότι δεν πρέπει να πούμε ευχαριστώ, γιατί αλλιώς δεν θα «βγουν» αυτά που μας είπε.

Ανατρέχοντας στα αρχικά μας ερωτήματα, θέλουμε να δούμε πως ο σύγχρονος άνθρωπος πιστεύει στη δύναμη των μέντιουμ, αποδέχεται τις προβλέψεις τους και προσαρμόζει, πολλές φορές, τη ζωή του σε αυτές. Στο πλαίσιο αυτό, ρωτήσαμε την κυρία Ελένη, μικροβιολόγο, η οποία πιστεύει στη δύναμη των μέντιουμ, ειδικότερα των αστρολόγων. Γι' αυτήν όλη αυτή η διαδικασία λειτουργεί σαν ψυχοθεραπεία και τα μέντιουμ, ως ψυχολόγοι *«γιατί πάνε άνθρωποι που έχουν αβεβαιότητες, ανασφάλειες...και ίσως είναι και η εποχή που τα προκαλεί όλα αυτά γιατί ενισχύει την αβεβαιότητα»*. Ρωτάμε, πώς ενώ καθημερινά ακούμε για επιτήδειους που εκμεταλλεύονται αυτή την ανασφάλεια, συνεχίζει να πηγαίνει, απαντάει: *«Γιατί μου συνέβησαν. Γιατί ενώ μου τα λέει στην πορεία τα ξεχνάς και όταν έρχονται ένα ένα τα θυμάσαι και λες "αυτό μου το είπε τότε"... Εγώ τον έχω τσεκάρει. Πήγα σε δεύτερο και λένε τα ίδια πράγματα. Και πώς πιστεύω; Πηγαίνει στόμα με στόμα. Δηλαδή εμένα μου το είπε κάποια κοπέλα που γνώριζα»*. Για την κυρία Ελένη το μέλλον είναι καθορισμένο σε γενικές γραμμές. Μπορείς να το αλλάξεις ανάλογα το χαρακτήρα που έχεις.

Πριν από λίγο καιρό, πολλά από τα social media ασχολήθηκαν με την υπόθεση γνωστής μελλοντολόγου, που εξαπάτησε ανθρώπους, προκειμένου να αποκομίσει μεγάλα χρηματικά ποσά. Διαβάσαμε σχετικά στον έντυπο και ηλεκτρονικό τύπο: *«Συνελήφθη μέντιουμ με διάσημο πελατολόγιο», «έπιασαν μέντιουμ με που τρέλαιναν ευκολόπιστες», «χειροπέδες σε μέντιουμ που εξαπατούσαν τηλεπερσόνες και τραγουδιστές» κ.ά.*, αποδεικνύοντας (ένα από τα πολλά παραδείγματα) πόσο εύκολο είναι στις μέρες μας κάποιος να εκμεταλλευτεί την ανασφάλεια ενός ανθρώπου. Πλέον, δεν περιορίζονται οι υπηρεσίες μελλοντολογίας μόνο σε διαφημίσεις σε εφημερίδες και περιοδικά ή σε τηλεοπτικές εκπομπές. Αρκετά μαγαζιά, διαφημίζουν αντίστοιχες υπηρεσίες και πολλοί ιδιοκτήτες διατείνονται για το προφητικό χάρισμα των υπαλλήλων τους. Σίγουρα, αποτελεί ένα κοινωνικό φαινόμενο, που έχει πολλές προεκτάσεις και μπορεί να αναλυθεί από πολλές οπτικές (ανθρωπολογική, ψυχολογική, κοινωνιολογική, λαογραφική κ.λπ) και που, αναμφισβήτητα, έχει αυξητική τάση. Ήδη, η ιδιοκτήτρια ενός από τα μαγαζιά που επισκεφτήκαμε, μας ενημέρωσε για σχετική έρευνα δεκαπέντε ημερών, που διεξήγαγε το Τμήμα ανθρωπολογίας ενός πανεπιστημίου του Λονδίνου, στο συγκεκριμένο μέρος.

Εύστοχα ο Βαγγέλης Πανταζής παρατηρεί πως η ιδέα ότι το μέλλον μπορεί να προβλεφθεί συναρτάται άμεσα με την ιδέα πως το μέλλον είναι προκαθορισμένο²⁷. Πολλοί

27. Βαγγέλης Πανταζής, «Είναι προβλέψιμο το μέλλον ;», *Διαβάζω* 412 (Νοέμβριος 2000), σ. 29.

μελλοντολόγοι βασίζονται σε αυτή την αρχή, προκειμένου να τεκμηριώσουν τις προβλέψεις τους και πολλοί άνθρωποι πηγαίνουν στα μέντιουμ με σκοπό να οργανώσουν καλύτερα το ήδη προδιαγεγραμμένο μέλλον τους. Μια αέναη διαδικασία που κρατά από την αρχή της δημιουργίας του κόσμου και σίγουρα θα εξακολουθήσει να υπάρχει μέχρι και το τέλος του. Ίσως, είναι η αδυναμία του ανθρώπου που το ενισχύει, η ανασφάλειά του απέναντι στο άγνωστο, στο πεπρωμένο, ίσως γι' αυτό να αυξάνονται συνεχώς οι μελλοντολόγοι. «Οι αναγνώστες των βιβλίων τους το ίδιο...Σίγουρα, παρά τη διαρκή και με τεχνικά μέσα διερεύνηση των γνωστικών του δυνατοτήτων, το ανθρώπινο λογικό παραμένει ένα ατελές όργανο. Καλώς ή κακώς όμως, είναι το μόνο έγκυρο όργανο γνώσης και πρόβλεψης που κατέχει ο άνθρωπος».²⁸

<u>Μελλοντολογία</u>	
Καφημαντεία	16
Χαρτομαντεία	20
Ημίωρη πρόβλεψη	30
Απολαμβάνει χαρτιά/αυτιά/άνι, διάματος 30 λεπτά	

Εικόνα 1. Οι υπηρεσίες του καταστήματος και οι τιμές.

28. Ό.π., σ.30.



Εικόνα 2. Το σερβίρισμα του καφέ.



Εικόνα 3. Η απόδειξη της συναλλαγής.



Εικόνα 4. Ο καφές στη χόβολη.

Abstract

In recent years in Greece there has been an increase in places, usually cafes, that openly advertise various services, such as fortune-telling that employs various media, such as coffee, cards or crystals. Persons, whatever their level of education or income, now seek 'contemporary prophets', who for payment will predict their clients' future, will warn them of difficulties awaiting them and will help improve the organization of their lives. This paper examines the reasons that lead people of today to use this procedure and how, albeit aware, as such persons are, that many are ready to exploit their insecurity, they still plan and pursue their lives on the basis of the views of fortune-tellers. Is the future in fact foreseeable? Since the beginning of time, magicians and prophets have dominated local cultures, thus gaining an important place in cultural history. On the basis of fieldwork in cafes in Athens, the paper demonstrates the anthropological and sociological dimensions of a growing phenomenon and puts it in the context of views on contemporary urban magic.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βαρβούνης Μ.Γ., Θεμελιώδεις έννοιες και μορφές της ελληνικής θρησκευτικής λαογραφίας, Αθήνα 2013.
- Δακουράς Διον. Γ., Θρησκεία και Μαγεία. Από Θρησκευολογική άποψη, Αθήνα 1996.
- Gordon Richard, «Μιλώντας για τη μαγεία», Αρχαιολογία & Τέχνες 73 (Αθήνα 1999), σ. 8 – 17.
- Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Εβδομήκοντα, Αποστολική διακονία της εκκλησίας της Ελλάδος
- Κυριακίδης Στύλπων, Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν, Η Λαϊκή ποιήτρια, – Η παραμυθού – Η μάγισσα, Εν Αθήναις: Βιβλιοπωλείον Ιωάννου Ν. Σιδέρη, χ.χ.
- Κυριακίδου – Νέστορος Άλκη, Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική Ανάλυση, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.
- Λουκάτος Δημ. Σ., Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία, Αθήνα 1992: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης,
- Μαντάς Κ., «Μαγεία, Φύλο και κοινωνικός ρατσισμός», Αρχαιολογία & Τέχνες 73 (Δεκέμβριος 1999), σ.37 – 39.
- Mauss Marcel, Σχεδιάγραμμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία, Αθήνα 1990: Praxis.
- Μέγας Γεώργιος Α., Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν, Αθήναι 1979.
- Μερακλής Μ.Γ., Σημειώσεις Λαογραφίας. Κατάταξη Λαογραφικής Ύλης, ΙΙΙ. Θρησκευτική Λαογραφία, τ. Ζ΄, Ιωάννινα 1977.
- Μπακαλάκη Αλεξάνδρα (επιμ.), Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο, Αθήνα 1994: Αλεξάνδρεια.
- Τσαγγαλάς, Κ. Δ. Το ανακάλημα νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα. Συμβολή στη μελέτη της νεοελληνικής μαντείας και μαγείας, δ.δ., Γιάννενα 1977.
- Ρήσος Δημήτρης (μεταφρ), Η τέχνη της μαντείας, Αθήνα 1998: Εξάντας.
- Ροΐδης Εμ., Οι μάγισσες του μεσαίωνα, Αθήνα 2006: Μάριος Βερέττας.
- Hirst Paul, Wooley Penny, Κοινωνικές σχέσεις και ανθρώπινες ιδιότητες, Αθήνα 2009: Πλέθρον.
- Σπυριδάκης Γεώργ. Κ., Ελληνική Λαογραφία. Πανεπιστημιακαί Παραδόσεις, τεύχ. Β., Εν Αθήναις 1970.
- Φρόνιτ Σίγκμουντ, Όνειρα, μέντιουμ και αποκρυφισμός, Αθήνα 2004: Κοροντζής.
- Πανταζής Βαγγέλης, «Είναι προβλέψιμο το μέλλον;», Διαβάζω 412 (Νοέμβριος 2000), σ. 29 - 30.
- Σκουτέρη – Διδασκάλου Ελεωνόρα, «Η Μαγεία ως σημείο αναφοράς στην ανθρωπολογική θεωρία», Αρχαιολογία & Τέχνες 73 (Αθήνα 1999), σ. 18 – 25.
- Stewart Charles, «Μαγεία και Ορθοδοξία», Αρχαιολογία & Τέχνες 72 (Αθήνα 1999), σ. 8 -13.
- Ψυχογιού Ελένη, «Μαγεία και Ελληνική Λαογραφία», στο Μαγεία και Χριστιανισμός, Αθήνα 1993: Μητρόπολη Ηλείας, σ. 97 – 136.

ΚΩΣΤΑΣ ΔΗΜ. ΚΟΝΤΑΞΗΣ

πρ. Επίκουρος Καθηγητής
Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΗΠΕΙΡΩΤΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΖΩΗ ΚΑΙ ΤΟ ΘΑΝΑΤΟ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΑ ΔΗΜΟΤΙΚΑ ΤΟΥΣ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ

Γράφοντας τις γενικότερες παρατηρήσεις του για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι, ο πρώτος εκδότης των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών, ο Claude Fauriel, σημείωνε, το 1824, στα «Προλεγόμενα» του Α' τόμου της γνωστής συλλογής του: «Οι Νεοέλληνες έχουν και μian άλλη ποίηση (...), μια ποίηση λαϊκή με όλη τη σημασία και το πλάτος της λέξης, άμεση και γνήσια έκφραση του εθνικού χαρακτήρα και του εθνικού πνεύματος, που κάθε Έλληνας την εννοεί και την αισθάνεται με αγάπη, μόνο και μόνο επειδή είναι Έλληνας, πατά το χώμα και αναπνέει τον αέρα της Ελλάδας μια ποίηση τέλος πάντων που ζει όχι μόνο μια τεχνητή ζωή στα βιβλία, συχνά φαινομενική μόνο, παρά μέσα στο λαό τον ίδιο, και από τη συνολική ζωή του λαού»¹.

Στις μεγάλες στιγμές της Ρωμιοσύνης ανήκει το δημοτικό μας τραγούδι. Μέσα του ζει ακέρια η ζωή του Έθνους. Βγήκε από τα σπλάχνα του λαού, αληθινή «αγιοσύνη της ψυχής» και αφηγείται την ιστορία του, τις χαρές και τις λύπες του, καθώς και τις αντιλήψεις του για τα ανθρώπινα:

*Καλότυχα 'ναι τα βουνά, καλότυχοι είν' οι κάμποι,
που θάνατο δεν καρτερούν, φονιά δεν περιμένουν,
που χάρο δεν παντέχουνε, χάρο δεν καρτερούνε...²*

Ήταν, καθώς, λένε, γέρος ο Γκαίτε³, όταν άκουσε με θαυμασμό τούτους τους στίχους και χαρακτήρισε το δημοτικό μας τραγούδι «ύπατο μνημείο της ανθρωπίνης διάνοιας». «Ελληνικό θαύμα» το χαρακτήρισε ο Κωστής Παλαμάς. Ξεφυλλίζοντας το πολύτομο έργο του νιώθουμε, αμέσως, πως υπήρξε βαθύς γνώστης και προσεχτικός μελετητής του δημοτικού τραγουδιού, της λαϊκής μας γλώσσας και παράδοσης και, γενικά, της ζωής του λαού.

Το Ηπειρώτικο δημοτικό τραγούδι, το πιο αγνό και το πιο αντιπροσωπευτικό της

1. Claude Fauriel, *Ελληνικά Δημοτικά τραγούδια*, τ. Α', εκδοτ. Επιμέλεια Αλέξης Πολίτης, Ηράκλειο 1999: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σ. 26.

2. Νικόλαος Γ. Πολίτης, *Τα Δημοτικά Τραγούδια. Εκλογαί από τα τραγούδια του Ελληνικού λαού*, Αθήνα 2005:Εκάτη, σ. 252.

3. Κάρολος Dieterich, *Ο Γκαίτε και η νεοελληνική ποίηση*, μετάφρ. Γ. Θ. Ζώρα, Αθήνα 1964, σ. 6.

δημοτικής μας ποίησης, πήρε ανάλογη θέση στην Παλαμική ποίηση. Ο ίδιος ο ποιητής, με αφορμή την έκδοση των «Ηπειρωτικών Δημοτικών τραγουδιών» του Αραβαντινού, έγραψε σχετικά: «Στην έκδοση του Αραβαντινού χάρηκα ανέλπιστα το ύφος του Δημοτικού τραγουδιού. Κι οι ομιλίες μου για το δημοτικό τραγούδι έφτασαν μονάχα από τα δείγματα που είχα θησαυρίσει μέσα στα φύλλα του παλιού και δυσεύρετου, κ' ίσως ανεύρετου, βιβλίου εκείνου, για να αντιληφθώ εγώ ακέραια και να τη μεταδώσω στο ακροατήριό μου, ελπίζω, την ομορφιά του Δημοτικού τραγουδιού... Και τώρα, ξαναβρίσκοντας τα κομμάτια που είχα ξεχωρίσει, στη συλλογή του Αραβαντινού, αισθάνομαι να με συνεπαίρνει η ίδια διάθεση ο κόσμος εκείνος με εγγίζει, μου γνεύει, με συναρπάζει, μου δίνει τη λυρική μέθη σαν και τότε ανακαλύπτω πως μέσα μου σαλεύει κάτι από τον κλέφτη της Ηπείρου...⁴». Τα λόγια αυτά, που είναι γεμάτα θαυμασμό για το Ηπειρώτικο δημοτικό τραγούδι, τον έκαναν άλλη φορά να πει: Σ' αγαπώ σα λεβέντικο τραγούδι της Ηπείρου⁵!

«Η Ηπειρος είναι από τα πλουσιώτερα κέντρα του ελληνισμού», έγραψε η Μέλπω Μερλιέ. «Τον πλούτο των τραγουδιών της τον αντιλαμβάνεται κανείς κι από τις ποιητικές συλλογές όχι μόνο τις ηπειρωτικές, αλλά και τις γενικές, όπου πλουσιοπάροχα αντιπροσωπεύονται τα τραγούδια της Ηπείρου»⁶.

Στην πλούσια δημοτική ποίηση της Ηπείρου αποκαλύπτονται και πολλές από τις αντιλήψεις των ανθρώπων της για τη ζωή και το θάνατο.

Ένα πνεύμα λεβεντιάς φέρεται μόνιμα πάνω στις άγονες βουνοτοπίες της. Και το πνεύμα αυτό εμψυχώνει τους ανθρώπους της. Και τα τραγούδια της βρήκαν την κορύφωσή σ' αυτή, ταιριασμένα με τη γύρω φύση και ζωή. Η κλεφτουριά και τα αρματολίκια της τραγουδήθηκαν με σκοπούς δωρικούς και, συνθήως, με κάποιο ελεγειακό μεγαλείο. Τραγουδήθηκαν, ακόμη, από το λαϊκό στοχαστή της Ηπείρου η ζωή, οι χαρές και οι λύπες, ο έρωτας και ο θάνατος των καθημερινών ανθρώπων της ομάδας, που ήταν σάρκα από τη σάρκα του και από τους οποίους ο ίδιος δεν ξεχώριζε καθόλου.

Μέσα στην απλότητά του, ο λαϊκός δημιουργός της Ηπείρου φτάνει, συχνά, σε υπέρτατη ποιητική ουσία:

*Εγώ για το χατίρι σου, τρεις θάρδιες είχαβάλει.
Είχα τον ήλιο στα βουνά, τον αϊτό στους κάμπους
και το βοριά το δροσερό, τον είχα στα καράβια.
Μα ο ήλιος εβασίλεψε κι ο αϊτός αποκοιμήθη
και το βοριά το δροσερό τον πήραν τα καράβια.⁷*

4. Κωστή Παλαμά, Άπαντα, τ. 13^{ος}, Αθήνα χ.χ.: Γκοβόστης, σ.303.

5. Ό.π., τ. 1^{ος}, σ. 341.

6. Μ. Μερλιέ, Η μουσική λαογραφία στην Ελλάδα, Αθήνα 1935, σ.35.

7. Γρηγόρης Ν. Κατσαλίδας, Δημοτικά Τραγούδια από τη Βόρεια Ήπειρο, Εισαγωγή – Επιμέλεια – Συγκριτική Μελέτη Γεώργιος Δ. Καψάλης, Αθήνα 2001: Gutenberg, σ. 250.

Η τέχνη – σε όλες τις μορφές της – άγγιξε το θέμα του ανθρώπου με τα δύο πιο μεγάλα φαινόμενα: τη ζωή και το θάνατο. Το ίδιο και η φιλοσοφία, όπως, αργότερα, και η επιστήμη. Όμως, το μεγάλο αυτό θέμα η ανθρωπότητα, στις διάφορες εποχές, το αντιμετώπισε με διαφορετικό τρόπο.

Ο Χριστιανισμός παραδέχεται ότι η ζωή έχει αξία για τον άνθρωπο όσο αυτός αποβλέπει στην «κατοχή» του Θεού, με στόχο τη μακαριότητα, που πετυχαίνεται πέρα από αυτή τη ζωή, σε μια «μεταθανάτια ύπαρξη». Καθώς γράφει ο Ορτέγκα υ Γκασσέτ «αν εκτιμούμε τη ζωή γι' αυτό που η ίδια είναι, αν την καταφάσκουμε για τον ίδιο της τον εαυτό, απομακρυνόμαστε, χωριζόμαστε από τον Θεό που είναι η μοναδική αληθινή αξία. Σε τέτοια περίπτωση η ζωή είναι ένα αγιάτρευτο κακό, ένα καθαρό αμάρτημα»⁸.

Ο νεότερος υπαρξισμός, στις διάφορες εκδοχές του, έδωσε κυρίαρχη σημασία στη μοναξιά και στην αγωνιά του θανάτου, που τις χαρακτηρίζει σαν «οντολογικές κατηγορίες του όντος», έμφυτες στον άνθρωπο. Στην ερώτηση, πάντως, «τι είναι ο άνθρωπος», ο υπαρξισμός δεν δίνει σαφή απάντηση ή απαντά όπως ο Γιάσπερς: «Η φιλοσοφία της ύπαρξης θα χανόταν αν φαντάζονταν κανείς ότι αυτή επίσης θα ήξερε τι είναι άνθρωπος»⁹.

Στο δημοτικό τραγούδι δεν υπάρχουν αναστολές φιλοσοφικής φύσης. Το δημοτικό τραγούδι είναι, σε μεγάλο βαθμό, ο αγώνας για ανάταση. Τα θεωρητικά θέματα είναι ανυποψίαστα για την αισθητική του λαϊκού δημιουργού. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι το δημοτικό τραγούδι δεν είναι μια συνταρακτική ποιητική μαρτυρία, που, όπως αναφέρθηκε, μιλάει για τον άνθρωπο, για τις καθημερινές του πράξεις, για τη ζωή και το θάνατο:

*Χαρείτε νιοι, χαρείτε νιες, κι η μέρα όλο βραδιάζει,
κι ο Χάρος τις ημέρες μας μια – μια τις λογαριάζει.*

*Τράβα το χορό κι ας πάει,
μαύρη γη θε να μας φάει.*

*Δεν έχει ο Χάρος διάκριση, δεν έχει εμπιστοσύνη,
παίρνει παιδιά 'πο το θυζί, γερόντους δεν αφήνει.*

*Ας χορέψουμε γιατί,
ο χορός καλά κρατεί.*

*Χαρείτε νιοι, χαρείτε νιες, τα δροσερά σας νιάτα,
γιατί θε να 'ρθ' ένας καιρός, να τα πλακώσει η πλάκα.*

*Ας χορέψουμε κι ας πάει,
τούτη η γης που θα μας φάει.*

8. Ορτέγκαυ Γκασσέτ, *Το θέμα του καιρού μας*, μετάφρ. Κ.Ε., Τσιρόπουλος, Αθήνα 1971: Οι εκδόσεις των φίλων, σ. 82 – 83. Πβ. Γεώργιος Διζικιρίκης, *Η αισθητική της Ρωμιοσύνης*, Αθήνα 1983: Φιλυπότη, σ.39.

9. Jaspers K., *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1960, σ. 163. Πβ. Γιώργος Διζικιρίκης, ό.π., σ.39.

*Χαρείτε νιοι, χαρείτε νιες, του χρόνου ποιος θα ζήσει,
κι ο Χάρος έχει απόφαση, ψυχή να μην αφήσει.
Αιντε δώστε της να πάρει,
δώστε της με το ποδάρι....¹⁰*

Εδώ ο λαϊκός δημιουργός, αν αναφέρεται στο θάνατο, είναι για να δοξάσει, περισσότερο, τη ζωή, τη μόνη που αξίζει κανείς να τραγουδήσει. Η φοβερή ιδέα του θανάτου γίνεται θέμα χαράς και γλεντιού, απόλαυση των αγαθών του πρόσκαιρου βίου.

Αγαπάει πολύ τη ζωή ο δημιουργός και του ηπειρώτικου δημοτικού τραγουδιού και για τούτο, όταν βρει ευκαιρία να τη χαρεί, τη χαίρεται ως την τελευταία της «σταγόνα». Δεν φιλοσοφεί, δεν ανησυχεί για την ψυχή του και τις μελλοντικές απολαύσεις. Η μελαγχολική πεποίθηση στην ματαιότητα, το εφήμερο της ύπαρξης γίνεται ζωηρή προτροπή για γλέντι και απόλαυση των αγαθών της καθημερινότητας:

*Χλιοκαλώς τον ηύραμεν τούτον τον νοικοκύρη,
με τα καλά του τα φαγιά, με τα γλυκά του λόγια.
Να του προκόψουν τα παιδιά, και σ' άλλα να χαρούμε.
Τούτον τον χρόνο τον καλό, τον άλλο ποιος το ξέρει,
για ζούμε, για πεθαίνουμε, για σ' άλλον τόπο πάμε.
Φάτε και πιήτε ρε παιδιά, χαρήτε να χαρούμε,
Για τη δική μας τη χαρά, του χρόνου στη δική σας.¹¹*

Έχει συνειδητοποιήσει ο λαϊκός στοχαστής της Ηπείρου το νόημα της αγάπης για τη ζωή και την αξία της, όταν είναι αληθινή όσο λίγοι, γιατί είναι μνημένος στα βαθύτερα της μυστήρια. Και έτσι, φυσικά, αυτοδίδαχτα, με την καθάρια σκέψη του, πλέκει τα πιο αισιόδοξα, τα πιο αληθινά, τα πιο όμορφα τραγούδια:

*Ούτε στην Πόλη αγάπησα, ούτε στη Σαλονίκη,
μον' στην καϋμένη τη Φραγκιά μιας χήρας θυγατέρα.
Είχε τ' αχείλι κόκκινο με κρεμεζί θαμμένο,
με το μαντήλι τώτριψε κι έβαψε το μαντήλι,
σ' εφτά ποτάμια βάψανε οι άκρες του Πελάγου,
κι έβαψαν χίλια κάτεργα με τους κατεργαρίους,
κατέβ' αητός, νερό να πιη, κι έβαψε τα φτερά του,
κι έβαψ' ο ήλιος ο μισός και το φεγγάριο ακέριο.¹²*

Το «κόκκινο αχείλι» αναφέρεται, εδώ, σε ένα πρόσωπο συγκεκριμένο – στη θυγα-

10. Γρηγόρης Ν. Κατσαλίδας, ό.π., σ. 506.

11. Αθανασίου Χ. Γιάγκα, Ηπειρώτικα Δημοτικά Τραγούδια, Αθήνα χ.χ., σ.385.

12. Ό.π., σ.578.

τέρα της χήρας, σε χώρα μακρινή, στη Φραγκιά -, που μπορεί να είναι και κάθε γυναίκα συγκεκριμένη. «Έτσι, χωρίς φιλοσοφικές αφαιρέσεις», παρατηρεί ο Σωκράτης Σκαρτσής, «ο κόσμος γίνεται μια ευτυχισμένη, ολοκληρωμένη και οικεία πραγματικότητα, αιώνια, όσο η γυναίκα της αγάπης κι ο έρωτας. Αν αυτό το τραγούδι και τα δημοτικά τραγούδια γενικά δε λένε την έσχατη και πρώτη, τη μόνη πραγματικότητα με τρόπο που δείχνει πως αυτή υπερβαίνει κάθε κατηγορία (κατασκευασμένη από κατασκευασμένες κι όχι από φυσικές κοινωνίες), όπως οι αντιθέσεις ζωή - θάνατος, εγώ - εσύ κ.τ.λ., τότε, τίποτα σίγουρα, δεν τη λείει»¹³.

Η στάση αυτή του Ηπειρώτη δημιουργού του δημοτικού τραγουδιού απέναντι στη ζωή και τα αγαθά της κανονίζει και τη στάση του απέναντι στο θάνατο. Μπροστά στο δέος του μακρόκοσμου αισθάνεται βαθύ τον πόνο της ζωής. Την αγαπά απέραντα και γι' αυτό μισεί το θάνατο, όπου όλα είναι μη - ζωή. Ο λαϊκός στοχαστής της Ηπείρου είναι αντίθετος στην άρνηση της ζωής, όχι από μία επιφανειακή πρόθεση αισιοδοξίας, αλλά γιατί γνωρίζει ότι η καλύτερευσή της είναι δεμένη με τους αγώνες του. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει πως ο άνθρωπος και της ηπειρώτικης δημοτικής ποίησης μένει απαθής στις κρίσιμες στιγμές του ή αδιάφορος στα μεγάλα ερωτήματα. Αντίθετα, ο θάνατος έχει έντονη παρουσία και στον ηπειρώτικο λαϊκό στοχασμό¹⁴:

*Χαρήτε νιοι τις όμορφες και νιες τα παλληκάρια
κι εσείς οι χαμογέροντες χαρήτε τα παιδιά σας.
Σαν τ' όνειρο που είδα ψες, κοντά να ξημερώσει,
έτσ' είναι τούτος ο ντουνιάς, ο ψεύτικος ο κόσμος.
Σ' αυτόν τον κόσμο που είμαστε, άλλοι τον είχαν πρώτα.
Σ' εμάς τον παραδώσανε κι άλλοι τον καρτερούνε.
Καλότυχα είναι τα βουνά, ποτέ τους δεν γερνάνε...¹⁵*

Ύστερα από το ισχυρό κήρυγμα για την αξία της χαράς, αμετακίνητη παραμένει για το λαϊκό δημιουργό η τραγική μοίρα του ανθρώπου, του «διαβάτη» του κόσμου τούτου. «Σκιές όναρ άνθρωπος», επισημαίνει ο αρχαίος ποιητής. «Σαν τ' όνειρο που είδα χτες... Έτσι είναι τούτος ο ντουνιάς...», τραγουδά και ο ποιητής του ηπειρώτικου δημοτικού τραγουδιού. «Η ζωή μοιάζει σαν μια μέρα που ξημερώνει και γρήγορα θραδιάζει», σημειώνει ο Κώστας Ρωμαίος. « "Εμάς η γενιά μας νυχτώνει" », έτσι μου έλεγε κάποτε σ' ένα χωριό μια γερόντισσα. Και ήσαν τα λόγια της σοφά, αλλά και τραγικά, έτσι καθώς λεγόntonταν από μια γυναίκα που γνώρισε τη φωτεινή αυγή, το λαμπερό μεσημέρι, αργότερα το γλυκό ηλιοβασίλεμα, και τώρα προχωρούσε να βυθιστεί στην αιώνια νύχτα!

Αν, όμως, θα μπορούσαν να μας μιλήσουν όσοι προχώρησαν και βυθίστηκαν σ' αυτή την αιώνια νύχτα, ίσως, με διάφορες παραλλαγές, να ξανάλεγαν όσα, κατεβαί-

13. Σ. Λ. Σκαρτσής, το Δημοτικό Τραγούδι, τ. Δεύτερος, Αθήνα 1987: Πατάκης, σ. 209.

14. Γιώργος Διζικιρίκης, ό.π., σ.44.

15. Αθανασίου Χ. Γιάγκα, ό.π., σ.44.

νοντας στον Άδη, άκουσε ο αμετανόητος νοσταλγός της Ιθάκης. Τη γλύκα της ζωής, και μόνον αυτή, πρωτοτόνισε ο νεκρός Αχιλλέας, πριν καλά – καλά σκεφτεί να ρωτήσει τον Οδυσσέα για να μάθει τι να έγινε ο γιος του ο Νεοπτόλεμος. Πάνω και από τον καημό του πατέρα, ένας άλλος άσθητος καημός τον καίει, η πίκρα για τη στέρηση της ζωής, που και με τα τόσα θάσανα, πάλι γλυκειά και αναντικατάστατη είναι»¹⁶.

Βέβαια, τον άνθρωπο και του ηπειρώτικου δημοτικού τραγουδιού δεν τον κατακλύζει ούτε τον συρρικνώνει η παθολογική εμμονή στο θάνατο και η βασανιστική σκέψη για την αγωνία «που φθείρει τα πάθη μας, τις θλίψεις μας και αυτές ακόμη τις αναμνήσεις μας». Γνωρίζει πως ο θάνατος είναι ο «ρυθμός του κόσμου», δηλαδή ένα φυσικό γεγονός και το δέχεται σαν τέτοιο. Δεν αποβάλλει, όμως, το αίσθημα της πίκρας, γιατί, όπως, σωστά, παρατηρεί ο Βασίλης Κατσαβός «στη δημοτική μας ποίηση: η προσωπική θλίψη του ατόμου για τον ίδιο του το χαμό είναι μέσα στα όρια του φυσιολογικού και του κοινωνικά δεκτού»¹⁷. Ο άνθρωπος, δηλαδή, του δημοτικού τραγουδιού, «δεν αγωνιά, όταν βρίσκεται μακριά από το θάνατο ή επειδή υπάρχει ο θάνατος». Όταν, όμως, έρθει ο θάνατος, ή τον δέχεται, όπως ειπώθηκε, ως φυσικό γεγονός ή αγωνιά μόνο γιατί αφήνει τη ζωή:

*Σαράντα κλέφτες είμασταν, σαράντα δυο νομάτοι,
όλοι έναν όρκο κάναμαν, μεσ' στ' Άγιο το Βαγγέλιο.
«Αν αρρωστήσει ο σύντροφος να τον φυλάν οι άλλοι».
Ήρθε καιρός κι αρρώστησεν ο δόλιος μας ο πρώτος.
Σαράντα μέρες κάναμαν, σαράντα μερονύχτια,
συνδυό, συντρείς κουβέντιαζαν, συν πέντε κουβεντιάζουν:
Παιδιά να τον αφήσουμε το δόλιο μας τον πρώτο.
Κι αυτός, δόλιος, τους άκουσε, τους κράζει και τους λέει:
«Παιδιά μ', να μη μ' αφήσετε στον έρημο τον τόπο,
βγαίνουν τ' αρκούδια και με σκιουν, οι λύκοι και με τρώνουν,
μον' πάρτε με και σύρτε με ψηλά σ' εκείν' τη ράχη,
πού 'ναι τα πεύκα τα ψηλά κ' οι μαρμαρένιες βρύσεις.
Σκάψτε πλατιά, σκάψτε βαθιά, ίσια για δυο νομάτους
και στη δεξιά μου τη μεριά αφήστε παραθύρι,
να στέκω ορθός να πολεμώ και δίπλα να γιομίζω,
να 'ρχουνται τα κλεφτόπουλα να με καλημεράνε,
να μπαινοβγαίνουν τα πουλιά, της άνοιξης τ' αηδόνια,
να λέω πως ήρθε η άνοιξη, ήρθε το καλοκαίρι.»¹⁸*

16. Κ. Ρωμαίος, Κοντά στις ρίζες, Αθήνα 1959, σ. 209.

17. Β. Κατσαβός, «Το παράλογο στην τέχνη», Ν. Εστία 90, (1 Αυγούστου 1971) σσ. 993 – 1002, Πβ. Γιώργος Διζικιρίκης, ό.π., σ.44.

18. Δημήτρης Ελ. Ράπτης, Δημοτικά Τραγούδια περιοχής Φαναρίου Πρέβεζας, , Γιάννινα 1991: εκδ. Πολιτιστικού Συλλόγου Βαλανιδούσας, σ. 39.

Μονάχα ζωή βλέπει γύρω του ο πρώτος καπετάνιος· ο φόβος του θανάτου δεν περνά από την ψυχή του. Η επιθυμία του πηγαίνει σε κάτι αδύνατο μα ο πόθος των αδύνατων είναι Ζωή, η τελευταία αναλαμπή της «πυρκαγιάς» της... «Ο θάνατος γίνεται ζωή (...)», παρατηρεί ο Μ.Γ. Μερακλής. «Ο λαός μέσα από τον κάτω κόσμο και το θάνατο, στέλνει δικό του αναστάσιμο μήνυμα, ένα μήνυμα ηρωικής αισιοδοξίας»¹⁹.

Και του χάρου του ίδιου τη μορφή και την κατάσταση του θανάτου βρίσκει τρόπο και λόγια και γεγονότα παρμένα από την πιο μεστή εποχή της ζωής, για να τα κάνει λιγότερο θλιβερά ο δημιουργός του ηπειρώτικου δημοτικού τραγουδιού. Γεμάτα λεβεντιά είναι, αλήθεια, τα λόγια του ετοιμοθάνατου κλέφτη, που, αντί να θρηνεί γι' αυτό που χάνει, τραγουδά:

*Εσείς, μωρέ παιδιά κλεφτόπουλα, παιδιά της Σαμαρίνας,
κι αν πάτε πάνω στα βουνά, κατά τη Σαμαρίνα,
ντουφέκια να μη ρίξετε, τραγούδια να μην πείτε.
Κι αν σας ρωτήσει η μάνα μου κ' η δόλια η αδερφή μου,
μην πείτε πως σκοτώθηκα, πως είμαι σκοτωμένος.
Να πείτε πως παντρεύτηκα, πως είμαι παντρεμένος.
Πήρα την πλάκα πεθερά, την μαύρη γης γυναίκα
κι αυτά τα λιανολίθαρα, αδέρφια και ξαδέρφια.²⁰*

Θα έλεγε, ίσως, κάποιος, πως η τόση λεβεντιά, η τόση λύτρωση από τα δίχτυα του εγώ είναι αφύσικη, υπερβολική. Πώς μπορούμε, όμως, να μιλάμε για φυσικότητα και έλλειψη της απαραίτητης φύσης της ανθρώπινης ευαισθησίας, όταν σκεφτούμε πως όσα είπε ο κλέφτης, τις τελευταίες στιγμές της ζωής του, τα είπε κυριευμένος από ένα ισχυρότατο συναίσθημα, από μια αγάπη τρυφερή και άδοξη ενός σκληρού παλικάριου για τη μάνα; Έτσι, η λεβεντιά που συνόδευε το παλικάρι στη ζωή, το ακολουθεί και στο μνήμα.²¹

Στην πλούσια δημοτική ποίηση της Ηπείρου εξαιρετική θέση κατέχουν τα δημοτικά τραγούδια της ξενιτιάς.

Η ξενιτιά στάθηκε για τους Ηπειρώτες, μια μόνιμη πληγή, πηγή αστείρευτου πόνου και δακρύων, μια τραγωδία σε μύριες πράξεις.²² Αμέτρητες πτυχές αυτής της τρα-

19. Μ. Γ. Μερακλής, *Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, Αθήνα 2001: Ιωλκός, σ. 211.

20. Δημήτρης Ελ. Ράπτης, ό.π., σ. 35.

21. Κλεοπάτρα Παπαχρήστου, «Η λεβεντιά του Κλέφτη στη δημοτική ποίηση», *Ελληνική Δημοιογραφία* 62 (1 Σεπτεμβρίου 1950), σ. 347.

22. Στη δημιουργία των Ηπειρώτικων δημοτικών τραγουδιών της ξενιτιάς συντέλεσαν, κατά το Δημ. Β. Οικονομίδη, λόγοι γεωγραφικοί και ιστορικοί. Λόγω του άγονου εδάφους της χώρας τους, οι Ηπειρώτες ήταν φυσικό να μεταναστεύουν πάντοτε, και όταν, κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας, οι συνθήκες ζωής στην πατρίδα χειροτέρευσαν, αναγκάζονταν να ζητούν καλύτερη τύχη έξω από τη γενέτειρα. Δημήτριος Β. Οικονομίδης, «Τα βορειοηπειρώτικα δημοτικά τραγούδια. Τα τραγούδια της

γυδιάς περιγράφονται στα πονεμένα τραγούδια της ξενιτιάς, που περικλείουν, κατά κανόνα, θλίψη και δάκρυα και ποτέ, ή σπάνια, χαρά.

Με σπαραγμό ψυχής εγκαταλείπει τους δικούς του ο ταξιδιώτης. Στο σάκο με τις λιγοστές αποσκευές του, ψωμί από το φούρνο του σπιτιού, νερό από τη βρύση της αυλής, θολά όνειρα, και η ελπίδα πως μια μέρα θα γυρίσει ξανά. Και, καθώς απομακρύνεται, κοιτά συχνά τα σπίτια του χωριού, τα αλώνια, όπου έπαιξε παιδί, τα χωράφια που πότισε με τον ιδρώτα του, ως την ώρα που χάνονται βαθιά στον ορίζοντα.

Αλλά, αν η ζωή του Ηπειρώτη στην ξενιτιά είναι πικρή, πικρότερη είναι η αρρώστια και, ακόμη, πιο πικρός ο θάνατος του ξενιτεμένου.

Για το δημιουργό και του ηπειρώτικου δημοτικού τραγουδιού ο θάνατος στην ξενιτιά, κατά τον G. Saunier, είναι κατεξοχήν άδικος θάνατος. Και αυτού του είδους το θάνατο, θρηνούν ειδικά τα ηπειρώτικα μοιρολόγια, γιατί, αν ο λαϊκός στοχαστής τείνει να παραδεχτεί, τελικά, το θάνατο όταν έρχεται να τερματίσει μια μακριά ευτυχισμένη και ολοκληρωμένη ζωή, ο άδικος θάνατος, που διακόπτει πρόωρα ή βίαια μια ανθρωπινή ζωή, αποτελεί γι' αυτόν το απόλυτο κακό²³:

*Κείτετ' ο ξένος κείτεται, στην άκρη στ' αργαστήρι,
το χέρι θαν' προσκέφαλο, την ψάθα έχει στρώμα,
δίχως μανούλα στο πλευρό, γυναίκα στο κεφάλι.
- Ξένε μ', πού είναι η κλίνη σου, το ξυλοκρέβθατό σου,
πού 'ναι το κόκκινο κιλίμ', το πράσινο μαξιλάρι,
να κάτσο' η μάνα στην κορφή, κ' η αδερφή κοντά σου,
να κάτσει κ' η κουριμαδιά μέσο' στο προσκέφαλό σου,
Με τα μαλλιά τους ξέπλεγα στο αίμα κυλισμένη²⁴.*

Το θέμα «γυναίκα» φωτίζει την αντίληψη των Ηπειρωτών για τη ζωή, –και μέσα από τα δημοτικά τους τραγούδια–, γιατί παρουσιάζεται με μια ιδιαίτερη πολυσημία: Η γυναίκα είναι η σάρκωση του συγκεκριμένου και του ατομικού. Στο φυσικό της χάρισμα να είναι φορέας ζωής και στο κοινωνικό να είναι η εστία, το πνεύμα της ποίησης προσθέτει την ιστορική διάσταση, την ικανότητα να είναι συντελεστής και συνεργός της ιστορίας. Γέφυρα της ζωής των δικών της, ενσάρκωση του χρέους και της θυσίας, η γυναίκα του πρωτομάστορα που κάνει δυνατό το χτίσιμο του γεφυριού της Άρτας, δεν είναι ό,τι η Ιφιγένεια της Μυθολογίας πρόσωπο θυσίας, ύστερα από «άνωθεν» εντολή, με αίτιο τη θέληση του άντρα για την πραγμάτωση του κατορθώματος της δύναμης (εκστρατείας): είναι το πρόσωπο που γίνεται τραγικό για την ευτυχία των δικών του, όταν την αντίθεσή του στη θυσία αντικαθιστά η συνείδηση του χρέους. Το τραγικό

ξενιτειάς», στο: *Αφιέρωμα εις την Ήπειρον*. Εις μνήμην Χρίστου Σούλη (1892 – 1951), Τυπογραφείον Μυρτίση, Αθήναι 1956, σ. 40.

23. Saunier Guy, *Το δημοτικό τραγούδι της ξενιτιάς* (επιμέλ.), Αθήνα 1983:Ερμής, σ. 252.

24. Αθανασίου Χ. Γιάγκα, ό.π., σ. 542.

πρόσωπο γεννιέται μέσα στη σύγκρουση ηθικών αξιών και συναισθημάτων. Η γυναίκα του Πρωτομάστορα, κατεβαίνοντας «στην πρώτη την καμάρα» για να βρει, τάχα, το δαχτυλίδι του άντρα της, που έπεσε, μπροστά στην «αποκάλυψη» της προμελετημένης απάτης, γελασμένη στα ιερά και τα όσια που πίστευε για το στέρεο συζυγικό δεσμό, πρώτα θρηνεί και καταριέται:

*Αλλοίμονο στη μοίρα μας, κρίμα στο ριζικό μας!
Τρεις αδερφάδες ήμασταν, κι οι τρεις κακογραμμένες.
Η μια 'χτισε το Δούναβη, κι άλλη τον Αφράτη,
κι εγώ η πλιο στερνότερη της Άρτας το γιοφύρι.
Ως τρέμει το καρυόφυλλο, να τρέμει το γιοφύρι,
κι ως πέφτουν τα δεντρόφυλλα, να πέφτουν οι διαβάτες...²⁵*

Ο φόβος, όμως, «μη λάχει και περάσει» από το καταραμένο γεφύρι ο αδερφός της που είναι στην ξενιτιά κάνει τη γυναίκα να αλλάξει την κατάρα της²⁶. Αδερφική αγάπη, που τόσο τονίζεται στα τραγούδια του λαού, και ξενιτιά, η πικρή μαρτυρία της φτώχειας του λαού μας, αλλάζουν τα συναισθήματα της τραγικής γυναίκας:

*...Κι αυτή το λόγο άλλαξε, κι άλλη κατάρα δίνει:
«Αν τρέμουν τ' άγρια βουνά να τρέμει το γιοφύρι,
κι αν πέφτουν τ' άγρια πουλιά, να πέφτουν οι διαβάτες,
'τι έχω αδερφό στην ξενιτιά, μη λάχει και περάσει...»²⁷*

Η περιδιάβασή μας σε μια από τις μεγάλες στιγμές της Ρωμιουσύνης, στο μεγάλο «περιβόλι» του Ηπειρώτικου δημοτικού τραγουδιού θα σταματήσει εδώ. Με τις λίγες αυτές σκέψεις θελήσαμε να στρέψουμε την προσοχή μας σε μια περιοχή της παράδοσής μας, όπου η ποίηση είναι αληθινή, ουσιαστική, άθικτη από το χρόνο και από τις δίκαιες ή άδικες υποψίες της κριτικής. Το νεοελληνικό δημοτικό τραγούδι αποτελεί ποιητική συνταρακτική «μελέτη ζωής». Η ιδεολογία της αισθητικής του θυμίζει τα λόγια του Σπινόζα: «Ο ελεύθερος άνθρωπος σκέφτεται πολύ περισσότερο οτιδήποτε, εκτός απ' το θάνατο· η σοφία του είναι όχι μελέτη θανάτου, παρά μελέτη ζωής»²⁸.

Ο λαϊκός στοχαστής της Ηπείρου τραγούδησε τη ζωή, που, κατά το Σολωμό, είναι

25. Αθανασίου Χ. Γιάγκα, ό.π., σ.189.

26. «Η νέα αδυναμία της γυναίκας ανήκει τώρα στην πρώτη ρίζα της οικογενειακής της ζωής», παρατηρεί ο Κώστας Ρωμαίος. «Είναι το πατρικό της σπίτι με ένα και μονάκριβο αδερφό, που λείπει μακριά στα ξένα και όλες του σπιτιού οι ελπίδες, σ' αυτόν έχουν κρεμαστεί (...). Η γυναίκα του Πρωτομάστορα, μόλις ακούει να της θυμίζουν τον κίνδυνο του μονάκριβου αδερφού της, δεν αντέχει πια να επιμείνει στη δίκαιη κατάρα της...», Κώστας Ρωμαίος, ό.π., σ. 177 – 78.

27. Αθανασίου Χ. Γιάγκα, ό.π., σ. 190.

28. Γιώργος Διζικιρίκης, ό.π., σ.47.

«μέγα καλό και πρώτο». Τραγούδησε το θάνατο για να υμνήσει τη ζωή, η οποία «και με τα τόσα βάσανα, πάλι γλυκειά είναι».

Ο άνθρωπος του Ηπειρώτικου δημοτικού τραγουδιού κλαίει για τους νεκρούς του, αλλά κλαίει συλλογικά:

*Ελάτε, μάνες κι αδερφές, και μαραμένα ταίρια,
να κλάψουμε, να χύσουμε όλες άποννα δάκρυ,
ποτάμι για να κάμουμε θολό και θουρκωμένο,
για να διαβούν τα δάκρυά μας, να πάνε μεσ' στον Άδη,
για να νικτούν οι άνιφτοι, να πιουν οι διψασμένοι,
να πλύνουν τα μαντήλια τους οι νιες κι οι μαυρομάτες,
και να λιανοξουραφιστούν άντρες και παλληκάρια...²⁹*

Και η συλλογικότητα, αποτυπωμένη σε μια λυτρωτική τελετουργικότητα, αντιρροπεί, κατά το Μερακλή, τη γνώση και τη σκέψη του θανάτου³⁰.

Abstract

L'objet de ce travail est, les perceptions des gens de l'Épire sur la vie et la mort, décrites dans les chants Démotiques. Dans la riche poésie populaire de l'Épire se révèlent beaucoup de perceptions de ses gens sur la vie et la mort. Il aime la vie le créateur de la chanson épirote. Et pour cela quand il trouve l'occasion d'être heureux, il se réjouit pleinement. Il ne philosophe pas, il n'est pas inquiet au sujet de son âme et des plaisirs à venir. L'éphémère de l'existence l'incite à faire la fête et à jouir des biens de la quotidienneté *«On est heureux d'avoir retrouvé le maître de maison, avec ses mets, avec ses douces paroles...»* *«...Mangez et buvez, les enfants, jouissez, pour que nous jouissions nous aussi, l'année prochaine nous jouissons de vous voir heureux...»*.

L'émigration a été, pour les Épirotes, une cicatrice permanente, source inépuisable de douleur, une tragédie à plusieurs actes. De nombreux aspects de cette tragédie sont décrits dans les chansons d'exil:

« L'étranger se trouvant sur un coin de son atelier, sa main au lieu d'un chevet, sans avoir sa mère à ses côtés, une femme près de lui... ».

La mort a une forte présence dans la pensée populaire de l'Épire: *«... C'est ainsi ce monde faux... »*

« Ce monde où nous vivons, il appartenait d'abord à d'autres personnes, il nous a été confié et il y a d'autres gens qui l'attendent. »

29. Αθανασίου Χ. Γιάγκα, ό.π., σ. 540.

30. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 2004:Οδυσσέας, σ. 191.

ΓΙΩΡΓΟΣ Χ. ΚΟΥΖΑΣ

Διδάκτωρ Λαογραφίας ΕΚΠΑ

Διδάσκων Λαογραφία, Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

ΑΠΟ ΤΟ ΑΙΝΙΓΜΑ ΣΤΟ ΣΤΑΥΡΟΛΕΞΟ: Η ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΤΙΚΗ ΔΙΑΔΡΟΜΗ ΕΝΟΣ ΕΙΔΟΥΣ ΤΟΥ ΕΝΤΕΧΝΟΥ ΛΑΪΚΟΥ ΛΟΓΟΥ

Εισαγωγικά

Η διδασκαλία και η έρευνα των ειδών του έντεχνου λαϊκού λόγου στον πανεπιστημιακό χώρο για δεκαετίες χαρακτηριζόταν από μια στροφή προς το απώτερο παρελθόν και προς την έννοια της «παράδοσης». Αν και κλάδοι της λαογραφίας, όπως είναι η κοινωνική λαογραφία, η αστική λαογραφία κ.ά. γνώρισαν μεγάλη ανάπτυξη, μέσα από την επαφή και με άλλες επιστήμες (κοινωνιολογία, κοινωνική ανθρωπολογία, εθνολογία), γεγονός που επέφερε μια ουσιαστική μεταβολή τόσο σε επίπεδο θεωρητικού προσανατολισμού όσο και σε ζητήματα μεθοδολογικών προσεγγίσεων των λαογραφικών ερευνών, η μελέτη των ειδών του έντεχνου λαϊκού λόγου, παρέμεινε για αρκετές δεκαετίες στάσιμη. Περιοριζόταν, δηλαδή, στη μελέτη των ειδών της λαϊκής λογοτεχνίας, των χαρακτηριζόμενων ήδη από την εποχή του Νικολάου Πολίτη, ως «Μνημείων του Λόγου»¹, κυρίως με μια οπτική, που τους έδινε έναν χαρακτήρα μνημειακό, οπωσδήποτε συνδεδεμένο με τη λειτουργία που είχαν κατά τα παρελθόντα χρόνια, στην παραδοσιακή κοινωνία του αγροτικού χώρου. Από την άλλη πλευρά, αυτή η οπτική μελέτης τα απέκοπτε από το κοινωνικο-ιστορικό τους πλαίσιο και, οπωσδήποτε, από τους μετασχηματισμούς και τις μετεξελίξεις τους που λάμβαναν χώρα μεταπολεμικά στην ελληνική κοινωνία.

Η οπτική αυτή αρχίζει να αλλάζει σταδιακά από τη δεκαετία του 1980, με τις συμβολές του Μιχαήλ Μερακλή² και της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος³: ο πρώτος εξετάζει και εντάσσει στα είδη του έντεχνου λαϊκού λόγου τις λαϊκές αυτοβιογραφίες, στρέφοντας το ενδιαφέρον της φιλολογικής λαογραφίας και στο σήμερα, ενώ η δεύτερη

1. Για τον όρο «Μνημεία του Λόγου» βλ. ενδεικτικά Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1 (1909), σ. 3-18. Επίσης, Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1992⁴, σ. 91 κ. εξ.

2. Ενδεικτικά αναφέρω τα έργα Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993 και Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011³.

3. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα*, τομ. Β', Πορεία, Αθήνα 1993.

έδωσε αποφασιστική ώθηση στη συνάντηση λαογραφίας και ανθρωπολογίας, μέσα από τη μελέτη της προφορικής ιστορίας, της βιωμένης εμπειρίας των απλών, καθημερινών ανθρώπων. Η στροφή αυτή του Μερακλή και της Κυριακίδου και προς θεματικές, εκτός της «παραδοσιακής» λαογραφίας, συνέβαλε ουσιαστικά στην ανανέωση της θεματικής της φιλολογικής λαογραφίας και έδωσε ώθηση μια σειρά μελετών που δεν μπορούν να θεωρηθούν αυστηρά φιλολογικές, και οι οποίες συνδυάζουν την επιτόπια εθνογραφική έρευνα με τη μελέτη του έντεχνου λαϊκού λόγου (είτε σε προφορική είτε σε γραπτή μορφή), προκειμένου να αναδειχθεί η κοινωνική λειτουργικότητα των διαφόρων μορφών του λαϊκού λόγου, μέσα στην καθημερινότητα των κοινωνικών υποκειμένων που ερευνούμε. Ως τέτοιες μπορούν να θεωρηθούν οι μελέτες του Αλεξιάδη⁴ για τα είδη του έντεχνου λαϊκού λόγου και την παρουσία τους στα έντυπα και ηλεκτρονικά μέσα επικοινωνίας, του Νιτσιάκου⁵ για τις προφορικές μαρτυρίες των Αλβανών μεταναστών, του Αυδίκου⁶ για την προφορική ιστορία, καθώς και για τις σχέσεις προφορικότητας, καθημερινής επικοινωνίας και λαϊκής λογοτεχνίας, της Καπλάνογλου⁷ για την πολύπλευρη σημασία της αφήγησης, της Κακάμπουρα⁸ για τις αφηγήσεις ζωής, της Παπαχριστοφόρου⁹ για την προφορικότητα σε μια τοπική κοινότητα, του Κατσαδώρα¹⁰ για την παρουσία και τον μετασχηματισμό μορφών του λαϊκού λόγου στο διαδίκτυο κ.ά.

Μέσα στα παραπάνω συνδυαστικά πλαίσια της εθνογραφίας και της φιλολογικής λαογραφίας θα κινηθούμε και στην παρούσα εργασία. Οφείλω να σημειώσω πως το παρόν σύντομο μελέτημα, είναι, στην ουσία, η μετουσίωση σε εργασία της διαπίστω-

4. Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή Μελετών*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006. Ο ίδιος, *Έντυπα Μέσα Επικοινωνίας και Λαϊκός Πολιτισμός. Νεωτερικά Λαογραφικά*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011.

5. Β. Νιτσιάκος, *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Οδυσσεάς, Αθήνα 2003.

6. Ε. Αυδίκος, *Προφορική ιστορία και λαϊκές μυθολογίες*, Ταξιδευτής, Αθήνα 2017. Στο βιβλίο του αυτό ο Αυδίκος, πέραν της κατατοπιστικής εισαγωγής, συγκεντρώνει και όλα τα μελετήματά του γύρω από την προφορικότητα και τον προφορικό λαϊκό πολιτισμό.

7. Μ. Καπλάνογλου, *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα. Μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή*, Πατάκης, Αθήνα 2002.

8. Ρ. Κακάμπουρα, *Αφηγήσεις Ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Ατραπός, Αθήνα 2008.

9. Μ. Παπαχριστοφόρου, *Μύθος, λατρεία, ταυτότητες στο «νησί της Καλυψώς»*, Παπαζήσης, Αθήνα 2013.

10. Γ. Κατσαδώρας, «Η επιστήμη της Λαογραφίας στη σύγχρονη τεχνολογική εποχή. Η ηλεκτρονική προφορικότητα» στον τόμο: Γ. Κόκκινος – Μ. Μοσκοφόγλου (επιμ.), *Επιστήμες της εκπαίδευσης. Από την ασθενή ταξινόμηση της Παιδαγωγικής στη διεπιστημονικότητα και τον επιστημονικό υβριδισμό*, Ταξιδευτής, Αθήνα 2013, σ. 99-122. Γ. Κατσαδώρας – Ευθ. Φυντρίδη – Μ. Στυλιανού, «Λαϊκή λογοτεχνία και κοινωνική δικτύωση. Παροιμίες και ευφυολογήματα στο Facebook και το Twitter», στον τόμο Μ. Γ. Βαρβούνης et al. (επιμ.), *Η διαχείριση της παράδοσης. Ο λαϊκός πολιτισμός ανάμεσα στον φολκλорισμό, στην πολιτιστική βιομηχανία και τις τεχνολογίες αιχμής*, Αντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 475-489.

σης που δεκαετίες πριν είχε κάνει ο Δημήτριος Λουκάτος στην *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, όπου και ανέφερε χαρακτηριστικά: «Έχει ατονήσει βέβαια η παλιά χρησιμοποίηση του αινίγματος [...] Γραπτή εξέλιξή του είναι και το σταυρόλεξο»¹¹. Ο Λουκάτος, με την οξύνοια που τον διέκρινε, είχε προβλέψει, μέσα από τη συνεχόμενη επαφή του με τον φορέα των προφορικών παραδόσεων, δηλαδή τον λαό πως η καθημερινή προφορική χρήση μορφών του έντεχνου λαϊκού λόγου διαρκώς μειώνεται, ενώ, παράλληλα, αναπτύσσονται καινούργιοι μετασχηματισμοί των ειδών του λόγου σε νέες, καινοφανείς μορφές· δραστικό ρόλο στους μετασχηματισμούς των ειδών πάντοτε έπαιζε η τεχνολογική ανάπτυξη (έντυπα μέσα επικοινωνίας και ειδίσεων παλαιότερα, μέσα μαζικής ενημέρωσης και διαδίκτυο σήμερα).

Αίνιγμα: Βασικά συστατικά στοιχεία και κοινά χαρακτηριστικά γνωρίσματα με το σταυρόλεξο

Δεν είναι σκοπός μου στην παρούσα σύντομη εργασία να αναφερθώ εκτενώς ούτε στην έρευνα του αινίγματος ούτε, βέβαια, να αναλύσω από λαογραφική σκοπιά το αίνιγμα. Εξάλλου, υπάρχουν πολλές ανάλογες μελέτες στην Ελλάδα και το εξωτερικό που καλύπτουν όλες τις λειτουργίες του αινίγματος¹².

11. Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 120-121.

12. Για τον ορισμό, το περιεχόμενο και την κοινωνική λειτουργικότητα του αινίγματος βλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Δημώδη αινίγματα», *Νεοελληνικά Ανάλεκτα*, Φιλολογικός Σύλλογος «Παρνασσός», τόμ. Α', (1870-1872), σ. 193-254. Ν. Γ. Πολίτης, «Αινίγματα και λογοπαίγνια», *Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος*, 8 (1874), σ. 513-526. Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, τ. Α', II, *Μνημεία του Λόγου, Σχήματα, Προλήψεις*, Εκδόσεις Γαλλικού Ινστιτούτου Αθηνών, Αθήναι 1948, σ. 72. Στ. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α', Μνημεία του Λόγου*, Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, Αρ. 3, Εν Αθήναις, Τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου, 1922, σ. 341. Γ. Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήναι 1975³, σ. 196. Δημ. Σ. Λουκάτος, «Θέματα και σύμβολα στα νεοελληνικά αινίγματα», *Αφιέρωμα εις την Ήπειρον εις μνήμην Χρ. Σούλη (1892-1951)*, Επιμέλεια: Λ. Ι. Βρανούσης, Τυπογραφείο. Μυρτίδη, Αθήνα 1956, σ. 211-212. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 116-122. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Συμβολή στη έρευνα του καρπαθιακού αινίγματος», *Καρπαθιακά Μελέται*, 29 (1981), σ. 46-47. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία, Κοινωνική Συγκρότηση-Ήθη και Έθιμα-Λαϊκή Τέχνη*, ό.π., σ. 307. Σ. Λ. Σκαρτσής, *Το αίνιγμα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1994, σ. 17-21. Χρ. Χατζητάκη-Καψωμένου, *Θησαυρός νεοελληνικών αινιγμάτων*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2000, σ. 27-28. Ε. Avdikos, «Grecian Riddle-Jokes: Formalistic and Functional Features of a New Minor Form», *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, <http://www.folklore.ee/folklore/authors/eavdikos.htm>, 2010. Οδ. Τσαγγαράκης, «Το αίνιγμα στον αρχαιοελληνικό μύθο και στο παραμύθι», στο *Πρακτικά Συνεδρίου : Τα αινίγματα-(Α)νιώματα. Ο λαϊκός αινιγματικός λόγος στην Κρήτη (Μνήμη Μαρίας Λιουδάκη)*, *Ιεράπετρα: 7-9 Οκτωβρίου 2011*, Επιμέλεια: Κ. Δ. Μουτζούρης, *Ιεράπετρα* 2016, σελ. 27-35. Όσον αφορά μελέτες για τα αινίγματα άλλων λαών βλ. ενδεικτικά G. Paris, «Preface». *Devinettes et énigmes populaires de la France*, Ed. Eugène Rolland, Paris, 1877. K. Ohlert, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, Mayer & Müller, Berlin 1912². Archer Taylor, «A Bibliography of Riddle», *Folklore Fellows Communications*, 126 (1939). Archer Taylor, *English Riddles from Oral tradition*, University of California, Berkeley & Los Angeles 1951. M.

Για τους σκοπούς της παρούσας εργασίας θεώρησα σκόπιμο να επισημάνω ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά του αινίγματος, τα οποία εντοπίζονται -συχνά με την ίδια ακριβώς μορφή- και στο σταυρόλεξο: α) Το στοιχείο της ερώτησης. Το αίνιγμα ως μια αλληγορική περιγραφή ενός ατόμου, ενός αντικείμενου, ζώου ή γενικά μιας κατάστασης συνηθέστατα προβάλλεται ως ένα ερώτημα προς λύση, πάντοτε σχεδόν με αλληγορικά στοιχεία. Κατά τρόπο ανάλογο και το σταυρόλεξο κατεξοχήν εμπεριέχει ερωτήματα, στα οποία ο λύτης θα πρέπει να δώσει απαντήσεις. β) Το στοιχείο της εσκεμμένης ασάφειας. Το αίνιγμα, προερχόμενο από το ρήμα αινίττομαι (= μιλώ με ασάφεια, με υπαινικτικό λόγο) και έχει ως βασικό του χαρακτηριστικό γνώρισμα την εσκεμμένη ασάφεια, καθώς ωθεί κατ' αυτόν τον τρόπο τον πιθανό λύτη στον προβληματισμό και την ανάπτυξη σκέψης γύρω από το ερώτημα που του τίθεται. Επιπλέον, «ελέγχει» τον αριθμό των πιθανών λύτων, με δεδομένο ότι πολλοί το ακούν, αλλά λίγοι μπορούν να το επιλύσουν. Προκειμένου να μην μπορούν να επιλύσουν εύκολα όλοι οι αναγνώστες τις ερωτήσεις που τους τίθενται και τα σταυρόλεξα λειτουργούν κατά τρόπο παρόμοιο. Οι ερωτήσεις που είτε βρίσκονται μέσα στο τετράγωνο είτε εκτός των τετραγώνων του σταυρόλεξου, είναι συνήθως ασαφείς και έχουν έναν υπαινικτικό χαρακτήρα για να προβληματίσουν τον αναγνώστη και ταυτόχρονα να να τον εμποδίσουν να βρει εύκολα τη λύση. γ) Τα ισχυρά σύμβολα: Το αίνιγμα, όπως και το σταυρόλεξο, εμπεριέχουν τα σύμβολα, δηλαδή τα μεταφορικά -αλληγορικά στοιχεία της ερώτησης και, βέβαια, το θέμα, στο οποίο αναφέρονται τα μεταφορικά στοιχεία, δηλαδή τη λύση, την απάντηση (π.χ. αίνιγμα: Εγώ είμαι γυμνή και τον κόσμο ντύνω (σύμβολα). Απάντηση στο αίνιγμα: η βελόνα). Όπως θα δούμε και αμέσως παρακάτω, στο υποκεφάλαιο της εργασίας *Η έρευνα και τα αποτελέσματά της* σε πολλά σταυρόλεξα τίθεται ως ερώτημα αυτούσιο το αίνιγμα, ενώ ως ζητούμενο εντός των τετραγώνων είναι η απάντηση στο αίνιγμα. δ) Τόσο στο αίνιγμα όσο και στο σταυρόλεξο υφίστανται γνωστοί λογότυποι και παγιωμένες από την καθημερινή γλώσσα φράσεις

Η συνδυαστική προσέγγιση του ερευνώμενου θέματος

Από την αρχή της σύλληψης του θέματος, κατανόησα ότι δεν θα μπορούσε η ερευνητική προσέγγιση να είναι μονομερής και να κινηθεί αποκλειστικά και μόνο σε ένα επίπεδο κειμενοκεντρικό που θα ανέλυε, μέσω των κειμένων, την αιτιώδη σχέση αινίγματος και σταυρόλεξου. Αντίθετα, η έρευνα του ζητήματος απαιτούσε μια συνδυαστική προσέγγιση που να συνεξετάζει το κείμενο των σταυρόλεξων με τις σκέψεις, τη βιωμένη εμπειρία και τον κατατεθειμένο λόγο των πληροφορητών. Η προσέγγιση αυτή δεν μειώνει το λαογραφικό - φιλολογικό χαρακτήρα της παρούσας εργασίας, μέσα στα πλαίσια μελέτης και έρευνας του έντεχνου λαϊκού λόγου· το αντίθετο, μάλιστα συμ-

Barrick, «The Newspaper Riddle Joke», *Journal of American Folklore*, 87 (1974), σ. 253-257. Herbert Graft, «An Annotated Bibliography of Riddles», *Behavior Science Research*, vol. 17, Nos 1&2, Spring/Summer 1982, σ. 115-157.

βαίνει: έρευνες φιλολογικής λαογραφίας μπορούν να ενισχυθούν όσον αφορά τα συμπεράσματά τους, όταν λαμβάνουν υπόψη και τους φορείς του λαϊκού πολιτισμού, δηλαδή, στη δική μας περίπτωση, τους πληροφορητές που είναι και φορείς της προφορικής παράδοσης, και οι οποίοι περνούν δημιουργικά τον ελεύθερο χρόνο τους, λύνοντας σταυρόλεξα σε σπίτια, σε καφενεία, σε καφετέριες και αλλού, αλλά και εκείνους οι οποίοι δημιουργούν τα σταυρόλεξα.

Όμως, για να γίνω σαφέστερος, σύντομα θα αναφέρω τα ερευνητικά βήματα που ακολουθήθηκαν. Η έρευνα για τα σταυρόλεξα και τη σχέση τους με τα αινίγματα συνδέεται με μια σχετική έρευνά μου για τη λαογραφία των δρόμων. Κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2015-2016 και 2016-2017, εκπόνησα μεταδιδακτορική έρευνα στο Πανεπιστήμιο Αθηνών¹³, που είχε ως κεντρικό άξονά της την ανθρωπολογική -με την ευρεία έννοια του όρου- θεώρηση το δρόμου και μάλιστα ενός από τους κεντρικότερους δρόμους της Αθήνας, της οδού Αθηνάς, ως ενός τόπου άρρηκτα δεμένου με τις ζωές και τις εμπειρίες των ανθρώπων και όχι απλώς ως ενός χώρου, αδιάφορου από πολιτισμική και κοινωνική σκοπιά, όπου εκεί απλώς εκτυλίσσεται η καθημερινότητα χιλιάδων ανθρώπων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, προσπάθησα, ακολουθώντας και τις θεωρητικές προτάσεις και άλλων λαογράφων, όπως του Abrahams¹⁴, να παρακολουθήσω και τη ν«παρουσία» των ειδών του έντεχνου λαϊκού λόγου στο δρόμο¹⁵: την αφήγηση διηγήσεων και αστικών θρύλων, τη χρήση παροιμιών για διαφήμιση προϊόντων προς πώληση, τη διήγηση ανεκδότων, αλλά και τη χρήση σε αρκετά μεγάλο βαθμό αινιγμάτων, κυρίως σε πάγκους και καταστήματα στην κεντρική κρεαταγορά και ιχθυαγορά στην οδό Αθηνάς για την προώθηση ψαριών ή κρεάτων προς κατανάλωση. Πολλές φορές, κατά τη διάρκεια της έρευνας, διαπίστωσα ότι οι θαμώνες στα παραπάνω καταστήματα συνήθιζαν να επιλύουν σταυρόλεξα, όπως, εξάλλου, σε πολλά παρόμοια μαγαζιά. Το ενδιαφέρον μου προσέλκυσε το γεγονός ότι οι λύτες των σταυρόλεξων συνηθέστατα τα συσχέτιζαν με τα αινίγματα, αφού όντως μέσα στα σταυρόλεξα εμπεριέχονταν συχνότατα αινίγματα¹⁶. Αμέσως, η διαπίστωση αυτή ανακαλούσε στη μνήμη μου την

13. Η μεταδιδακτορική έρευνα είχε τίτλο *Η κοινωνική χαρτογράφηση και η εθνογραφική έρευνα των κεντρικών δρόμων του αστικού χώρου: Το παράδειγμα της οδού Αθηνάς μέσα από μια λαογραφική προσέγγιση*.

14. R. Abrahams, *Deep Down in the Jungle: Black American Folklore from the Streets of Philadelphia*, Transaction Publishers, New Brunswick- London 2009³.

15. Το θέμα, βέβαια, δεν είναι καινούργιο, καθώς το έθιξε ο Δημήτριος Λουκάτος στα *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, ήδη από το 1963.

16. Για παράδειγμα, αναφέρω τον εξής διάλογο που κατέγραψα τον Μάρτιο του 2016 σε καφενείο μέσα στην αγορά:

- Μανόλη, άκου: Ζει μαζί με τα κοχύλια κι έχει και θελόνια χίλια. Εξι γράμματα. Τι είναι;

- Καλά, σιγά, ο αχινός είναι... για δες το άμα κολλάει [ενν. αν ταιριάζει στην απάντηση του σταυρόλεξου].

- Ναι, ρε φίλε, καλά είσαι τρομερός, μα πού το βρήκες;

- Ε, όταν τα ακούς όλη μέρα...

πρόταση του Λουκάτου για τη σύνδεση αινίγματος και σταυρόλεξου που προαναφέρθηκε. Όμως πώς θα μπορούσε να διερευνηθεί η σχέση αυτή μεταξύ ενός είδους έντεχνου λαϊκού λόγου και ενός «παιχνιδιού» στις πίσω σελίδες των εφημερίδων; Το εγχείρημα, οπωσδήποτε, δεν ήταν εύκολο, τόσο στο σχεδιασμό όσο και στην υλοποίηση.

Προκειμένου να υπάρξει μια συνολική διερεύνηση του ζητήματος έκρινα ότι πρέπει να συνεξεταστούν μια σειρά παραγόντων, όπως ήταν:

Α) Συνεντεύξεις με άτομα που ασχολούνται με τη λύση των σταυρόλεξων. Πρόκειται για πληροφορητές και πληροφορήτριες που περνούν τον ελεύθερο χρόνο τους, επιλύοντας σταυρόλεξα. Την πλειοψηφία αυτών των ανθρώπων, όπως σημειώθηκε και παραπάνω γνώρισα μέσα στην κεντρική αγορά, στις καφετέριες και τα καφενεία. Με τους ανθρώπους αυτούς συνομίλησα, κυρίως για ζητήματα που αφορούσαν την έρευνα: η σημασία της ενασχόλησης με τα σταυρόλεξα· η σχέση αινίγματος και σταυρόλεξου και κατά πόσον οι ίδιοι εντοπίζουν κάποιες αναλογίες· η λύση σταυρόλεξων και ο ελεύθερος χρόνος· η χρήση του σταυρόλεξου ως παιχνιδιού κ.ά. Είναι αυτονόητο ότι οι συνεντεύξεις δεν ήταν εκτενείς, αφού ο γενικότερος στόχος της μεταδιδακτορικής έρευνας ήταν διαφορετικός· οι ερωτήσεις αυτές για το αίνιγμα και το σταυρόλεξο προς τους πληροφορητές αποτέλεσαν μια συμπληρωματική στην ουσία έρευνα.

Β) Συνεντεύξεις με άτομα ασχολούνται με την παραγωγή των σταυρόλεξων σήμερα, κατά κύριο λόγο με τους δημιουργούς των σταυρόλεξων και με ιδιοκτήτες σχετικών περιοδικών. Όπως γίνεται κατανοητό, δεν ήταν δυνατό να λάβω συνεντεύξεις με όλους όσοι εμπλέκονται στην παραγωγή των περιοδικών με σταυρόλεξα. Έτσι, επέλεξα να επισκεφτώ χώρους έκδοσης περιοδικών¹⁷, που έχουν μια σχετικά μεγάλη κυκλοφορία, έπειτα και από σχετική δική τους άδεια. Οφείλω να καταθέσω ότι η έρευνα σε έναν ιδιωτικό χώρο δεν πάντοτε μια εύκολη υπόθεση, ακόμα και σε περιπτώσεις, όπως της δικής μου έρευνας, όπου περιορίστηκα εκ των πραγμάτων σε συγκεκριμένες ερωτήσεις. Οι ιδιοκτήτες των περιοδικών, είτε λόγω φόρτου εργασίας είτε εξαιτίας προσωπικών αντιλήψεων, δεν επιθυμούσαν έναν ερευνητή που δεν γνώριζαν στο χώρο ιδιοκτησίας τους, πάντοτε -σχεδόν- φοβούμενοι μήπως είμαι δημοσιογράφος, εφοριακός ή ανταγωνιστής από των εκδοτικό χώρο.

Γ) Ανάλυση περιεχομένου των ίδιων των κειμένων των σταυρόλεξων. Πιστεύω ότι χρήσιμα υπήρξαν τα δεδομένα από την ανάλυση περιεχομένου (content analysis)

- Μα, που ακούς... σου λένε για τα σταυρόλεξα;

- Όχι, ρε άνθρωπε, εδώ απέναντι ο Μάκης, απέναντι από τον πρόεδρο [ενν. τον πρόεδρο της Ιχθυαγοράς] που πουλά κοχύλια και αχιούς, κάθε μέρα σκαρφίζεται τέτοια και ρωτά και έτσι πουλά κιόλας.

- Α, μάλιστα, ε, να πάω να ρωτήσω αυτόν και τα άλλα του σταυρόλεξου να το λύσω όλο [και οι δύο γελούν].

17. Πρόκειται για τα περιοδικά: 1) 100 Σκανδιναβικά Σταυρόλεξα που εδρεύει στην Καλλιθέα, 2) Σκανδιναβικό Σταυρόλεξο, του οποίου τα γραφεία βρίσκονται στο Άγιο Δημήτριο και 3) Χρυσά Σκανδιναβικά που βρίσκεται στο Χολαργό.

τόσο των ερωτήσεων των σταυρόλεξων και των ανάλογων απαντήσεων που υπήρχαν στα σταυρόλεξα όσο των διαφόρων σχεδίων (συνήθως κύκλοι ή τετράγωνα κουτιά με αινίγματα, παροιμίες και γρίφους) ή σκίτσων γελοιογραφιών με αινίγματα που υπάρχουν στις ενδιάμεσες σελίδες των περιοδικών αυτών. Τα περιοδικά που συγκέντρωσα είτε τα προμηθεύτηκα από τα γραφεία των εταιρειών, στα οποία έκανα έρευνα είτε μου τα χάρισαν διάφοροι πληροφορητές στα καφενεία. Αυτά τα χρησιμοποιημένα και πιθανόν «άχρηστα» για πολλούς αντικείμενα¹⁸ στάθηκαν εξαιρετικά χρήσιμα για τη δική μου έρευνα: όπως σωστά επισημαίνει η Κυριαζή¹⁹ η ανάλυση περιεχομένου δεν στοχεύει σε μια εκτός των κοινωνικών λειτουργιών κειμενοκεντρική ανάλυση κειμένων και γενικά ποιοτικού υλικού (ντοκουμέντα, άρθρα σε εφημερίδες και περιοδικά, κείμενα λογοτεχνίας κ.ά.). Αντίθετα, η ανάλυση περιεχομένου στοχεύει στον συνδυασμό αναλύσεων διαφορετικών κατηγοριών ώστε να προκύψει μια ολιστική προσέγγιση του ζητήματος (με τον συνδυασμό ποιοτικών και ποσοτικών δεδομένων), συμβάλλοντας ουσιαστικά στην έρευνα της κοινωνικής επικοινωνίας και διάδρασης και των κοινωνικών προεκτάσεών της.

Η έρευνα και τα αποτελέσματά της

Α) Από την προφορική χρήση του αινίγματος στην έντυπη μορφή του: Η «άγνωστη» ιστορία του σταυρόλεξου στο εξωτερικό και την Ελλάδα (19ος -20ός αιώνας)

Έχει ενδιαφέρον να εξετάσουμε, έστω και σε σύντομα πλαίσια, την ιστορία του σταυρόλεξου: πώς ξεκίνησε, σε ποιες μορφές μετεξελίχθηκε και πώς παρουσιάζεται σήμερα στον έντυπο και ηλεκτρονικό τύπο. Θεώρησα σκόπιμη την αναφορά αυτή για δύο λόγους: πρώτον, επειδή το σταυρόλεξο έχει πραγματικά μια ενδιαφέρουσα διαδρομή στο χρόνο, που παραμένει εν πολλοίς άγνωστη και, δεύτερον, γιατί με την αναφορά στην ιστορική αυτή διαδρομή του σταυρόλεξου, «φωτίζεται» και η σχέση του με το αίνιγμα.

Ας δούμε, όμως, πώς έχουν τα πράγματα εξ αρχής. Μεγάλη μερίδα των πληροφοριών θεωρεί πως τα σταυρόλεξα είναι δημιουργήματα του μεταπολεμικού κόσμου, σε μια εποχή, κατά την οποία εκτιμήθηκε περισσότερο η έννοια του ελεύθερου χρόνου και, παράλληλα, διαδόθηκε η ανάγνωση των εφημερίδων και των περιοδικών που εμπεριέχουν σταυρόλεξα. Επιπρόσθετα, υπάρχει διαδεδομένη η αντίληψη πως το σταυρόλεξο προήλθε από τις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής. Αυτή η άποψη εκφράστηκε και από αρκετούς εκδότες και δημιουργούς, κατά τη διάρκεια της έρευνας:

18. Ο χαρακτηρισμός πολλών αντικειμένων ως «άχρηστων» είναι επιφανειακός και μονομερής βλ. και τη σχετική εργασία Γ. Κούζας, «Οι κύκλοι των “χαμένων” αντικειμένων. Απόρριψη- διαλογή-επανάχρηση - επανοικειοποίηση», *Εθνολογία*, 16 (2013-2016), 105-144.

19. Ν. Κυριαζή, *Η κοινωνιολογική έρευνα. Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.

«Τα σταυρόλεξα γεννήθηκαν στην Αμερική [...] Όλα τα θέματά τους, το στυλ τους απ' έξω είναι, αν το δεις. Μα, και εγώ το έχω «στήσει» έτσι [ενν. το γενικότερο στήσιμο του περιοδικού] βάσει ξένων περιοδικών» (Κοσμάς, 56 ετών)

«Η πατρίδα του σταυρόλεξου, να το πούμε έτσι, είναι η Νέα Υόρκη στην Αμερική. Εκεί πρωταρχίσανε να λύνουνε σταυρόλεξα μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο πόλεμο και ύστερα διαδόθηκε με τους Αμερικανούς φαντάρους, μετά το 1940 σε όλο τον κόσμο» (Μανόλης, εργαζόμενος στο δημιουργικό τμήμα)

Εντούτοις, οι παραπάνω απόψεις μόνο εν μέρει αποτυπώνουν την πραγματικότητα και την πορεία του σταυρόλεξου. Η ιστορική διαδρομή του σταυρόλεξου πηγαιίνει αρκετές δεκαετίες πιο πίσω από τον Δεύτερο Παγκόσμιο πόλεμο²⁰. Όπως επισημαίνει ο Sik Cambon-Jensen²¹ στη μελέτη του για το σταυρόλεξο, τα πρώτα σταυρόλεξα εντοπίζονται στην Αγγλία τον 19^ο αιώνα, μια χώρα που γνώριζε τότε ισχυρή οικονομική ανάπτυξη σε πάρα πολλά επίπεδα, κυρίως λόγω της Βιομηχανικής Επανάστασης και των υπερπόντιων κτήσεων που είχε σε πολλές περιοχές του κόσμου. Η οικονομική αυτή ανάπτυξη έδωσε ώθηση και στη διάδοση των έντυπων μέσων επικοινωνίας, όπως ήταν οι εφημερίδες, τα βιβλία, τα διάφορα φυλλάδια. Ειδικότερα, στην Αγγλία του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα εντοπίζονται τα πρώτα βιβλία με σταυρόλεξα για μικρά παιδιά, τα οποία δεν είχαν την κλασική μορφή του σταυρόλεξου που όλοι γνωρίζουμε αλλά είχαν τη μορφή του παιδικού παζλ. Αξίζει να σημειωθεί ότι στα πρώτα αυτά βιβλία, ο βασικός όγκος των ερωτημάτων στα σταυρόλεξα προερχόταν από γνωστά παραδοσιακά -και οπωσδήποτε αγαπητά- στα παιδιά αινίγματα.

Είναι, πάντως γεγονός, ότι το σταυρόλεξο γνωρίζει μεγάλη διάδοση κατά τη δεκαετία του 1910 στην Αμερική. Το πρώτο σταυρόλεξο στην Αμερική δημοσιεύει ο δημοσιογράφος Arthur Wynne από το Λίβερπουλ, στις 21 Δεκεμβρίου 1913, στην κυριακάτικη εφημερίδα *New York World*²². Ο Wynne που θεωρείται διεθνώς ως ο «πατέρας» του σταυρόλεξου, δεν έκανε κάτι περισσότερο από να αναμίξει αινίγματα και γνωστά πάζλ εκείνης της εποχής ώστε να δημιουργήσει το πρώτο σταυρόλεξο που είχε ρομβοειδές σχήμα. Η κίνηση αυτή του Wynne γνώρισε τεράστια αποδοχή από το αναγνωστικό κοινό. Τότε το σταυρόλεξο αρχίζει σταδιακά να αποκόπτεται από τον κόσμο των παιδιών

20. Γύρω από τα σταυρόλεξα υπάρχει πολύ μεγάλη βιβλιογραφική παραγωγή. Όμως τα περισσότερα βιβλία είτε απλώς περιέχουν σταυρόλεξα είτε αναφέρουν ελάχιστα σχετικά με την ιστορία και τη διαδρομή των σταυρόλεξων. Θεώρησα άσκοπο να αναφέρω εδώ δεκάδες τίτλους βιβλίων, χωρίς ουσιαστική σχέση με την ιστορική διαδρομή αυτού του είδους. Με τους μετασχηματισμούς του σταυρόλεξου, ανά εποχή, έχει κατεξοχήν ασχοληθεί ο R. Millington στο βιβλίο του *The Strange Word of Crossword*, Coronet Books, New York 1976. Γενικότερα για μια ευσύνοπτη, αλλά ουσιαστική ιστορία του σταυρόλεξου βλ. R. Millington, *Crossword Puzzles. Their History and their Cult*, E. P. Dutton, Boston Massachusetts 1975.

21. S. Cambon-Jensen, *Design and Implementation of Crossword Compilation Programs*, Odense University, Denmark 1997.

22. S. Cambon-Jensen, ό.π., σ. 18.

και να απευθύνεται σε ένα κοινό ενηλίκων. Επιπλέον, το σταυρόλεξο αρχίζει να συνδέεται με τον ελεύθερο χρόνο των εργαζόμενων και των συνταξιούχων, ξεφεύγοντας οριστικά από τον χαρακτηρισμό του «παιδικού παιχνιδιού». Κατά τη δεκαετία του 1920, τα σταυρόλεξα διαδίδονται σε όλες σχεδόν τις αμερικανικές εφημερίδες και αρχίζουν να αποκτούν το γνωστό σε όλους μας σχήμα. Η διάδοση αυτή είχε ως αποτέλεσμα την «αναγέννηση» του σταυρόλεξου στη χώρα, όπου ουσιαστικά γεννήθηκε, στην Αγγλία και στην Ευρώπη ευρύτερα, κατά τις δεκαετίες του 1920 και 1930. Πιο συγκεκριμένα, τον Φεβρουάριο του 1922 εμφανίζεται το περιοδικό *Pearson's Magazine*, που περιείχε σταυρόλεξα²³. Ώθηση, επίσης, στη διάδοση του σταυρόλεξου έδωσε η εμφάνιση σχετικής στήλης στους *Times* του Λονδίνου την 1^η Φεβρουαρίου 1930²⁴. Η εμφάνιση του σταυρόλεξου σε μια εγνωσμένης αξίας εφημερίδα λειτούργησε τελικά καταλυτικά για την ευρύτερη αποδοχή του. Τη δύσκολη πολεμική δεκαετία του 1940, το σταυρόλεξο γίνεται το δημοφιλέστερο μέσο διασκέδασης για τους νέους της εποχής. Ιδίως για εκείνους που είχαν στρατευθεί σε διάφορα πολεμικά μέτωπα, η λύση σταυρόλεξου ήταν ο μοναδικός τρόπος για να περάσουν ευχάριστα και δημιουργικά τον ελάχιστο ελεύθερο χρόνο τους.

Πρόσφατες έρευνες συσχετίζουν τη λύση των σταυρόλεξων με τον υψηλό δείκτη ευφυΐας ορισμένων ανθρώπων, ενώ στην Αγγλία και την Αμερική γίνονται και σχετικοί διαγωνισμοί με έπαθλα. Η ευφυΐα ως προϋπόθεση για τη λύση κάποιου σταυρόλεξου, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως είναι κοινός τόπος και στο αίνιγμα και το σταυρόλεξο, αφού και τα δύο είδη για να επιλυθούν είναι απαραίτητο ο λύτης να έχει γνώσεις, αλλά πνευματική ευφυΐα²⁵. Τέλος, άλλες έρευνες που κινούνται σε ένα επίπεδο ιατρικό προσπαθούν να συσχετίσουν τη λύση των σταυρόλεξων με την πρόληψη της άνοιας, της νόσου Αλτσχάιμερ και άλλων νοσημάτων, χωρίς να υπάρχουν όμως μέχρι σήμερα απτές αποδείξεις.

Στην Ελλάδα, τα σταυρόλεξα γνωρίζουν μεγάλη διάδοση μέσω δύο κυρίως οδών: με τις εφημερίδες (το πρώτο σταυρόλεξο δημοσιεύεται στην εφημερίδα *Εστία*) και κυρίως με τα γνωστά περιοδικά *Εγκυκλοπαιδικό Σταυρόλεξο*, *Τεστ*, *Μήπως Γνωρίζετε*, *Θησαυρός* και *Ρομάντσο*, που κυριάρχησαν κατά τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες και τα οποία στις τελευταίες τους σελίδες συνήθως φιλοξενούσαν γελοιογραφίες, ανέκδοτα, ευφυολογήματα, αινίγματα και σταυρόλεξα. Ώθηση στην ανάπτυξη του

23. Ό.π., σ. 19.

24. Ό.π., σ. 19.

25. Το είχε επισημάνει και αυτό το κοινό σημείο ο Λουκάτος. Απέφερε σχετικά: «Το αίνιγμα δέχνη εξελιγμένο μυαλό, τόσο για εκείνον που το προβάλλει, όσο και για εκείνον που το λύνει. Γι' αυτό παρουσιάζεται σε προχωρημένες πολιτιστικές εποχές και τάξεις. Στην αρχαία Ελλάδα το γνώριζαν οι Πίνδαρος και Αισχύλος, το χρησιμοποιούσαν δε και οι Πυθαγόρειοι και οι άλλοι σοφοί (αινιγματικά αποφθέγματα), όπως και τα ιερατεία των θρησκειών (π.χ οι Μάντεις των Δελφών με τους «λοξούς χρησμούς της Πυθίας»)». Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 120-121.

σταυρόλεξου έδωσαν επίσης τα περιοδικά για νέους και παιδιά²⁶, όπως ήταν ο *Παιδικός Κόσμος*, η *Διάπλαση των Παίδων* κ.ά. Τα σταυρόλεξα πάντως και μεταπολιτευτικά στον ελληνικό Τύπο είχαν και συνεχίζουν να έχουν διαρκή παρουσία. Πέραν των σταυρόλεξων που βρίσκουμε στις τελευταίες σελίδες των εφημερίδων και των περιοδικών κυκλοφορούν, ήδη από τη δεκαετία του 1970, εξειδικευμένα περιοδικά με βασικό θέμα τα σταυρόλεξα²⁷. Τη δεκαετία του 1980 εμφανίζονται και γνωρίζουν μεγάλη επιτυχία τα περιοδικά *Κουίζ* του Ιωάννη Δραγούνη και το *Σάββατο* που εκδιδόταν από τον Στέλιο Ανεμοδουρά. Ένδεικτική της προτίμησης του ευρύτερου κοινού στα σταυρόλεξα κατά τη δεκαετία του 1980 είναι και η μεγάλη απήχηση που είχε η εκπομπή *Ζωντανό Σταυρόλεξο*, που προβλήθηκε στην Κρατική Τηλεόραση με μεγάλη επιτυχία, κατά τα έτη 1983-1986, με παρουσιάστρια την Ξένια Καλογεροπούλου.

Και αν μέχρι και τη δεκαετία του 1980 τα περιοδικά σταυρόλεξων ανήκαν σε ελληνικούς εκδοτικούς οίκους και στην πλειονότητά τους αποτελούσαν οικογενειακού τύπου επιχειρήσεις, δεν συμβαίνει το ίδιο κατά τη δεκαετία του 1990, οπότε και γνωστές πολυεθνικές εκδοτικές εταιρείες εξαγοράζουν ελληνικά περιοδικά σταυρόλεξων, γεγονός που επιφέρει μια σειρά αλλαγών: την εισαγωγή καινούργιων -συχνά ενδιάμεσων- μορφών (σταυρόλεξο-πάζλ), όπως είναι το ιαπωνικό *Sudoku*, τη δημιουργία σταυρόλεξων από βάσεις δεδομένων και τον σταδιακό παραμερισμό των σταυρολεξάδων, των ανθρώπων δηλαδή που για δεκαετίες δημιουργούσαν τα σταυρόλεξα.

Σήμερα, πλέον, μπορούμε να μιλήσουμε για εξειδικεύσεις σταυρόλεξων, τόσο σε διεθνές όσο και σε ελληνικό επίπεδο. Προβαίνοντας σε μια ενδεικτική ομαδοποίηση²⁸ των σταυρόλεξων μπορούμε, βάσει των μορφολογικών χαρακτηριστικών τους, να επισημάνουμε τις εξής κατηγορίες σταυρόλεξων:

Α) Το κλασικό σταυρόλεξο: Πρόκειται για τον πλέον αναγνωρίσιμο τύπο σταυρόλεξου, σε τετράγωνο σχήμα, στο οποίο οι ερωτήσεις δίνονται ξεχωριστά, συνήθως έξω από το τετράγωνο, σε ξεχωριστή στήλη. Το κλασικό αυτό σταυρόλεξο, το οποίο έχει γνωρίσει εκατοντάδες χιλιάδες, αν όχι εκατομμύρια, παραλλαγές, συχνά λαμβάνει την ονομασία του και από τη χώρα, στην οποία δημιουργείται ή καλύτερα αναδημιουργείται. Γι' αυτό και συχνά τα σταυρόλεξα αυτά λαμβάνουν το όνομά τους από τη χώρα, στην οποία εκδίδεται το έντυπο που τα φιλοξενεί, δηλαδή Ιαπωνικά, Ιταλικά, Γερμανικά κ.ο.κ. Πρέπει, επίσης, να σημειωθεί ότι σε πολύ μεγάλο βαθμό τα κλασικά σταυρόλεξα, επειδή δημιουργούνται μέσα σε συγκεκριμένα πολιτισμικά περιβάλ-

26. Βλ. σχετικά με το θέμα των νεανικών περιοδικών Ν. Τριανταφυλλόπουλος, *Μεταπολεμικά νεανικά περιοδικά*, Αντίποδες, Αθήνα 2015.

27. Ενδεικτικά αναφέρω κάποια γνωστά περιοδικά που κυκλοφορούν τώρα (2017): *Γρίφος*, *Κουίζ*, *Σταυρόλεξα Κουίζ*, *Κρυμμένες Λέξεις*, *Γριφόλεξο*, *Τεστ Σταυρόλεξα*, *100 Σκανδιναβικά Σταυρόλεξα*, *Σκανδιναβικό Σταυρόλεξο*, *Χρυσά Σκανδιναβικά*, *Γιγαντογρίφος*, *Παζλ*, *ο Γρίφος των Διακοπών*, *το Κέφι*, *το Λευκό Σταυρόλεξο*, *Αμερικανικό Σταυρόλεξο*, *Μικρό Τεστ*, *Καλό Σταυρόλεξο*, *Κουίζ – Sudoku*.

28. Στην ομαδοποίηση αυτή μπόρεσα να προβώ χάρη στη συνεργασία με το δημιουργικό τμήμα του κάθε περιοδικού όπου έκανα έρευνα.

λοντα διαφόρων χωρών, εμπεριέχουν πολλά στοιχεία τοπικής ιστορίας, γεωγραφίας, θρησκευτικής ζωής κ.λπ. της κάθε χώρας.

Β) Το σκανδιναβικό σταυρόλεξο: Ο χαρακτηρισμός «σκανδιναβικό» οφείλεται στον εμπνευστή αυτού του τύπου σταυρόλεξου, τον Σουδό Bertil Geijer που δημοσίευσε αυτού του είδους τα σταυρόλεξα για πρώτη φορά σε Σουηδική εφημερίδα το 1954²⁹. Από τότε τα σκανδιναβικά σταυρόλεξα έγιναν από τα πλέον αγαπημένα σταυρόλεξα. Η διαφορά τους από τα προαναφερθέντα κλασικά σταυρόλεξα είναι ότι αντί τα ερωτήματα ή οι ορισμοί να βρίσκονται εκτός των τετραγώνων του κειμένου, βρίσκονται μέσα στα τετράγωνα του σταυρόλεξου, σε εκείνα τα τετράγωνα δηλαδή που στα κλασικά σταυρόλεξα είναι μαύρα.

Γ) Το αμερικανικό σταυρόλεξο: Το σταυρόλεξο αυτό, αν και αρκετά πιο απαιτητικό, είναι εξαιρετικά αγαπητό, γι' αυτό και στην Ελλάδα κυκλοφορούν περιοδικά με αυτόν ακριβώς τον τίτλο. Στο αμερικανικό σταυρόλεξο τόσο η σχάρα όσο και οι λέξεις-ερωτήματα υπάρχουν εντελώς ξεχωριστά. Ο επίδοξος λύτης θα πρέπει να τοποθετήσει όλες τις λέξεις μέσα στη σχάρα, κατά τρόπο ώστε, όταν οι λέξεις διασταυρώνονται, να προκύπτει και η σχετική λύση των ερωτημάτων.

Δ) Το κρυπτογραφικό σταυρόλεξο: Το κρυπτογραφικό σταυρόλεξο, όπως γίνεται κατανοητό και από το όνομά του, εμπεριέχει λευκά τετράγωνα. Κάθε λευκό τετράγωνο περιλαμβάνει έναν αριθμό ο οποίος αντιστοιχεί σε ένα γράμμα. Πρέπει, επομένως, να αντιστοιχηθούν οι αριθμοί με τα γράμματα, ούτως ώστε να συμπληρωθεί ολόκληρη η σχάρα με λέξεις και να παραχθεί έτσι ένα ολοκληρωμένο νόημα.

Ε) Το διαγραμματικό σταυρόλεξο: Το είδος αυτού του σταυρόλεξου θεωρείται από τους λύτες ως εξαιρετικά διασκεδαστικό, αφού πρέπει ο ασχολούμενος με το σταυρόλεξο να ξεχωρίσει τις κρυμμένες λέξεις που βρίσκονται μέσα σε μια συνεχόμενη σειρά γραμμάτων.

Στ) Το λευκό σταυρόλεξο: Με τον συγκεκριμένο τίτλο κυκλοφορούν περιοδικά με σταυρόλεξα στην Ελλάδα, αλλά και το εξωτερικό. Η διαφορά με τα παραπάνω είδη σταυρολέξων είναι ότι, ενώ η σχάρα και τα ερωτήματα δίνονται σε ξεχωριστό χώρο, ο επίδοξος λύτης πρέπει παράλληλα να βρει και τη θέση των μαύρων τετραγώνων, γεγονός που καθιστά το σταυρόλεξο αυτό δυσκολότερο στη λύση του και ταυτόχρονα, όμως, και πιο προκλητικό.

Β) Τα περιοδικά με σταυρόλεξα

B1. Ποιοι και πώς δημιουργούν σταυρόλεξα

Ας αρχίσουμε από τους δημιουργούς στους διάφορους χώρους των περιοδικών που επισκέφτηκα. Θεωρώ ότι τα περιοδικά, όπως εξάλλου και οι εφημερίδες, είναι οι χώροι, στους οποίους κατεξοχήν εντοπίζεται ο μετασχηματισμός του αινίγματος σε σταυρόλεξο. Έτσι, από τη σύντομη έρευνα που πραγματοποίησα στα περιοδικά κατα-

29. R. Millington, *Crossword Puzzles. Their History and their Cult*, ό.π., σ. 22.

νόησα εξαρχής ότι το υλικό από τα αινίγματα ήταν ένας από τους βασικούς κύκλους, απ' όπου οι δημιουργοί των σταυρόλεξων αντλούσαν υλικό, προκειμένου να δημιουργήσουν τα σταυρόλεξα.

Όμως ποιοι είναι οι δημιουργοί των σταυρόλεξων; Κάθε ανυποψίαστος περί τα σταυρολεξικά περιοδικά πιστεύει ότι τα σταυρόλεξα δημιουργούνται από φιλόλογους, λαογράφους και γενικά ανθρώπους με ιστορικές γνώσεις. Η αλήθεια είναι όμως διαφορετική. Στα σταυρολεξικά περιοδικά υπάρχουν δύο κατηγορίες εργαζομένων που ασχολούνται με τη δημιουργία των σταυρόλεξων: α) οι «σταυρολεξάδες» και β) οι «κομπιουτεράδες». Ας δούμε τα πράγματα πιο αναλυτικά:

Οι «σταυρολεξάδες» είναι παλαιοί επαγγελματίες που πλέον είναι ελάχιστοι στην αγορά εργασίας, ενώ οι περισσότεροι βρίσκονται κοντά στη συνταξιοδότηση. Οι σταυρολεξάδες ακόμα και σήμερα έχουν έναν επιτελικό ρόλο στη δημιουργία των σταυρόλεξων. Πέρα από την προσφορά τους στη δημιουργία σταυρόλεξων, μέσω του συνδυασμού λέξεων, της συνεισφοράς ιδεών και του δημιουργικού «κοψίματος» και «ραψίματος» λέξεων (η ορολογία από τους ίδιους) συνεισφέρουν σημαντικά στο να «κουμπώσει», όπως λένε το σταυρόλεξο, να ταιριάξουν κατά τρόπο ουσιαστικό και όχι απλώς τεχνητό, οι λέξεις, ώστε να δίνουν και ένα αποτέλεσμα αισθητικά διαφορετικό για τους λύτες του σταυρόλεξου.

«Για εμένα, επειδή με ρωτάς προσωπικά, είναι μια δουλειά με μεράκι. Δεν θα την πω τέχνη, γιατί η τέχνη είναι μια μεγάλη κουβέντα, πάντως το σωστό, το καλό, όπως το λέμε εμείς σταυρόλεξο, χρειάζεται γνώση και πολύ ώρα να του αφιερώσεις, πράγμα που δεν γίνεται σήμερα με τις μηχανές» (Ντίνος, εργαζόμενος σε περιοδικό).

Αντίθετα, οι αποκαλούμενοι στη «γλώσσα» των περιοδικών ως «κομπιουτεράδες» είναι υπάλληλοι των περιοδικών που δεν έχουν σπουδάσει πληροφορική, απλώς χρησιμοποιούν προγράμματα υπολογιστών, προκειμένου να δημιουργήσουν σταυρόλεξα. Όμως, όπως οι ίδιοι με πληροφόρησαν στις συζητήσεις μαζί τους, η νέα αυτή τεχνολογική πραγματικότητα δημιουργεί διάφορα προβλήματα στη δημιουργία των σταυρόλεξων. Πρώτα από όλα το σύστημα πολλές φορές συγχέει ομόρριζες λέξεις, ενώ αρκετά συχνά δεν «αναγνωρίζει» λέξεις αρχαίες ή καθαρευουσιάνικες. Επιπρόσθετα, δεδομένου ότι προέρχονται από τα προγράμματα των υπολογιστών, τα σταυρόλεξα αυτά παρουσιάζουν μια στερεότυπη, συχνά τετριμμένη εικόνα:

«Για εμένα το μεγάλο πρόβλημα που εμφανίστηκε τα τελευταία 20-25 χρόνια με τη χρήση προγραμμάτων από τα κομπιούτερ. Από εκεί και έπειτα άρχισαν οι λέξεις που συνθέτουν το σταυρόλεξο να μην έχουν πρωτοτυπία, γιατί πολύ απλά τα κομπιούτερ που τα έφτιαχναν δεν είχαν μαεστρία, όπως εμείς. Να σου δώσω ένα παράδειγμα. Το καλό σταυρόλεξο το καταλαβαίνεις από το ξάφνιασμα, όταν βλέπεις πως συνταιριάζουν οι λέξεις και λες “ωραία τις ταιριάξανε”. Αντίθετα, τα σταυρόλεξα από τον υπολογιστή, τα καταλαβαίνεις από το τεχνητό συνταίριασμα, που μόλις και μετά βίας ταιριάζουν οι λέξεις μεταξύ τους, δίνοντας έτσι την εικόνα ότι «ζορίζονται» για να τους βγει το σταυρόλεξο» (Τάσος, εργαζόμενος σε περιοδικό)

Στο σημείο αυτό είναι χρήσιμο και η αναφορά του Ντίνου, σταυρολεξά που αναφέρθηκε και παραπάνω:

«Δεν είναι θέμα φιλολογίας που ρωτάς. Ναι, εντάξει, πρέπει να έχεις και φιλολογικές και ιστορικές γνώσεις, αλλά πολύ περισσότερο είναι η έμπνευση, η μαστοριά που έρχεται μόνο με τα χρόνια. Όσο πιο μεγάλη η πείρα, τόσο περισσότερο μάστορας στα σταυρόλεξα είναι ο σταυρολεξάς. Και αυτό πάντοτε συνέβαινε στον Τύπο. Για παράδειγμα οι διορθωτές των εφημερίδων. Οι μεγαλύτεροι διορθωτές, οι δάσκαλοι οι δικοί μας στις εφημερίδες και τα περιοδικά όχι φιλόλογοι δεν ήταν, δεν είχαν καν πτυχίο. Αλλά με την τεράστια πείρα τους, με το μάτι τους το εξασκημένο έβαζαν κάτω στα διορθωτικά των εφημερίδων πολλούς φιλόλογους. Και κάποιους τους φωνάξανε για σεμινάρια ακόμα και σε πανεπιστήμια να διδάξουν».

Πρέπει να ξεκαθαρίσω ότι κατά τη διάρκεια της έρευνας διαψεύστηκαν αρκετές φορές οι απόψεις που είχα διαμορφώσει βάσει και όσων είχα διαβάσει από την ξενόγλωσση βιβλιογραφία για τη δημιουργία των σταυρόλεξων. Δεν συνάντησα την «ιδανική εικόνα» δημιουργών που περιγράφονταν σε μελετήματα του εξωτερικού³⁰. Μια τέτοια εικόνα μάλλον ποτέ δεν αντιστοίχησε στην πραγματικότητα που υπήρχε στους χώρους δημιουργίας σταυρόλεξων, σε περιοδικά, σε εφημερίδες κ.λπ. Πιο πολύ επρόκειτο για μια «στυλιζαρισμένη» εικόνα «επαγγελματικής ευτυχίας και επιτυχίας», που ήθελαν να προβάλλουν εκδοτικοί οίκοι του εξωτερικού. Αντίθετα, στους χώρους εργασίας συνάντησα εργαζόμενους «πιεσμένους» και συχνά εξουθενωμένους, επιφορτισμένους με διάφορα καθήκοντα, οι οποίοι και προσπαθούσαν να συνταιριάξουν λέξεις ώστε να δημιουργηθούν σταυρόλεξα και να «κλείσει» έτσι το επόμενο τεύχος του περιοδικού³¹.

B2. Η δημιουργική χρήση και ανάπτυξη των αινιγμάτων στα σύγχρονα σταυρόλεξα

Είναι γεγονός ότι τα αινίγματα, οι γρίφοι και οι σπαζοκεφαλιές αποτέλεσαν διεθνώς τον βασικό πυρήνα, απ' όπου άντλησαν θέματα οι δημιουργοί των σταυρόλεξων. Ο Cambon-Jensen αιτιολογεί αυτήν την προέλευση ως εξής: πρώτον, θεωρεί ότι τα αινίγματα και οι γρίφοι ήταν ένα είδος έντεχνου λαϊκού λόγου, το οποίο ήταν οικείο στο ευρύτερο αναγνωστικό κοινό, και μάλιστα σε μια εποχή (πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα), κατά την οποία η προφορική χρήση του αινίγματος και των γρίφων ήταν πολύ διαδεδομένη³². Έτσι, οι συχνά δύσπιστοι αναγνώστες πλησίαζαν το καινοφανές

30. Πρβλ. R. Millington, *Crossword Puzzles. Their History and their Cult*, E. P. Dutton, ό.π.

31. Γενικότερα η έρευνα σε γραφεία και γενικότερα σε χώρους εργασίας αποτελεί μια «γοητευτικά δύσκολη» απόπειρα για τον ερευνητή. Οι εργαζόμενοι άλλοτε πιεζόμενοι από τα ασφυκτικά ωράρια, από τον φόρτο εργασίας κ.λπ. και άλλοτε λόγω της καχυποψίας που υπάρχει προς τον άγνωστο σε εκείνους ερευνητή, δεν είναι πάντοτε πρόθυμοι να συμβάλουν στην έρευνα. Αποτελεί μια πρόκληση για τον ερευνητή η διείσδυση σε τέτοιους χώρους και βέβαια η προσπάθεια προσέγγισης και συνομιλίας με τους ανθρώπους αυτούς.

32. S. Cambon-Jensen, *Design and Implementation of Crossword Compilation Programs*, ό.π., σ.

για την εποχή είδος του σταυρόλεξου, μέσω της γνώσης που είχαν για τα αινίγματα. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, επισημαίνει την ευκολία λύσης σταυρόλεξων που στηρίζονταν σε αινίγματα, λόγω της εξοικείωσης του αναγνωστικού κοινού με τα θέματα. Τέλος, υπήρχε και ένας λόγος πρακτικής φύσης: τα αινίγματα, λόγω της φύσης τους (ερώτημα-απάντηση) αποτελούσαν πάντοτε έναν εύκολο τρόπο ώστε να «κλείσει» το σταυρόλεξο, δηλαδή να ολοκληρωθεί κατά τρόπο επιτυχή η σύνθεση του σταυρόλεξου από την ομάδα της εφημερίδας ή του περιοδικού.

Μια παράλληλη πορεία μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ακολουθήθηκε και στην ελληνική περίπτωση. Από την αρχή αντιλήφθηκα ότι οι λόγοι της χρήσης αινιγμάτων στα σταυρόλεξα ήταν πολλοί και δεν σχετίζονταν με κάποιου είδους ιδιαίτερης εκτίμησης στη σημασία αυτού του είδους του έντεχνου λαϊκού λόγου. Ειδικότερα, μπόρεσα να επισημάνω μια διττή χρήση του αινίγματος από τους σταυρολεξάδες: α) την απλώς χρηστική και β) τη δημιουργική. Η πρώτη τάση, η απλώς χρηστική αναφέρεται στη χρήση των αινιγμάτων, δηλαδή χρησιμοποιούν την ερώτηση του αινίγματος και ζητούν από τον επίδοξο λύτη την απάντηση. Πρόκειται κατά κύριο λόγο για αινίγματα γνωστά στο αναγνωστικό κοινό που μπορούμε να τα χαρακτηρίσουμε και ως «παράδοσιακά», υπό την έννοια ότι έρχονται και επανέρχονται διαρκώς στον καθημερινό μας λόγο. Η δεύτερη τάση, η δημιουργική ακολουθεί μια διαφορετική διαδικασία: οι έμπειροι δημιουργοί σταυρόλεξων, έχοντας συστηματικά διαβάσει βιβλία με αινίγματα -και όχι απλώς έχοντας γνώση κάποιων αινιγμάτων-, προβαίνουν στη δημιουργία δικών τους αινιγμάτων.

Τα βασικά στάδια δημιουργίας καινούργιων, νεοεμφανιζόμενων αινιγμάτων είναι τα εξής: α) Η αντίστροφη πορεία: δηλαδή οι δημιουργοί πρώτα συλλαμβάνουν την απάντηση στο αίνιγμα, το θέμα για το οποίο θα ρωτήσουν και έπειτα δημιουργούν το ερώτημα. Όπως με πληροφόρησαν προσέχουν ώστε οι απαντήσεις των αινιγμάτων, τα θέματα δηλαδή να μην είναι εξεζητημένα, αλλά θέματα οικεία στο ευρύτερο κοινό, κατά κύριο λόγο αντικείμενα από την καθημερινή πραγματικότητα των αναγνωστών. β) Όταν εντοπίσουν το θέμα αρχίζουν να ψάχνουν τα κατεξοχήν συμβολικά στοιχεία που θα πλαισιώσουν και το ερώτημα στο σταυρόλεξο. Καταρχάς καταγράφουν βασικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα του θέματος και περιστάσεις που σχετίζονται με το αντικείμενο αυτό: έπειτα εντοπίζουν συνώνυμες λέξεις και γενικότερα ρήματα ή επίθετα που σχετίζονται με το αντικείμενο αυτό: επιπρόσθετα προσπαθούν να δυσκολέψουν το ερώτημα για το σταυρόλεξο, την περιγραφή του (δηλαδή δεν αναφέρουν για το δαχτυλίδι π.χ. ότι είναι στρογγυλό, αλλά αναφέρουν πως πρόκειται για ένα αντικείμενο χωρίς γωνίες): τέλος, προκειμένου να καταστήσουν το αίνιγμα ελκυστικότερο στους αναγνώστες είτε χρησιμοποιούν στο ερώτημα το πρώτο πρόσωπο σαν να απευθύνει ερώτηση το ίδιο το αντικείμενο είτε χρησιμοποιούν παρηχήσεις και ομοιοκαταληξίες ώστε να γίνεται πιο εύληπτο το αίνιγμα. γ) Σταδιακή επεξεργασία των διαφόρων πτυ-

χών του αινίγματος. Από τις συζητήσεις που είχα με τους δημιουργούς των σταυρόλεξων μπόρεσα να διακρίνω και κάτι ακόμα: πως η δημιουργία ενός νέου αινίγματος δεν είναι πάντοτε η μονοδιάστατη και «τυπική» διαδικασία που έχουμε κατά νουν. Οι δημιουργοί αρκετά συχνά ξαναδούλευαν τα αινίγματά τους, τα συζητούσαν μεταξύ τους, επιφέροντας διορθώσεις και κάνοντας προσθήκες, ενώ πολλές φορές ρωτούσαν άλλους εργαζόμενους στο περιοδικό, αν μπορούν να το επιλύσουν και αν τους φαινόταν δύσκολο στην επίλυση. Όλη αυτή η διαδικασία βελτίωνε σε μεγάλο βαθμό τα αινίγματα των περιοδικών, ενώ παράλληλα θεράπευε και τυχόν προβλήματα ή αβλεψίες που παρουσιάζονταν κατά τη φάση της δημιουργίας τους. Έτσι, τα αινίγματα αυτά, αν και δεν ήταν προϊόντα του έντεχνου λαϊκού λόγου, εντούτοις παρουσίαζαν και κάποιες ομοιότητες με τα λαϊκά αινίγματα ως προς το περιεχόμενο, τη μορφή, τις αινιγματικές τεχνικές και τη θεματολογία, καθώς ήταν αποτέλεσμα συνεχούς επεξεργασίας και διορθώσεων, ώστε να μοιάζουν στα παραδοσιακά αινίγματα.

Τέλος, και οφείλω να αναφερθώ και σε άλλη μια διάσταση που ως ερευνητής του λαϊκού πολιτισμού διαπίστωσα. Από τους πληροφορητές στους χώρους δημιουργίας των σταυρόλεξων κανένας δεν ανέφερε ότι γίνεται χρήση των αινιγμάτων, προκειμένου να διατηρηθεί -έστω και - σε γραπτή μορφή μια προφορική παράδοση αιώνων. Αναφέρω ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα:

«Όχι, καμία σχέση, δεν νομίζω ότι ενδιαφέρει κανέναν να διατηρηθεί η παράδοση του αινίγματος. Τα θέματα είναι δύο, να είναι εύκολο στον άνθρωπο που θα το αγοράσει και να του είναι και κάτι γνωστό. [...] δεν υπάρχει χρόνος, αλλά και δύναμη, μέσα σε τόσο τρέξιμο να ασχοληθούμε με θέματα διατήρησης παραδόσεων» (Κοσμάς, 56 ετών).

Από αυτή και μόνο την άποψη, καθίσταται εμφανές το γεγονός ότι το αίνιγμα για τους δημιουργούς σταυρόλεξων είναι τελικά απλώς ένα μέσο για την ευκολότερη συνέχιση της δουλειάς τους: δεν υπάρχει μια εμπρόθετη προσπάθεια διάσωσης ή συνέχισης της λειτουργίας του αινίγματος, αλλά μόνο μια εμπορική χρήση που τελικά θα καταστήσει το σταυρόλεξο πιο εύληπτο στους επίδοξους λύτες του.

Γ) Οι λύτες των σταυρόλεξων

Όπως επισημάνθηκε και παραπάνω δεν πραγματοποιήθηκε μια επιτόπια εθνογραφική έρευνα που να έχει ως αποκλειστική στόχευση το αίνιγμα και το πώς αντιλαμβάνονται τη μετατροπή του σε σταυρόλεξο οι διάφοροι λύτες. Παράλληλα, με τη μεταδιδασκτορική έρευνα, και έχοντας κατά νουν τη συγγραφή αυτής της σύντομης εργασίας, τέθηκαν ερωτήματα σχετικά με τη λύση των σταυρόλεξων σε πελάτες καφετεινών, σε μαγαζάτορες που έλυναν σταυρόλεξα και γενικά σε ασχολούμενους με λύση σταυρόλεξων στο κέντρο της Αθήνας. Οι απαντήσεις των ανθρώπων αυτών, αν και ενδεικτικές ενός μικρού δείγματος πληροφορητών, μας παραδίδουν ορισμένες βασικές συνιστώσες του θέματος που διερευνούμε, της μετασχηματιστικής διαδρομής

αυτού του είδους έντεχνου λαϊκού λόγου σε ένα παιχνίδι ουσιαστικά, που υπάρχει στις εφημερίδες και τα περιοδικά. Οι συνεντεύξεις με τους λύτες μάς παρουσιάζουν και μια άλλη οπτική: όχι εκείνη του δημιουργού, αλλά εκείνη του προσλαμβάνοντος το θέμα· του εξωτερικού παρατηρητή που δεν έχει σχέση με τις συνθέσεις των περιοδικών, αλλά ο οποίος καταπιάνεται με το αποτέλεσμα της εργασίας των σταυρόλεξάδων και ο οποίος στη συνέχεια θα συσχετίσει το σταυρόλεξο με την προσωπική εμπειρία καθημερινής χρήσης των αινιγμάτων στον προφορικό λόγο, συνειδητοποιώντας -ή και μη συνειδητοποιώντας πολλές φορές- τον μετασχηματισμό της μορφής του είδους του λαϊκού λόγου και τη μετατροπή του από είδος του προφορικού λόγου σε είδος του γραπτού λόγου.

Εξαρχής από την επιτόπια έρευνα διαπίστωσα πως διαφορετική παρουσιάζεται η οπτική όσων λύνουν σταυρόλεξα σε σύγκριση με όσους δουλεύουν στα περιοδικά και τις εφημερίδες. Η διαφορά εντοπίζεται στην επιθυμία να συνδέουν τα σταυρόλεξα με την λύση αινιγμάτων και επιπλέον στην αγάπη τους για τους γρίφους που συχνά εντοπίζονται στα σταυρόλεξα ως μια συνέχεια, επίσης, του αινίγματος, όπως έχει επισημάνει ο Λουκάτος³³. Παραθέτω μια χαρακτηριστική αναφορά:

«Ναι, μου αρέσει να λύνω σταυρόλεξα, γρίφους, γλωσσοδέτες. Άλλοι τα θεωρούν βαρετά, και η γυναίκα μου με ρωτά: “Ρε, Πάνο, δεν βαρέθηκες να λύνεις και να λύνεις; Πάνω από ένα περιοδικό είσαι συνέχεια!”. Εμένα μού αρέσουν, μου θυμίζουν τα αινίγματα που λέγαμε μικροί με τ’ αδέρφια μου» (Πάνος, 47 ετών)

Όμως, ας δούμε τα πράγματα κάπως πιο συγκεκριμένα, καθώς το θέμα δεν είναι μονοδιάστατο, αλλά παρουσιάζει κάποιες διαφοροποιήσεις. Δεν συνδυάζουν όλοι οι πληροφορητές στο λόγο τους τα αινίγματα με τα σταυρόλεξα. Από τις συζητήσεις που είχα με πληροφορητές σε καφενεία και καταστήματα του κέντρου της Αθήνας κατόντησα πως συνδυάζουν το αίνιγμα με το σταυρόλεξο και πως κατανοούν το δεύτερο ως φυσική συνέχεια του πρώτου, όσοι είναι μεγαλύτερης ηλικίας και έχουν βιώσει την προφορική λειτουργία του αινίγματος, αρκετοί συχνά σε κοινότητες της ελληνικής περιφέρειας, όταν ήταν μικρά παιδιά. Οι νεότεροι όμως πληροφορητές, ηλικίας 25 έως 40 ετών, όχι μόνο δεν αναγνώριζαν κάποια σχέση μεταξύ αινιγμάτων και σταυρόλεξων, αλλά δεν γνώριζαν και τις απαντήσεις ακόμα και σε ευρέως διαδεδομένα αινίγματα. Ενδεικτικά αναφέρω δύο αποσπάσματα από συνεντεύξεις:

«Ποτέ δεν είχα δει κάποια σχέση με το αίνιγμα. Ούτως ή άλλως λύνω πολλά σταυρόλεξα, από το δημοτικό από τις εκδόσεις Σμυρνιώτακη που κυκλοφορούσαν τότε, χωρίς να ξέρω αινίγματα. Όχι δεν ξέρω αινίγματα» (Φώντας, 31 ετών).

«Για τα αινίγματα που με ρωτάτε δεν ξέρω να σας πω. Δεν με απασχόλησε στη λύση του σταυρόλεξου. Νομίζω πως πιο σημαντικό είναι να έχει κανείς γνώσεις από την επικαιρότητα, από το σινεμά, από τη μόδα και τα περιοδικά, προκειμένου να λύσει τα σταυρόλεξα» (Ματίνα, 28 ετών).

33. Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ.120.

Πρέπει στο σημείο αυτό να επισημανθεί και η διαφορετική κοινωνική λειτουργικότητα που υπάρχει μεταξύ του αινίγματος του παρελθόντος και του σταυρόλεξου του παρόντος. Οι διαφορές εντοπίζονται τόσο στις περιστάσεις εκτέλεσης των αινιγμάτων όσο και στην κοινωνική λειτουργικότητα του αινίγματος. Σήμερα δεν υφίστανται οι περιστάσεις εκτέλεσης του παρελθόντος (αγώνες αινιγμάτων, χρήση των αινιγμάτων κατά τη διάρκεια των γεωργικών εργασιών, αινίγματα που λέγονταν για διασκέδαση), καθώς έχουν παντελώς, εδώ και δεκαετίες, μεταβληθεί οι κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες που υποστήριζαν αυτές τις πολιτισμικές εκφράσεις. Ταυτόχρονα, όπως έχει επισημάνει και ο Calvet, έχουν μεταβληθεί γενικότερα και οι όροι κοινωνικής λειτουργικότητας της προφορικότητας σήμερα. Ειδικότερα, υποστηρίζει ο Calvet κάθε κοινωνία μεταβιβάζει διαγενεκά τις γνώσεις, τις εμπειρίες και τις αξίες της³⁴. Σε κοινωνίες, όπου κυριαρχούσε η προφορική παράδοση, αυτή η μεταβίβαση γινόταν μέσω των διαφόρων ειδών του έντεχνου λαϊκού λόγου. Σε κοινωνίες πάλι, στις οποίες κυριαρχούσε η γραπτή παράδοση, αυτή η μεταβίβαση γινόταν μέσα από τη σχολική διδασκαλία ή και με άλλους τρόπους (π.χ. με ανάγνωση βιβλίων ή περιοδικών για παιδιά στα νεότερα μέλη της οικογένειας). Είτε στη μια περίπτωση είτε στην άλλη, κυριαρχούσαν πάντοτε τα είδη του έντεχνου λαϊκού λόγου ως μέσα μετάδοσης των παραδόσεων και των ιδεών από γενιά σε γενιά.

Σήμερα, όμως, η κατάσταση παρουσιάζεται εντελώς διαφορετική, λόγω της ανάπτυξης του διαδικτύου και του Τύπου. Το αίνιγμα που παρουσιάζεται μέσα στα σταυρόλεξα ή στις ειδικές στήλες των σταυρολεξικών περιοδικών δεν έχει σκοπό ούτε να μεταδώσει γνώσεις ούτε, πολύ περισσότερο να διδάξει ή να έχει έναν παιδαγωγικό ρόλο για τις νεότερες γενιές. Σήμερα το σταυρόλεξο συνδέεται κατεξοχήν με τον ελεύθερο χρόνο: όχι τον «άχρηστο» ή τον «κενό» χρόνο, όπως συχνά χαρακτηρίζεται λανθασμένα ο ελεύθερος χρόνος. Πρόκειται για μια εντελώς παρωχημένη σήμερα άποψη, αφού ο ελεύθερος χρόνος έχει αποδειχθεί ότι πραγματικά είναι μια διέξοδος στα αδιέξοδα της εργασιακής πίεσης και του ορθολογισμού που καθορίζουν τη ζωή μας και είναι γεγονός πως συμβάλλει ουσιαστικά στην ψυχολογική ισορροπία του ατόμου, αφού το απαλλάσσει από τη μονότονη καθημερινότητα, αλλά και από την αλλοτρίωση, στην οποία οδηγεί η εξουθενωτική εργασία, όπως υπογραμμίζει η Αλεξάνδρα Κορωναίου³⁵. Πέρα, βέβαια, από τα παραπάνω, η διάθεσή του σε ασχολίες ατομικές ή συλλογικές -πάντοτε ως μια απόλυτα προσωπική επιλογή- εμπεδώνει το αίσθημα της ατομικής πρωτοβουλίας και βούλησης, ενώ σαφώς συμβάλλει στη συγκρότηση της προσωπικότητας του ατόμου. Η ενασχόληση και λύση του σταυρόλεξου εντάσσεται μέσα στα πλαίσια δημιουργικής αξιοποίησης του ελεύθερου χρόνου, που συνδυάζει την εποικοδομητική ενασχόληση με τη διατήρηση και όξυνση των πνευματικών ικανοτήτων (κάτι που ολοένα και πιο πολύ προβάλλεται από τους δημιουργούς των σταυρόλεξων). Και

34. J.-L. Calvet, *Η προφορική παράδοση*, μτφρ. Μαριλένα Καρυολέμου, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995, σ. 151-152.

35. Αλ. Κορωναίου, «Κοινωνιολογία του ελεύθερου χρόνου» στο βιβλίο Αλ. Κορωναίου, *Κοινωνιολογία του ελεύθερου χρόνου*, Νήσος 1996, σ. 80-81.

αυτή η σύνδεσή του αποκλειστικά και μόνο με τον ελεύθερο χρόνο είναι που στην ουσία λειτουργεί καταλυτικά και για την αποσύνδεση του αινίγματος από το σταυρόλεξο. Για τους νεότερους πληροφορητές το αίνιγμα δεν φαίνεται να σχετίζεται με το σταυρόλεξο, πρώτον, επειδή οι περισσότεροι αγνοούν τη λειτουργία του αινίγματος και ποιες κατηγορίες αινιγμάτων υπάρχουν και, κατά δεύτερον, το σταυρόλεξο συνδέεται στη σκέψη τους, όχι με τα αινίγματα και τις αινιγματώδεις ερωτήσεις, αλλά μόνο με τις έννοιες του παιχνιδιού και του ελεύθερου χρόνου, γεγονός που από μόνο του απομακρύνει το αίνιγμα από το όλο πλαίσιο λειτουργίας και λύσης του σταυρόλεξου.

Δ) Αναλύοντας το περιεχόμενο των σταυρόλεξων

Όπως σημειώθηκε και παραπάνω χρήσιμη ήταν για την έρευνα και η ανάλυση περιεχομένου (content analysis) των περιοδικών. Θεώρησα απαραίτητη την ανάλυση περιεχομένου, καθώς προσφέρει ορισμένα πλεονεκτήματα που δεν μας παρέχει η προφορική μαρτυρία: τα δεδομένα μας έχουν μόνιμη μορφή, γεγονός που επιτρέπει πέρα από τις συστηματικότερες αναλύσεις και τον διαρκή έλεγχο και επανέλεγχο της αξιοπιστίας και της εγκυρότητας των ευρημάτων, ενώ μέσα από μια συστηματικότερη ανάλυση στοιχείων του υλικού, π.χ. όλων των ελληνικών σταυρολεξικών περιοδικών, με τη χρήση ειδικού λογισμικού ανάλυσης δεδομένων, μπορούν να εφαρμοστούν συνδυαστικά και ποσοτικές-στατιστικές μέθοδοι ανάλυσης δεδομένων του υλικού, ούτως ώστε να εξαχθούν ευρύτερα συμπεράσματα.

Επειδή δεν με ενδιέφερε όλη η ύλη των περιοδικών, αλλά ειδικότερα η σχέση αινίγματος και σταυρόλεξου επικεντρώθηκα σε τρία βασικά σημεία: α) πόσο συχνά αναφέρεται ο όρος *αίνιγμα* μέσα στα περιοδικά, β) πόσο συχνά χρησιμοποιούνται αινίγματα και τι είδους αινίγματα στα περιοδικά αυτά. Επίσης, έμφαση δόθηκε και στα παραλλαγμένα αινίγματα, που όπως θα δούμε γνωρίζουν μεγάλη διάδοση τα τελευταία χρόνια γ) εικόνες ή φωτογραφίες που συνήθως συνοδεύουν τα σταυρόλεξα και σχετίζονται με τα αινίγματα.

Αναλυτικά:

α) *Αναφορικά με τη χρήση των όρων αίνιγμα και γρίφος*, εντός της ύλης των περιοδικών, στα γραφεία των περιοδικών όπου έκανα έρευνα (όπως προαναφέρθηκε προκειται για τα εξής περιοδικά: 1) *100 Σκανδιναβικά Σταυρόλεξα* που εδρεύει στην Καλλιθέα, 2) *Σκανδιναβικό Σταυρόλεξο*, του οποίου τα γραφεία βρίσκονται στο Άγιο Δημήτριο και 3) *Χρυσά Σκανδιναβικά* που βρίσκεται στο Χολαργό) έψαξα τα τεύχη των τελευταίων τριών ετών (ενδεικτικά έγινε έρευνα σε 120 τεύχη περιοδικών), προκειμένου δειγματοληπτικά να εντοπίσω πόσο συχνά εντοπίζεται ο όρος *αίνιγμα* μέσα στα περιοδικά. Από την έρευνα μπόρεσα να συμπεράνω ότι ο όρος *αίνιγμα* απαντά σε μεγάλη συχνότητα, πρώτον, μέσα στα τετραγωνίδια των σταυρόλεξων. Εκεί, συναντάμε είτε το πρώτο τμήμα του αινίγματος (το ερώτημα) και αναλόγως πρέπει ο λύτης να απαντήσει με μια βασική λέξη (απάντηση), για παράδειγμα *κλειδώνω, μανταλώνω και τον κλέφτη βρίσκω μέσα*, απάντηση: ο ήλιος είτε ζητείται η λέξη που σκόπιμα παραλείπεται από το αίνιγμα,

δηλαδή μικρή.... μεγάλη πίττα φτιάχνει, απάντηση: η λέξη νοικοκυρά.

Επίσης, αινίγματα αναφέρονται σε στήλες στις τελευταίες σελίδες των περιοδικών. Σε αυτές τις στήλες αναφέρονται ολόκληρα τα αινίγματα και στο κάτω τμήμα, συχνά με τα γράμματα αντεστραμμένα αναφέρεται η λύση του αινίγματος. Δεν είναι εξάλλου, τυχαίο το γεγονός ότι οι στήλες αυτές φέρουν στον τίτλο τους τη λέξη αίνιγμα, που συνήθως τονίζεται με έντονους χαρακτήρες.

Τέλος, εντοπίζονται και στήλες με μεικτό περιεχόμενο, στις οποίες, από την ανάλυση μπόρεσα να συμπεράνω ότι αρκετά συχνά χρησιμοποιείται ο όρος *αίνιγμα* προκειμένου να θέλξουν τον αναγνώστη στην επίλυση ενός σταυρόλεξου. Ειδικότερα μπόρεσα να εντοπίσω τίτλους μέσα στα περιοδικά όπως «Σύγχρονα αινίγματα», «Παραδοσιακά αινίγματα και τωρινές λύσεις», «Σταυρόλεξα, αινίγματα, γρίφοι», «Γρίφοι και αινίγματα». Ο συσχετισμός αυτός δεν είναι τυχαίος, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω. Ο Μανόλης που εργάζεται στο δημιουργικό τμήμα μού ανέφερε:

«Δεν είναι τόσο ότι είναι το ίδιο, πιο πολύ τα βάζουμε έτσι, επειδή είναι στον κόσμο κάτι πιο κοντά του. Και το όνομα γρίφος, φερ' ειπείν, αμέσως δημιουργεί στον άλλον μια επιθυμία, ένα ενδιαφέρον να το λύσει, να ασχοληθεί πιο πολύ, του τραβά το ενδιαφέρον».

β) Η *ανάλυση περιεχομένου* δεν ήταν μια τόσο εύκολη υπόθεση όσο φάνταζε αρχικά. Τα σταυρόλεξα ήταν χιλιάδες και η αναζήτηση ενδείξεων ύπαρξης αινιγμάτων, φάνταζε ως μια πολύ δύσκολη απόπειρα. Στην έρευνα μου με βοήθησε το δημιουργικό τμήμα του κάθε περιοδικού, καθώς κατέστη εφικτό, τουλάχιστον όσον αφορά τα αινίγματα που εμπεριέχονται μέσα στα σταυρόλεξα, να γίνει μια αναζήτηση ηλεκτρονική μέσω της βάσης δεδομένων του κάθε περιοδικού.

Γενικότερα, όπως σημειώθηκε και παραπάνω, τα αινίγματα που εμπεριέχονται στα σταυρόλεξα, δεν αναφέρονται σε αφηρημένες έννοιες ή σε συμβολικές σημασίες. Υπάρχουν και τέτοιες κατηγορίες αινιγμάτων, χωρίς όμως να αποτελούν τον κανόνα. Μέσα από την έρευνα στα περιοδικά επεσήμανα τις εξής θεματικές κατηγορίες αινιγμάτων, ανά βαθμό συχνότητας εμφάνισης μέσα στις σελίδες των περιοδικών: α) αινίγματα με βασικό θέμα τα ζώα, β) αινίγματα που έχουν ως θέμα τα έντομα, γ) αινίγματα που αναφέρονται στα ρούχα, δ) αινίγματα που αναφέρονται σε μέρη του σώματος (μαλλιά, δόντια, καρδιά, γλώσσα), ε) αινίγματα για τροφές και διατροφικά αγαθά, στ) αινίγματα για τη φωτιά και τον καπνό, ζ) αινίγματα με βασικό θέμα τη φωτιά, το κερί, το καντήλι ή το λυχνάρι, η) αινίγματα που αναφέρονται σε γενικότερες και πιο αφηρημένες έννοιες (φως, σκιά, το όνομα, η υπόσχεση, η φιλία).

Μπορούμε σύντομα να κάνουμε κάποιες παρατηρήσεις σε σχέση με το περιεχόμενο των αινιγμάτων στα σταυρόλεξα. Καταρχάς, όσο και αν το παραπλανητικό και έντεχνο κείμενο του ερωτήματος των αινιγμάτων, πάντοτε γεμάτο από συμβολισμούς και ασαφείς εικόνες είναι «δουλεμένο» κατά τρόπο συστηματικό από τους δημιουργούς των περιοδικών, εντούτοις τα θέματα των αινιγμάτων, δηλαδή οι απαντήσεις μπορούν εύκολα να βρεθούν από τους αναγνώστες. Μολονότι αυτή η αντιθετική εικόνα κατα-

δεικνύει μια αντίφαση, υπάρχει και σχετική εξήγηση. Όπως μου ανέφεραν οι δημιουργοί σταυρόλεξων, το κοινό στο οποίο απευθύνονται δεν είναι εξειδικευμένοι λύτες ή πρωταθλητές σταυρόλεξων (για αυτές τις κατηγορίες υπάρχουν ειδικά περιοδικά πρωταθλητισμού), αλλά άνθρωποι που επιθυμούν να περάσουν δημιουργικά τον χρόνο τους. Τα λόγια του Μανόλη είναι, πιστεύω, ενδεικτικά:

«Τα αινίγματα που φτιάχνουμε, είναι τόσο... όσο, δηλαδή δεν είναι κάτι πολύ απλό, δεν είναι κάτι πανδύσκολο που θα δυσκόλευε τον αναγνώστη μας. Κάθε περιοδικό, κατά τη γνώμη μου πρέπει να λαμβάνει υπόψη του το μέσο όρο αυτών που τ' αγοράζουν».

Η άποψη αυτή δεν συναντάται μόνο στα ελληνικά σταυρολεξικά έντυπα. Αν ανατρέξουμε, στο παλαιό, αλλά πάντοτε επίκαιρο άρθρο του Barrick³⁶, για την παρουσία και τη λειτουργία του αινίγματος στα σταυρόλεξα των εφημερίδων και των περιοδικών στην Αμερική και την Αγγλία, θα διαπιστώσουμε ότι περίπου συναντούμε μια παρόμοια κατάσταση, δηλαδή μια απλούστερη «παρουσία» του σταυρόλεξου σε σύγκριση με την προφορική χρήση του αινίγματος στις παραδοσιακές κοινωνίες. Ο Barrick θεωρεί αυτή την απλούστερη θεματολογία των αινιγμάτων στα σταυρόλεξα των εφημερίδων ως απότοκο δύο κυρίως αιτιών: πρώτον, διότι τα αινίγματα στα περιοδικά δεν είναι μια συλλογική, αλλά μια ατομική διαδικασία (και άρα δεν υπάρχει ανάγκη δημόσιας επίδειξης ικανοτήτων, όπως γινόταν με επίλυση δυσεπίλυτων αινιγμάτων στους αγώνες αινιγμάτων κατά το παρελθόν) και, δεύτερον, είναι γεγονός πως οι λύτες των σταυρόλεξων ούτε εξειδικευμένοι στα αινίγματα είναι ούτε επιθυμούν να μοχθήσουν ιδιαίτερα για την επίλυση ενός σταυρόλεξου. Εκείνο που κυρίως τους ενδιαφέρει είναι να περάσουν δημιουργικά τον ελεύθερο χρόνο τους. Επομένως, ένα πολύ δύσκολο αίνιγμα που δεν θα προωθεί συνολικά τη λύση του σταυρόλεξου δημιουργεί προσκόμματα και καθιστά την ενασχόληση με το σταυρόλεξο μάλλον μια δύσκολη και μη ευχάριστη διαδικασία. Εξάλλου, όπως υπογραμμίζει ο Barrick δεν πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι τα περιοδικά και οι εφημερίδες με σταυρόλεξα αποτελούν επιχειρήσεις που πωλούν κάθε εβδομάδα ή μήνα σχετικά τεύχη και είναι επόμενο να μην επιθυμούν να δυσχεραίσουν το κοινό τους με δυσεπίλυτα αινίγματα, κάτι που πιθανότατα να μείωνε και την εβδομαδιαία ή μηνιαία κυκλοφορία τους³⁷.

Ανάλογες διαφορές ως προς την έκφραση και τη θεματολογία βρίσκουμε και μεταξύ των παραδοσιακών αινιγμάτων του ελλαδικού χώρου, που τα έχει συγκεντρώσει και αναλύσει κατά τρόπο υποδειγματικό η Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου και της θεματολογίας των αινιγμάτων των περιοδικών. Καταρχάς, στα αινίγματα των περιοδικών απουσιάζει η ποιητικότητα ως προς την έκφραση. Δεν υπάρχει -και είναι λογικό και αναμενόμενο- η ευρηματικότητα των περιγραφών και η επινοητικότητα των εικόνων του αινιγματοθέτη του παρελθόντος. Και αυτό οφείλεται στο γεγονός πως, ως προφορικό είδος, το αίνιγμα διαρκώς το επεξεργάζονταν, προκειμένου να το τελειοποιήσουν.

36. M. Barrick, «The Newspaper Riddle Joke», *Journal of American Folklore*, 87 (1974), ό.π.

37. Ό.π., σ. 255-256.

Αντίθετα, στα περιοδικά σήμερα είναι επόμενο και λογικό να μην υπάρχει η τελειότητα στην έκφραση που υπήρχε παλαιότερα. Παράλληλα, αδύναμα εμφανίζονται τα νεότερα αινίγματα των περιοδικών και ως προς τη θεματολογία τους σε σύγκριση με τα αινίγματα της παραδοσιακής κοινωνίας. Τα θέματα των νεότερων αινιγμάτων των εφημερίδων και των περιοδικών χαρακτηρίζονται από πεζότητα και επαναληψιμότητα. Πρόκειται για θέματα που διαρκώς επαναλαμβάνονται και προέρχονται από τον κόσμο της καθημερινής ζωής (κυρίως αντικείμενα). Αντίθετα, τα αινίγματα κατά τα παλαιότερα χρόνια, όταν οι γνώσεις και οι τεχνικές μεταβιβάζονταν κατά βάση προφορικά, εμπεριείχαν πολύ περισσότερες και συνθετότερες εικόνες και θεματικές, που αντανάκλωναν την παραδοσιακή καθημερινότητα (επαγγέλματα, εργαλεία, αντικείμενα της καθημερινής ζωής κ.ά.), και οι οποίες σε μεγάλο βαθμό είναι παντελώς άγνωστες σε εμάς σήμερα³⁸.

Τέλος, κατά τα τελευταία χρόνια διαρκώς έδαφος κερδίζουν τα παραλλαγμένα αινίγματα, τα οποία κατεχοχόν δημιουργούνται στους χώρους των περιοδικών από τους σταυρολεξάδες. Τα παραλλαγμένα αινίγματα είτε εμπνέονται αποκλειστικά από τη σύγχρονη πραγματικότητα και απλώς μορφολογικά μοιάζουν με αινίγματα είτε πάλι διατηρούν κάποια στοιχεία των παλαιότερων αινιγμάτων και μεταβάλλουν κάποια άλλα· συνηθέστατα τα αινίγματα αυτά έχουν παρόμοια μορφή με τα παλαιότερα, πλην όμως παρουσιάζουν τροποποιήσεις, επαυξήσεις και αλλοιώσεις στη θεματολογία τους, δηλαδή άλλοτε επέρχονται μεταβολές σε βασικές λέξεις του ερωτήματος ή της λύσης του αινίγματος, άλλοτε πάλι μεταβάλλεται το γένος ή ο αριθμός ενός βασικού ουσιαστικού στο ερώτημα του αινίγματος, ενώ άλλες φορές έχουμε συνολική μεταβολή ουσιαστών λέξεων είτε στο ερώτημα είτε στην απάντηση (λύση) του αινίγματος.

Το θέμα αυτό, οπωσδήποτε, χρειάζεται μια συστηματικότερη έρευνα και δεν μπορεί να αναλυθεί με πληρότητα στην παρούσα εργασία. Σημειώνω απλώς κάποιες σχετικές διαπιστώσεις. Από την ανάλυση περιεχομένου των αινιγμάτων που εντοπίζονται στα σταυρόλεξα κατέληξα στη διαπίστωση πως, ειδικά κατά τα τελευταία χρόνια, διαρκώς αυξάνονται τα παραλλαγμένα αινίγματα³⁹. Μπορεί να γίνει μέχρι σήμερα κάποια αποτίμηση του είδους αυτού; Πρόκειται για ένα νέο είδος έντεχνου λαϊκού λόγου που μπορεί να αποτελέσει μια νέα μορφή αινίγματος (ή τη συνέχεια του παραδοσιακού αινίγματος σήμερα) ή πρόκειται για μια εντελώς προσωρινή μεταβολή ενός γνωστού αινίγματος; Πιστεύω ότι η αλήθεια βρίσκεται κάπου στη μέση. Καταρχάς, πρόκειται για ένα «ενδιάμεσο» και ρευστό είδος που διαρκώς βρίσκεται υπό διαμόρφωση και το οποίο, αν και έχει βασικά στοιχεία του αινίγματος (εικόνες, ποιητικότητα, μεταφορές)

38. Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου, ό.π., σ. 90-97.

39. Το θέμα έχουν θίξει ο Αυδίκος και ο Δουλαβέρας, σε παλαιότερες μελέτες τους, επισημαίνοντας ότι χρειάζεται περαιτέρω συστηματική μελέτη, βλ. σχετικά Ε. Avdikos, «Grecian Riddle-Jokes: Formalistic and Functional Features of a New Minor Form», *Folklore:Electronic Journal of Folklore*, <http://www.folklore.ee/folklore/authors/eavdikos.htm>, ό.π.. Α. Δουλαβέρας, *Νεοελληνικός παροιμιακός λόγος*, εκδ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2010, σ. 50-52.

δεν συνιστά αίνιγμα -όπως εξάλλου και η αντι-παροιμία δεν είναι παροιμία-, υπό την έννοια ότι πρόκειται για δημιουργήματα επαγγελματιών του είδους (δημοσιογράφων, σταυρολεξάδων κ.ά.) που αφενός δεν γνωρίζουν ευρεία λαϊκή απήχηση και αφετέρου δεν έχουν διάρκεια στο χρόνο, αφού δεν διαδίδονται από γενιά σε γενιά. Δεύτερον, φαίνεται ότι το νέο αυτό είδος επηρεάζεται καθοριστικά από ένα άλλο καινοφανές είδος, τις αντι-παροιμίες, παροιμίες δηλαδή που έχουν υποστεί δομικές τροποποιήσεις ή μεταβολές στο σώμα τους και οι οποίες γνωρίζουν μεγάλη διάδοση στα έντυπα και ηλεκτρονικά μέσα τα τελευταία χρόνια. Δεν πρέπει να ξεχνάμε την άμεση σχέση αίνιγματος και παροιμίας που ως είδη της «μικρής ποίησης», κατά τον Μερακλή⁴⁰, σχετίζονται άμεσα τόσο ως προς τη μορφή όσο και ως προς την έκφραση. Και σε διεθνές επίπεδο έχει επισημανθεί αυτή η σχέση και η αλληλεπίδραση αίνιγματος και παροιμίας από τον Kuusi, ο οποίος εισήγαγε μάλιστα τον όρο *αινιγμοπαροιμίες* (riddle-proverbs)⁴¹. Τόσο οι αντι-παροιμίες όσο και τα παραλλαγμένα αινίγματα έχουν κατά βάση στόχο διαφημιστικό και προωθητικό των πωλήσεων των περιοδικών και όχι στόχο τη διατήρηση -έστω και υπό ένα νέο ένδυμα- των παραδοσιακών ειδών του έντεχνου λαϊκού λόγου.

γ) Οι *φωτογραφίες* που κοσμούν είτε τα εξώφυλλα των περιοδικών είτε τις εσωτερικές τους σελίδες αποτελούν ένα θέμα προς έρευνα. Και αυτό διότι σπανιότατα οι φωτογραφίες (τουλάχιστον του εξωφύλλου) έχουν σχέση με το περιεχόμενό του σταυρόλεξου. Κατά κύριο λόγο στο εξώφυλλο επιλέγεται η φωτογραφία μιας γυναίκας που είναι συχνά ντυμένη με ελάχιστα ρούχα. Όπως μου ανέφερε ο Κώστας, που δουλεύει στο δημιουργικό τμήμα των περιοδικών, η προτίμηση σε τέτοιου είδους φωτογραφίες έχει την εξήγησή της αλλά και την προϊστορία της:

«Πολλές φορές μάς έχουν ρωτήσει “μα, γιατί βάζετε γυναίκες ημίγυμνες στα εξώφυλλα, ενώ το περιοδικό σας δεν είναι ένα περιοδικό που θα αγόραζαν αποκλειστικά άντρες”. Μα η απάντηση είναι πολύ απλή, το κάνουμε αυτό για να πουλήσουμε, να προσελκύσουμε τον περαστικό και να το αγοράσει από το περίπτερο. Η εικόνα μιας προκλητικής γυναίκας πάντοτε προσελκύει τα αντρικά βλέμματα. Βέβαια, είναι και γεγονός ότι τα περιοδικά με τα σταυρόλεξα, τα αγοράζουν σε ένα μεγάλο ποσοστό, πάνω από 60-70% άντρες. Και αυτό δεν γίνεται μόνο εδώ, αλλά και σε άλλες χώρες, όπως μου έχουν πει συνάδελφοι από άλλα περιοδικά που έχουν δουλέψει και στο εξωτερικό. Η τάση αυτή ξεκίνησε από την Αμερική τη δεκαετία 1940 και 1950 και έπειτα, οπότε και μια γυναίκα στο εξώφυλλο αποτελούσε ένα κίνητρο για τον νεαρό νεοσύλλεκτο ή τον πεζοναύτη να αγοράσει το περιοδικό με τα σταυρόλεξα, για να περάσει την ώρα του».

Εντούτοις η κατάσταση παρουσιάζεται εντελώς διαφορετική στις εσωτερικές σελίδες των περιοδικών, στις στήλες που αναφέρονται στους γρίφους, τα αινίγματα και τις σπαζοκεφαλίες. Σε εκείνες τις στήλες συνηθέστατα τα αινίγματα συνοδεύονται με χαρακτηριστικές εικόνες (ένα παιδί που σκέφτεται, ένα θαυμαστικό ή ένα ερωτημα-

40. Μ. Μερακλής, *Τι είναι η λαϊκή λογοτεχνία*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1998, σ. 47-48.

41. Μ. Kuusi, «Southwest African Riddle-Proverbs», *Proverbium Finnoise*, 12 (1969), σ.305-311.

τικό) ή συνήθως υπάρχει η εικόνα ενός ανθρώπου που φορά γυαλιά (δείγμα ευφυΐας και μόρφωσης για τον κόσμο της διαφήμισης) και ο οποίος είναι προβληματισμένος και σκέπτεται. Τόσο οι εικόνες όσο και οι φωτογραφίες που συνοδεύουν τα αινίγματα στα σταυρολεξικά περιοδικά δεν είναι τυχαίες· υποστηρίζουν συμβολικά το περιεχόμενο του αινίγματος. Σε αυτό το σημείο βρίσκει και εφαρμογή η οπτική του Σκαρπέλου για τη φωτογραφία και τη δυναμική της. Ορθά τονίζει πως η φωτογραφία δεν μεταφέρει απλώς την πραγματικότητα αντικειμενικά, αλλά πως μπορεί να αποτελέσει και μια νέα, εμπρόθετη μορφή αφήγησης της⁴². Τα αινίγματα συνδέονται με εικόνες και φωτογραφίας που υπογραμμίζουν τη σημασία της πνευματικής ευφυΐας και τη δύναμη της κεκτημένης γνώσης που απαιτούνται προκειμένου να επιλυθούν. Η άποψη αυτή δεν είναι βέβαια τωρινή. Όπως σημειώνει η Χατζητάκη-Καψωμένου, τόσο στην αρχαιότητα όσο και κατά τους νεότερους χρόνους στις παραδοσιακές κοινωνίες η επίλυση αινιγμάτων συνδεόταν με την οξύνοια των λυτών, καθώς η επίλυση αινιγμάτων θεωρείτο «επιβράβευση της αντιληπτικής ικανότητας και τιμωρία της αντιληπτικής αδυναμίας. Η τελευταία αυτή λεπτομέρεια πιστοποιεί για άλλη μια φορά ότι ιδιαίτερα στις παραδοσιακές κοινωνίες η γνωστική ικανότητα θεωρούνταν μεγάλο αγαθό και προσέδιδε στο άτομο κύρος και κοινωνική καταξίωση. Αυτό αφορούσε ιδιαίτερα την πρακτική γνώση και αντίληψη που είχε να επιδείξει κανείς, όπως αυτή που απαιτούνταν για να λυθεί ένα αίνιγμα»⁴³. Είναι μάλιστα γεγονός ότι ανάλογη εκτίμηση για τους δυνατούς λύτες των αινιγμάτων υπήρχε και σε άλλες κοινωνίες κατά το παρελθόν, όπως π.χ. στην Ινδία, την Περσία κ.α.⁴⁴.

Συμπερασματικά

Καταλήγοντας, πιστεύω ότι μπορούμε να επισημάνουμε τα εξής: μέσα από την έρευνα επιβεβαιώνεται η αρχική υπόθεση-πρόταση του Λουκάτου, πως τα σταυρολεξά στις εφημερίδες αποτελούν στην ουσία τη συνέχεια -σε γραπτή μορφή- των παλαιότερων προφορικών αινιγμάτων. Όμως, η συνέχεια αυτή δεν είναι απόλυτη, καθώς παρουσιάζει κάποιες ιδιαιτερότητες, όπως συμβαίνει με όλα τα είδη του έντεχνου λαϊκού λόγου, όταν μεταφέρονται από τον φυσικό τους χώρο, εκείνο της καθημερινής επικοινωνίας, μέσω της προφορικής οδού, στον χώρο των έντυπων πηγών. Πρόκειται στην ουσία και για έναν ουσιαστικό μετασχηματισμό του είδους, αφού από την προφορικότητα και την καθημερινότητα το αίνιγμα εντάσσεται σε ένα κειμενοκεντρικό πλέον πλαίσιο, εκείνο των εφημερίδων και των περιοδικών. Κατ' αυτόν όμως τον τρόπο το αίνιγμα υφίσταται και ορισμένες μεταβολές στην εκφορά του, καθώς και στη

42. Γ. Σκαρπέλος, *Εικόνα και Κοινωνία*, εκδ. Τόπος, Αθήνα 2011, σ. 21. Για μια λαογραφική προσέγγιση της φωτογραφίας βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Μπούρας, Αθήνα 1989, σ. 272-287. Κ. Μπάδα, «Παλιά φωτογραφία. Μια πρόταση ανάγνωσής της», *Δωδώνη*, 24: 1 (1995), σ. 201-227.

43. Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου, ό.π., σ.29-30.

44. Ό.π., σ. 29,33.

χρήση του· δεν είναι η χρήση του ίδια με εκείνη των παλαιότερων εποχών· και γι' αυτό τον λόγο, για να φωτιστούν τόσο η μετασχηματιστική διαδρομή του και η χρήση του σήμερα είναι απαραίτητη μια συνδυαστική προσέγγιση, όχι στενά κειμενοκεντρική, αλλά συνολική, μια προσέγγιση που να εξετάζει το ζήτημα σφαιρικά.

Έτσι, σε ένα πρώτο επίπεδο, εκείνο των αναγνωστών εντοπίζουμε αφενός μια προσπάθεια συσχέτισης των αινιγμάτων με τα σταυρόλεξα και αφετέρου μια θεώρηση του μετασχηματισμού του αινίγματος σε σταυρόλεξο ως μια φυσιολογική εξέλιξη των πραγμάτων. Εξάλλου, από την έρευνα αναδείχτηκε το γεγονός πως οι λύτες των σταυρόλεξων επιθυμούν να εμπεριέχονται στις ερωτήσεις των σταυρόλεξων αινίγματα, καθώς τους είναι περισσότερο οικεία και άρα πιο εύκολα στην επίλυση. Οφείλω, πάντως, να επισημάνω το γεγονός ότι η συσχέτιση αινίγματος και σταυρόλεξου αφορά κυρίως τις μεγαλύτερες ηλικίες, δηλαδή τους πληροφορητές που πρόλαβαν την εκτεταμένη χρήση των αινιγμάτων στην καθημερινή προφορική επικοινωνία ως ένα μέσο διασκέδασης. Αντίθετα, από πληροφορητές νεότερης ηλικίας δεν υπήρξε κάποιου είδους άμεσος συσχετισμός.

Όσον αφορά το ζήτημα της χρήσης αινιγμάτων από τους δημιουργούς σταυρόλεξων μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι: από τη μια πλευρά, τα αινίγματα χρησιμοποιούνται εμπρόθετα από τους σταυρολεξάδες, δηλαδή από ανθρώπους που για δεκαετίες εργάζονται στα σχετικά έντυπα και έχουν γνώσεις γύρω από τη δημιουργία σταυρόλεξων με τη χρήση αινιγμάτων, ενώ, από την άλλη πλευρά, σήμερα, όσοι εργάζονται στα σταυρολεξικά περιοδικά κάνουν σπανιότερη χρήση των αινιγμάτων και κυρίως χρησιμοποιούν τετριμμένα, ευρέως γνωστά αινίγματα. Όμως κατ' αυτόν τον τρόπο, οπωσδήποτε είναι φτωχότερη από άποψη σύνθεσης και υλικού η όλη παρουσία του σταυρόλεξου και επιπλέον δεν συνεχίζεται -έστω και με την έντυπη μορφή πλέον- η διάδοση των αινιγμάτων, τα οποία ούτως ή άλλως σήμερα στον προφορικό λόγο έχουν πλέον μια περιορισμένη χρήση, σε σύγκριση με το παρελθόν.

Ολοκληρώνοντας την παρούσα σύντομη εργασία, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως όντως υφίσταται η μετασχηματιστική διαδρομή του αινίγματος σε σταυρόλεξο, όχι μόνο κατά τα τελευταία χρόνια, αλλά από την αρχή της εμφάνισης των σταυρόλεξων σε εφημερίδες και περιοδικά. Παράλληλα, πρέπει να επισημανθεί ότι η μετάβαση αυτή δεν έγινε αβίαστα και χωρίς δομικές μεταβολές στα ίδια τα αινίγματα. Όπως επισημάνθηκε τα αινίγματα συχνά άλλαξαν μορφή προκειμένου να «ταιριάζουν» καλύτερα με τις λέξεις, με τις οποίες «συναντιούνται» στο σταυρόλεξο. Και βέβαια και η ίδια η μετατροπή του αινίγματος σε σταυρόλεξο είναι αποτέλεσμα των κοινωνικών αλλαγών και των μεταπολεμικών εξελίξεων: κυριαρχία του γραπτού λόγου, μέσω των εφημερίδων και των περιοδικών, υποχώρηση της χρήσης των ειδών του έντεχνου λαϊκού λόγου στην καθημερινή μας ζωή και, τέλος, επικράτηση της ατομικής δράσης και πρακτικής όσον αφορά τη διάθεση και χρήση του ελεύθερου χρόνου (επίλυση σταυρόλεξων) έναντι της διαδραστικής επικοινωνίας μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων, όπως συνέβαινε κατά κανόνα στο παρελθόν.

Abstract

GEORGIOS KOUZAS

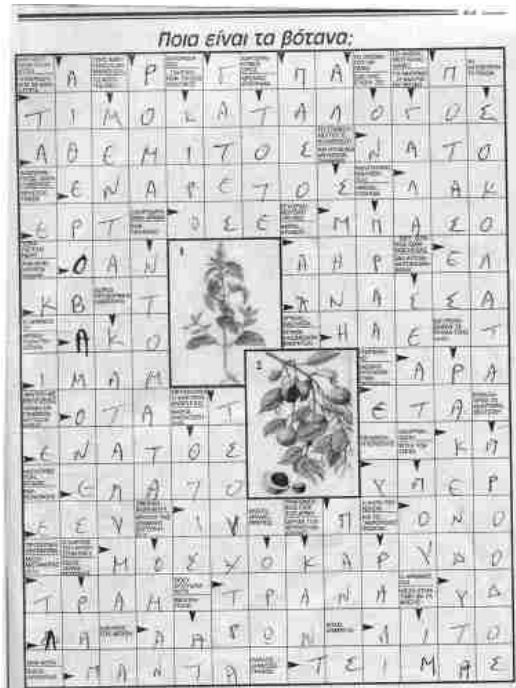
**From the riddle to the crossword puzzle:
the transformation of a kind of folk literature**

The present study investigates the transformation of the riddles into crosswords, as is the case in recent years in popular magazines and newspapers. The study was based on an fieldwork ethnographic research in the center of Athens and in three special magazines offices where crossword puzzles were created.

The study explores both the use of riddles by the crossword makers and the correlation of riddles and crosswords from those who solve crossword puzzles. Finally, the content of the crosswords and their common places with the riddles are analyzed.



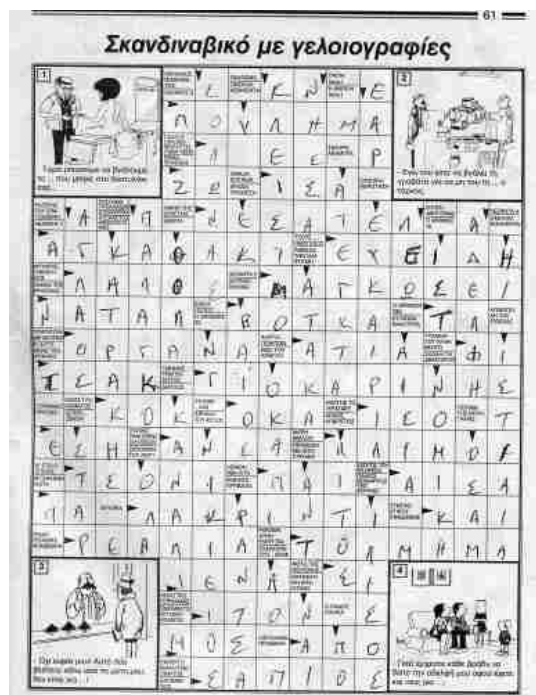
Εικ. 1. Σταυρόλεξο με αινίγματα.



Εικ. 2. Σταυρόλεξο με κουίζ με τα βότανα.



Εικ. 3. Σκανδιναβικό σταυρόλεξο με κουίζ και αινίγματα.



Εικ. 4. Σκανδιναβικό σταυρόλεξο με γελοιογραφίες.

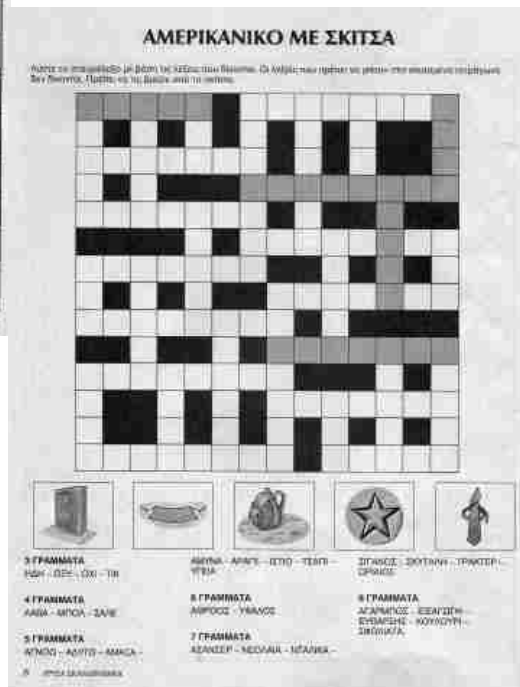


Εικ. 5. Σκανδιναβικό σταυρόλεξο με διπλό κουίζ.

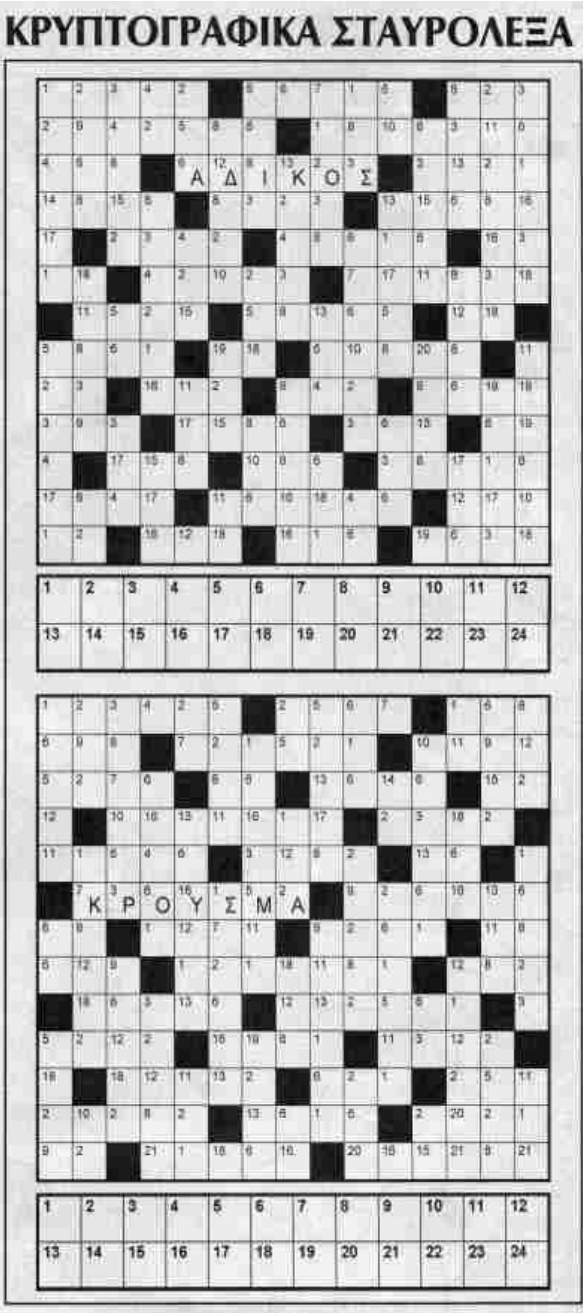
Εικ. 6. Περιοδικό με κανδιναβικά σταυρόλεξα.



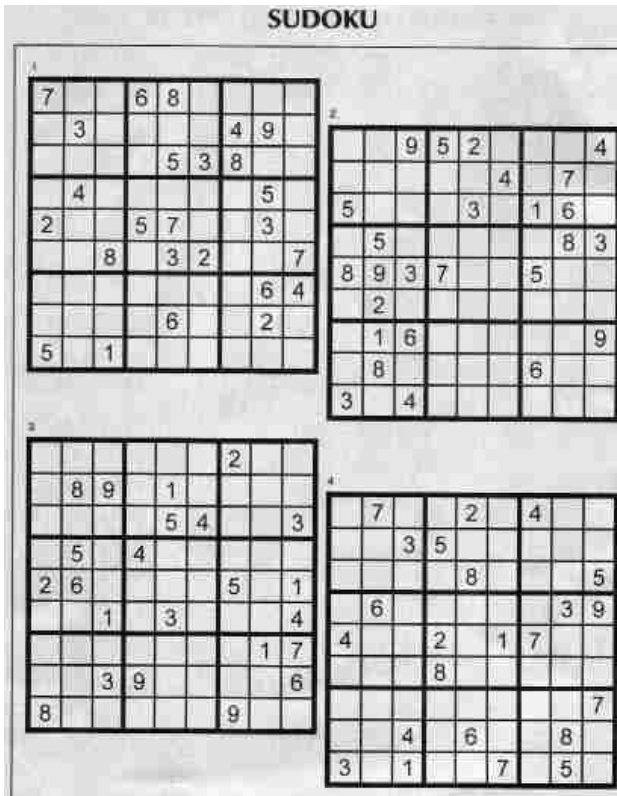
Εικ. 7. Σκανδιναβικό σταυρόλεξο με κουίζ και .



Εικ. 8. Αμερικανικό σταυρόλεξο με σκίτσα.



Εικ. 9. Σελίδα περιοδικού με κρυπτογραφικά σταυρόλεξα.

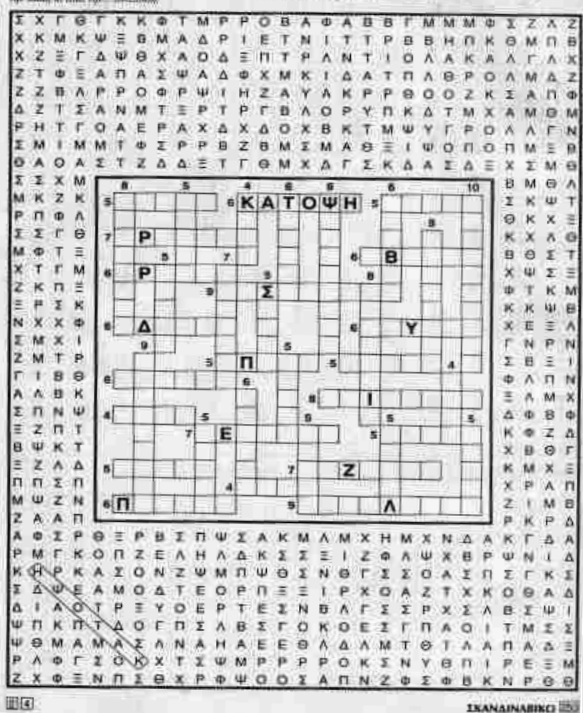


Εικ. 10. Sudoku.

Εικ. 11. Περιοδικό με Σκανδιναβικά σταυρό-
λεξα.

ΑΜΕΡΙΚΑΝΙΚΟ-ΛΑΒΥΡΙΝΘΟΣ

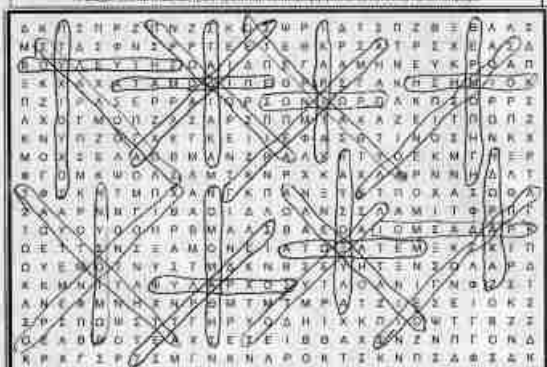
Στο λαβύρινθο με τη διάταξη αριθμών 11 λέξεις κρυμμένες είναι. Σε αυτές πρέπει να κοιτάξετε τι λέει η προέλευσή τους και βρείτε στο ιστόγραφο της σελίδας, όπου έχουμε συλλέξει μερικά πρόματα και μία λέξη. Τα αριθμοί αντιστοιχούν στον αριθμό γραμμάτων κάθε λέξης, που μπορείτε να τη βρείτε εργαζόμενοι σκόπευα ή διαλέγοντας μόνο από λαβύρινθο και την κατά το από την... ανάθεση!



Εικ. 12. Αμερικανικό σταυρόλεξο-λαβύρινθος.

ΔΕΣΜΕΣ

Το ταυροειδές και σφαιρικό ΔΕΣΜΕΣ είναι το παλαιότερο είδος, που είναι το παλαιότερο είδος. Ταυροειδές είναι το παλαιότερο είδος, που είναι το παλαιότερο είδος. Ταυροειδές είναι το παλαιότερο είδος, που είναι το παλαιότερο είδος. Ταυροειδές είναι το παλαιότερο είδος, που είναι το παλαιότερο είδος.



Εικ. 13. Δέσμες «κρυμμένων» λέξεων σε διαγραμματικό σταυρόλεξο

1. ΔΕΣΜΕΣ	11. ΚΑΤΟΨΗ	21. ΡΕΥΜΑΤΑ
2. ΑΝΑΓΡΕΤΟ	12. ΚΑΘΙΣΤΟΙ	22. ΡΟΜΟΣΥΝΗ
3. ΑΝΑΓΡΕΤΟ	13. ΚΟΙΜΗΣΗ	23. ΣΤΑΣΙΑΚΑ
4. ΑΠΛΑΔΕΣ	14. ΚΡΑΔΑΣΜΟΙ	24. ΣΥΛΛΟΓΟΣ
5. ΒΟΥΛΥΓΗ	15. ΑΔΕΥΤΟΣ	25. ΕΥΑΝΤΟΜΕΝΟΣ
6. ΓΚΡΕΜΙΣΜΑ	16. ΜΕΤΑΣΤΑ	26. ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ
7. ΔΙΑΦΑΝΕΙΑ	17. ΜΟΝΟΜΑΘΗΣ	27. ΤΕΤΡΑΕΞ
8. ΕΠΙΔΟΜΑΤΑ	18. ΠΡΟΣΟΧΙΑ	28. ΦΥΛΑΡΧΟΙ
9. ΖΑΚΑΡΩΔΗ	19. ΠΡΟΚΙΝΟΣ	29. ΧΑΤΙΡΑΣ
10. ΘΕΡΜΟΠΗΓΗ	20. ΠΥΚΝΟΥΝΟΣ	30. ΧΙΟΜΟΝΕΡΟΣ

ΝΙΚΟΛΑΟΣ Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΜΕΛΗΣ

Δρ. Πανεπιστημίου Ιωαννίνων - Υποστράτηγος ε.α.

**Η «GIOSTRA» ΣΤΑ ΕΠΤΑΝΗΣΑ:
«ΟΠΩΣ ΑΓΩΝΙΣΘΩΣΙ ΚΑΤΑ ΤΟ ΑΡΧΑΙΟΝ ΕΘΟΣ
ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΤΗΣ ΙΠΠΗΛΑΣΙΑΣ ΝΟΜΟΥΣ».**

Στην ιστορία των νοοτροπιών και των συμπεριφορών της επτανησιακής κοινωνίας, το παράδειγμα των ιππικών αγώνων συμπλοκής και δεξιολογίας που ονομάζονται Torneo και Giostra (dell' Anello, della Quintana, dell Saracino) και προσγράφονται στο λατινικό τρόπο ζωής, αποτελεί εντελώς ιδιαίτερη περίπτωση¹. Από τη μια θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί ότι πρόκειται για ενσωμάτωση στην τοπική ζωή μιας ελληνορθόδοξης περιοχής, όπως τα νησιά του Ιονίου, ενός πολιτικο-κοινωνικού δρώμενου άλλης παραδόσεως και από την άλλη πως πρόκειται για συνήθεια που με τα χρόνια εξελίχθηκε, χάνοντας τα αρχικά εσωτερικά πολιτικά και ιδεολογικά στοιχεία αλλά διατηρώντας τα εξωτερικά του αγωνιστικού θεάματος στα πλαίσια ευκαιριών εορτασμών, ιδιαίτερα καρναβαλικών. Βέβαια σχετικές αναφορές για παρόμοια αθλήματα υπάρχουν και κατά τη διάρκεια της Ανατολικής Αυτοκρατορίας, καθώς οι καταγωγές των στρατιωτικών αγωνισμάτων είναι κοινές από τον ρωμαϊκό στρατό², όμως γίνθηκαν πλησιέστερες όταν μαζί με άλλες ιπποτικές συνήθειες μεταφέρθηκαν στο Ιερόν Παλάτιον ως χειρονομίες αβροφροσύνης προς τις δυτικής καταγωγής Αυγούστες και τους νέους Φράγκους συγγενείς. Ιδιαίτερα στην εποχή των Κομνηνών, ο Νικηφόρος Γρηγοράς αναφέρει ότι ο αυτοκράτορας Ιωάννης Β (Κομνηνός-Δούκας, 1087-1143)

1. Το έφιππο άθλημα δεξιολογίας giostra είναι εξέλιξη του μεσαιωνικού αθλήματος ιπποτών και ευγενών torneo - διαδορατισμός (κονταρομαχία ή κονταροχτύπημα, συμπλοκή κατά μέτωπον επερχομένων ιππέων), για την αρχαιότητα του οποίου ειδοποιούμεθα από τις ανάγλυφες παραστάσεις στους τάφους των Σασσανιδών βασιλέων στο Naqsh-e Rostam. Αντίθετα με την αρχική μορφή του αγωνίσματος, που προϋπέθετε την ανατροπή των συγκρουομένων, στη δεύτερη δεν υπήρχε καμιά μεταξύ τους επαφή. Στην Giostra dell' anello οι έφιπποι επιχειρούσαν να αποσπάσουν και να προσκομίσουν στην ελλανόδοκο επιτροπή αναρτημένο σε στύλο κρίκο, διαπερνώντας την αιχμή του δόρατος σε έναν από τους τρεις ομόκεντρους κύκλους του, ενώ στη Giostra della Quintana- Giostra dell Saracino έπρεπε είτε να αποσπάσουν την κορυφή του κράνους ενός περιστρεφόμενου ξύλινου ομοιώματος σαρακηνού (Mascaron Moro), είτε να λογχίσουν την ασπίδα του, αποφεύγοντας το χτύπημα που το ανδρείκελο θα τους επέφερε περιστρεφόμενο. Στα Επτάνησα αγαπητή ήταν η Giostra dell' Anello.

2. Για το ρωμαϊκό στρατιωτικό αγώνισμα *hastiludium*, βλ. Lucien Clare, *La quintaine, la course de bague et le jeu des têtes*, C. N. R. R., Παρίσι, 1983. Juliet Barker, *The Tournament in England: 1100-1400*, UK: Boydell Press, 1986. Aldo A. Settia, *Rapine, assedi, battaglie. La guerra nel Medioevo*, editori Laterza, 2004. Richard Barber, *Cavalieri del Medioevo*, edizioni Piemme, 2005.

«...διέταξε να γίνει Τζούστρα, είδος αγωνίσματος αναμνησκόντος τους ολυμπιακούς αγώνες³», όταν γεννήθηκε ο γιός του Ανδρόνικος (το 1108, από την πριγκίπισσα Πιρόσκα της Ουγγαρίας, αργότερα Αγία Ειρήνη της Ουγγαρίας). Όμως το αγώνισμα δεν φαίνεται να πρόφτασε να εξαπλωθεί στις επαρχίες της αυτοκρατορίας και παρέμεινε κυρίως στη Βασιλεύουσα.

Η μεταφορά και η επικράτηση στον ελληνικό χώρο των αγώνων, σε πρώτη φάση ως υπομαχίας, οφείλεται στους Φράγκους σταυροφόρους που εγκατέλειψαν τα οράματα και τα πνευματικά οφέλη της απελευθέρωσης των Αγίων Τόπων για τα πρακτικά κέρδη της κατάληψης της Βασιλεύουσας πόλης του Κωνσταντίνου και της *Particio tergarum imperri Romaniae*, που την ακολούθησε. Αυτή η μορφή αγώνων δεν έγινε δεκτή από τους ελληνικούς πληθυσμούς της λατινοκρατούμενης πλέον Ανατολής με ιδιαίτερο ενθουσιασμό και ενσωματώθηκε στην κοινωνική ζωή της μαζί με άλλα στοιχεία που χαρακτήριζαν τον τρόπο ζωής των κυριάρχων⁴. Καθώς όμως ήταν ένα άθλημα επίδειξης ανδρείας και θάρρους σύντομα απογυμνώθηκε από τα στοιχεία του ξένου και του επιβεβλημένου, που ίσως το έκαναν αντιπαθές και έγινε σταδιακά αποδεκτό και ενδιαφέρον, όταν άρχισαν να συμμετέχουν και αγωνιστικά Έλληνες. Τελικά έγινε και ιδιαίτερα αγαπητό, στη φάση της ιππικής δεξιοτεχνίας, μετά την θέσπιση κανόνων που απαγόρευαν τη συμπλοκή των αθλητών, υπό την πίεση κυρίως της Εκκλησίας και των ουμανιστικών απόψεων που επέβαλε η Αναγέννηση, γεγονός που περιόριζε την πιθανότητα ατυχημάτων. Κείμενα όπως το «Χρονικόν του Μορέως», παρουσιάζουν το αγώνισμα στην αρχική του φάση, ενώ στο έμμετρο μεταβυζαντινό υποτικό αφήγημα «Ερωτόκριτος» του Βιτσέντζου Κορνάρου και στο μεταβυζαντινό θρησκευτικό δράμα «Ευγένια» του Θεόδωρου Μοντσελέζε γίνεται πλήρης περιγραφή «κονταροκυπημάτων»⁵.

3. Περ. βλ. Παναγιώτης Χιώτης, *Ιστορικά απομνημονεύματα της νήσου Ζακύνθου*, τ. 2, Κέρκυρα 1858, σ. 429-436 και σημ. 34.

4. Βλέπε την αναφορά στους ιππικούς αγώνες που πραγματοποιήθηκαν στον Ισθμό της Κορίνθου τον Μάιο του 1305 στο William Miller, *Ιστορία της Φραγκοκρατίας στην Ελλάδα (1204-1566)*, μετάφραση-εισαγωγή-σημειώσεις Άγγελου Φουριώτη, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1960, σ.254-255. *Livre de la conquête [de la prince de Morée] par Buchon* ; publié pour la première fois d'après le manuscrit de Bruxelles, σ.454-462, 464-470, 472. Πέτρος Π. Καλονάρος, *Το Χρονικόν του Μορέως*, Αθήνα 1940.

5. Βιτσέντζος Κορνάρος, *Ερωτόκριτος*, Μέρος Β', στίχοι 1107-1116: «...Ως είδεν ο Σπιθόλιοντας τα αίματα κι' ετρέχα στο στήθος του και στο μερί και το κορμί του εβρέχα εμούγκρισε, εταράχτηκε κι' ωσά λιοντάρι αγριεύει και να βαρή του Κρητικού τόπο να βρη γυρεύγει· μηδέ ποτέ το πέλαγος έτοιμας λογής μανίζει σ' το' ανεμικές του Γενναριού, όντε βροντά κι' αφρίζει, σ' καιρό που ανακατώνεται με ταραχή μεγάλη, κι όντε σκορπά τα κύματ' όξω στο περιγιάλι, σαν ήκαμε ο Σπιθιόλιοντας στα αίματα οπού εθώρει κ' ετρέχαν και νά γδικιωθή ακόμη δεν εμπορεί...». Περ. βλ. Βιτσέντζος Κορνάρος, *Ερωτόκριτος*, επιμέλεια Στ. Αλεξίου, Εστία, Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, 1995. R. Beaton, *Η ερωτική μυθιστορία του ελληνικού μεσαίωνα*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1996, D. Holton, *Μελέτες για τον Ερωτόκριτο και άλλα νεοελληνικά κείμενα*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000. Mario Vitti-Giuseppe Spadaro, *Τραγωδία ονομαζόμενη Ευγένια του κυρ Θεόδωρου Μοντσαλέζε*, 1646, Οδυσσέας

Κατά τους Χιώτη, Λούντζη και Δε Βιάζη η συνήθεια αυτή μεταφέρθηκε από τους δυτικούς στη Ζάκυνθο και στην Κέρκυρα⁶. Από διάφορες πηγές γνωρίζουμε πλέον τον τρόπο, τους κανόνες και τους τρόπους διεξαγωγής του αθλήματος, τα εμπλεκόμενα πρόσωπα και τις χρονικές λεπτομέρειες. Μάλιστα σε κάποιες νεώτερες περιπτώσεις γίνεται υπαινιγμός για ιδιαίτερους κανόνες που ίσχυαν στην Κέρκυρα και του προσέδωσαν τον χαρακτηρισμό του «κερκυραϊκού»⁷. Οι ημέρες διεξαγωγής ήταν συνήθως η επέτειος της υπαγωγής στη βενετική διοίκηση την πρωτομαγιά, η Πέμπτη της Τυροφάγου, αλλά και με άλλες ευκαιρίες στα πλαίσια πανηγυριών, όπως της εορτής του Αγίου Γεωργίου. Ως χώροι διεξαγωγής του αθλήματος αναφέρονται στην μεν Ζάκυνθο αρχικά «το αρχαίον στάδιον της πόλεως» στην περιοχή Αρίγκος, κοντά στο κάστρο, στη συνέχεια το τμήμα της κεντρικής οδού «πλατεία ρούγα» από την Ανάληψη έως την Ευαγγελίστρια, στη δε Κέρκυρα το λεγόμενο «Πλατύ Καντούνι» (*Strada larga*) που ένωνε την έπαλξη του Αγίου Αθανασίου με την Σπιανάδα και το πλάτωμα του Παλαιού Φρουρίου «βερσιάδα». Υπάρχουν επίσης πληροφορίες και για άλλους χώρους, στη Ζάκυνθο μάλιστα και για διοργανώσεις σε αγροϊκές ευγενών. Οι επίσημοι παρακολουθούσαν το αγώνισμα στη Ζάκυνθο από ειδικά φτιαγμένη εξέδρα και στην Κέρκυρα επίσης από εξέδρα στη βερσιάδα ή από τον πέτρινο εξώστη του αρχοντικού Ρίκκη στο Πλατύ Καντούνι. Αργότερα, επί Ιονίου Κράτους, οι αγώνες διεξάγονταν στη Ζάκυνθο στην άκρη της πόλης στο Κρυονέρι και στην Κέρκυρα εκτός των τειχών, στην κοιλάδα εμπρός από την Βασιλική Πύλη (Porta Reale, Πορταριάλα). Είναι ενδιαφέρον το ότι δεν μεταφέρθηκαν στην περιιαστική περιοχή των αλυκών της λίμνης Χαλικιόπουλου (σημερινό αεροδρόμιο) όπου οι βρετανοί οργάνωναν κάθε χρόνο ιππικούς αγώνες παραπλήσιους με τους σύγχρονους, αλλά παρέμειναν στον αστικό χώρο. Σε κανονικές συνθήκες, οι αγώνες ήταν δυο και σε διαφορετικές ημέρες. Ένας για τους στρατιωτικούς και ένας για τους πολίτες. Το έπαθλο (*palio*) απένειμε ο ανώτατος εκπρόσωπος της διοικήσεως και επί βενετών στους στρατιωτικούς ο προβλεπτής, στους πολίτες ο βάϋλος. Στην Κέρκυρα το έπαθλο κατά τον Λούντζη ήταν χρυσό ύφασμα, που μάλιστα ήταν κρεμασμένο εμπρός από τον εξώστη των επισήμων. Στη Ζάκυνθο (από το 1651 που έχουμε βέβαιη χρονολογία επίσημης διεξαγωγής) δυο ασημένια ξίφη, που δεν ξεπερνούσαν την αξία των τριάντα δύο ρεαλιών, πληρωμένα

1995. Βάλτερ Πούχνερ, «Ευγένια», στο *Ανθολογία Νεοελληνικής Δραματουργίας, Από την Κρητική Αναγέννηση ως την Επανάσταση του 1821*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 2006, τ. Α., σ.218-230.

6. Παναγιώτης Χιώτης *Ιστορικά* ό.π. σ. 429 – 436, εδώ 431. Ermanno conte Lounzi, *Della condizione delle Isole Jonie sotto il dominio Veneto*, Βενετία 1858, κεφ 20, σ. 482 στην ελληνική μετάφραση σ. 279- 282. Σπυρίδων Δε Βιάζης, «Η προσωπία και τα υποδρόμια (γκιόστρα) εν Ζακύνθω», *Ανθών*, τ. Α, τχ 17, 1 Φεβρουαρίου 1890, σ. 137-139. Ο ίδιος, «Αγώνες εν Ζακύνθω από των αρχαίων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς», *Τα Ολύμπια*, τχ 11, 20 Ιανουαρίου 1896, σ. 83-85. Ηλίας Τουμασάτος, *Ιππηλάσιον – Γκιόστρα*, Κοργιαλένιο Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Αργοστολίου, 2003, σ. 13-54. Νίκιας Α. Λούντζης, «Ιόνια Ιπποσύνη» *Γκιόστρα 2010*, (Ζάκυνθος 2010), σ. 14-18.

7. Γενικά Αρχεία του Κράτους, Δ 77.

από το ταμείο της Κοινότητας⁸.

Ενώ όμως θα περίμενε κανείς με τη λήξη της βενετικής περιόδου και την εγκατάσταση στα νησιά των γαλλικών επαναστατικών αρχών και στρατευμάτων (1797-1799) να ξεπεραστεί το αγώνισμα, ως ελάχιστα συμβατό με τις κοινωνικές αντιλήψεις που μεταφέρθηκαν και επικράτησαν, υπάρχουν μαρτυρίες για τη συνέχισή του αμέσως μετά την αναχώρηση των δημοκρατικών αρχών, αποδεικνύοντας την βαθύτητα της εγκατάστασής του ως κοινωνικής δραστηριότητας. Σημειώνεται ότι την περίοδο της διοίκησης των γάλλων δημοκρατικών, σε όλα τα νησιά πραγματοποιούνταν, με πάνδημη συμμετοχή, τόσο οι «δημοκρατικές γιορτές» όπως π.χ. η φύτευση του «δένδρου της ελευθερίας» όσο και στρατιωτικές επιδείξεις. Αναφορά διοργάνωσης μιας *giostra* από τις αρχές του πρώτου κράτους Ελλήνων «Επτάνησος Πολιτεία» (1800-1807) γίνεται στην κρατική εφημερίδα *Monitore Settinsulare*⁹, όταν πραγματοποιήθηκε κατά τους εορτασμούς υποδοχής στην Κέρκυρα του ζακύνθιου Αντώνιου κόμη Κομούτου, δεύτερου εκλεγμένου προέδρου της Επτανησιακής Γερουσίας και Πρίγκηπα της Πολιτείας. Ο Κομούτος υπήρξε προβεβλημένη προσωπικότητα της εποχής του, ο Χιώτης μάλιστα τον χαρακτηρίζει ως «άνδρα κοσμιώτατον τη συμπεριφορά, ελευθέριον τη καρδιά, φιλόπτωχον τη συμπαθεία, ευγενέστατον τω γένει, προσήκοντα ταις αρχαιοτέροις των επιφανών οικογενειών της νήσου και διακρινόμενον επ' ευσεβεία, συνέσει και πατρίω ζήλω¹⁰...». Ο Ερμάννος κόμης Λούντζης περιγράφει την υποδοχή και την εγκατάσταση του Κομούτου στην Κέρκυρα, χρησιμοποιώντας ως πηγή τον *Monitore Settinsulare*¹¹: «...Ακριβώς στις ημέρες εκείνες (6 Μαρτίου 1803 πη) κατέφθασε μ' ένα επτανησιακό ιστιοφόρο, ο νέος Πρόεδρος της Γερουσίας και Πρίγκηπας της Πολιτείας Αντώνιος

8. Βλέπε τις σχετικές αποφάσεις του Capitan General Lazaro Mocenigo (29 Ιανουαρίου 1656) *Provveditore Generale Giovanni –Antonio Zenzia* (20^{ης} Απριλίου 1651) εις Διονύσης Φλεμοτόμος, «Η Γκιόστρα της Ζακύνθου, Η ακμή, η παρακμή και οι αναβιώσεις της», *Ιστορία Εικονογραφημένη*, Πάπυρος, τχ. 513, Μάρτιος 2011, σ. 85-93.

9. Το μοναδικό γνωστό πλήρες σώμα της σπάνιας εφημερίδας *Monitore Settinsulare*, σώζεται στη βιβλιοθήκη των κομήτων Λούντζη στη Ζάκυνθο. Περ. βλ. Νίκος Κ. Κουρκουμέλης, «*Monitore Settinsulare* (1803-1805). Η δυσεύρετη εφημερίδα της Επτανήσου Πολιτείας» *Δωδώνη, Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιστορία και Αρχαιολογία* τ. ΛΣΤ- ΛΖ (2007-2008) σ. 147-178.

10. Παναγιώτης Χιώτης, *Σειράς Ιστορικών Απομνημονευμάτων*, τ. 3ος, Κέρκυρα, 1863, σ.850. Νίκος Κ. Κουρκουμέλης, « Ο Αντώνιος κόμης Κομούτος, ελληνομαθής Ηγεμών της Επτανήσου Πολιτείας» *Ζάκυνθος, Λογοτεχνικό, Ιστορικό και Λαογραφικό Ημερολόγιο*, επιμέλεια Δ. Ν. Μουσμούτης, εκδόσεις Εξερευνητής, Αθήνα 2001 σ. 229-234. Στο ύπατο αξίωμα της Πολιτείας, τον επέβαλε μετά τον θάνατο στις 8/20 Νοεμβρίου 1803 του Σπυρίδωνος –Γεωργίου κόμη Θεοτόκη, ο διαρκώς παρεμβαίνων πληρεξούσιος του ρώσου αυτοκράτορα Αλεξάνδρου Α', ζακύνθιος Γεώργιος κόμης Μοτσενίγος, που ουσιαστικά ενεργούσε ως αρμοστής

11. Ερμάννος Λούντζης, *Επτάνησος Πολιτεία*, μετάφραση Αβιγαΐλ Λούντζη- Νικοκάβουρα, Κέρκυρα 1968, σ. 142. *Monitore Settinsulare*, Corfù Dalla Stamperia Nazionale, num 36 (11/23 Μαρτίου 1803) σ. 141. Ευχαριστίες στον φίλο κύριο Νίκια Α. Λούντζη.

(κόμης) Κομούτος. Εξ αιτίας των κακών καιρικών συνθηκών έφθασε με καθυστέρηση. Τον υποδέχθηκαν με πομπή, με κανονιοβολισμούς, με στρατιωτικές τιμές και Δοξολογίες. Θέλησαν ακόμη να προσδώσουν πανηγυρική χροιά με λαϊκά θεάματα για την ψυχαγωγία των Κερκυραίων. Ήταν η Γκίοστρα. Ένας ιππικός αγώνας νέων όπου έκαναν επίδειξη δεξιότητάς. Νικητής του αγώνα αναδείχθηκε ο Σπυρίδων Καπέλλος. Πήρε από τα ίδια τα χέρια του πρίγκιπα το έπαθλο. Ο εορτασμός έληξε με δημόσιους χορούς στο θέατρο και με φωταψίες στην πόλη...¹²». Από το κείμενο του Ερμάννου κόμη Λούντζη γίνεται φανερό ότι ο θεσμός είχε απογυμνωθεί από κάθε ιδεολογικό και πολιτικό στοιχείο που τυχόν διέθετε. Πλέον ήταν μια κοινωνική εκδήλωση που συνδυαζόταν με πανηγυρισμούς και αυτό οφείλεται περισσότερο στην παράλληλη συμβίωσή της με τις καρναβαλικές γιορτές και λιγότερο στην πολιτική ωρίμανση του επτανησιακού πληθυσμού¹³.

Μια δεύτερη αναφορά γίνεται από κερκυραϊκό μονόφυλλο του 1813. Από αυτό πληροφορούμεθα ότι giostra οργανώθηκε κατά τη διάρκεια της γαλλικής αυτοκρατορικής διοίκησης (1807-1814) με την ευκαιρία της γέννησης του διαδόχου του αυτοκράτορα Ναπολέοντα Α': «Corfù li 20 Marzo 1813. L' Amministratore del Governo v' invita allo spettacolo della Giostra per nascità del Principe di Roma¹⁴». Αυτό είναι ένα επίσης ισχυρό επιχείρημα για την αντοχή του ως κοινωνικού θεσμού και την εξαφάνιση των τυχόν πολιτικοϊδεολογικών του στοιχείων. Παράλληλα όμως είναι αιτία πικρών διαπιστώσεων για τη γρήγορη μετάλλαξη της συμπεριφοράς ενός επαναστατημένου λαού και την αλλαγή των απόψεών του σε διαμετρικά αντίθετες τοποθετήσεις: από την καταδίκη κάθε εκδήλωσης που θύμιζε το παρελθόν, στην πανηγυρική αναβίωσή της.

12. Πρωτότυπο κείμενο του *Monitore Settinulare* ό.π. «...Alli 6 detto il Senato collo stato maggiore della Repubblica si portò nel palazzo della lui Residenza, e di là uscirono insieme per andare nella Capella del Governo. Nella Spianata era in gran parade la Truppa Nazionale e la banda militare. Nell' attraversarla si fecero al Senato, ed al suo Preside tutti gli onori militari, e profusioni di pane, e di denaro. Arrivati in chiesa si celebrò la Santa Messa, presente monsignor Metropolitano; e terminate la quale Senato accompagnò il Principe sino al suo Palazzo. Alle ore 20 ital. gli si presentò il più magnifico spettacolo. Questa illustre città, che nel suo seno accolse uno dei più conspicui Patrizi Settinsulari in una qualità così luminosa, volendo dimostrare l' alta sua soddisfazione, gli prepare una giostra, dove tutta campeggiò la decenza ed alla quale non mancava per divenire un nobile trattenimento, Se non la presenza del Principe. Egli intervenne accompagnato da quei, che correr dovevano l' aringo. I Giostranti corsero. Toccò la bella ventura al Patrizio Spiridion Capello, giovine di ridenti speranze, di ottenere dopo le più illustri prove il premio, ch' era già fissato, dalla stessa mano del Principe. Così ebbe termine lo spettacolo. nella sera si portò il Principe in Teatro, ch' era illuminato a giorno e dove si diede una brillante festa di ballo...».

13. Νίκος Κ. Κουρκουμέλης, «Η ωρίμανση των πολιτικών ιδεών στο Ιόνιο - Από τις λέσχες Ιακωβίνων στην εθνική αυτογνωσία. Μια τοπική μετάφραση, θεωρία και προσδοκία». Στον τόμο *Πολιτική Επιστήμη, διακλαδική και σύγχρονη διερεύνηση της πολιτικής πράξης*. V. Πολιτικοί θεσμοί και λειτουργίες, επιμ. Α.-Ι. Δ. Μεταξάς, εκδόσεις Ι. Σιδέρης, 2016, σ. 537-556.

14. Μουσείο Μπενάκη. Επτανησιακά έντυπα.

Άλλες αναφορές γίνονται από περιηγητές ή περιστασιακούς κατοίκους. Στις σημειώσεις του βρετανού στρατιώτη Wheeler που υπηρέτησε στην φρουρά της Κέρκυρας παρουσιάζεται μια Giostra που διοργανώθηκε στις 23 Απριλίου 1823, στη Σπιανάδα, από τη διοίκηση του προστατευόμενου από τους βρετανούς μονάρχες κράτους Ελλήνων «Ενωμένα Κράτη των Ιονίων Νήσων» (1816-1864 και Ιόνιον Κράτος), για να εορτασθούν η εορτή αγίου Γεωργίου και τα γενέθλια του βασιλέως-προστάτη, παράλληλα με τα εγκαίνια του νέου ανακτόρου των Αγίων Μιχαήλ και Γεωργίου¹⁵. Ενώ ο γνωστός για τη δράση του στις αποικίες Montgomery-Martin κάνει ειδική αναφορά στη διεξαγωγή της την επόμενη χρονιά πάλι στη Σπιανάδα σε ειδικό κεφάλαιο του πολύτομου έργου του¹⁶. Τις περισσότερες όμως πληροφορίες τις δίνουν τα κερκυραϊκά μονόφυλλα, που εκδόθηκαν κατά τη διάρκεια του βρετανικού προτεκτοράτου¹⁷. Πρόκειται για ανακοινώσεις του συμβουλίου που είχε αναλάβει τη διοργάνωση των αγώνων στις 11 και 14 Φεβρουαρίου 1826:

«Corfú 11th February 1826. At a meeting of the Committee for managing the affairs of the Giostra held at Major Mair's Quarters in the Cittadel this day¹⁸»

«Description of the Giostra of the game of the ring as it is practiced at Corfú¹⁹»

«Descrizione e regole della Giostra giuoco dell anello come si pratica a Corfú²⁰»

«Description of the knights of the Giostra. Corcyra, Di Ionian K. T. Maestro di Campo²¹»

Στα μονόφυλλα αναφέρονται: Στο πρώτο, οι κριτές και τα βραβεία που θέσπισε η επιτροπή, που συνεδρίασε στην καστροπόλη του Παλαιού Φρουρίου, στο δεύτερο και τρίτο, ο χαρακτήρας του αγωνίσματος ως προσπάθεια απόσπασης αναρτημένου κρίκου (*gioco dell' anello*), όπως αυτή γινόταν στην Κέρκυρα και στο τέταρτο, ο κατάλογος των είκοσι ιπποτών που θα λάβαιναν μέρος (ανάμεσά τους και οι Έλληνες, μέλη του Επιφανούς Συμβουλίου της Κοινότητας: Δημήτριος κόμης Λάνδος, Φ. κόμης Θεοτόκης – Ανδρουτσέλης, ο χωρίς μικρό όνομα κόμης Θεοτόκης και οι ευγενείς κύριοι Σπυρίδων Λισγαράς, Σπυρίδων Κουαρτάνος και Γεώργιος Μάνεσης. Η συμμετοχή του Μάνεση πρέπει ιδιαίτερα να τονισθεί καθώς με αυτόν εκπροσωπούνται οι Στραντιότι της κερκυραϊκής Στρατιάς). Τέλος διασώζεται η εξής τρίγλωσση (ελληνικά – αγγλικά –

15. B. H. Liddell Hart, *The Letters of Private Wheeler: 1809-1828*, Βοστώνη, 1952, σ. 217-218 μτφρ Αντώνης Κ. Κουρκουμέλης, «Μια γκιοστρά στην Κέρκυρα το 1823», *Γκιοστρά Ζακύνθου 2013*, Ζάκυνθος 20-23 Ιουνίου 2013.

16. Robert Montgomery-Martin FSS, *History of the possessions of the Honorable East India Company*, Vol.7, Book 3 (Ionian Islands, ch. 1 Corfu) Λονδίνο Whittaker Co, 1837, σ. 334-335, μτφρ Αντώνης Κ. Κουρκουμέλης, «Γκιοστρά στην Κέρκυρα (1824)», *Γκιοστρά Ζακύνθου 2013*, Ζάκυνθος 20-23 Ιουνίου 2013.

17. Γενικά Αρχεία του Κράτους, Δ 77.

18. Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία Ελλάδος, Μονόφυλλα.

19. Γενικά Αρχεία του Κράτους, Δ 77.

20. Γενικά Αρχεία του Κράτους, Δ 77.

21. Γενικά Αρχεία του Κράτους, Δ 77.

ιταλικά) προκήρυξη αγώνων Giostra στις 26 Απριλίου 1834, κατά τη διάρκεια της αρμοστείας του φιλελεύθερου, φιλόανθρωπου και φιλέλληνα αρμοστή λόρδου Νιούτζεντ (Lord High Commissioner George Grenville Nugent 2nd Baron Nugent of Carlanstown²²).

ΙΠΠΗΛΑΣΙΟΝ ΚΗΡΥΓΜΑ²³

Επειδή οι Ευγενέστατοι της Κερκύρας Ιππείς, ηνωμένοι εις πάνδημον Συμβούλιον, εδιόρισαν και επρόσταξαν ίνα συναθροισθή ένα Ιππηλάσιον εις ταύτην την πανέφημον Πόλιν της Κερκύρας την ημέραν 26ην Απριλίου μέλλοντος ΕΠ και εορτασθή η ονομαστική ημέρα του ανδρείου και υπεραγαπητού Ιππέως Γεωργίου Γρενβίλλου Λόρδου Νουγέντου καθιερώνοντές το εις την Αξιοσέβαστον και Έκλαμπρον Σύζυγόν του Λέδου Άνναν Λουκίαν Γρενβιάλην Νουγέντον²⁴.

Η Επιτροπή ονομασθείσα υπ' αυτού του Συμβουλίου έδειξε την επιθυμίαν του, ότι ο πιστότατος και εντιμότατος Ιππεύς Γοφφρέδος εξ Αρδουηνουπόλεως να δεχθή τον Τίτλον και το αξίωμα του Λόρδου Πρωτοστάτορος, και, τούτου συγκατανεύσαντος, προσδιωρισθή ίνα καλέσει με επιτούτω Κήρυγμα, τους ανδρείους Ιππείς να προσέλθουν την αυτήν ημέραν, όπως αγώνες τινές αγωνισθώσι κατά το αρχαίον έθος και τους της ιππηλασίας νόμους

Δια Τούτο

Εγώ ΓΟΦΦΡΕΔΟΣ εξ Αρδουηνουπόλεως²⁵ Πρωτοστάτωρ της Καμπανίας και Ρωμανίας, Κόμης του Μεσσηνόπλου και της Μαξιμιανουπόλεως εις το Βασίλειον της Θεταλίας, Ιππεύς, και Λόρδος Πρωτοστάτωρ, εις όλους τους Πρίγκιπες, Βαρώνους, Ιππείς, και Ευγενείς, και εις καθέκαστον υποκείμενον Λαμπρότατον εξ ευγενείας αίματος των εθνών απάντων, εις οποιονδήποτε μέρος της Γης οικούντας, και εξαιρέτως εις τους οικούντας και διημερεύοντας εις την πανέφημον της Κερκύρας Πόλιν, κηρύττω και γνωστοποιώ, ότι είναι Βουλή και θέλησίς μου, ίνα ενεργηθή το αρχαιότατον και περιβόητον ιππηλάσιον του Λογχαγώνος, όπερ εδιορίσθη υπό του εκλάμπρου συμβουλίου

22. Αναγνωστική Εταιρία Κερκύρας. Ευχαριστίες στον φίλο κύριο Ανδρέα Α. Παπαδάτο. Το κείμενο έχει πρωτοεκδοθεί στο: Σπυριδών Μ. Θεοτόκης, *Αναμνηστικό τεύχος της Πανιονίου αναδρομικής εκθέσεως*, Κέρκυρα 1914, σ.88-94. Αναφορά του κάνουν: ο Διονύσης Ρώμας, «Γκιόστρες» *Τα Ζακυνθινά*, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, 1957, Εστία, 1983β, 2004γ (Εισαγωγή Ν. Ε. Καραπιδάκη) σ. 276-280 και η Μαρία Ασπιώτη «Ο Λόρδος Νιούτζεντ στην Κέρκυρα» *Δελτίον Αναγνωστικής Εταιρίας Κερκύρας* 11 (1974) σ. 95-144.

23. Proclamation for a Tournament.

24. ο ζεύγος του Λόρδου Τζώρτζ Γκρένβιλ Νιούτζεντ και της λαίδης Ανν-Λούση Πούλεττ-Γκρένβιλ Νιούτζεντ διαδέχθηκε (και) στην κοσμική ζωή των Ιονίων, εκείνο του αντιστράτηγου σερ Φρέντερικ Ανταμ και της κερκυραίας λαίδης Νίνας Παλατιανού – Άνταμ. Φίλοι των Γραμμάτων και των Τεχνών, έμειναν στην μνήμη των Ιονίων για την ευγένεια, τον φιλελληνισμό και την φιλανθρωπία τους, αλλά και για την μεταξύ τους σχέση. Ερωτευμένοι από παιδιά, έζησαν και πέθαναν ερωτευμένοι. Μάλιστα μαζί έγραψαν και το βιβλίο: *Legends of the Library at Lillies*.

25. Groffrey de Villehardouin

των Ιππέων, εις το του Άρεως Στάδιον, ήτοι εις την ωραιάν κοιλάδα έξω της Βασιλικής Πύλης.

Εκεί θα αγωνισθώσι οι αγώνες κατά τους τρόπους και τας διαταγάς ακολούθως:

ΠΡΩΤΟΝ έκαστος Ιππεύς δόξης επιθυμητός ίνα απολαύση το Βραβείον της ανδρείας του εκ χειρός της χάριτος και της ωραιότητος, πρέπει την ημέραν 26 Απριλίου μέλλοντος ΕΠ, ή και προτού, να παρρησιάση διαμέσου ενός Μαχοκήρυκος²⁶ ή του Ασπιδοφόρου του²⁷ την περγαμηνήν του²⁸ υπ' αυτού γεγραμμένην εις τρόπον ευκολο-ανάνγνωστον και εκ χειρός του σημειουμένην, και εσφραγισμένην με την σφραγίδα και τα επίσημά του του Ιππέως²⁹. Εις την περγαμηνήν ταύτην θα γράφονται οι αγώνες ήδη αγωνισθέντες υπ' αυτού του Ιππέως, δι' ων απολαμβάνει το δικαίωμα του προσέρχ-εσθαι εις τον Λογχαγώννα, θα γράφεται το όνομα της αμιμήτου κυρίας της τύχης του, το χρώμα του Διαζώματος όπερ αυτή τον επαρρησίασεν ίνα τον εμψυχώση εις επιχειρή-ματα ανδρεία και εις πράξεις λαμπράς, εκ της ενεργείας των οποίων μόνον ημπορεί ούτος να ελπίση ίν' απολαύση το μείδισμα και την εύνοιαν αυτής, το Γένος του, το Οικητήριον του και το όνομα του Ίππου του. Έκαστος Ιππεύς πρέπει να ενεργήση την Διαταγήν ταύτην, ίνα μη εξεναντίας θεωρηθή ως μη αληθής Ιππεύς.

ΔΕΥΤΕΡΟΝ Όσοι δε έχοντες τα προνόμια των Ιππέων θελήσουν να δώσουν τεκμή-ρια της ανδρείας των την ημέραν του Λογχαγώνος πρέπει να ενδυθούν το ένδυμα και την σκευήν των καιρών εκείνων της Ηρωικής Ιππηλασίας³⁰.

ΤΡΙΤΟΝ Έκαστος Ιππεύς πρέπει να συνοδεύηται υφ' ενός Ασπιδοφόρου εφίππου, αν το θελήση.

ΤΕΤΑΡΤΟΝ Έκαστος των του Λογχαγώνος Ιππέων δέχεται μεταξύ των Ιππέων της εποχής εκείνης το όνομα της ορέξεως του ίνα εφαρμοσθή με το υπ' αυτού εκλεχθέν πρωτότυπον, και ίνα με τούτο το όνομα γίνη γνωστός εις τους του ιππηλασίου δικα-στάς³¹.

ΠΕΜΠΤΟΝ Έκαστος Ιππεύς προτού ν' αρχίση τον αγώνα θα παρρησιασθή υπό του Λόρδου Πρωτοστάτορος και της συνοδείας του εις τας κυρίας τας καλλωπιζούσας με την παρρησίαν των το θέαμα του Λογχαγώνος και μάλλον ερεθιζούσας την ανδρείαν και τον της δόξης πόθον, και θα προσκομισθή με εν Διάζωμα, όπερ τον καθιστά αθλη-τήν της προστάτου του αυτόν προτιμήσαντος³².

Αθληταί εις τον αγωνα δράμετε /Κερκύρας και Αγγλίας της Περιφήμου/Η νίκη γαρ

26. Herald

27. Esquire

28. Coat of Arms

29. Seal and Crests

30. Heroic times of Chivalry

31. Every knight may be select from among the knights of that period whatever Title he chooses for his model, in order to be recognized under that name by the Judges.

32. ...and he shall be decorated with the scarf which constitutes him the champion of the Lady who thus distinguishes him...

ειν παντοτ' ένδοξος / Αν δια πόθον τιμήσ απολαμβάνεται/ Ο δε πόθος του νικάν αυ-
ξάνει /Όταν των ανδρείων κινήται η τιμή/Υπό του κάλλους της θέας και της ανδρείας/
Παρέχει βραβεία Κάλλος τε και Αρετή.ΕΡΩΣ ΕΙΣ ΤΑΣ ΚΥΡΙΑΣ - ΤΙΜΗ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΓΕΝΝΑΙΟΥΣ
- ΔΟΞΑ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΝΔΡΕΙΟΥΣ

Και διά να δυνηθή έκαστος να γνωρίση ότι πάντα τα προκηρυχθέντα διά την εκτέ-
λεσιν των Αγώνων είν' η αληθής μου γνώμη, επιτίθημι την σφραγίδα μου εις το παρόν
κήρυγμα όπερ σημειώνω ιδιοχείρως μου ταύτην την ημέραν.

ΓΟΦΦΡ. ΕΞ ΑΡΔΟΥΗΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, Στρατάρχης του πεδίου³³.

Κλείνοντας αυτό το σημείωμα για μια συνήθεια που τόσο πολύ αγαπήθηκε ώστε
να κρατήσει πεντακόσια και πλέον χρόνια και να ξαναφανεί στην εποχή μας ως λαϊκό
δρώμενο, δεν πρέπει να παραλείψουμε αυτό που γράφει ο Διονύσης Ρώμας στα « Ζα-
κυνθινά » του: «...τα «Ιππηλάσια» είχαν όχι μόνο λαϊκό, αλλά και κοινωνικό χαρακτήρα.
Το ίδιο, δηλαδή, που συμβαίνει και με τις σύγχρονες ιπποδρομίες. Δίνανε μια ευκαιρία
στους κομψούς δανδήδες και τις *élégantes* του καιρού να επιδείξουνε τις τουαλέτες
τους. Το γεγονός ότι λαβαίνανε μέρος κατά το καρναβάλι είχε τη σημασία του. Τούτο,
γιατί η γιορτή κατά βάθος δεν ήταν τίποτε περισσότερο από ένας χορός μεταμφιεσμέ-
νων. Με τη μόνη διαφορά ότι οι αγωνιστές και οι ντάμες τους παίρνανε τη μεταμφίεσή
τους ...στα σοβαρά³⁴...»

Abstract

The equestrian game “Giostra” in the Ionian Islands

Over the period of the venetian, france and british occupation in the Ionian Islands,
during the carnival or the celebrations, developed equestrian competitions called Giostra
(dell' Anello, della Quintana, dell Saracino), which altered in rules from island to island and
from period to period. The popular equestrian game Giostra included a number of lance
games, often used for jousting, where the competitor would attempt to strike an object
with his lance. The common object was a ring on a pole (Giostra dell'Anello), although a
mannikin “Mascaron Moro” (Giostra della Quintana) was used sometimes.

33. Κατά τον Διονύση Ρώμα ό.π., σ. 276, η ελληνική μετάφραση έγινε από τον Χριστόφορο Φιλητά.

34. Διονύσης Ρώμας, ό.π., σ. 277. Βλ. Διονύσης Φλεμοτόμος, «Η Γκινόστρα της Ζακύνθου: Μια
ομόκεντρη επανάληψη της ιστορίας», *Γκινόστρα 2010* (Ζάκυνθος 2010) σ 4-9. Σπύρος Ξένος, «Κοινωνι-
ολογική διερεύνηση και πολιτισμική προσέγγιση στις συμβολικές διαστάσεις των θεατροποιημένων
ιπποτικών αγώνων (giostre) στη Ζάκυνθο», *Γκινόστρα 2010* (Ζάκυνθος 2010), σ.19-22.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Ν. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗΣ

Ομότιμος Καθηγητής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών
Καθηγητής Νεότερης Ελληνικής Ιστορίας και Διδακτικής της Ιστορίας

**ΑΔΑΜ ΑΘΟΥΣΑΚΗΣ: ΑΡΧΕΙΑΚΗ ΕΡΕΥΝΑ, ΤΟΠΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ
ΜΟΥΣΕΙΑΚΗ ΑΓΩΓΗ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΑ***

Ενδιαφέροντα και αρχές επιστημονικής συγκρότησης και οργάνωσης του έργου του, ως επιστήμονα και δασκάλου

Η επιστημονική, πνευματική και πολιτιστική διαδρομή του Αδάμ Αθουσάκη διαθέτει σταθερά χαρακτηριστικά μιάς συνεπούς ενασχόλησής του με την αρχαιολογία και την ιστορία, επιστήμες τις οποίες επιλέγει ήδη από τη σχολική του εκπαίδευση, πραγματοποιώντας στη συνέχεια τις βασικές του σπουδές στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών (πτυχιούχος του Ιστορικού και Αρχαιολογικού Τμήματος). Η αφομοίωση από αυτόν του περιεχομένου ιστορικών όρων και εννοιών όπως «αρχαιακές πηγές», «πηγές της ιστορίας και της αρχαιολογίας», «ιστορία της εκπαίδευσης», «μουσειακή αγωγή και εκπαίδευση», «σχολική ιστορία και περιβάλλον», «τοπική ιστορία», «ιστορική παιδεία και εκπαίδευση», «αρχαιακή έρευνα», «συγκρότηση και οργάνωση της λειτουργίας ιστορικών αρχείων», «ίδρυση και εμπλουτισμός τοπικών βιβλιοθηκών» επιβεβαιώνεται με το έργο του και τις ποικίλες επαγγελματικές και άλλες πολιτιστικές του δραστηριότητες στον ελλαδικό χώρο. Συνεπής ερευνητής στα επιστημονικά αυτά πεδία και λόγιος αναγνωρισμένος στον τόπο του παράγει έργο, που στηρίζεται σε συνειδητές θέσεις και αρχές. Ειδικότερα, με τα δημοσιεύματά του ο Αθουσάκης, κατά το μεγαλύτερο μέρος σχετικά με την ιστορία και τον πολιτισμό της

* Το κείμενο αυτό, που σε βελτιωμένη μορφή δημοσιεύεται εδώ και αφορά στο επιστημονικό και εκπαιδευτικό έργο του Αδάμ Αθουσάκη, ανακοινώθηκε στην Επιστημονική Ημερίδα – Αφιέρωμα στη μνήμη του. Διοργανώθηκε (10 Απριλίου 2009) από το Δήμο Κορινθίων, το Τμήμα Κοινωνικής και Εκπαιδευτικής Πολιτικής του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου και το Ιστορικό-Λαογραφικό Μουσείο Κορίνθου, της οποίας ωστόσο τα πρακτικά δεν έχουν εκδοθεί. Ο **Αδάμ Αθουσάκης**, Ιστορικός, αρχαιολόγος, διδάκτωρ Ιστορίας της Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Πατρών, ερευνητής και συγγραφέας γεννήθηκε στη Βιάννο Ηρακλείου Κρήτης το 1949. Υπηρέτησε ως αρχαιολόγος στην Δ' Εφορεία Κλασικών Αρχαιοτήτων Ναυπλίου και ως φιλόλογος στη δημόσια Μέση Εκπαίδευση. Συνέβαλε στην ίδρυση των Γ.Α.Κ. – Αρχείων Ν. Κορινθίας, των οποίων έγινε Προϊστάμενος. Υπήρξε μέλος επιστημονικών και κοινωφελών σωματείων, Έφορος του Ιστορικού Λαογραφικού Μουσείου Κορίνθου και επί εικοσιπενταετία μέλος του Δ.Σ. του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Κορινθίων. Η διδακτορική του διατριβή, που εκδόθηκε από τις εκδόσεις Κατάγραμμα, φέρει τον τίτλο: *Η εκπαίδευση στην Αργολίδα, Κορινθία και Μεγαρίδα κατά την Καποδιστριακή περίοδο (1828 – 1832)*, εκδ. Κατάγραμμα, Κόρινθος 2003, 680 σσ.

ευρύτερης περιφέρειας της πόλης όπου ζει και συστηματικά εργάζεται, αναδεικνύει το περιεχόμενο της μουσειακής εκπαίδευσης όπως και το σκοπό και τους στόχους της τοπικής ιστορίας που, όπως θα σημειώσω παρακάτω, γνωρίζει καλά τους αλληλοσυμπληρούμενους σε εννοιολογικό περιεχόμενο όρους, κανόνες και αρχές της γενικής και της τοπικής ιστοριογραφικής ανάλυσης και ερμηνείας (δύο πεδία του ίδιου επιστητού, η τοπική και η γενική ιστορία, που για λόγους επιστημονικούς και εκπαιδευτικούς τυπικά μόνον διαχωρίζονται)¹. Την επιστημονική αυτή θέση ο Αδάμ Αθουσάκης τη γνωρίζει πολύ καλά και τη διαχειρίζεται άρτια. Θα αναφερθώ σε συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτιστικές του δραστηριότητες, ενδιαφέροντα και αρχές συγκρότησης του έργου του ως επιστήμονα ερευνητή και δασκάλου.

Αρχαιολογία και Ιστορία σε συνεχή αλληλοτροφοδότηση των επιστημονικών του ενδιαφερόντων και της κοινωνικής του δράσης

Ο Αθουσάκης, καθώς ξεκινά την επαγγελματική του δραστηριότητα ως αρχαιολόγος της ανασκαφής, συνειδητοποιεί την ανάγκη μιάς συστηματικής καταγραφής και ταξινόμησης των ανασκαφικών ευρημάτων των περιοχών, που εργάσθηκε υπό την εποπτεία της Δ' Εφορείας Αρχαιοτήτων Ναυπλίου. Έλαβε την πρωτοβουλία και συνέταξε τα σχέδια των ανασκαφών του, προβαίνοντας σε συστηματική καταγραφή των αρχαιολογικών ευρημάτων των μουσείων Άργους, Αρχαίας Κορίνθου και Ισθμίας. Από τα φοιτητικά του χρόνια οι καθηγητές του στο Πανεπιστήμιο είχαν διαγνώσει την έφεσή του προς την αρχαιολογική έρευνα, γι' αυτό επιλέγεται από τους ίδιους και προσκαλείται να λάβει μέρος, ήδη από φοιτητής, στις ανασκαφές της μινωικής νεκρόπολης των Αρχανών Κρήτης.

Με το να έχει επίσης εργαστεί, αμέσως μετά την αποφοίτησή του από το Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών στα αρχαιολογικά μουσεία Ηρακλείου Κρήτης και Αθηνών, αποκτά βιωμένες εμπειρίες, λόγω της άμεσης αυτής επαφής του με τα αποτελέσματα της αρχαιολογικής ανασκαφικής ενασχόλησης και της σχετικής με αυτήν ιστοριογραφικής τεκμηρίωσης. Ακόμη τού προσφέρονται ευκαιρίες για να αξιολογήσει τη σημασία της μουσειακής αρχαιολογικής συλλογής, την οποία, όπως μού έλεγε, την έβλεπε αναγκαία για κάθε τόπο. Η περίοδος αυτή της ζωής του είναι αποφασιστική για τους στόχους που θέτει και με τους οποίους θεμελιώνει τα ιστοριογραφικά και τα αρχαιολογικά του ενδιαφέροντα.

Ως επιστημονικός συνεργάτης της Δ' Εφορείας Κλασικών Αρχαιοτήτων Ναυπλίου, διενήργησε ανασκαφές στο Άργος, στο Κεφαλάρι, στους Μύλους της Αργολίδας, στην Παλαιά Επίδαυρο, στη Νεμέα, στον Φλειούντα, στη Συκεώνα, στην Αρχαία Κόρινθο, στα Αηδόνια Νεμέας, ενώ ανέλαβε και άλλες σωστικές ανασκαφές στην Αργολιδοκορινθία. Γνώρισε, με τις δραστηριότητές του αυτές, το πολιτισμικό περιεχόμενο του

1. Γ.Ν. Λεοντσίνης, *Θεωρητικά και μεθοδολογικά προβλήματα διδακτικής της ιστορίας και του περιβάλλοντος*, εκδ. «Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2003. Βλ. του ίδιου, *Διδακτική της ιστορίας. Γενική-τοπική ιστορία και περιβαλλοντική εκπαίδευση*, Κεντρ.διάθ. εκδ. «Ινστιτούτο του βιβλίου-Α.Καρδαμίτσα», Αθήνα 1996.

ιστορικού αυτού νομού, ο οποίος οριοθετήθηκε κατά την πρώτη και αρχική αυτοδιοικητική διαίρεση του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους. Αν μάλιστα εμβυθύνουμε στην επαγγελματική, επιστημονική και πολιτιστική δραστηριότητα του Αθουσάκη, διαβλέπουμε αυτήν την πρώιμη εξοικείωσή του με την αρχαιογνωσία της ευρύτερης περιοχής της πόλης που ζει, την Κόρινθο.

Με προσωπική ανασκαφή έρχεται σε άμεση επαφή με τα αρχαιολογικά ευρήματα της περιοχής, έχοντας εποπτεία του προϋπάρχοντος ανεσκαμμένου αρχαιολογικού υλικού και των σχετικών μελετών που αφορούσαν μέχρι τότε στην αρχαιογνωσία της εποχής. Γνωρίζει, με τον τρόπο αυτόν και στις ποικίλες εκφάνσεις του, μεγάλο μέρος της ιστορίας του αρχαιολογικού χώρου της Αργολιδοκορινθίας. Ερευνά και μελετά συνεχώς, για να αποδίδει στο αρχαιολογικό ανασκαφικό του έργο και για να ενισχύει γενικά την αρχαιολογική ανασκαφή και την αρχαιογνωσία της περιοχής. Ακόμη, για να ταυτίζει και να αναδεικνύει τις υπάρχουσες γραμματειακές πηγές, τις οποίες εμπλουτίζει με νέες, συνδυάζοντας αυτές με τα μέχρι τότε γνωστά αλλά και νέα αρχαιολογικά ευρήματα.

Θεώρησα αναγκαία την παρουσίαση και της πλευράς αυτής της πνευματικής ζωής του ανδρός [πρώτη περίοδος των βασικών του ενασχολήσεων (1972-1979)], για να σημειώσω ότι ο Αδάμ Αθουσάκης μπορεί να συγκαταριθμηθεί στους λίγους ιστορικούς, που μετά από μια βιωμένη εμπειρία αρχαιογνωσίας, μέσω της αρχαιολογικής ανασκαφής και της συνακόλουθης εποπτείας του επί της ιστορίας του αρχαίου κόσμου, στηριζόμενος και στη σχετική βιβλιογραφία, επιχειρεί το γοητευτικό πέρασμα από την αρχαιογνωσία της περιοχής στη νεότερη ελληνική ιστορία και στην ιστορία της νεοελληνικής εκπαίδευσης. Δεν είναι τυχαίο όταν, π.χ., ζητείται από τον Αθουσάκη σε δημόσιες επιστημονικές εκδηλώσεις να σημειώνεται ο επιστημονικός του τίτλος στα προγράμματα των εκδηλώσεων αυτών, εκείνος ταπεινά να δηλώνει «αρχαιολόγος – Δρ. Ιστορίας».

Ο Αθουσάκης, αφού περπάτησε και αναζήτησε τα μονοπάτια που βάδισε ο αρχαίος κόσμος της περιοχής, ενθουσιάζεται από την ιδέα να μετακινηθεί χρονικά και να γνωρίσει τον κόσμο του ίδιου αυτού τόπου στη νεότερη και σύγχρονη εκδοχή του. Η αρχαιολογική του συνείδηση αναδεικνύει βαθμιαία την αρχειακή του συνείδηση, που έτσι και αλλιώς και οι δυο τους είναι συνυφασμένες με αυτό που αποκαλούμε γενικά συνείδηση του ιστορικού. Άλλωστε, η ενεργός και συνεχής παρουσία του Αδάμ Αθουσάκη στα πολιτιστικά και κοινωνικά δρώμενα της Κορίνθου προδίδει, από τη θέση του μέλους του Διοικητικού Συμβουλίου, τη συμβολή του στην ομαλή λειτουργία και οργάνωση του Ιστορικού και Λαογραφικού Μουσείου Κορίνθου.

Η συνεργασία και ενεργός επίσης συμμετοχή του, ως αρχαιολόγου, με την Αμερικανική Σχολή Κλασικών Σπουδών στο πρόγραμμα «Αρχαιολογική Έρευνα στην Ανατολική Κορινθία» των Πανεπιστημίων Ohio State University και University of Florida αποδεικνύει το συνεχές ενδιαφέρον του για την αρχαία ιστορία της περιοχής του. Ο Αθουσάκης αναζήτησε και ανακάλυψε τα πεδία αυτά των ενδιαφερόντων του και, κατά περίπτωση, απέδωσε ιδιαίτερος παραγωγικό έργο (στην Αρχαιογνωσία με δια βίου προσπάθειες για διάσωση, ανάδειξη και αξιοποίηση του αρχαιολογικού πλούτου του τόπου του και

με συγγραφικό έργο αντίστοιχα στη νεότερη ελληνική ιστορία). Η αλληλοτροφοδότηση αυτή των δύο όψεων του επιστητού (αρχαίας και νεότερης ιστορίας και αρχαιολογίας του τόπου του) αναδεικνύει το ιστοριογραφικό του έργο, έργο που, όπως θα σημειωθεί παρακάτω, τόν καθιερώνει σε έγκυρο ιστορικό, με σημείο αναφοράς την ενασχόλησή του με την τοπική ιστοριογραφία. Τα βιβλία του, αποτέλεσμα μιας εξαντλητικής κριτικής προσέγγισης και μελέτης των διαθέσιμων αρχειακών και άλλων πηγών, υποδηλώνουν τις ιδιαίτερες ικανότητές του να αποδίδει με σαφήνεια τις θέσεις του, εντάσσοντας την έρευνά του σε ένα ολικό σχήμα ερμηνείας και ανάλυσης².

Τοπική ιστορία, αρχειακή συνείδηση, μουσειακή αγωγή και εκπαιδευτική δραστηριότητα

Ο Αθουσάκης, ενώ μπορούσε αμέσως μετά την αποφοίτησή του από το Πανεπιστήμιο να τύχει άμεσου διορισμού στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση (τότε διορίζονταν συντομότερα), επέλεξε τους δρόμους της επιστημονικής έρευνας. Σε μια συγκεκριμένη μόνον περίοδο της ζωής του αποφασίζει να εργαστεί, διοριζόμενος με τη γενική ειδικότητα του φιλόλογου από το έτος 1979 και για μια δεκαετία στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Συνεπής και υπεύθυνος εκπαιδευτικός και δάσκαλος, αποφασίζει να επιστρέψει στις πολλές κοινωνικές και πολιτιστικές δραστηριότητες της πόλης που ζει και που η τοπική κοινωνία τίς απαιτεί από αυτόν, αναγνωρίζοντας τις ικανότητες και την προσφορά του στα πολιτιστικά δρώμενα με έναν ακριβή, καθαρό και άμεσο λόγο. Ως ερευνητής, αρχαιολόγος-ιστορικός και εκπαιδευτικός της Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης παρουσιάζει πλούσια εκπαιδευτική δραστηριότητα. Παράλληλα, από διάφορες θέσεις και με επίπονες διαδρομές από την Κόρινθο προς τα Πανεπιστήμια Πατρών και στο Τμήμα Ιστορίας του Ιονίου Πανεπιστημίου, υπηρετεί και την Τριτοβάθμια Εκπαίδευση. Από το μουσείο επίσης της πόλης του και με την εκπαιδευτική του εμπειρία προάγει τη μουσειακή εκπαίδευση στους μαθητές των σχολείων της ευρύτερης περιοχής.

Από τη θέση του προϊσταμένου των Γενικών Αρχείων του Κράτους του Νομού Κορινθίας φέρει σε επαφή τους νέους με τις αρχειακές πηγές της ιστορίας του τόπου διαμονής και φοίτησής τους, έργο που, θεωρώντας το ως σημαντικό στοιχείο της παιδείας τους, τούς αναμένει με ενθουσιασμό και περίσσειμα ψυχής για να τούς γνωρίσει τη δουλειά του ερευνητή ιστορικού και τον πλούτο γνώσης των αρχείων. Ως μόνιμο, επίσης, μέλος του Διοικητικού Συμβουλίου του Ιδρύματος Βραβείων και Υποτροφιών «Νίκος Θεοδώρου», εργάσθηκε επί πολλά χρόνια με ευθυκρισία και υπευθυνότητα, ώστε να ενισχύονται οικονομικά κορινθιακής καταγωγής μαθητές και φοιτητές. Επίσης, με την ιδιότητα του Επόπτη της Δημοτικής Βιβλιοθήκης Κορίνθου, συνέβαλε αποφασιστικά στον εμπλουτισμό της, όπως και ως έφορος του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Κορινθίων, έπραξε το ίδιο αποδοτικά για τη βιβλιοθήκη του

2. Αδάμ Αθουσάκης, *Η εκπαίδευση στην Αργολίδα, Κορινθία και Μεγαρίδα κατά την Καποδιστριακή περίοδο (1828 – 1832)*, ό.π.

Κέντρου.

Ο Αδάμ Αθουσάκης είναι γνώστης του θεωρητικού ιδεολογικού πλαισίου και της σχετικής με αυτό μεθοδολογίας, που είχε καθιερώσει η ιστοριογραφία του 19^{ου} αιώνα από την οποία διαδραστικά επηρεάζονταν εμπλεκόμενοι τοπικοί ιστοριογράφοι, συρόμενοι σε παραγωγή είδους ιστοριογραφικού έργου, που συνηθίζουμε να το ορίζουμε ως τοπικιστική ιστοριογραφία. Έτσι, όπως και άλλη φορά με διαφορετική ευκαιρία έχω σημειώσει³, ο «τοπικισμός» της τοπικής ιστοριογραφίας, που ακολουθούσε και αντέγραφε σε κάποιο βαθμό τον «εθνοκεντρισμό» της εθνικής ιστοριογραφίας, δεν επηρέαζε τον Αθουσάκη, ο οποίος και ασχολήθηκε συστηματικά με την τοπική ιστοριογραφία ως σύγχρονος ιστορικός και αρχαιολόγος. Ο Αθουσάκης διαμορφώνει την ιστοριογραφική του μέθοδο από τα πρώτα του χρόνια που ασχολήθηκε με την αρχαιολογική ανασκαφή. Τη στροφή του έτσι στη νεότερη ελληνική ιστορία, την κάνει πλούσιος σε μεθοδολογία αναδίφησης, επεξεργασίας, ταξινόμησης και ερμηνευτικής προσέγγισης των αρχαιολογικών πηγών. Οι επιτυχημένες εργασίες του στο νεότερο πεδίο επιστημονικής ιστορικής έρευνας καταδεικνύουν αυτήν την παραγωγική του στροφή προς τα νεότερα. Με το κλασικό του έργο «Η εκπαίδευση στην Αργολίδα, Κορινθία και Μεγαρίδα κατά την Καποδιστριακή περίοδο (1828 – 1832)», προϊόν εκπόνησης διδακτορικής του διατριβής, της οποίας είχα την τιμή να είμαι μέλος της Τριμελούς Εξεταστικής του Επιτροπής με επιβλέποντα συντονιστή τον Καθηγητή κ. Σήφη Μπουζάκη, αναδεικνύει την αρχειακή του συνείδηση καθώς και την βιβλιογραφική του ενημέρωση⁴.

Για το έργο αυτό και για τη συμβολή του με αυτό όπως και με άλλες επιστημονικές του εργασίες στην ιστορία της νεοελληνικής εκπαίδευσης έχει αναφερθεί ο καθηγητής κ. Σήφης Μπουζάκης. Ανακαλώ όμως με ευλάβεια στη μνήμη μου και το σημειώνω στο σεβαστό ακροατήριο αυτό που τότε ο επιβλέπων Καθηγητής του μού είπε, με αφορμή την υποστήριξη της διδακτορικής του διατριβής, ότι ο Αδάμ Αθουσάκης ως δάσκαλος και ερευνητής παραδειγματίζει με την ευσυνειδησία και τη σοβαρότητα του έργου του. Είχα πράγματι διαμορφώσει και εγώ την ίδια άποψη με αυτήν του κ. Μπουζάκη. Η κριτική παρουσίαση του τελευταίου του βιβλίου με τίτλο «Διονυσίου Πύρρου Ελλάδος Περιήγησις Κορινθιακά και Σικυωνικά»⁵ από τον Κώστα Τσιγκάκη, υποδηλώνει την ωριμότητα του ερευνητή της κορινθιακής ιστορίας, που τιμούμε σήμερα τη μνήμη του⁶.

3. Γ. Ν. Λεοντίνης – Μ. Ρεπούση, *Η τοπική ιστορία ως πεδίο σπουδής στο πλαίσιο της σχολικής παιδείας, Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων*, Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων – Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, Αθήνα 2001, σ. 11.

4. Αδάμ Αθουσάκης, *Η εκπαίδευση στην Αργολίδα, Κορινθία και Μεγαρίδα κατά την Καποδιστριακή περίοδο (1828 – 1832)*, ό.π.

5. Αδάμ Αθουσάκης, «Διονυσίου Πύρρου του Θετταλού, Κορινθιακά – Σικυωνικά (συμβολή στην ιστορία της Κορινθίας κατά την περίοδο της Επανάστασης του '21)», *Πρακτικά Δ' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών* (Κόρινθος, 9-16 Σεπτεμβρίου 1990), τ. Γ', Αθήνα 1992-1993, σσ. 351 κ.εξ.

6. Αδάμ Αθουσάκης, «Διονυσίου Πύρρου του Θετταλού, Κορινθιακά – Σικυωνικά (συμβολή στην ιστορία της Κορινθίας κατά την περίοδο της Επανάστασης του '21)», ό.π.

Σχολική ιστορία και μελέτη του περιβάλλοντος – εξωσχολικοί θεσμοί παιδείας και εκπαίδευσης σε αλληλοτροφοδότηση με το σχολικό έργο

Οι εργασίες του Αθουσάκη αναδεικνύουν την έννοια και το περιεχόμενο της τοπικής ιστορίας σε σχέση με την επιστημονική και διδακτική αξιοποίηση του περιβάλλοντος. Γι' αυτόν ιστορία και μελέτη του περιβάλλοντος είναι επιστημονικοί τόποι που δε διαχωρίζονται, αντίθετα συναξιολογούνται και προβάλλονται αρμονικά με την επιστημονική τους διάσταση στο χώρο διαμονής των συμπολιτών του. Οι αρχαιολογικές του γνώσεις και το ιστοριογραφικό του έργο, ως οιονεί περιβαλλοντική ιστορία, μεταπλάθονται, κατά περίπτωση, σε σχολική ιστορία και μελέτη του τοπικού περιβάλλοντος. Χωρίς επιδεικτικά τεχνάσματα και ιδεαλιστικές προσεγγίσεις, αλλά με έργο αθόρυβου ερευνητή, επιστήμονα, δασκάλου και συνειδητού εργάτη του μουσείου και του αρχείου, συμβάλλει στην ίδρυση και ανάδειξη τοπικών θεσμών εκπαίδευσης και προβολής του πολιτισμικού περιβάλλοντος της πόλης του και της ευρύτερης περιοχής της (αρχαιολογικά μουσεία, Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Κορίνθου). Μαθητές με τους δασκάλους τους παρακινούνται από αυτόν για να επισκέπτονται τα μουσεία της ευρύτερης περιοχής και το Λαογραφικό και Ιστορικό Μουσείο Κορίνθου, ενισχύοντάς τους προσπάθειες για υλοποίηση προγραμμάτων τοπικής ιστορίας και περιβαλλοντικής εκπαίδευσης. Ένα διαρκές παραγωγικό έργο του Αδάμ Αθουσάκη με διφυή χαρακτήρα, που συνταιριάζει επιστημονικό έργο και πολιτιστική δράση, σχολική ιστορία και μελέτη του τοπικού περιβάλλοντος.

Γενικά, το έργο του, που σχετίζεται με αποφασιστικές περιόδους της ιστορίας του νεοελληνικού κράτους, αναδεικνύει δομές και λειτουργίες κοινωνικής και πολιτικής ζωής που έκδηλα τείνουν ν' αλλάζουν, αναδεικνύοντας και προβάλλοντας αυτό το νέο και σύγχρονο κάθε φορά της ιστορικής περιόδου που ερευνά. Η παράθεση, επίσης, από τον Αθουσάκη των πηγών που εξαντλητικά αναζητεί και μελετά όπως και οι ακριβείς βιβλιογραφικές του αναφορές ενισχύουν την ευσυνειδητή προσπάθειά του να αναπαραστήσει το πολιτισμικό περιβάλλον της περιοχής, ανοίγοντας ορίζοντες στην επιστημονική έρευνα αλλά και μεταφέροντας στον αναγνώστη την ατμόσφαιρα, το κλίμα και το πνεύμα της εποχής. Το πράττει με επίγνωση της παροντικής αξίας κάθε ιστορικής μελέτης, γι' αυτό μέσα από το μουσείο, το ιστορικό αρχείο και με άλλες εξωσχολικές και ενδοσχολικές δραστηριότητες έμπρακτα επιχειρεί να διασυνδέει τη σχολική ιστορική έρευνα των μαθητών της περιοχής του με τη μελέτη του περιβάλλοντος χώρου της. Αναδεικνύει έτσι τη σημασία της συμβολής εξωσχολικών θεσμών, παιδείας και εκπαίδευσης στην εντός και εκτός του σχολείου μορφωτική και εκπαιδευτική διαδικασία⁷.

7. Πβ. Γ.Ν. Λεοντσίνης, *Ιστορία- περιβάλλον και η διδακτική τους*, Κεντρ.διάθ. εκδ. «Ινστιτούτο του Βιβλίου- Α.Καρδαμίτσα», Αθήνα 2009, σσ. 19 κ.εξ.

Abstract

Adam Athousakis: Archival research, local history, museum education and educational activities

In this paper, I discuss the scientific, intellectual and cultural development of Adam Athousakis, through which he had a constant and consistent engagement with archaeology and history, scholarly subjects that he had already chosen at school. This interest continued during his undergraduate studies in the School of Philosophy of the University of Athens, graduating from the Department of History and Archaeology. Athousakis was informed by the content of historical terms and concepts, such as: “archival sources – sources for history and archaeology”; “history of education”; museum training and education”; “school history and environment”; “local history”, “history learning and education”; “archival research, formation and organisation of the operation of historical archives”; and “establishment and enrichment of local libraries”. This can be confirmed in his work and through his various professional and other cultural activities within Greece. A solid researcher in these scientific fields and a recognised scholar in his homeland, he produced work that was based on the positions and principles mentioned above.

With his publications, which were mostly focused on the history and culture of the wider region of the city in which he lived and worked, Athousakis emphasised the content of museum education and the purpose and goals of local history. As he noted in his major study, he was well aware of how complementary they were in terms of conceptual terms, the rules and principles of general and local historiographical analysis and interpretation (two fields of the same subject area, local and general history, which are separated only for formal scientific and educational reasons). Adam Athousakis knew this scholarly position very well and handled it excellently. In this paper, certain of his social and cultural activities and interests and the principles by which he conducted his work as an academic researcher and teacher will be highlighted. The text is divided into sections with the following titles:

- Interests and principles in the organisation of his work as a scholar and teacher
- Archaeology and history in a continuous interaction with his scholarly interests and social action
- Local history, archival awareness, museum education and educational activities
- School history and study of the environment – extramural educational institutions and interaction with the work of the school

STEFAN LINDINGER

Επ. Καθηγητής, Τμήμα Γερμανικής Γλώσσας και Φιλολογίας,
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ)

**«...καὶ Κάρπαθος ἡνεμόεσσα...».
EINIGE ANMERKUNGEN ZU DEUTSCHEN ÜBERTRAGUNGEN
DES HYMNUS AUF APOLLON**

In seiner kommentierten Quellensammlung *Η Κάρπαθος σε Αρχαίους Έλληνες, Λατίνους και Βυζαντινούς Συγγραφείς* nennt Minas Alexiadis als chronologisch zweite Belegstelle für das Vorkommen der Insel Karpathos in der Literatur einen Vers aus dem Hymnus auf Apollon. Die Stelle lautet in ihrem engeren Kontext wie folgt:

«ἔνθεν ἀπορνύμενος πᾶσι θνητοῖσιν ἀνάσσεις/ Ὅσσους Κρήτη τ' ἐντὸς ἔχει καὶ δῆμος Ἀθηνῶν/

.../ καὶ Σάμος ὕδρηλὴ Μυκάλης τ' αἰπεινὰ κάρηνα/ Μίλητός τε Κώως τε, πόλις Μερόπων ἀνθρώπων,/ καὶ Κνίδος αἰπεινὴ καὶ Κάρπαθος ἡνεμόεσσα¹.».

Die Insel Karpathos wird im Hymnus zusammen mit all den anderen Gestaden der Ägäis genannt, die Leto, schwanger mit Apollon (und Artemis), zu durchmessen gezwungen ist, bevor die Geburt des Gottes auf Delos endlich erfolgen kann. Zusammen mit den Übersetzungen der Ilias, der ersten Belegstelle, welche Alexiadis angibt², dürfen die unterschiedlichen Übertragungen des Apollonhymnus zu den frühesten Erwähnungen des Wortes Karpathos innerhalb der deutschsprachigen Literatur zählen.

In unserem Zusammenhang kann es freilich nicht darum gehen, sich allzu ausführlich mit den philologischen Fragestellungen zum Originaltext zu befassen. Ein paar einleitende Bemerkungen mögen hier genügen. So zählt der Hymnus an Apollon zur Sammlung der insgesamt 33 Einzeltexte umfassenden sogenannten Homerischen Hymnen, deren jeweilige Verfasser nicht eindeutig identifiziert werden können und allgemein als Homeriden bezeichnet werden³. Thematisch geht es darin um den Lobpreis

1. Hymnus an Apollon, Verse 29f. und 41-43. Zitiert nach: M. Αλ. Αλεξιάδης, *Η Κάρπαθος σε Αρχαίους Έλληνες, Λατίνους και Βυζαντινούς Συγγραφείς*, Αθήνα 2013: Καρδαμίτσα, S. 17.

2. «Οἱ δ' ἄρα Νίσυρόν τ' εἶχον Κράπαθόν τε Κάσον τε/ καὶ Κῶν Εὐρυπύλοιο πόλιν νήσους τε Καλύνδας,/ τῶν αὖ Φεΐδιππός τε καὶ Ἄντιφος ἡγησάσθην». Ilias, Verse 676-678. Zitiert nach: M. Αλ. Αλεξιάδης, *Η Κάρπαθος...*, op. cit., S. 18.

3. Für das Folgende vgl. N. Richardson, *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite. Hymns 3, 4, and 5*, Cambridge 2010: Cambridge University Press, insbesondere S. 1f. sowie S. 9-15. Vgl. auch A. M. Miller, *From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Leiden

verschiedener Gottheiten. Diese Hymnen sind in Hexametern verfasst und werden zum Großteil auf die Zeit zwischen 700 und 500 v. Chr. datiert. Zusammen mit den Hymnen an Aphrodite, an Hermes und an Demeter gehört der Hymnus an Apollon zu den längsten und prominentesten der Sammlung. Letzterer besteht aus 546 Versen und lässt sich klar untergliedern. Gemeinhin werden zwei Teile angenommen: ein erster, der dem ‚Delischen‘ Apollon gewidmet ist (vv. 1-178), und ein zweiter, in dessen Vordergrund der ‚Pythische‘, d.h. Delphische Apollon steht (vv. 179-546). Man kann aber auch gute Argumente für eine Dreiteilung anführen⁴, insofern der ‚pythische‘ Teil sich darüber hinaus aufgliedern lässt in einen Abschnitt, in dem es um die Suche Apollons nach einem geeigneten Ort für sein Heiligtum geht, Delphi nämlich (vv. 179-378), und einen, in dem der Weg der für den Tempeldienst auserkorenen Priesterschaft von Kreta nach Delphi beschrieben wird (vv. 388-546). Wenn man dem letzteren Modell folgt, beinhaltet jeder der drei Teile einen Katalog mit Ortsangaben, nämlich Letos Suche in und an der Ägäis nach einem Ort, wo sie Apollon zur Welt bringen kann (vv. 30-50), Apollons Weg durch den Norden Griechenlands, bis zur Stelle seines künftigen Heiligtums (vv. 216-293), und die Fahrt der zu Priestern ausersehenen Kaufleute aus Kreta über die Peloponnes und den Golf von Korinth bis nach Delphi (vv. 388-450). Diese Untergliederung gibt zu der begründeten Vermutung Anlass, dass der Apollonhymnus von mehreren Verfassern stammt. Dennoch lässt er sich als organisches Ganzes begreifen, denn er ist stilistisch kohärent und weist strukturelle Bezüge – etwa die erwähnten ‚Kataloge‘ – zwischen den Einzelteilen auf⁵.

Da die Stelle, in der Karpathos erwähnt wird, im ersten, ‚delischen‘, Teil aufzufinden ist, nämlich in Vers 43, wollen wir uns im Folgenden darauf beschränken, zumal auch nicht alle unten behandelten deutschen Dichter den ganzen Hymnus wiedergeben. An dieser Stelle sei also lediglich eine kurze Zusammenfassung dieses ersten Teils angefügt: Der Hymnus wird von einem Sänger-Ich vorgetragen, das schon zu Beginn in Erscheinung tritt (v. 1) und später erneut auftaucht. Zunächst wird dargestellt, wie Apollon vor die Versammlung der Götter tritt, die er zunächst in Schrecken versetzt, da er mit gespanntem Bogen hereinkommt (vv. 2-4). Einzig seine Mutter Leto fürchtet sich nicht, voller Stolz auf ihren Sohn nimmt sie ihm seine Waffen ab und führt ihn zu den übrigen Göttern, so dass Beruhigung einkehrt (vv. 5-13). Es folgt zunächst ein Lobpreis Letos (vv. 14-18), bevor sich das Werk dem Gott Apollon selbst zuwendet. Nach einer allgemeinen Einleitung (vv. 19-24) rückt Delos ins Blickfeld, die Insel, auf der Apollon (und die hier nicht weiter erwähnte Artemis) geboren wurden (vv. 25-29). Im Zuge der langen Liste aller Örtlichkeiten, die die schwangere Leto durchwandern musste, um einen Flecken Erde zu finden, welcher bereit war ihr Aufnahme zu gewähren (vv. 30-49),

1986, insbesondere S. IX-XII sowie S. 1-9. Vgl. außerdem F. Altheim, «Die Entstehungsgeschichte des Homerischen Apollonhymnus», *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie* 59 (1924), S. 430-449.

4. So N. Richardson, *Three Homeric Hymns...*, op. cit., S. 9f.

5. Vgl. N. Richardson, *Three Homeric Hymns...*, op. cit., S. 15.

wird auch Karpathos erwähnt (v. 43). Jetzt wird das Gespräch zwischen Leto und der Insel Delos wiedergegeben, das damit endet, dass Apollons Mutter dem Eiland eine glänzende Zukunft verspricht: ihr Sohn werde es zum Sitz seines Tempels machen. Und Delos willigt ein (vv. 50-90). Doch einem glücklichen Ende stehen zunächst die langandauernden Wehen Letos entgegen, und es wird beschrieben, wie hilfreiche Göttinnen der Leto hinter Heras Rücken beistehen, so dass die Geburt endlich vonstatten gehen kann (vv. 91-119). Liebevoll wird das Neugeborene versorgt, doch Apoll erweist schnell seine Macht und Stärke: er macht sich von den Windeln frei, schreitet wacker einher und verkündet, er wolle fürderhin, ausgerüstet mit Leier und Bogen, den Menschen den Willen des Zeus verkünden (vv. 120-134). Und Delos erstrahlt zum Lohn in höchstem Glanze (vv. 134-139). In einer Art Epilog wird noch von den weiteren Wanderungen des Apollon berichtet, die Delos' herausragender Bedeutung für ihn aber keinen Abbruch tun (vv. 140-164). Und zum Abschluss erfolgt die Versicherung des Sänger-Ich (blind und aus Chios!), es werde nicht aufhören, Apollon in seinen Liedern zu preisen (vv. 165-178). Hier wird der Konvention nach das Ende des ‚delischen‘ Teils angesetzt, und es folgt der nahezu zweimal so umfangreiche ‚pythische‘ (Doppel-)Teil (vv. 179-546), in dessen Mittelpunkt Apollons Beziehung zu Delphi steht, genauer gesagt der Bau und die Gründungsgeschichte des Tempels sowie dessen Priesterschaft.

Im Folgenden wollen wir die ‚Karpathos‘-Stelle in einer Reihe von deutschen Übersetzungen des Hymnus an Apollon näher in Augenschein nehmen. Um ein genaueres Bild von den Eigenheiten der jeweiligen Fassung gewinnen zu können, soll darüber hinaus auf eine weitere exemplarische Stelle verwiesen werden, nämlich auf die Verse am Anfang (vv. 1-4), die im altgriechischen Original lauten: «Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπολλωνας ἑκάτοιο,/ ὃν τε θεοὶ κατὰ δῶμα Διὸς τρομέουσιν ἰόντα/-καὶ ῥά τ' ἀναισσοῦσιν ἐπὶ σχεδὸν ἐρχομένοιο/ πάντες ἀφ' ἐδράων, ὅτε φαίδιμα τόξα τιταίνει⁶.».

Die ersten hier angeführten Übersetzungen entstanden als unmittelbarer Nachhall der Euphorie, die Johann Heinrich Voß' bahnbrechende Übersetzung der Odyssee von 1781 hervorgerufen hatte, welche in den neunziger Jahren in umgearbeiteter Form und um die Ilias ergänzt nochmals erschien. Die beiden letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts waren – unter den Vorzeichen der von Winckelmann ausgelösten Antikenbegeisterung und der Weimarer Klassik – eine Blütezeit nicht nur für Übersetzungen aus den Alten Sprachen, sondern auch für die Entwicklung der Altertumswissenschaften. Zu nennen sind hier in erster Linie Christian Gottlob Heyne und Friedrich August Wolf, der mit seinen Aussagen zur Urheberschaft der Ilias und der Odyssee in den 1795 entstandenen *Prolegomena ad Homerum* eine langanhaltende Kontroverse auslöste. In dieses wissenschaftsgeschichtliche Umfeld fällt bezüglich der Homerischen Hymnen im weiteren Umfeld auch David Ruhnken, der bereits 1782 als erster von verschiedenen Verfas-

6. Homerus, *Opera*. Tomus V, Oxford 1955: Oxford University Press, S. 20.

sern des Apollonhymnus ausging⁷.

Christian Graf zu Stolberg-Stolberg: «Karpathos, von den Lüften umsäuselt» (1782)

In enger Verbindung mit dem oben genannten Voß – beide waren seit 1772 Mitglieder im Dichterbund ‚Göttinger Hain‘ – stand Christian Graf zu Stolberg-Stolberg (1748–1821), einer jener Stürmer-und-Dränger⁸, deren Schaffenszeit sich auch nach dem Ende der literarischen Epoche fortsetzte. In diesem Zusammenhang tat er sich auch als Übersetzer von Sophokles hervor⁹. Außerdem verdeutschte er Anakreon, Theokrit, Bion, Moschos, Musaios und die Batrachomyomachie. Seine Übertragung der Homerischen Hymnen erschien erstmals 1782, in einem Band, seiner ersten eigenständigen Veröffentlichung, mit dem Titel *Gedichte, aus dem Griechischen übersetzt*. Nach einem ausführlichen, den damaligen Stand der Diskussion aufgreifenden Vorwort wird als erste die Übersetzung des Apollonhymnus wiedergegeben.

In seiner Übersetzung der Karpathos-Stelle, «Karpathos, von den Lüften umsäuselt¹⁰», löst Stolberg das griechische Adjektiv in mehrere semantische Komponenten auf. Es handelt sich um eines von vielen Beispielen für seine Tendenz, eigenständig poetisch klingende Ausdrücke zu finden. In diesem Falle zumindest wirkt das Resultat eigentümlich kraftlos, beinahe rokokohaft, und dies auf doppelte Weise. Sowohl die – man assoziiert: lieblichen – ‘Lüfte’ als auch das – milde wirkende – Verb ‘umsäuseln’ mag zu einem lieblichen Zephyr passen, nicht aber zu der im Originaltext offenkundig anklingenden Idee, dass die Insel Karpathos der Macht der Winde nachgerade ausgeliefert sei.

Die Anfangsverse des Apollonhymnus lauten bei Stolberg: «Ich gedenk’ und vergesse nicht sein, des Fernhertreffers,/ Phöbus Apollon, welchen die Götter im Hause Kronion’s/ Fürchten, dem sie sich alle von ihren Sitzen erheben,/ Wenn er sich naht, und wenn er spannet den strahlenden Bogen!»¹¹ Hier zeigt sich, dass Stolberg, dessen Version wie die aller anderen Übersetzer hexametrisch gehalten ist, recht nahe am griechischen Original bleibt. Sein Wortschatz beschränkt sich dabei auf den Rahmen des Allgemeingebräuchlichen. ‚Fernhertreffer‘ (für *ἐκάρτοιο*) ist als Beiname des Gottes eine Prägung, die Stolberg durchgehend auf Apollon anwendet, und in der im Originaltext nicht vorkommenden

7. Vgl. N. Richardson, *Three Homeric Hymns...*, op. cit., S. 10.

8. Vor allem die in Begleitung seines Bruders Friedrich Leopold durchgeführte Reise mit Goethe durch Süddeutschland und die Schweiz sicherte ihm einen Platz in den Literaturgeschichten.

9. Zu Stolberg vgl. Y.-G. Mix, «Stolberg-Stolberg, Christian Graf zu», in: W. Killy (Hg.), *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Band 11*, Gütersloh; München 1991: Bertelsmann, S. 216–218, sowie E. Schmidt, «Stolberg-Stolberg, Christian Graf zu», in: *Allgemeine Deutsche Biographie. Band 36*, Leipzig 1893: Duncker & Humblot, S. 348–350.

10. Chr. zu Stolberg, *Gedichte aus dem Griechischen übersetzt*, Hamburg 1824: Perthes und Besser, S. 6.

11. Chr. zu Stolberg, *Gedichte...*, op. cit., S. 3.

Umschreibung ‚Kronion‘ für Zeus zeichnet sich auch an dieser Stelle die Tendenz ab, dass eigenständige Poetisierungen einzelner Begriffe vorgenommen werden, wenn auch selten in Form von Neologismen, wie spätere Übersetzer es tun. Die Verwendung von ‚spannet‘ und ‚strahlen‘ zeigt schließlich, dass es Stolberg auch um ein Spiel mit Alliterationen und Assonanzen zu tun ist, dass ihm in seiner Fassung also durchaus eine ansprechende sprachlich-ästhetische Ausgestaltung am Herzen liegt.

Johann Wolfgang von Goethe: «die stürmische Karpathos» (1795)

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) gilt, zusammen mit Christoph Martin Wieland, als der erste Dichter, der den Begriff der Weltliteratur geprägt hat. Den längsten und bekanntesten Text innerhalb seines durchaus umfangreichen Übersetzungswerkes stellt die Autobiographie des Benvenuto Cellini dar. Darüber hinaus gibt es weitere Übersetzungen aus dem Italienischen, Französischen und Englischen, doch auch Texte aus der Antike bildeten – im Sinne der Klassik – die Vorlage für eine Übertragung. 1795, also auf dem Höhepunkt der Weimarer Klassik, erschien in Schillers Literaturzeitschrift *Die Horen* (die den Bezug auf die Antike ja schon programmatisch im Namen führt) Goethes *Auf die Geburt des Apollo. Nach dem Griechischen*. Es handelt sich um eine freie Übertragung des ersten, delischen Teils des Apollonhymnus.

Goethes Prägung, «die stürmische Karpathos¹²», bleibt zunächst insofern nahe am Original, als er den geographischen Begriff mit weiblichem Artikel und ohne das erklärende Substantiv ‚Insel‘ (oder Ähnliches) gebraucht. Darüber hinaus verwendet er ein Adjektiv, das sich zugleich auf die Inseln und auf die diese bestimmenden Klimaverhältnisse beziehen lässt, und bringt so mit einfachen Mitteln die Idee der Elementargewalt zum Ausdruck. Der Gegensatz zu Stolbergs Version ist hier klar erkennbar.

Die sprachliche Souveränität der Übertragung Goethes zeigt sich auch am Anfang: «Dein gedenk ich Apollo du Fernetreffer, und werde/ Nie vergessen Dein Lob zu verkünden. In Jupiters Hause/ Fürchten die Götter dich alle, sie heben wie du hereintrittst/ Von den Stühlen sich auf, den kommenden Sieger zu ehren¹³». Goethe ist der einzige, der das Verbpaar ‚gedenken‘ und ‚vergessen‘ trennt (die von den anderen gewählte Art der Übersetzung, wo Apollon im Genitiv direkt von beiden Verben abhängt, wirkt zwar antikisierend erhaben, zugleich aber auch etwas holprig und gestelzt, und das ausgerechnet am Anfang des gesamten Textes) und stattdessen nur das erste Verb auf Apollon direkt bezieht, während er für das zweite interpretierend den Preis Apollos als Objekt in Form einer Infinitivkonstruktion wählt. Überdies bleibt vom direkten Genitivobjekt ‚Apollos‘ bei Goethe nur das Pronomen ‚dein‘, der Name des Gottes selbst rückt ganz einfach in eine Anrede Apollos. Für diesen wählt Goethe ähnlich

12. J. W. Goethe, *Sämtliche Werke. Band 12. Bezüge nach außen, Übersetzungen II, Bearbeitungen*, Frankfurt a. M. 1999: Deutscher Klassiker Verlag, S. 156.

13. J. W. Goethe, *Sämtliche Werke...*, *op. cit.*, S. 155.

wie Stolberg ein deutsches Epitheton, Fernetreffer, für das griechische *ἐκάτοιο*. Ein weiteres Mal interpretiert Goethe, wenn er in seiner Version das Motiv zum Ausdruck bringt, dass es den Göttern mit ihrem Aufstehen darum zu tun ist, Apoll zu ehren. Insgesamt verbinden sich in dieser Version Sprachfluss, Allgemeinverständlichkeit und die angemessene Stilhöhe zu dem für Goethe typischen Tonfall.

Friedrich August Eschen: «und Karpathos windiges Eiland» (1798)

Friedrich August Eschen (1776-1800) war ein früh verstorbener, genauer gesagt durch den Sturz in eine Gletscherspalte tödlich verunglückter, Pädagoge und Dichter, der lange Zeit in der Schweiz tätig war. Als Übersetzer zählte auch er zu den Schülern von Johann Heinrich Voß. Zu seiner Zeit war Eschen etwa aufgrund seiner Übertragung des Horaz nicht unbekannt. Er veröffentlichte u.a. in Schillers *Musen-Almanach für das Jahr 1799*. Darunter befand sich auch eine Reihe von Übersetzungen Homerischer Hymnen, allerdings nicht des Hymnus auf Apollon. Dieser erschien im Jahre 1798 in der von Christoph Martin Wieland begründeten literarischen Zeitschrift *Neuer Teutscher Merkur* als Einzeltext¹⁴.

Eschens Ausdruck, «und Karpathos windiges Eiland¹⁵», ergänzt die geographische Bezeichnung um das poetisch konnotierte Substantiv ‚Eiland‘, beim Adjektiv ‚windig‘ assoziiert man eher die Wetterbedingungen auf der Insel als die Idee des Ausgesetztseins der Insel selbst. Insgesamt fehlt der Übersetzung dieser Stelle die, wenn man so will, souveräne Erhabenheit von Goethes Version.

Dass sich Eschen in seiner Fassung des Apollonhymnus durchaus um sprachliche Höhe bemüht, zeigt sich jedoch an den Anfangsversen: «Nimmer vergessend gedenk’ ich des Fernhintreffers Apollon,/ Welchem die Götter erbeben in Zeus Palast, wenn er eintritt:/ Plötzlich springen sie auf von dem Siz bey seinem Herannahn,/ Alle zugleich, und gespannt trägt jener den schimmernden Bogen¹⁶». Statt ‚nicht‘ oder ‚nie‘ wählt Eschen das poetischer klingende ‚nimmer‘, die doppelte Verbkonstruktion ganz zu Beginn des ersten Verses im Original löst er in ein Partizip Präsens und in ein unmittelbar anschließendes Verb auf. Auch die Dativkonstruktion des Relativpronomens unterstreicht die dominante Rolle, die dem gepriesenen Gott – auch hier durch das Epitheton übersetzt, in leichter Abwechslung ‚Fernhintreffer‘ – in diesem Text zukommt. Das Aufspringen der Götter von ihren Sitzen ist hier anders als bei Goethe nicht der Motivation geschuldet, dass diese den Gott ehren wollen, sondern eine Folge ihres unmittelbaren Schreckens angesichts von dessen Auftreten. Gelungen ist die Darstellung

14. Eine kurze biographische Notiz zu Eschen findet sich etwa in: F. v. Matthisson, *Leben*, Zürich 1883: Orell, S.175.

15. F. A. Eschen, «Hymnos an den Delischen Apollon», *Neuer Teutscher Merkur* 1798/ II, S. 222-232, hier S. 225.

16. F. A. Eschen, «Hymnos», op. cit., S. 222f.

des gespannten Bogens von Apollon, denn durch die Satzstellung bringt Eschen die Idee einer Spannung trefflich zum Ausdruck: das vorangestellte Partizip Perfekt ‚gespannt‘ (ein Zustand dauerhafter Wachsamkeit des Gottes wird so konnotiert, nicht ein einmaliger, vielleicht zufälliger Vorgang) wird durch vier Wörter vom Substantiv ‚Bogen‘ getrennt, das den Vers zum Abschluss bringt. So entspricht die Räumlichkeit in der Wortfolge der Vorstellung genau desjenigen Raumes, die bei der Spannung zwischen Sehne und Bogen entsteht.

August Ludwig Follen und Konrad Schwenck: «und Karpathos windumwehet» (1814)

August Ludwig Follen (1794-1855) lässt sich als Dichter der Spätromantik zuordnen. Als Folge seiner demokratisch-nationalen politischen Überzeugungen – er war aktiv in der Burschenschaftsbewegung engagiert und deswegen vorübergehend auch in Haft – sah er sich gezwungen, 1821 in die Schweiz zu emigrieren¹⁷. Unter anderem gab er dort die Lyrikanthologie *Bildersaal deutscher Dichtung* heraus. Von seinen Übertragungen sind erwähnenswert Tassos *Befreites Jerusalem* und ein Ausschnitt aus dem Nibelungenlied. Hinzu kamen auch einzelne lateinische Texte. Bereits in jungen Jahren, 1814, hatte er zusammen mit dem politisch gleichgesinnten und später mit dem Dichter August Graf von Platen befreundeten Philologen und Übersetzer Konrad Schwenck (1793-1864) eine Eindeutschung der Homerischen Hymnen herausgegeben¹⁸.

Follen und Schwenck interpretieren das griechische Adjektiv, wenn sie es auf Deutsch im Ausdruck «und Karpathos windumwehet¹⁹» wiedergeben, dahingehend, dass es sich ausschließlich auf den Zustand der Insel selbst bezieht. Die Idee, dass Karpathos den Witterungsverhältnissen ausgeliefert ist, wird so recht gut zum Ausdruck gebracht. Eine poetische Wirkung erzielen sie im Deutschen durch die Nachstellung des Adjektivs, wobei das prosaische ‚windumweht‘ aus Gründen der Metrik um eine Silbe zum poetischen ‚windumwehet‘ ergänzt wird, um den stumpfen Schlussvers des Hexameters sicherzustellen, was allerdings einen leicht gekünstelten Beiklang zur Folge hat. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang noch, dass der Wortlaut, mit dem der ungleich bedeutendere Dichter Eduard Mörike in seiner Fassung des Apollonhymnus (vgl. weiter unten) die Karpathos-Stelle übersetzt, mit demjenigen der Follen-Schwenckschen Version identisch ist.

«Denken, nimmer vergessen Apollons will ich, des Bogners,/ Den, so er wallt durch Kronions Pallast die Unsterblichen fürchten;/ Und sie springen empor, wie näher er ih-

17. Zu Follen vgl. H.-R. Schwab, «Follen, August Ludwig», in: W. Killy (Hg.), *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Band 3*, Gütersloh; München 1989: Bertelsmann, S. 425f.

18. Zu Schwenck vgl. R. Jung, «Schwenck, Konrad», in: *Allgemeine Deutsche Biographie. Band 33*, Leipzig 1891: Duncker & Humblot, S. 377.

19. A. L. Follen; K. Schwenck, *Hymnen der Griechen, übersetzt. Die Homerischen Hymnen*, Giessen 1814: Georg Friedrich Heyer, S. 4.

nen herankömmt,/ Alle zumal vom Siz, da den strahlenden Bogen er spannet²⁰». Auch hier findet sich das poetische ‚nimmer‘, das die beiden in diesem Falle zumindest von der Wortart her so belassenen Verben voneinander trennt. Wie im Original steht das Verb, das die Idee des (Ge-)Denkens zum Ausdruck bringt, an erster Stelle, was allerdings nur dadurch gelingt, dass das Hilfsverb ‚wollen‘ eingeführt wird, denn erst auf diese Weise kann innerhalb der Wortfolge im Deutschen das Verb ‚denken‘ im Infinitiv am Anfang stehen. Im Vergleich etwa zur ersten in unserem Zusammenhang besprochenen Übersetzung von Stolberg, der das Personalpronomen ‚ich‘ an den Anfang stellt, hat die von Follen und Schwenck gewählte Lösung eine stärkere Dynamik zur Folge, welche in der Idee des Erinnerns den Charakter dieses Textes als Preislied in den Vordergrund rückt. Andere Details sind möglicherweise etwas weniger geglückt, weil die Poetizität so mancher Ausdrücke auch in diesem Falle gekünstelt wirkt, so zum Beispiel das Verb ‚wallen‘. Durchaus überzeugend ist dagegen die Wahl des Substantivs ‚Bogner‘ anstelle des poetischen Epithetons, denn so entsteht eine recht hübsche Verklammerung zwischen dem ersten und dem vierten Vers (‚Bogen‘).

Ferdinand Kämmerer: «und Karpathos windige Fluren» (1815)

Ferdinand Kämmerer (1784-1841), ein als Schriftsteller und Übersetzer dilettierender Jurist²¹, veröffentlichte seine Übersetzung im Jahre 1815, also so gut wie unmittelbar auf die Follen-Schwencksche folgend, von der er sich im Vorwort kritisch distanziert, die er aber nach eigenem Bekunden erst nach der Fertigstellung seiner Version zur Kenntnis genommen hat.

Kämmerer wählt «und Karpathos windige Fluren²²» und hebt so im Unterschied zur ein Jahr vorher veröffentlichten Fassung von Follen und Schwenck eher auf den Zustand auf der Insel als auf den Zustand der Insel selbst ab. Bei dem poetischen Wort ‚Fluren‘ assoziiert man allerdings eher eine weite Landschaft, die dem überwiegend felsigen, gebirgigen Charakter von Karpathos kaum entspricht.

Betrachtet man die Anfangsverse, «Nicht vergess‘ ich und denke des Fernhintreffers Apollon,/ Welchen die Himmlischen ehren, sobald Zeus‘ Haus er beschreitet;/ Denn vor dem nahenden Gott, der dahertritt, springen sie alle/ Schnell von den Sitzen empor, wenn den glänzenden Bogen er spannet²³», so wird der Unterschied zu Follen und Schwenck schnell deutlich, denn bei Kämmerer zeichnet sich die Tendenz ab, den poetischen Charakter des Textes mit einem eher prosaisch gehaltenen, kaum über die Alltagssprache hinausgehenden Wortschatz zum Ausdruck zu bringen; der Ausdruck

20. A. L. Follen; K. Schwenck, *Hymnen ...*, op. cit., S. 3.

21. Vgl. A. Teichmann, «Kämmerer, Ferdinand», in: *Allgemeine Deutsche Biographie. Band 15*, Leipzig 1882: Duncker & Humblot, S. 57.

22. F. Kämmerer, *Hymnen, Epigramme und Batrachomyomachie von Homeros*, Marburg 1815: Kriegerische Buchhandlung, S. 5.

23. F. Kämmerer, *Hymnen...*, op. cit., S. 3.

‚Fernhintreffer‘ kann mittlerweile in diesem Kontext als konventionell gelten. Insgesamt ist der Charakter dieser Übersetzung also eher lebhaft und vergleichsweise leicht zugänglich.

Carl Assmann: «und Karpathos‘ luftiges Eiland» (1839)

Diese Übersetzung erschien 1839 als Teil einer mit einem Vorwort versehenen zweisprachigen Ausgabe des Apollonhymnus im Rahmen einer Schulschrift des Gymnasiums Liegnitz. Verfasser ist der Konrektor der Schule, Carl Assmann (1804-1843), der historische und philologische Ambitionen hegte und dessen Plan es war, weitere Homerische Hymnen herauszugeben und zu übersetzen, wozu es allerdings nie kam.

In Carl Assmanns «und Karpathos‘ luftiges Eiland²⁴» klingt das Adjektiv ‚luftig‘ etwas unbeholfen, denn dabei denkt man eher als an etwas gut Belüftetes oder einen Ort, an dem man frei atmen kann, wie etwa im Ausdruck ‚luftige Höhen‘, als an etwas, was mit starkem Wind zu tun hat. Im übrigen wählt auch Assmann das Substantiv ‚Eiland‘ als konventionell poetisch konnotierten Ausdruck.

«Denken und nimmer vergessen Apollon’s, will ich, des Bog’ners,/ Welchem Götter erbeben, wann er zum Pallaste des Zeus kommt,/ Und sie entspringen in Eil’, sobald er nahe herantritt,/ Alle den Sitzen umher, da den schimmernden Bogen er spannet²⁵». Assmanns Version weist insgesamt eine starke Nähe zu derjenigen von Follen und Schenck auf, wenn man in Betracht zieht, dass sich der Anfangsvers nur durch ein eingefügtes ‚und‘ sowie leichte Abweichungen in der Wortstellung und Schreibweise von letzterer unterscheidet. So taucht auch der ‚Bog’ner‘ nochmals auf, hier allerdings mit Apostroph in der Wortmitte. Darüber hinaus wirken manche Begrifflichkeiten eher unbeholfen, etwa das ‚entspringen‘ mit dem Dativobjekt ‚Sitzen‘, das zudem um die nachgestellte, wohl ausschließlich der Metrik geschuldete Adverbialbestimmung ‚herum‘ erweitert wird.

Eduard Mörike: «und Karpathos windumwehet» (1840)

Eduard Mörike (1804-1875) zählt zu den Dichtern, die im 19. Jahrhundert die Tradition der Klassik mit ihrer starken Orientierung an Meisterwerken der griechischen Literatur fortsetzten. Er selbst hat eine Reihe von Gedichten verfasst, in denen er sich thematisch, aber auch formal, etwa in Hinblick auf Satzbau, Stilmittel, Versmaß und Strophenform, an der Antike orientierte²⁶. Von Bedeutung sind aber auch seine Übertragungen originaler Texte aus der griechischen und lateinischen Literatur. Drei Bücher

24. C. Assmann, *Der Homerische Hymnos auf den Delischen Apollon. Vorwort, Grundtext und Übersetzung*, Liegnitz 1839: S. 17.

25. C. Assmann, *Der Homerische Hymnos...*, op. cit., S. 16.

26. Vgl. D. Evers, «Antikisierende Gedichte», in: I. und R. Wild, *Mörike-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart; Weimar 2004: Metzler, S. 86-90.

mit Übersetzungen hat er auf diese Weise veröffentlicht. Es handelt sich zunächst um die Anthologie *Classische Blumenlese* (1840), gefolgt von den thematisch stärker eingegrenzten *Theokritos, Bion und Moschos* (1855) sowie *Anakreon und die sogenannten Anakreontischen Lieder* (1864)²⁷. Die Wiedergabe der Homerischen Hymnen bildet den Anfang der *Classischen Blumenlese*²⁸.

Mörikes Fassung ist identisch mit Follens und Schwencks «und Karpathos windumwehet²⁹» und erzielt dieselbe Wirkung, also eine Poetisierung durch die Nachstellung des Adjektivs und eine Konzentration auf den Zustand der Insel selbst, d.h. ihr Ausgeliefertsein an die Winde.

«Denken und nimmer vergessen Apollon's will ich, des Schützen/ Den zum Palaste des Zeus eingeh'nd die Unsterblichen fürchten;/ Und sie erheben sich alle sogleich, wiebald er herankommt,/ Flugs von den Sitzen zumal, da den glänzenden Bogen er spannet³⁰». Mörike schafft den Spagat, die syntaktische Spannung dieses Satzes bis an ihre Grenze zu führen, ohne maniert zu wirken. Das auch von ihm verwendete ‚nimmer‘ klingt wie in den oben erwähnten Fällen poetisch. Mörike ist zudem der einzige, der das Herannahen Apollos – der hier im übrigen bezeichnet wird durch das einfache Substantiv ‚Schütze‘, welches aber vor dem Hintergrund der anderen Übersetzungen durchaus neu und unkonventionell wirkt – durch ein Partizip Präsens wiedergibt, ‚eingeh'nd‘. Dies ist eine der erwähnten Stellen, an denen es Mörike gelingt, syntaktisch die Dauer des Satzes sozusagen hinauszuzögern, ohne auf einen weiteren Nebensatz zurückzugreifen. Das Resultat ist ein schwebender Ton, der in einer großen sprachlichen Spannung resultiert. Die Wörter ‚wiebald‘ und ‚zumal‘ sind Ausdrücke, die hier in ihrer konkreten Verwendung zugleich erhaben-antiquiert und wie Neologismen wirken, und all dies zusammen ergibt den spezifischen Sprachklang, der das gesamte lyrische Schaffen Mörikes auszeichnet.

Rudolf Borchardt: «und Karpathos, windegerüttelt» (1924)

Das Übertragen von Meisterwerken der Weltliteratur ins Deutsche kann mit Fug und Recht als ein Hauptgeschäft des ansonsten als Verfasser bewusst antimodern ausgestalteter Lyrik bekannten Rudolf Borchardt (1877-1945) bezeichnet werden³¹. Eines seiner Studienfächer bildete die Klassische Philologie, er begann gar eine (allerdings unvollendet gebliebene) Dissertation über griechische Lyrik. Neben Übertragungen Platons, Pindars, Dante Alighieris und mittelhochdeutscher Lyrik veröffentlichte er 1924

27. Vgl. D. Evers, «Übersetzungen», in: I. und R. Wild, *Mörike-Handbuch...*, op. cit., S. 86-90.

28. Daneben sind Gedichte von Kallinos und Tyrtäus, Theognis, Theokrit, Bion, Moschos, sowie, aus der lateinischen Literatur, von Catull, Horaz und Tibull enthalten.

29. E. Mörike, *Werke und Briefe. Achter Band. Erster Teil*, Stuttgart 1976: Ernst Klett, S. 26.

30. E. Mörike, *Werke...*, op. cit., S. 25.

31. Zu Rudolf Borchardt vgl. E. Osterkamp, «Borchardt, Rudolf», in: W. Killy (Hg.), *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Band 2*, Gütersloh; München 1989: Bertelsmann, S. 112-114.

den für unseren Kontext maßgeblichen Band *Altionische Götterlieder unter dem Namen Homers*. Die Übersetzung des Apollonhymnus entspricht dem hermetischen, traditionsorientierten Charakter der Dichtung Borchardts im allgemeinen.

Wenden wir uns nun Borchardts Übersetzung der Karpathos-Stelle zu, «und Karpathos, windegerüttelt³²». Auch er stellt das Adjektiv nach und sorgt so durch die Wortstellung für einen hohen Grad an Poetizität. Beachtenswert ist hier auch die Wahl eines Kompositums. Im Unterschied zu Follens und Schencks sowie zu Mörikes «und Karpathos windumwehet», das für das Ohr des Muttersprachlers als Kompositum aus ‚von Wind(en) umweht‘ recht natürlich klingt, wirkt Borchardts Fassung in viel stärkerem Maße künstlich konstruiert, wenngleich der Ausdruck ‚von Winden gerüttelt‘ durchaus denkbar ist. Es ist aber auch festzuhalten, dass es Borchardt in stärkerem Maße als jeder andere vermag, ein Gefühl des Ausgeliefertseins der Insel an die Winde zu vermitteln, denn hier wird sie von deren Macht nachgerade in eine schwingende Bewegung versetzt.

«Denke und nimmer geschweig ich / Apolls, des Fernegewissen,/ Welchem die Götter im Hause des Zeus von Schreiten erbeben;/ Und sie erstieben empor, so er fast herzuegenahet,/ Alle zumal von den Truhn/ wenn er blitzenden Bogen errüttelt³³». Borchardts eng am altgriechischen Original orientierte Version des Werkes ist stark von Neologismen geprägt, die dem Ganzen einen erhabenen, gleichsam sakralen Charakter verleihen sollen. Die Bedeutung des Beinamens von Apollon im ersten Vers etwa, der ‚Fernegewisse‘, erschließt sich für den Leser erst nach kurzem Nachdenken: Dies ist ein Gegensatz zu dem Ausdruck, wie ihn beispielsweise Goethe wählt, der ‚Fernetreffer‘, was antik und poetisch klingt, aber von seiner Bedeutung her unmittelbar zugänglich ist. Neubildungen sind in den ersten Versen auch ‚geschweig‘, ‚erstieben‘, ‚errüttelt‘, gegebenenfalls auch mit grammatischen Neukonstruktionen; so wird ‚geschweigen‘ mit einem Genitivobjekt verbunden, das aufgrund seiner Seltenheit im Deutschen die angestrebte Sprachhöhe zusätzlich unterstreicht. Borchardts Übersetzung entbehrt trotz ihrer Manierismen nicht einer gewissen Faszination, denn das Resultat ist, dass das geschilderte Geschehen von einer kraftvollen und dynamischen Atmosphäre gekennzeichnet ist, wie sie auf diese Weise wohl keiner anderen Version zu Eigen ist.

Thassilo von Scheffer: «und Karpathos windige Fluren» (1927)

Thassilo von Scheffer (1873-1951) war dichterisch als Lyriker, Essayist, Reiseschriftsteller und vor allem als Übersetzer tätig³⁴. Sein geistiger Kosmos besteht dabei nahezu ausschließlich aus dem griechisch-römischen Mittelmeerraum. Er fertigte Übertragungen

32. R. Borchardt, *Übertragungen*, Stuttgart 1958: Ernst Klett, S. 25.

33. R. Borchardt, *Übertragungen*, op. cit., S. 24.

34. Zu Scheffer vgl. H. Schreiber, «Scheffer, Thassilo von», in: W. Killy (Hg.), *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Band 10*, Gütersloh; München 1991: Bertelsmann, S. 176f.

von nahezu allem an, was in der antiken Literatur Rang und Namen hat, angefangen von der Ilias und der Odyssee, über die Argonauten und Hesiod, bis hin zu Seneca, der Aeneis und den Metamorphosen. Die Homerischen Götterhymnen erschienen erstmals 1927, erlebten aber mehrere Neuauflagen bis weit in die Nachkriegszeit hinein³⁵.

Auch Scheffer zählt zu denjenigen, die die geographische Bezeichnung Karpathos durch ein Substantiv modifizieren, «und Karpathos windige Fluren³⁶». In diesem Falle ist seine Version identisch mit der Ferdinand Kämmerers, denn auch Scheffer entscheidet sich für ‚Fluren‘ mit denselben Problemen, die dieses poetische Wort angesichts der geographischen Beschaffenheit des realen Karpathos mit sich bringt.

Im Unterschied zum eher hermetischen Borchardt bemüht sich Thassilo von Scheffer um größtmögliche Lesbarkeit seiner gleichfalls in Hexametern abgefassten Übersetzung. Er ist deutlich erkennbar um Breitenwirkung bemüht. Aus diesem Grund greift er in das antike Sprachspiel mit Beinamen und Umschreibungen insofern ein, als er die Sache klar beim Namen nennt. Der Anfang lautet bei ihm: «Denken und nimmer vergessen will ich des Schützen Apollon»: aus dem Epitheton ist auch hier, wie bei Mörike, ein einfaches Substantiv geworden. Auch die Fortsetzung ist zwar nicht prosaisch, aber sprachlich durchaus einfach gehalten: «Den selbst Götter fürchten, wenn er dem Hause Kronions/ Naht; und sie erheben sich gleich, sobald er herankommt, / Alle vom Sitz, er aber spannt den schimmernden Bogen³⁷». Insgesamt ist die Version Scheffers wohl die zugänglichste der hier behandelten deutschen Fassungen des Apollonhymnus³⁸, zu der derjenige greifen wird, der einfach wissen möchte, was dort erzählt wird, und zugleich nicht auf eine ansprechende sprachliche Gestaltung verzichten will. Und bei aufmerksamer Lektüre wird er auch dort der Insel Karpathos begegnen.

Abstract

In his study on the source material relating to where the island of Karpathos is featured in Greek literature, Minas Al. Alexiadis mentions, as the second reference after the *Iliad* (B 676), the *Homeric Hymn to Apollon* (verse 43). Given the rich and long-lasting tradition of translations of Ancient Greek texts into German, it has to be assumed that the earlier ones of the translated versions of the *Hymn to Apollon* also constitute some of the first instances where Karpathos in German literary language is mentioned. The different rendering of the verse in question is worth a closer investigation, because – unlike in its counterpart in the *Iliad*, where only the island's name is mentioned – it is supplemented by an epithet: «...καὶ Κάρπαθος ἡνεμόεσσα...».

35. Nach der Erstausgabe von 1927 erschienen mehrere Neuauflagen, etwa 1947, 1948, 1974 und 1987.

36. Th. v. Scheffer, *Die Homerischen Götterhymnen*, Leipzig 1947: Dietrich, S. 2.

37. Th. v. Scheffer, *Die Homerischen...*, op. cit., S. 1.

38. Wir haben uns hier auf deutsche Übertragungen aus knapp 150 Jahren beschränkt, die von Dichtern oder zumindest von Übersetzern mit dichterischen Ambitionen stammen.

The examples, covering a time span of almost 150 years, originate from famous German poets such as Johann Wolfgang von Goethe (1795) and Eduard Mörike (1840), but also from lesser known or nearly forgotten writers, namely Christian Graf zu Stolberg (1782), Friedrich August Eschen (1798), August Ludwig Follen und Konrad Schwenck (1814), Ferdinand Kämmerer (1815), Carl Assmann (1839), Rudolf Borchardt (1924) und Thassilo von Scheffer (1927).

In every instance, the translator of the Hymn to Apollon first is introduced shortly, then a further analysis of the translation of the verse on Karpathos as well as, additionally, of the very beginning of the hymn is given, in order to gain further insight into the specific qualities of each version.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

«... και Κάρπαθος Ηνεμόεσσα...».

Παρατηρήσεις που αφορούν σε γερμανικές μεταφράσεις του Ύμνου εις Απόλλωνα

Ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, στη μελέτη του για τις πηγές που σχετίζονται με το πώς εμφανίζεται το νησί της Καρπάθου στην ελληνική βιβλιογραφία, αναφέρει, ως δεύτερη αναφορά μετά την *Ιλιάδα* (Β 676), τον ομηρικό *Ύμνο εις Απόλλωνα* (στίχο 43). Δεδομένης της πλούσιας και μακράς παράδοσης μεταφράσεων των αρχαίων ελληνικών κειμένων στη γερμανική γλώσσα, πρέπει να υποτεθεί ότι οι πρώιμες μεταφράσεις του *Ύμνου εις Απόλλωνα* αποτελούν τις πρώτες στιγμές που αναφέρεται η Κάρπαθος στη γερμανική λογοτεχνική γλώσσα. Η διαφορετική απόδοση του εν λόγω στίχου αξίζει περαιτέρω διερεύνησης, επειδή, αντίθετα από την αντίστοιχή της στην *Ιλιάδα*, όπου αναφέρεται μόνον το όνομα του νησιού, συνοδεύεται από ένα επίθετο: «... και Κάρπαθος Ηνεμόεσσα».

Τα παραδείγματα, που καλύπτουν ένα χρονικό διάστημα σχεδόν 150 ετών, ξεκινούν από διάσημους γερμανούς ποιητές, όπως ο Johann Wolfgang von Goethe (1795) και ο Eduard Mörike (1840), αλλά και από λιγότερο διάσημους ή σχεδόν λησμονημένους συγγραφείς: τους Christian Graf zu Stolberg (1782), Friedrich August Eschen (1798), August Ludwig Follen και Konrad Schwenck (1814), Ferdinand Kämmerer (1815), Carl Assmann (1839), Rudolf Borchardt (1924) και Thassilo von Scheffer (1927).

Σε κάθε περίπτωση, ο μεταφραστής του *Ύμνου εις Απόλλωνα* πρώτα συστήνεται σύντομα, συνεχίζει με μια περαιτέρω ανάλυση της μετάφρασης του στίχου όσον αφορά και στην Κάρπαθο και δίδει και την χρονική αρχή του ύμνου, ώστε να γίνουν περισσότερο αντιληπτές οι ειδικότερες ποιότητες κάθε στίχου του *Ύμνου*.

ANNA ΛΥΔΑΚΗ

Καθηγήτρια

Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Κοινωνιολογίας**ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΧΟΡΕΥΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ****Η Λαογραφία**

Θεωρώ σκόπιμο να αποσαφηνιστούν αρχικά οι όροι που συγκροτούν τον τίτλο της παρούσας εργασίας, «λαογραφία και χορευτικές ταυτότητες», και στη συνέχεια να γίνει ο συσχετισμός μεταξύ τους για να αναδυθεί ο τρόπος με τον οποίο οι έννοιες αυτές συνδέονται και να καταδειχτεί η σχέση της λαογραφίας ως επιστήμης με τις ταυτότητες, και πιο συγκεκριμένα με τις χορευτικές ταυτότητες.

Λαογραφία είναι η επιστήμη που μελετά «τον λεγόμενο λαϊκό πολιτισμό», όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Μ.Α. Αλεξιάδης¹, σχολιάζοντας ταυτόχρονα ότι πρόκειται για ένα «σχεδόν μονολεκτικό», ορισμό. Όπως συνεχίζει ο ίδιος, ο γενικός αυτός ορισμός υποδηλώνει μια διττή ερευνητική κατεύθυνση. Η μία σχετίζεται με τη μελέτη των πολιτισμικών εκδηλώσεων των κατώτερων κοινωνικών τάξεων (και όχι μόνο) των αστικών περιοχών² και η άλλη εξετάζει το σύνολο των εκδηλώσεων των αγροτικών πληθυσμών που διακρίνονται από μια προσήλωση στα παραδομένα και καθιερωμένα.

Αναλυτικότερα, ο όρος «λαογραφία» σημαίνει γραφή (γραπτός λόγος) που αναφέρεται στον λαό, δηλαδή σ' ένα πλήθος ανθρώπων που ανήκουν είτε σε ένα ενιαίο όλο από φυλετική ή εθνολογική άποψη είτε ανθρώπων οι οποίοι συναποτελούν μια ομάδα ή το σύνολο των κατοίκων μιας χώρας. Ο όρος αποτελεί επιτυχή μεταγραφή στα ελληνικά των όρων *Folklore* (γνώση του λαού, δηλαδή ό,τι ο λαός γνωρίζει) και *Volkskunde*

1. Βλ. Μ.Α. Αλεξιάδης, *Δωδεκάνησα. Λαϊκός πολιτισμός, Χορηγία στη μνήμη του διδασκάλου Νικολάου Ηλ. Χαλκιά*, Αθήνα 2003, σελ. 21-22.

2. Βλ. για παράδειγμα, Μ.Α. Αλεξιάδης, *Λαϊκές επιγραφές και ονόματα σε ελληνικά αυτοκίνητα. Συμβολή στην έρευνα σύγχρονων λαογραφικών φαινομένων*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1989. Γ. Κούζας, *Οι κόσμοι της επαιτείας: Μορφές οργάνωσης, στρατηγικές επιβίωσης και ταυτότητες των επαιτών στον σύγχρονο αστικό χώρο*, Παπαζήση, Αθήνα (υπό έκδοση) και Γ. Κούζας, «Αστική λαογραφία. Θεωρητικές διασταυρώσεις, ιστορική διαδρομή, θεματολογία. Από τη μελέτη των 'βιομηχανικών επιτηδευμάτων' στην έρευνα των σύγχρονων μεγαλουπόλεων», στο Μ. Βαρβούνης & Μ. Σέρρης (επιμ.), *Ελληνική λαογραφία: Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2012, σελ. 67-172. Σχόλια για το λαϊκό – folk και το λαϊκό – pop βλ. Ευάγγ. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, Κριτική, Αθήνα 2009.

(λαογνωσία) από τον Ν. Πολίτη το 1884³. Ο «λόγος» μπορεί να εκληφθεί ως σκέψη και ως ομιλία, ως αντιλαμβάνεσθαι, νοείν και εκφράζειν, ενώ το δεύτερο συνθετικό, ο όρος «λαός», χρησιμοποιείται συχνά για να ορίσει τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις σε αντιδιαστολή προς την αριστοκρατία και τα ανώτερα στρώματα. Με τη σημασία αυτή χρησιμοποιήθηκε πολλές φορές και από τη λαογραφία, ιδιαίτερα στις απαρχές της και στην προεπιστημονική περίοδο. Άλλωστε, ο πατέρας του ρομαντικού κινήματος ο Herder στις αρχές του 19^{ου} αιώνα αναζητούσε το πνεύμα του λαού μέσα από τα «λαϊκά» τραγούδια -εκείνα που γίνονταν «λαϊκά» ακριβώς γιατί «μιλούσαν» στην ψυχή των ανθρώπων που ανήκαν στην ίδια ομάδα- και αργότερα οι αδελφοί Grimm μέσα από τις παραδόσεις και τα παραμύθια του λαού έθεταν τα θεμέλια της επιστήμης της λαογραφίας.

Η λαογραφία γεννήθηκε στο πλαίσιο του ρομαντικού κινήματος (τέλη 18^{ου} αιώνα- 19^{ος} αιώνας), όταν το συναίσθημα αντιτίθεται, ούτως ειπείν, στον ορθό λόγο του Διαφωτισμού και ο ρομαντισμός ταυτίζεται άλλοτε με την προοδευτική και άλλοτε με τη συντηρητική ιδεολογία⁴. Οι ρομαντικοί αμφισβητούν τη δεδομένη τάξη των πραγμάτων, επαναστατούν, προτάσσουν το δικαίωμα του υποκειμένου να αναζητά τους δικούς του ρυθμούς ακολουθώντας τη βούλησή του και πιστεύοντας ότι τίποτα δεν μπορεί να είναι αμετάβλητο αλλά, αντίθετα, η συνεχής ροή των πραγμάτων αποτελεί το κύριο χαρακτηριστικό τους.

Η λέξη «ρομαντισμός» αρχικά χρησιμοποιούνταν τον 17^ο αιώνα στην Αγγλία και τη Γερμανία και σχετιζόταν με τη λογοτεχνία και τις τέχνες γενικότερα. Στη συνέχεια, κατά το τέλος του 18^{ου} αιώνα, ο ρομαντισμός αναφέρεται σε μian ολόκληρη κοσμοαντίληψη που εναντιώνεται στην καπιταλιστική οικονομία, η οποία διεισδύει σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής, αποπροσωποποιεί τους ανθρώπους και μεταβάλλει τις σχέσεις τους. Οι ρομαντικοί θεωρούν ότι έχει χαθεί κάτι πολύτιμο, τόσο σε ατομικό επίπεδο όσο και σε πανανθρώπινο και τους χαρακτηρίζει η οδυνηρή και μελαγχολική πεποίθηση ότι το παρόν στερείται ορισμένων ουσιαστικών αξιών, οι οποίες έχουν αλλοτριωθεί με την απομάγευση του κόσμου και την απώλεια του μύθου, την ποσοτικοποίηση και τη μηχανοποίηση του κόσμου, την ορθολογιστική αφαίρεση και την αποσύνθεση των κοινωνικών δεσμών.

3. Για τις παλαιότερες σημασίες της λέξης, βλ. Ν.Γ. Πολίτης, «Λαογραφία» στο *Λαογραφία*, τόμ. Α', τ. Α', τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις 1909, σελ. 3-9. Βλ. και Γ. Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήναι 1962, σελ. 4α-5. Μ.Α. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2010. Για τη λαογραφία ως επιστήμη βλ. Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, νέα έκδοση συμπληρωμένη, Καστανιώτης, Αθήνα 2012, σελ. 101-130. Μ. Βαρβούνης, *Όψεις και μορφές του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού*, Ποιότητα, Αθήνα 2001.

4. I. Berlin Scripta, *Οι ρίζες του ρομαντισμού* (μετ. Γ. Παπαδημητρίου), Scripta, Αθήνα 2000, σελ. 199' και Μ. Lowy - R. Sayre, *Εξέγερση και Μελαγχολία. Ο ρομαντισμός στους Αντίποδες της Νεωτερικότητας*, (εισ. Γ. Καραμπελιάς, μετ. Δ. Καββαδία), Εναλλακτικές Εκδόσεις - Δοκίμια, Αθήνα 1999, σελ. 78-105. Για τον ρομαντισμό βλ. Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, ό.π., σελ. 38-45, όπου και σχετική βιβλιογραφία και απ' όπου αντλούνται στοιχεία για το παρόν κείμενο.

Στον ρομαντικό Herder οφείλεται η ιδέα του κοινοτικού *ανήκειν* που έχει μεγάλη σημασία για τον άνθρωπο, ο οποίος επιθυμεί πάντα να εκφράζεται μέσα σε ένα σύνολο που θα τον αντιλαμβάνεται και θα τον καταλαβαίνει και όπου θα υπάρχουν κοινά γλωσσικά σύμβολα και αξίες. (Δυστυχώς, το «ανήκειν» του Herder, από κοινότητα γλώσσας και νοοτροπίας, στο πλαίσιο του έθνους - κράτους μετεξελίχθηκε σε κοινότητα αίματος και φυλετική συνείδηση για τους Γερμανούς).

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο η λαογραφία ως επιστήμη γεννήθηκε στην Αγγλία το 1846 από τον αρχαιολόγο W.J. Thoms αλλά αναπτύχθηκε ιδιαίτερα στη Γερμανία όπου ο δημοσιογράφος και καθηγητής W.H. Riehl το 1858 εισήγαγε τον όρο *Volkskunde* (λαογνωσία)⁵.

Σ' ό,τι αφορά την Ελλάδα, η λαογραφία εδώ δεν αναζητά τη διάκριση ανάμεσα στο ελληνικό έθνος και του *άλλους*, όπως στη Γερμανία, αλλά την ενότητα με τους *αρχαίους*⁶. Στην πρωτοεπιστημονική της φάση, στραμμένη προς την αρχαιότητα, αναζητά στη γλώσσα των δημοτικών τραγουδιών την ενότητα με το παρελθόν και ο Φωριέλ μας δίνει τη θαυμάσια συλλογή των τραγουδιών στο 1824, ενώ ο Σ. Ζαμπέλιος το 1852 παρουσιάζει τα *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος*. Η Ελλάδα την εποχή αυτή, είναι χώρα απειλούμενη που αναζητά ταυτότητα και η λαογραφία κλήθηκε να υπηρετήσει ιδεολογικούς σκοπούς για να αποδειχθεί η συνέχεια του ελληνικού έθνους, αίτημα των καιρών τότε.

Ο Ν. Πολίτης ορίζοντας το γνωστικό αντικείμενο της νέας επιστήμης αναφέρει: «Η Λαογραφία εξετάζει τας κατά παράδοσιν διά λόγων, πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού»⁷. Παρά την εξαγγελία αυτή, η βαρύτητα δόθηκε κυρίως στα μνημεία του λόγου, εφόσον αυτά θα αποδείκνυαν τη συνέχεια του έθνους μέσα από την ομοιότητα της γλώσσας. Η ελληνική λαογραφία και η ιστορία έπρεπε να δώσουν απάντηση στον Fullmerayer, του οποίου η αμφισβήτηση για την ταυτότητα φυλής, πολιτισμού, ιστορίας ταλάνιζε την εθνική συνείδηση:⁸ «Γραικός, Ρωμικός ή Έλλην, ο χτεσινός υπόδουλος των Οθωμανών όφειλε επειγόντως να αποδείξει - στον εαυτό του, κατ' αρχήν- ότι δεν πλανιόταν λαθρόβιος, αλλά είχε δική του ιστορική μοίρα. Οι παραδόσεις, τα δημοτικά τραγούδια, τα έθιμα και η θρησκεία αποτελούσαν το πρώτο και ενίοτε το τελευταίο επιχείρημα»⁹ προκειμένου να θεμελιωθεί μια ταυτότητα.

5. Βλ. Μ.Α. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας* ό.π.

6. Α. Κυριακίδου - Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας - Ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 1978, σελ. 39.

7. Ν.Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1 (1909), σελ. 3-4.

8. Παρ' όλα αυτά όμως ο ίδιος ο Ι. Φ. Φαλμεράιερ, *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων*, Νεφέλη, Αθήνα 1984, σελ. 120-129, σημειώνει έναν εκ νέου εξελληνισμό της Πελοποννήσου, γύρω στο 1.000 μ.Χ. θεωρώντας τον όμως ως μη έχοντα σχέση με την αρχαία Ελλάδα. Πρόκειται για έναν χριστιανικό ελληνισμό αυτή τη φορά, δηλαδή για «Έλληνες αλλά νεωτέρας διαπλάσεως...»

9. Κ. Παπαγιώργης, Αλέξανδρος Αδαμαντίου Εμμανουήλ, Καστανιώτη, Αθήνα 1998, σελ. 14-15.

Η ταυτότητα

Ταυτότητα είναι ουσιαστικά η απάντηση στο ερώτημα «ποιος είμαι;», πράγμα που φαίνεται και από το γεγονός ότι «ταυτότητα» λέμε το χαρτί που παίρνουμε από την αστυνομία και αναφέρει το όνομά μας, την ηλικία μας κλπ. και κατά κάποιον τρόπο μας αντιπροσωπεύει. Όμως αυτή η προσωπική ταυτότητα δεν είναι τόσο προσωπική όσο νομίζουμε συνήθως ούτε σταθερή και αμετάβλητη.

«Ταυτότητα» είναι η αντίληψη και συνειδητοποίηση του εαυτού μέσα σε ένα συγκεκριμένο χώρο και χρόνο. Πρόκειται, δηλαδή, για μια κοινωνική κατηγορία διά μέσου της οποίας ο άνθρωπος τοποθετείται, νοηματοδοτεί και αλληλεπιδρά με τους άλλους, συμμετέχει ως μέλος σε μια κοινωνική ομάδα¹⁰. Η μελέτη της ταυτότητας του ατόμου έξω από την κοινωνία στην οποία ζει και διαμορφώνει τους όρους της ύπαρξής του αποτελεί ουτοπικό επιχείρημα, που ακυρώνει την αναπόφευκτη συνάρθρωση του κοινωνικού μέσα στο ατομικό¹¹. Η προσωπική ιστορία ενός ατόμου δεν μπορεί να θεωρηθεί και να μελετηθεί αποκομμένη από το κοινωνικό περιβάλλον, το οποίο δρα καταλυτικά ορίζοντας, επιτάσσοντας, καταναγκάζοντας, εκπαιδεύοντας και θέτοντας όρια και φραγμούς στη διαμόρφωση της προσωπικότητας. Μελέτη της ταυτότητας στην ουσία συνεπάγεται μελέτη των κοινωνικών δομών και των πολιτισμικών στοιχείων της κοινωνικού περιβάλλοντος, μέσα στο οποίο ζει το άτομο, προσλαμβάνει την πραγματικότητα, υιοθετεί τους κανόνες και τις αξίες τις οποίες αυτή θέτει, μαθαίνει ρόλους και αποκτά συνείδηση του «εμείς», συλλογική συνείδηση, δηλαδή συλλογική ταυτότητα¹².

Η εθνική ταυτότητα¹³ δημιουργείται με την αναγνώριση του έθνους ως ανεξάρτητης πολιτικής οντότητας και αυτή την ταυτότητα αναζήτησαν οι πρώτοι λαογράφοι

10. G.P. Stone, "Appearance and the Self. A Slightly revised version" στον τόμο (επιμ. G.P. Stone & H.A. Faferman) *Social Psychology through Symbolic Interaction*, (2η έκδοση), New York 1981, σελ. 187-202.

11. Ο Κ. Καστοριάδης, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα 1990, σ. 44, αναφέρει σχετικά: «Η κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει παρά μέσω της ενσάρκωσης και της ενσωμάτωσής της στα άτομα, ενσάρκωση που είναι πάντα αποσπασματική και συμπληρωματική, ενσάρκωση των κοινωνικών θεσμών και των κοινωνικών σημασιών από τα άτομα, που ζουν, περπατούν και μιλούν. Ο καθένας από μας νομίζει πως είναι ο εαυτός του και ο ίδιος αλλά στα 99,99 είναι ένα απόσπασμα της κοινωνίας που περπατάει και τίποτα περισσότερο». Βλ. και Alain Touraine, *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Paris 1984, σελ. 165-180. St. Lawler, *Identity. Sociological Perspectives*, Polity, USA 2008. M. Verkuyten, *The Social Psychology of Ethnic Identity*, Psychology Press, USA 2005.

12. E. Durkheim, *La division du travail social*, Paris 1960, σελ. 46. Βλ. και P. Roazen, «Youth and Identity», στον τόμο (επιμ. E. Erikson), *The Power and Limits*, N. York 1976, σελ. 86-106. F. Gill, P. Tap, N. Sindzingre, *Identité* στο *Encyclopedie Universalis*, τόμος XI, 1985, 754-759. M. Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, Παρίσι 1986, στο λήμμα *Identité*, σελ. 195-196.

13. Βλ. E. Balibar & I. Wallerstein, *Φυλή, έθνος, τάξη – Οι διαφορούμενες ταυτότητες* (μετ. Ά. Ελεφάντης – Ε. Καλαφάτη), Ο Πολίτης, Αθήνα 1991. Π.Ε. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Ε.Μ.Ν.Ε. – Μνήμων, Αθήνα 1992.

μέσα από τα μνημεία του λόγου. Και δικαίως: Σύμφωνα με τη J. Barus-Michel¹⁴, ο άνθρωπος «εγγράφεται πριν καν ακόμα γεννηθεί στο υφάδι της γλώσσας, ως ομιλών και ομιλούμενος, παίρνει το όνομά του από τους άλλους με βάση τη γενιά του, τους γονείς του, το περιβάλλον που μιλάει την ίδια γλώσσα με αυτόν, με βάση την αφομοίωση των προτύπων, αναγνωριζόμενος μέσα σε αυτά, ενώ συγχρόνως υποκρίνεται ότι βρίσκει διέξοδο για να εκφράσει τη μοναδικότητά του».

Το άτομο δεν ανακαλύπτει τα πράγματα από την αρχή, αλλά τα κατανοεί μέσα από τους «λόγους» (discourses), τους θεσμούς τις συλλογικές αναπαραστάσεις, τις αφηγήσεις που οργανώνουν την εμπειρία, συγκροτούν την πραγματικότητα και ορίζουν την ταυτότητα και το πλαίσιο ζωής. Ο κόσμος παρουσιάζεται μέσα από ένα πλήθος συμβόλων και, κυρίως, τη γλώσσα που αναπαριστά, συγκροτεί, νοηματοδοτεί και ερμηνεύει συγχρόνως την πραγματικότητα, τοποθετώντας το άτομο εντός της κοινωνίας και δείχνοντάς του τους δρόμους της δράσης του.

Η γλώσσα ως σύστημα σημείων που αναπαριστούν κάτι και ως όργανο επικοινωνίας συγκροτεί την ίδια την κοινωνία ορίζοντας και οριοθετώντας την πραγματικότητα, δηλαδή τον κόσμο που κατασκευάζεται και περιγράφεται με αυτήν¹⁵. Έναν κόσμο που οι περιγραφές του -αληθείς ή ψευδείς- δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από τον ανθρώπινο νοητικό και τη γλώσσα¹⁶. Χρησιμοποιώντας το γλωσσικό σύστημα τα άτομα επικοινωνούν μέσα από διυποκειμενικά νοήματα και συνδέονται. Ομιλούν, εκφράζονται και απευθύνονται σε έναν όμιλο, όπως λέει και η λέξη, πραγματικό ή νοητό, ευρισκόμενο έμπροσθεν ή έσωθέν τους, και η ατομική πράξη καθίσταται κοινωνική μέσα από την επικοινωνία. Τόσο που είναι δύσκολο να οριστεί τι αποτελεί προσωπικό και τι κοινωνικό, εφόσον για το μεγαλύτερο μέρος των ορισμών μας πρώτα ορίζουμε και μετά βλέπουμε και οι ορισμοί παρέχονται μέσα από ένα πλέγμα στερεοτύπων που ο πολιτισμός μας έχει προκαθορίσει για μας¹⁷. Τα στερεότυπα αυτά είναι βασισμένα σε συλλογικές αναπαραστάσεις, ως λεκτικές-ακουστικές εικόνες και ως πράγματα.

14. J. Barus-Michel, «Ταυτοτικές διεργασίες και ψυχοκοινωνιολογία» στο Κ. Ναυρίδης & Ν. Χρηστάκης, *Ταυτότητες. Ψυχοκοινωνική συγκρότηση* (μετ. Κ. Ζήσιμου), Καστανιώτης 1997, σελ. 39.

15. Βλ. A. Schutz, «Some structures of the Life-World», στο Th. Luckmann (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Penguin, USA 1978, σελ. 257-267.

16. Βλ. R. Rorty, *Η φιλοσοφία και ο καθρέπτης της φύσης* (μετ. Π. Μπουρλάκης, Γ. Φουρτούνης, επιμ. Φ. Παιονίδης), Κριτική, Αθήνα 2001, σελ. 23, 31-50, 210-246 και R. Rorty, *Τυχαίοτητα, ειρωνεία, αλληλεγγύη* (μετ. Κ. Κουρεμένος, επιμ. Κ. Λιβιεράτος, επιστ. Θεώρ. Ν. Μπινιάρης), Αλεξάνδρεια 2002, σελ. 31-59. B. Sayyid & L. Zac, «Political Analysis in a World without Foundation», στο E. Scarbrough & E. Tanenbaum (eds.), *Research Strategies in the Social Sciences. A Guide to New Approaches*, Oxford University Press, Oxford 1998, σελ. 249-267.

17. W. Lippmann, «Stereotypes» στο B. Berelson & M. Janowitz (eds.), *Reader in Public Opinion and Communication*, The Free Press, New York City 1966, σελ. 67-75. Ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι δυσκολευόμαστε να κατανοήσουμε την τέχνη του Μεσαίωνα γιατί τώρα μαθαίνουμε να βλέπουμε τον κόσμο διαφορετικά.

Η χορευτική ταυτότητα

Όμως γλώσσα δεν είναι μόνο η λεκτική. Είναι τα νεύματα, οι κινήσεις, οι μορφασμοί, ο χορός, η γλώσσα του σώματος που εξίσου, ίσως και περισσότερο εκφραστικά, χρησιμοποιούνται για την επικοινωνία. Και είναι μια γλώσσα που, όμοια με τη λεκτική, μαθαίνεται κατά τη διάρκεια της κοινωνικοποίησης. Ο Κοντιγιάκ¹⁸ την αναφέρει ως *έμπρακτη γλώσσα* που διατηρήθηκε κυρίως για να ειδοποιεί τον λαό για πράγματα πρωταρχικού ενδιαφέροντος, όπως ο νόμος και η θρησκεία. Αυτό μας θυμίζει ότι ανέκαθεν οι πράξεις υποκαθιστούσαν τα λόγια και τη ρήση του Ηράκλειτου: *ο άναξ ου το μαντεῖον ἐστὶ το ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει*.

Οι δύο γλώσσες –φωνητική και σωματική– με τις οποίες όλοι οι άνθρωποι επικοινωνούν αποτελούν βασικό στοιχείο της ταυτότητάς τους¹⁹. Οι γλώσσες αυτές γίνονται σημείο αναφοράς, κοινός τόπος και συγκροτούν τον κόσμο. Η δεύτερη, η σωματική, η οποία μας απασχολεί στην παρούσα μελέτη, γίνεται ιδιαίτερα εκφραστική στον χορό που, σύμφωνα με τον Μ.Γ. Μερακλή²⁰, είναι ενδεχομένως η πρωταρχικότερη καλλιτεχνική έκφραση του ανθρώπου. Με τον χορό στέλνουμε μηνύματα, επικοινωνούμε, διακρίνονται οι ρόλοι του αρσενικού και του θηλυκού, των νεότερων και των πιο ηλικιωμένων²¹. Όπως γράφει ο Πωλ Βαλερύ: «Ακόμη και η απλή κίνηση είναι στοιχείο πολιτισμού, μια αλληγορία, μια μεταφορά για σκέψη... Με τον χορό αναδύεται το σώμα σε μια αυθόρμητη ενέργεια, ένα παιχνίδι που αφήνει στην άκρη τις απαιτήσεις του πρακτικού κόσμου και ελευθερώνει από τις συμβάσεις της καθημερινότητας. Ένα είδος εσωτερικής ζωής εκφράζεται με τον χορό...»²².

18. Ε. Μπόνο ντε Κοντιγιάκ, *Δοκίμιο περί της καταγωγής των ανθρωπίνων γνώσεων*, (μετ. Ευθ. Σπετσιέρης, επιμ. Ά. Λυδάκη), Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σελ. 140.

19. Για τη σχέση γλώσσας και πολιτισμού βλ. και Ά. Λυδάκη, *Ίσκιος κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Παπαζήση, Αθήνα 2012, όπου και σχετική βιβλιογραφία, και Ά. Λυδάκη, *Αναζητώντας το χαμένο παράδειγμα. Επιτόπια έρευνα, κατανόηση, ερμηνεία*, Παπαζήση, Αθήνα 2016, σελ. 153-155. Για τη γλώσσα του σώματος και του χορού βλ. Μ. Ζωγράφου, *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*, Art Work, Αθήνα 2003. J. Desmond, "Embodying difference: Issues in dance and cultural studies", στο J. Desmond (ed.), *Meaning in motion. New cultural studies of dance*, Duke University Press, London 1997, σελ. 29-54. J.K. Cowan, *Dance and the Body Politic in Northern Greece*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1990. H. Thomas, *Dance, Modernity, and Culture: Exploration in the Sociology of Dance*, Routledge, London and New York 1995. Για την «κοινωνιολογία του σώματος» γενικά, βλ. B.S. Turner, *The Body & Society*, Sage, London 1996· A. Synnott, *The Body Social. Symbolism, Self, and Society*, Routledge, London & New York 1997. H. Thomas & J. Ahmed, *Cultural Bodies: Ethnography and Theory*, Wiley, USA 2003. K. Cregan, *The Sociology of the Body*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi 2006.

20. Μ.Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011, σελ. 371-377.

21. Βλ. Β. Πούχνερ, *Κοινωνιολογική λαογραφία. Ρόλοι, συμπεριφορές, αισθήματα*, Αρμός, Αθήνα 2010.

22. Στο Β. Μπαρμπούση, *Η τέχνη του χορού στην Ελλάδα τον 20ό αιώνα. Σχολή Πράτσεικα: ιδεολογία, πράξη, αισθητική*, Gutenberg, Αθήνα 2014.

Και πράγματι, η γλώσσα του χορού δεν έχει μόνο επικοινωνιακή διάσταση, αλλά κυρίως εκφραστική καθώς σχηματοποιεί συμβολικά συναισθήματα, αντιλήψεις, δραστηριότητες, αποτελώντας «μια μορφή πολιτισμού που αν και εγγίζει την καθημερινότητα, διατηρεί μίαν απόσταση απ' αυτή»²³.

Για παράδειγμα, ο χορός σε κύκλο εκφράζει τη συλλογικότητα, την κοινωνική αλληλεγγύη, τη συστηματικότητα των σχέσεων, τη συμφωνία όχι μόνο στα βήματα, αλλά και στην ίδια την κοσμοαντίληψη. Τα ονόματα των χορών δηλώνουν τρόπους καταγωγής («καλαματιανός», «χανιώτικος», «ικαριώτικος» κλπ.) θυμίζοντας μας τη σπουδαιότητα της εντοπιότητας στη ζωή των ανθρώπων (η πρώτη ερώτηση που γινόταν παλαιότερα και πολύ συχνά και σήμερα όταν πρωτοσυναντάμε κάποιον είναι: «από πού είσαι;»), δηλώνουν επαγγέλματα «ο χορός των σφουγγαράδων», «ο χορός της τράτας», «χασάπικος», φανερώσουν δραστηριότητες «ρεμπέτικος», ο «χορός της νύφης» κλπ. Και εν τέλει οι επιθετικοί προσδιορισμοί φανερώσουν την ιστορία του χορού και των ανθρώπων που τον χορεύουν ταυτόχρονα. Η Μ. Ζωγράφου²⁴ σημειώνει χαρακτηριστικά ότι ο παραδοσιακός χορός είναι μια συμβολική δράση, στην οποία οι παραδοσιακοί φορείς θα εναποθέσουν τις αντιλήψεις τους για τον κόσμο και τη ζωή απαντώντας στις προκλήσεις του περιβάλλοντος υλικού και νοητικού, κρατώντας ό,τι είναι λειτουργικό και σύμφωνα με τις ανάγκες τους και αποβάλλοντας ό,τι είναι περιττό και ανάρμοστο. Τα περιθώρια για πρωτοτυπίες και αναπροσαρμογές στην καλλιτεχνική δημιουργία είναι πολύ στενά.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η ταυτοτική ιδιότητα του χορού παραμένει αμετάβλητη και σταθερή. Η κάθε ταυτότητα βρίσκεται σε μια συνεχή αναδιοργάνωση, όπως η γλώσσα που βρίθει δανείων και αντιδανείων από άλλες γλώσσες, όπως κάθε πολιτισμός αποτελεί υβρίδιο²⁵ συγκροτούμενο από πολιτισμικές διαχύσεις και ανταλλαγές.

Το σώμα «αφηγείται»

Σε ό,τι αφορά την τέχνη του χορού και τα λανθάνοντα μηνύματα που αναδύονται από αυτήν, όπως και από κάθε άλλο είδος τέχνης, είναι χαρακτηριστική η μελέτη της Β. Μπαρμπούση²⁶. Στο έργο της η συγγραφέας μελετά και παρουσιάζει το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο του μοντέρνου χορού στις αρχές του 20ού αιώνα, τόσο στον δυτικό κόσμο όσο και στην Ελλάδα, με σκοπό να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο

23. Μ. Ζωγράφου, *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*, ό.π., σελ. 27.

24. Η Μ. Ζωγράφου, *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*, ό.π., σελ. 94-108,

25. Μ. Sahlin, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος* (μετ. Ν. Κούρκουλος, Εύα Καλπουρτζή, εισ., Ε. Παπαταξιάρχης, επιστ. επιμ., Θ. Παραδέλλης), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003.

26. Β. Μπαρμπούση, *Η τέχνη του χορού στην Ελλάδα τον 20ό αιώνα. Σχολή Πράτσικα: ιδεολογία, πράξη, αισθητική*, ό.π. Βλ. και Α. Λυδάκη, «Το σώμα αφηγείται», εφημερίδα *Το Βήμα*, 25.1.2015, σελ. 8/22. Ο Γ. Σκαρπέλος, *Εικόνα και κοινωνία. Από την κοινωνική φωτογραφία στην οπτική κοινωνιολογία*, Τόπος, Αθήνα 2011, σχολιάζει, επίσης, την κυρίαρχη ιδεολογία που εκφράζεται στις φωτογραφίες χορευτριών σε αρχαιολογικούς χώρους από τη Nelly's.

οι ιστορικοκοινωνικές συνθήκες και η κυρίαρχη ιδεολογία επίδρασαν στην τέχνη αυτή. Η έρευνά της άρχισε το 2006, και πραγματοποιήθηκε επειδή, όπως γράφει η ίδια: «οι 7 γυναίκες / πρώτες απόφοιτες της Σχολής της Πράτσικα δέχτηκαν να μιλήσουν για την εμπειρία τους κατά τη διάρκεια της σπουδής τους στη Σχολή».

Η Μπαρμπούση προκειμένου να διεκπεραιώσει τη μελέτη της εντρύφησε σε κείμενα, αρχεία και βιβλιογραφία, αλλά κυρίως βασίστηκε σε αφηγήσεις ζωής και άκουσε τη ζώσα φωνή των ανθρώπων που βίωσαν πρόσωπα και καταστάσεις. Εκείνο που κυριαρχεί στο έργο της είναι τα λόγια των γυναικών και μέσα από τις αφηγήσεις τους ένας ολόκληρος κόσμος αναδύεται, εκείνος των αρχών του εικοστού αιώνα στη χώρα μας, με την κυρίαρχη ιδεολογία και την έκφρασή της στις πράξεις των ανθρώπων και πιο συγκεκριμένα στην τέχνη του χορού και στην επικρατούσα αισθητική.

Στο έργο της παρουσιάζονται οι επιδράσεις του αμερικανικού μοντέρνου αισθητικού χορού της Αμερικής με γυμνά πόδια και ξέπλεκα μαλλιά, η κουλτούρα του σώματος και ο εκφραστικός χορός της γερμανικής σκηνής και οι επιδράσεις του φεμινιστικού κινήματος που αρχίζει να διαφαίνεται έντονα στην τέχνη του χορού. Τότε που η Ισιδώρα Ντάνκαν, η αυτοαποκαλούμενη μητέρα του σύγχρονου χορού χόρεψε με γυμνά πόδια στις αρχαιολογικούς χώρους της Αθήνας και συνέδεσε τον χορό με το γυναικείο κίνημα, επιτρέποντας στο εκφραστικό σώμα να καταστήσει ορατά τα βαθιά, σιωπηλά, ανείπωτα συναισθήματα και τις επιθυμίες.

Στη συνέχεια η συγγραφέας επικεντρώνεται σε ιστορικά ντοκουμέντα για την περίοδο των αρχών του 20ού αιώνα, όταν η εθνική ταυτότητα ήταν ζήτημα εκ των ουκ άνευ στην Ελλάδα, που αναζητούσε την ιστορική συνέχεια, την αδιάσπαστη ενότητα του ελληνισμού από την αρχαιότητα μέχρι τη νεότερη Ελλάδα. Τότε ιδρύθηκε και το Λύκειο Ελληνίδων από την Καλλιρόη Παρέν, το 1911, και αργότερα η Εύα Πάλμερ – Σικελιανού και Ι. Ντάνκαν βρήκαν στην ελληνική αρχαιότητα μια πηγή απελευθέρωσης από τους φυσικούς περιορισμούς των βικτοριανών ρούχων και των σεξουαλικών και κοινωνικών συμβάσεων. Και κατά τη δεκαετία του 1930 λειτουργεί η Σχολή της Κούλας Πράτσικα, για την οποία μιλούν στη συγγραφέα οι χορεύτριες - μαθήτριες της Σχολής, η Τούλα, η Μαρία, η Καίτη, η Μάρω, η Λένα και η Μαρία Κυνηγού και περιγράφουν το πώς η δασκάλα τους και ο χορός γενικότερα σημάδεψαν τη ζωή τους.

Μέσα από τα λόγια των γυναικών και τις προσωπικές τους ιστορίες, που εκφράζονται, θα έλεγε κανείς, με δύο γλώσσες, τη λεκτική και εκείνη του σώματος, αναδύονται κοινωνικές ταυτότητες, οι συνθήκες της εποχής, οι κοινωνικές τάξεις και η στροφή προς την αρχαιότητα, με διαφορετικό όμως τρόπο από εκείνον της φασιστικής νοοτροπίας.

Σε ό,τι αφορά τον παραδοσιακό χορό κάποια στοιχεία του εμμένουν, παρά τις επιδράσεις και τις πολιτισμικές διαχύσεις, όπως φανερώνει το γεγονός ότι αυτός επιβιώνει ακόμη και σήμερα στην ύπαιθρο, παρά την εισβολή του μοντέρνου, και αναβιώνει στο άστυ, όπου παρατηρούμε ότι στα *στέκια* της νεολαίας, ειδικά προς το τέλος του προγράμματος όταν οι θαμώνες «έχουν έρθει στο κέφι» για τα καλά, τα τσάμικα, τα καλαματιανά, οι καρσιλαμάδες και τα νησιώτικα κυριαρχούν και τα νέα παιδιά δεί-

χνουν να χαίρονται τους ρυθμούς αυτούς²⁷. Αυτό είναι ένα φαινόμενο που πρέπει να μελετηθεί μαζί με όλα τα κοινωνικά συμφραζόμενα για να αναδειχθεί μια χορευτική ταυτότητα που εμμένει παρά τις όποιες πολιτισμικές διαχύσεις.

Λαογραφία και χορευτικές ταυτότητες

Με τον χορό, όπως και με τα άλλα λαογραφικά φαινόμενα, ασχολήθηκαν πολλοί ερασιτέχνες λαογράφοι. Φαίνεται πως οι ιδεολογικές σκοπιμότητες κατά την εποχή που ιδρύθηκε η λαογραφία βρήκαν πρόσφορο έδαφος στους ανθρώπους και για ένα επιπλέον λόγο: στηρίχθηκαν σε μια ίσως καθολική στάση των ανθρώπων, σε μια τάση για φυγή από την πραγματικότητα, που την προκαλούν συνήθως αντιξοότητες και δυσκολίες. Φαίνεται πως ο πόθος για μια φανταστική επιστροφή σε ένα παρελθόν, που εξωραϊζεται σε σχέση με το δύσκολο παρόν, αποτελεί παρηγοριά²⁸. Η λαογραφία πρόσφερε έρεισμα γι' αυτή την επιστροφή και ανταποκρινόταν στην πανανθρώπινη ανάγκη για μια πατρίδα, πατρώα γη, πατροπαράδοτη, έναν τόπο μέσα στο χώρο που θα αποτελεί τη χωρίς αμφισβήτηση βάση του ανθρώπου για την αναζήτηση της προσωπικής του *ουτοπίας*. Η λαογραφία φάνταζε εύκολη δουλειά εφόσον το μόνο που κατά τα φαινόμενα είχε να κάνει κανείς ήταν να καταγράψει τραγούδια του τόπου του ή να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο γίνονταν οι γιορτές, τα πανηγύρια, οι γάμοι κλπ. στο χωριό του και να τα παραδώσει για λημματογραφική καταγραφή στη λαογραφική εταιρεία, όπου με φορμαλιστικό τρόπο γίνονταν οι λαογραφικές συλλογές. Για τις χορευτικές ταυτότητες μάλλον δεν γινόταν καθόλου λόγος παρά το ότι σημαντικοί ερευνητές μας δίνουν πληροφορίες και περιγραφές των χορών, όπως ο Γ. Χατζηδάκις, ο Δ. Κουτσογιαννόπουλος, ο Π. Καβακόπουλος ο Ν. Φαρδύς²⁹. Οι πληροφορίες για τις συνθήκες και τους τόπους που τους γέννησαν, για το εθιμοτυπικό του χορού και για τη λειτουργία του τις περισσότερες φορές απουσιάζουν.

Από τη δεκαετία του 1960 οι λαογράφοι στην Ελλάδα αρχίζουν να ασχολούνται με τα κοινωνικά φαινόμενα της εποχής (μετανάστευση, αστικοποίηση, δημιουργία συλλόγων επαρχιωτών στην Αθήνα κλπ.) και εκτός από τη λαογραφία της υπαίθρου δημιουργείται η αστική λαογραφία. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, οι μελέτες για τον χορό επηρεασμένες και από άλλες επιστήμες (κοινωνιολογία, ανθρωπολογία, σημειολογία) προσανατολίζονται πλέον από τη δεκαετία του 1980 σε μια ολική σφαιρική αντιμετώπιση του χορευτικού φαινομένου³⁰ αναγνωρίζοντας την ύπαρξη χορευτικών ταυτοτήτων και το γεγονός ότι ο χορός ως τέχνη και ως έκφραση αποτελείται από ένα σύστημα

27. Βλ. και Α. Λυδάκη, «Ο ρομαντισμός του νεοελληνικού εκσυγχρονισμού», στο *Θητεία. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μ.Γ. Μερακλή*, Αθήνα 2002, σελ. 371-384.

28. Βλ. Α. Lydaki, "La nostalgie dans la littérature grecque", P. Galloro & A. Mouchtouris (eds.), *La nostalgie comme sentiment*, Editions Le Manuscrit Savoirs, Paris 2016, σελ. 107-121. Α. Λυδάκη, *Αναζητώντας το χαμένο παράδειγμα*, ό.π., σελ. 233-244.

29. Μ. Ζωγράφου, ό.π., 129-137.

30. Ό.π., 139-146.

σημείων, τα οποία πρέπει να αποκρυπτογραφήσει ο μελετητής. Όπως ακριβώς συμβαίνει με τη λεκτική γλώσσα, έτσι και με τη χορευτική δραστηριότητα, ο τρόπος και ο ρυθμός του χορού, αποτελούν μέρος της ταυτότητάς μας που συγκροτήθηκε μέσα σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον. Και γίνεται πλέον κατανοητό ότι μια απλή περιγραφή του χορού θα άφηνε στο σκότος τις ιδιαίτερες εκφάνσεις του και τα άφατα, συμβολικά μηνύματα που εκφράζονται με αυτόν σε συνειδητό ή ασυνείδητο επίπεδο.

Επίλογος

Ο απλός άνθρωπος χορεύει, εκφράζεται, αυτοσχεδιάζει, περιοριζόμενος άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο μέσα στους κανόνες του χορού. Δεν αναρωτιέται, συνήθως, για τη σημασία των κινήσεών του. Ο μελετητής του χορού είναι εκείνος που θα διερευνήσει το φαινόμενο για να βρει απαντήσεις στα ερωτήματα που προκύπτουν από αυτή τη μορφή της τέχνης και τους αναπαραστατικούς κώδικες που χρησιμοποιούνται κάθε φορά, χωρίς να το διαχωρίζει από τα κοινωνικά συμφραζόμενά του και να το μελετά μεμονωμένα.

Η λαογραφία ως η επιστήμη που μελετά το «λαϊκό», είτε αυτό είναι folk (λαϊκό στον παραδοσιακό πολιτισμό της υπαίθρου) είτε είναι pop (δηλαδή λαϊκό στον αστικό πολιτισμό), είναι μια επιστήμη που αρνήθηκε τις γενικεύσεις του θετικισμού. Δεν επιμένει στην ομοιομορφία, αλλά σκύβει και πάνω στο ειδικό και το διαφορετικό (κάθε τόπος και συνήθιο, κάθε γειτονιά κι αντέτι, λέει ο λαός).

Τις τελευταίες δεκαετίες οι λαογράφοι, χρησιμοποιώντας εθνογραφικές μεθόδους έρευνας και ερμηνευτικές προσεγγίσεις των κοινωνικών φαινομένων, μελετούν το χορευτικό φαινόμενο σφαιρικά, χωρίς να αρκούνται στην καταγραφή βημάτων και κινήσεων. Έτσι αναδεικνύονται τα κρυμμένα νοήματα σ' αυτή την ανθρώπινη δραστηριότητα, η οποία μπορεί να «δραπετεύει» από συμβάσεις και κανόνες, να δέχεται επιδράσεις και αλλαγές, όπως ακριβώς και η κάθε ταυτότητα, αλλά η οποία πάντα κάτι «δηλώνει» και κάτι υπονοεί.

Βιβλιογραφία

- Balibar E. & Wallerstein I., *Φυλή, έθνος, τάξη – Οι διαφορούμενες ταυτότητες* (μετ. Ά. Ελεφάντης – Ε. Καλαφάτη), Ο Πολίτης, Αθήνα 1991.
- Barus-Michel J., «Ταυτοτικές διεργασίες και ψυχοκοινωνιολογία» στο Κ. Ναυρίδης & Ν. Χρηστάκης, *Ταυτότητες. Ψυχοκοινωνική συγκρότηση* (μετ. Κ. Ζήσιμου), Καστανιώτης 1997.
- Berlin I., *Οι ρίζες του ρομαντισμού* (μετ. Γ. Παπαδημητρίου), Scripta, Αθήνα 2000.
- Cowan J.K., *Dance and the Body Politic in Northern Greece*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1990.
- Cregan K., *The Sociology of the Body*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi 2006.
- Desmond J., "Embodying difference: Issues in dance and cultural studies", στο J. Desmond

- (ed.), *Meaning in motion. New cultural studies of dance*, Duke University Press, London 1997, σελ. 29-54.
- Durkheim E., *La division du travail social*, PUF, Paris 2013 (1893).
- Gill F., Tap P., Sindzingre N., Identité στο *Encyclopedie Universalis*, τόμος XI, 1985, 754-759.
- Grawitz M., *Lexique des sciences sociales*, Παρίσι 1986.
- Lawler St., *Identity. Sociological Perspectives*, Polity, USA 2008.
- Lippmann W., «Stereotypes» στο B. Berelson & M. Janowitz (eds.), *Reader in Public Opinion and Communication*, The Free Press, New York City 1966, σελ. 67-75.
- Lowy M.- Sayre R., *Εξέγερση και μελαγχολία. Ο ρομαντισμός στους αντίποδες της νεωτερικότητας*, (εισ. Γ. Καραμπελιάς, μετ. Δ. Καββαδία), Εναλλακτικές Εκδόσεις - Δοκίμια, Αθήνα 1999.
- Lydaki A., "La nostalgie dans la littérature grecque", P. Galloro & A. Mouchtouris (eds.), *La nostalgie comme sentiment*, Editions Le Manuscrit Savoirs, Paris 2016, σελ. 107-121.
- Roazen P., «Youth and Identity», στο E. Erikson (ed.), *The Power and Limits*, N. York 1976.
- Rorty R., *Η φιλοσοφία και ο καθρέπτης της φύσης* (μετ. Π. Μπουρλάκης, Γ. Φουρτούνης, επιμ. Φ. Παιονίδης), Κριτική, Αθήνα 2001.
- Rorty R., *Τυχαιότητα, ειρωνεία, αλληλεγγύη* (μετ. Κ. Κουρεμένος, επιμ. Κ. Λιβιεράτος, επιστ. Θέωρ. Ν. Μπινιάρης), Αλεξάνδρεια 2002.
- Sahlins M., *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος* (μετ. Ν. Κούρκουλος, Εύα Καλπουρτζή, εισ., Ε. Παπαταξιάρχης, επιστ. επιμ., Θ. Παραδέλλης), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003.
- Sayyid B. & Zac L., «Political Analysis in a World without Foundation», στο E. Scarbrough & E. Tanenbaum (eds.), *Research Strategies in the Social Sciences. A Guide to New Approaches*, Oxford University Press, Oxford 1998, σελ. 249-267.
- Schutz A., «Some structures of the Life-World», στο Th. Luckmann (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Penguin, USA 1978, σελ. 257-267.
- Stone G.P., "Appearance and the Self. A Slightly revised version" στο G.P. Stone & H.A. Faferman (eds.) *Social Psychology through Symbolic Interaction*, (2η έκδοση), New York 1981, σελ. 187-202.
- Synnott A., *The Body Social. Symbolism, Self, and Society*, Routledge, London & New York 1997.
- Thomas H. & Ahmed J., *Cultural Bodies: Ethnography and Theory*, Wiley, USA 2003.
- Thomas H., *Dance, Modernity, and Culture: Exploration in the Sociology of Dance*, Routledge, London and New York 1995.
- Touraine A., *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Paris 1984.
- Turner B.S., *The Body & Society*, Sage, London 1996.
- Verkuyten M., *The Social Psychology of Ethnic Identity*, Psychology Press, USA 2005.

- Αλεξιάδης Μ.Α., *Δωδεκάνησα. Λαϊκός πολιτισμός, Χορηγία στη μνήμη του διδασκάλου Νικολάου Ηλ. Χαλκιά*, Αθήνα 2003.
- Αλεξιάδης Μ.Α., *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2010.
- Αλεξιάδης Μ.Α., *Λαϊκές επιγραφές και ονόματα σε ελληνικά αυτοκίνητα. Συμβολή στην έρευνα σύγχρονων λαογραφικών φαινομένων*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1989.
- Αυδίκος Ευάγγ., *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, Κριτική, Αθήνα 2009.
- Βαρβούνης Μ., *Όψεις και μορφές του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού*, Ποιότητα, Αθήνα 2001.
- Ζωγράφου Μ., *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*, Art Work, Αθήνα 2003.
- Καστοριάδης Κ., *Οι ομιλίες στην Ελλάδα, Ύψιλον*, Αθήνα 1990.
- Κοντιγιάκ Ε. Μπόνον ντε, *Δοκίμιο περί της καταγωγής των ανθρωπίνων γνώσεων*, (μετ. Ευθ. Σπετσίερης, επιμ. Ά. Λυδάκη), Καστανιώτης, Αθήνα 2001.
- Κούζας Γ., «Αστική λαογραφία. Θεωρητικές διασταυρώσεις, ιστορική διαδρομή, θεματολογία. Από τη μελέτη των 'βιομηχανικών επιτηδεύματων' στην έρευνα των σύγχρονων μεγαλουπόλεων», στο Μ. Βαρβούνης & Μ. Σέργης (επιμ.), *Ελληνική λαογραφία: Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2012, σελ. 67-172.
- Κούζας Γ., *Οι κόσμοι της επατείας: Μορφές οργάνωσης, στρατηγικές επιβίωσης και ταυτότητες των επατείων στον σύγχρονο αστικό χώρο*, Παπαζήση, Αθήνα (υπό έκδοση).
- Κυριακίδου - Νέστορος Ά., *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας – Ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 1978.
- Λέκκας Π.Ε., *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Ε.Μ.Ν.Ε. – Μνήμων, Αθήνα 1992.
- Λυδάκη Ά., «Ο ρομαντισμός του νεοελληνικού εκσυγχρονισμού», στο *Θητεία. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μ.Γ. Μερακλή*, Αθήνα 2002, σελ. 371-384.
- Λυδάκη Ά., «Το σώμα αφηγείται», εφημερίδα *Το Βήμα*, 25.1.2015, σελ. 8/22.
- Λυδάκη Ά., *Αναζητώντας το χαμένο παράδειγμα. Επιτόπια έρευνα, κατανόηση, ερμηνεία*, Παπαζήση, Αθήνα 2016.
- Λυδάκη Ά., *Ίσκιοι κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Παπαζήση, Αθήνα 2012.
- Λυδάκη Ά., *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, νέα έκδοση συμπληρωμένη, Καστανιώτη, Αθήνα 2012.
- Μέγας Γ. Α., *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήναι 1962.
- Μερακλής Μ.Γ., *Ελληνική Λαογραφία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011.
- Μπαρμπούση Β., *Η τέχνη του χορού στην Ελλάδα τον 20ό αιώνα. Σχολή Πράτσικα:*

- ιδεολογία, πράξη, αισθητική*, Gutenberg, Αθήνα 2014.
- Παπαγιώργης Κ., Αλέξανδρος Αδαμαντίου Εμμανουήλ, Καστανιώτη, Αθήνα 1998.
- Πολίτης Ν.Γ., «Λαογραφία» στο *Λαογραφία*, τόμ. Α΄, τ. Α΄, τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις 1909, σελ. 3-9.
- Πούχνερ Β., *Κοινωνιολογική λαογραφία. Ρόλοι, συμπεριφορές, αισθήματα*, Αρμός, Αθήνα 2010.
- Σκαρπέλος Γ., *Εικόνα και κοινωνία. Από την κοινωνική φωτογραφία στην οπτική κοινωνιολογία*, Τόπος, Αθήνα 2011.
- Φαλμεράιερ Ι. Φ., *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων*, Νεφέλη, Αθήνα 1984.

Abstract

Folklore and Dance Identity

Language, as a system of signs, which have a meaning, and as a tool of communication, constructs society itself, defining and setting the limits of reality –and in effect the world as described by it. An individual's identity, perception and awareness of self within a specific time and place are formed by the word.

However, language is not just verbal. Movements, signals, grimaces, dance and body language are used equally, and perhaps more expressively, to communicate and, like spoken language, they are learned during socialization.

As the science concerned with folk culture and collective identity, folklore is turning its attention towards dance, the total physical expression of signs that intimates identity and the sense of belonging to a group.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Δ. ΜΑΛΑΦΑΝΤΗΣ

Καθηγητής Παιδαγωγικής και Λογοτεχνίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Σχολή Επιστημών της Αγωγής
Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης
Πρόεδρος της Παιδαγωγικής Εταιρείας Ελλάδος

Η ΕΠΑΝΑΛΗΨΗ ΩΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΤΗΣ ΑΦΗΓΗΣΗΣ**Εισαγωγικά**

Στη βιβλιογραφία που αναφέρεται στην παιδαγωγική σημασία και τη διδασκαλία του παραμυθιού συμπεριλαμβάνεται και ένα βιβλίο, που ίσως έπρεπε να προσεχθεί ιδιαίτερα. Είναι η μελέτη του παλαιού καθηγητή της Παιδαγωγικής στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Ανδρέα Μιχαηλίδη-Νουάρου (1922-2009)¹, με τίτλο *Η δομή ενός ελληνικού μύθου ή μερικά στοιχεία για την εσωτερική ζωή και ψυχοσύνθεση του παιδιού στην Ελλάδα*, έκδ. συγγρ., Αθήνα 1964², που ασχολείται με την ανάλυση του μύθου «Ο πετεινός ηγούμενος», πρώτου στην κατηγορία «Μύθοι ζώων» της συλλογής ελληνικών παραμυθιών του Γ. Α. Μέγα³.

Η υπόθεση του μύθου ξεκινάει από την ανακάλυψη μιας «φυλλάδας» από έναν πετεινό, που του δίνει την εντολή να ταξιδέψει στον Άγιο Τάφο. Στο δρόμο του συναντά διάφορα ζώα, μεταξύ των οποίων και μια αλεπού και, σύμφωνα με τη «φυλλάδα», τα παίρνει μαζί του για να προσκυνήσουν. Λίγο πριν φτάσουν, η αλεπού εξομολογεί τα ζώα, τα βρίσκει όλα «αμαρτωλά» και τα καταβροχθίζει, εκτός από την καρακάξα και τον κορυδαλλό, που προφταίνουν και πετούν. Η αλεπού φεύγει και συνεχίζει την αναζήτηση νέων θυμάτων.

Ο Μιχαηλίδης-Νουάρος πιστεύει, και κατά κάποιον τρόπο αυτό αποτελεί την υπό-

1. Για τον Ανδρέα Μιχαηλίδη-Νουάρο και το έργο του βλ. πρόχειρα την ανακοίνωση της Ευσεβίας Χασάπη-Χριστοδούλου, «Ο παιδαγωγός Ανδρέας Μιχαηλίδης-Νουάρος: Πανεπιστημιακός δάσκαλος και επόπτης του Πειραματικού Σχολείου του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης», *Πρακτικά του 7ου Πανελληνίου Συνεδρίου του Ελληνικού Ινστιτούτου Εφαρμοσμένης Παιδαγωγικής και Εκπαίδευσης*, 10-12 Οκτωβρίου 2014: http://www.elliepek.gr/documents/7o_synedrio_eisigiseis/Michailidis-Nouaros.pdf

2. Η ίδια μελέτη δημοσιεύτηκε και στα γαλλικά: *Une fable grecque moderne*, Athènes, 1979. Το βιβλίο επανακυκλοφόρησε το 2003, με τον ίδιο τίτλο (ξαναστοιχειοθετημένο), από τις εκδόσεις Καστανιώτη, σελίδες 148.

3. Γ. Α. Μέγας, *Παραμύθια*, εικόνες Φ. Κόντογλου, εκδ. Ι. Κολλάρου, Αθήναι 1927, σσ. 3-11. Η ίδια συλλογή πλουτίστηκε και με έναν δεύτερο τόμο και κυκλοφορεί σήμερα από το Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», έχοντας πραγματοποιήσει πολλές επανεκδόσεις.

θεση της εργασίας του, ότι «σχεδόν κάθε ελληνικός μύθος αποτελεί μια συμπυκνωμένη ψυχολογική πείρα της ιδιαίτερης ψυχοσύνθεσης του παιδιού στην Ελλάδα»⁴. Επίσης υποστηρίζει ότι με το πέρασμα του χρόνου, ακόμα κι αν τροποποιήθηκαν τα αρχικά στοιχεία του μύθου, διατηρήθηκε «ό, τι ανταποκρινόταν στην ιδιαίτερη ψυχοσύνθεση των παιδιών που άκουγαν τη διήγηση αυτή»⁵.

Τα στοιχεία αυτά, κατά τον ίδιο, αποκαλύπτουν έμμεσα πολλά ιδιαίτερα και, κατ' αυτόν, αναλλοίωτα χαρακτηριστικά του λαού μας και πρέπει, οπωσδήποτε, να αξιοποιηθούν από τις επιστήμες της Αγωγής για την κατανόηση του ψυχικού κόσμου του Ελληνόπουλου και για την εφαρμογή τους στο περιεχόμενο της εκπαίδευσης (συνέχιση της εθνικής παράδοσης), καθώς και στη μορφή (διδακτική μεθοδολογία) αυτής της εκπαίδευσης⁶.

Η παιδαγωγική τον παραμυθιού

Από το βιβλίο του Μιχαηλίδη-Νουάρου βγαίνουν αρκετά συμπεράσματα, που έχουν σχέση με τον τρόπο που δέχεται το παιδί ένα λαϊκό παραμύθι:

4. Ανδρέας Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή ενός ελληνικού μύθου ή μερικά στοιχεία για την εσωτερική ζωή και ψυχοσύνθεση του παιδιού στην Ελλάδα*, Αθήνα 1964, σ. 7 (Οι αναφορές μου γίνονται στην έκδοση αυτή).

5. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π.

6. Ο Μιχαηλίδης-Νουάρος προβαίνει και σε μια συνολική κριτική των προσανατολισμών, του περιεχομένου και των επιτευγμάτων της παιδαγωγικής επιστήμης στην Ελλάδα: «Σήμερα, διδάσκουμε τα Ελληνόπουλα με βάση τις παιδαγωγικές παρατηρήσεις που έχουν κάνει οι ξένοι για τα δικά τους τα παιδιά, σε άλλες χώρες, που έχουν άλλες κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες ή που διέρχονται άλλα "στάδια εξέλιξης" στην ιστορία τους. Αντιμετωπίζουμε τα παιδιά πολλές φορές χωρίς καν να τα ξέρουμε βαθύτερα (και πολλές φορές χωρίς να θέλουμε να τα ξέρουμε βαθύτερα), σαν ένα "ακροατήριο" στο οποίο κάνουμε μια "διάλεξη" για κάποιο θέμα. Τα παιδαγωγικά δεν τα έχουμε διδαχθεί ή, αν τα έχουμε διδαχθεί, θα ήταν – τις περισσότερες φορές – προτιμότερο να τα είχαμε ξεχάσει. Δυστυχώς, στην καλύτερη περίπτωση, πρόκειται για απλή "διασκευή" των όσων λένουν οι ξένοι παιδαγωγοί για άλλους ανθρώπους και άλλους τόπους και λαούς, με την ψυχοσύνθεση των οποίων είναι φυσικό ή τουλάχιστον αρκετά πιθανό να μην έχουμε εμείς σχεδόν καμιά ή, έστω, πολύ λίγη σχέση» (ό.π., σσ. 9-10). Τις απόψεις αυτές τεκμηριώνει με το κείμενο του Αλέξανδρου Δελμούζου: «Η παιδαγωγική μόρφωση στην Ελλάδα», που βρίσκεται στο βιβλίο του *Το πρόβλημα της Φιλοσοφικής Σχολής*, εκδ. Γλάρος Α.Ε., Αθήνα 1944 [Σύμφωνα με τις απόψεις του Αλέξανδρου Δελμούζου, «η κατάσταση σχετικά με την παιδαγωγική μόρφωση των πανεπιστημιακών πτυχιούχων στην Ελλάδα ούτε ήταν ούτε και είναι αυτή που χρειάζεται». «Η παιδαγωγική όμως μόρφωση των φοιτητών έμεινε και μένει ακόμη μόνο θεωρητική, δηλαδή μισή και λειψή, γιατί έλειπε και λείπει το δεύτερο σημαντικό και απαραίτητο μέρος της, το πρακτικό, η εισαγωγή στη σχολική πράξη και η σχετική άσκηση». Αλέξανδρου Δελμούζου, ό.π., σσ. 144-146]. Ο ίδιος τονίζει την ανάγκη να μελετηθεί συστηματικά ένας μεγάλος αριθμός ανάλογων «περιπτώσεων» και υλικού από τον πολιτισμό και τις εκδηλώσεις του ελληνικού λαού, «μέσα από την ελληνική πραγματικότητα», για να τεκμηριωθεί η ψυχολογική εικόνα του Ελληνόπουλου (ό.π., σ. 10). Ανάλογο παιδαγωγικό προβληματισμό και μέθοδο ανάλυσης ακολουθεί ο Μιχαηλίδης-Νουάρος και σε άλλη σχετική μελέτη του, με τίτλο «Ένα παραμύθι: Γενικά προβλήματα και ειδικότερες παιδαγωγικές απόψεις», *Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 21 (1983), σσ. 305-362.

α) Υπάρχει στο παιδί μια «*ειλικρινής πίστη*» στους ήρωες των μύθων και των παραμυθιών⁷ και στα λοιπά φανταστικά όντα, που αποτελούν τον ιδιαίτερο ψυχικό κόσμο του. Αυτή η πίστη έχει τις ρίζες της σε μια «αξιοθαύμαστη ισορροπία» ανάμεσα στο αίσθημα του ρεαλισμού και στη δημιουργική φαντασία του λαού⁸. Στο συγκεκριμένο μύθο υπάρχει ένα φυσικό, πραγματικό σκηνικό (το κοτέτσι, μέσα στο οποίο ο πετεινός σκαλίζει στην κοπριά), που τροφοδοτείται με το απόλυτα φανταστικό στοιχείο (ο πετεινός βρίσκει, αρχίζει να διαβάζει ένα βιβλίο και αποφασίζει να πάει στον Άγιο Τάφο να γίνει Χατζής).

β) Το παιδί δέχεται για πολλούς λόγους το «*μαγικό στοιχείο*», όταν δεν γίνεται κατάχρησή του. Έτσι αυτό αποβαίνει στοιχείο «διακοσμητικό», τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζονται διάφορες καταστάσεις και στοιχείο εξέλιξης της πλοκής του παραμυθιού⁹.

γ) Το παιδί θέλγεται από την «*κίνηση σε χώρο*», γιατί αυτή προσθέτει ζωηρότητα και φυσικότητα στο μύθο, αποτελεί δε ένα από τα πιο ενδιαφέροντα χαρακτηριστικά στοιχεία των μύθων και των παραμυθιών, αλλά και όλων των διηγήσεων που αρέσουν σε παιδιά και μεγάλους¹⁰.

δ) Η «*ευστροφία*» στη σύνταξη και η «*οικονομία τον λόγου*» είναι στοιχεία που συναντάμε στα ελληνικά παραμύθια και επαρκούν για να εκφράζονται πυκνές και ώριμες «ιδέες», αλλά και για να κρατούν αμείωτο και ζωηρό το ενδιαφέρον των παιδιών¹¹.

ε) Ο *συμβολισμός* του μύθου αντιδιαστέλλεται απόλυτα προς το *νατουραλισμό* της κοινωνικής πραγματικότητας. Οι «μορφές» που συχνά επιλέγονται εξασφαλίζουν τη γενικότερη «επικοινωνία» και αμέσως ακολουθεί η μετατροπή τους σε σύμβολα¹².

7. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 44. Ο ίδιος σε νεότερο δημοσίευσμά του επισημαίνει και την ταύτιση των παιδιών με τον κεντρικό ήρωα ή την ηρωίδα του παραμυθιού, κατά τη διάρκεια της αφήγησής του. Βλ. σχετικά του ίδιου: «Η παιδική ψυχή και το παραμύθι», *Επιθεώρηση Παιδικής Λογοτεχνίας*, αρ. τόμ. 3 (1988), εκδ. Καστανιώτη, σσ. 48-54.

8. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 14. Ο Μιχαηλίδης-Νουάρος επισημαίνει ότι η ευχάριστα αποδεκτή δυνατότητα συνδυασμού του πραγματικού με το φανταστικό όφειλε να γίνει αντιληπτή από τους παιδαγωγούς-συγγραφείς αναγνωστικών και από τους συγγραφείς βιβλίων για παιδιά ως μια «τεχνική» που θα φέρει πιο κοντά στην ψυχή του παιδιού το προσφερόμενο παιδαγωγικό μήνυμα. Αντίθετα, θεωρεί ότι ως τάση συγγραφής επικράτησε η «νατουραλιστική σχολή», που δίνει τα πράγματα εξωτερικά, όπως συγκινούν τους μεγάλους, με τη χρησιμοποίηση μιας δήθεν παιδικής γλώσσας (με υποκοριστικά κ.λπ.), που εμμένει στη μορφή και όχι στο περιεχόμενο. Ό.π., σ. 45.

9. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 46.

10. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 47. Πρβλ. και την κατηγορία «ταξιδιωτική λογοτεχνία» της φιλολογίας μας.

11. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σσ. 47-48. Πρβλ. την πυκνότητα νοημάτων, συντομία και απλότητα των παροιμιών του ελληνικού λαού που δημοσίευσε ο Νικόλαος Πολίτης.

12. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 49. Πρβλ. το συμβολικό παιδικό παιχνίδι, όπου το παιδί μεταχειρίζεται συμβολικά διάφορα αντικείμενα, χωρίς, βέβαια, να χάνει την επαφή του

στ) Ο *ρυθμός*, οι *ρυθμικές φράσεις*, ο στίχος, και μάλιστα συχνά χωρίς ρίμα (αλλά οπωσδήποτε με ρυθμό), αρέσουν πολύ στα παιδιά («Πετεϊνός ηγούμενος/όρνιθα γουμένισσα...»). Η ποίηση, έστω και απλή, φανερώνει μια χαριτωμένη «προσωποποίηση» και μια μεταμφίηση, που φαίνεται φυσική και τροφοδοτεί το συμβολικό αστείο¹³.

ζ) Η *ευγένεια* και γενικότερα οι καλοί τρόποι αποτελούν παιδαγωγικό στοιχείο των ελληνικών μύθων και των παραμυθιών. Ο ελληνικός λαός δίνει σημασία στην καλή συμπεριφορά, αλλά δεν πιστεύει ότι είναι έμφυτη, γι' αυτό θέλει να τη διδάξει. Αυτό το πετυχαίνει με τη *μίμηση*, με τον *παραδειγματισμό*. Συναφής είναι η τιμωρία του κακού ή κακόγλωσσου ανθρώπου και η συνεπαγόμενη αμοιβή του καλόγλωσσου και γλυκομίλητου ανθρώπου¹⁴.

η) Το παιδί εισάγεται με μια ειδική «*τεχνική*» σε νέες, άγνωστες έννοιες, παράλληλα με τις γνωστές και την εξέλιξη του μύθου. Έτσι ο μύθος και το παραμύθι μεταδίδουν και γνώσεις¹⁵.

θ) Το παιδί διακρίνεται για την τάση να «*κρατάει μυστικά*» στην εξέλιξη του μύθου, στα οποία συμμετέχουν μονάχα δύο («Τίγαρις θα σταθεί στο λαιμό μου; είτε με το νου της η αλεπού»)¹⁶.

ι) Η επικοινωνία του παιδιού με τον αφηγητή επιτυγχάνεται με απλό *λεξιλόγιο*. Αυτό γίνεται για τη σωστή επικοινωνία και έχει βέβαια σημασία από παιδαγωγική άποψη¹⁷.

ια) Το παιδί ευχαριστείται με την «*ευτράπελη διάθεση*» του μύθου, που εξασφαλίζεται με μία ή και πολλές αστείες ιστορίες¹⁸.

ιβ) Η ύπαρξη, επιπλέον, ενός είδους *ελληνικού σκληρού «χιούμορ»* στους μύθους και στα παραμύθια, που διακρίνονται για τη σκληρότητα των σκηνών τους, για τα παθήματα και την τιμωρία των κουτών, για το σαρκασμό τους¹⁹.

ιγ) Το στοιχείο της *συντομίας* είναι μια μεγάλη αρετή του ύφους του παραμυθιού, που έχει τη βάση της στην αναγκαιότητα συγκέντρωσης της προσοχής και στις περιορισμένες δυνατότητες της μνήμης του παιδιού²⁰.

ιδ) Η εξέλιξη του παραμυθιού στηρίζεται σε μια πολύ ενδιαφέρουσα «*τεχνική*»

με την πραγματικότητα. Βλ. Ευαγγελία Γαλανάκη, *Θέματα αναπτυξιακής ψυχολογίας: Γνωστική – κοινωνική – συναισθηματική ανάπτυξη*, εκδ. Διάδραση, Αθήνα 2011, σσ. 17-39. Βλ. και παρακάτω, όπου γίνεται αναφορά σε παιδικά παιχνίδια.

13. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 18 και 51. Πρβλ. το μασκάρωμα των ίδιων των παιδιών στα παιχνίδια τους.

14. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 51. Πρβλ. το παραμύθι «Οι δώδεκα μήνες» της συλλογής του Γ. Α. Μέγα.

15. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 52.

16. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 52.

17. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 52.

18. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σσ. 56-57.

19. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σσ. 32-33, 54 και 64-67.

20. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 61.

του λαϊκού αφηγητή: τους «κύκλους εντυπώσεων» στη διήγηση, που είναι σχεδόν πανομοιότυποι και έχουν ορισμένη χρονική διάρκεια, τόσο ώστε ο καθένας να κρατάει συγκεντρωμένη την προσοχή και το ενδιαφέρον του παιδιού²¹.

ιε) Με τη συχνή επανάληψη των «κύκλων εντυπώσεων» του παραμυθιού ή του μύθου (αλλά και με ελαφρές παραλλαγές), το παιδί μπορεί να προσέξει ευκολότερα και καλύτερα τη διήγηση, να συγκεντρώσει την προσοχή του σε αυτή και να θυμάται πληρέστερα την «ιστορία»²².

Οι «κύκλοι εντυπώσεων» στην αφήγηση

Στην παρούσα εργασία θέλω να σταθώ στα υπ' αριθμόν 14 και 15 πιο πάνω στοιχεία, που επισημαίνει ο Μιχαηλίδης-Νουάρος.

Η σύγχρονη γνωστική ψυχολογία τονίζει τη σημασία της αντίληψης και το βασικό ρόλο της μνήμης στο σχηματισμό των εννοιών και γενικά στη μάθηση. Η εξασφάλιση της σαφούς αντίληψης των πραγμάτων προϋποθέτει την προσοχή και αποτελεί την αρχική φάση της μάθησης και της απόκτησης της νέας γνώσης. Τα επόμενα στάδια είναι η επιλογή και η επεξεργασία των πληροφοριών που οργανώνονται σε ένα σύστημα γνώσης, το οποίο έχει τη δυνατότητα να ανακαλείται, να αναγνωρίζεται και να ερμηνεύεται²³. Βέβαια, για να εξασφαλιστεί η προσοχή του παιδιού (στην περίπτωση

21. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σσ. 16-17 και 48.

22. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σσ. 29-30 και 48.

Η επανάληψη των φραστικών μοτίβων είναι ένας από τους κυριότερους «επικούς νόμους της λαϊκής λογοτεχνίας», που διατύπωσε το 1908 ο Δανός Axel Olrik. Σχετικά βλ. Δημήτριος Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, έκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1977, σ. 141. Πρβλ. Felix Karlinger (επιμ.), *Wege den Märchenforschung*, Darmstadt 1973, σ. IX: «Εξίσου σημαντικός είναι ο νόμος της επανάληψης. Η νεότερη λογοτεχνία χρησιμοποιεί μέσα για να εξάρει κάτι: με τη διαζωγράφηση των επιμέρους στοιχείων περιγράφει το μέγεθος και τη σημασία του πράγματος. Η λαϊκή ποίηση ως επί το πλείστον δεν έχει αυτή τη ζωντανή αφθονία, αν επιχειρούσε τέτοιες περιγραφές πολύ γρήγορα θα αποτύγχανε· για ν' αποφύγει κάτι τέτοιο, έχει μόνο μία διέξοδο: την επανάληψη».

Για την ψυχολογική βάση της τάσης της επανάληψης στα παιδιά (και σχετικά με το λαϊκό παραμύθι) βλ. στο βιβλίο μου: *Το παραμύθι στην Εκπαίδευση, Ψυχοπαιδαγωγική διάσταση και αξιοποίηση*, εκδ. Διάδραση, Αθήνα 2011, σσ. 26-28.

23. Για τη σημασία της αντίληψης, τον τρόπο πρόσληψης πληροφοριών και την οικοδόμηση της γνώσης βλ. κυρίως α) D. A. Broadbent, *Perception and communication*, Pergamon Press, London 1958, β) R. L. Fantz, «The origin of form perception», στο *Perception: Mechanisms and models*, Scientific American, 1961, γ) J. J. Gibson, *The senses considered as perceptual systems*, Houghton Mifflin, Boston 1966, δ) R. N. Haber – M. Hershenson, *The psychology of visual perception*, Holt, Rinehart and Wilson, London 1973, ε) J. Hochberg, *Perception*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1977, στ) I. Rock, *The logic of perception*, M.I.T. Press, Cambridge 1983, ζ) Λ. Χουσιάδας, *Αντίληψη. Λήμμα στην Παιδαγωγική – Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια – Λεξικό*, τόμ. 1ος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1989, σσ. 552-560, η) A. Cassells – P. R. Green, *Αντίληψη* (επιμ. Α. Κωσταρίδου-Ευκλείδη), εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, θ) Michael Cole – Sheila Cole, *Η ανάπτυξη των παιδιών, τόμ. Β', Γνωστική και ψυχοκοινωνι-*

μας: του παιδιού της προσχολικής και σχολικής ηλικίας), πρέπει να προσελκύουμε το ενδιαφέρον του, κι αυτό επιτυγχάνεται με την ένταση του ερεθίσματος, την ποικιλία, το νέο, την κανονικότητα παρουσίας στο χώρο και στο χρόνο, με το χρώμα και με τη συνήθεια, δηλαδή με την επανάληψη²⁴.

Ο συγκεκριμένος μύθος, που αναλύει ο Μιχαηλίδης-Νουάρος, είναι δομημένος σε «κύκλους εντυπώσεων» που επαναλαμβάνονται:

Στο δρόμο που πήγαινε, τον βρίσκει η όρνιθα και του λέει:

– Ώρα καλή, κυρ-πετεινέ! Πού πηγαίνεις; Κι ο πετεινός αποκρίθηκε:

– Πάω στον Άγιο Τάφο!

– Δε με παίρνεις κι εμένα μαζί σου; ρώτησεν η όρνιθα, κι ο πετεινός είπε να διαβάση τη φυλλάδα να ιδή, σαν γραφή η φυλλάδα να την πάρη, θα την πάρη.

Τότε διαβάζει τη φυλλάδα και λέει:

Πετεινός ηγούμενος

όρνιθα γουμένισσα.

– Έλα κι εσύ, κυρα-γουμένισσα, μαζί στον Άγιον Τάφο, είπε τότε ο πετεινός. Πάει μαζί κ' η όρνιθα.

Ο Μιχαηλίδης-Νουάρος εντόπισε δεκατρείς τέτοιους, τυπικά επαναλαμβαν-

κή ανάπτυξη κατά τη νηπιακή και μέση παιδική ηλικία, εκδ. Τυπωθήτω – Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2001, ι) Robert S. Feldman, *Εξελικτική Ψυχολογία – Διά βίου ανάπτυξη* (επιμ. Η. Γ. Μπεζεβέγκης), εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2011.

24. Για τη σημασία της προσοχής και την προσέλευση του ενδιαφέροντος στη μάθηση βλ. τις μελέτες της γνωστικής ψυχολογίας: α) J. R. Anderson – S. R. Levin, «Young children's attention to Sesame Street», *Child Development*, 47 (1976), σσ. 806-811, β) A. Bandura, *Social learning theory*, General Learning Press, New York 1971, γ) D. Child, *Psychology and the teacher*, Holt, Rinehart and Winston, London 1981, δ) F. I. M. Craik, The fate of primary items in free recall, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 9 (1970), σσ. 143-148, ε) N. Moray, *Attention, selective processes in vision and hearing*, Hutchinson, London 1969, στ) A. D. Pick – M. D. Christy – G. W. Frankel, A developmental study of visual selective attention, *Journal of Experimental Child Psychology*, 14 (1972), σσ. 165-175, ζ) A. L. Treisman, *Human attention*, Penguin 1966, σσ. 97-117, η) M. I. Posner, *Mechanisms of attention, Attention and performance*, 11, Hillsdale, Erlbaum, N.J. 1985 θ) P. Reddy, *Προσοχή και μαθησιακές δεξιότητες* (επιμ. Α. Κωσταρίδου-Ευκλείδη), εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995, ι) S. N. Elliott – T. R. Kratochwill – J. Littlefield Cook – J. F. Travers, *Εκπαιδευτική Ψυχολογία: Αποτελεσματική διδασκαλία – Αποτελεσματική μάθηση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2008, ια) Α. Κωσταρίδου-Ευκλείδη, *Τα κίνητρα στην εκπαίδευση*, εκδ. Πεδίο, Αθήνα 2011, ιβ) Α. Μαριδάκη-Κασσωτάκη, *Παιδαγωγική Ψυχολογία*, εκδ. Διάδραση, Αθήνα 2011, ιγ) D. H. Schunk – P. Pintrich – J. Meece, *Τα κίνητρα στην εκπαίδευση* (επιμ. Ν. Μακρής – Δ. Πνευματικός), εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2010.

όμενους, «κύκλους εντυπώσεων» στη δομή αυτού του μύθου²⁵. Μάλιστα, υποστηρίζει ότι ο αφηγητής του μύθου έχει διαμορφώσει και μια πρακτική ψυχολογική θέση: η καθεμιά ιστορία, που περιγράφεται σε καθένα τέτοιο κύκλο, διαρκεί μόνο 40 δευτερόλεπτα περίπου, όσο χρόνο δηλαδή μπορεί να μείνει προσηλωμένη η προσοχή ενός παιδιού. Κατόπιν ακολουθεί ένας ανάλογος «κύκλος εντυπώσεων» κ.ο.κ., που, ως νέος κύκλος, αμέσως συσχετίζεται από το παιδί με κάτι που του μοιάζει ή που το παιδί νομίζει ότι του μοιάζει και είναι πλέον σε θέση να το ταυτίσει αμέσως με όλη την προηγούμενη σχετική «δομή», να θυμάται δηλαδή τι προηγήθηκε και να είναι σε θέση να περιμένει, σχεδόν με βεβαιότητα, αυτό που θα επακολουθήσει²⁶.

Ακόμα, ο Μιχαηλίδης-Νουάρος υπολόγισε ότι, παρά τις συχνές επαναλήψεις των «κύκλων εντυπώσεων», το όλο χρονικό διάστημα που διαρκεί η διήγηση του μύθου δεν υπερβαίνει τα οκτώ περίπου λεπτά. Το διάστημα αυτό, κατά τον ίδιο, «είναι ό, τι πρέπει» όσον αφορά την καταβολή, εκ μέρους του παιδιού, προσπάθειας για τη συγκέντρωση της προσοχής του και για την ικανότητα της μνήμης που διαθέτει²⁷.

Η επανάληψη στην αφήγηση

Ανέκαθεν το σχολείο έδινε ιδιαίτερη σημασία στην επανάληψη, την οποία θεωρούσε βασικό τρόπο μάθησης («Η επανάληψις είναι μήτηρ της μαθήσεως» – «*Repetitio est mater studiorum*»²⁸). Η επανάληψη έχει βέβαια την ψυχολογική βάση της στη συμπεριφοριστική θεωρία μάθησης και κατείχε επίσης σημαντική θέση στο ερβαρτιανό σύστημα διδασκαλίας, καθώς και στην «τριμερή πορεία διδασκαλίας» του Νέου Σχολείου, πάντοτε όμως χρησιμεύει για την «ανακεφαλαίωση» μιας διδακτικής ενότητας, για τη σύνδεση παλιάς και νέας γνώσης, καθώς και για την ενεργοποίηση των μαθητών σε ασκήσεις ανασύνθεσης ή επίλυσης καταστάσεων²⁹.

Ο μύθος που ανέλυσε ο Μιχαηλίδης-Νουάρος έχει *πλήθος επαναλήψεων λέξεων*,

25. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 62.

26. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σσ. 16-17.

27. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 48.

28. Για τη σημασία που έδινε στην επανάληψη το ερβαρτιανό σύστημα διδασκαλίας και το Νέο Σχολείο βλ. μεταξύ άλλων: α) Νικόλαος Ι. Εξαρχόπουλος, *Γενική διδακτική*, τρίτη έκδοση, Αθήναι 1962, σσ. 114-115 και 141-147, β) Σπυρίδων Μ. Καλλιάφας, *Τα πρακτικώς σπουδαιότατα των ζητημάτων της διδακτικής*, εκδ. Π. Δημητράκου, Αθήναι 1950, σσ. 63-72, γ) Αντώνιος Α. Τσίριμπας, *Γενική Διδακτική*, Αθήναι 1959, σσ. 139-156, δ) Ηλ. Ι. Ξηροτύρης, «Επανάληψις», Λήμμα στη *Μεγάλη Παιδαγωγική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 2ος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήναι 1967, σσ. 603-604.

29. Η επανάληψη αξιοποιείται και από τη σύγχρονη διδακτική. Βλ. σχετικά: α) Αλμπέρτο Αλμπέρτι, *Θέματα Διδακτικής, Λεξικό βασικών όρων σύγχρονης Διδακτικής*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1986, σ. 78, β) Στέργιος Ν. Δερβίσης, *Σύγχρονη γενική διδακτική μεθοδολογία*, Θεσσαλονίκη 1987, σσ. 268-269 και 273-275, γ) S. N. Elliott – T. R. Kratochwill – J. Littlefield Cook – J. F. Travers, *Εκπαιδευτική Ψυχολογία: Αποτελεσματική διδασκαλία – Αποτελεσματική μάθηση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2008, δ) D. H. Schunk, *Θεωρίες μάθησης: Μια εκπαιδευτική θεώρηση*, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα 2010, ε) Α. Μαριδάκη-Κασσωτάκη, *Παιδαγωγική Ψυχολογία*, εκδ. Διάδραση, Αθήνα 2011.

εννοιών, τόπων, μοτίβων κ.λπ. Ο ίδιος δίνει μια εξήγηση: πιστεύει πως ο αφηγητής γνωρίζει την ψυχολογία του παιδιού. Γνωρίζει δηλαδή ότι «η προσοχή του παιδιού έχει στενότερη έκταση από εκείνη του ενηλίκου³⁰ και δεν μπορεί να συγκρατήσει πολλά πράγματα για πολλή ώρα, αλλά μόνο λίγα πράγματα για λίγη ώρα, από 2 έως 4 λεπτά». Με την ανάλυση του μύθου διαπίστωσε λοιπόν ο Μιχαηλίδης-Νουάρος ότι τα στοιχεία που σκοπεύει να μεταδώσει ο αφηγητής επαναλαμβάνονται. Η κίνηση, π.χ., του πετεινού «να πάη στον Άγιον Τάφο», σε έναν άγνωστο τόπο στα παιδιά, επαναλαμβάνεται έντεκα φορές³¹, με διάφορες μορφές, αποκαλύπτοντάς τους, κάθε φορά, και μερικά γνωσιολογικά στοιχεία για το μέρος αυτό.

Η φράση αυτή επαναλαμβάνεται έντεκα φορές στις εξής μορφές: 1) «Ο πετεινός να πάη στον Άγιο Τάφο να γίνει χατζής», 2) «και πήρε τον δρόμο να πάη στον Άγιο Τάφο», 3) «Κι ο πετεινός αποκρίθηκε: – Πάω στον Άγιον Τάφο», 4) «– Έλα κι εσύ κυρα-γουμένισσα, μαζί στον Άγιο Τάφο, είπε τότε ο πετεινός», 5) «Πηγαίνουμε στον Άγιο Τάφο, αποκρίνεται ο πετεινός», 6) «Πάμε στον Άγιο Τάφο να προσκυνήσουμε, να βαφτιστούμε και στον Ιορδάνη ποταμό...», 7) «Πηγαίνουμε στον Άγιον Τάφο, είπεν ο ηγούμενος», 8) «Πάμε στον Άγιον Τάφο, κυρα-Μάρω, αποκρίθηκεν ο πετεινός», 9) «Πάμε να γίνουμε χατζήδες, ξαναφώναξεν η αλεπού», 10) «Ίσια-Ίσια φτάσανε και στα χώματα τ' Άγιου Τάφου», 11) «Κοντοφτάσαμε στα άγια χώματα και πρέπει να σας ξεμολογήσω, να πάτε καθαροί στον Άγιο Τάφο...».

Κατ' ανάλογο τρόπο, επαναλαμβάνεται, σε όλους τους «κύκλους εντυπώσεων» του μύθου, 19 φορές και η έννοια του «πετεινού ηγούμενου» και του «ηγούμενου»³², μια έννοια που πρέπει να «διδασκεί» στα παιδιά.

Στον ίδιο μύθο επαναλαμβάνονται συχνά και αρκετές συνώνυμες λέξεις («αμαρτία», «κρίματα» κ.τ.ό.). Μάλιστα, ο λαϊκός αφηγητής εξηγεί μian άγνωστη λέξη με μian άλλη γνωστή³³, επιδιώκοντας αφενός να καταλάβουν τα παιδιά το νόημά της και αφετέρου – φανερώνοντας μian ετοιμότητα –, αν αντιληφθεί διαισθητικά πως κάτι δεν έγινε αντιληπτό, να το εξηγήσει αμέσως με μian άλλη γνωστή στα παιδιά λέξη³⁴.

Η τακτική αυτή της επανάληψης, που εφαρμόζει ο λαϊκός αφηγητής, συνιστά και μia ειδική «μυστική τεχνική» του, που στηρίζεται απόλυτα στη γνώση της ψυχολογίας του παιδιού της προσχολικής και της σχολικής ηλικίας, *μια γνώση που είναι φανερό ότι πηγάζει από προσωπική εμπειρία και παρατήρηση και όχι από επιστημονικά πειράμα-*

30. Βλ. σχετικά: α) Ε. Π. Παπανούτσος, *Στοιχεία ψυχολογίας*, Αθήνα 1946, σσ. 80-86, β) Ρ. Reddy, *Προσοχή και μαθησιακές δεξιότητες* (επιμ. Α. Κωσταρίδου-Ευκλείδη), εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995, γ) S. N. Elliott – T. R. Kratochwill – J. Littlefield Cook – J. F. Travers, *Εκπαιδευτική Ψυχολογία: Αποτελεσματική διδασκαλία – Αποτελεσματική μάθηση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2008, δ) Α. Μαριδάκη-Κασσωτάκη, *Παιδαγωγική Ψυχολογία*, εκδ. Διάδραση, Αθήνα 2011.

31. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 19, σημ. 1.

32. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σσ. 29-30. Βλ. και πίνακα στη σ. 34.

33. Πρβλ. τη φράση «Δεν είναι κρίμα κι άδικο...».

34. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 29.

τα, μετρήσεις ή από κάποια θεωρητική θέση³⁵.

Όσον αφορά την αισθητική του μύθου, πρέπει να προσέξουμε την άποψη του Ελβετού μελετητή των παραμυθιών Max Lüthi πως και οι επαναλήψεις (συχνά σε παραλλαγές) των στοιχείων των λαϊκών παραμυθιών αποτελούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα τους, τα οποία προκαλούν τη χαρά και την ευχαρίστηση των παιδιών – πρόκειται σε τελευταία ανάλυση για αισθητική χαρά και ευχαρίστηση –, όταν αναγνωρίζουν κάτι που το έχουν δει, το έχουν ακούσει, ή ήδη το γνωρίζουν³⁶.

Σε κάθε περίπτωση, ο εσωτερικός ρυθμός του παραμυθιού, βασικό στοιχείο της μορφής του, διαμορφώνεται από τις επαναλήψεις που «κανονίζουν» και την ένταση και την ποιότητα των συναισθημάτων που περιγράφονται. Ο Μιχαηλίδης-Νουάρος επισημαίνει ακριβώς ότι αυτή η διαφορά της έντασης του συναισθήματος προσδιορίζει και τη λογοτεχνική μορφή του μύθου: όσο πιο έντονο γίνεται το συναίσθημα που εκφράζεται με λέξεις, τόσο η μορφή του τείνει να γίνει ποιητική³⁷.

Ίσως αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι η επανάληψη είναι ένα φαινόμενο που χαρακτηρίζει ορισμένες συμπεριφορές σε αρχαϊκές κοινωνίες. Ο Στίλπων Κυριακίδης αναφέρει ότι τα τραγούδια πρωτόγονων λαών αποτελούνταν από συνεχείς επιφωνήσεις και αυτοσχέδιες φράσεις, που επαναλαμβάνονταν έως τον κορεσμό και συνοδεύονταν από ανάλογες ρυθμικές σωματικές κινήσεις της εργασίας ή του χορού³⁸. Ο ίδιος ο Κυριακίδης παρομοιάζει αυτά τα τραγούδια με τα αυθόρμητα τραγούδια των παιδιών³⁹. Αναγνωρίζει, εξάλλου, ότι τα αρχαϊκά αυτά τραγούδια είναι ήδη μια πρωτογενής τέχνη, από την οποία εξελίχθηκαν και νεότεροι ποιητικοί τρόποι ειδικά για την «επανάληψιν των ομοήχων», που είναι, όπως λέει, «συνήθης και αρεστή εις τους κατά φύσιν λαούς», αλλά και στα παιδιά – παρατηρεί ότι αυτή «μας έδωκε την συνήχησιν, τα ομοιοκάταρκτα, την ομοιοκαταληξίαν και άλλους τοιούτους ποιητικούς τρόπους»⁴⁰.

Ο ίδιος μελετητής παρατηρεί ακόμα ότι συνηθισμένη είναι και η επανάληψη «όχι πλέον των αυτών ή ομοήχων λέξεων», αλλά «της αυτής εννοίας» και αυτή μας έδωσε, όπως ο ίδιος πάντα σημειώνει, «τον εν τη ποιητική καλούμενον παραλληλισμόν των μελών», συνηθισμένο στην ποίηση των Εβραίων και πολλών άλλων, ανατολικών κυρίως, λαών. Ο Κυριακίδης αναφέρεται στα τουρκικά δίστιχα ή τετράστιχα, τους γνωστούς «αμανέδες», για τους οποίους λέει ότι είναι όλοι σχηματισμένοι με αυτό τον τρόπο και

35. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 48.

36. Μ. Γ. Μερακλής, «Η αισθητική του παραμυθιού», *Έντεχνος λαϊκός λόγος, Κείμενα και κριτική νεοελληνικού λόγου*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σσ. 145 και 150.

37. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 71.

38. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία, Μέρος Α' Μνημεία τον λόγου*, εκδ. Β', Ακαδημία Αθηνών, δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, αρ. 8, εν Αθήναις 1965, σσ. 44-45 (= Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι, Συναγωγή μελετών*, εκδοτική φροντίδα, Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, εκδ. Ερμής, Αθήνα 1978, σσ. 1-2).

39. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι, Συναγωγή μελετών*, ό.π., σ. 2.

40. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι, Συναγωγή μελετών*, ό.π., σ. 3.

ότι από αυτούς «εισήχθη η χρήσις του παραλληλισμού και εις τα δημώδη νεοελληνικά δίστιχα»⁴¹. Π.χ. ένα τούρκικο δίστιχο λέει (σε μετάφραση):

*Και η ψημένη κολοκύθα θέλει αλάτι
και η ψυχή η δική μου θέλει κορίτσι.*

Προς αυτό ο Κυριακίδης αντιπαραβάλλει ελληνικά παράλληλα:

*Άσπρος γεννιέτ' ο κόρακας και μαύρος κατανταίνει,
και που 'γαπήση κι αρνηθή, έτσι κι αυτός να γένη.*

*Άφησ' τον μύλον κι ας βροντά και το νερό κι ας τρέχη,
άφησ' τον νιον να σ' αγαπά και διάφορον δεν έχει.*

*Δεν ήλπισα 'ς τον ουρανό λειβάδια να γενούνε,
δεν ήλπισα τα μάτια μου τον χωρισμόν να δούνε,*

*Πράσινη πέτρα του γιαλού δεν πιάνει πρασινάδα,
κι αγάπη χωρίς πείσματα δεν έχει νοστιμάδα*⁴².

Είναι εξάλλου γνωστός ο συσχετισμός που έγινε συχνά, όχι μόνο της εξωτερικής μορφής των τραγουδιών των πρωτόγονων με εκείνων των παιδιών, αλλά και του τρόπου λειτουργίας του εσωτερικού ψυχικού κόσμου των πρωτόγονων με εκείνου των παιδιών⁴³.

Έτσι ο Μιχαηλίδης-Νουάρος παρατηρεί πως το παιδί, όπως και ο πρωτόγονος άνθρωπος, βρίσκεται σε μια πρώιμη ψυχολογική κατάσταση, κατά την οποία δεν είναι σε θέση να ξεχωρίσει το δικό του εγώ από την ύπαρξη των άλλων πραγμάτων γύρω του, είτε αυτά είναι άψυχα είτε έμψυχα, και έτσι πιστεύει πως όλα έχουν ψυχή και

41. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι, Συναγωγή μελετών*, ό.π.

42. Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι, Συναγωγή μελετών*, ό.π., σ. 4.

43. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιου συσχετισμού αποτελεί η θεωρία της «ανακεφαλαίωσης», που διατύπωσε για την εξέλιξη του ανθρώπου ο ανθρωπολόγος και φιλόσοφος E. Haeckel. Σύμφωνα με αυτήν, η εξέλιξη του ατόμου αποτελεί ανακεφαλαίωση, δηλαδή σύντομη επανάληψη της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους, και το άτομο κατά την εξέλιξή του διανύει πάλι τα στάδια που πέρασε το ανθρώπινο είδος από την πρωτόγονη κατάσταση έως τον πολιτισμό. Ο Αμερικανός φιλόσοφος και ψυχολόγος Stanley Hall ισχυρίστηκε πως το ίδιο φαινόμενο παρατηρείται στα παιχνίδια των παιδιών, που αποτελούν επαναλήψεις των διαφόρων εξελικτικών σταθμών του ανθρώπου. Έτσι το παιδί επαναλαμβάνει τις διάφορες φάσεις της ανθρώπινης εξέλιξης, «παίζοντας» τον τρωγλοδύτη που κατασκευάζει την καλύβα του, «παίζοντας» πόλεμο ή κυνηγητό κ.λπ. Την άποψη αυτή υιοθετεί και ο Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι, Συναγωγή μελετών*, ό.π., σσ. 20-42.

γι' αυτό και «σκέπτονται» και «μιλούνε»⁴⁴. Ο Μιχαηλίδης-Νουάρος ερμηνεύει αυτή την τάση των παιδιών με το ψυχικό φαινόμενο της «προβολής», την τάση δηλαδή να προβάλλουν τη δική τους ψυχική ζωή πάνω στα άλλα όντα που θεωρούν *όμοια* με τους εαυτούς τους, και έτσι να νομίζουν πως κι εκείνα έχουν σκέψεις, επιθυμίες, αισθήματα και ακόμα πως μιλούν όπως και τα παιδιά. Γι' αυτό το λόγο, στο συγκεκριμένο μύθο παρακολουθούμε τα ζώα που συζητούν, αποφασίζουν, ενεργούν όπως και οι άνθρωποι, χωρίς αυτό το γεγονός να ξενίζει καθόλου τα παιδιά, αντίθετα μάλιστα ακούν το μύθο με ευχαρίστηση και ενδιαφέρον.

Ειδικότερα, ο Μιχαηλίδης-Νουάρος αναφέρει πως στην ηλικία αυτή συγχέονται ο πραγματικός με το φανταστικό κόσμο του παιδιού και πως ο φανταστικός κόσμος αποτελεί μια «πραγματικότητα» που υπάρχει «από μόνη της» και διαρκεί όσον καιρό το παιδί εξακολουθεί να πιστεύει σε αυτήν⁴⁵. Είναι μάλιστα πολύ ενδιαφέρον ότι πολλά από τα στοιχεία που συναντούνται στο μύθο αυτό (π.χ. τα ζώα που «μιλούν μεταξύ τους» σαν άνθρωποι) εμφανίζονται και σε άλλα έθνη και λαούς, γεγονός που αποδεικνύει ότι το ψυχικό φαινόμενο της «προβολής» του εσωτερικού κόσμου του παιδιού προς τα έξω είναι πανανθρώπινο, πως, δηλαδή, ένα μέρος της βαθύτερης ψυχικής κατασκευής των παιδιών – σε ορισμένη ηλικία – είναι όμοιο σε όλα τα μέρη και σε όλα τα έθνη και τους λαούς του κόσμου⁴⁶.

Συμπέρασμα

Φαίνεται λοιπόν πως ισχύει αυτό το οποίο διαπιστώνει ο Μιχαηλίδης-Νουάρος και που συνιστά πλέον μια *παράδοση* και μια «τεχνική» του μύθου: ο λαϊκός αφηγητής «γνωρίζει», από τη συμπυκνωμένη κοινωνική πείρα που αντιπροσωπεύει π.χ. ένας μύθος, ορισμένα ψυχολογικά στοιχεία για τον τρόπο που σχηματίζονται οι παραστάσεις του παιδιού και έχει διαμορφώσει ανάλογα τη «δομή» του μύθου.

Ο λαϊκός αφηγητής στις διηγήσεις του προτιμάει την «επανάληψη» που, διαπιστωμένα, τόσο πολύ αρέσει στα παιδιά, γιατί η μνήμη τους, που είναι σχετικά περιορισμένη, μπορεί και θυμάται μόνο σε πολύ γενικές γραμμές. Ο Μιχαηλίδης-Νουάρος δίνει

44. Α, Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...* Ό.π., σ. 17, 50 και 62-63. Πρόκειται για τη θεωρία του «ανιμισμού», που αποτελεί ένα βασικό στάδιο στην εξέλιξη των γνωστικών λειτουργιών του ατόμου. Βλ. α) Ευαγγελία Γαλανάκη, *Θέματα αναπτυξιακής ψυχολογίας...*, ό.π., σσ. 54-55, β) Jean Piaget, *The child's conception of the world*, εκδ. Kegan Paul, Trench & Trubner, London 1929 (Original work published 1923). Όμως αυτή η θεωρία ταυτίζεται εννοιολογικά με τη θεωρία του «παμψυχισμού», μια πρωτόγονη θρησκευτική αντίληψη, κατά την οποία τα πάντα μέσα στη φύση έχουν ψυχή και συνεπώς μπορούν να επικοινωνούν με τον άνθρωπο. Βλ. Γρηγόρης Δ. Ζιάκας, *Θρησκεία και πολιτισμός των προϊστορικών κοινωνιών και των αρχαίων λαών*, εκδ. Κορηλία Σφακιανάκη, Θεσσαλονίκη 2002, σσ. 113-114. Για τον «παμψυχισμό» στα παραμύθια και τις λαϊκές διηγήσεις βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, εκδ. Κωνσταντινίδη, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 50 κ.ε.

45. Α, Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 17 και 50.

46. Α, Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σσ. 62-63.

και την εξήγηση: «Έτσι, όταν ξαναγυρίζει ο ίδιος *“κύκλος εντυπώσεων”*, με το να γίνονται τα ίδια περίπου πράγματα, το παιδί χαίρεται και καταλαβαίνει· γιατί κατατάσσει αμέσως το νέο που ακούει πάνω στ’ αχνάρια του παλιού, που θυμάται»⁴⁷.

Όμως ήδη σ’ αυτά υπάρχουν «εν σπέρματι» καταβολές αισθητικής φύσεως, αφού η επανάληψη προκαλεί χαρά και ευχαρίστηση στο παιδικό κοινό, διαμορφώνει ανάλογα τον εσωτερικό ρυθμό του παραμυθιού και, ως ένα βαθμό, προσδιορίζει την ποιητική του. Σε αυτά πρέπει να προστεθεί η κεφαλαιώδης σημασία της φαντασίας και της ύπαρξης μιας παράλληλης φανταστικής πραγματικότητας, της οποίας οι αρχές, η αφετηρία, είναι βέβαια άλλου γένους – ψυχολογικού – στο παιδί, αλλά γνωρίζουμε ότι αποτελεί και για τη λογοτεχνική (και πιο γενικά την καλλιτεχνική) δημιουργία το έτερον ήμισυ του όλου.

Abstract

In this paper we attempt to illustrate the functional role that the mechanism of repetition plays in folk narrative, especially that addressed to the child audience, both in the pedagogical and the aesthetic level.

More specifically, the folk storyteller, based on personal experience and observation, has an intuitive ability to understand the psychological world of young and older children. This means, among others, that he acknowledges the value of repetition and its pedagogical impact on children’s minds, therefore he systematically uses it when developing a myth, for example. In this way, repetition has become a technique inherent in several folk narratives.

From the aesthetic viewpoint, repetition creates satisfaction and joy among children, forms the unique internal rhythm of the story, and, to some extent, determines the poetic value of it. The intensity and quality of emotions expressed in the narrative depend upon repetition. The more intense the emotions articulated by words are, the more poetic the narrative becomes.

47. Α. Μιχαηλίδης-Νουάρος, *Η δομή...*, ό.π., σ. 15, σημ. 2. Έχει ενδιαφέρον ότι και η Αμερικανίδα παιδαγωγός Sara Cone Bryant αναφέρεται στο ίδιο ακριβώς «ανέλπιστο αίσθημα της χαράς από μια τέλεια κατανόηση», που προκαλεί το «επαναληπτικό στοιχείο» στα παιδιά, κατά την εξέλιξη του παραμυθιού. Βλ. σχετικά στο βιβλίο της: *Πώς πρέπει να λέμε τις ιστορίες στα παιδιά μας και τι λογής ιστορίες* (μτφ. Α. Μεταλλινού), εκδ. Παιδική Χαρά, Α. Ράλλης, Αθήναι χ.χ., σσ. 38-39. Πρβλ. και το βιβλίο μου: *Το παραμύθι στην Εκπαίδευση, Ψυχοπαιδαγωγική διάσταση και αξιοποίηση*, ό.π., σσ. 26-28. Και ο Ελβετός μελετητής των παραμυθιών Max Lüthi στέκεται κι αυτός στη γοητεία της επανάληψης των στοιχείων του παραμυθιού, που πολύ αρέσει στα παιδιά και τους γεννάει χαρούμενα συναισθήματα όταν αναγνωρίζουν κάτι που το έχουν δει ή ακούσει. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, «Η αισθητική του παραμυθιού», *Έντεχνος λαϊκός λόγος, Κείμενα και κριτική νεοελληνικού λόγου*, ό.π., σ. 150.

ΝΑΝΤΙΑ ΜΑΧΑ-ΜΠΙΖΟΥΜΗ

Δρ Λαογραφίας

Διδάσκουσα στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

**ΧΩΡΙΣ ΓΡΑΒΑΤΑ.
Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ ΕΝΔΥΜΑΤΟΣ
ΩΣ ΜΕΣΟΥ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ ΣΕ ΗΓΕΜΟΝΙΚΟΥΣ ΛΟΓΟΥΣ**

Τις τελευταίες δεκαετίες, η κοινωνιολογική θεώρηση της ένδυσης ως κοινωνικά τοποθετημένης σωματικής πρακτικής (situated bodily practice) με βάση το έργο της κοινωνιολόγου Joan Entwistle, επικεντρώνει το ενδιαφέρον στη μελέτη των ενδυμάτων σε σχέση με το σώμα, προτείνοντας την υιοθέτηση μιας προσέγγισης που να αναγνωρίζει το σώμα ως κοινωνική οντότητα και την ένδυση ως το αποτέλεσμα τόσο κοινωνικών παραγόντων όσο και ατομικής δράσης.¹ Το συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο, μέσα από τη σύζευξη ενός μεγάλου εύρους θεωρητικών σχημάτων γύρω από τη μόδα², το ένδυμα³, το σώμα⁴, την ενσώματη εμπειρία και την επιτέλεση⁵, προσφέρει μια

1. J. Entwistle, *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Society*, Κέμπριτζ 2000a: Polity Press, J. Entwistle, «Fashion and the Fleishy Body: Dress as Embodied Practice», *Fashion Theory* 4/3 (2000b), σ. 323-348.

2. Βλ. ενδεικτικά τη μελέτη του R. Barthes, «On The Fashion System», στο βιβλίο του *The Language of Fashion*, Οξφόρδη 2006: Berg, σ. 98-102.

3. Βλ. ενδεικτικά A. Lurie, *The Language of Clothes*, Νέα Υόρκη 1981: Random House, F. Davis, *Fashion, Culture and Identity*, Σικάγο 1992: University Press, A. Hollander, *Seeing Through Clothes*, Μπέρκλεϊ 1993: University of California Press.

4. Βλ. M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Λονδίνο 1970: Barrie & Rockliff, M. Mauss «Techniques of the Body», *Economy and Society* 2/1 (1973), σ. 70-89 [ελλην. έκδ., «Οι τεχνικές του σώματος», στο M. Μως, Κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία, επιμ. – μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα 2004: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, σ. 185-220], M. Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, ΗΠΑ 1976: Northwestern University Press, M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, Λονδίνο 1981: Routledge and Kegan Paul, M. Foucault, *Discipline and Punish*, Χαρμونتγουόρθ 1977: Penguin, M. Foucault, *The History of Sexuality: Volume Three. The Care of the Self*, Λονδίνο 1986: Penguin, T. J. Csordas, «Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World», στο T. J. Csordas (επιμ.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Κέμπριτζ 1994: Cambridge University Press, σ. 1-26, L. Arthur, «Introduction: Dress and the Social Control of the Body», στο L. Arthur (επιμ.), *Religion, Dress and the Body*, Οξφόρδη 1999: Berg, σ. 1-7.

5. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Λονδίνο 1971: Penguin [ελλην. έκδ., Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή, εισ. Δ. Μακρυγιάννη, μτφρ. Μ. Γκόφρα, Αθήνα 2006: Αλεξάνδρεια], N. Crossley, «Body Techniques, Agency and Inter-corporality: On Goffman's Relations in Public», *Sociology* 129 (1): 1995, σ. 133-149.

πολυεπίπεδη πρόσληψη και ανάλυση του ενδεδυμένου σώματος στα πολιτισμικά του συμφραζόμενα ως πεδίο βιωματικής πρακτικής. Ειδικότερα, μέσα από τη συνομιλία της με τα θεωρητικά παραδείγματα του Erving Goffman⁶ για την παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή κατά την κοινωνική αλληλεπίδραση, και του Pierre Bourdieu⁷ περί έξης (habitus) και πρακτικής, η Entwistle αναδεικνύει την αναγκαιότητα της συνεξέτασης των τρόπων που οι κοινωνικές δομές αναπαράγονται σε επίπεδο σωματικών πρακτικών στη μελέτη της ένδυσης με όρους κοινωνικά τοποθετημένης σωματικής πρακτικής.⁸



φωτ. 1

Η παραπάνω προσέγγιση αποτελεί ένα εξαιρετικά χρήσιμο μεθοδολογικό εργαλείο στη μελέτη και ανάλυση των πολιτικών χρήσεων του ενδύματος⁹, με βάση το

6. E. Goffman, *The Presentation...*, ό.π.

7. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Κέμπριτζ 1977: Cambridge University Press, P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, μτφρ. R. Nice, Στάνφορντ 1990: Stanford University Press [ελλην. έκδ., Η αίσθηση της πρακτικής, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα 2006: Αλεξάνδρεια].

8. J. Entwistle, «Fashion and the Fleshy Body», ό.π., σ. 336-344.

9. Για τις πολιτικές χρήσεις του ενδύματος και το περιεχόμενο του όρου, βλ. S. Pantounaki – E. Petridou, «Dress and Politics – Editor's Introduction», στο *Proceedings of the Annual Meeting of the ICOM Costume Committee*, Nafplion and Athens (7-13 September 2014), Ναύπλιο 2015: Peloponnesian Folklore Foundation, σ. 9, βλ. E. Petridou, «Politics of dress in Argentine Tango», στο *Proceed-*

παράδειγμα της απουσίας της γραβάτας από την αμφίεση του έλληνα πρωθυπουργού Αλέξη Τσίπρα και της αναγωγής της συγκεκριμένης ενδυματολογικής συμπεριφοράς σε σύμβολο κατά του κατεστημένου (φωτ. 1). Η παρουσία του Τσίπρα και μελών του πρωθυπουργικού συμβουλίου με κοστούμι χωρίς γραβάτα στην ορκωμοσία της νέας κυβέρνησης (26 Ιανουαρίου 2015)¹⁰ σε συνδυασμό με τη χρήση του πολιτικού όρκου έναντι του θρησκευτικού, αντιμετωπίστηκαν ως μια συμβολικά¹¹ φορτισμένη παρέκκλιση από μια τυποποιημένη για δεκαετίες τελετουργική πράξη, και σχολιάστηκαν ποικιλότροπα από τον ελληνικό¹² και διεθνή¹³ τύπο (φωτ. 2). Χρησιμοποιώ τον όρο

ings of the Annual Meeting of the ICOM Costume Committee, ό.π., σ. 135-139 (ιδιαίτερα την ενότητα «Towards a Political Theory of Dress», σ. 136).

10. Οι εκλογές της 25^{ης} Ιανουαρίου 2015 ανέδειξαν πρώτο κόμμα τον ΣΥΡΙΖΑ. Η νίκη αυτή χαρακτηρίστηκε ως η μεγαλύτερη μεταπολεμική επιτυχία της Αριστεράς στην Ευρώπη. Βλ. Γ. Κυρίτσης, «Δέκα σημεία για έναν χρόνο ΣΥΡΙΖΑ», εφ. Η Αυγή (24 Ιανουαρίου 2016), (<http://www.avgi.gr/article/6210033/deka-simeia-gia-ton-ena-xrono-suriza>).

11. Το τελετουργικό που ακολουθήθηκε στην ορκωμοσία για την ανάληψη της κυβερνητικής εξουσίας «συνιστά», κατά την προσφυή επισήμανση του Ευάγγελου Αυδίκου, «συμβολική αναπαράσταση όσων διαδραματίζονται στο πεδίο της κοινωνικής διαπραγμάτευσης». Βλ. Ε. Αυδίκος, «Τελετουργία και πολιτική», στο βιβλίο του Εορταί και πανηγύρεις. Σύνορα, λαϊκά δρώμενα και τελετές, Θεσσαλονίκη 2017, σ. 43.

12. Βλ. ενδεικτικά στην εφημερίδα Η Καθημερινή (16.2.2015) το άρθρο των Τασούλας Επακοίλη και Μανίνας Ντάνου, «Χωρίς γραβάτα», όπου και σχετικό σχόλιο: «Αποτελεί, πράγματι, ένα είδος «δήλωσης» το ντύσιμο των κυβερνώντων και ειδικά η αποστροφή που στην πλειονότητά τους δείχνουν στη γραβάτα; Υπάρχει σημαίνον και σημαίνόμενο στο dress code που έχουν υιοθετήσει; Πρόκειται για επικοινωνιακό τρικ ή για πόλεμο σε επίπεδο συμβόλων;» (<http://www.kathimerini.gr/803838/article/epikairothta/politikh/xwris-gravata>).

13. Βλ. ενδεικτικά στη στήλη *Fashion & Style* της εφ. *The New York Times* (Feb 4, 2015) το άρθρο της Vanessa Friedman, «The Wardrobe Politics of Greece's New Prime Minister», όπου και συγκρίνει τον συμβολισμό της συγκεκριμένης ενδυματολογικής επιλογής του Τσίπρα (χωρίς γραβάτα) με την αντίστοιχη επιλογή του John F. Kennedy (χωρίς καπέλο) το 1961. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Think of it as the contemporary version of John F. Kennedy's decision at his 1961 inauguration to take off his traditional silk top hat, which he had dutifully worn, for his swearing-in and address, with all the new-generation symbolism that that entailed. After all, Mr. Tsipras, at 40, is the youngest Greek prime minister in almost 150 years. Sometimes what you don't wear is even more potent than what you do». (http://www.nytimes.com/2015/02/05/fashion/the-wardrobe-politics-of-greeces-new-prime-minister.html?smid=fb-share&_r=1). Επίσης, βλ. το σχόλιο στο άρθρο της Maria Malagardis, ειδικής απεσταλμένης στην Αθήνα της εφημερίδας *Liberation* (28 janvier 2015), «Grèce: la révolution des sans-cravates Grèce», όπου αναφέρεται στο συμβολισμό της πράξης: «Comme la plupart des membres de son gouvernement, le nouveau Premier ministre a refusé de prêter serment sur la Bible, dans un pays où l'Etat n'est pas séparé de l'Eglise. Une prestation de serment sans pape en Grèce, c'est effectivement nouveau. De même que la première sortie du chef du gouvernement à peine nommé et qui, dès lundi, s'était rendu à Kaisariani dans la banlieue d'Athènes, au Mur des fusillés. Ceux de la résistance contre l'occupation allemande comme ceux de la guerre civile qui a suivi. Encore un symbole» (http://www.liberation.fr/planete/2015/01/28/grece-la-revolution-des-sans-cravates_1190810). Το περιοδικό *L'Express* έγραψε στις

παρέκκλιση ως αξιολογικό όρο με βάση τον οποίο προσδιορίζω τον βαθμό συμμετοχής σε ένα σύστημα, γιατί μέσα από τις καταξιώσεις ή/και τις αμφισβητήσεις αυτού του συστήματος, γίνεται κατανοητό το μέγεθος της αξίας του.



φωτ. 2

Η εμμονή του Αλέξη Τσίπρα στη συγκεκριμένη ενδυματολογική πρακτική τόσο κατά τη διάρκεια της προεκλογικής του καμπάνιας όσο και κατά την ανάληψη των πρωθυπουργικών καθηκόντων του, αναδεικνύει τη δυναμική εμπλοκή του σώματος και της ένδυσης σε σχέσεις εξουσίας¹⁴. Η γραβάτα, σε συνδυασμό και με άλλες υλικές

28/01/2015: «Η κυβέρνηση Τσίπρα άρχισε να επιτίθεται στα σύμβολα. Ορκίστηκε χωρίς Ευαγγέλιο και χωρίς γραβάτες: μια μικρή επανάσταση ήδη». Βλ. S. Hammal, «Pourquoi Alexis Tsipras ne porte pas de cravate? Une absence de cravate pour signifier qu'il est un homme politique proche du peuple dans une société marquée plus que jamais par les inégalités. Modeste sans être négligé». https://www.lexpress.fr/tendances/mode-homme/pourquoi-alexis-tsipras-ne-porte-pas-de-cravate_1645546.html.

14. M. Foucault, «Body/Power», στο C. Cordon (επιμ.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and other writings 1972-1977*, Νέα Υόρκη 1980: Pantheon Books, σ. 55-63.

και άυλες συμβολικές εκφράσεις στην πολιτική φαρέτρα του Τσίπρα, αποτέλεσε τον καθοριστικό παράγοντα για να οριστούν διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στο «εμείς» και οι «άλλοι». Αυτή η συμβολική διαφοροποίηση άλλωστε, μαζί με την οργανωμένη ανάμνηση κοινών εμπειριών, είναι τα δύο στοιχεία που, σύμφωνα με τον Νίκο Δεμερτζή, συμβάλλουν στη διατήρηση των συλλογικών ταυτοτήτων.¹⁵

Ωστόσο, στο πλαίσιο πάντα της δεδομένης πολιτικής και κοινωνικής πραγματικότητας, η εισαγωγή στο πολιτικό προσκήνιο της έννοιας της ενδυματολογικής ταυτότητας «αγραβάτωτοι» (φωτ. 2) σηματοδότησε την ύπαρξη μιας ευρείας ενδυματολογικής ετερότητας «γραβατωμένοι», στους κόλπους της οποίας εντάσσονται με βάση την αμφίεσή τους ένα μεγάλο μέρος του ανδρικού πληθυσμού της αντιπολίτευσης, αλλά και μια μερίδα των ανδρών του υπουργικού συμβουλίου¹⁶. Κατά συνέπεια, στο παραπάνω αντιθετικό σχήμα «αγραβάτωτοι» - «γραβατωμένοι» (φωτ. 3), η σχέση της ενδυματολογικής ταυτότητας με την ετερότητα αποκτά αρνητικό ή θετικό φορτίο ανάλογα με την ιδεολογική ταυτότητα των υποκειμένων της. ετερότητας.¹⁷



φωτ. 3

Στηριζόμενη στην αμφίδρομη σχέση σώματος και ενδύματος, θα επιχειρήσω να

15. Βλ. Ν. Δεμερτζής, «Η εμπιστοσύνη ως κοινωνικό συναίσθημα», *Επιστήμη και Κοινωνία* 16 (2006), σ. 39-67.

16. Βλ. Ε. Αυδίκος, «Τελετουργία και πολιτική», ό.π., σ. 42, όπου αναφέρει χαρακτηριστικά: «...Η τηλεοπτική εικόνα αποτύπωσε τη ρωγμή που προκλήθηκε στη δομή της τελετουργίας, καθώς τα τελετουργικά υποκείμενα χωρίστηκαν σε δύο μέρη. Μετά τους «αγραβάτωτους» και τους ομνύοντες πίστη στο σύνταγμα, διά του πολιτικού όρκου, ακολούθησαν οι «γραβατωμένοι», και ορκιζόμενοι στο Ευαγγέλιο». Στους «γραβατωμένους» εντάσσονται από την πλευρά της κυβέρνησης μια μερίδα κυβερνητικών στελεχών του ΣΥΡΙΖΑ και των ΑΝΕΛ.

17. Σχετικά με το θέμα αυτό βλ. στο *efsyn.gr* (23.1.2015), το άρθρο των Τάσου Κωστόπουλου – Άντας Ψαρρά – Δημήτρη Ψαρρά, «Πατρίς – θρησκεία – γραβάτα» (<http://www.efsyn.gr/arthro/patris-thriskeia-gravata>).

διερευνήσω τους τρόπους με τους οποίους ο Αλέξης Τσίπρας, στη συγκεκριμένη περίοδο οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών ανακατατάξεων για την Ελλάδα, χρησιμοποιεί το σώμα του και το ένδυμα ως δυναμικά παραγόμενα πεδία, όπου προσωπικές και πολιτικές ταυτότητες επιτελούνται και αρθρώνονται. Μέσα από τη συγκριτική μελέτη δύο παλαιότερων παραδειγμάτων από τον διεθνή και τον ελληνικό πολιτικό χώρο, εστιάζω στις πολιτικές χρήσεις των ενδυμάτων ως «μέσου αντίστασης και διαπραγματεύσης ενάντια σε ηγεμονικούς λόγους»¹⁸. Σ' αυτό το πλαίσιο, μελετώ την απουσία της γραβάτας από την ενδυματολογική συμπεριφορά του Τσίπρα ως το αποτέλεσμα ενός συνδυασμού ατομικής έξης σε συγκεκριμένες **μορφές ενδυματολογικής κατανάλωσης**¹⁹ και δομών, που καθόρισαν και προσδιόρισαν αυτή την επιλογή. **Χρησιμοποιώ την έξη με την έννοια του Bourdieu που είναι κατά κύριο λόγο σωματική, για να αναδείξω τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνική δομή, το πολιτικό περιβάλλον δηλαδή στο οποίο γαλουχήθηκε από παιδί εγγράφεται στο σώμα του**²⁰, στους τρόπους σκέψης και συμπεριφοράς του. Στη συνέχεια, παρακολουθώ τη δράση του **στο δομημένο με κανονιστικά πρότυπα**²¹ **πολιτικό πεδίο (field) όπου οι πολιτικοί «πρέπει» να εμφανίζονται πάντα με γραβάτα, και καταγράφω τη διαφοροποίησή του προς αυτό, συνεξετάζοντας τις δομές που υποβάλλουν το σώμα**²² **του σε κοινωνικές διεργασίες μέσα από λόγους ένδυσης.**

Η κοινωνική λειτουργία των ενδυμάτων

Η ενδυμασία, όπως έχει επισημάνει η Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, έχει σαφή κοινωνική λειτουργία, καθώς μέσω αυτής δηλώνεται η θέση των πολιτών στο κοινωνικό σύστημα μιας δεδομένης περιόδου και αντανακλάται η υποχρέωσή τους και η προσπάθειά τους να προσαρμοστούν σε αυτό και στις σχέσεις που το διέπουν.²³ Δεν αποτελεί μόνο το

18. Ε. Πετρίδου, «Ένδυμα και υλικός πολιτισμός: Από τη σημειολογία στη δράση», στον τόμο Ελ. Γιαλούρη (επιμ.), Υλικός πολιτισμός. Η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων, Αθήνα 2012: Αλεξάνδρεια, σ. 365.

19. C. Campbell, «The Meaning of Objects and the Meaning of Actions: A Critical Note on the Sociology of Consumption and Theories of Clothing», *Journal of Material Culture*, 1/1 (1996), σ. 93-105.

20. Πρβλ. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, μτφρ. R. Nice, Κέμπριτζ 1995: Cambridge University Press, σ. 87.

21. Για τα κανονιστικά πρότυπα συμπεριφοράς σε σχέση με τις κοινωνικές δομές βλ. J. López and J. Scott, *Social Structure*, Μπάκιγχαμ και Φιλαδέλφεια 2000: Open University Press, σ. 1-13.

22. Ειδικότερα για την ιστορική, την κοινωνική και την πολιτισμική σημασιοδότηση του σώματος, την κοινωνική του τοποθέτηση, την πειθάρχησή του σε μηχανισμούς ρύθμισης, αλλά και την εναντίωσή του στις κοινωνικές επιταγές, βλ. Δ. Μακρυνιώτη, «Εισαγωγή», στο Δ. Μακρυνιώτη (επιμ. – εισ.), Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις, Υλικά 11, Αθήνα 2004: Νήσος, σ. 11-73.

23. Μ. Βρέλλη-Ζάχου, «Κοινωνία και ένδυμα: Το φυλετικό και ερωτικό υπόβαθρο του ενδύματος. Ταξικές διακρίσεις. Αισθητική παράμετρος», στον τόμο Μ. Γ. Βαρβούνης και Μ. Γ. Σέρρης (διεύθυνση), Ελληνική Λαογραφία. Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές, τόμ. Α', Αθήνα 2012: Ηρόδοτος, σ. 900. Για τον κοινωνικό ρόλο του ενδύματος βλ. από την ξένη βιβλιογραφία **ενδεικτικά**:

υλικό μέσο σύνδεσης της ατομικής ταυτότητας με το σώμα, αλλά ως κοινωνικό φαινόμενο λειτουργεί και ως σύνδεσμος ανάμεσα στην ατομική ταυτότητα και στην κοινωνική ένταξη.²⁴ Ο Roland Barthes υπογραμμίζει την έντονη κοινωνική σημασία της και ορίζει την ενδυμασία ως «μια συστηματική, κανονιστική δεξαμενή από την οποία το άτομο αντλεί την αμφίεσή του», τα δε ενδύματα, ως έκφραση μιας ατομικής πράξης, μέσω της οποίας «το άτομο ενεργοποιεί πάνω του τον γενικό θεσμό της ενδυμασίας».²⁵

Τα ενδύματα, πέρα από την έμφυλη και ερωτική τους διάσταση,²⁶ είναι ένα ιδιαίτερα σημαντικό σύστημα συμβολικής επικοινωνίας²⁷. Σηματοδοτούν τον τρόπο ή

M. E. Roach και J. B. Eicher, *The Visible Self: Perspectives on Dress*, **Νέα Υερσέυ** 1973: Prentice-Hall, Englewood Cliffs, M. DeLong, C. Salusso-Deonier -K. Larntz, «Use of perceptions of female dress as an indicator of role definition», *Home Economics Research Journal* 11 (1980), σ. 327–336.

24. Z. Arvanitidou και M. Gasouka, «Dress, Identity and Cultural Practices», *The International Journal of the Humanities* 9 (2010), σ. 17 – 26.

25. R. Barthes, «Το μπλε είναι φέτος στη μόδα...». Κείμενα για την ένδυση και τη μόδα, μτφρ. Βασ. Πατσogiάννης, Αθήνα 2016: Πλέθρον, σ. 18-19.

26. Για την έμφυλη και ερωτική διάσταση του ενδύματος βλ. E. Crawley, «The sexual background of dress», στο M. E. Roach – J. B. Eicher (επιμ.), *Dress, adornment and the social order*, **Νέα Υόρκη-Λονδίνο** – Σίδνεϋ 1965: 72-76, J. B. Eicher - M. E. Roach-Higgins, «Definition and Classification of Dress: Implications for Analysis of Gender Roles», στο R. Barnes και J. B. Eicher (επιμ.), *Dress and Gender: Making and Meaning*, **Λονδίνο** 1992: Berg, σ. 8–28, D. Kunzle, *Fashion and Fetishism: A social History of the Corset, Tight-lacing and Other Forms of Body Sculpture in the West*, **Totowa, NJ** 1982: Rowan and Littlefield, V. Steele, *Fashion and eroticism. Ideals of feminine beauty from the Victorian era to the jazz age*, **Οξφόρδη** – **Νέα Υόρκη** 1985: Oxford University Press, J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, **Λονδίνο** 1990: Routledge, E. Tseëlon, *The Masque of Femininity*, **Λονδίνο** 1997: Sage. **Στην ελληνική βιβλιογραφία βλ. Μ. Βρέλλη-Ζάχου**, «Το ερωτικό, κοινωνικό και αισθητικό υπόβαθρο του ενδύματος», στο βιβλίο της Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση (1864-1910). Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας και της κοινωνιολογίας του ενδύματος, Αθήνα 2003: Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, σ. 53-91.

27. Για τις σημειολογικές προσεγγίσεις του ενδύματος βλ. Ch. Perkins Gilman, *The Dress of Women: A Critical Introduction to the Symbolism and Sociology of Clothing*, Edited with an Introduction by Michael R. Hill και Mary Jo Deegan, Contributions in Women Studies, No 193, **Κονέκτικατ και Λονδίνο** 2002: Greenwood Press, L. Baumgarten, *What Clothes Reveal: The Language of Clothing in Colonial and Federal America*, **New Haven και Λονδίνο** 2003: The Colonial Williamburg Foundation in Association with Yale University Press. Στην ελληνική και στη μεταφρασμένη στα ελληνικά βιβλιογραφία βλ. Κων. Μπάδα, «Η “γλώσσα” του ρούχου και της ατομικής εμφάνισης στην παραδοσιακή κοινωνία», *Δωδώνη* 21/1 (1992), σ. 181-199, Κων. Μπάδα, *Ενδυματολογικοί κώδικες της παιδικής-νεανικής ηλικίας. Το κοινωνικο-ιστορικό τους ισοδύναμο*, **Ιωάννινα** 1993, Ν. Μαχά-Μπιζούμη, «Το ενδυματολογικό σύστημα των Μαστιχοχωρίων και οι κώδικές του», στον τόμο Στ. Φωτοπούλου (επιμ.), *Όψεις της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς στη Χίο*, Αθήνα: Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς 2016, σ. 59-81, **Μ. Γ. Βαρβούνης**, «Παραδοσιακή ενδυμασία και σύγχρονο εκκλησιαστικό και κοσμικό δημόσιο τελετουργικό στη Σάμο. Σχόλια σε μια συμβολική χρήση της ενδυματολογικής λαϊκής παράδοσης», στο βιβλίο του **Σύλλεκτα Σαμιακού Λαϊκού Πολιτισμού και Εκκλησιαστικής Παράδοσης**, τόμ. Α΄,

τον βαθμό συμμετοχής του ατόμου/ομάδας σε ένα σύστημα²⁸, αποκαλύπτοντας τους πολιτισμικούς κώδικες και τις δομές μιας κοινωνίας²⁹. Συμβολή στην ανάδειξη αυτής της δυνατότητας των ενδυμάτων αποτελεί το έργο των θεωρητικών της Σχολής Πολιτισμικών Σπουδών του Birmingham για την «υποκουλτούρα», στο οποίο τα κοστούμια περιθωριακών κοινωνικών ομάδων όπως είναι οι hippies, οι skinheads, οι punks κ.ά, προσεγγίζονται ως μια γλώσσα δημιουργικής κατανάλωσης και αντίστασης στο κατεστημένο της μαζικής κουλτούρας.³⁰ Επομένως, τα ενδύματα μέσω της υλικότητάς τους³¹ παίζουν ρόλο στη διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων και των σχέσεων εξουσίας, λειτουργώντας ως μηχανισμός κοινωνικής διάκρισης, επιδεικτικής κατανάλωσης,³² κοινωνικού ελέγχου, αλλά και ως μέσο αντίστασης σε αυτόν³³. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, τα τελευταία χρόνια, οι νέες προσεγγίσεις στη μελέτη του υλικού πολιτισμού έχουν μετατοπίσει το ενδιαφέρον στη μελέτη των ενδυμάτων από τη λειτουργική ή τη συμβολική σημασία τους στη δραστική ικανότητά τους, στη συμβολή τους στη συγκρότηση ενσώματων εαυτών³⁴ και σχέσεων με σφραγίδα κοινωνική και πολιτισμική. Το ενδιαφέρον της κοινωνικής έρευνας για τα ενδύματα στρέφεται στη διάδραση με τους παραγωγούς και φορείς τους, όπως και στις επιδράσεις που τα ίδια ασκούν πάνω σε όσους τα χρησιμοποιούν ή τα κατέχουν.³⁵

Ιερά Μητρόπολις Σάμου και Ικαρίας, Κέντρο Εκκλησιαστικών, Ιστορικών και Πολιτισμικών Μελετών, Σειρά Επιστημονικών Μελετημάτων, αρ. 2, Θεσσαλονίκη 2016: εκδ. οίκος Κ & Μ. Αντ. Σταμούλη, σ. 637-650, Ρ. Μπαρτ, «Ιστορία και κοινωνιολογία του ενδύματος», Αρχαιολογία και Τέχνες 85Α (2002), σ. 8-16, Μ. Sahlins, «La pensée bourgeoise - δυτική κοινωνία ως πολιτισμός», στο Μ. Sahlins, Πολιτισμός και πρακτικός λόγος, Αθήνα 2003: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, σ. 240-273.

28. R. Barthes, «Το μπλε είναι φέτος στη μόδα...», ό.π, σ. 28-27.

29. D. Roche, *The culture of clothing: dress and fashion in the "ancien régime"*, Κέμπριτζ - Νέα Υόρκη 1994: Cambridge University Press.

30. D. Hebdidige, *Subculture: The Meaning of Style*, Λονδίνο 1979: Routledge [ελλην. έκδ., Υπο-κουλτούρα: Το νόημα του στυλ, Αθήνα 1891: Γνώση], Τ. Polhemus, *Street Style*, Λονδίνο 1995, Ρ. Hodgkinson, *Goth: Identity, Style and Subculture*, Οξφόρδη 2002: Berg. Βλ. επίσης και Α. Ασρινάκης, Νεανικές υποκουλτούρες, Αθήνα 1991: Παπαζήσης.

31. Ειδικότερα βλ. S. Küchler – D. Miller (επιμ.), *Clothing Material Culture*, Οξφόρδη 2005: Berg.

32. G. Simmel, *Philosophie der Mode*, Βερολίνο 1905: Pan-Verlag, Th. Veblen, Η θεωρία της αργόσχολης τάξης. Η οικονομική μελέτη των θεσμών, μτφρ. Γ. Νταλιάνης, Αθήνα 1982: εκδ. Κάλβος.

33. L. Arthur, «Introduction: Dress and the Social Control of the Body», ό.π.

34. Βλ. Μ. Banerjee – D. Miller, *The Sari*, Οξφόρδη 2003: Berg και Ε. Πετρίδου, «Ένδυμα και υλικός πολιτισμός: Από τη σημειολογία στη δράση», ό.π., σ. 374-376, όπου και μελετάται το περιεχόμενο της έρευνας των Μ. Banerjee – D. Miller για το sari στην Ινδία «ως ένα παράδειγμα της συμβολής του ενδύματος στην πολιτισμική διαμόρφωση του ενσώματου υποκειμένου». Επιπλέον, για μια άλλη προσέγγιση στη συμβολή του ενδύματος στη συγκρότηση ενσώματων εαυτών βλ. στο Ρ. Zamperini, «On Their Dress They Wore a Body: Fashion and Identity in Late Qing Shanghai», *Positions* 11/2 (2003), σ. 301-330.

35. Βλ. Ε. Petridou, «Dancing on High Heels: a Material culture approach to Argentine tango», στο Τ. Bampilis and Ρ. ter Keurs (επιμ.), *Social Matter(s). Anthropological Approaches to Materiality*,

Ο κοινωνικός κόσμος είναι ένα κόσμος «ενδεδυμένων σωμάτων» (dressed bodies)³⁶. Κατά συνέπεια, προσεγγίσεις του ενδύματος αποκομμένες από το σώμα φαντάζουν ως τα ρούχα νεκρών που μετά τον θάνατο των κατόχων τους θυμίζουν απλώς την παρουσία τους.³⁷ Η Entwistle σκιαγραφώντας το θεωρητικό πλαίσιο μελέτης του ενδεδυμένου σώματος, υποστηρίζει ότι αυτό οφείλει να προάγει αφενός μεν την κοινωνική φύση της ένδυσης και την ιδέα ότι τα υποκείμενα είναι δρώντα, και αφετέρου ότι η ένδυση παράγεται ενεργά μέσα από επαναλαμβανόμενες πρακτικές που προσανατολίζονται στο σώμα.³⁸ Υιοθετεί μάλιστα, τις θέσεις του J. Csordas για τη χρήση της έννοιας «σωματοποίηση» αντί του σώματος,³⁹ μια έννοια η οποία σύμφωνα με τους A. Strathern και M. Lambek δηλώνει, ανάμεσα σε άλλα, και «τη διείσδυση του βιολογικού και του πολιτισμικού στο πεδίο των βιωμένων εμπειριών», όπως και «ένα δρων υποκείμενο το οποίο επιτελεί εσκεμμένα σωματικά ενεργήματα και δεν εκπληρώνει ρόλους με παθητικό τρόπο»⁴⁰.

Στις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, στο πλαίσιο ιστορικών και κοινωνικο-πολιτικών ανακατατάξεων που συνδέονται με καταστάσεις ρευστότητας και διαρκών

Βερολίνο 2014: LIT Verlag, σ. 91-116. Αντίστοιχο παράδειγμα στην ελληνική βιβλιογραφία, βλ. στο Μαχά-Μπιζούμη, «“Τα τατουάζ της γιαγιάς”: Το τατουάζ ως ένδυμα και οι ενσώματες τεχνικές διαχείρισής του», στον τόμο Μ. Γ. Σέρρης, Ελ. Χαρατσίδης, Γαρυφ. Θεοδωρίδου (επιμ.), Από το Αραράτ στον Όλυμπο. Θέματα Αρμενικής Λαογραφίας, Θεσσαλονίκη 2015: εκδ. οίκος Κ&Μ Αντ. Σταμούλη, σ. 227-250, όπου εξετάζεται το ένδυμα με τη μορφή του τατουάζ σε σχέση με το σώμα του φορέα του, το οποίο σε αλληλεπίδραση με το περιβάλλον αναπτύσσει μια σειρά από ενσώματες τεχνικές με σκοπό τον επαναπροσδιορισμό της τροποποιημένης ταυτότητάς του.

36. Βλ. J. Entwistle, *The Fashioned Body...*, ό.π., σ. 6 και J. Entwistle, «The Dressed Body», στο J. Entwistle and E. Wilson (επιμ.), *Body Dressing*, Οξφόρδη: Berg, 2001, σ. 34.

37. Πρβλ. E. Wilson, *Adorned in Dreams. Fashion and Modernity*, Λονδίνο 1985: Virago, σ. 1, όπου σχολιάζοντας την απουσία του σώματος στον τρόπο που παρουσιάζονται τα ενδύματα στα μουσεία αναφέρει χαρακτηριστικά: «The living observer moves, with a sense of mounting panic, through the world of the dead...We experience a sense of the uncanny when we gaze at garments that had an intimate relationship with human beings long since gone to their graves...clothes hint at something only half understood, sinister, threatening; the atrophy of the body and the evanescence of life». Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης, και L. Taylor, *The Study of Dress History*, Μάντσεστερ: Manchester University Press, 2002, σ. 24, όπου καταγράφεται η θέση της Anne Buck, ιστορικού ενδύματος και επιμελήτριας της συλλογής του Manchester Costume Gallery, για τη σχέση σώματος και ενδύματος. Σύμφωνα με την Anne Buck «the beauty of dress, always ephemeral, is so closely connected with the living, moving body which wore it and gave it final expression, that a dress surviving uninhabited, may appear as an elaborate piece of fabric...».

38. J. Entwistle, *The Fashioned Body...*, ό.π., σ. 344. Για το σώμα στην ύστερη νεωτερικότητα βλ. Δ. Μακρυνιώτη, «Εισαγωγή», στο Δ. Μακρυνιώτη (επιμέλεια-εισαγωγή), Τα όρια του σώματος..., ό.π., σ. 11-73.

39. Πρβλ. E. Πετρίδου, «Ένδυμα και υλικός πολιτισμός», ό.π., σ. 371.

40. Βλ. σχετικά στο Δ. Μακρυνιώτη, «Εισαγωγή», ό.π., σ. 19, όπου και η αναφορά στις απόψεις των A. Strathern και M. Lambek για τον όρο σωματοποίηση.

μεταβάσεων, σημειώνεται στροφή του επιστημονικού ενδιαφέροντος στις πολιτικές χρήσεις των ενδυμάτων. Σύμφωνα με την Έλια Πετρίδου το ενδιαφέρον εστιάζεται στη συμμετοχή του ενδύματος στην κατασκευή «εθνικών⁴¹, εθνοτικών, θρησκευτικών ή έμφυλων ταυτοτήτων, καθώς και στο ρόλο του ως μέσου κοινωνικού ελέγχου ή αντίστασης και διαπραγμάτευσης ενάντια σε ηγεμονικούς λόγους».⁴²

Οι πολιτικές χρήσεις των ενδυμάτων: Το περίζωμα (langoti) του Gandhi –

το ζιβάγκο του Α. Παπανδρέου.

Στον διεθνή και στον ελληνικό πολιτικό χώρο καταγράφονται παραδείγματα στα οποία το ένδυμα και το σώμα γίνονται πεδία για εθνική δημόσια συζήτηση⁴³ στο πλαίσιο του αγώνα για εθνική ανεξαρτησία, όπως είναι η περίπτωση της χρήσης του περιζώματος από τον Gandhi, αλλά και πεδία υποκίνησης πολιτικών και κοινωνικών αλλαγών, με βάση την παρουσία του ζιβάγκο στην αμφίεση του Ανδρέα Παπανδρέου.



φωτ. 4

Στις δεκαετίες του 1920 και 1930 στην Ινδία, ο Mahatma Gandhi (φωτ. 4), μέσω

41. Για την πολιτική χρήση του ενδύματος και τη συμμετοχή του στην κατασκευή εθνικών ταυτοτήτων με παραδείγματα από τον ελλαδικό χώρο, βλ. Κων. Μπάδα, «Η παράδοση στη διαδικασία της ιστορικής διαπραγμάτευσης της εθνικής και τοπικής ταυτότητας. Η περίπτωση της φουστανέλας», *Εθνολογία* 4 (1995), σ. 127-150, Ν. Μαχά-Μπιζούμη, «Φορεσιά Αμαλία: Το οπτικό σύμβολο της μετάβασης από το ανατολικό παρελθόν στη δυτική νεωτερικότητα», στο Ιω. Παπαντωνίου (επιμ.), *Αχνάρια Μεγαλοπρέπειας*, Λονδίνο (Hellenic Centre) 2014, σ. 48-55. Επίσης, Ν. Macha-Bizoumi, «Amalia Dress: The Invention of a New Costume Tradition in the Service of Greek National Identity», *Catwalk: The Journal of Fashion, Beauty and Style* 1/1 (2012), σ. 65-90, όπου μελετάται η πολιτική διάσταση της ενδυμασίας «Αμαλία», ως μια επινοημένη και κατασκευασμένη φορεσιά με τη μορφή στολής από τη βασίλισσα του νεότευκτου ελληνικού βασιλείου, με σκοπό τη συγκρότηση και την εξεικόνιση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας.

42. Ε. Πετρίδου, «Ένδυμα και υλικός πολιτισμός...», ό.π., σ. 364-365, με παραδείγματα από τη διεθνή και ελληνική βιβλιογραφία.

43. Ε. Πετρίδου, «Ένδυμα και υλικός πολιτισμός...», ό.π., σ. 365.

της ένδυσής του με ένα απλό βαμβακερό περιζώμα (*langoti*) από αγνό *Khadi* θέτει το ένδυμα και το σώμα του στο επίκεντρο των πολιτικών αγώνων της Ινδίας για ανεξαρτησία από τη βρετανική κυριαρχία.⁴⁴ Η ανθρωπολόγος Emma Tarlo μελετώντας το συμβολικό περιεχόμενο της χρήσης του περιζώματος από τον Gandhi υποστηρίζει ότι η συγκεκριμένη ενδυματολογική επιλογή ήταν «η αποκορύφωση χρόνων προσωπικού του πειραματισμού με τον πολιτικό συμβολισμό των ενδυμάτων».⁴⁵ Αν και ο ίδιος είχε οικειοποιηθεί το δυτικότροπο στιλ ένδυσης στα τέλη της δεκαετίας του 1880, το 1919 καλεί όλους τους Ινδούς να ντύνονται με ενδύματα από χειροποίητο ύφασμα από νήμα κλωσμένο στο χέρι (*Khadi*), ενώ τρία χρόνια μετά, περιορίζει την ένδυσή του σε ένα απλό περιζώμα. Η κίνησή του αυτή έγινε δεκτή με ανάμεικτα αισθήματα από τους Ινδούς και τους Βρετανούς.⁴⁶

Με την παρουσία του στο πολιτικό προσκήνιο «τα προσωπικά διλήμματα για τις πιθανές αποξενωτικές επιδράσεις του ευρωπαϊκού τρόπου ένδυσης»⁴⁷, συνδέθηκαν εμμέσως με τους οικονομικούς και πολιτικούς στόχους της χώρας στον αγώνα της για την ανεξαρτησία. Η έκθεση της γύμνιας του σώματος του Gandhi αποσκοπούσε στη δημοσιοποίηση της φτώχειας που επικρατούσε στην Ινδία κατά τη βρετανική κυριαρχία. Ταυτόχρονα όμως, πρότεινε και τη λύση της με την ενθάρρυνση του γνεσίματος στο χέρι και της παγίωσης της ένδυσης με *Khadi*. Ο ίδιος πίστευε ότι με την αναβίωση της παρηκμασμένης τεχνικής ύφανσης σε χειροκίνητους αργαλειούς θα οδηγούνταν η χώρα στην οικονομική αναγέννηση και στον αυτοσεβασμό της⁴⁸. Το περιζώμα, ως δεύτερο δέρμα του, αποτέλεσε την ένδυσή του μέχρι το τέλος της ζωής του παρά την αποτυχία του εγχειρήματός του να ντύσει όλη τη χώρα με *Khadi*, όπως και να πείσει τους νέους ηγέτες της Ινδίας μετά την ανεξαρτησία της, για την αναγκαιότητα της επιτροφής σε μια κοινωνία που βασιζεται στην οικοτεχνία. Σύμφωνα δε, με την εύστοχη παρατήρηση της Tarlo, το περιζώμα τελικά, έγινε «το σύμβολο του αυξανόμενου χάσματος μεταξύ των προσωπικών του ανησυχιών και των επιθυμιών του αναδυόμενου έθνους»⁴⁹.

44. S. Bean, «Gandhi and Khadi, the fabric of Indian Independence», στο A. Weiner και J. Schneider (επιμ.), *Cloth and Human Experience*, Ουάσιγκτον 1989: Smithsonian Books, σ. 368, E. Tarlo, *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Σικάγο 1996: University of Chicago Press, P. A. Mishra, «Sartorial is Political. Gandhi's Experiments with Clothing: Imitation, Loyalty and Rebellion», *Quarterly Journal of the Gandhi Peace Foundation* 34/3-4 (July-December 2012), σ. 307-320.

45. E. Tarlo, «Το νόημα ενός περιζώματος: Ο Gandhi, η ένδυση και ο ινδικός εθνικισμός», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 85A (2002), σ. 17.

46. E. Tarlo, «Το νόημα ενός περιζώματος», ό.π., σ. 18-19.

47. E. Tarlo, «Το νόημα ενός περιζώματος», ό.π., σ. 18.

48. P. A. Mishra, «Sartorial is Political. Gandhi's Experiments with Clothing», ό.π., σ. 317.

49. E. Tarlo, «Το νόημα ενός περιζώματος», ό.π., σ. 23.



φωτ. 5

Από την άλλη, στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, στις πρόσφορες πολιτικές συνθήκες των πρώτων χρόνων της μεταδικτατορικής Ελλάδας, σε μια περίοδο κοινωνικών, οικονομικών και ιδεολογικών ανακατατάξεων, η εμφάνιση του σοσιαλιστή Ανδρέα Παπανδρέου⁵⁰ στο ελληνικό κοινοβούλιο με σακάκι και ζιβάγκο (φωτ. 5), σηματοδοτεί την αμφισβήτηση του συμβολικά κατονομαζόμενου κατεστημένου⁵¹, που έως τότε εκφραζόταν ενδυματολογικά με τη χρήση κοστουμιού με λευκό κολλαρισμένο πουκάμισο και γραβάτα. Σύμφωνα με τη Μυρσίνη Ζορμπά, ο Παπανδρέου «εποίκησε την αναδυόμενη κουλτούρα των μεσαίων και λαϊκών στρωμάτων της κοινωνίας, που είχε αρχίσει να κάνει την εμφάνισή της κατά τη δεκαετία του '60»⁵².

Ο «Ανδρέας», όπως χαρακτηριστικά αποκαλούνταν από τους οπαδούς του ΠΑΣΟΚ αλλά και από τους αντιπάλους του, επιλέγοντας ο ίδιος για τον εαυτό του τον ρόλο της άμεσης επικοινωνίας του ηγέτη με τη μάζα,⁵³ καταφεύγει στην κατασκευή και χρήση λεκτικών και υλικών συμβόλων, όπως είναι το ζιβάγκο, χρησιμοποιώντας παράλληλα το σώμα του, για να επικοινωνήσει με τον «κυρίαρχο» λαό.⁵⁴ Με την επικοινωνιακή

50. Μ. Ζορμπά, Πολιτική του πολιτισμού. Ευρώπη και Ελλάδα στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, Αθήνα 2014: εκδ. Πατάκη, σ. 317.

51. Βλ. Ν. Διαμαντούρος, Πολιτισμικός δυϊσμός και πολιτική αλλαγή στην Ελλάδα της μεταπολίτευσης, Αθήνα 2000: Αλεξάνδρεια.

52. Βλ. Μ. Ζορμπά, Ανδρέας Παπανδρέου. Πολιτιστικό πορτρέτο», στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του*, τόμ. Β', Αθήνα 2009: Ελληνικά Γράμματα, σ. 274.

«Ανδρέας Παπανδρέου. Πολιτιστικό πορτρέτο», ό.π.

53. Μ. Ζορμπά, Πολιτική του πολιτισμού, ό.π., σ. 316.

54. Βλ. Β. Βαμβακάς, «Ο Ανδρέας Παπανδρέου και ο εκδημοκρατισμός της προεκλογικής επικοινωνίας», στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ο Ανδρέας Παπανδρέου και η εποχή του*, τόμ. Β', Αθήνα

του γοητεία «απενοχοποιεί, νομιμοποιεί και προβάλλει όσα εκείνος υποδέχεται ως λαϊκά στοιχεία», ενώ την ίδια στιγμή οι επικριτές του τα χαρακτήριζαν ως λαϊκιστικά.⁵⁵

Η συγκεκριμένη ενδυματολογική επιλογή, αρχικά συνδεδεμένη απόλυτα με την προσωπική του καθημερινή πρακτική, γρήγορα απέκτησε πολιτικό συμβολισμό στο πλαίσιο της αλληλεπίδρασης της ηγεσίας με τη βάση. Η παρουσίαση του εαυτού του (κατά τον Goffman) εστίασε στην τέχνη του χειρισμού των εντυπώσεων⁵⁶, με σκοπό την επίτευξη των προσωπικών πολιτικών στόχων του. Αναφέρει χαρακτηριστικά σχετικά με αυτό ο γιος του Νίκου Παπανδρέου⁵⁷:

«Συνεπώς, τώρα μου φαίνεται πολύ παράξενο που η επιστροφή του πατέρα μου στην πολιτική σκηνή της Ελλάδας το 1974, προσδιορίστηκε τόσο από τους πολιτικούς λόγους του όσο και από την εμφάνισή του. Τότε είχε μετεξελιχθεί πια σε μια πιο εκλεπτυσμένη εκδοχή του προηγούμενου, πανεπιστημιακού εαυτού του: φορούσε ζιβάνγκο, ένα μαύρο δερμάτινο σακάκι και ενίοτε τζιν. Παρότι πολλοί θεώρησαν πως ήταν μια ώριμη πολιτική επιλογή, ένα δερμάτινο σακάκι το οποίο αντιπροσώπευε την ρήξη με τους πολιτικούς του παρελθόντος, τα κουστούμια και τις γραβάτες τους, στην πραγματικότητα δεν ήταν παρά μέρος της γκαρνταρόμπας, που είχε δημιουργηθεί ενόσω ήταν στην εξορία, περικυκλωμένος διαρκώς από φοιτητές και άνδρες και γυναίκες κατά πολύ νεώτερους του. Όταν η στιλιστική του ταυτότητα ξαφνικά λειτούργησε στο επίπεδο του πολιτικού συμβολισμού, αντιλήφθηκε την αξία της και το σύνολο με το ζιβάνγκο και το δερμάτινο σακάκι, μπήκε κι αυτό με την σειρά του στο πολιτικό του οπλοστάσιο».

Επομένως, η παρουσίασή του με σακάκι και ζιβάνγκο ήταν ένα κομμάτι της κοινωνιακής και πολιτικής ηγεμονίας του, που συνέβαλε στην εγγύτητα με τη μάζα των ψηφοφόρων του από το προεκλογικό «μπαλκόνι». Η ενδυματολογική του εικόνα στάθηκε απέναντι στην κυρίαρχη αστική κουλτούρα της εποχής, έτσι, όπως αυτή αντικαθρεφτιζόταν στο κομψό, αλλά βαθιά συντηρητικό, ατσαλάκωτο, στυλιζαρισμένο κοστούμι του Κωνσταντίνου Καραμανλή. Ο Παπανδρέου με τη συνέργεια του στιλιστικού του προφίλ απευθύνθηκε με οικείο τρόπο στο πολιτικό υποκείμενο της πρώιμης μεταπολίτευσης, με σκοπό να επιτύχει ειρηνικά μια επανάσταση στο όνομα της «Αλλαγής».

Η χρήση όμως, της συγκεκριμένης αμφίεσης δεν είχε διάρκεια, καθώς στο τέλος της δεκαετίας του '70 – αρχές της δεκαετίας του '80, στις εμφανίσεις του αρχηγού του ΠΑΣΟΚ και μετέπειτα πρωθυπουργού της Ελλάδας, τη θέση του ζιβάνγκο θα πάρουν το κο-

2009: Ελληνικά Γράμματα, σ. 277-279.

55. Μ. Ζορμπά, Πολιτική του πολιτισμού, ό.π., σ. 262

56. Δ. Μακρυνιώτη, «Εισαγωγή», στο Erving Goffman, Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή, μτφρ. Μ. Γκόφρα, Αθήνα 2006: Αλεξάνδρεια, σ. 11.

57. Το απόσπασμα προέρχεται από συνέντευξη του Νίκου Παπανδρέου στο περιοδικό Γυναίκα. Βλ. αναπαραγωγή αυτής της συνέντευξης στο: <https://npapandreou.gr/περί-μόδας-και-επανάστασης/>.

στούμι με πουκάμισο και γραβάτα,⁵⁸ σηματοδοτώντας πιθανόν, και με αυτόν τον τρόπο, τη μετάβαση του ΠΑΣΟΚ από ριζοσπαστικό κοινωνικό κίνημα σε κόμμα διαχείρισης της εξουσίας. Ωστόσο, η συμβολικά φορτισμένη στιλιστική επιλογή του Ανδρέα Παπανδρέου -δερμάτινο με ζιβάγκο ή σακάκι με ζιβάγκο ή μόνο πουκάμισο με γυρισμένα μανίκια-, συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός συγκεκριμένου «παπανδρεϊκού» ή καλύτερα «πασοκικού» look, μιας μόδας που υιοθετήθηκε από τους πολιτικούς του κεντρο-αριστερού χώρου, μια αμφίεσης, η οποία παγιώνεται στο πέρασμα των χρόνων στο συγκεκριμένο σχήμα της, διατηρώντας το συμβολικό περιεχόμενό της ως τις μέρες μας.⁵⁹ Παράλληλα όμως, μέσω αυτής σηματοδοτείται και η έναρξη της χαλάρωσης των αυστηρών ενδυματολογικών ηθών στην ευρύτερη ελληνική κοινωνία, όπως για παράδειγμα συνέβη με την κατάργηση της σχολικής ποδιάς, ανατρέποντας στερεότυπα χρόνων.⁶⁰

Η απουσία της γραβάτας από την αμφίεση του πρωθυπουργού Αλέξη Τσίπρα:

Το κοινωνικό, πολιτικό και συμβολικό της περιεχόμενο

Η επικοινωνιακή διάσταση της πολιτικής, σε διεθνές επίπεδο, αποδίδει στους συμβολισμούς στρατηγικό χαρακτήρα στην άσκηση της πολιτικής. Η πολιτική διαδικασία, κατά τον Νίκο Δεμερτζή, ορίζεται και συγκροτείται ολοένα και περισσότερο από και με εικόνες.⁶¹ Η κατασκευή και χρήση λεκτικών και εικονικών συμβόλων αποτελούν σημαντική συνιστώσα του πολιτικού παιχνιδιού, όπως και η διάχυσή τους στο ευρύ κοινό με τη διαμεσολάβηση των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης⁶². Ο David Kertzer υποστηρίζει

58. Βλ. Μ. Ζορμπά, «Ανδρέας Παπανδρέου. Πολιτιστικό πορτρέτο», ό.π., σ. 272, όπου αναφέρει σχετικά με αυτή την αλλαγή: «Αποδεχόμενοι ότι “το υποκείμενο αποκτά διαφορετικές ταυτότητες σε διαφορετικούς χρόνους, ταυτότητες που δεν είναι ενοποιημένες γύρω από έναν συνεπή “εαυτό” και ότι “μέσα μας υπάρχουν αντιφατικές ταυτότητες, που μας τραβούν σε διαφορετικές κατευθύνσεις” αντιμετωπίσαμε χωρίς σκανδαλισμό αλλά ακολουθώντας τη ρευστότητά τους, πολλά από τα ιχνοστοιχεία του εκρηκτικού πολιτισμικού του κράματος. Όπως θα πει η Αγγέλα Κοκκόλα, για την περίοδο της ζωής του από τη Μεταπολίτευση και μετά, “και εκείνος άλλαξε και όλοι αλλάξαμε. Άλλαξε από τότε που ήρθε με το πέτσινο σακάκι...”».

59. Η εμφάνιση με σακάκι και ζιβάγκο του προέδρου του Σύριζα, Αλέξη Τσίπρα, στις εκδλώσεις μνήμης στον Γοργοπόταμο (Νοέμβριος 2013) ερμηνεύτηκε πολιτικά ως μια προσπάθεια ταύτισής του με τον Ανδρέα Παπανδρέου και τη ρητορική του.

60. Ο δικηγόρος Χαράλαμπος Π. Μαχάς, μου ανέφερε ότι το 1982, δικαστής της έδρας απέβαλε δικηγόρο από την αίθουσα του δικαστηρίου όπου παρουσιάστηκε για την εκδίκαση μιας υπόθεσης, με το αιτιολογικό της «μη κόσμιας» αμφίεσης, καθώς ήταν ντυμένος με σακάκι και πουκάμισο χωρίς γραβάτα.

61. Ν. Δεμερτζής, *Πολιτική Επικοινωνία. Διακινδύνευση, δημοσιότητα, Διαδίκτυο*, Αθήνα 2002: εκδ. Παπαζήση.

62. Μ. Edelman, Η κατασκευή του πολιτικού θεάματος, μτφρ. Α. Κόρκα, επιμέλεια-πρόλογος Ν. Δεμερτζής, Αθήνα 1999: εκδ. Παπαζήση, Ν. Δεμερτζής και Π. Καφετζής, «Πολιτικός κυνισμός, πολιτική αλλοτρίωση και ΜΜΕ: η περίπτωση της Τρίτης Ελληνικής Δημοκρατίας», στο Χρ. Λυριντζής, Η. Νικολακόπουλος και Δ. Σωτηρόπουλος (επιμ.), *Κοινωνία και Πολιτική. Όψεις της Γ΄ Ελληνικής Δημοκρατίας*, 1974-1994, Αθήνα 1996: Θεμέλιο, σ. 174-218. Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η πολιτική επικοινωνία στην*

ότι «για να κατανοήσουμε τις πολιτικές διεργασίες είναι απαραίτητο να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίο ο συμβολισμός εισέρχεται στην πολιτική, πώς οι πολιτικοί δρώντες συνειδητά ή ασυνειδητά χρησιμοποιούν τα σύμβολα, και πώς αυτή η διάσταση του συμβολισμού σχετίζεται με την πραγματική βάση της πολιτικής εξουσίας».⁶³

Στην ελληνική πολιτική σκηνή η «πρώτη φορά Αριστερά»⁶⁴ συνδέθηκε με την απόρριψη ενός ενδύματος από την αμφίεση των αρρένων πολιτικών. Η απουσία της γραβάτας από την εμφάνιση του πρωθυπουργού Αλέξη Τσίπρα, σε συνδυασμό για ένα μικρό διάστημα, με τη στιλιστική εμμονή του υπουργού Οικονομικών Γιάν(ν)η Βαρουφάκη σε ένα σακάκι με κόκκινη ρίγα, απασχόλησε διεθνώς την κοινή γνώμη και σχολιάστηκε ως επανάσταση στα ενδυματολογικά «πρέπει» της ελίτ. **Η απόουσα γραβάτα αποτέλεσε το διακριτό ενδυματολογικό σημείο γύρω από το οποίο στήθηκε με τη βοήθεια των ΜΜΕ το αφήγημα της διαχείρισης της οικονομικής κρίσης⁶⁵ στην Ελλάδα από τον πρωθυπουργό.**

Η γραβάτα⁶⁶ ή λαϊμοδέτης είναι ένα πολύσημο ανδρικό αξεσουάρ,⁶⁷ συνδε-

Ελλάδα σήμερα, Αθήνα 2002, εκδ. Παπαζήσης, Β. Βαμβακάς, Εκλογές και Επικοινωνία στη Μεταπολίτευση. Πολιτικότητα και Θέαμα, Αθήνα 2006: Σαββάλας, J. Gerstle, *Η Πολιτική Επικοινωνία*, μτφρ. Φανή Κουντούρη, επιμ. Ψύλλα Μαριάννα, σειρά Πολιτική - Επικοινωνία 7, Αθήνα 2014: Τυπωθήτω - Γιώργος Δαρδανός.

63. D. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven CT 1988: Yale University Press, σ. 2-3, όπου αναφέρει: «To understand the political process, then, it is necessary to understand how the symbolic enters into politics, how political actors consciously and unconsciously manipulate symbols, and how this symbolic dimension relates to the material bases of political power».

64. Βλ. Γ. Μηλιός, Στ. Παπαστάμου, Τ. Παπάς, Γερ. Προδρομίτης, Πρώτη φορά Αριστερά, Αθήνα 2016: Πεδίο.

65. Για μια αναλυτική επισκόπηση του σύνθετου χαρακτήρα της ελληνικής κρίσης, βλ. V. Pryce, *Greekonomics: The Euro Crisis and Why Politicians Don't get it*, Λονδίνο 2012: Biteback. Βλ. επίσης, Th. Catsambas, «The Greek Economic Crisis: Myths, Misperceptions, Truths, and Realities», *Mediterranean Quarterly* 27/1 (2016), σ. 55-70, G. Bistis, «From Karamanlis to Tsipras: The Greek Debt Crisis through Historical and Political Perspectives», *Mediterranean Quarterly* 27/1 (2016), σ. 30-54.

66. Για την ιστορία της γραβάτας βλ. D. Colle, *Collars, Stocs, Cravats: A History and Costume Dating Guide to Civilian Men's Neckpieces, 1965-1900*, Λονδίνο 1974: White Lion Publishers Ltd., B. von Eelking, *Bilanz der Eitelkeit: Die Geschichte der Krawatte*, Φρανκφούρτη/Ζυρίχη 1976: Musterschmidt Göttingen, D. Mosconi and R. Villarosa, *The Book of Ties*, Λονδίνο 1985: Tie Rack Ltd., F. Chaille, *The Book of Ties*, Παρίσι-Νέα Υόρκη 1994: Flammarion, M. J. Goldberg, *The Ties That Blind: Neckties, 1945-1975*, Ατγκλεν, Πενσυλβάνια 1997: Schiffer Publishing Ltd., R. Ettinger, *20th Century Neckties: Pre-1955*, Ατγκλεν 1998: Schiffer Publishing Ltd., S. Gibbings, *The Tie: Trends and Traditions*, Λονδίνο 1990: Studio Editions, A. Hart, *Ties*, Λονδίνο 1998: V&A Publications, P. Tortora, «Ties and Neckwear», *Encyclopedia of Accessories*, Νέα Υόρκη 2003: Fairchild Publications, σ. 147-149, C. Stall-Meadows, «Scarfs, Ties, and Handkerchiefs», *Know Your Fashion Accessories*, Νέα Υόρκη 2004: Fairchild Publications, σ. 239-258. Για την καταγωγή της γραβάτας από την Κροατία και τη χρήση της στην κατασκευή της εθνικής κροατικής ταυτότητας στη δεκαετία του 1990, βλ. J. Čaro Žmegač, «Croatia going global cultural crossovers: From peasant kerchief to the bourgeois cravat», *Folks Art – Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research* 46 (2009), σ. 161-175.

67. Η Ruth la Ferla αναγνωρίζει ισχυρό επικοινωνιακό ρόλο στη γραβάτα και επισημαίνει ότι στη

μένο με μηχανισμούς επιβολής επαγγελματικού ενδυματολογικού κώδικα. Αποτελεί ισχυρό όπλο στις στρατηγικές ένδυσης στο πλαίσιο μιας «κομψής» και άκρως «σοβαρής» αμφίεσης, και σε συνδυασμό με το κοστούμι συμβάλλει στην ενδυματολογική έκφραση της ισχύος⁶⁸ και της επιτυχίας στον εργασιακό και κοινωνικό χώρο⁶⁹. Σε μια σειρά από ενδυματολογικά εγχειρίδια⁷⁰ και άρθρα περιοδικών μόδας⁷¹ καταγράφονται και δίνονται συμβουλές για εκείνα τα χαρακτηριστικά της γραβάτας, που συμβάλλουν στη δημιουργία της λεγόμενης «ένδυσης εξουσίας»⁷². Η φρασεολογία άλλωστε των περιοδικών μόδας, όπως παρατηρεί ο Roland Barthes, τείνει πάντα να μεταμορφώσει το γλωσσικό καθεστώς του ενδύματος σε φυσικό ή χρηστικό καθεστώς, να επενδύσει το σημείο με ένα αποτέλεσμα ή μια λειτουργία».⁷³ Το συγκεκριμένο ένδυμα στην ιστορική διαδρομή του ως σημείο κοινωνικής και οικονομικής διάκρισης, σύμβολο ανδρισμού⁷⁴, έμβλημα των ελίτ, εικόνα του επαγγελματισμού,⁷⁵ υπηρετεί

μορφή της σκιαγραφείται η προσωπικότητα ή ο χαρακτήρας του χρήστη της. Βλ. R. Ferla, «Tales that Ties Tell The choice of a necktie can reveal much about the nature of its Wearer», *The New York Times Magazine*, Νέα Υόρκη: (June 01, 1986), σ. 66.

68. C. Brush Kidwell and V. Steele (επιμ.), *Men and Women: Dressing the Part*, Ουάσινγκτον 1989: Smithsonian Institution Press, σ. 89.

69. M. Kang, M. Sklar και K. K. P. Johnson, «Men at work: using dress to communicate identities», *Journal of Fashion Marketing and Management* 15/4 (September 20, 2011), σ. 412-427, M. Carter, «Stuff and nonsense: The limits of the linguistic model of clothing», *Fashion Theory - Journal of Dress Body and Culture* 16:3 (2012), σ. 343-353.

70. Ενδεικτικά βλ. C. Stall-Meadows, «Scarfs, Ties, and Handkerchiefs», *Know Your Fashion Accessories*, Νέα Υόρκη 2004: Fairchild Publications, σ. 239-258.

71. Ενδεικτικά βλ. A. Dizik, «What the colour of your tie says about you», BBC (September 01, 2014), στο: <http://www.bbc.com/capital/story/20140827-the-psychology-of-tie-colours>. N. Hughes, «What does your tie say about you?», *Executive Style*, στο: <http://www.executivestyle.com.au/what-does-your-tie-say-about-you-201j8>

72. Για την ανάλυση του όρου βλ. J. Entwistle, «Power Dressing and the Fashioning of the Career Woman», στο M. Nava, I. MacRay, A. Blake, B. Richards (επιμ.), *Buy this Book Studies in Advertising and Consumption*, Λονδίνο 1997: Routledge και J. Entwistle, «Fashioning the Career Woman: Power Dressing as Strategy of Consumption», στο M. Talbot και M. Andrews (επιμ.), *All the World and her Husband: Women and Consumption in the Twentieth Century*, Λονδίνο 2000, Cassel.

73. R. Barthes, «Το μπλε είναι φέτος στη μόδα...». Κείμενα για την ένδυση και τη μόδα, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα 2016: Πλέθρον, σ. 54-55.

74. Βλ. K. Huun, «The Ubiquitous Necktie: Style, Symbolism, and Signification through Transitions of Masculinity», στο A. H. Reilly και S. Cosbey (επιμ.), *The men's fashion reader*, New York 2008: Fairchild Books, σ. 33-51. Επίσης, βλ. I. Θεοδωρίδης, «Γραβάτα και πολιτιστική διαχείριση», στην εφ. Η Αυγή (14 Αυγούστου 2016), στο: <http://www.avgi.gr/article/10812/7357178/grabata-kai-politistikhe-diacheirise>, όπου αναφέρεται ότι σύμφωνα με τον Φρόιντ, «στα όνειρα των αντρών βρίσκουμε συχνά τη γραβάτα ως σύμβολο του πέους, ασφαλώς όχι μόνο επειδή κρέμεται κατά μήκος και είναι χαρακτηριστική για τον άντρα, αλλά και επειδή μπορούμε να την επιλέγουμε σύμφωνα με τις προτιμήσεις μας, μια ελευθερία που δεν μας παρέχεται από τη φύση στο επίπεδο του πραγματικού».

75. R. Rubinstein, *Dress Codes: Meanings and Messages in American Culture*, Μπούλντερ, Κολο-

με την παρουσία του στο ανδρικό κοστούμι την αποστολή μιας «στολής»,⁷⁶ που ως στόχο έχει αφενός μεν τη συγκρότηση πειθαρχημένων σωμάτων στον ευρύτερο δημόσιο χώρο, αφετέρου δε, την αποθάρρυνση της δημόσιας έκφρασης των συναισθημάτων,⁷⁷ μέσα από την επιλογή σκούρων χρωμάτων⁷⁸ στους τόνους του μπλε, του γκρι, και του μαύρου.

Σε πρόσφατο άρθρο της, η Katerina Malshina επισημαίνει ότι η γραβάτα είναι το ισχυρό αξεσουάρ στην ένδυση των πολιτικών ανδρών και των διπλωματών και αναλύει τη σημασία του χρώματός της στην καριέρα τους. Με βάση το παράδειγμα της αμφίεσης των George W. Bush και Tony Abbot καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι πολιτικοί μπορούν να επηρεάσουν τη θέση της χώρας τους όχι μόνο μέσω των πράξεών τους, αλλά και μέσω των ενδυματολογικών επιλογών τους, κυρίως δε, με βάση το χρώμα της γραβάτας τους.⁷⁹ Κατά συνέπεια, βάσει των κανόνων της βιομηχανίας του θεάματος, η απουσία της γραβάτας από την αμφίεση του Αλέξη Τσίπρα ήταν εκείνο το ξεχωριστό στοιχείο που κατάφερε να στραφεί η προσοχή, στην αρχή τουλάχιστον, από το καθαρά πολιτικό θέμα –εν προκειμένω το χρέος– στην εικόνα του ίδιου, χρίζοντάς τον σε πρωταγωνιστή. «Πού είναι η γραβάτα του;» αναρωτιέται ο δημοσιογράφος της Washington Post, Adam Taylor (4 Φεβρουαρίου 2015) σε άρθρο του με τίτλο: «Ο νέος αριστερός Έλληνας πρωθυπουργός δεν φοράει γραβάτα και ταρακουνάει την Ευρώπη».⁸⁰ Σχολιάζει σχετικά με αυτό:

«Η αισθητική αντίθεση ανάμεσα σε εκείνους και τους Ευρωπαίους συνομιλητές τους “λέει” πολλά... Οι περισσότεροι Αμερικανοί δεν γνώριζαν μέχρι

ράντο 1995: Westview Press, σ. 86.

76. C. Brush Kidwell και V. Steele (επιμ), *Men and Women: Dressing the Part*, Ουάσινγκτον 1989: Smithsonian Institution Press.

77. Βλ. R. Rubinstein, *Dress Codes*, ό.π., σ. 68, παρατηρεί ότι: «The male suit in its form-following style denied the body; in its somber color it repudiated public expression on feeling».

78. Βλ. M. E. Roach-Higgins – J. B. Eicher, «Dress and Identity», *Clothing and Textiles Research Journal* 10/1 (1992), σ. 4, όπου επισημαίνουν σχετικά με τον συμβολισμό του χρώματος της γραβάτας ότι: «Meanings communicated by dress may emanate from its basic type, one of its properties (e.g., color, shape), or a composite of its component types and/ or properties. Thus the color (a single property) of a businessman's tie may be a more important indicator of his identity that is his total ensemble of suit, shirt, tie, socks, and shoes».

79. K. Malshina, «Diplomacy and Colour Psychology: The Tie Case Study», *European Perspectives – Journal on European Perspectives of the Western Balkans* 8/1 (14): 2016, σ. 187-188.

80. A. Taylor, «Greece's new leftist prime minister is shaking up Europe - by not wearing a tie», *The Washington Post* (Feb. 4, 2015), βλ. στο: https://www.washingtonpost.com/news/world-views/wp/2015/02/04/greeces-new-leftist-prime-minister-is-shaking-up-europe-by-not-wearing-a-tie/?utm_term=.4d6824ce0290, όπου και σχολιάζει: «What Greek voters might not have expected was the first big reaction to Tsipras's maverick streak would be all about his sartorial choices. As soon as the 40-year-old was sworn in as prime minister, people began asking one question over and over again. Where is his tie?».

πολύ πρόσφατα τι πρεσβεύει ο ΣΥΡΙΖΑ. Αλλά πλέον, βλέποντας το αντισυμβατικό ντύσιμο του Αλέξη Τσίπρα και του Γιάν(ν)η Βαρουφάκη, έχουν κατανοήσει αρκετά και για την πολιτική τους. Πιθανότατα είναι ανόητο να δίνει κανείς έμφαση στο τι φορούν οι πολιτικοί, αλλά, αν αυτό εξασφαλίσει στην κυβέρνησή σας δημοσιότητα και ίσως τη συμπάθεια ολόένα και μεγαλύτερου μέρους της διεθνούς κοινής γνώμης, ποιος νοιάζεται; Το όφελος θα είναι αδιαμφισβήτητο».⁸¹

Ο νεαρός σαραντάχρονος φωτογενής πρωθυπουργός, με κοστούμι χωρίς γραβάτα ή σακάκι συνδυασμένο με πουκάμισο λευκό ή σιέλ ή απαλό ροζ, κλειστό ως τη βάση του λαιμού, με στάση σώματος που δηλώνει χαλαρότητα, ενίοτε συνδυασμένη και με αμνηχανία, δεν δυσκολεύεται στις επίσημες συναντήσεις να χαρίσει ένα πλατύ χαμόγελο και να προβεί σε χειρονομίες που προδίδουν οικειότητα. Η εικόνα του είναι κόντρα ρόλος στη συνήθη στημένη εικόνα των πολιτικών. Ο ίδιος ανέπτυξε πολιτική δράση από τα μαθητικά και τα φοιτητικά του χρόνια, συμμετέχοντας σε αριστερές κομματικές νεολαίες και ως πρόεδρος του 15μελούς του σχολείου του και μέλος της **ΚΝΕ** αποτέλεσε το πρόσωπο των μαθητικών κινητοποιήσεων του 1990-1991 κατά της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης που προωθούσε ο τότε Υπουργός Παιδείας.⁸² Σ' αυτό το περιβάλλον διαμορφώθηκε η εξωτερική στάση του σώματός του (attitude) -σωματική έξη-, μέσα από την οποία τα δρώντα υποκείμενα κατά τον Bourdieu⁸³ «φέρουν» τους εαυτούς τους, δηλαδή τον τρόπο ομιλίας τους, τις χειρονομίες, το στιλ κ.ά. Για αυτόν τον λόγο εξάλλου, όσοι μεγάλωσαν και γαλουχήθηκαν στο ίδιο περιβάλλον με εκείνον, έχουν δηλαδή παρόμοια εμπειρία διαδικασιών κοινωνικοποίησης, παρουσιάζουν μια «στυλιζαρισμένη ομοιογένεια», κοινά χαρακτηριστικά στον τρόπο ένδυσης, στον τρόπο ομιλίας κ.ά.⁸⁴

Κατά συνέπεια, η ενδυματολογική συμπεριφορά του πρωθυπουργού Αλέξη Τσίπρα δεν ήταν εξαρχής μια «κατασκευασμένη» εικόνα με σκοπό να λειτουργήσει ως σύμβολο ενάντια στους ηγεμονικούς λόγους της Ευρωπαϊκής πολιτικής σκηνής. Πρόκειται για τον τρόπο ένδυσης, με τον οποίο ο ίδιος αισθάνεται απόλυτα εξοικειωμένος, και που μπορεί να υποστηρίξει μέσα στην καθημερινότητά του. Με άλλα λόγια, η παρουσία του με κοστούμι χωρίς γραβάτα είναι το αποτέλεσμα ενός συνδυασμού

81. Το απόσπασμα προέρχεται από το άρθρο των Τ. Επτακοίλη και Μ. Ντάνου, «Χωρίς γραβάτα», εφ. Η Καθημερινή (16.02.2015), βλ. στο: <http://www.kathimerini.gr/836163/opinion/epikairothta/politikh/h-epanastash-ths-gravatas>.

82. Το 1990 στην εκπομπή της ΕΤ1, «Τετ α τετ με την Άννα», η δημοσιογράφος Άννα Παναγιωταρέα, παρουσιάστρια της εκπομπής θα πει στον 17χρονο τότε καλεσμένο: «Αλέξη, σήμερα είσαι 17 χρόνων, αν μου δώσει ο Θεός χρόνια να ζήσω, θα σε έχω και πάλι κάποια στιγμή απέναντί μου. Εγώ θα είμαι μια απλή δημοσιογράφος και εσύ αρχηγός κόμματος», (<http://www.gossip-tv.gr/inside-stories/g-politics/story/359995/i-profitia-tis-panagiotarea-gia-ton-tsipra-poy-vgike-alithini#ixzz56SZ4pqHm>)

83. P. Bourdieu, *Outline of a Theory*, ό.π., σ. 82-87.

84. P. Bourdieu, *Outline of a Theory*, ό.π., σ. 80-81.

ατομικής έξης σε συγκεκριμένες **μορφές ενδυματολογικής κατανάλωσης** και συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών⁸⁵. Αναφέρει σχετικά ο πρώην αναπληρωτής υπουργός Πολιτισμού Νίκος Ξυδάκης, ένα από τα κυβερνητικά στελέχη που σε αντίθεση με τον Πρωθυπουργό, φορούσε γραβάτα:

*«Δεν πρόκειται μόνο για το συμβολισμό, όσο για το πώς αισθάνεται κανείς πιο άνετα. Αυτή είναι η βασική αφετηρία. Άλλος αισθάνεται άνετα με το πουκάμισο έξω από το παντελόνι, άλλος με το άνωρακ, άλλος με τη γραβάτα. Τα ρούχα είναι μια στολή σε έναν δημόσιο χώρο στον οποίο είσαι εκτεθειμένος. Στο πεδίο μάχης ο καθένας φοράει την πανοπλία που του δίνει δύναμη και τον προστατεύει καλύτερα».*⁸⁶



φωτ. 6

Ωστόσο, όταν ο Πρωθυπουργός και το επιτελείο του αντιλαμβάνονται από την αντίδραση της διεθνούς κοινότητας (φωτ. 6) ότι η απουσία της γραβάτας είναι ένα ισχυρό επικοινωνιακό χαρτί, η απόρριψη της «επίσημης» πολιτικής στολής γίνεται προέκταση του πολιτικού του λόγου. Το σώμα του σε αλληλόδραση με την απούσα γραβάτα γίνονται τα κρίσιμα πεδία όπου ταυτότητες επιτελούνται. Ο Τσίπρας δρώντας στρατηγικά για να επιτύχει μεγιστοποίηση της ωφέλειας από τη διαμορφωθείσα κατάσταση, χρησιμοποιεί το ενδεδυμένο σώμα του ως πεδίο αντίστασης αλλά και διαπραγμάτευσης στους ηγεμονικούς λόγους, με απώτερο σκοπό βεβαίως την απόκτηση περισσότερου κεφαλαίου. Έτσι, υπόσχεται στον Ιταλό πρωθυπουργό Ματέο Ρέντι να φορέσει τη γραβάτα που του πρόσφερε ως δώρο, **«όταν θα πετύχουμε την κοινά αποδεκτή λύση με την Ευρώπη»**⁸⁷,

85. Βλ. J. Entwistle, *The Fashioned Body...*, ό.π., σ. 340.

86. Το απόσπασμα προέρχεται από το άρθρο των Τ. Επτακόιη και Μ. Ντάνου, «Χωρίς γραβάτα», εφ. Η Καθημερινή (16.02.2015), βλ. στο: <http://www.kathimerini.gr/836163/opinion/epikairothta/politikh/h-epanastash-ths-gravatas>.

87. Βλ. στο: <http://www.protothema.gr/politics/article/448399/italiki-gravata-ekane-doro-o-redsi-ston-tsipra-tha-tin-foreso-otan-tha-dinoume-tin-koini-mahi-gia-mia-teliki-lusi-eipe-o-ellinas-prothupourgos/>

ενώ, όταν ο πρόεδρος της Κομισιόν, Ζαν-Κλοντ Γιούνκερ, του «δανείζει» τη γραβάτα του προς τέρψιν των φωτογράφων, όλοι σπεύδουν να αποκωδικοποιήσουν την κίνηση ως προαναγγελία μιας συμφωνίας της κυβέρνησης **Τσίπρα και των δανειστών. Κατά συνέπεια, η** παρουσίαση του εαυτού του στη διεθνή πολιτική σκηνή εστιάζεται σε τεχνικές που αντλεί από τη βιωμένη εμπειρία του και τις εφαρμόζει προκειμένου να ελέγξει τις εντυπώσεις⁸⁸ που διαμορφώνουν οι υπόλοιποι παριστάμενοι για αυτόν και τις πράξεις του. Όταν συνειδητοποιεί ότι οι άλλοι έλκονται από τα κίνητρα που διακρίνουν στην πράξη του, τότε αυτά μετατρέπονται σε στρατηγικές δράσης με στόχο την επιρροή και τον έλεγχο, αλλά και την επίτευξη των πολιτικών στόχων του.

Επιλογικά

Με βάση το παράδειγμα της απουσίας της γραβάτας από την αμφίεση του Πρωθυπουργού Αλέξη Τσίπρα μελετήσαμε και αναλύσαμε τους τρόπους με τους οποίους στη συγκεκριμένη περίοδο οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών ανακατατάξεων για την Ελλάδα, χρησιμοποιεί το σώμα του και το ένδυμα ως δυναμικά παραγόμενα πεδία, όπου προσωπικές και πολιτικές ταυτότητες αρθρώνονται. Έχοντας ως αφετηρία τη θεωρητική σκέψη της J. Entwistle, με βάση την οποία η ένδυση είναι μια ενσώματη πρακτική που εμπλέκεται με τον κοινωνικό κόσμο, καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι η ενδυματολογική συμπεριφορά του Τσίπρα είναι το αποτέλεσμα ενός συνδυασμού ατομικής έξης (Bourdieu) σε συγκεκριμένες **μορφές ενδυματολογικής κατανάλωσης** και δομών, που καθόρισαν και προσδιόρισαν αυτή την επιλογή. Η παρακολούθηση της δράσης του **στο δομημένο με κανονιστικά πρότυπα πολιτικό πεδίο όπου οι πολιτικοί φέρουν στολή, έδειξε ότι η διαφοροποίηση που πέτυχε μέσω της ενδυματολογικής πρακτικής του, ανέδειξε την απύσχα γραβάτα σε μέσο αντίστασης και διαπραγματεύσεως σε ηγεμονικούς λόγους.**

Abstract

NADIA MACHA-BIZOUMI

Ph.D. Folklore – Adjunct Lecturer at the Democritus University of Thrace

WITHOUT A TIE.

THE POLITICAL USE OF ATTIRE

AS A MEANS OF RESISTANCE TO HEGEMONIC DISCOURSES

In this article, I study the political uses of dress based on the example of the lack of a tie in the attire of the Greek prime minister, Alexis Tsipras, and the conversion of this particular vestimentary behaviour into a symbol against the established order. The obsession with this particular vestimentary practice, both during his election campaign

88. Δ. Μακρυνιώτη, «Εισαγωγή», ό.π., σ. 11.

and since taking up his prime ministerial duties, highlights the dynamic involvement of the body and clothing in power relations. In combination with other tangible and intangible symbolic expressions in Tsipras' political toolbox, the tie has become the determining factor in drawing up dividing lines between "us" and the "others". Thus, always within the context of the political and social reality under consideration, the introduction of the concept of a "tieless" dress identity signalled the existence of a vestimentary otherness corresponding to the "tie-bearers", often approached as a negative element or as a potential threat.

On the basis of the two-way relationship between body and garment, I shall attempt to explore the ways in which Alexis Tsipras, during this particular period of economic and social upheavals in Greece, uses his body and clothing as dynamically-generated fields, where personal and political identities are achieved and articulated. Through the comparative study of similar older examples from the international and Greek political arenas, I focus on the political uses of clothes as "a means of resistance and negotiation against hegemonic discourses". In this context, I study the lack of a tie in Tsipras' vestimentary behaviour as being the result of a combination of individual habit (towards specific forms of vestimentary consumption) and structures, which established and determined this choice. I use the term habit in the sense of Bourdieu's habitus, which is primarily physical, so as to highlight the manner in which the social structure, i.e. the political environment in which he was nurtured since childhood, is imprinted in his body. After this, I observe his action in the normatively-structured political field, where politicians must always appear wearing a tie, and I record his differentiation towards this, also taking into account the structures subjecting his body to social processes because of dress concerns.

Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ

Ομότιμος Καθηγητής Λαογραφίας
Πανεπιστημίων Ιωαννίνων και Αθηνών
Πρόεδρος της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας

Ο ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ ΩΣ ΛΑΟΓΡΑΦΟΣ

Το κατά το ήμισυ, ας πω, φιλολογικό αυτό κείμενό μου ταιριάζει και προς τον τιμώμενο Μηνά Αλεξιάδη, του οποίου τα καλά ελληνικά είχα προσέξει απ' τον καιρό της εκλογής του στη θέση βοηθού της έδρας της Λαογραφίας στα Ιωάννινα. Και η άψογα μεθοδολογικά οργανωμένη έπειτα διδακτορική διατριβή του για τον παραμυθιακό δρακοντοκτόνο ήρωα με είχε ενθαρρύνει να προχωρήσω στη διάκριση, πρακτικά, όσον αφορά τη διδασκαλία της Λαογραφίας, δύο ευρύτερων πεδίων, της Φιλολογικής αφενός και της Κοινωνικής Λαογραφίας αφετέρου.

Αλλά τον Αλεξιάδη γρήγορα προσείλκυσε ο διανοιγόμενος τότε νέος χώρος λαογραφικής έρευνας, αυτός της πόλης, στον οποίο πέρασε ως ένας από τους πρώτους τότε νεότερους λαογράφους.

Η πρώτη συναφής εργασία ήταν: *Λαϊκές επιγραφές και ονόματα σε ελληνικά αυτοκίνητα: Συμβολή στην έρευνα σύγχρονων λαογραφικών φαινομένων*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1989.

Παράλληλα προς τη φοίτησή μου στη Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών (1952-1956) παρακολουθούσα στο Γαλλικό Ινστιτούτο τη διδασκαλία της γαλλικής γλώσσας και φιλολογίας. Στο πρόγραμμα του Cours Literaire περιλαμβανόταν και η αρχαία ελληνική φιλολογία. Στα ανθολογημένα σε ιδιαίτερο βιβλίο κείμενα, υπήρχαν και λίγες σελίδες από τον πλουτάρχειο βίο του Ιουλίου Καίσαρα, από τις σκηνές του βίαιου θανάτου του. Οι σελίδες αυτές μου προκάλεσαν μια δυνατή δόνηση. Ένωσα ευθύς ότι ο Πλούταρχος περισσότερο από παιδαγωγός ή ιστορικός, όπως συνήθως θεωρείται, είταν προικισμένος με ένα λογοτεχνικό χάρισμα. Και αυτό από τη στιγμή εκείνη αγάπησα. Έκτοτε συχνά εντρυφούσα κατεχοχήν στους *Βίους* του.

Αρκετά χρόνια αργότερα, όταν ο Γεώργιος Μέγας με προσέλαβε βοηθό της έδρας του, στα δύο τελευταία χρόνια της θητείας του (η σχέση μου συνεχίστηκε και μετά τη συνταξιοδότησή του, έως το θάνατό του), άρχισα να συνειδητοποιώ ολοένα περισσότερο τη σημασία και αξία του λαϊκού πολιτισμού και της επιστήμης που τον μελετά, ενώ παράλληλα, όχι παράδοξα για μένα, αναδυόταν από το έργο του Πλουτάρχου, *Βίους* και *Ηθικά*, μια άγνωστη στους φιλόλογους μορφή ενός avant la lettre λαογράφου. Αποκαλυπτόταν το έργο του πλήρες από δεδομένα και γεγονότα του σύγχρονου

του λαϊκού πολιτισμού (ο Πλούταρχος έζησε στα χρόνια 47-120 μ. Χ.), ιδίως τα *Ηθικά*, αλλά και από τη λαϊκή παράδοση εν γένει του παρελθόντος, στην οποία ανέτρεχε, προπάντων στους *Βίους*.

Υπήρχε και κάτι ακόμα γοητευτικό· Η «λαογραφική» ματιά του. Είταν σαν να προτύπωνε τη δική μου λαογραφική-στοχαστική θεώρηση που σιγά σιγά άρχιζα να διαμορφώνω, σ' ένα υπόβαθρο κοινωνικό οπωσδήποτε, αλλά και οιονεί ποιητικό συγχρόνως.

Το 1966 τυπώθηκε το βιβλίο μου *Πλούταρχος ο Χαίρωνεύς. Η ζωή και το έργο του*. Τη συγγραφή του μου είχε αναθέσει ο Πρόεδρος του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου καθηγητής Ιωάννης Κακριδής. Είταν τρίτο στη σειρά: *Παιδαγωγικόν Ινστιτούτον. Επιστημονική Βιβλιοθήκη*. Προοριζόταν να γνωρίσει τον Πλούταρχο στους φιλόλογους που δίδασκαν *Βίους* στο Γυμνάσιο. Αλλά δεν πρόλαβε να διανεμηθεί στους φιλόλογους, γιατί το καθεστώς των συνταγματαρχών (1967) κατήγγησε το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο και, κατά πάσαν πιθανότητα, πολτοποίησε τον Πλούταρχο, μαζί και με άλλα πνευματικά προϊόντα της σημαντικής δραστηριότητας του Ινστιτούτου.

Στο βιβλίο εκείνο είχε αρκετά ωριμάσει ο χρόνος πλέον, ώστε να μπορώ να κάνω ιδιαίτερο λόγο και για τη Λαογραφία καθ' εαυτήν, αφιερώνοντας σ' αυτήν μία από τις ενότητες, στις οποίες είχα κατανείμει το όλο έργο του: «Η φιλοσοφία και η θεολογία του Πλούταρχου». «Ο Πλούταρχος δάσκαλος της ηθικής και παιδαγωγός». «Ο Πλούταρχος και η τέχνη». «Ο Πλούταρχος και η λαογραφία». «Ο Πλούταρχος ως ιστορικός».

Για το έργο του εν γένει παρατηρούσα: «είναι εντυπωσιακά πλούσιο σε λαογραφικές ειδήσεις. Δυστυχώς, το λαογραφικό αυτό υλικό δε μελετήθηκε ακόμη συστηματικά, κάθε άλλο μάλιστα. Απόδειξη αποτελεί και το ότι στο έργο του [Konrat] Ziegler, που είναι το τελειότερο και χρονολογικά τελευταίο συνθετικό έργο για τον Π., δεν εξετάζεται καθόλου ο συγγραφέας από λαογραφική άποψη και δε γίνεται καμιά σχετική βιβλιογραφική παραπομπή. Ωστόσο ένα πλήθος από λαογράφους, θρησκευολόγους, εθνολόγους, άντλησαν πλούσιο υλικό από το συγγραφέα της Χαίρωνειας(...). Η εργασία πάντως αυτή αποτελεί ένα *desideratum* της Λαογραφίας».

Οι παλαιότεροι ερευνητές περιορίζονταν στην καθαρά φιλολογική και ιστορική έρευνα. Το λαογραφικό θησαύρισμα των συγγραμμάτων του Π. τους άφηνε αδιάφορους, αν δεν τους εξόργιζε κιάλας. Γιατί δεν μπορούσαν να συγχωρήσουν στον Π. την τάση να ασχολείται, όταν έγραφε για ένδοξους άνδρες, με τις ιδιωτικές υποθέσεις τους και συνήθειες περισσότερο παρά με τις εξαιρετικές πράξεις τους. Αξίζει να αναφέρουμε εδώ την κρίση ενός από τους παλαιότερους μελετητές τού Π., κρίση που τη διατυπώνει, θα λέγαμε, για λογαριασμό και των άλλων: «ένα άλλο ελάττωμα των Βίων του Π. είναι, πως ο συγγραφέας τους θέλησε να εξαντλήσει όχι τόσο τα δημόσια, όσο τα ιδιωτικά έργα των μεγάλων και να πλάσσει τις εικόνες τους όχι με όσα λαμπρά έκαναν, αλλά με όσα είπαν ακολουθώντας την ιδιωτική συνήθεια» (από τον πρόλογο του A. Westermannn στην έκδοση των *Βίων* από τον Im. Bekker, τ.1, 1855, σ. XIII).

Συνεπαρμένοι οι Γερμανοί, προ πάντων ελληνιστές του 19^{ου} αιώνα, από τον «χρυσούν» αιώνα του Περικλή, είχαν στραφεί σ' έναν αριστοκρατισμό, που απαξίωνε τον

usum domesticum, την καθημερινότητα και τον τρόπο ζωής των πολλών. Δεν είχαν άλλωστε μπορέσει να εννοήσουν, ότι ο Πλούταρχος συνδύαζε ή συνταίριαζε το μεγάλο και το μικρό, το υψηλό και το ταπεινό, χάρη και στο λογοτεχνικό τάλαντό του.

Γράφοντας και για τον ιστορικό Πλούταρχο, τον έβλεπα να διορθώνει, κατά κάποιον τρόπο, την Ιστορία με τη «λαογραφία» (κάτι που παραπέμπει, όσο κι αν φαίνεται παράδοξο, στη σύγχρονή μας *Νέα Ιστορία*).

Έστω κι αν οι *Βίοι* του αποτελούν δυνάμει ένα συνολικό εγχειρίδιο πολιτικής-στρατιωτικής ιστορίας της αρχαίας Ελλάδας και Ρώμης, ρητά δήλωνε: « ούτε ιστορίας γράφομεν, αλλά βίους, ούτε ταις επιφανεστάταις πράξεσι πάντως ένεστι δήλωσις αρετής ή κακίας, αλλά πράγμα βραχύ πολλάκις και ρήμα και παιδιά τις έμφασιν ήθους εποίησεν μάλλον, ή μάχαι μυριόνεκροι και παρατάξεις αι μέγισται και πολιορκίαι πόλεων», ...ένα μικρό πράγμα πολλές φορές ή λόγος ή κάποιο παιχνίδι τονίζει πιο πολύ το ήθος παρά μάχες με χιλιάδες νεκρούς και τεράστιες παρατάξεις και πολιορκίες πόλεων!

Στο βιβλίο μου έδινα δείγματα λαογραφικής ύλης από το βίο του Θησέα. Μεταξύ άλλων επεσήμαινα εκεί ένα εθνομολογικό έθιμο από μια πρώιμη, υποθέτω, ανδροκρατική εποχή, που οι παλιοί εθνολόγοι το έχουν καταγράψει από διάφορα σημεία της γης (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, τ.1, 1936, σ. 24 κ.ε.).

Μένω μόνο σ' αυτό, όπως το είχα περάσει σ' ένα πολυγραφημένο τεύχος που είχα δώσει στους φοιτητές (1982), με τον τίτλο: *Σχόλια στον Πλούταρχο (Βίος Θησέως)* και την ελπίδα (φρούδη), ότι ένα είδος προαιρετικού φροντιστηρίου θα τους έφερνε σε κάποια πρώτην επαφή με τον Χαιρωνέα.

Ο Θησέας επιστρέφοντας από την Κρήτη, έχοντας μαζί του την Αριάδνη, έγκυο, βρέθηκε εξαιτίας μιας θαλασσοταραχής στην Κύπρο. Την άφησε στη στεριά ώσπου να επισκευάσει το πλοίο, αλλά τα κύματα τον παρέσυραν ξανά. Οι γυναίκες της Κύπρου φρόντισαν την Αριάδνη και της συμπαραστάθηκαν στους πόνους της γέννας, αλλά δεν μπόρεσε αυτή να αντέξει και πέθανε πριν γεννήσει. Ο Θησέας πήγε μετά στο νησί, άφησε χρήματα στους ντόπιους και ζήτησε να τελούν θυσίες στην Αριάδνη. Στην τελετή της θυσίας ένας νέος ξαπλωνόταν στο κρεβάτι και έλεγε και παρίστανε ό,τι οι γυναίκες όταν κοιλοπονάνε.

Υποστήριζα λοιπόν, ότι εδώ ο λόγος είναι για ένα, παραλλαγμένο βέβαια (ή και αλλοιωμένο) αρχαϊκό έθιμο, της αρρενολοχείας (counade διεθνώς).

Με το θέμα έχει ασχοληθεί ο Δημήτριος Λουκάτος (με είχε επαινέσει για την επισημάνσή μου εκείνη). Με αφορμή δυο λαϊκά ελληνικά παραμύθια έγραψε τη μελέτη με τον προσφυή τίτλο «*Πατήρ τίκτων*», ΕΛΑ, τ. 11-12, σ.27-42, βασισμένος και στην εργασία του Ιταλού εθνολόγου και λαογράφου *Raffaello Corso, il mito della nascita di Minerva* και του Γάλλου κλασικού ανθρωπολόγου *H. Jeanmaire, Dionysos*, αναφερόμενες στη γέννηση της Αθηνάς και του Διονύσου από τον Δία. Η πίστη στη δυνατότητα πραγματοποίησης αντίθετων προς τη φύση λειτουργιών, όπως είναι η αντικατάσταση του μητρικού ρόλου της γυναίκας από τον άντρα, αποδίδεται, σημείωνε ο Λουκάτος, σε δύο «ανθρωπολογικά αίτια»: στην άγνοια πρωτόγονων λαών όσον αφορά τη λει-

τουργία της γονιμοποίησης και, βέβαια, στις παλαιότερες δοξασίες και συνήθειες, που υποκαθιστούσαν τα φυσικά, πραγματικά αίτια. Σημείωνα στο τεύχος μου για τους φοιτητές, πως η εθιμική αρρενολοχική συμπεριφορά εξωθούσε ως το γελοιό, - στα δικά μας έστω, μάτια-το αίσθημα υστέρησης που ένιωθε ο άντρας απέναντι στη γυναίκα, ολοφάνερη μήτρα ζωής. Οι κινήσεις του νέου δικαιώνονταν βέβαια από το γεγονός, ότι ο μακρινός πρόγονος δεν ήταν σε θέση να γνωρίζει το συμπληρωματικό ρόλο των δύο φύλων στη δημιουργία νέων ανθρώπων (και όχι μόνο).

Από την άλλη μεριά ακόμα και σήμερα δεν είναι βέβαιο, ότι ο άνδρας έχει απαλλαγεί ολότελα από το πλέγμα μιας μειονεξίας απέναντι στη γυναίκα, αδιαφιλονίκητη κάθε φορά μάνα, ενώ ο πατέρας έμενε, κατά το ρωμαϊκό δίκαιο, «αβέβαιος» (*incertus*). Η μητρική υπεροχή της γυναίκας απέναντι στην αδηλότητα του πατέρα είχε γίνει ίσως και κάτι αφόρητο, από την εποχή, όπου το μητρικό δίκαιο είχε αρχίσει να υποχωρεί και να διαλύεται. Και ο άντρας έπαιζε πια το παιχνίδι του τοκετού! (Ακόμα και η σημερινή αναμφισβήτητη διαπιστωτική δυνατότητα του DNA δεν είναι βέβαιο ότι μπορεί να καθησυχάσει όλους τους άνδρες...).

Τα παραμύθια μας παραδίδουν κάποτε και μαρτυρίες ζωής τόσο παλιές, ώστε να φτάνουν, κατά πολύ πιθανή υπόθεση, και σε εποχές ισχύος ενός μητρικού δικαίου. Το ίδιο μπορούμε να πούμε και για αρχαίους μύθους (άλλωστε παραμύθι και μύθος είναι εθνολογικά αλληλένδετα δημιουργήματα).

Ο Νικόλαος Πολίτης είχε ήδη ασχοληθεί (Λαογραφία, 5, σ. 475-9) και αυτός με την πρωτόγονη εκδοχή της γονιμοποιητικής λειτουργίας: «Πάγκοινον είναι το θέμα της γονιμοποίησης διά της βρώσεως οπώρας (ή οσφρήσεως άνθους ή καταπόσεως ύδατος ή διά παντοίων παραπλησίων τρόπων)», στη συνέχεια αναφέρεται στο «θαυμάσιον χαρακτηριστικόν της γεννήσεως (ηρώων) εκ παρθένου ή της συλλήψεως εν γαστρί κατά τρόπον παντελώς έκτροπον». Ακόμα και σε προπατριαρχικούς καιρούς ενδεχομένως ο άντρας επεδίωκε κατά κάποιον τρόπο να υπεισέλθει στη γονιμοποιητική διαδικασία. Παραθέτει ο Πολίτης παραμύθι από το Σιάμ, όπου η κυοφορία μιας παρθένας βασιλοπούλας συμβαίνει, «διότι έφαγε μήλον αποκοπέν εκ μηλέας, την οποίαν εγονιμοποίησε κηπουρός ουρήσας εις ρίζαν αυτής».

Ο Λουκάτος έκλεινε την παραπάνω μνημονεύομενη εργασία του με την παράθεση και ορισμένων αναφορών για υιοθεσίες παιδιών στη σύγχρονη εποχή, πιστεύοντας (νομίζω ορθά), ότι το εθιμικό πλαίσιο τους είναι εμπνευσμένο από αρχαϊκές μνήμες αρρενολοχικές, π.χ.: «Κείνος που ήθελε να υιοθετήσει παιδί, το περνούσε από τη μανίκα του. Έκανε φόρεμα με πλατύ μανίκι (ή έκανε μόνο πλατύ μανίκι) και το κολλούσε στο πουκάμισό του, ώστε να χωρεί το μωρό να περάσει. Έπαιρνε το παιδί και το περνούσε τρεις φορές από την άκρη του μανικιού προς το στήθος».

Ο Πλούταρχος πιθανώς μη γνωρίζοντας την πρώτη αιτία δημιουργίας του εθίμου, υιοθέτησε την παραλλαγμένη απόδοσή του, όπως την πήρε από την πηγή που άντλησε για την Αριάδνη: «...κατακλινόμενόν τινα των νεανίσκων φθέγγεσθαι και ποιείν άπερ ωδίνουσαι γυναίκες» (κεφ. 20). Οι νέοι επιχειρούσαν λοιπόν, στο πλαίσιο της θυσί-

ας, να ολοκληρώσουν μινικά (ο άνθρωπος είναι έτσι κι αλλιώς το «μινικώτατον» των ζώων) τον τοκετό της Αριάδνης, η οποία πέθανε όταν είταν ακόμα έγκυος!

Την επικοινωνία μου με τη φιλολογική-λογοτεχνική διάσταση του πλούτάρχειου έργου δεν την παραμέλησα, άλλωστε αυτή συνέβαλλε με το χρόνο στη συγκρότηση μιας με περισσότερες παραμέτρους λαογραφικής μου θεώρησης, την οποία οικοδομούσα συγχρόνως και με μια σαφή κοινωνική διάσταση, εμβολιαζόμενη ωστόσο και με μιαν ευρύτερη (ή και βαθύτερη) στοχαστική διάθεση.

Ότι η πίστη μου και στον «ποιητή» (Flacelière) δεν ήταν μια ματαιοπονία, στηριζόταν και στην επιβίωσή του μέσα στο χρόνο, μάλιστα κυρίως από την Αναγέννηση και εξής (σχετικά βασίστηκα στο έργο του *Ritzel, Leipzig 1912, Das Erbe der Alten, Heft IV*).

Ο περίφημος συγγραφέας François Rabelais (16^{ος} αι.), που γνώριζε και διάβαζε την αρχαία ελληνική γλώσσα από το πρωτότυπο, στο διάσημο έργο του *Gargantua et Pantagruel* παρέθετε πολλά χωρία από τον Πλούταρχο. Τον ίδιο αιώνα ο Γάλλος επίσης επίσκοπος Ιάκωβος Αμυό μεταφράζει το έργο του Πλούταρχου, και αποτελεί «μια από τις σπάνιες περιπτώσεις, όπου μετάφραση πλησιάζει τόσο το πρωτότυπο». Στον ίδιο αιώνα ο επιφανής στοχαστής, από τους κυριότερους σκεπτικιστές των νεότερων χρόνων, Μονταίνιος, γράφει τα περίφημα δοκίμιά του (*Essais*), που βρίθουν από παραθέματα και αναφορές στον Πλούταρχο, γι' αυτό και τον ονόμασαν «δεύτερο Πλούταρχο». Οι δύο κορυφαίοι Γάλλοι δραματικοί ποιητές Κορνήλιος και Ρακίνας (17^{ος} αιώνας) εμπνέονται από τον Πλούταρχο και γράφουν ο πρώτος τον Σερτώριο και τον Αγησίλαο, ο δεύτερος το Μιθραδάτη κ.ά. Ο κριτικός Φερδινάνδος Brunetière είχε πει, ότι ο Πλούταρχος ήταν για τη γαλλική τραγωδία (που μεσουράνησε το 17^ο αιώνα) ό,τι ο Όμηρος για το αρχαίο δράμα! Ο μεγαλύτερος για πολλούς δραματοουργός Ουίλιαμ Σαίξπηρ (16^{ος}-17^{ος} αιώνας) έγραψε τις τραγωδίες του Κοριολανός, Ιούλιος Καίσαρ, Αντώνιος και Κλεοπάτρα, Τίμων ο Αθηναίος (βίος Αντωνίου) με βάση τους αντίστοιχους *Βίους* του Πλούταρχου.

Το 18^ο αιώνα ο θαυμασμός για το συγγραφέα είναι πιο μεγάλος ακόμα. Ο Ζ.Ζ. Rousseau ήθελε, όπως έλεγε το τελευταίο ανάγνωσμα της ζωής του να είναι από τον Πλούταρχο. Ο Βολταίρος, σχεδόν για όλα και όλους κριτικός, τον απέρριπτε. Η «ανεκδοτολογία» του (πράγματι το ανέκδοτο, πιο καλά το «βραχύ ρήμα», όπως θα έλεγε ο ίδιος, το αγαπούσε και το χρησιμοποιούσε συχνά) δεν ταίριαζε, όπως παρατηρούσε ο Βολταίρος, στον ιστορικό, -όπως είδαμε όμως, ο ίδιος ο Πλούταρχος δήλωνε ότι δεν έγραφε ιστορία, αλλά «βίους»..., -δεν ταιριάζει με τα άτομα και τα «ασήμαντα περιστατικά», αλλά με το κυρίαρχο πνεύμα της εποχής.

Η σημερινή, σχεδόν αποκλειστική σημασιοδότηση του ανεκδότη ως είδους της προφορικής συνήθως αλλά και της γραπτής λογοτεχνίας, σαφώς το αδικεί, καθώς του αποδίδει έναν ευτράπελο, διασκεδαστικό χαρακτήρα. Τη σοβαρή ωστόσο σημασία του εκτίμησε ιδιαίτερα π.χ. ο Καβάφης, ο οποίος και το χρησιμοποίησε ως πηγή της έμπνευσής του, αντλώντας μάλιστα κάποτε και από τον ίδιο τον Πλούταρχο! (Βλ. και πιο πέρα). Τα ανέκδοτα, ένα σημαντικό μέρος από αυτά, μπορεί να τα ονομάσει κανείς «φέτες ζωής».

Ο πίνακας των φίλων και θαυμαστών του Πλούταρχου δεν εξαντλείται με τα πιο πάνω ονόματα. Ο Μπετόβεν «τον διάβαζε όπως τη Βίβλο», ο Σίλλερ δέχθηκε επιρροή από αυτόν, όπως και ο Γερμανός επίσης Jean Paul, διάσημος ποιητής, πεζογράφος και διανοητής, ο οποίος πίστευε ότι το έργο του Πλούταρχου διδάσκει τους νέους πιο καλά παρά τα πανεπιστημιακά εγχειρίδια της ηθικής και της φιλοσοφίας. Ο Γκαίτε έλεγε, πως οι πιο αγαπημένοι του συγγραφείς ήταν ο Σαίξπηρ, ο Ρουσώ και ο Πλούταρχος! Ο Αμερικανός ποιητής και φιλόσοφος Β. W. Emerson υποστήριζε, ότι θα μπορούσε να δημιουργεί κανείς ένα δράμα την ημέρα από κάθε σελίδα των Βίων...

Η λογοτεχνική πλευρά του πλουτάρχειου λόγου έχει σαφώς δραματικό χαρακτήρα, ακριβέστερα μια δραματουργική κλίση (χωρίς να πρέπει διόλου να αγνοηθεί και η εικονοπλαστική ικανότητά του και φαντασία). Αντανακλάται ήδη αυτό στην επίδραση που άσκησε ο Πλούταρχος στον Σαίξπηρ.

Κάτι ανάλογο μπορώ να πω και για τον Καβάφη. Δύο δοκίμιά μου (από τα τέσσερα ενός βιβλίου μου για τον ποιητή, 1985) είχαν τους τίτλους: «Μπρεχτικός Καβάφης» και «Δραματικές συγκρούσεις στον Καβάφη». Και στις δύο περιπτώσεις, στην έννοια του δραματικού, συνυφαίνεται το καθαυτό δραματικό με το δραματουργικό (θεατρικό).

Ο ισχυρισμός αυτός ενισχύεται και με την παρατήρησή μου, ότι ο Πλούταρχος αγαπούσε να χρησιμοποιεί στις μεταφορικές εικόνες του το θέατρο και τα συν αυτό. Ο Γάλλος κλασικός φιλόλογος Francois Fuhrmann στο βιβλίο του *Les images de Plutarque* (1964) συμπεριλαμβάνει σε αφθονία τέτοιες εικόνες. Αποδελτίωσα, όχι επισταμένως, είκοσι έξι (ασφαλώς ο Fuhrmann δεν αποδελτίωσε στο έργο του, ούτε αυτός, όλες τις θεατρικές παρομοιώσεις, δεν είταν αυτός ο σκοπός του). Δίνω δύο τρία παραδείγματα (οι περισσότερες από αυτές τις εικόνες είναι, ευνόητα από τους Βίους: πολίτης κάνει λαμπρή είσοδο («πάροδον») στην πολιτική, όπως γίνεται στο θέατρο (*Πολιτικά παραγγέλματα*, 806 b): το πλήθος προβλέποντας ότι θα γίνει μάχη ανάμεσα στους οπαδούς του Γάλβα και του Όθωνα, ορμάει στις στοές και τα υψώματα της αγοράς (forum), σαν να πρόκειται να παρακολουθήσει θεατρική παράσταση, «*επί τας στοάς και τα μετέωρα της αγοράς ώσπερ θέαν*» (Γάλλας, 26): στα χρόνια της ρωμαϊκής κυριαρχίας οι Έλληνες διοικητές όφειλαν να μη χάνουν την αίσθηση της υποταγής, στην οποία βρίσκονταν, αλλά να μιμούνται τους ηθοποιούς, που αναμφίβολα βάζουν ένα μέρος της προσωπικότητάς τους στο ρόλο που παίζουν, αλλά δεν ακούνε λιγότερο και τον υποβόλεια που παίζουν, ούτε ξεπερνούν ένα όριο ελευθερίας, το οποίο τους επιτρέπουν εκείνοι που τους δίνουν τις εντολές (*Πολιτικά παραγγέλματα*, 813 ef.).

Τον Καβάφη ταιριάζει να τον φέρνω κοντά με τον Πλούταρχο και εξαιτίας του ανεκδότου, είδους, και στους δύο, που τους κινούσε να εκφραστούν ποιητικά. Ο Καβάφης είχε, όπως δήλωνε, την απόλυτη βεβαιότητα πως θα μπορούσε να γράψει και Ιστορία. Προφανώς, όχι όπως οι ιστορικοί. Αλλά επισημαίνοντας στιγμές όπου εξιστορούνται, συνοπτικά, ανθρώπινα ήθη, π.χ. η υποτέλεια των Ελλήνων «διοικητών» επί ρωμαιοκρατίας, όπως ακριβώς την περιγράφει και ο Πλούταρχος στην πιο πάνω φράση του στα *Πολιτικά παραγγέλματα* (813 ed), δίνεται και από τον Καβάφη στο ποίημα: Η δυσα-

ρέσκεια του Σελευκίδου (το οποίο, κι αυτό συμβαίνει κατά κανόνα, εφαρμόζεται πέρα από τη μία συγκεκριμένη περίπτωση και σε άλλες παρεμφερείς σε διάφορες ιστορικές εποχές: «...που κατά βάθος έγιναν (οι Σελευκίδαι) / σαν ένα είδος υπηρέται των Ρωμαίων / το ξέρει ο Σελευκίδης (Δημήτριος), που αυτοί τους δίδουν/ κι αυτοί τους παίρνουν τους θρόνους των / αυθαίρετα, ως επιθυμούν, το ξέρει./ Αλλά τουλάχιστον στο παρουσιαστικό των/ας διατηρούν κάποια μεγαλοπρέπεια:/ Να μη ξεχνούν που είναι βασιλείς ακόμη/, που λέγονται (αλλοίμονον!) ακόμη βασιλείς...». Το ποίημα κυριολεκτείται στον Δημήτριο Α', εγγονό του Αντιόχου Γ'. (βλ. στο δοκίμιό μου «Δραματικές συγκρούσεις...», ό.π., σ. 76-77.

Δίνω κι ένα ακόμα, από πολλά, ανάλογοι είδους ποίημα, «*Εν πορείᾳ πρὸς τὴν Σινώπην*», που το έγραψε παρακινημένος και από την παροιμισμένη φράση «*Φεύγε, Μιθριδάτα*», που διασώζει ο Πλούταρχος στα «*Βασιλέων Αποφθέγματα και στρατηγών*», 183 Α.

Σχετικά με την εικονοπλαστική κλίση του Πλουτάρχου, κάνω μια παρατήρηση, που ενδέχεται να είναι υπερβολική, ωστόσο νομίζω ότι αξίζει να μνημονευθεί. Υπάρχουν εικόνες ή σκηνές στις οποίες ο λαογράφος είναι δυνατό να παρατηρήσει λανθάνοντα ίχνη λαϊκών εθίμων ή δοξασίων, τα οποία εκείνος δεν επισημαίνει ως τέτοια, είτε γιατί δεν τα γνώριζε (ο λαϊκός πολιτισμός δεν ήταν ούτε στην αρχαιότητα ενιαίος, διακρινόταν σε λαϊκό πολιτισμό του άστεως και στον αγροτικό πολιτισμό της υπαίθρου· ο Πλούταρχος ήταν κατά βάση αστός λόγιος), είτε, καθώς ήταν πολυμαθέστατος, σκόπιμα τα αποσιωπούσε, προτιμώντας να τα εξηγεί αλλιώς. Δίνω δύο παραδείγματα, πέρα από την περίπτωση της αρρενολοχείας (βλ. πιο πάνω).

Ύστερα από μια φονική μάχη Ρωμαίων και Τευτόνων ο Πλούταρχος γράφει (*Βίος Μάριου*, 21): «Μασσαλιήτας μέντοι λέγουσι τοις οστέοις περιθριγκώσαι τους αμπελώνας, την δε γην, των νεκρών καταναλωθέντων εν αυτή και διά χειμώνος όμβρων επιπεσόντων, ούτως εκλιπανθήναι και γενέσθαι διά βάθους περίπλεω της σηλεδόνης ενδύσης, ώστε καρπών υπερβάλλον εις ώρας πλήθος εξενεγκείν»- οι Μασσαλιώτες περιφράξαν τ' αμπέλια τους με τα οστά και η γη, όταν τα σώματα των νεκρών έλιωσαν μέσα της κι έπεσαν οι βροχές το χειμώνα, λιπάνθηκε τόσο και γέμισε σε βάθος απ' το λιωμένο υλικό, ώστε, όταν ήλθε η εποχή, έδωσε υπερβολικό πλήθος καρπών.

Στο χωρίο αυτό υπάρχουν δύο λαογραφικά σημεία: αφενός η προστατευτική σημασία του κύκλου και αφετέρου η αρχαϊκή πίστη κυνηγετικών (και όχι μόνο) ομάδων στην αθανασία των οστών των σωμάτων (ζώων και ανθρώπων), σε αντίθεση προς τη σάρκα που περιβάλλει το σκελετό. Σχετικές παραπομπές έδινά σ' ένα κείμενό μου (δημοσιευμένο σ' ένα βραχύβιο περιοδικό, *Φιλολογικά*, Γιάννενα 1980) με τίτλο: «Λαογραφία και Λογοτεχνία». Εκεί δεν απέκλεια το γεγονός, να αγνοούσε ο Πλούταρχος τη σημασία του «*περιθριγκώσαι τους αμπελώνας τοις οστέοις*». Πράγματι το πιο σύνθηρες θα είταν και τότε να περιφράσσονται τα αμπέλια με άλλου είδους φράχτες (ξύλα π.χ.), έξω από κάθε συμβολισμό και αναλογική μαγεία. Τελικά σημασία έχει το ότι ο Πλούταρχος, είτε από άγνοια είτε από πρόθεση, έδωσε το φονικότατο εκείνο αλληλοσκοτωμό με τον πιο

δραματικό και λογοτεχνικό τρόπο, ίσως και με μια πικρότατη ειρωνεία. Πάνω από το λίπασμα των πολτοποιημένων νεκρών και μέσα από ποταμούς αιμάτων καρποφορούν («αλλοίμονον!», θα έλεγε ο Καβάφης) τα αμπέλια. Δεν υπάρχει εδώ ο παιδαγωγός, ούτε ο ιστορικός ούτε ο λαογράφος Πλούταρχος. Υπάρχει ο ποιητής, πρωτίστως.

Στην παρηγορητικήν επιστολή του προς φίλο του για το θάνατο της γυναίκας του, *Παραμυθητική προς Απολλώνιον* (22), τον παρηγορεί και με αυτό το επιχείρημα: «Τον των Λυκέων νομοθέτην φασίν προστάξει τοις αυτού πολίταις, επάν πενθώσι, γυναικείαν ημφιεσμένους εσθήτα πενθείν, εμφανίειν βουληθέντα, ότι γυναικώδες το πάθος εστί και ουχ αρμόττον ανδράσι κοσμίους και παιδείας ελευθέρου μεταπεποιημένους».

Ακόμα κι αν δεχθούμε, ότι ο κατά πάσα πιθανότητα μεταγενέστερος Λύκιος νομοθέτης είχε πράγματι επιβάλει τη μεταμφίεση αυτή, εκφράζοντας την ανδροκρατική απαξίωση του προς τις γυναίκες, δεν είναι παράλογο να υποθέσουμε, ότι επρόκειτο για μια βίαιη στρέβλωση ενός αρχαίου εθίμου. Ο ιστορικός Σπυρίδων Λάμπρος είχε δημοσιεύσει στον πρώτο τόμο του περιοδικού *Νέος Ελληνομνήμων* (1905) το κείμενό του «*Ἰχνη μητρικού δικαίου παρά τοις νέοις Ἕλλησι της Λυκίας*» (εννοούσε τους κατοίκους του Λιβισιού και του Καστελόριζου), όπου διασώθηκε ως τις μέρες μας μια πολύ εξαπλωμένη μητρωνυμία, όπου η ταυτότητα κάποιου δηλωνόταν με το όνομα της μητέρας και όχι του πατέρα: Γιώργος Αφρούς, Γιάννης Ελένης κ.ά.). Θέλοντας ο Λάμπρος να στηρίξει τη θέση του όπως τη διατύπωσε ήδη στον τίτλο της εργασίας του, παρέθετε και το χωρίο του Πλουτάρχου, το οποίο όμως σχολίαζε ορθά ιστορικά: « το έθος ανέρχεται εις χρόνους αρχαίους, καθ' ους επεκράτει η δύναμις της γυναικός εν τῷ οίκῳ ».

Θα είταν λοιπόν δυνατό να υποστηρίξει κανείς, ότι πράγματι στο απώτερο παρελθόν και οι άνδρες φορούσαν την ημέρα του πένθους ενδύματα γυναικός, εν είδει τελετουργικής στολής, και με μυστικιστική αναφορά στη μητέρα Γη, η οποία τα πάντα γεννά και τα πάντα παίρνει ξανά, στους κόλπους της.

Το κείμενό μου αυτό έχει κι ένα προτρεπτικό χαρακτήρα: και κατά βάθος απευθύνεται προς τους νέους λαογράφους, που έχουν πλέον εγκαταλείψει την αρχαιότητα ως χρόνο λαογραφικά ερευνητέο.

Βέβαια πολλοί, αντικειμενικοί παράγοντες συνετέλεσαν σ' αυτή την έλλειψη ενδιαφέροντος, και πρώτιστα συντελεί η μεγάλη κάμψη και υποχώρηση (όχι μόνο στην Ελλάδα) των Κλασικών Σπουδών.

Εντούτοις θα έπρεπε κανονικά οι Έλληνες να αποτελούν μιαν εξαίρεση. Ίσως και το μικρό αυτό κείμενό μου δείχνει πόσο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός (ένα βιβλίο μου εκδόθηκε πρόσφατα με τίτλο: *Δράμα και λαϊκός πολιτισμός στην αρχαία Αθήνα*), περιλαμβανομένων των ελληνιστικών χρόνων και της εν γένει ύστερης αρχαιότητας. Το πόσο δημιουργικά θα μπορούσε να εργασθεί π.χ. η κοινωνική λαογραφία το δείχνει, νομίζω, -όσο κι αν ακούγεται παράξενο,- κι ένας σημαντικός αριθμός των καθαφικών ποιημάτων που αναφέρονται, ιδίως στην περίοδο της ρωμαί-

οκρατίας (έδωσα ένα μικρό παράδειγμα). Στην πρώτη κιόλας γραφή του διδακτικού συγγράμματός μου για τους φοιτητές (*Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική Συγκρότηση. Ήθη και Έθιμα. Λαϊκή Τέχνη*) είχα κάνει την πιο κάτω παρατήρηση, που υπάρχει και στις επανεκδόσεις του βιβλίου. Τη μεταφέρω και εδώ, πλήρη, ως υπενθύμιση στους νέους και στις νέες λαογράφους των ορίων του χρόνου, στον οποίο μπορούν να ασκούν την έρευνά τους, καθώς και των βασικών τρόπων, με τους οποίους να την ασκούν: «Το χρονικό εύρος της λαογραφίας μπορεί να ανεβαίνει ως τα μέσα του περασμένου [19^{ου} αιώνα], (ίδρυση και σταδιακή διαμόρφωση του ελληνικού κράτους), με δυνατές επίσης προεκτάσεις προς την περίοδο της Τουρκοκρατίας και του Βυζαντίου. Ιδιαίτερα η περίοδος της δεύτερης Τουρκοκρατίας (1715-1821), που συμπίπτει με την απαρχή της βιομηχανικής επανάστασης στην Ευρώπη- και κάποιες αντανakλάσεις στην Ελλάδα- μπορεί να δώσει την απάντηση σε μια σειρά ζητήματα, υπαρκτά ως τα μέσα σχεδόν του αιώνα μας (π.χ. το ζήτημα της μεγάλης γαιοκτησίας).

»Αλλά και στα χρόνια της αρχαιότητας μπορεί να φτάσει ένας σύγχρονος Έλληνας λαογράφος, όχι μόνο ως οπαδός της λαογραφίας της συνέχειας, που είχε θεσπίσει ο Νικόλαος Πολίτης (μέσα στο κλίμα που διαμόρφωσε η θεωρία του Φαλμεράγερ), αλλά και από μian άλλη, ολότελα άσχετη πρόθεση: Θέλοντας να εφαρμόσει τη μέθοδο της κοινωνικά και ιστορικά προσανατολισμένης λαογραφίας και στον αρχαίο πολιτισμό, ο οποίος, κατά κανόνα, δεν αντιμετωπίστηκε έτσι. Π.χ. ο λαογράφος της συνέχειας, μιλώντας για τα «έδνα», το κάνει για να δείξει τη συνέχειά τους ως την εποχή μας, σε μερικές περιοχές της Ελλάδας τουλάχιστον, όπου γίνεται αυτό με μια (συμβολική περισσότερο) «εξαγορά» της νύφης (βλ. *Πολίτου, Λαογραφικά σύμμεικτα*, 3, σ. 236-8). Αντίθετα ο λαογράφος που εφαρμόζει την κοινωνική – ιστορική μέθοδο θα δει στη συνήθεια αυτή, σε συσχετισμό με άλλα φαινόμενα της αρχαίας κοινωνίας-στην οποία και θα περιορίζεται- τις οικονομικές και άλλες ουσιώδεις σχέσεις που συνέδεαν μεταξύ τους τα μέλη της» (*Ελληνική Λαογραφία*, 2007², σ. 449-50, σημ. 8).

Abstract

M. G. MERACLIS

Professor Emeritus of Ioannina and Athens Universities
President of Hellenic Folklore Society

PLUTARCH AS A FOLKLORIST

This paper starts with a reference of the author to Professor Emeritus Minas Al. Alexiadis, honored in this volume. His good knowledge of Greek language, his «brilliantly organized methodological» doctoral thesis and his modern folklore interests are mentioned between others. Then the author explains how he was impressed by the work of Plutarch, when he was attending courses of French at the French Institute of Athens, in the program of which were included texts of Plutarch in French about Julius

Caesar. Besides as assistant to Professor of Folklore G. Megas, he realized that through the «Βίαι» and «Ηθικά» the folklorist Plutarch is revealed. However, European writers saw him (Plutarch) mainly from the literary and historical side. Fruit of the relative reflection of the author was his book «The Chaeronea Plutarch», which was going to be distributed to Secondary Education philologists, by decision of the Pedagogical Institute. Unluckily, the colonels' regime, which abolished the Pedagogical Institute, ordered the withdrawal of the book. Then, he gives examples of folklore material from the above book such as «Βίος Θησέως», with the death of his pregnant wife Ariadne in Cyprus, he explains the terms «arrenolocheia» and mitronymia, and the expression of male mourning with women cloths etc. He also mentions the poetic dimension of the plays of Plutarch, with specific references and influences on European authors work. The paper concludes with a reference to the time range of Folklore research and study, starting from the present and going back to antiquity.

π. ΓΕΩΡΓΙΟΣ Δ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ

(ΣΑΣ ΠΑΡΑΚΑΛΟΥΜΕ ΠΑΤΕΡ ΕΔΩ ΝΑ ΓΡΑΨΕΤΕ ΤΗΝ ΙΔΙΟΤΗΤΑ ΣΑΣ, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ κτλ.)

ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΚΑΙ ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ (ΕΝΑ ΣΚΙΑΓΡΑΦΗΜΑ ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΗΝ ΕΙΚΟΝΑ ΚΑΙ ΤΗ ΜΟΥΣΙΚΗ)

1. Η Ορθοδοξία ως «έν' Ἑλλάδι Ἐκκλησία», ἥδη ἀπὸ τον β'-γ' αἰῶνα, ἀναδείχθηκε σέ παράγοντα καί φορέα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ (γλώσσας, παιδείας, τέχνης, λαϊκοῦ βίου), με ἡθική καί κοινωνική δύναμη καί ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς αὐτοκρατορίας τῆς Νέας Ρώμης (Ρωμανίας). Εἶναι, ἄλλωστε, χαρακτηριστική ἡ ἐρμηνευτική μετάπλαση τοῦ Ματθ. 28,19 ἀπὸ τὸν «Πίνδαρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποίησης», Ρωμανό τὸν Μελωδό, στό κοντάκιό του στοὺς Ἁγίους Ἀποστόλους: «Πορευθέντες, μαθητεύσατε (=ἐκχριστιανίσατε) ἔθνη καί **βασιλείας**». Εἶναι ἡ (λειτουργική) ἔκφραση τῆς συνειδήσεως, ὅτι οἱ λαοὶ καλοῦνται ὁλόκληροι, μέ ὅλη τὴν κοινωνική δομὴ τους, στό ἐκκλησιαστικό σῶμα. Αὐτό συνέβη καί μέ τό ἑλληνικό ἔθνος, πού βαθμιαῖα εἰσῆλθε ὁλόκληρο στὴν Ἐκκλησία, μεταμορφώνοντας τίς κοινωνικές καί πολιτισμικές δομές καί ἐκφράσεις του στοὺς κόλπους τῆς.

Κύριο στοιχεῖο τῆς ὀρθόδοξης πολιτισμικῆς ὀντότητας εἶναι ἡ ζήτηση Χάρης, γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ «ἐν Χριστῷ» ἀνθρώπου (πρβλ. Γαλ. 5,24) στὴν ἐνδοϊστορική του πορεία. Ὁ ὀρθόδοξος Ἕλληνας (ὁ Ρωμηός) ζεῖ μόνιμα μέ τὴν αἴσθηση τῆς παρουσίας τοῦ Ἀκτίστου στὴ ζωή του καί μέ τὴν βεβαιότητα τοῦ θαύματος, ὡς ἀπτῆς ἐπιβεβαίωσης τῆς θείας παρουσίας. Στὴ νεοελληνική γλώσσα ἡ ἀξία ἡ ἀπαξία τοῦ ἀνθρώπου προσδιορίζεται θεοκεντρικά: **θεοφοβούμενος** ἢ **ἀθεόφοβος** (θεομπαίκτης) αὐτός πού «δέν ἔχει Θεό **μέσα του**» διότι ἡ ἐνοίκηση τοῦ Θεοῦ (τοῦ Ἀκτίστου) στὸν ἄνθρωπο (πρβλ. τὰ προχριστιανικά, ἥδη: (ἐνθους, ἐνθουσιασμός) ἰσχύει στὴ συλλογική λαϊκή συνειδηση ὡς στοιχεῖο τῆς καταξίωσης τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι, ἀποβαίνει ὁ ὀρθόδοξος πολιτισμός βίωση τῆς προτεραιότητας τοῦ προσώπου, ὡς ἐτερότητας καί ἐλευθερίας στὰ ὅρια τῆς ἐν Χριστῷ διαπροσωπικῆς σχέσης καί κοινωνίας.

Ἡ ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς Ἑλλάδος ἀποτελεῖ μία πλευρά τῆς ἱστορίας τοῦ πολιτισμοῦ τῆς Χώρας μας. Ὅλα τὰ πολιτισμικά δημιουργήματά της ἐξελίχθηκαν ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς Ὀρθοδοξίας, ἡ ὁποία διακρατεῖ τὸν Ἕλληνα ἄνθρωπο σέ ἓνα κλίμα ἐσχατολογικῆς «προσδοκίας» (πρβλ. «προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν καί ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος») καί, συνεπῶς, χριστοκεντρικότητας, πού διαποτίζει κάθε ὀψη τῆς ζωῆς του.

2. Ἡ ζωὴ καί τό πνεῦμα τῆς Ὀρθοδοξίας, ὡς ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, διαμορφώ-

νουν επί αιῶνες τὴν ἑλληνικὴ κοινωνία, ἀσκώντας εὐεργετικὴ ἐπιρροή σ' αὐτήν, μέσω κυρίως τῆς **λατρείας**, στήν ὁποία διαπλάσσεται κυριολεκτικά ἡ ζωὴ καὶ συνείδηση τοῦ λαϊκοῦ σώματος. Τό ἑλληνορθόδοξο ἥθος μορφώνεται διαχρονικά στά ὅρια τῆς λατρείας, προεκτεινόμενο ταυτόχρονα στή συλλογικὴ καθημερινὴ ἑλληνικὴ ὕπαρξη, πού συγκροτεῖται εὐχαριστιακά, ὡς «λειτουργία μετὰ τῇ λειτουργία». Μέσα ἀπὸ τίς κοινωνικὲς δομές (κοινότητα, κοινόβιο), μεταβάλλεται ἡ ζωὴ τῆς καθημερινότητος σέ λατρεία ἀγάπης, ἀμοιβαιότητος, φιλότιμου, θυσίας. Ὁ ἑλληνικὸς Λαὸς σώθηκε, κυριολεκτικά, σέ κρίσιμες ἱστορικὲς περιόδους του, μέσα στὴ λατρεία, ὅπου νοσηματοδοτοῦνται καὶ τὰ μέσα τῆς τέχνης, πού προσλαμβάνει ἡ Ἐκκλησία γιὰ τὴν πνευματικὴ οἰκοδομὴ τοῦ «λαοῦ τοῦ Θεοῦ», στά ὅρια κυρίως τῆς «συνάξεως» ἢ καὶ ἔξω ἀπὸ αὐτήν, ὡς προέκταση καὶ ἐπέκτασή της (πρβλ. το πανηγύρι).

Ἡ Ἐκκλησία ὡς σῶμα κοινωνικό, διαμορφώνει τό πλαίσιο ἀνάπτυξης σύνολης τῆς ζωῆς στὴ λειτουργικὴ-λατρεϊακὴ Σύναξη, ἡ ὁποία, συνήθως, περιλαμβάνει ὀριακά ὅλο τό χωριό-κοινότητα. Ἡ Ενορία, στήν ἀγροτικὴ προπάντων κοινωνία, διασώζει τό ὀρθόδοξο ἥθος ὡς καθολικὴ στάση ζωῆς, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἔνταση τῆς πίστεως τῶν ἐπὶ μέρους προσώπων καὶ τὴν σχέση τους μαζί της, ἀφοῦ τό πολιτιστικὸ «κλίμα» εἶναι κοινό.

Ἄλλωστε, ἡ ἐνοριακὴ-λατρευτικὴ σύναξη εἶναι ἡ μόνη, πού δέν διακόπηκε ποτέ στήν πορεία τοῦ Γένους. Ἡ λατρεία, ὀρθόδοξα, δέν μένει ποτέ ἀπλή θρησκευτικὴ ἔκφραση (πρβλ. Πράξ. 2,42 ἑ., 4,32 ἑ.), ἀλλ' εἶναι προπάντων κοινωνικὸ γεγονός. Τὰ ἐκκλησιαστικὰ μυστήρια (βάπτισμα, γάμος, εὐχέλαιο), ἀλλὰ καὶ ἡ νεκρώσιμος Ἀκολουθία (κηδεία), ὅπως καὶ τὰ ἐκκλησιαστικὰ πανηγύρια στὶς μνῆμες τῶν Ἀγίων, ἀναπτύσσουν κοινωνικὴ δυναμικὴ, ὡς φυσικὲς καὶ ἀβίαστες λαοσυνάξεις. Τὰ λείψανα τῶν Ἀγίων, μέ τὴν ἀφθαρσία, τὴν εὐωδία καὶ τὰ θαύματά τους, ἀσκοῦν μόνιμη πνευματικὴ ἐπιρροή στοῦ λαοῦ, ὡς καὶ οἱ γνωστὲς ὡς θαυματουργὲς ἅγιες εἰκόνες. Γι' αὐτό τὰ ἱερά προσκυνήματα ἀποβαίνουν σημαντικοὶ παράγοντες ἐνότητος στοῦ Ἔθνος, σέ μιὰ βάση, μάλιστα, καθολικὰ ἀστασίαστη. Οἱ ἐκκλησιαστικὲς πανηγύρεις ἐπεῖτα, σέ ναοὺς λαοφιλῶν Ἀγίων, μέ πανορθόδοξη ἀκτινοβολία μάλιστα, ὅπως ἡ Παναγία (Τῆνος, Σουμελά, Ἑκατονταφυλιανὴ Πάρου, Προυσιώτισσα), ὁ ἅγιος Δημήτριος (Θεσσαλονίκη), οἱ Ἅγιοι τῆς Ἑπτανήσου (Σπυρίδων, Γεράσιμος, Διονύσιος,) ὁ Ἅγιος Νεκτάριος (Αἰῖνα) κ.λπ., λειτουργοῦν ἐθνικά καὶ πανενωτικά ὡς οὐσιαστικὸς ἐνωτικὸς παράγοντας ἀκόμη καὶ στήν ἐποχὴ μας. Ἰδιαιτέρα δέ οἱ Μονές, ὡς μόνιμα προσκυνήματα τοῦ λαοῦ, συντελοῦν στὴ διαρκὴ ἀναθέρμανση τοῦ φρονήματος, μέ τὴν πνευματικὴ προσφορά τους (ἐξομολόγηση, πνευματικὴ καθοδήγηση), τὴ διδασκαλία, (ιδίως στήν περίοδο τῆς δουλείας –«κρυφὸ σχολεῖο»), τίς συλλογὲς χειρογράφων καὶ ἐντύπων (ἐπιστημονικὰ κέντρα) καὶ τὴν συντήρησή τους σέ μεγάλες βιβλιοθηκὲς, ἀναγνωριζόμενες καθολικὰ ὡς ἀνεκτίμητα θησαυροφυλάκια τῆς ἀνθρωπίνης σοφίας.

3. Στὴν Ὀρθόδοξη λατρεία ὁ πιστὸς μετέχει ὁλόκληρος, μέ τὴ διάνοια καὶ τίς αἰσθήσεις, μέ τὴν ψυχὴ καὶ τό σῶμά του, στὴ φανέρωση τῆς πραγματικότητος τῆς σωτηρίας

καί τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Διακονικό χαρακτήρα στήν πνευματική πορεία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος ἔχει ἡ ἐκκλησιαστική τέχνη σέ κάθε δυνατή μορφή καί ἔκφρασή της. «Ἀρχίζοντας ἀπό τό βυζαντινὸ οἰκοδόμημα καί φθάνοντας στήν ἀγιογραφία καί στοὺς διάκοσμο τοῦ ναοῦ, καί στή βασιλική ἀμφίεση τῶν Κληρικῶν, καί στή δραματική δομὴ τῆς λειτουργίας, καί στήν ποίηση τῆς ὑμνολογίας, καί στοὺς λειτουργικοὺς μέλους, ἔχουμε στήν Εὐχαριστία μιὰ σύνθεση ὅλων τῶν δυνατοτήτων τῆς αἰσθητικῆς καί τοῦ νοῦ, προκειμένου νὰ φανερωθεῖ τό προσωπικὸ κάλλος τοῦ λόγου τῶν κτισμάτων, ὁ κόσμος μεταμορφωμένος σέ προσωπικὴ ἐτερότητα εὐχαριστιακῆς ἀνταπόκρισης στὸν μοναδικὸ ἔρωτα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὰ κτίσματά του» (Χρ. Γιανναρᾶ, Ἡ ἐλευθερία τοῦ Ἡθους, Ἀθήνα 1979², σ. 121).

Ἡ τέχνη τῆς λατρείας κινεῖται στοὺς μεταίχμιος κτιστοῦ καί Ἀκτίστου καί γεφυρώνει χαρισματικὰ τὴν ἀπόστασή τους. Οἱ θαυματουργές εἰκόνες, πού γνωρίζει στὴ ζωὴ τῆς ἡ Οὐρθοδοξία, εἶναι ἡ εὐγλωττότερη ἀπόδειξη αὐτῆς τῆς «ὑπὲρ λόγον» ἔνωσης καί σχέσης. Σ' ὅλες τίς περιπτώσεις καί ἐκφάνσεις της, συνεπῶς, ἡ ἐκκλησιαστικὴ τέχνη διακονεῖ τό λαὸ τοῦ Θεοῦ στήν πνευματικὴ του πορεία, λειτουργώντας στοὺς μυστήριος τῆς σωτηρίας, δηλ. τῆς καθάρσεως, τοῦ φωτισμοῦ καί τῆς θεώσεως. Ὅπως τοῦ δόγματος, τό ἴδιο καί τῆς τέχνης, ἡ ἐνέργεια εἶναι θεραπευτικὴ, σωστικὴ. (Γιὰ τὴν ἱστορικὴ πορεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης βλ. **Βλασίου Ἰ. Φειδᾶ**, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, τ. Α', Ἀθήνα 1992, σ. 915 ἐπ.).

Ἐκκλησιαστικά, δηλαδή ὀρθόδοξα, ἡ τέχνη νοηματοδοτεῖται ὡς φανέρωση τοῦ «ἔσω ἀνθρώπου», τοῦ ἀγιοπνευματικοῦ ἀποθέματος τῆς καρδιάς του. Στὸν χῶρο τῆς Ὀρθοδοξίας παύει ἡ τέχνη νὰ εἶναι αὐτοσκοπός, μεταβαλλόμενη σέ ποιμαντικὸ μέσο διακονίας καί ἀγιασμοῦ τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ κόσμου-κοινωνίας. Γι' αὐτὸ ἡ χριστιανικὴ τέχνη ἔχει πάντοτε λειτουργικὸ χαρακτήρα, μετέχοντας στὴ λυτρωτικὴ συνάντηση κτιστοῦ καί Ἀκτίστου, ἀφοῦ λατρεύει καί αὐτὴ τὸν Κτίστη καί ὄχι τὰ κτίσματα, καί τεκμηριώνοντας τό ἦθος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἔτσι μετέχει καί ἡ τέχνη στήν ἀκτιστὴ θεία δόξα καί γι' αὐτὸ θαυματουργεῖ (π.χ. οἱ Εἰκόνες) φανερώνοντας τὴ Χάρη, πού ἐνσκηνώνει στὰ διάφορα εἶδη της. Ἡ τέχνη, ὀρθόδοξα, **θεολογεῖ** μέ ὅλες της τίς ἐκφράσεις.

Κάθε μορφή τῆς λειτουργικῆς τέχνης (ἀρχιτεκτονικὴ, ζωγραφικὴ, διακοσμητικὴ, ποίηση, δραματουργία – μόνο ἡ γλυπτικὴ ἔμεινε ἔξω ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη λειτουργικὴ ζωὴ λόγῳ τοῦ ἐντονα γήινου χαρακτήρα της), πέρα ἀπὸ τό προφητικὸ-διδασκτικὸ λειτουργεῖ καί κοινωνικά, ἐντάσσοντας τὸν πιστὸ στήν κοινωνία τῆς λατρευτικῆς σύναξης, χωρὶς νὰ ἐγκλωβίζεται στήν ἀτομικὴ αἰσθητικὴ ἑξάρση. Ὑπομνηματίζει γιὰ κάθε πιστὸ καί γιὰ ὅλο τό σῶμα, αὐτὸ πού ἡ λατρεία θέλει νὰ ἐξάρει: τὰ σχετιζόμενα δηλαδή μέ τὴ σωτηρία γεγονότα, ἀλλὰ καί τίς σωτηριολογικὲς δυνατότητες πού προσφέρει ἡ Ἐκκλησία, ἐντάσσοντας τὸν πιστὸ στήν κοινωνία της.

4. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ τέχνη στὸν ἐλλαδικὸ χῶρο ἔχει προσλάβει πολλές ἀρχαῖες ἐλληνικὲς ἐπιβιώσεις, δεῖγμα τῆς διαχρονικῆς ἐνότητος τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὰ ὅρια τοῦ ἐκ-

κλησιαστικού βίου. Τό κτίσιμο λ.χ. χριστιανικῶν ναῶν στούς χώρους ἀρχαίων ἱερῶν, πού κατεδαφίσθηκαν γιά τήν ἀνέγερση ἐκείνων, πιστεύουμε, ὅτι δέν μπορεῖ νά ἐρμηνεύεται πάντα ὡς ἀποτέλεσμα φανατισμοῦ καί ἐμπάθειας. Διότι ἡ χρήση τῶν ἰδίων ὑλικῶν καί ἡ διάσωση στοιχείων τῆς ἀρχαίας ναοδομίας στήν ἐξωτερική μάλιστα ἐπιφάνεια (πρβλ. Μικρή Μητρόπολη Ἀθηνῶν) πιστεύουμε, ὅτι συνιστᾷ ὁμολογητική διακήρυξη τοῦ ἴδιου λαοῦ γιά τό θάνατο τοῦ «παλαιοῦ ἀνθρώπου» (Ρωμ. 6,6) καί τοῦ παλαιοῦ κόσμου καί τήν ἀναδημιουργία τους στό βασιλεῖο τῆς Χάρης. Καί αὐτό ἀκριβῶς εἶναι πού βιώνεται στό χριστιανικό βάπτισμα (θάνατος-ἀνάσταση), τήν ἔνταξη στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας «Πᾶσα ἡ κτίσις καινουργεῖται, παλινδρομοῦσα εἰς τό πρῶτον», μέ τήν ἐν-χρίστωσή της. Σ' αὐτή τήν κατεύθυνση πρέπει νά νοηθεῖ ἡ συνεχής, κυρίως ὅλο τόν δ' αἰ., μετατροπή ἀρχαίων ναῶν σέ χριστιανικούς, ὅταν εἶχε ἐπέλθει πιά ἡ παρακμή τους. Ἡ Ἐκκλησία ἐξαγιάζει, ἔτσι αὐτούς τούς ἴδιους χώρους τῆς λατρευτικῆς ἀναζήτησης τοῦ Ἑλλήνα ἀνθρώπου. Μιά Ἀθηναία, ἡ θυγατέρα τοῦ φιλοσόφου Λεοντίου Εὐδοκία, σύζυγος τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου Β' (τοῦ Μικροῦ), ἔκτισε δώδεκα χριστιανικούς ναούς στήν Ἀθήνα, ἀναδεικνύοντας παράλληλα πολλὰ ἀρχαῖα μνημεῖα τῆς πόλης (πχ. μεταφορά τοῦ χρυσελεφάντινου ἀγάλματος τῆς Ἀθηνᾶς στήν Κωνσταντινούπολη τό 429. Τόν ε' αἰῶνα – μετά τίς: 3^η (Ἐφεσος, 431) καί 4^η (Χαλκηδόνα, 451) Οἰκουμενικές συνόδους, ὁ Παρθενώνας τῆς ἀθηναϊκῆς Ἀκρόπολης, μετετράπη σέ ναό τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου, ἡ «Παναγία ἡ Ἀθηνιώτισσα»). Ἦταν ἡ καταξίωση τοῦ ζητουμένου ἐκεῖ «ἀγνώστου Θεοῦ», πού ταύτισε μέ τόν ἔνσαρκο Λόγο ὁ Ἀπόστολος Παῦλος κατά τήν ὁμιλία του στόν Ἄρειο Πάγο (51μ.Χ., Πράξ. 17,22-31).

Ἀπό ὅλες τίς μορφές λειτουργικῆς τέχνης θά προσεγγίσουμε στή συνέχεια τίς δύο βασικότερες ὡς ἀμεσότερες στή συνείδηση τοῦ πιστοῦ καί δραστικότερες στή λατρευτική πράξη, τήν **εἰκονογραφία** καί τή **λατρευτική μουσική**.

5. Ἡ εἰκόνα εἶναι τό ἐκφραστικότερο καί δυναμικότερο μέσο τῆς λειτουργικῆς θεολογίας καί ἡ ἀσφαλέστερη ὁδός πρὸς τήν θεία γνώση. Γ' αὐτό οἱ Ἅγιοί μας ἀντιμετώπισαν τήν Εἰκονομαχία ὡς μεγάλη αἵρεση καί τούς εἰκονοκλάστες, ὡς κορύφωση τῶν ἀρχαίων αἵρετικῶν καί ἄρνηση τοῦ Χριστοῦ ὡς Θεανθρώπου. Ἐξ ἄλλου οἱ Εἰκονομάχοι, ἀρνούμενοι τόν εἰκονισμό, ἀπέρριπταν συγχρόνως καί τήν πνευματική σχέση τοῦ κτιστοῦ μέ τό Ἄκτιστο καί τήν δυνατότητα ἐνώσεώς τους. Οἱ εἰδικές ἐορτές γιά τίς Εἰκόνες καί τή θεολογία τους (μνήμη Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου-787 ἢ τῆς ἀναστυλώσεως τῶν ἁγίων εἰκόνων-843) καταξιώνουν τή λειτουργία τῆς εἰκόνας στήν ὀρθόδοξη πνευματικότητα. Ὁ δυτικός νατουραλισμός μένει πάντα ξένος πρὸς τήν ἀγιοπατερική πνευματική παράδοση, τήν ἀγιοπνευματική ἐμπειρία τῶν θεουμένων (Ἀγίων) ὅλων τῶν αἰώνων. Ἡ δογματικοθεολογική θεώρηση μιᾶς ἐκκλησιαστικῆς γιορτῆς –μέσω τῆς ὑμνογραφίας_ καί ἡ ζωγραφική ἀπεικόνισή της εἶναι σέ ἀπόλυτη ἐνότητα, διότι καί οἱ δύο μέ τόν δικό τους τρόπο «εἰκονίζουν» τό ἴδιο μυστήριον.

Ἡ ἐκκλησιαστική εἰκόνα θά μένει σ' ὅλους τούς αἰῶνες τό «γλωττοφόρον βιβλίον» τῆς Ἐκκλησίας (ἄγ. Ἰω. Δαμασκηνός), ἐνοποιώντας τό πολυδιάστατο βίωμα τῆς

λατρείας. Γι' αυτό ο ὀρθόδοξος πιστός δέν προσεγγίζει τή λειτουργική εἰκόνα ὡς ἔργο τέχνης, διανοητικά, ἀλλ' ὡς μαρτυρία «ἄλλης βιοτῆς», πού διαρρηγνύει τοὺς ὅρους τῆς φθορᾶς, μέ τή μετάνοια καί τήν ταπεινή προσκύνησή της. Ὁ πιστός προσκυνεῖ «ἐν πίστει τό μυστήριον» τῆς εἰκόνας, ὡς σύμβολον τῆς οὐράνιας βασιλείας καί φανέρωση τῆς νέας δημιουργίας. Οἱ ἱεροὶ κανόνες ἀπαγορεύουν τήν εἰσαγωγή στήν ἀγιογραφία κάθε «ἀλληγορισμοῦ» ἢ «ἀπεικονιστικοῦ συμβολισμοῦ». Διότι ἡ εἰκόνα δέν «ἀπεικονίζει», ἀλλά φανερώνει, δηλοποιεῖ τό εἰκονιζόμενο, ἀποτελώντας ἐν ταυτῷ παρουσία καί κοινωνία. Γι' αὐτό καί ἀπουσιάζει στήν ἐλλαδική ὀρθοδοξία κάθε εὐχή ἢ χρήση τῆς εἰκόνας γιά τόν ἁγιασμό της, διότι τήν ιερότητά της ἀντλεῖ ἡ εἰκόνα ἀπό τό εἰκονιζόμενο πρόσωπο ἢ γεγονός, ὅπως ὁ Σταυρός ἀπό μόνο τό σχῆμά του ἀρύεται τήν ιερότητα καί δύναμή του.

Ἡ εἰκόνα διακονεῖ στή λατρεία τήν πίστη καί γίνεται στόμα θεολογικό γιά τήν Ἐκκλησία. Τά εἰκονιζόμενα ἱερά πρόσωπα θεῶνται μέσα στό φῶς τῆς Χάριτος, με ωραιότητα θεία, ὄχι ἐπίγεια, ὡς φανέρωση τοῦ ἀρρήτου κάλλους τοῦ οὐρανωμένου κόσμου. Ἡ εἰκονογραφία τοῦ ὀρθοδόξου ναοῦ ὑπογραμμίζει τή συντελούμενη σ' αὐτόν σύναξη γῆς καί οὐρανοῦ, στρατευομένης καί θριαμβεύουσας Ἐκκλησίας, οὐρανίων καί ἐπιγείων, ὅπου «τά πάντα καί ἐν πᾶσι Χριστός» (Α' Κορ. 15,28). Οἱ εἰκόνες στόν ὀρθόδοξο ναό καλύπτουν κάθε ἐπιφάνειά του, ὄχι διακοσμητικά, ἀλλά ὑπομνηστικά: ὑπομνηματίζουν σιωπηρά, ἀλλά εὐγλωττα, τήν πίστη τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος καί καταθέτουν συνεχῶς μαρτυρία τοῦ γεγονότος τῆς θεώσεως στά πρόσωπα τῶν εἰκονιζομένων Ἀγίων. Προσφέρουν, ἔτσι, πρότυπα ὁμολογίας καί πιστότητος στήν κλήση τοῦ Εὐαγγελίου, ἀλλά καί ἐπιβεβαίωση τῆς ἀλήθειάς του, ὡς κλήσεως στήν ἐν Χριστῷ σωτηρία.

6. Ἄν ἡ ὕμνογραφία εἶναι τό ἀσίγητο στόμα καί ἡ φωνή τῆς Ἐκκλησίας, ἡ μελωδία (μουσική) εἶναι τό κατάλληλο ἔνδυμά της. Ὑπάρχει γιά τόν λόγο, «τῶν ρημάτων τήν δύναμιν», γιά νά καθιστᾷ εὐληπτο τόν λόγο, καί χωρίς νά μπορεῖ νά υπάρξει χωρίς αὐτόν, ὡς αὐτόνομη μουσική τέχνη. Δέχθηκε, βέβαια, ἱστορικά σημαντική καλλιέργεια καί ἀνάπτυξη, ἀλλά πάντοτε σέ συνάρτηση μέ τήν ὕμνογραφία. Γι' αὐτό, ὅπως ἡ ποίηση, γλώσσα τῆς ψυχῆς, ἔτσι καί ἡ μουσική, δέν ἔμεινε ἔξω ἀπό τή χριστιανική λατρεία. «Ἐπεὶ πᾶν τό κατά φύσιν –λέγει ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης- φίλον τῇ φύσει, ἀπεδείχθη δέ κατά φύσιν ἡμῖν οὗσα ἡ μουσική, τούτου χάριν ὁ μέγας Δαυΐδ τῇ περὶ τῶν ἀρετῶν διδασκαλίᾳ (=τῷ λόγῳ) τήν μελωδίαν κατέμειξεν, οἷόν τινα μέλιτος ἡδονήν τῶν ὑψηλῶν καταχέας δογμάτων», (PG 44,404 A).

Ἡ πρόταξη τοῦ λόγου τῶν ὕμνων στήν ὀρθόδοξη λατρεία συνετέλεσε στήν ἀπουσία κάθε προσπάθειας νά ἀναπτυχθεῖ ἡ «Βυζαντινὴ» Μουσική αὐτοτελῶς, κάτι πού συνέβη στή Δύση μέσα στήν καθολικότερη διαφοροποίησή της ἀπό τήν Ὀρθόδοξη Ἀνατολή καί τήν ἀρχαία ἐκκλησιαστική παράδοση καί τήν ἐκκοσμίκευσή της. Ἔτσι, ἔμεινε ἡ Μουσική τῆς Ὀρθόδοξης Λατρείας πάντα φωνητική καί μονομελωδική, χωρίς ποτέ νά καταφύγει στή χρήση μουσικῶν ὀργάνων (Ἐφεσ. 5,19 ' Κολ. 3,16' Α' Κορ. 14,15). Στόχος τῆς μουσικῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας (ΜΕΛ) δέν εἶναι ἡ τέρψη ἢ ἡ συναισθημα-

τική διέγερση, αλλά ή δημιουργία κλίματος κατανύξεως, αὐτομεψίας καί μετανοίας.

Ἡ ἐπιδιωχθεῖσα, καί στήν «καθ' ἡμᾶς Ἀνατολήν», ὠραιοποίηση τῆς λατρείας τόν 19^ο αἰώνα μέσα στό ἀκατάσχετο σύνδρομο τοῦ ἐξευρωπαϊσμοῦ, ὁδήγησε στίς παραχαράξεις καί τῆς «βυζαντινῆς» μουσικῆς, μέ τήν ἐναρμόνιση τῆς παραδοσιακῆς μελωδίας ὡς τή δυτικοτρόπη τετραφωνία ἢ ἀκόμη καί τή χρήση μουσικῶν ὀργάνων στήν λατρεία, πού ἀνατρέπει τήν πρόταξη τοῦ λόγου τῶν ὕμνων, ὡς φορέα τοῦ θεολογικοῦ-λυτρωτικοῦ μηνύματος τῆς λειτουργικῆς θεολογίας, ὁδηγώντας στή θεατροποίηση σῆς. Ὁ ἱερός Χρυσόστομος ὁμως ἐκήρυττε, ὅτι «οὐκ ἔστι θέατρον ἡ Ἐκκλησία, ἵνα πρὸς τέρψιν ἀκούωμεν» (PG 49,58).

Αὕτῃ ἡ ἱεράρχηση ὕμνικοῦ λόγου καί τῆς μουσικῆς του εἶναι κυρίαρχο καί καθοριστικό στοιχεῖο τῆς ὀρθοδόξου λατρείας. Ἡ ὕμνογραφία εἶναι τό ἀσίγητο στόμα καί φωνή τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ ἡ μελωδία (μουσική) τό σεμνοπρεπές ἔνδυμά της. Ἡ μουσική ὑπάρχει μόνο γιά τόν λόγο, τῶν «ρημάτων τήν δύναμιν», καί δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει ποτέ χωρίς αὐτόν, ὡς αὐτόνομη μουσική τέχνη.

Ἡ ἐκκλησιαστική μουσική δέν μπορεῖ νά καταστεῖ μουσική ἀκροάματος (συναυλίας), διότι εἶναι λειτουργική. Φυσικός της χῶρος εἶναι ἡ λατρεία, τήν ὁποία διακονεῖ καί γιά τήν ὁποία ὑπάρχει. Μέσα ἀπό τή διακονία τοῦ μυστηρίου τῆς Χάριτος μετέχει στή Χάρη καί μεταδίδει Χάρη, στά ὅρια τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, τῆς συνάξεώς του. Ὁ ρόλος τῆς μελωδίας ἐκκλησιαστικά συνίσταται στό νά «ἐμποιῇ» στήν ψυχή «σώφρονα λογισμόν» (Μ. Βασ. PG 29,213C), ἐφ' ὅσον ὁ Θεός δέν ζητεῖ στή λατρεία τοῦ λαοῦ Του «κάλλος, οὐδέ συνθήκην ῥημάτων, ἀλλά ψυχῆς ὥραν (ὁμορφιά)» (Ἰω. Χρυσ., PG. 53, 42 Α).

7. Ἡ λαϊκή καλλιτεχνική ψυχή διαποτίζεται ἀπό τό πνεῦμα τῆς Χριστιανικῆς Πίστης καί τῆς ἐμπειρικῆς σχέσης μαζί της. Γι' αὐτό καί ἡ Λατρεία μας σ' ὅλες τίς ἐκφάνσεις της εἶναι ἀμετάθετα Χριστοκεντρική. Ἡ ἐπίδρασή της δέ στή διαμόρφωση τοῦ λαϊκοῦ βίου δέν περιορίζεται στή ζωγραφική καί τή μουσική, ἐπεκτεινόμενη καί στήν ξυλουργική, τήν ξυλογλυπτική, τήν ἀργυροχοΐα, πού ἔχουν νά παρουσιάσουν πλούσια παραγωγή ὄχι μόνο γιά τή λειτουργική χρήση (ἐπικαλύμματα εὐαγγελίων, ἐπενδύσεις εἰκόνων, ξυλόγλυπτους σταυρούς, λειψανοθήκες, δισκοπότηρα, θυμιατήρια, κανδήλια, πολυελέους, ἀρχιερατικές μίτρες καί ράβδους, στέφανα γάμου, κολυμβήθρες, κ.λπ.), ἀλλά καί γιά τόν καθημερινό βίο, μέ παραστάσεις καί θέματα, ἐμπνευσμένα συχνά ἀπό τή ζωή τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ Ἐκκλησία συμβάλλει ἀποφασιστικά στή ζωογόνηση καί διακράτηση τῆς ἐνότητας τοῦ λαϊκοῦ σώματος μέ τή βοήθεια τῆς τέχνης πρὸς δύο βασικές κατευθύνσεις: α) Μέ τήν λειτουργική καταξίωση τῶν εἰδῶν τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας, καί ἰδιαίτερα μέ τήν **ὕμνογραφία** (ποίηση), τήν **εἰκονογραφία** καί τή **μουσική**, προσφέροντας **λαλήματα, ὁράματα καί ἀκούσματα**, πού διεισδύουν στήν καθημερινότητα καί τήν διαποτίζουν· β) μέ τήν ἐπέκταση καί διάχυση τοῦ ὕφους καί τοῦ ἡθους τῆς ἐκκλησιαστικῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας στόν κοινωνικό χῶρο. Κυρίως δέ ἡ ζωγραφική καί

ή μουσική τοῦ λαϊκοῦ κοινωνικοῦ βίου διέσωσαν ἐπὶ αἰῶνες τὴν ταύτισή τους (δομικά, ὑφολογικά, αἰσθητικά) μὲ τὴ λειτουργικὴ ζωγραφικὴ καὶ μουσικὴ τῆς Ἐκκλησίας/λατρείας, δημιουργώντας ἔτσι συνείδηση **καθολικῆς ἐνότητας βίου**. Ἡ ἐνότητα αὐτὴ διατηρεῖται σήμερα κυρίως με τὴ λεγομένη λαϊκὴ ζωγραφικὴ καὶ τὴ «δημοτικὴ» μουσική, πού εἶναι ἡ (κυριολεκτικά) λαϊκὴ μας μουσική, ὡς «ρωμαίικη», δηλαδή ὀρθόδοξη-ἐκκλησιαστική. Εἶναι δέ ἀξιοπρόσεκτο τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀναγέννηση τῆς μουσικῆς τέχνης καὶ ἡ δημιουργία καθαρὰ ἐθνικῆς (κοσμικῆς) μουσικῆς (ἐλληνικὸ τραγούδι) μὲ πρωταγωνιστές στὴν προσπάθεια τὸν Μ. Χατζιδάκη καὶ τὸν Μ. Θεοδωράκη, θεμελιώθηκε στὴν ἀναζήτηση προτύπων στὴν ἐκκλησιαστικὴ («βυζαντινὴ») μουσικὴ παράδοση καὶ στὴν ὁμοφυὴ μουσικὴ τεχνοτροπία τῶν δημοτικῶν τραγουδιῶν μας, δηλαδή στοὺς δύο ἀλληλοπεριχωρούμενους χώρους τῆς ἐνιαίας ἐθνικῆς μας μουσικῆς παρακαταθήκης. Ἦταν δέ ἀληθινὴ εὐλογία γιὰ τὸ ἔθνος μας ἡ κίνηση αὐτὴ στὴ δεκαετία τοῦ 1960 (συνέπεσε μὲ τὴν ἐπανανακάλυψη τοῦ Ἁγίου Ὁρους!), διότι ἦλθε νὰ ἀντισταθεῖ στίς μόνιμες ἀπὸ τὸν 19^ο αἰῶνα φυγόκεντρες τάσεις, πού τροφοδοτοῦν τὸ λαὸ μας μὲ ἀκούσματα ἀναιρετικὰ τῆς ἐθνικῆς μουσικῆς παράδοσης, προερχόμενα ἀπὸ τὴ Δύση.

Τὸ ἴδιο βέβαια ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους χώρους τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας (π.χ. ζωγραφικὴ/ἀγιογραφία), ὅπου ἡ λειτουργικότητα τῆς ἐθνικῆς/ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως διασπάσθηκε μὲ τίς δυτικὲς καὶ ἐδῶ ἀπομιμήσεις, ὥσπου νὰ ἔλθει ὁ «Θεοδωράκης» τοῦ εἰκαστικοῦ μας χώρου, πολὺ πιὸ πρὶν, ὁ μακαριστὸς **Φώτης Κόντογλου** μὲ ὅλη τὴ Σχολή του. Ἡ ἐπανεκτίμηση, μάλιστα, ἀπὸ τὸν Κόντογλου τῆς «βυζαντινῆς» ζωγραφικῆς (ἀγιογραφίας) μὲ τὴν ἐπανεύρεση τοῦ πατερικοῦ νοήματός της (θεολογία τῆς εἰκόνος), συμπορεύθηκε μὲ τὴν ἀποτίμηση καὶ τῆς συμφυοῦς λαϊκῆς ζωγραφικῆς τοῦ **Θεόφιλου** καὶ τῶν συνεχιστῶν του. Ὅλοι αὐτοὶ οἱ «πρωτομάστορες» τῆς ἀνανεωμένης λαϊκῆς μας δημιουργίας, μᾶς ξανασυνέδεσαν μὲ τὴν παράδοσή μας, πού παλεύει σήμερα μὲ τὰ ἀκρίτως εἰσαγόμενα.

Στοὺς δυσχείμερους καιροὺς τῆς **Παγκοσμιοποίησης**, καὶ στὴν οὐσία **παγκόσμιος πολιτοποίησης** τῆς «Νέας Ἐποχῆς» (New Age) (τῆς πλανητικῆς ἀνακατασκευῆς), ὁ σεβασμὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς μας παραδόσεως θὰ ἀποβεῖ εὐεργετικὸς στὴ διάσωση καὶ τῆς ιστορικῆς φυσιογνωμίας τοῦ ἔθνους μας, τῆς πολιτισμικῆς συνέχειάς του. Ὁ ιστορικὸς ρόλος τῆς Ἐκκλησίας ὡς «κιβωτοῦ» τοῦ ἔθνους ἀποδεικνύεται, μάλιστα, κατ' ἐξοχὴν δυναμικὸς καὶ δημιουργικὸς, δηλαδή παραδοσιακός, μὲ τὴν ὀρθὴ κατανόηση τοῦ ὅρου (παρά-δοση=συνέχεια ἐνός τρόπου υπάρξεως καὶ ἐκφράσεως, δηλαδή ζωῆς). Ἐνῷ ἡ **Ὁρθοδοξία** συνδεδεμένη ἀδιάρρηκτα μὲ τὴν ταυτότητα τοῦ ἔθνους, τὴ διασώζει, ἡ Μὴ-Ὁρθοδοξία, σ' ὅποια ἐκφρασὴ της, ξένη πρὸς αὐτὴ τὴν ταυτότητα, τὴν περιθωριοποιεῖ καὶ, τελικὰ, τὴν ἀφανίζει.

Βιβλιογραφικὴ Σημείωση:

π. Γεωργίου Δ. Μεταλληνοῦ, *Θεολογικὴ Μαρτυρία τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Λατρείας*, Ἀθήνα 1996 (μὲ πλούσια βιβλιογραφία). **Τοῦ Ἰδίου**, *Ἀρμόνιον καὶ Ὁρθόδοξος πνευματικότης*, Ἀθήνα 1970. **Τοῦ Ἰδίου**, *Ἐκκλησία καὶ σύγχρονος Ἑλλαδικὸς Πολιτισμὸς*, στό: *Ἡ*

Έλληνική Όρθοδοξία, Παρελθόν και Μέλλον, έκδ. Έκκλησιαστικοῦ Ἐπιστημονικοῦ καί Μορφωτικοῦ Ἰδρύματος Ἰωάννου καί Ἐριέττης Γρηγοριάδου, Ἀθῆναι 2006, σ. 89-18 (βιβλιογραφία στή σ. 90). **π. Ἰωάννη Σ. Ρωμανίδη**, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμ. Α΄, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 121-156: «Η΄. Ἡ Ἀποκάλυψις, ἡ Ἱερά παράδοσις, ἡ Ἁγία Γραφή καί τό Ἀλάθητον».

ΠΑΤΕΡ ΣΑΣ ΠΑΡΑΚΑΛΟΥΜΕ ΕΔΩ ΝΑ ΓΡΑΨΕΤΕ ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΕΙΡΕΣ ΑΓΓΛΙΚΗ ΠΕΡΙΛΗΨΗ (ABSTRACT) ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΜΟΙΟΜΟΡΦΙΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΗΝΑΣ

Ομότιμος Καθηγητής

Πανεπιστήμιο Αιγαίου

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΤΗ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ

Με τη Νέα Ελληνική, και την κοινή και τις διαλέκτους της, ασχολήθηκα και άλλες φορές μέχρι τώρα και με άρθρα μου και με ένα αρκετά εκτενές βιβλίο, το «Παρατηρήσεις στη Γραμματική της Νεοελληνικής», Αθήνα 2008. Και έκτοτε όμως αποδελτίωνα σχετικές μελέτες άλλων συναδέλφων και σημείωνα δικές μου απόψεις. Αυτά τα νέα ευρήματα κι αυτές τις νέες απόψεις μου που είχα συγκεντρώσει σε φάκελο, τις εκθέτω τώρα εδώ σ' αυτό το άρθρο, με την ελπίδα ότι θα σταθούν λίγο ή πολύ χρήσιμες ιδιαίτερα σε νέους συναδέλφους που ασχολούνται επίσης με τα ίδια θέματα. Το άρθρο επιπρόσθετα περιλαμβάνει ένα παράρτημα με λαογραφικά και ιστορικά στοιχεία, που αναφέρονται κυρίως στην Κάρπαθο, η οποία είναι ιδιαίτερη πατρίδα και δική μου και του τιμώνμενου εκλεκτού συναδέλφου.

1. ΦΩΝΗΤΙΚΗ**1.1. Φωνήεντα****1.1.1. Αφαίρεση αρκτικού φωνήεντος των ρημάτων**

Ο Γεώργιος Χατζιδάκις, ΜΝΕ, 1. 220 γράφει: «Παρατηρητέον ότι τα ρήματα παίρ(ν)ω, λευτερώνω, μπήγω, (ήδη παρά Προδρόμω), παινώ, γκαινιάζω κ.τ.τ., δυνατόν να έχωσιν αποβάλει το αρκτικόν ε κατά τα ανωτέρω σελ. 31, 213 ηρμηνευμένα ξεφεύγω κτλ.». Κατά τη γνώμη μου η αποβολή του αρχικού ε οφείλεται στη συμπροφορά του ρήματος με τα προηγούμενα *θα, να, τα*, των οποίων το α ή συγχωνεύεται με το αρχικό α της επόμενης λέξης ή, ως ισχυρότερο φωνήεν, εκκρούει το αρχικό φωνήεν *ο, ου, ε, ι* της λέξης επίσης που ακολουθεί

1.1.2. Χείλωση

α) Το μ που προκαλεί τη χείλωση μπορεί ή να προηγείται, π.χ. *Μιχάλης > Μουχάλης* ή να έπεται, π.χ. *σαμάρι > σομάρι / σουμάρι* Ρόδ., *σύσσημον > *συσσήμιον > μsn. σου-σ(σ)ούμιον > σουσούμι*. Και το σ κάποτε προκαλεί χείλωση, π.χ. *σειρώνω > σουρώνω*, **σεισουράδα > σουσουράδα* και με αφομοίωση των φωνηέντων, *σήσαμον > σουσάμι*, ιταλ. *sollazare* 'διασκεδάζω' > *σουλατσάρω* 'περιπατώ', *sollazadore > σουλατσαδόρος*, η χείλωση όμως του *σηπία > σουπιά* οφείλεται όχι στο σ, αλλά στο π.

β) *κο* > *κου*: Ήδη στην Κοινή *Ιάκουβος*, *Λευκουσία* (Βραχ. Χρον. I 203, του 1300), αρχ. *κόκκος* > μεσν. *κουκίν* > *κουκί*, *κολακεύω* > *κουλακεύω* *Κάρπ.*, αρχ. *κολλύριον* > μετγν. *κολλούριον* > μεσν. *κουλούρι*, ιταλ. *coniglio* > *κουνέλι*, *κίνημα* > *κούνημα*, *κοραλένιος* > *κουραλλένιος* / *κουρελλένιος* *Κύπρ.*, *κορώνη* > *κουρούνα* κοινό, βεν. *cordella* > *κουρτέλλα* *Κύπρ.*, ιταλ. *scorretto* ‘άνισόπεδος’ > *σκουρέττον* ‘ξύλο που βγήκε από την επιφάνεια κορμού δέντρου’ *Κάρπ.*, ‘ελαφρό σανίδι’ *Κύπρ.*, τουρκ. *kirbas* ‘μαστίγιο’ > *κουρπάτσιν* ‘ίδ.’ *Κύπρ.*, ιταλ. *cortina* > *κουρτίνα*, βεν. *cognado* - ιταλ. *cognato* > *κουνιάτος* και *κουνιάδος* κοινό, βεν. *coragio* > *κουράγιο*, λατ. *consul* - βεν. *consolo* > *κούσουλος* ‘πρόξενος’ και *Κούσουλας* επών *Κάρπ.* *Κύπρ.*, ιταλ. *consolato* > *κουσουλάτο* ‘προξενείο’ *Κύπρ.*, ιταλ. *costiera* > *κουστέρα* ‘ακτή’ *Κάρπ.* *Κύπρ.*, κ.ά.

Σε πολλές περιπτώσεις υπάρχει η συνδρομή χειλικού συμφώνου, π.χ. αρχ. *κόβαλος* > μsn. *κουβαλώ*, μετγν. *κόβαρος* > μεσν. *κουβάριον* > *κουβάρι*, τουρκ. *cona* > *κουβάς*, λατ. *conventus* > μεσν. *κονβέντος* > *κουβέντα*, ιταλ. *coverta* > *κουβέρτα* ‘κατάστρωμα πλοίου’ *Δωδεκάν.* *Κύπρ.*, ιταλ. *comando* > *κουμάντο* κοινό, αρχ. *κόμαρον* > μεσν. *κούμαρον* > *κούμαρο*, αρχ. *κόμβος* - μεσν. *κομβίον* > *κουμπί* - αρχ. *κομβώ* > μεσν. *κομβώνω*, ιταλ. *comprasso* > *κουμπάσσο*, *Κομνηνός* > *Κουμνιανός* > *Κουμινανός* *Κάρπ.*, *ποκάρι* > *πουκάρι* ‘δέσμη μαλλιού’ *Κάρπ.*, *κοπάνι* > *κουπάνι* *Κύπρ.*, λατ. *coriellum* > *corellum* > *κούρελλον* > *κουρέλλιον* > *κουρέλλι*, αρχ. *κρόταλον* > *κόρταλον* > *κούρταλο* και ρ. *κουρταλώ*, αρχ. *κότταβος* > μεσν. *κουτάβιν* > *κουτάβι*, *κόκκινος* > *κούτσινος* *Κύπρ.*, *confetto* > *κουφέττο*, *κοφίνι* > *κουφίνι*, ιταλ. *sonrano* > *σουφράνο* *Κάρπ.*, ιταλ. *fontana* > *φουντάνα* *Κάρπ.κ.α.*, τουρκ. *sofa* > *σουφάς* κ.ά. Κοντά στο γ, π.χ. ιταλ. *goloso* > *γουλόζος* ‘λαίμαργος’, *γομάρι* > *γουμάρι* ‘φορτίο’.

Τροπή *ω* > *ου*, συνήθως κοντά στο *κ* και σε χειλικά σύμφωνα, π.χ. (κώδων) μετγν. *κωδώνιον* > μεσν. *κουδούνιν*, αρχ. *κώνωψ* > *κύνουπας*, μετγν. *κωνώπιον* > μεσν. *κουνούπιν*, αρχ. *κωπίον* > *κουπί*, αρχ. *σκωρ* > **σκωράδιον* > *κουράδι*, αρχ. *κώταλις* > **κωτάλιον* > *κουτάλι*, *γώπα* > *γούπα*, αρχ. *γρώνη* > **γώρνη* > *γούρνα*, *μωρέ* > *μουρέ* *Κάρπ.*, *λωβός* > *λουβός*.

1.1.3. Συγκοπή φωνηέντων, κατά τον νόμο του P. Kretschmer

Υπενθυμίζω ότι, κατά τον νόμο του P. Kretschmer, εκπίπτει ένα από τα δύο φωνήεντα, που είναι συνήθως όμοια και που βρίσκονται μπροστά ή πίσω από υγρό ή έρρινο σύμφωνο. Παραθέτω παραδείγματα: *παρθαλαμίδι* > *παρταλαμί* *Κάρπ.* και **βαρταλαμί* > **αρταλαμί* *Κάρπ.* (Όλ.), *παρακάτω* > *παρκάτω* *Κύπρ.*, (Ρωμανός - Ρωμανάκης) *Ρωμνάκης* *Κάρπ.*¹, *ακολουθώ* > **ακουλουθώ* > *ακλουθώ* *Κάρπ.* / *κλουθώ* *Κύπρ.*, (η *άρα* ή ο *άρας*² + λέγω ‘συλλέγω’) *αρολόγος* > *αρλός* *Κάρπ.*, *μάστορος* > *μάστρος* *Κύπρ.*, *Ειρήνη* + *-ιά* > **Ερηνιά* > *Ερνιά* *Κάρπ.*, *κουλουμπώ* > *κλουμπώ* *Νίσυρ.*, λατ. *cucula* > *κούκλα*, *κουτουλώ* > *κουτλώ* *Κάρπ.* *Νίσυρ.*, (βαρύ) *βαρικόν* ‘τόπος / χωράφι με πολλή

1. Κ. Μηνάς, *MNEΔ-B* 117.

2. Η *άρα* ή ο *άρας* ‘παράσιτο των δημητριακών, *Iolium temulentum*’.

υγρασία' Κύπρ., κορυφή > κορφή, λατ. *laridum* > *λαριδί > λαρδί, περιβόλι > περβόλι συχνό, περιβολάκι > περβολάκι > πρεβολάκι Σάμ. Σμύρν., περικενώνω > περκενώνω 'αδειάζω φαγητό ολόγυρα στους συνδαιτυμόνες', πέρισι > πέρσι συχνό, χειρόβολον / *χεροβόλι > *σερβόλιν / σεβρόλιν Κύπρ., εσπερινόν > σπερνόν 'απόγευμα' Κύπρ., χέρσος > σ'έρσος > σ'έρισσος Κύπρ., αρχ. στέριφος > στέρφος 'στείρος', λατ. *baculum* > βάκλον > βάκλα 'παχιά ουρά προβάτου | ραβδί', λατ. *tabula* > τάβλα 'σανίδα, τραπέζι' και επών Ταβ(ου)λάριος), *φιλοκάλι 'σκούπα' > *φλοκάλι > φροκάλι Κάρπ. > φουρκάλι Κύπρ. / φλοκάλι > φοκάλι Κάρπ. (Ελ.). Πβ. και γερμ. *Vagener* > *Vagner*.

Αντι-Kretschmer, με ανάπτυξη φωνήεντος –κυρίως του ι και, λιγότερο, του ου– σε συμφωνικό σύμπλεγμα, με πρώτο κυρίως υγρό: Αγιρά Σίφν³ στο πτν. του Εκτόρου⁴ η Αγιρά (= του Έκτορα η αγριάδα), τουρκ. *ahmak* > αχαμάκκης 'αδέξιος, βλάκας' Κύπρ., γαλλ. *safran* > ζαφορά Κάρπ. Κύπρ., τουρκ. *vezne* > βεζινές 'μέτρο, ζυγαριά', τουρκ. *serbet* > σερεπέτιν Κάρπ. / σερεπέτιν Κύπρ., Αλμπέρτος > Αλιμπέρτος σε έγγραφο Νάξ., Αλμπέρτης > Αλιμπέρτης Σίφν., *altana* > αλιτάνα, τουρκ. *katmer* > τα κατιμέρια Ρόδ. / κατουμέρια Κάρπ. 'γλυκίσματα', Πάτνος > Πάτινος Πάτμ. Σίφν. κ.α., τουρκ. *rekmez* > πετιμέζι συχνό, πετουμέζι Κάρπ., χέρσο > Χέρισσο πτν. Σίφν., Μερσίνη > Μερισίνη πτν. Σίφν., Σίφνος > Σίφινος Σίφν., χέρσον > σ'έρισσον Κύπρ.⁵, λατ. *silvester* > (το) Σιλίβεστρο Σίφν.⁶, λατ. *salmo* > *salomo > σολομός, τουρκ. *coşma* > *κουσμά > κουσουμάς 'παξιμάδι' Κάρπ., τουρκ. *şalvar* 'ευρύχωρο παντελόνι' > σαλουβάρι Κάρπ. Κύπρ. Δωδεκάν., τουρκ. *şakmak* > τσακμάκ(ι) > τσακκουμάκι Κάρπ., τουρκ. *helva*, κοινό χαλβάς > χαλουβάς Κάρπ.

1.1.4. Αφομοίωση φωνηέντων: αρσενικοθήλυκος > αρσινικοθήλυκος Κύπρ., όρεξη > όροξη σε ναξιακό έγγραφο του 1659⁷, προθέντζα 'δυνατός δυτικός άνεμος' Κάρπ. > πρεβέζα 'ίδ.' Κύπρ., έξω > όξω κ.ά.⁸.

1.2. Σύμφωνα

1.2.1. Πρόθεση συμφώνου

α) του ν: Κάτω στες νάκρες των νακρών, στον νακροκαλαμιώνα Κύπρ., τον Ηλία > τον Ηλιά > ο Νηλιάς Σίφν., Χατζηιω., Διασπ., Α' 250: τον ήλιον > ο νήλιος, την εστίαν > την εστιάν > η νισκιά, τον ορόν > ο νορός 'τυρόγαλα'⁹, ο ναός 'αγωγός νερού', από το έναρθρο τον αγωγό > το ναόν.

3. Προμπονάς 27.

4. Πβ. ο Φίλιππας, γεν. του Φιλίππου, ο κόρακας, γεν. του κοράκου.

5. Χατζηιω., Διασπ., Α' 13:

6. Προμπονάς 36, 69, 239.

7. Στέφανος Ήμελλος, Μελετήματα λαϊκού δικαίου των Κυκλάδων, Αθήνα 2010, σ. 33.

8. Κ. Μηνάς, Ιδ. Καρπάθου, 56 κ.ε.

9. Χατζηιω., Διασπ., Α' 74:

β) του σ: *κάνθαρος* > *σκάθθαρος* Κύπρ., κοινό *σκαθάρι*, *ανασκουμπώνω* < *ανά + κουμπώνω*.

1.2.2. Ανάπτυξη εσωτερικού συμφώνου

α) του ημίφωνου *j*, στην αρχή και στο εσωτερικό λέξεων στην Κρήτη, π.χ. οι *jαθρώποι*, η *jekκλησιά*¹⁰, η *jόμορφη* Μέσα Μάνη, *Μέγα*ρα *j* άμοιρη, οι *jανθρώποι*, *Λέσβ. j άνθρωπους*, *Σαμοθρ. jένας*, η *jέρημη* Κύπρ., *καρδjά* > *καρδγιά* > *καρδκιά* > *καρκιά* Κύπρ., *μαχαίρια* > *μαχαίργια* > *μαχαίργια* > *μαχαίρκια* > *μαχαίρκα*, ή > *jή* > *γή*¹¹.

β) του θ μεταξύ μ και ρ: *γαμ-ρός* > *γαμβρός*, *μεσημερία* > **μεσημρία* > *μεσημβρία*, και της Ρόδου τα *μάγουλο* > *μάουλο* > *μάβλο(ν)*, *άγουρος* > *άουρος* > *άβρος*, *αγουρίδα* > *αβρία*.

γ) μ + *j* > *μνι*, π.χ. *μια* > *μνιά* Κάρπ., *καμιά* > *καμνιά*, *παμιά* > *παμνιά* Κάρπ. Αντίστροφη όψη του φαινομένου στα *Κομνηνός Κομνιανός* > *Κουμινανός* Κάρπ.

1.2.3. Τροπή συμφώνων

θ > δ: από Π.Δ. Ιεζεκιήλ, κεφ. κα' 26 «αφείλου την κίδαριν και επέθου τον στέφανον» (*κίθαρις* 'κίθάρα' > *κίδαρις*).

δ + *j* > *δκj* Κύπρ. *παίδιος* > *παίδκιος* μεγεθ., *διώ* > (*δ*)κiώ 'δίνω', *διαλύω* > *δκιαλύζω* κατά το *έκτισα* – *κτίζω* κ.ά.

θ > χ: *θαρρώ* > *χαρώ* Κάλυμν., της Κύπρου *Αγαθοκλής* > *Αγαχοκλής*, *Αθηνά* > *Αχηνά.*, *Θουμάς* > *Χουμάς*¹², *πιθαμή* > *πιχαμή*.

κ > γ: *καρίς* > *γαρίδα*, *καστριά* > *Γαστριά* τπν. Κύπρου.

κκ > κχ, π.χ. τπν. *Συκχαμνιά* Σίφν., τπν. στον *Σύλλακχο* Σίφν., κ.ά.

κλ > γλ: *εκκλησία* > *εγκλησιά* Νίσυρ., *κλιντός* > *γλιντός* 'θλιμμένος' Κύπρ., *εκλιστρώ* > *γλιστρώ* κοινό, *εκλύω* > (*α*)*γλύω* Κάρπ. Νίσυρ., *εκλυτώνω* > *γλυτώνω*, *καρέκλα* > *κα-ρέγλα* Κάρπ., *κλώσσα* > *κλωσσού* > *γλωτσού* Κάρπ.

κρ > γρ, τπν. *Κραμπούσα* > *Γραμπούσα*. Πβ. *χρ* > *γρ*, π.χ. *χρόνος* > *γρόνος*.

λ + *j* + Φ > *j* + Φ της Σίφνου, π.χ. *Άη Νηλιάς* > *Άη Νηγιάς*, *Αμυγδαλιά* > *Αμυγδαγιά*, *βρουλιά* > *βρουγιά*, *παλιός* > *παγιός*, *σπηλιά* > *σπηγιά*, *Στελιανός* > *Στεγιανός*, *φωλιά* > *φωγιά*.

ν + *χειλικά* > μ + *χειλ.*, π.χ. *εμ πρυτανίω*¹³, ο *Περαίας* > *Μπεραίας*, από την αιτ. τον *Περαία*.

ρ + *j* > ρκi: (**πρεδάρης* > *πρεάρης* 'ζημιάρης' Κάρπ. – *θηλ. πρεδαριά*) > *πρεαρκά*

10. Κοντοσόπουλος 63.

11. Χατζ., *MNE*, 1.49.

12. Ανδρέα Κολίτση, *Περί των κυρίων ονομάτων και των επωνύμων των Κυπρίων*, Αθήνα 1964, σ. 30, 39.

13. Gignac Francis Thomas, *A Grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine Periods*, 1. Phonology, Milano 1981, σ. 167.

Κύπρ.¹⁴.

σ + j > σκj, π.χ. *περίσja* > *περίσκα* Σίφν.

τι > τσι: *κεράτι* > *κεράτσι*, **αιματίτικα* > *ματσιτικά* 'πορτοκάλια με κόκκινο χυμό' Ρόδ.

τj > κj: *εστιά* > *εστιά* > *νεστιά* Κύπρ., *παντιέρα* > *παγκέρα* Κύπρ., *σαρακοστιανός* > *σαρακοσιανός* Κάρπ. Κύπρ., *φωτιά* > *φωκιά* Κάρπ. (Έλ.), *σπίτια* > *σπίκια* Κάρπ. (Έλ.) κ.ά.τ.

• **Τροπή ιταλικών και τουρκικών άηχων συμφώνων της Σάμου σε ηχηρά**, π.χ. α) *p* > *b*, τουρκ. *perdah* > *birδάκ'*, τουρκ. *pehlivan* > *βεχλιβάν'ς*, τουρκ. *potur* > *boudούρ'ς*, ιταλ. *piro* > *βίρους*, ιταλ. *prova* > *brόβα*, β) *τ* > *d*, π.χ. ιταλ. *tara* > *dάρα*, ιταλ. *tartana* > *dardάνα*, από το προηγούμενο άρθρο της αιτιατικής ενικού.

1.2.4. Αποβολή του μεσαίου από τα τρία σύμφωνα συμπλέγματος

α) στην Αγιάσο της Λέσβου: *χρυσάφι* > **χρσάφι* > *χσάφι* > *ξάφ'*, *χρυσόμυγα* > *κσόμυγα*, *καλεστικός* > **καλεστικός* > *καλεσκός* 'προσκαλεσμένος', *κάρβουνο* > **κάρβνου* > *κάρνου*, *όρνιθα* > **όρνθα* > *όρθα*, *πανωγουριστικά* > *πανουγυρ'σ'κά* > *πανουγυρ'σκά*, (ελαύνω) **ελαστικά* > *λασκά* 'τα χρήματα που δίνουν στον ιδιοκτήτη του τράγου για να βατέψει τη γίδα', *χρεωστώ* > *χρεουστώ* > **χρεστώ* > **χριστώ* > *χρστώ* > *κστω*¹⁵.

β) Κατά τον Χατζ, MNE, 1.255 *έστειλεν* > *έσλιν* σε βόρεια ιδιώματα, Χατζ., MNE, 2. 411 *ζεύκτης* > *ζεύτες*, *ζέβγλα* > *ζεύλα*, *ευδία* > *εβδία* > *εβιά* και (Γαύδος) *Γαυδώνης* > *Γαβδώνης* Κρήτ., κατά τον Χατζ., MNE 2.40 επίσης «της Κρήτης *φσάρι*, *φσάνω* δι' αποβολής του τ μεταξύ του φ και *cj*». Έτσι και το προσβλητικό *πτύου* (= έσο κατάπτυστος) > *φτchού* > *φchου*, και, επίσης κατά τον Χατζ., MNE, 2. 418, «επειδή από των συμπλεγμάτων *ευκτ*, *ευχθ*, *ευσκ* αποβάλλεται το εν μέσω του *ευ* (= εφ) και οδοντικού ή σ ευρισκόμενον ουρανικόν κ (ιδέ ανωτ.) ν διά τούτο ελέχθη ορθώς *έξευκσα* > *έξεψα*, *ερεύκιμον* > *ερεύσιμον* – *ρέψιμον*, *ζεύκτης* > *ζεύτες* (πβ. και *ψεύστης* > *ψεύτης*. Εκ του *ερεύχθην* > *ερεύθην* > *ερεύτην* – *ερεύτηκα*, όθεν *ρεύομαι*»¹⁶, *ομορφιά* > *ομορκιά* Κύπρ.

1.2.5. Αφομοίωση συμφώνων

α) γμ > μμ: *τάγμα* 'τάξιμο' > *τάμμα* Απουλ. Καλαβρ., *πήγμα* > *πήμμα* Απουλ., *μάλαγμα* > *αμάλαμμα* Καλαβρ., *πρόσταγμα* > *πρόσταμμα* Καλαβρ., *τυλιγμένος* > *τυλιμμένος* «Σπανός» (Eideneier) και *πνιγμένος* > *πνιμμένος*.

β) γν > νν: *στεγνός* > *στεννό* Απουλ.

14. Ο Γιαγκουλλής δίνει στη λέξη τη σημασία 'νεαρή, που γέννησε πρώιμα', από το παράδειγμα όμως φαίνεται ότι πρόκειται για αίγα. Και Γιαγκουλλής *μπρεάρα*, η [εμπρός + -άρης] 'ζώο (κυρίως πρόβατο) που προπορεύεται του κοπαδιού'.

15. Βλ. και Κ. Μηνάς, *Μελέτες Νεοελληνικής Διαλεκτολογίας - Β'* (βραχυγρ. MNEΔ-Β'), Ρόδος 2012, σ. 235-7.

16. Βλ. και Κ. Μηνάς, ό. π., 444.

γ) *μν > νν*, π.χ. *γυμνός > γυννό* Καλαβρ. και *γιουννό* Απουλ., *κάμνω > κάννω* Απουλ. Καλαβρ, *σταμνί > σταννί*, *σκαμνί > σκαννί*. Βλ. και Καραναστ. 2.151.

δ) αφομοίωση της ηχηρότητας: *θν > δν*: *έθνος > έδνος* (Χατζ., ΜΝΕ, 2. 421), *θρ > δρ*, π.χ. *άθρωπος > άδρωπος*, *θλιμμένος > δλιμμένος* κτλ.¹⁷.

1.2.6. Ανομοίωση συμφώνων

α) της διάρκειας συμφώνου σε συμφωνικό σύμπλεγμα: *χθ > χτ*, *φθ > φτ*, *σθ > στ*. Με άλλα λόγια θα μιλούσαμε εδώ για απώλεια της δασείας στο β' σύμφωνο.

β) ανομοίωση συμφώνων διαφορετικών συλλαβών:

·*λ - λ > λ - ν*: *ελελίφασκος > *Ελελιφασκίδι > τπν. Αλινιφασκίδι* Νάξ., ιταλ. *Veneziano > βελετζάνος* 'ευγενής, κύριος' Κύπρ.

·*ρ - ρ > λ - ρ*: *arbitro > ο άλμπιτρος* 'διαιτητής' Νάξ.¹⁸, αρχ. *γεράνδρυον > γέραντρος > έλαντρος*, όνομα δέντρου στην Κύπρο, ιταλ. *colonello > κορονέλλος* 'συνταγματάρχης' Κύπρ., *κριθάρι > κλιθάρι* Κύπρ., *ξηροκαρπία > ξηλοκαρπία* 'ευκαρπία των δέντρων' Κύπρ. (Γιαγκουλλής)¹⁹, ιταλ. *rosmarino > λασμαρίν* 'δενδρολίβανο' Κύπρ., τουρκ. *rençber > *ρεσπέρης > λεσπέρης* 'γεωργός' Ρόδ., *ριζάρι > λιζάρι* Κύπρ., ιταλ. *rapporto > λαπόρτο* 'αναφορά' Κύπρ.

ρ - ρ > ν - ρ: τουρκ. *rençber > ρεσπέρης > νεσπέρης* 'γεωργός' Κύπρ.

·*μ - ν > μ - λ*: *μηνιγγίτης > μηλιγγίτης* Κάμπ. και *μελιγγίτης* Ρόδ., π.χ. *Να σε φάει ο μελιγγίτης*, κατάρα της Ρόδου, με ανομοίωση των ερρίνων και με τροπή *i > e* από επίδραση του ερρίνου και του υγρού.

Σημείωση. Συζητώντας με συνάδελφο για τον τύπο *τεβεκέλης / τεφεκέλης > κεφεκέλης* 'γενναιόδωρος', τον άκουσα να τον αποδίδει σε αφομοίωση των συμφώνων, αλλά εγώ δεν έχω υπόψη μου άλλα παρόμοια παραδείγματα αφομοίωσης.

1.2.7. Μετακίνηση φωνήεντος πριν από σύμφωνο: *αρσενικός > ασερνικός* Νάξ., *γράμματα > γάρματα* Νάξ.

1.2.8. Αντιμετάθεση συμφώνων: *λύχνος > νύχλος* Κύπρ. Σύμ., *φαλακρός > καραφλός / παρακλός*.

1.2.9. Απλολογία. Στα όσα –πολλά– έχω καταγράψει άλλοτε²⁰, προσθέτω και το *μελαδάς < *μελολαδάς* 'ο πωλητής μελολαδιού ή και μελιού και λαδιού' (Γιαγκουλ-

17. Κ. Μηνάς, *Ιδ. Καπάθου*, σ.107 κ.ε.

18. Στέφανος Δ. Ήμελλος - Στέφανος Εμμ. Ψαράς *Νοταριακές πράξεις Φιλωτίου παπα-Στεφάνου Αρώνη* (1716-1742), τόμ. α', Αθήνα 2011, σ. 300.

19. Γιαγκουλλής, εκτός κι αν έχει το νόημα ότι ακόμη και τα ξύλα φέρουν καρπό, οπότε θα πρέπει να γραφεί *ξυλοκαρπία*.

20. Κ. Μηνάς, *Παρατηρήσεις στη Γραμματική της Νεοελληνικής*, Αθήνα 2008, σ.77-78.

λής)²¹, *κοκόνα Στυλιανή* > *κόνα Στυλιανή* κ.ά.τ Σμύρνης²².

2. ΜΟΡΦΟΛΟΓΙΑ

2.1. Αρσενικά

• *ο δρυς* – *ή μάλλον, ο δρης*, γεν. του *δρη*–, ‘βαλανιδιά’ Νάξ., αντί *η δρυς*²³, ως προς το γένος αναλογικά προς αρσενικά ονόματα δέντρων, π.χ. *ο πρίνος, ο σκίνος, όχι όμως και ως προς την κατάληξη*.

• Στον Ιωαννίκιο Καρτάνο¹⁵² ο *Φαραώς* αλλά και ο *Φαραών*, κατά τα *Σαμψών, Σολομών*. κ.ά. (Καραντζόλα 519).

• *-ων* > *-ος*: ο *γείτος*, ο (Μαχαιράς, από Σάθα 14.2), ο *άρχος* (Μαχαιράς από Σάθα 103.22), ο *διάκων* > ο *διάκος* (Καρτάνος 398, έκδοση Ελ. Κακουλίδη), ο *Σπυρίδων* > *Σπυρίδος* Πάρ. > *Σφυρίος* Χάλκ.

• οι *γονέοι* ‘γονείς’ Νάξ., με την κατάλ.-έοι, από τη γεν. των *γονέων*, αναλογικά προς τα των *νέων* – οι *νέοι*, των *Ανδρουτσαίων* – οι *Ανδρουτσαίοι* κ.ά.τ.

• πληθυντικός οξύτονων αρσενικών, π.χ. *παπουτσής* – *πληθ. παπουτσήδες*, *παροξύτ. αγωγιάτης* – *πληθ. αγωγιάτες, κλέφτης* – *κλέφτες*, αλλά *μανάβης* – *μανάβηδες*.

• *παππούακας*, ο *Κάρπ*. Μεγεθ. του *παππούς* με την *-ακας*.

• *Ευριπίδης*. Κατά τον Μπαμπινιώτη, Λεξ. ΚΝΕ, από το *ευ* + *ριπος* < *ριπή*. Κατά τη γνώμη μου από το **εύριπος* > *Εύριπος* + *-ίδης*. Πβ. *Οινοπίδης* < *οίνοψ*, γεν. *οίνοπος* + *-ίδης*. Αναλογικά προήλθαν τα *Κοντο-πίδης, Μακρυ-πίδης*.

• **Αναλογία.** *Αγίοι Σαράντες* κατά το *Αγίοι Πάντες* Σίφν.²⁴, πιν. του *Κτόρου* (*Αγιά*) Σίφν.²⁵ < του *Εκτόρου*²⁶ (η *Αγριά* = του Έκτορα η *αγριάδα*).

• Γενική πληθυντικού σε *-ών* αρσενικών παροξύτονων σε *-ος*.

τωμ μυλώ(ν) Κάρπ., *τωχ χοιρώ(ν) Κάρπ.* Σίφν.²⁷, *τωπ πευκών Κάρπ.* κ.ά., αναλογικά προς την γεν. *πληθ. των οξύτονων*, π.χ. *ο τροχός* - *των τροχών*, *ο βοσκός* - *των βοσκών* κ.ά., το κοινό *χρονών* κατά το *ετών, μηνων*, το *εβδομαδών* κατά το *ημερών*.

21. Κατά τη γνώμη μου, δεν υπάρχει απολογία στον τύπο τα *Γέννα* (του Χριστού) ‘Χριστούγεννα’, όπως γράφει ο Γιαγκουλλής, αφού η απολογία είναι ανομοιωτική πτώση συλλαβής, δηλαδή αποβολή συλλαβής, η οποία έχει το ίδιο σύμφωνο που έχει και άλλη συλλαβή – συνήθως γειτονική– της λέξης, π.χ. *αμφιφορεύς* > *αμφορεύς*, *σησαμολαδάς* > *σαμολαδάς*.

22. Από του Κοσμά Πολίτη, *Στου Χατζηφράγκου*, έκδοση της εφημερίδας *Τα Νέα*, 2013.

23. Καθώς με πληροφορεί ο φίλος Μιχάλης Σκανδαλίδης, στη Νίσυρο *ο εδρύς*, στην Κω *ο αδρύς*, στη Λέρο *ο νεδρύς*. Αναζήτησα, αλλά δεν βρήκα αρσενικό όνομα δέντρου σε *-ής*.

24. Προμπονάς 21, 206. Το *Αγίοι* επίσης αναλογικά προς το *οι ανθρώποι* κ.τ.ό, τονισμένα κατά το *των ανθρώπων, τους ανθρώπους*.

25. Προμπονάς 27.

26. Πβ. *ο Φίλιππας*, γεν. του *Φιλίππου*, *ο κόρακας*, γεν. του *κοράκου*.

27. Προμπονάς 537.

2.2. Θηλυκά

- η γυνή, γεν. της γυνής (χφ. Νάξου), αναλογικά προς το τιμή γεν. τιμής κ.ά.τ.
- καθαρογραφή, η. Δεν είναι δόκιμος σχηματισμός. Το β' συνθ. παραμένει αμετάβλητο, μόνο όταν το α' συνθ. είναι πρόθεση, π.χ. απογραφή, διαγραφή κ.ά.τ.

2.3. Ουδέτερα

- Χατζ., *MNE*, 2. 41-42 το πράσον > τπν. το Πράσος κ.ά. κατά το δάσος, άλσος κ.ά.
- απόθγα, το = (έξοδος). Με το έμπα και τ' απόθγα σου εν μας αφήννεις ήσυχους Κύπρ.²⁸
- χρωμωνύμιο. Κατά τη γνώμη μου, η σωστή γραφή είναι χρωματωνύμιο, γιατί το α' συνθ. πρέπει να έχει το θέμα: χρωματ-. Πβ. βήμα - βηματοδότης, σώμα - σωματότυπος, σωματ-ικός.

2.4. Υποκοριστικά ονομάτων και ρημάτων

Η λ. *μωρός* ως α' συνθετικό με υποκοριστική σημασία, στην Κάρπαθο: Ουσιαστικό: *μωροκόπελλον*. Επίθετα: *μωροπίστευτος* και *μωρόπιστος*, 'ευκολόπιστος', ως επίρρ. *μωροσκότεινα* 'αμυδρά'. Ρήματα: *μωροθαμάντζομαι* 'θαυμάζω λίγο', *μωροξυπνώ* 'μόλις που ξυπνώ', *μωροσκοτεινιάντζει* 'αρχίζει να σκοτεινιάζει', *μωραννοίω* (τηπ πόρτα) 'ανοίγω λίγο' Κάρπ.

Υποκοριστικά της Σάμου (Ζαφειρίου): του *κουτσογόμαρου* 'μικρό φορτίο', το *κουτσουδούλ* 'ασήμαντη δουλειά', του *κ'τσάλουνου* 'αλώνισμα μικρής ποσότητας καρπών', *κ'τσάμπιλου* 'μικρό αμπέλι', *κ'τσουπερνώ* 'δύσκολα τα βγάζω πέρα', *κουτσοπίνω* 'πίνω λίγο λίγο οιοπνευματώδες ποτό' κοινό.

2.5. Αντωνυμίες

- ανάμεσό τος, π.χ. ανάμεσό ντος Νάξ. Πάρ. –ορθότερη η γραφή *τως*–, από συμφυρμό των *των + τους*.
- αυτονού, αυτηνής, αυτηνών Νάξ. Με συμφυρμό των *αυτού, αυτής, αυτών + εκείνου, εκείνης, εκείνων*²⁹.
- αλλονού Κάρπ. Νάξ. κατά το *αυτονού* (βλ. παραπάνω) και *αλωνών* με συμφυρμό των *εκείνων + αυτών*.

2.6. Ρήμα

- κατάλ.. -ουνται γ' πληθ. μεσοπαθ. ενεστ., π.χ. *γίνονται, γράφονται, ευρίσκονται* Κρήτ. Δωδεκάν.

28. Αθ. Σακελλάριος, *Κυπριακά*, α' τόμ., Αθήνα 1890, σ. 461

29. Βλ. Χατζ., *MNE*, 2. 155.

• Μενάρδος, Γλ., 83 «το α' πληθ. παρατ., π.χ. *ελαλούσαμεν* (κατά το γ' πληθ.) δεν απαντά προ Χριστού».

• «Σπανός» D 1510 *εφωνάζαν*, αναλογικά προς τα άλλα πληθυντικά πρόσωπα *εφωνάζαμεν*, *εφωνάζετε*.

• Δ. Βερναρδάκης, *Ψευδαττισμού έλεγχος*, 96 *Ο Θεός συγχωρήσαι*, το απαρέμφατο.

3. ΛΕΞΙΛΟΓΙΚΑ

3.1. Μεσαιωνικά

• *άδεια* 'έλλειψη δέους, ευκαιρία', Προμπονάς 136: «και όταν εύρεις άδειαν, και ψάλλε και προσεύχου».

• Ο Ανδριώτης, *Ετ. Λεξ.*, το *έξαρχος* το ετυμολογεί από το *εξάρχω*, αλλά εγώ, ακριβέστερα, από το *εξάρχων*, με ανέβασμα του τόνου στο α' συνθ. κατά τα σύνθετα *έξαργος*, *έξορκος*, *άοπλος* κ.ά.τ.

• *πομπογάιδαρος* 'βρομογάιδαρος' (Κριαράς, *Λεξ*). Λέγω να είναι 'γάδαρος που τον μεταχειρίζονται για κάποιον διαπομπευόμενο, που τον καθίζουν πάνω του'.

3.2. Νεότερα κοινά

• *ανάρχας*, ο 'ο πολύ άναρχος', ως μεγεθυντικό / επιτατικό.
 • *αχυράνθρωπος*. Μεταφραστικό δάνειο από το ιταλ. *ragliaccio*.
 • *πλακώνω* 'έρχομαι σε σεξουαλική επαφή', *Φυλλάδα Αλεξάνδρου* 87 «την επλάκωσεν επάνω εις ένα χρυσόν κρεβάτι».

• *φταρμίζω* 'βασκάνω' < *οφθαλμίζω* 'ματιάζω' Κάσ. (Ζαχ. Χαλκιάδη, *Κασιώτικα ήθη και έθιμα*, Αλεξάνδρεια 1928-1939, β' 45).

3.3. Ονόματα προσώπων

• Ο Moritz 16: Ονόματα βυζαντινά προσώπων από ουδέτερα ονόματα φυτών ή ζώων: *Πηγάνης* (< *πήγανον*), *Κυδώνης*, *Σινάπης*, *Χαρούπης*, *Φαρμάκης*, *Περιστέρης*, *Περδίκης*, *Σκουλήκης* κλπ.

• Βαπτιστικά από αγιωνύμια: (Εμπορείο) *Μποριανή* Κάσ., (Πάνορμος) *Πανορμίτης* Σύμ. Ρόδ. Κάρπ. κ.α., (Χαδιές) *Χαδιώτης* Κάσ.

• *Περουλής*, ο Κάρπ. Υποκορ. του *Πέρος* (< ιταλ. *Piero*).

• *ανδρομάχος* 'αυτός που μάχεται εναντίον των ανδρών' – πβ. *τηλεμάχος* *Άρτεμις* – (αλλά και κύριο όνομα *Ανδρόμαχος*). Και το μέσο ρήμα, όπως και το ενεργητικό, όταν ως β' συνθετικό τονίζεται, παίρνει ενεργητική σημασία. Πρόσθεσε *υπομάχος*. 'ο μαχόμενος έφιππος'.

• *Λεντώ*, η, γεν. της *Λεντούς* Από το **Λεοντώ*. Πβ. *Λεοντής* > *Λεντής* Κάρπ., για την αποβολή του ο και την παραμονή του ε εξαιτίας του λ.

• *Μαρία* > *Μάριος*, *Ελένη* > *Έλενος*, *Ειρήνη* – *Ειρηναίος*.

• *Ροδόπη* < *ρόδον* + *οψ* 'όψη, πρόσωπο', μία από τις Ωκεανίδες. Απαντά και στη νότια Κάρπαθο. Είναι και τπν. Θράκης.

- *Συμεώνη*, όνομα γυναίκας στο Γεννάδι Ρόδου, από το *Συμεών*.
- *Σαμφώνη*, όνομα γυναίκας στα Απόλλωνα Ρόδου, από το *Σαμφών*.

3.4. Επώνυμα

- *Αλισάφης* επών. Νάξ., από το *Ελισάβετ*.
- *Αρκάς*. Πβ. *αρκάς* < τουρκ. *arka*, 'προστάτης, υπερασπιστής' Κύπρ. (Κ. Γιαγκουλής).
- *Βαθρακοκόιλης* Νάξ., 'με φουσκωμένη κοιλιά σαν του βατράχου'.
- *Βαρότσης* Νάξ. Αναφέρεται ως συμπολεμιστής του Μάρκου Σανούτου του Αλέξ. Παπαδιαμάντη, *Οι έμποροι των εθνών*, έκδοση της εφημ. *Το Βήμα*, 2008, σ. 207.
- *Γεράρδος* Νάξ. Από το ιταλ. *Gerardo*, γερμ. *Gerhard*.
- *Γλυνάτσης* Κάλυμν. Από **γλυνάκης* < *γλυνός* < *λιγνός*. Και στη Νάξο *Γλινός*.
- *Ζαλουμάς* Λέρ. Πβ. ο *ζαλούμης* 'άδικος, τυραννικός, σκληρός'. Από το τουρκ. *zalım*.
- *Καντής* Ρόδ. Από τουρκ. *kandi* 'σιδηρουργός'. Στην Κύπρο ως προσηγορικό.
- *Κατερίνης Αποστολής*. Από το όνομα της μάνας του. Πβ. ο *Ερήνης*, ο *Καλίτσης*, ο *Ρηγοπούλης* της Καρπάθου.
- *Κατζούλης Γεώργης* Νάξ. Από το *κατσούλι*, υποκορ. του *κατσί* 'γατί'. Και στη Ρόδο.
- *Κούγιας*. Ίσως από το σαμιακό *κουγιάζω* 'με πιάνει ζαλάδα, μένω κατάπληκτος' και *κούγιο* 'αποβλακωμένος' Σάμ.
- *Μενδρινός* Νάξ. από το *Μέανδρος* – **Μεανδρινός*.
- *Μπαλάφας*. Από το αντίστοιχο προσηγορικό, που σημαίνει 'άτομο εύσωμο και ελαφρόμυαλο'.
- *Μπαρώνης* Νάξ. Άλλοι το ετυμολογούν από το *Αρώνης*, αλλά εγώ από το *βαρώνος* < γαλλ. *baron*.
- *Ντεμενεάκη Αννέζα*. Κατά τη γνώμη μου από το *De Menego* < *Domenico*.
- ιταλ. *Piero* > *Πιερ-ίκος* > *Περίκος*, **Πιερου-λής* > *Περουλής* Κάρπ.
- *Πρικής*. Σε τπν. *Το ασθεστοκάμινο του Πρική* Κάρπ., όχι *Προικής*, τάχα από το *προίκα*, αλλά από το ουσιαστικοποιημένο επίθ. *πρικός* 'πικρός', με αντιμετάθεση των συμφώνων και με κατάλ. -ύς κατά το *γλυκύς*, ως ουσιαστικό όμως και μάλιστα κύριο όνομα, παίρνει την κατάλ.-ής. Πβ. επών. *Γλυκής* Κέρκ. Κύπρ., *Πλατής* Ρόδ.
- *Σ'ιούφας* Κύπρ. Ως προσηγορικό σημαίνει 'κάργια, καλιακούδα, κολιός, αρπακτικό πτηνό'.
- *Σμαΐλη Αλισάφη* Νάξ. < *Ισμαήλ Ελισάβετ*.
- *Σόκιαλης* Κως, πατριδωνυμικό του *Σόκια* Μ. Ασίας.
- *Τοπακάκης* Μήλ. (Αδάμαντας), κρητικής προέλευσης, υποκορ. του *τόπακας* 'ο μόνιμος κάτοικος ενός τόπου'. Πβ. Και Γιαγκουλής *τοπκιανός* και *τόπακας* 'ιδ.' Κύπρ.

- Τσεπαπαδάκης Κρήτ., από το ξέπαπας (= απόπαπας Κύπρ.³⁰).
- Φουστιέρης. Από το φούστα < ιταλ. *fusta* 'ελαφρό πειρατικό πλοίο'.
- Φώκιαλης Ρόδ., πατριδωνυμικό του Φώκια < Φώκαια.

3.5. Παρωνύμια

- Εύιος Ληναίου, *Τα απόρρητα*, Θεσσαλονίκη 1935, σ. 71: Ο Σχολιαστής του Λουκιανού, Αλεξ. (σ.181,17) αναφέρει ότι «Αριστόδημός τις είχε επωνύμιον ο πρωκτός».
- Νικήτας Ωρορύφας, δηλ. 'αυτός που ρουφά τα αυγά', ναύαρχος επί Βασιλείου Α', τέλος 9. αι. μ.Χ.
- Παχυμέρης Γεώργιος, 'που έχει μηρούς ή γλουτούς σαρκώδεις', του 13.αι.μ.Χ.
- Βασίλειος ο Χοιρινός, σε επίγραμμα του Χριστόφορου Μυτιληναίου (Kurtz, VI), σ. 53, 84³¹.

3.6. Τοπωνύμια

- Ασπαλάθου κάστρον, του, αντί του Σπαλάτου (σήμερα Σπλιτ, της Δαλματίας), με παρετυμολογία προς το σπάλαθος, το όνομα του θάμνου.
- Αχίλλι, όρμος της Σκύρου, απ' όπου ο Αχιλλέας ξεκίνησε για την Τροία. Και Χίλλι πιν. Τήλ.³².
- Βαγιανό, το Νάξ., κατά τη γνώμη μου από το Βαγιανών, των.
- Δονακός ο Νάξ. Από δονακών, περιεκτικό του δόναξ 'καλάμι'.
- Λεπρό, στο Νάξ., από το στον λεπρόν ή, μάλλον, από το στων λεπρών.
- Όξω Μνήματα Νάξ. Το επίρρ. έξω δηλώνει 'προς τη δυτική πλευρά', σε αντίθεση προς το μέσα, που δηλώνει 'προς τα μεσόγεια' ή 'προς τα ανατολικά'.
- Παναγία Λυμπιανή Σκύρ., από το Όλυμπος. Πβ. Βρυσιανή, Καισαριανή, Καταπολιανή, Σπηλιανή, Σκιαδενη κ.ά.
- Φιλώτι. Ο Στέφ.Δ. Ήμελλος, «Φιλώτι ή Φιλότη; Σκέψεις και προβληματισμοί» *Μελέτη* 8 (2012) 29-62. μάλλον αποκλίνει, όπως και ο Χαράλ. Συμεωνίδης, *Λεξικό οικωνύμων*, 1-2, Λευκωσία – Θεσσαλονίκη 2010 στην ετυμολογία του τοπωνυμίου από το φιλότης, αν και αναφέρει και τη γνώμη μου ότι ένα τοπωνύμιο δεν μπορεί να προέρχεται από αφηρημένο ουσιαστικό.

3.7. Ιδιωματικές λέξεις

Παραθέτω ιδιωματικές λέξεις της Νάξου και της Καρπάθου.

30. Χατζηιω., *Διασπ.*, 1. 234.

31. Εύιος Ληναίου, *Τα απόρρητα*, Θεσσαλονίκη 1935.

32. Με την ευκαιρία αυτή παραθέτω και την εξής παρετυμολογία: Απολλ. Γ' 172, ο Χείρων «και ωνόμασεν Αχιλλέα (...), ότι τα χείλη μαστοίς ου προσήνεγκεν», που φανερώνει ότι η προφορά του είχε από τότε ταυτιστεί με την προφορά του ι.

α) της Νάξου³³

αλογινά, τα 'τα άλογα', με ουσιαστικοποίηση. Πβ. τα βοϊνά 'βόδια' Νάξ. / βοϋινά Κάμπ.

αχτί, το 'χαμηλή αναβαθμίδα χωραφιού ενισχυμένη με ξερολιθιές'. Το θεωρώ υποκοριστικό του όχθος.

γερομόναχος 'ιερομόναχος', με παρετυμολογία προς το γέρος.

δένδρη, τα, κατά τα σιγμόληκτα τα όρη, τα δάση κ.τ.λ.

έγγονας, από μσν. έγγων.

ες φόρου ζωής. Εγώ θα έγραφα εφ' όρου ζωής.

καλλιτεράνος 'ο όμορος, ο γείτονας', από το ιταλ. *collaterano*, κατά τη γνώμη μου με παρετυμολογία προς το κολλητός.

καύκαρο, το 'άγονος άγρός'. Πβ. καυκάλα, η 'επιφάνεια του εδάφους που μοιάζει με το οστό του κρανίου' Κύπρ.

κοφινίδα, η 'μικρό κοφίνι' ή, κατά τη γνώμη μου, μεγεθ. του κοφινίδι.

μανάρι, το 'μεγάλο τσεκούρι' από βεν. *manera*. Το σωστό, κατά τη γνώμη μου, *manara*.

μεθύρα, η 'μεγάλο πήλινο δοχείο'³⁴, άγνωστης ετυμολογίας.

νταβάς, ο 'ταψί' και 'τηγάνι'. Από τουρκ. *tana*, με ανάπτυξη του ν, από την αιτ. εν. τον ταβά.

παντίκι, το 'εμβατίκιον, σύμβαση', με $b > \pi$, πβ. και πορώ.

Πατελούρα, πν. Από το πατέλης 'φαλακρός' + μεγεθ. -ούρα.

πορεί 'μπορεί'. Πβ. ηππορώ 'μπορώ' Κάμπ.

πούρκα, η 'προίκα', πουρκί(ον) και ρ. πουρκίζω, με χείλωση του οι (i) εξαιτίας του π και με μετάθεσή του.

προβόλι, το και προβόλα, η, μεγεθ., με παρετυμ. προς την πρόθ. προ και, ακριβέστερα, από το περβόλι > πορβόλι με χείλωση ή και αφομοίωση.

πρωτινός, επίθ., 'παλαιός'. Από το πρώτος.

συκογύρι 'χωράφι με συκιές'. Από το συκή / συκιά + γύρος.

συμφωνίζω, από το συμφωνώ, κατά το ζωγραφώ – ζωγραφίζω κ.ά.τ.

τετάρτι 'το ένα τέταρτο', κυρίως σφαγμένου ζώου, με συναρτημένο το ένα του πόδι.

φορεσά, η. Από το φορεσιά με απουράνωση.

φουρνίδος, ο 'εφοδιασμένος, εξοπλισμένος'. Κατά τη γνώμη μου, από το φουρνηδόν εγγράφων της Καρπάθου.

φυρρός, επίθ. 'αυτός που το τρίχωμά του έχει το χρώμα της φωτιάς', π.χ. αγελάδα,

33. Από το βιβλίο των Στέφανου Δ. Ήμελλου – Στέφανου Εμμ. Ψαρά, *Νοταριακές πράξεις Φιλωτίου, με πράξεις του παπα- Στεφάνου Αρώνη (1710–1742)*, τόμ. α', Αθήνα 2011.

34. Στ. Ήμελλος – Στ. Ψαράς, ό.π., 377.

δαμαλίδα.

β) της Καρπάθου, αντλημένα από το περιεκτικό και καλογραμμένο βιβλίο της Άννας Ρηγοπούλη – Λιατήρη, *Το πολυκαιρισμένο σεντόνι*, μυθιστόρημα, Αθήνα: Λεξίτυπον 2015, σσ. 420, που μου έδωσε την αφορμή να επαυξήσω το καρπαθιακό λεξικό.

Αγίος (σ. 57, 84 κ.α). Τονισμένο αναλογικά προς το *ναός* και προς τα *αγίου* > *αγισού*, *αγία* > *αγιά*.

ακατέλυτος, επίθ., ‘άφθορος, ανθεκτικός’ (σ. 27). Με το *ε* από την αύξηση του *κατέλυσα*.

ακρίθαμος, ο (σ. 76). Από το αρχ. *κρίθμον* / *κρήθμον* με προθετικό *α* παρετυμολογικά ίσως προς το *άκρη*, και με την κατάληξη των αρσενικών, όπως ο *αμάραντος*, ο *ασπάλαθος*, ο *αρόινος* κ.ά.

αλετάνα, η (σ. 315). Από το ιταλ. *altana* με ανάπτυξη του *ι* και τροπή του σε *ε* εξαιτίας του *λ*.

αλλοπάρτηκες ‘παραφρόνησες’³⁵. Πβ. το κοινό *αλλοπαρμένος*, ο *παρμένος* από τον *άλλο*, όπου η αντωνυμία νομίζω ότι χρησιμοποιείται ευφημιστικά, αντί του *διάβολος*. Πβ. ο *έξω απ’ εδώ* ‘ο διάβολος’.

αξάερφος, ο (σ. 406 κ.α.) και θηλ. *αξάερφισσα* (σ. 107). Από το *εξάδελφος* με αφομοίωση των φωνηέντων.

απλοχεριά, η ‘αφθονία, γενναιοδωρία’ (σ. 44, 304).

αρμενοράφη, η ‘χοντρή βελόνη, κατάλληλη για ράψιμο των караβόπανων’ (σ. 27). *ασκέλιнос*, ο, γεν. του *ασκελίνου*, όχι του *ασκελίνα* (σ. 295).

αχιμάνι, το ‘πέισμα, επιμονή’ (σ. 37). Από τη σύνθεση των *άχτι* + *αμάν*.

Βαγιανούλα (σ. 53, 61, 111, 382), γυναικείο όνομα, θηλ. του *Βαγιανός* (< *Βάγια*) και *Βαγιανουλίτσα*, υποκορ. του *Βαγιανούλα*, ο *Βαγιανουλιός* χλευαστικό του ίδιου ονόματος (σ. 111).

βοσκαρί, το ‘βοσκόπουλο’. Από το *βοσκάρης* > **βοσκαρίδι* (Γιαγκουλλής), πβ. *βοσκαρούδι* Κάλυμν.

βουτσά, η ‘περίπτωση της αγελάδας’ (σ. 40, 311, 407).

Γεργαράς, ο (σ. 330). Χλευαστικό του *Γιώργης*, από το **Γεωργαράς*, με αποβολή του ισχυρού «ο» και επικράτηση του ασθενέστερου *ε* κοντά στο *ρ*.

Γιάννουκας, ο (σ. 53, 364). Μεγεθυντικό του *Γιάννης*, με κατάλ. -ουκας.

γραντίζω ‘βρίσκω τον μπελά μου’. Από το (ο)γγρατίζω < τουρκ. *uğradım*, αόρ. του *ρ*. *uğratak*.

Γρουσοχέρης (σ. 138) αντί *Χρουσοχέρης* < *χρυσοχέρης*, με *χρ* > *γρ*.

Εργάκης ‘Γιωργάκης’ (σ. 408). Βλ. παραπάνω *Γεργαράς*.

35. Όχι ‘παρανόησες’, όπως στη σ. 376

- εφτακακόμοιρος, επιτατικό του επιθ. *κακόμοιρος*. Πβ. *χιλιοκακόμοιρος* Κάρπ. *ζαμπίτης*, ο (σ. 307) 'Τούρκος διοικητής περιφέρειας'. Από τουρκ. *zabit*. *Ιγλί*, το. Τπν. (σ. 58 κ.α.), υποκοριστικό του *Βίγλα* 'παρατηρητήριο'.
- '*ιχειό*, το 'ή μικρή δεξαμενή στην οποία πέφτει ο μούστος από το πατητήρι' (σ. 409).
- καβρομαμούνα*, η από συμφυρμό των *κάβουρας* + *μαμούνα*, μεγεθ. του *μαμούνι*. *καϊκι*, το (σ. 384) 'κομμάτι από την άκρη καρβελιού', επειδή μοιάζει με καϊκάκι. Στην Όλυμπο το λένε *καράι* < *καράβι*.
- καλαμαντατού*, η (σ. 269), στην Όλυμπο *καλομαντατού*, έντομο που πιστεύεται ότι φέρνει καλά μαντάτα. Από το *καλομαντατού* με αφομοίωση των φωνηέντων.
- καλοστραδιά*, η (σ. 30). Ευχή: 'καλή διαδρομή, καλή πορεία'. Από το *καλή στράτα*, με $\tau + j > \delta\gamma\iota$. Για το γλωσσικό φαινόμενο πβ. και *εργατειά* > *εργαδειά* (σ. 286).
- καλοχεριά*, η 'γενναιοδωρία'. Πβ. *απλοχεριά*.
- καλοψυχίζω* 'έρχομαι στο κέφι, ευθυμώ' (σ. 119).
- κατσιάτζω* 'αποκτώ κατσαρά μαλλιά', σαν *κασι* 'γατί' (σ. 241).
- Κελεπέσης*. Φρ.: Ένας μακρινός πρόγονος του Αντρέα, που ζούσε στην Όλυμπο, ξενιτεύτηκε και έζησε πολλά χρόνια στο Κελεμπέσι της Μικράς Ασίας. Όταν γύρισε στην Όλυμπο να παντρευτεί, τον έβγαλαν Κελεπέση και του έμεινε (σ. 382). Βλ. και Κ. Μηνάς, *Μελέτες Νεοελληνικής Διαλεκτολογίας*, Αθήνα 2004, σ. 296 / 297 *Κελεμπέσης* / *Κελεπέσης*.
- κεντερή*, η 'κλινοσκέπασμα από τρίχες της κατσίκας' (σ. 45). Από το ρ. *κεντώ* 'τσιμπώ'.
- κεντήστρα*, η (σ. 61). Αντί *κεντήστρα*, από το *κεντώ*. Ορθότερη η γραφή της κατάληξης με *ι*, γιατί προέρχεται από ρήματα σε *-ίζω*.
- κόβγω*, για τον αέρα, αμετάβατο, 'περιορίζεται η σφοδρότητά μου' (σ. 23).
- κορούκλα*, η. Μεγεθ. του *κόρη*.
- κούμαντος*, ο. Μεγεθ. του *κουμάντο*, 'ο μεγάλος αρχηγός', επειδή και αποδίδεται σε άντρα.
- κουστούι*, το 'το περιεχόμενο της χούφτας του ενός χεριού' (σ. 45, 121).
- Κρασοπινάς*, ο (σ. 332). Παρωνύμιο, από τη φρ. *πίνω κρασί*.
- Ο Κωσταράς ο Μπουρδάς*, ο *μισότριβος* (σ. 82, 83). 'Ο Κ. ο Μπ., ο μεσήλικας'. Το *Κωσταράς* είναι χλευαστικό του βαπτιστικού *Κωστής*, το *Μπουρδάς* είναι παρωνύμιο από το *μπούρδα*, σαν να λέμε ο *Τσουβαλάς*, όπως απαντά στη Ρόδο.
- λαλλές* 'οι γιαγιάδες' (σ. 50), πληθ. του *λαλλά*. Στην Όλυμπο *λαλλάες* < **λαλλάδες*. Και *βουτηχτές*, οι (σ. 59), στην Όλυμπο *βουττηχτάες*, οι.
- λίσαχνη*, το. Κατά τη συγγράφισσα 'τρίφτηκε από τη χρήση και έφεγγε' (σ. 199, 403), κατ' εμέ, κυριολεκτικά, 'στρώμα πολύ λεπτού αλατιού, σαν σκόνη'. Από το *αλός άχνη* (Ανδριώτης). Κατά τον Διοσκορίδη 5.110 «αλός άχνη επίψημά εστιν αλός αφρώδες, ευρισκόμενον επί των πετριδίων» (= αφρώδης άχνη της αρμύρας, η οποία βρίσκε-

ται πάνω στα πετραδάκια).

λοάρι, το 'θησαυρός, λογάρι'. Όχι *λυάρι*, όπως στη σ. 342 του μυθιστορήματος.

λωλλανέθρεμμα, το 'το παιδί που ανατράφηκε από ανόητους (γονείς)' (σ. 412).

μάλα, η (σ. 29) 'φυκιάδα, έκταση του βυθού με φύκια'. Ορθότερα *μάλλα*, η, μεγεθ. του *μαλλί*, επειδή τα θαλασσινά φυτά είναι ινώδη και μοιάζουν με μεγάλες τούφες μαλλιών³⁶.

μανισμένη 'θυμωμένη' (σ. 51) και ρ. *μάνισε* (σ. 239). Στην Όλυμπο *μανημένη* από το *μανώ* < *εμάνην* του *μαίνομαι*.

Μαρμαρενή, η 'ναός της Αρκάσας (σ. 308), χτισμένος με (αρχαία) μάρμαρα ή εξαιτίας των μαρμάρων των μνημάτων'. Αντί *Μαρμαρινή*, με τροπή του ε > ι από επίδραση των ρ και ν.

Μελαζένη. Η συγγράφισσα το χαρακτηρίζει παρατσούκλι, που δείχνει άνθρωπο χαμηλής καταγωγής. (Από το *μέλαζη*, δηλαδή αλεύρι από μείγμα σιταριού και κριθαριού) (σ. 53). Έχω τη γνώμη ότι είναι πράγματι παρατσούκλι, που δηλώνει όμως την κοπέλα που δεν είναι άσπρη σαν το άσπρο, το χάσικο, αλεύρι, αλλά είναι μαυριδερή, όπως το χρώμα του μείγματος άσπρου και μαύρου αλευριού.

μελιώτυρος, ο 'μείγμα μελιού και βουτύρου' (σ. 302). Από το *μέλι* + *βώτυρος*. Στην Όλυμπο *μελιτώτυρος*.

μερτοάτανο, το 'γαϊτάνι του Μάρτη, για να μη σε καίει ο ήλιος του Μάρτη' (σ. 266). Από το *Μάρτης* + *γατάνι*, με τροπή του α σε ε από επίδραση του μ και του ρ και με πιθανή παρετυμολογία προς το *μερτιά*.

νερόχινο, το (σ. 50) 'νερό και χιόνι' ή, μάλλον, *χιονόνερο* 'χιόνι και νερό', με α' συνθετικό το σπουδαιότερο.

νοικοκυρός, ο, πληθ. *νοικοκυροί* (σ. 60). Από το *κυρός*, αντί *νοικοκύρηδες*, πληθ. του *νοικοκύρης*.

ξεπουρδούλεψες 'ενθαρρύνθηκες ερωτικά' (σ. 134).

ξεσκασμένος, στη φρ. *λουός* και *ξεσκασμένος* (σ. 128) 'λωβός, με πληγές στο δέρμα του', όπως π.χ. η σκασμένη κρούστα του άψητου ψωμιού'.

ολοκούαρος 'ολόχοντρος' (σ. 332). Από το *όλος* + *κουβάρι* 'ολοστρόγγυλος από το πάχος'.

παντόξενος, επίθ., 'εντελώς ξένος'.

πάππουκας, ο (σ. 267). Μεγεθυντικό / θωπευτικό του *πάππους*.

παρτοσύναχτος, επίθ., (σ. 176) 'κάποιος, οποιοσδήποτε'. Αντί *παντοσύναχτος* 'συνάγω = μαζεύω από παντού'.

πετσόχναρο, το (σ. 334) 'σχήμα φορέματος σε χαρτί ή παπουτσιού σε δέρμα'. Πβ. *χναρόκοπος* Ολύμπου.

36. Πβ. Κ. Γιαγκουλλής, λ. *μάλλα*, η 'τριχοειδές ρίζωμα δέντρου, κλαδοφόρα (τριχοειδή φύκια)'.

πρωτάλλοιθας, ο 'πρωτοεμφανιζόμενο σύκο' (σ. 344). Από το *πρώτος + έλλοιθας*. Πβ. *προόλυνθος*.

Ροδόπη, η γυναικείο όνομα που απαντά στη νότια Κάρπαθο, όχι όμως και στην Όλυμπο.

Ροζιός, ο, (σ. 42), χλευαστικό του *Ρόζα*, που είναι όμως σπάνιο στην Κάρπαθο. Υποκοριστικό / θωπευτικό το *Ροζούλα*. (σ. 65).

ροσόλι, το 'γλυκό ποτό' (σ. 233). Από το ιταλ. *rosolio*.

σακολέβα, η 'μικρό ιστιοφόρο' (σ. 147) < βεν. *saccolena*.

σιομάλικος, επίθ., 'συνομήλικος' (σ. 115), με παρετυμολογία προς το *ίσιος*. Στην Όλυμπο *συνομάλικος*.

σιούρα, τα 'τα χρυσά νομίσματα, που ο σύζυγος είναι δυνατό να τα αυξήσει, δεν θα πρέπει όμως να τα λιγοστέψει', γιατί θα πρέπει να δώσει στη γυναίκα του το σπίτι ή το χωράφι του. Η λέξη έχει τον τόνο της Ιταλικής, *siguro*.

σφουγγαρόπετρα, η 'μεγάλη πέτρα με αμέτρητες, μικρές και μεγάλες τρύπες, που μοιάζει με σφουγγάρι' (σ. 47, 93).

τραπεζάνια, τα 'τα ξύλινα κιγκλιδώματα του σοφά και του πανωσουφιού' (σ. 106, 117 κ.α). Από τουρκ. *tirabzan = trabzan*, με παρετυμολογία προς το *τράπεζα / τραπέζι*.

τσιρλιό, το 'διάρροια' (σ. 224). Από το *τσιλλώ*, με επίδραση του *κατουρώ* ή είναι ηχομιμητικό και με την κατάλ. του *σκατό*. Πβ. το κοινό *κατουρλιό*.

χλαδιά, τα (σ. 41), *κλαδιά* > *γλαδιά* > *χλαδιά*.

χολιάζω 'στενοχωρούμαι'. Ευχρηστότερο είναι το *χολιώ*.

χουφτά, η 'το περιεχόμενο χούφτας' (σ. 36)³⁷.

4. ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΑ

- Αντικείμενο σε αιτ. πληθ. -οι, π.χ. στον *Μαχαιρά ο τόπος ήτον γεμάτος Ρωμαίοι*³⁸, *ήθελα να 'μουν στις Άσπροι Βράχοι Σίφν.*, όπου να παρατηρηθεί και το άρθρο τις για το αρσεν. γένος. *Εκυνηγούσε σκάροι Σίφν.* Έτσι και στη Σάμ., π.χ. *δίνου πολλοί παράδεις*, *Είχε ψαράδεις Παριανοί*³⁹.

- Friedrich Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von Albert Debrunner. Mit einem Ergänzungsheft von David Tabacowits, Göttingen ¹³1970, § 493 (από το Ευαγγέλιο) «επαναδίπλωσις»: *σταύρωσον σταύρωσον αυτόν*, και «διανηματική αναδίπλωσις»: *συμπόσια συμπόσια. πρασιαί πρασιαί*

37. Σημείωση: Το ρ. *λάμνω* σε πολλά χωριά της Ρόδου, π. χ. στη Λάρδο, σημαίνει 'έρχομαι σε σεξουαλική επαφή με γυναίκα'. Ο ντόπιος δάσκαλος, όταν θα διδάσκει το κείμενο που περιλαμβάνει τη λέξη αυτή, πρέπει να είναι προσεκτικός, γιατί στην ΚΝΕ σημαίνει 'κωπηλατώ'.

38. Horroks 525.

39. Βλ. και Κ. Μηνάς, *ΜΝΕΔ-Β'*, 256.

Για τον τιμώμενο καθηγητή, τον λαογράφο, παραθέτω και το επόμενο παράρτημα, που πιστεύω ότι το α' μέρος του, τα *Λαογραφικά*, θα τον ενδιαφέρει ιδιαίτερα.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

1. Λαογραφικά

- Διοσκορίδης Α' 9, 2 «λιπαρωτάτου γάλακτος· τοιούτον δέ εστι το προβάτειον, γίνεται δε και εκ του αιγείου, εν αγγείις κινουμένου του γάλακτος και χωριζομένου του λίπους» (= καλό βούτυρο παρασκευάζεται από το πολύ λιπαρό γάλα· τέτοιο είναι το πρόβειο. Παράγεται και από το κατσικίσιο, αν ανακατεύεται το γάλα σε αγγεία και αποσπάται το λίπος). Η ίδια μέθοδος αποβουτύρωσης εφαρμόζεται και σήμερα στην Ήπειρο.

- Διοσκορίδης Α' 19, 2 (ο οπός του βαλσάμου) «επισταγείς γαρ ο ακέραιος εις εριούν ύφος και εκπλυθείς, κηλίδα ου ποιεί ουδέ σπίλον», όπου ύφος 'ύφασμα'.

- *μίσηθρον* 'μέσο με το οποίο μπορεί να μισηθεί κάποιος'.

- *naturalia non sunt turpia* (= τα φυσικά πράγματα δεν είναι αισχρά). Εδώ εμπίπτουν και οι αθυροστομίες των λεμβοδρομικών της Ολύμπου.

- Ομοιοπαθητική μαγεία: *similia similibus* (= τα όμοια διά των ομοίων).

- Από τον Στέφανο Ήμελλο, *Το περί ζώων ιδιότητος έργον του Αλιανού*, Αθήνα 1972, σ. 63, όπου: «Η ίυγξ, άλλως καλουμένη κίναιδον ή κιναίδιον και σεισποπυγίς (κοινώς σουσουράδα)». Πβ. *κουνούσε την ουρά*.

- Αθήναιος 370f από τον Δίφιλον: «θλασταίς ελάαις», όπως σήμερα «σπαστές» ή «τσακιστές» ελιές.

- Αθήναιος 383f : «άρν' εις μέσον σύμπυκτον ωνθυλευμένον» (= αρνί στη μέση που πάλεψε με τη φωτιά και είναι γεμιστό).

- Θεοδόσης Ν. Διακογιάννης, *Ιπποκρατικά θέματα*, Κως 2010, σ. 75-77. Για τον άρρωστο βοσκό που ο Ιπποκράτης τον είχε «ξεγράψει», αλλά που γιατρεύτηκε, όταν ήπιε τον εμετό πράσινου φιδιού, ο οποίος ήταν γάλα κατσίκας. Και, όταν ο βοσκός το γνωστοποίησε στον Ιπποκράτη, εκείνος του είπε απορημένος: «πώς μπορούσα να φανταστώ ότι θα έβρισκες πράσινο φίδι, που είχε πιει γάλα κατσίκας και θα έκανε εμετό, τον οποίο θα έπρεπε να πεις, για να γίνεις καλά;». Κάτι τέτοιο είχε γράψει ο θεολόγος καθηγητής μας Γ. Χαλκιάς σε εφημερίδα της Ολύμπου για Ολυμπίτη στο αγρόκτημα του Πραστίου.

- *αναθθεματούριν*, το Κύπρ. < *ανάθθεμαν* + *-ούριν*, 'σωρός από πέτρες σε σταυροδρόμια που μαζεύονται από χωρικούς για κακή ανάμνηση ή αναθεματισμό κάποιου που τους αδίκησε» (Κ. Γιαγκουλλής)⁴⁰.

40. Διαφέρει λουπόν η σημασία αυτή από την ευχετική σημασία που έχει το *τρουλλί* της Καρπάθου. Βλ. Κ. Μηνάς, *Ιστορικά, αρχαιολογικά και λαογραφικά της Καρπάθου*, Κάρπαθος 2005, σ. 209, 220.

• Ο Χατζηγίας, καλός τσαγκάρης από την Όλυμπο, παντρεύτηκε στη Σύμη την κόρη του Κάρφα, επίσης από την Όλυμπο. Παιδί του Χατζηγία ήταν η (Β)αγγελίστρια, που παντρεύτηκε τον Μανολή τον Σακέλλη, ο οποίος έφερε στην Όλυμπο την τέχνη των στι(β)ανιών. Ο Ιωάννης Σακέλλης, θετός γιος του Μανολή Σακέλλη, έδωσε στην αείμνηστη δευτερότοκη κόρη του το όνομα της μητριάς του.

• Διάκριση κοινωνικών τάξεων στην Όλυμπο.

α) Ο Μανολής ο Χηράκης είχε τραγουδήσει παλαιότερα στην Όλυμπο την εξής μαντινάδα: *Δασκάλοι και γραμματικοί μ' εάλαν εις τημ μέση, // αμμέ φορώ ρασόβρακα και (δ)εμ μου πρέπει η θέση.*

β) Στον καφενέ του Ιω. Φιλιππίδη, στην Όλυμπο, δεν έμπαινε ο οποιοσδήποτε, ούτε νέος ούτε κατώτερης κοινωνικής τάξης. Το είπε και ο Βασίλης Εμμ. Χηράκης με τη μαντινάδα του: *Σ' αυτονεά τοκ καφενέν ελίοστοι⁴¹ εμπαίνναν, // όσοι 'χατ τα τετράγωνα⁴² κ' όσοι εκραούσαπ πέννα⁴³.* Τα «τετράγωνα» ήταν περιτοιχισμένα χωράφια στον κάμπο της Αυλώνας. Οι κάτοχοί τους, οι μεγάλοι γαιοκτήμονες, οι κανακάρηδες, λέγονταν και «φαρδυσκελλάες», γιατί φορούσαν βράκες (με φαρδιές σκέλλες = περισκελίδες).

γ) Ο Κομνηνός Ν. Παυλίδης, που δεν ήταν κανακάρης, ήταν όμως εξαιρετος λυριστής και τραγουδιστής, ερωτευμένος με πλούσια κοπέλα του χωριού, την οποία εποφθαλιμούσαν και άλλοι, υπολογισμοί νέοι, επίσης από το χωριό, τραγούδησε την επόμενη μαντινάδα στον καφενέ του Φιλιππίδη: *Εγώ, με το λυράκιμ μου και με τις μαντινάες, μουντζώννω τους και τους γιατρούς και τους φαρδυσκελλάες. Και τελικά την «έκλεψε» (= απήγαγε) την κόρη. Το μουντζώννω, με μεταφορά από τη βυζαντινή διαπόμπευση, σημαίνει 'μουντζουρώνω / περιφρονώ'. Και είπε τότε την άλλη μαντινάδα: *Εμάς ο γάμος ήτανε σατ τη κρουφή λειτρία // απάνω στα ψηλά θουνά και στα νερά τα κρύα.**

• Ο Νικίας Ιωάννου (ή Σπανός), Καλύμνιος, απέκτησε στην Όλυμπο τρεις κόρες με την Μαγκαφούλα Διακονικόλα: τη Βαγγελιώ, που παντρεύτηκε τον Νικολή Κόνσολα, τη Μαριγώ που παντρεύτηκε τον Νικολή Σκευοφύλακα και τη Ρηνιώ, που παντρεύτηκε τον Νικολή Χαρτοφύλακα. Να σημειωθεί α) ότι και τα τρία ονόματα των κορών του δασκάλου είχαν την ξενόφερτη στην Όλυμπο κατάλ. -ώ και β) ότι από τους γαμπρούς του ο πρώτος ήταν ευυπόληπτος έμπορος και οι άλλοι δύο ήταν κανακάρηδες της Ολύμπου, όπως και οι γυναίκες τους, οι «δασκαλοπούλες», ήταν καλά προικισμένες.

• Ο Νικολής Κόνσολας ήταν καλυμνιακής καταγωγής, γι' αυτό και ο επίσης Καλύμνιος Νικίας Ιωάννου, δάσκαλος στην Όλυμπο, τον προτίμησε γαμπρό στην πρωτοκόρη του, τη Βαγγελιώ. Αδέλφια του Νικολή Κόνσολα ήταν η Μαρούκλα, που παντρεύτηκε τον Γιωργή του Πέτρου –επίσημο επώνυμο το *Σωτηρίου*–, η Σοφία, που παντρεύτηκε στον Πειραιά, και η Βασιλική, που παντρεύτηκε στην Κάλυμνο τον Ολυμπίτη Ιω.

41. = λιγοστοί, ελάχιστοι.

42. = περιτοιχισμένα χωράφια στον κάμπο της Αυλώνας.

43. = οι δασκάλοι και, γενικά, οι εγγράμματοι.

Τσαμπανάκη, αδελφό του Γ. Τσαμπανάκη⁴⁴. Τα παιδιά του Νικολή Κόνσολα ήταν: η Μαγκαφούλα, η Μαρία, ο Γιάννης, η Φωτεινή, η Ερνία, η Μαρινία, ο Νικίας.

• Παροιμία. «*Να μεθύσεις θέλεις από χοιρινό τουλούμι!*», λέγεται ειρωνικά για τσιγκούνη. Επειδή το χοιρινό δέρμα είναι χαλαρής σύστασης και αφήνει να διαρρέει το περιεχόμενο υγρό, νερό, κρασί ή μέλι, δεν είναι σαν το σφιχτό δέρμα του μοσχάριου ή του τράγου, από το οποίο πράγματι γίνονται τα τουλούμια που συγκρατούν το περιεχόμενο υγρό.

• Επαινετικές μαντινάδες στην Όλυμπο

α) *Στον ουρανόθ' θένν' ανεύ, να βρω θρονίν να κάτσω, // να πιάσω πέννακ και χαρτίτ τα κάλλη σου να γράψω* (Ιω. Βασιλαράκης για την ξαδέλφη του και γιαγιά μου Βασταρκούλα του Κομνηνούλακη).

β) *Ξίντζει μου να βρω μαντινάν ομορφοταιριασμένη, // για να σου πω, κανακαριά, άξια και παινεμένη* (Κομνηνός Παυλίδης για την αδελφή μου Βασταρκούλα).

• Για άλλο λόγο θα γράψω επίσης μιαν ακόμη ολυμπίτικη μαντινάδα, την εξής:

*Τηκ κακομοίρατ τηλ λαλλάθ θυμούμαι την ακόμα,
που μου 'λεπ πως έχομεμ μαντζίμ μιαθ βούλλαν 'όμα.*

(1. Ο γνήσιος τοπικός τύπος είναι το *ακόμη*. 2. Η λ. *κακόμοιρος* κάποτε, όπως εδώ, λέγεται για άνθρωπο που δεν υπάρχει πια στη ζωή. 3. η *λαλλά* 'γιαγιά'. 4. η *βούλλα* 'σταγόνα'. 5. το *'όμα*, 'αίμα').

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που παρουσιάζει η μαντινάδα είναι ότι η λ. *μαντζί*, μετρικά ανήκει στο β' ημιστίχιο, νοηματικά όμως ανήκει στο α', καθώς προσδιορίζει το *έχομε*. Το φαινόμενο παρατηρείται σπάνια σε μαντινάδες γραμματισμένων. Εδώ έχουμε ένα είδος «τμήσης» (= διάσπασης), που θα το ονομάζαμε και «εσωτερική ανισομετρία», για να το διαστέλλουμε από τον όρο *ισομετρία*, που χρησιμοποιείται γενικά για τον δεκαπεντασύλλαβο, καθώς με το τέλος του έχουμε και νοηματική και μετρική αυτοτέλεια και ολόκληρος διαιρείται σε δύο ημιστίχια, το α' με οκτώ συλλαβές, το β' με επτά, και το καθένα τους με νοηματική πληρότητα, π.χ. από δημ. τραγ. Καρπάθου: *Φωνές και κλάματά 'κουσα / στης Κύπρου το πογάντζι*.

2. Ιστορικά

• Αιλιανός, *Περί ζώων*, 8,5. «πέπυσμαί δε και κώμην τινά Λυκιακήν μεταξύ Μύρων και Φελλού, Σούρα όνομα». Να είναι η *Σουριά* των δημ. τραγουδιών της Καρπάθου;

• Μενάρδος, *Τπν.*, 187: «Το όνομα *βλαττάς* εσήμαινε τον κατασκευάζοντα βλάττας (λατινιστί *blatta*) ή *βλαττία*, ήτοι μεταξωτά πορφυρά υφάσματα» (Κ. Πορφύρ., *Βασιλ. τάξ*, σ. 12, 20).

• Από τους βυζαντινούς ναούς, με τα βαπτιστήρια, οι Μωαμεθανοί αντέγραψαν την κατασκευή σιντριβανιών / χαμάμ κοντά στα τζαμιά τους.

• Η ύπαρξη χριστιανικών ναών στην Αρκάσα και στα Παλάτια της Σαρίας –σήμερα

44. Τις πληροφορίες τις οφείλω στον αγαπητό μου συμμαθητή και φίλο Πέτρο Γ. Σωτηρίου.

ερεπυμένων— υποδηλώνει συμβίωση Χριστιανών Ελλήνων ή εκχριστιανισμένων Αράβων και Μωαμεθανών (Αράβων).

• Το *Σώκαστρο* πρέπει να χρονολογηθεί στην περίοδο της Τουρκοκρατίας, όταν οι Ενετοί είχαν αποδουθεί σε αγώνες κατά των Τούρκων για την επικράτησή τους στο Αιγαίο. Ο Jhon Beck, Καναδός αρχαιολόγος, όπως μου έλεγε, έχει τη γνώμη ότι το ξενικό όνομα *Forzadori* του Σώκαστρου προέρχεται από το *San Giorgio* (= Άγιος Γεώργιος, του Λευκού⁴⁵), κατά τη γνώμη μου όμως προέρχεται από το ιταλ. *forzatore* 'αυτός που καταναγκάζει, παραβιάζει κάποιον, ή κάνει παιγνίδια δύναμης στις παλαιστές'.

• Κατά τον F. Brandel⁴⁶ οι Άραβες που κατέκτησαν την Κρήτη, προέρχονταν από την Ισπανία, εγώ όμως έχω τη γνώμη ότι ορμητήριό τους ήταν η Κάρπαθος.

• Ο Τρύφων Ευαγγελίδης, στο βιβλίο του για την παιδεία στη Δωδεκάνησο, αναφέρει ότι στην Κάρπαθο «εδίδαξε ο εκ Κρήτης καταφυγών Εμμανουήλ Γρηγορόπουλος κατά τον ΙΣΤ' αιώνα». Πληροφορούμαι ότι προσεχώς θα γράψει σχετικά ο φιλόλογος Νίκος Μ. Μακρής

• Ο Κύπριος Σίμος Μενάδος, *Γλ.*, 147-8, αναφέρει τον Καρπάθιο Ιερόθεον, που έγραψε το 1622 (βλ. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΛΒ', 1912, 350 Β').

• Ο Κυμαράς, το βουνό στο μέσο περίπου της Καρπάθου, ως γεωγραφικό εμπόδιο, συνετέλεσε στο να διακριθεί γλωσσικά η Όλυμπος από τα Σπόα και το Μεσοχώρι (και από τα χωριά της υπόλοιπης Καρπάθου).

• Ο Horroks, σ. 600, γράφει ότι «μετά τον ατυχή πόλεμο του 1897 προήλθαν οικονομικές δυσχέρειες που οδήγησαν στο πρώτο μεγάλο μεταναστευτικό ρεύμα ιδίως προς τις ΗΠΑ». Απ' όσο γνωρίζω, πολλοί Καρπάθιοι έφυγαν τότε για την Αμερική, αρκετοί όμως από αυτούς αναγκάστηκαν να διακόψουν το ταξίδι τους και να μείνουν στη Γαλλία για κάποια χρόνια. Έτσι το έπαθε και ο πατέρας μου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Νικόλαος Ανδριώτης, *Ετυμολογικό λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής*, Θεσσαλονίκη ³1995 <Ετυμ. Λεξ.>

Βραχέα Χρονικά: Κωνσταντίνος Μηνάς, «Γλωσσικές παρατηρήσεις στα *Βραχέα Χρονικά*». *Μελέτες Νεοελληνικής Διαλεκτολογίας*, Αθήνα 2004, σ. 663- 673.

Κ. Γ. Γιαγκουλλής, *Θησαυρός της μεσαιωνικής και νεότερης κυπριακής διαλέκτου*, Λευκωσία 2014.

Μενεκράτης Ζαφειρίου, *Το γλωσσικό ιδίωμα της Σάμου*, Αθήνα 1955.

Στέφανος Δ. Ήμελλος - Στέφανος Εμμ. Ψαράς, *Νοταριακές πράξεις Φιλωτίου, με πράξεις του παπα- Στεφάνου Αρώνη (1710 –1742)*, τόμ. α', Αθήνα 2011.

Αναστάσιος Καρανασάσης, *Ιστορικών λεξικών των ελληνικών ιδιωμάτων της Κάτω Ιταλίας*, 1-5, Αθήνα 1984 κ.ε.

45. Παραθέτω το σχετικό «τσάκισμα»: *Αη μου Γιώργη του Λευκού, // φέρε τον νουμ μου, που 'ν' αλλού, υπονοεί να του φέρει τη φιλενάδα του.*

46. Μεσόγ., 142, σε ελλ. χφ. του 13. αι.

- Ελένη Καραντζόλα – Ασημάκης Φλιάτουρας, *Γλωσσική αλλαγή*, Αθήνα: Νήσος, 2004.
- Χρήστος Κλαίρης – Γεώργιος Μπαμπινιώτης, *Γραμματική της Νέας Ελληνικής*, τόμ. β' Αθήνα ²1999.
- Νικόλαος Γ. Κοντοσόπουλος, *Διάλεκτοι και ιδιώματα της νέας Ελληνικής*, Αθήνα ²1994.
- Εμμ. Κριαράς, *Λεξικό της μεσαιωνικής Ελληνικής δημόδους γραμματείας 1100 - 1669*, Θεσσαλονίκη 1969 κ.ε.
- Σίμος Μενάρδος, *Γλωσσικά μελέται*, Λευκωσία 2001 <Γλ.>.
- Σίμος Μενάρδος, *Τοπωνυμικά και λαογραφικά μελέται*, Λευκωσία 2001 <Τπν.>
- Κωνσταντίνος Μηνάς, *Τα γλωσσικά ιδιώματα της Καρπάθου*, Ρόδος ²2002.
- Γεώργιος Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα ²2002.
- Νικόλαος Γ. Προμπονάς, *Σιφνιακή τοπωνυμολογία*, Αθήνα 2015.
- Κυριάκος Χατζηγιάννου, *Τα εν διασπορά*, Λευκωσία 1969.
- Γ. Χατζιδάκις, *Μεσαιωνικά και Νέα Ελληνικά*, 1-2, Αθήνα 1905-1907 <ΜΝΕ>

- Geoffry Horrocks, *Ελληνικά. Ιστορία της γλώσσας και των ομιλητών της*. Εισαγωγή – Μετάφραση Μερίτας Σταύρου – Μαρίας Τζεβελέκου, Αθήνα 2006.
- Henrich Moritz, *Die Zunamen bei den byzantinischen Historikern und Chronisten*, τεύχ. α', Landshut 1896- 98.

Abstract

KONSTANTINOS MINAS

NOTES ON MODERN GREEK LANGUAGE

1. PHONETICS

1.1. Vowels

1.1.1. First vowel deletion of verbs, that start with ε, when it is preceded by *θα*, *να*, *τα*, e.g. *λευτερώνω*, *παίρνω*.

1.1.2. Labialisation, when preceded by *μ*, e.g. *Μιχάλης* > *Μουχάλης* or followed by, e.g. *σήσαμον* > *σουσάμι*, when *ο* comes after *κ*, e.g. *κόκκος* > med. *κουκίν*, ital. *cortina* > *κουρτίνα*, *κωπίον* > *κουπί* or labial consonant, e.g. *λωβός* > *λουβός*.

1.1.3. Syncope of a vowel in accordance with Kretschmer law, e.g. *περιβολάκι* > *περβολάκι*, and *contra*- Kretschmer, e.g. *Αλμπέρτος* > *Αλιμπέρτος*, ital. *altana* > *αλιτάνα*.

1.1.4. Assimilation of vowels, e.g. *όρεξη* > *όροξη*.

1.1.5. Maintenance of ε near the liquid and elision of the most powerful vowel, e.g. *Λεοντής* > *Λεντής*.

1.2. Consonants

1.2.1. onsonant preposition: (a) of *ν*, e.g. *Ηλίας* > *Νηλιάς*, (b) of *σ*, e.g. *κάνθαρος* > *σκάθαρος* Cyp.

1.2.2. Anaptyxis of internal consonant: (a) of *ι*, e.g. *η γεκκλησιά*, *η jέρρημη*, (b) of *β*, e.g. *γαμ-ρός* > *γαμβρός*, (c) of *ν*, e.g. *μια* > *μνια*.

1.2.3. (a) Vowel shift: $\vartheta > \chi$, e.g. $\vartheta\alpha\rho\rho\acute{\omega} > \chi\alpha\rho\acute{\omega}$, $\kappa\lambda > \gamma\lambda$, e.g. $\epsilon\kappa\lambda\iota\sigma\tau\rho\acute{\omega} > \gamma\lambda\iota\sigma\tau\rho\acute{\omega}$, $\chi\rho > \gamma\rho$, e.g. $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma > \gamma\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$,

(b) Shift of Italian and Turkish unvoiced, of Samos, to voiced, e.g. Ital. *tara* > *δάρα*, Turk. *potur* > *βουδούρ'ς*.

1.2.4. Elision of medial consonant in a cluster of three consonants, e.g. *όρνιθα* > **όρνθα*, *ομορφιά* > *ομορφκιά* > *ομορκιά*.

1.2.5. Assimilation of a consonant with the following consonant, of "Grico" and "Grecanico", e.g. *τάγμα* > *τάμμα*, *στεγνό* > *στεννό*.

1.2.6. Consonant dissimilation (a) in clusters of consonants: $\chi\vartheta > \chi\tau$, $\varphi\vartheta > \varphi\tau$ and in consonants of different syllables, e.g. *ρεσπέρης* > *λεσπέρης*.

1.2.7. Shift of a consonant before a consonant, e.g. *αρσενικός* > *ασερνικός*.

1.2.8. Inversion of consonants, e.g. *λύχνος* > *νύχλος* Cyp. Σύμ.

1.2.9. Haplogy (= dissimilative drop of a syllable), e.g. *μελολαδάς* > *μελαδάς*.

2. MORPHOLOGY

2.1. Masculine, e.g. *ο δρης*, *ο Φαραώς* / *Φαραών*, *ο άρχος*, *των μυλών* according to *τροχών* et al.

2.2. Feminine, e.g. *η γυνή*, gen. *της γυνής* according to *τιμή* - *τιμής* et al.

2.3. Neuter, e.g. *το Πράσος* according to *το δάσος* and other such.

2.4. Dimin. of names and verbs σύνθετα composite with *μωρός*, e.g. *μωροκόπελλον*, with *κουτσός*, e.g. *του κ'τσουγόμαρου* Sam., *κ'τσουπερνώ* Sam.

2.5. Pronouns, e.g. *ανάμεσό τως*, *αυτουνού*, *αλλουνού*.

2.6. Verb: *-ουνται*, e.g. *γίνονται*, *εφωνάζαν* according to *εφωνάζαμεν*, *εφωνάζετε*.

3. LEXICAL

3.1. Medieval, e.g. *άδεια* 'έλλειψη δέους' (lack of fear).

3.2. Modern standard, e.g. *ο ανάρχας*, *ο αχυράνθρωπος* < Ital. *ragliaccio*.

3.3. Personal names, e.g. *Φαρμάκης*, *Περιστέρης*, *η Συμεώνη*, *η Σαμψώνη*.

3.4. Surnames, e.g. *Ελισάβετ* > *Αλισάφης*

3.5. Medieval paronyms, e.g. *Ωορύφας*, *Παχυμέρης* 'με μηρούς ή γλουτούς σαρκώδεις' (with fleshy thighs or buttocks).

3.6. Toponyms, e.g. (*δόναξ* - *Δονακών*) *Δονακός* Nax., *το Λεπρό* (= των λεπρών) Nax.

3.7. Idiomatic words:

(a) of Naxos, e.g. *αλογινά* 'άλογα', *ιερομόναχος* > *γερομόναχος*.

(b) of Karpathos, e.g. *εξάδελφος* > *αξάερφος* with vowel assimilation.

4. SYNTACTICS

— Object in pl. nomin., e.g. *ο τόπος ήτον γεμάτος Ρωμαίγοι*.

— Epanadiplosis, e.g. *σταύρων σταύρωσον αυτόν* and distributive anadiplosis, e.g. *συμπόσια συμπόσια*.

ANNEX

Including components (a) Folklore and (b) Historical.

WOLFGANG MIEDER

University of Vermont (Burlington, Vermont 05405, USA)

**"TO BE (ALL) GREEK TO SOMEONE"
ORIGIN, HISTORY, AND MEANING
OF AN ENGLISH PROVERBIAL EXPRESSION**

There have always been folk conceptions of what the most difficult languages of the world might be, with linguists also having been interested in this question. As Arnold Rosenberg has shown in his fascinating article on "The Hardest Natural Languages" (1979), Chinese appears to win the prize, with Greek and Hebrew following somewhat behind. It is then not surprising that numerous languages refer to "Chinese" as a symbol of unintelligibility or incomprehensibility by way of the proverbial expression "to be Chinese to someone". But there are many variants that replace this designation with other difficult languages, notably Arabic, Greek, Hebrew, Latin, and Turkish. A number of European languages prefer "to be Greek to someone", as for example Dutch, English, Norwegian, Portuguese, and Swedish which does not mean that they might not also have less frequently used proverbial expressions that refer to Hebrew or Latin, for example (Piirainen 2015, see also the impressive list in Wikipedia). There is no doubt that these varied phraseologisms of expressing the difficulty of understanding someone or something belong to the so-called class of "widespread idioms" (Piirainen 2016: 523-526) with each having its own history. The "Greek" variants might have a common medieval Latin origin, but they might also have been loan translated later from other languages or, perhaps less likely, have their independent origins simply due to the fact that people consider Greek to be a particularly challenging language. In other words, polygenesis could well play into this (Mieder 2014: 34). Be that as it may, what follows is an analysis of how the English proverbial phrase "to be Greek to someone" came about and how it has been employed in various ways from the late Middle Ages to the present (see the short notes by Kulisheck 1952, Williams 1991, Zimmer 2015). Fortunately there are a number of English collections of proverbs and proverbial expressions based on historical principles so that a number of contextualized references that will be discussed below were found by consulting them (Apperson 1929: 273, Stevenson 1948: 1037-1038, Tilley 1950: 275, Taylor and Whiting 1958: 161, Wilson 1970: 336, Whiting 1977: 187, Dent 1984: 388, Whiting 1989: 271, Titelman 1996: 184, Bryan and Mieder 2005: 337-338). And, of course, the celebrated *Oxford English Dictionary* (Simpson and Weiner 1989: VI, 807) has its 10 references, but they are basi-

cally included in the proverb dictionaries as well. The present deliberations will go far beyond these lexicographical and paremiographical accomplishments by having locating many additional historical references and by grouping them according to variants and providing explanatory comments.

Medieval Latin Origins

There has been some speculation that the Italian jurist Francesco Accorso (Franciscus Accursius, 1180-1260) might have originated the medieval Latin proverb “*Graecum est, non potest legi*” (It is Greek, it cannot be read; Anonymous 1798: 393, Moore 1819: 6, Mery 1828: 171, Fumagalli 1911: 100) in his famous legal compilation of *Glossa ordinaria* (c. 1230), an intriguing claim that this far has not been substantiated. It was also current in the variants “*Graecum est, non legitur*” (It is Greek, it is not read; Koelb 2008: 78), “*Graeca non leguntur* (Greek is not read; Liebs 1982: 81, Kasper 1996: 117, Bartels 2008: 77), and “*Graeca sunt, non leguntur*” (That is Greek and is not read; Oertel 1842: 21, Herhold 1887: 105, Walther and Schmidt 1982: VII, 929), with the four statements being employed by monks or notably legal scribes of the late Middle Ages who could not read the Greek passages contained in various types of Latin documents. Greek had been known outside of Greece at a somewhat earlier time among scholars, but Latin had simply become the *lingua franca* and it took until Erasmus of Rotterdam and his fellow humanists that the interest in the Greek language resurfaced. In fact, in England it took until 1519 that the teaching of the Greek language became established (Kulisheck 1952: 275, Barta 2010: I, 57-58), and it was above all Sir John Cheke (1514-1557) who as Professor of Greek at Cambridge University helped to reestablish the study of Greek in the second quarter of the 16th century (Topp 1878: 401-402). His early biographer John Strype in *The Life of the Learned Sir John Cheke* (1705) discusses this in considerable detail and includes the standard variant of the proverb:

This language was little known or understood hitherto in this realm. And if any saw a piece of Greek, they used to say, *Graecum est; non potest legi*, i.e. “It is Greek, it cannot be read.” And those few that did pretend to some insight into it, read it after a strange corrupt manner, pronouncing the vowels and diphthongs, and several of the consonants, very much amiss. [...] These errors then Cheke in his lectures plainly discovered, and at length exploded. (Strype 1821: 14)

Yet even though Greek was being taught again at least somewhat at the famous universities from then on, the proverb had long become established to signify in a more general way that something is not comprehensible or unintelligible, even if it might be just one or two lines of Greek. This is well illustrated in a tongue-in-cheek passage by Joseph Addison in the British periodical *The Spectator* that he edited together with Sir Richard Steele from 1711 to 1712:

As for myself, I have had the reputation, ever since I came from school, of being a

trusty Trojan, and am resolved never to give quarter to the smallest particle of Greek, wherever I chance to meet it. It is for this reason I take it very ill of you, that you sometimes hang out Greek colours at the head of your paper, and sometimes give a word of the enemy in the body of it. When I meet with anything of this nature I throw down your speculations upon the table; with that form of words which we make use of when we declare war upon an author,

Graecum est, non potest legi.¹

I give you this hint, that you may for the future abstain from any such hostilities at your peril.

¹This proverb originated in the juriconsult Franciscus Accursius, who lived in the thirteenth century. Whenever Accursius, in lecturing on Justinian, met with a quotation from Homer, he said "Graecum est, non potest legi."

(Addison 1711: 369-370)

This is a splendid passage in that it describes exactly what scholars and students, who do not know even the rudiments of the marvelous Greek language (myself included, unfortunately), do today when they come across a mere Greek word or a phrase, i.e., they pass over it without any comprehension. Exciting as the attached footnote is, it is a shame that the precise reference from Accursius was not included! Nevertheless, it reveals that the Latin phrase maintained its proverbial status in the 18th century. This can also be seen from a reference from 1742:

Whereas it is being Matter of Fact, that no Greek Copies of this Epistle had that Verse, neither the Author of the Preface, nor any Friend for him, searched for it in any Greek Copy. And its [*sic*] not altogether improbable, that they could not do it; the Proverb, *Graecum est, non potest Legi*, being remarkably true of those Times. Nay, long before, and longer after the Making of this Preface, the Fathers of the *Latin* Church were generally ignorant of the *Greek* Tongue. (Anonymous 1742: I, 152)

And here is a comment from a letter of March 19, 1788, in which William Cowper describes his frustration about those who might criticize his translation from the Greek when they themselves know barely a word of it: "But alas! 'tis after all a mortifying consideration, that the majority of my judges hereafter will be no judges of this. *Graecum est, non potest legi*, is a motto that would suit nine in ten of those, who will give themselves airs about it, and pretend to like or to dislike it" (Hayley 1812: III, 121-122). It was simply true that "Every passage in Greek, which accidentally occurred in any Writer, was scouted, and consigned to oblivion with the stigma of – 'Graecum est; non potest legi'" (Pegge 1814: 89-90). Realizing that the knowledge of Latin was, of course, also waning as time went on and also that someone who knew the Latin proverb had reason to utter it in English for the sake of clear communication, it should not be surprising that it was translated and truncated into the general formulation "to be Greek to someone" in the sense of being incomprehensible. After all, the Greek language had already become

synonymous with this connotation in America as well. Thus Francis Asbury on May 12, 1794 wrote into his journal: "I preached the next day; but it seemed as if my discourse had almost as well have been Greek, such spiritual death prevails among the people" (Clark 1958: II, 14). Or in a letter of January 4, 1818, the American Anne Newport Royall wrote: "I know no more about it than a monkey. I have asked hundreds, and either they, or I, must be fools: Not a soul that I met can explain it [what a gas is] in terms that I can comprehend. They stuff it with such a number of outrageous hard words, that I could understand Greek sooner" (Royall 1818: 125). Little wonder that the English proverbial expression has survived while the Latin proverb for the most part has been erased from common usage.

Early English Beginnings

The earliest recorded reference of the proverbial expression "to be Greek to someone" appears in George Gascoigne's English translation *The Supposes* (1566) of the Italian comedy *I Suppositi* (1509) by Lodovico Ariosto. In the original, a nurse simply says "Either this doesn't make sense or I don't understand. Please speak clearly" (Cunliffe 1969: I, 190) which Gascoigne translated rather freely as "This geare is Greeke to me: either it hangs not well together, or I am very dull of understanding: speake plaine, I pray you" (Gascoigne 1906: 11, Whiting 1938: 347). Since Gascoigne renders this statement so freely into English by way of the "Greek"-phrase, it can be assumed that it might already have been current in some circles at that time. And yet, it is perhaps surprising that he did not employ it in his prose work *The Adventures of Master F.J.* (1573): "Gentlewoman (quod he) you speake *Greeke*, the which I have now forgotten, and mine instructers are to farre from mee at this present to expound your words" (Cunliffe 1969: I, 397). This is quite the ironic statement since the woman is not speaking in Greek but rather utters incomprehensible rubbish. But be that as it may, William Shakespeare is next in line to have used the proverbial expression at least once in his play *Julius Caesar* (1599). Since Gascoigne's play served him as source material for his play *The Taming of the Shrew* (1594), he might have picked it up from him or, as mentioned, it could already have been current in oral use in his circles. In the play, the blunt Casca ridicules the speech of Cicero who is known to have had a good command of the Greek language:

Cassius: Did Cicero say any thing?

Casca: Ay, he spoke Greek.

Cassius: To what effect?

Casca: Nay, and I tell you that, I'll ne'er look you in the face again: but those that understood him smil'd at one another and shook their heads; but, for mine own part, it was Greek to me. (I, 3, 278-284)

No matter, due to Shakespeare’s fame, who by the way had “small Latine, and lesse Greeke” (Baldwin 1944: I, 1-3), it has become quite customary for lexicographers, paremiographers, and other phrase sleuths to erroneously or unintentionally credit the bard with the origin of the English proverbial expression (Hyamson 1922: 168, Trevor and Trevor 1985: 214, Knowles 1997: 222, Rees 1997: 486, Knowles 1999: 674). In any case, by 1600 the Latin proverb in its English version must have been well established, as a number of early references from that time from the playwrights Thomas Middleton, Thomas Dekker, and John Marston show:

1602: Imperia: Nay, nay, nay, ’tis Greek to me, ’tis Greek to me: I never had remnant of his Spanish-leather learning. Here he comes: your ears may now fit themselves out of the whole piece. (Thomas Middleton, *Blurt, Master-Constble* (III, 3); Bullen 1964: I, 61)

1603: Far.: There he grumbles God knows what, but I’ll be sworn he knows not so much as one character of the [Greek] tongue.

Rice.: Why, then it’s Greek to him. (Thomas Dekker, *Patient Grissil* (II, 1); Dekker 1841: 17)

1604: Gonzago: Of your fair bearing, rest more anxious

(No, anxious is not a good word) – rest more vigilant

Over your passion, both forbear and bear,

Anechou è apechou (that’s Greek to you now). (John Marston, *The Fawn* (III, 1); Marston 1963: 65)

Established as the phrase might have been at that time, a number of variants ran more or less parallel to it, indicating clearly that it takes time for a new proverbial expression to find its standard form (Mieder 2004: 24-25).

Three early variants

By 1610, in the play *The Alchemist* by none less than the dramatist Ben Jonson, the interesting variant “To be heathen Greek to someone” appeared on the scene. It seems to be an exaggeration, playing off the idea that the ancient Greeks obviously were not Christians. Excerpts from Jonson’s play make this quite clear, and it might just be that he came up with the entire idea:

Ananias: Heathen Greek, I take it.

Subtle: How? Heathen Greek?

Ananias: All’s heathen but the Hebrew.

Subtle: Sirrah, my varlet, stand you forth and speak to him

Like a philosopher; answer i’the language.

Name the vexations, and the martyrizations

Of metals in the work.

Face: Sir, putrefaction,
 Solution, ablution, sublimation,
 Cohobation, calcination, ceration, and
 Fixation.
 Subtle: This is heathen Greek to you now?
 And when comes vivification?
 Face: After mortification.
 Subtle: This is heathen Greek to you now?
 (Jonson 1995: 254 (II, 5))

And on it goes, with “This’s heathen Greek to you?” and “This’s heathen Greek to you, still?” also appearing in the same scene. Ten years later, Thomas Shelton made use of it in his early Miguel de Cervantes Saavedra translation with the title *The History of the Valorous and Witty Knight-Errant Don Quixote of the Mancha* (1620), and he might well have picked it up from Jonson: “All this to the husbandmen was heathen Greek or pedlar’s French; but not to scholars, who straight perceived the weakness of Don Quixote’s brain” (Shelton 1907: III, 200). The expanded version hung on at least into the 19th century, as exemplified by the following citations:

1681: Guil. Friend, what Language can you sing?
 Pet. Oh, Sir, your Singers speak all Languages.
 Guil. Say’st thou so, prithee than let’s have a touch of Heathen *Greek*.
 Pet. That you shall, Sir, Sol la me fa sol, etc.
 Fran. Hum, I think this is indeed Heathen *Greek*, I’m sure ’tis to me.
 (Aphra Behn, *The False Count* (IV, 1; Summers 1967: III, 146))

1688: I should never have known these Worthy Ingenious Gentlemen, my dear Friends, all this fine Language had been Heathen Greek to me. (Thomas Shadwell, *The Squire of Alsatia*; Shadwell 1688: 56)

1769: Almost as soon as I began [to preach], a large company of quality (as they call them) came, and embarrassed me not a little. I knew this was heathen Greek to them; but I could not then change my subject: however, I diluted my discourse as much as I could, that it might not be quite too strong for their digestion. (John Wesley, journal entry of July 1, 1769; Wesley 1906: III, 377)

1801: On three subjects he is directed to read and research – corn-laws, finance, tythes, according to their written order. Alas! They are heathen Greek to the scribe! (Robert Southey, letter of November 20, 1801; Southey 1850: II, 175)

1820: The latter [Master Simon] had a vast deal to say about *casting*, and *imping*, and *gleaming*, and *enseaming*, and giving the hawk the *rangle*, which I saw was all heathen Greek to old Christy; but he maintained his point notwithstanding, and seemed

to hold all this technical lore in utter disrespect. (Washington Irving, *Bracebridge Hall*; Irving 1896: I, 22)

As can be seen, this variant also made it to the United States, from where the following fascinating dialect adaptation can be reported from Joseph Lincoln's novel *The Depot Master* (1910): "He called most of 'em by their first names and went sasshayin' around, weltin' 'em on the back and tellin' 'em how he'd 'put crimps in the bookies rolls t'other day,' and a lot more stuff that they seemed to understand, but was hog Greek to me and Jonadab" (Lincoln 1910: 262). This is clearly a regional variant without wide distribution and it appears to have been lost just as its precursor "to be heathen Greek to someone" has vanquished by now.

The second relatively early variant adds Hebrew as another difficult language to Greek in order to emphasize the claim that something cannot be understood. It appears to have its debut in print in a comedy by the major British author John Dryden:

1667: Sir. Mart. This is Hebrew-Greek to me; but I must tell you, sir, I will not suffer my divinity to be prophaned by such a tongue as yours. (John Dryden, *Sir Martin Mar-All, or the Feigned Innocence, a Comedy* (IV, 1); Dryden 1808: III, 62)

1832: *Forlorn Ditty on Red-Riding-Hood*

Little Red-Riding-Hood! Why won't you speak to me?

Your cause of offence is all Hebrew and Greek to me!

I conjure a compassionate smile on your cheek to me,

By all the salt tears that have scalded my nose!

(Thomas Campbell, "Forlorn Ditty on Red-Riding-Hood"; Beattie 1850: III, 121)

1886: Alexander's French being unintelligible to the person addressed as if it had been Hebrew-Greek (whatever that traditional dialect may be), Wightman, strong in black-letter lore, pushed him aside, exclaiming, "be off! Don't you see that he belongs to the good old school, your modern slang is quite thrown away upon him; let me speak to him in the right sort of language, and there will be no further difficulty". (Sir Francis Hastings Doyle, *Reminiscences*; Doyle 1886: 239)

1892: This was Greek and Hebrew to me; but I had other matters to consider, and the first of these was to get clear of that city on the Leyden road. (Robert Louis Stevenson, *David Balfour*; Stevenson 1952: 242)

As can be seen by the last reference, this variant once again also made it to the United States, but speaking of Hebrew, it should be remembered that some languages employ the designation "Hebrew" to refer to aspects of incomprehensibility. Regarding these sociolinguistic differences, there appeared a somewhat humorous but also telling essay "Hebrew to Her is Greek to Me" (1997) in the *Montreal Gazette*:

"C'est de l'hébreu. It's Hebrew. But in English, we say it's all Greek to me if we don't understand something."

Her dubious look changed to what-are-you-some-kind-of-a-nut? look.

Then it occurred to me that maybe she didn't even know the expression *c'est de l'hébreu* in French, let alone the rest of it, in which case she would not have a clue what I was talking about. Which was funny, because then she could legitimately have used the expression, in French or English, to signify that it was all Greek to her. So I continued my explanation.

The reason we use that expression is not only that Greek is a foreign language, but it's written in a different alphabet, so we can't decipher it. Presumably, that's why the French use Hebrew in the same context.

Anyway, this thing was getting out of hand, as I was trying to explain this to the woman in the hospital. Obviously she thought I was a lunatic. (Nick auf der Maur 1997: A4, Mieder and Sobieski 2006: 176-177)

If Hebrew can be connected with Greek in a variant, why not also Yiddish? And sure enough, one reference has been found:

1938: He produced a small dictionary of quotations and laid it metaphorically at Mr. Campion's feet. "I'm leavin' out the Yiddish," he remarked as they turned over the pages together. "See that bit there? And there's another over 'ere." Campion sighed. "It may be Yiddish to you, guv'nor," he murmured, "but it's Greek to me." (Margery Allingham, *The Fashion in Shrouds*; Allingham 2008: 58).

But while this is an absolutely isolated occurrence, this is not the case for the association of the also difficult Latin language with Greek. Such a third variant does exist, albeit with merely two references found thus far:

1771: My short sack and apron luck [look] as good as new from the shop, and my pumpypdoor as fresh as a rose, by the help of turtle-water – But this is all Greek and Latin to you, Molly. (Tobias Smollett, *The Expedition of Humphrey Clinker*; Smollett 2015: 50)

1861: "Is that the name [Manor House] of this house, miss?"

"One of its names, boy." "It has more than one, then, miss?"

"One more. Its other name was Satis; which is Greek, or Latin, or Hebrew, or all three – or all one to me – for enough."

"Enough House!" said I: "that's a curious name, miss."

(Charles Dickens, *Great Expectations*; Dickens 1953: 51)

The second text by the great wordsmith and stylist Charles Dickens contains not so much a variant but rather the play with three individual variants of this worldwide and multifaceted idiom. Be that as it may, the three major variants discussed here have long been pushed aside in favor of the common proverbial expression "to be Greek to someone" that has conquered the English language worldwide during the past four centuries.

The standard variant "to be Greek to someone"

While the variants competed with each other through the 17th and 18th centuries, the standard form gained ground so that it basically ruled with rare exceptions in the English language by the beginning of the 19th century (listed without historical references in Partridge 1970: 352, Ciardi 1980: 160, Spears 1987: 143, Wilkinson 1993: 412). Many contextualized references bear witness to this development, as the following florilegium will show beyond any doubt. The phrase has lost nothing of its appeal, and it remains to be seen whether in a future world in which China gains ever more prominence it might have to compete with the variant "to be Chinese to someone" which is, of course, already the dominant expression in other linguistic cultures. The Chinese language certainly is an enigma to millions of people worldwide, and referring to it in connection with incomprehensibility and unintelligibility might well become the universal worldwide expression in due time. It would help, of course, if speakers of the English *lingua franca* were to adopt this variant, but this does not appear to be the case thus far to any noticeable extent. In English it is Greek and not Chinese that comes to mind when things are not understood:

1821: "But this is Greek to you now, honest Lawrence, and in sooth learning is dry work – Hand me the pitcher once more." (Sir Walter Scott, *Kenilworth*; Scott 1893: 165)

1827: "*Nullum simile quod idem est*," replied the boy. "Thy Latin," said Buckingham, "is Greek to me, and to thyself too, I suspect, from the manner thou dost apply it." (Elizabeth Isabella Spence, *Dame Rebecca Berry, or, Court Scenes*; Spence 1827: II, 159)

1841: You are as aghast and disturbed as if I were talking treason against King George. Perhaps you can tell me why, sir, for (as I say) I am a stranger, and this is Greek to me?" (Charles Dickens, *Barnaby Rudge*; Dickens 1954: 7, Bryan and Mieder 1997: 142)

1852: Tarquin resolved on seeking the aid of foreign talent; and as the omens were worse than Greek to him, he sent to the oracles at Delphi, thinking if the matter was Greek to them they would be able to interpret it. (Gilbert À Beckett, *The Comic History of Rome*; À Beckett 1852: 37)

1855: What was meant by the "in ox," as against the "off ox," when both were equally fastened to one cart, und one yoke, I could not easily divine; and the difference, implied by the names, and the peculiar duties of each, were alike *Greek* to me. Why was not the "off ox" called the "in ox?" (Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*; Douglass 1994: 261, Mieder 2001: 246)

1887: "I do not understand metaphysics, Mary. Conceptions and executions are Greek to me. (George Bernard Shaw, *Love among the Artists*; Shaw 1927: 39, Bryan and Mieder 1994: 133)

1892: But Schubert clothed his melodies in wondrous harmonies, which were "Greek" to his contemporaries; hence he was not appreciated by them. (Anonymous, [A review], 1892: 13)

1894: All these innocent, playful little amenities were couched in a language that was Greek to him – and he felt out of it, jealous and indignant. (George du Maurier, *Trilby*; Maurier 1894: 44)

1899: And most pathetic was the melody of his long-forgotten Southern vernacular, as he raved of swimming-holes and coon-huts and watermelon raids. It was a Greek to Ruth, but the Kid understood and felt, - felt as only one can feel who has been shut out for years from all that civilization means. (Jack London, *The White Silence*; London 1992: 12-13)

1903: He had tossed me the chart without a thought that I was an ignoramus, to whom it would be Greek, and who would provide him with an admirable subject to drill and lecture. (Erskine Childers, *The Riddle of the Sands*; Childers 1995: 33)

1909: "Oh," she said, this time with an accent of comprehension, though secretly his speech had been so much Greek to her and she was wondering what a *lift* was and what *swatted* meant. (Jack London, *Martin Eden*; London 2002: 9)

1913: Now Continentals haven't got that feeling. They are always bothering about ideas, and the result is that every shopkeeper or peasant has a vocabulary in daily use that is simply Greek to the vast majority of Britons. (Edmund C. Bentley, *Trent's Last Case*; Bentley 1930: 179)

1913: One man asked me whether I "doubled." I was compelled to ask him for an explanation, for his language was Greek to me. (Weedon Grossmith, *From Studio to Stage*; Grossmith 1913: 30)

1920: He had been teaching Greek for half a century; yet it was Greek to him that art has been the greatest factor in raising mankind from its old savage state. (John Galsworthy, *Castles in Spain*; Galsworthy 1927: 10-11)

1938: To say that this was Greek to Mr. Uniatz would be misleading. He would not have been quite sure whether a Greek was a guy who kept a chop house, something you got in your neck, a kind of small river, or the noise a door made when the hinges needed oiling. (Leslie Charteris, *Thieves' Picnic*; Charteris 1938: 217)

1939: Brother Athanasios thrust an open book into my hand. It was written in Greek, but so dim was the light that I could not read it. In any case, Greek was Greek to me. (Francis Beeding, *The Ten Holy Horrors*; Beeding 1939: 294)

1944: The best of the communication an author has to make is to his own generation, and he is wise to let the generation that succeeds his choose its own exponents. They will do it whether he lets them or not. His language will be Greek to them. (W.

Somerset Maugham, *A Writer's Notebook*; Maugham 1949: 356)

1949: Chaplain. I know I am not
A practical person; legal matters and so forth
Are Greek to me, except, of course,
That I understand Greek. And what may seem nonsensical
To men of affairs like yourselves might not seem so
To me, since everything astonishes me,
Myself most of all.

(Christopher Fry, *The Lady's Not For Burning*; Fry 1977: 46)

1950: If, however, the budding medico is a student of the Latin tongue, his task should not be a particularly formidable one, for some of the medical terminology will make sense, sound familiar, or at least release the right mental associations. On the whole, his "small Latin" is, however, bound to prove inadequate, since most of the medical expressions will remain "Greek" to him. Should he be able to read his Aristotle without difficulty in the original, his worries will be over, and he will feel very much at home in the *lingua medica*. He need merely reap the fruits of his classical labours. If he has no Latin and no Greek, he is compelled parrot-like to learn arbitrary names which, therefore, are mere tags attached to certain structures, physiological conditions, and states. (Victor Grove, *The Language Bar*; Grove 1950: 54)

1962: "It's an angle. And I wouldn't have too much trouble playing dumb. The whole setup's worse than Greek to me. Greek I could learn. But stocks, bonds, puts and calls – it swamps me." (Edna Sherry, *Girl Missing*; Sherry 1962: 41)

1964: Miss Sylvia Barrett, the new English teacher, [...] received her B.A. degree with Phi Beta Kappa and Magna Cum Laude (It's Greek to us!) and her M.A. (Miss America?) with highest honors. (Boy! What a record!). (Bel Kaufman, *The Down Staircase*; Kaufman 1964: 49)

1975: "Some research on the Medes for a collector in Miami. He picked up a cuneiform-Aramaic tablet in an estate –" "One of your 'consultation' deals? Don't bother. Cuneiform's Greek to me. You got something on your mind, or [are] you just running up a phone bill for kicks?" (M.K. Wren, *A Multitude of Sins*; Wren 1975: 26)

With such a plethora of intriguing references attesting to the popularity of the proverbial expression, who could possibly be surprised that it also appears as a title of books. There is first of all Michael Macrone's *It's Greek to Me! Brush Up Your Classics* (1991), a collection of classical Greek and Latin phrases with explanatory comments for the general reader. And almost expectedly, there are also two textbooks for the Greek language with the proverbial title: David Alan Black, *It's Still Greek to Me. An Easy-to-Understand Guide to Intermediate Greek* (1998), and Lyle and Cullen Story, *Greek to Me. Learning New Testament Greek Through Memory Visualization* (2002). These titles are

indeed interesting, since they obviously have a double meaning. There is first of all the basic idea that the student has by no means mastered the Greek language, but the secondary meaning that the Greek language will come to the student by making good use of these textbooks enters as well. After all, studying Greek is the best way to overcome the frustration that it is Greek to the student!

The “to be all Greek to someone” variant

Correctly noticing that there is a variant that comes close in popularity to the standard form of “to be Greek to someone”, lexicographers and paremiographers have at times chosen the closely related “to be all Greek to someone” as the dominant variant, with the earliest lexicographical record dating from the first quarter of the 20th century (Vizetelly and Bekker 1923: 191, Morris and Morris 1967: 119, Evans 1970: 486, Kirkpatrick and Schwarz 1983: 138, Hendrickson 1987: 233, Manser 1990: 105, Flavell and Flavell 1992:77, Walter 1998: 163, Oliver 2011: 66-67). It is interesting to note that basically all of their dictionaries include as the only historical reference Shakespeare’s line “For mine own part, it was Greek to me” even though it does not include the inclusive “all” particle! Of course, as is usually the case, the dictionary makers were far behind in registering this prevalent variant which has been recorded since the beginning of the 19th century as the following contextualized examples make clear:

1817: The conversation (which was all Greek to me) was interrupted by the old farmer. (Anne Newport Royall, letter of December 13, 1817; Royall 1969: 87)

1849: This was all Greek to me, and after receiving the order, I stood staring about me, wondering what it was that was to be done. (Herman Melville, *Redburn*; Melville 2002: 34)

1855: “Ah Monsieur,” exclaimed the man, and with voluble politeness he ran on with a long string of French, which was all Greek to poor Israel. But what his language failed to convey, his gestures now made very plain. (Herman Melville, *Israel Potter*; Melville 1982: 37)

1869: “Well, if you don’t know what that is, give us a champagne cocktail.” [A stare and a shrug.] “Well, then, give us a sherry cobbler.” The Frenchman was checkmated. This was all Greek to him. “Give us a brandy smash!” (Mark Twain, *The Innocents Abroad*; Twain 1911: 97)

1872: The few Ablishnists we hev, hev gone so far into spellin-books and grammars, that their talk is all Greek to *our* voters, and so they are safe from their contaminatin [*sic*] appeals. (David Ross Locke, *The Struggles of Petroleum V. Nasby*; Locke 1888: 211)

1873: “That’s the regular routine, and it’s no trick at all to a New York lawyer. That’s the regular routine – everything’s red tape and routine in the law, you see; it’s all Greek to you, of course, but to a man who is acquainted with those things it’s mere – I’ll ex-

plain it to you sometime. (Mark Twain, *The Gilded Age*; Twain 1884: 514)

1885: All this was Greek to her, and before she could ask Dick to explain he had darted down a passage. (George Moore, *A Mummer's Wife*; Moore 1966: 139)

1895: Your Postal – the other day – alluding to death of some aged person under your roof – was all greek to me – but so you did what seemed your duty – all is well – each one of us must decide her own work & worship. (Susan B. Anthony, letter of August 26, 1895; Gordon 2009: V, 707)

1911: And if the profane reader ignores all that is either Greek or twaddle to him, there will yet remain for his advantage a vast amount of very sound information and advice. (Arnold Bennett, *The Human Machine*; Bennett 1911: 100)

1920: All this to me is Greek, but you, who are familiar with Chicago, may comprehend. (James Branch Cabell, letter of November 8, 1920; Colum and Cabell 1962: 202)

1935: It was all so much Greek to me, but further discussion was cut short by the entrance of Mr. Willis, a typical country landlord, large and stout and perspiring profusely. (Walter S. Masterman, *The Perjured Alibi*; Masterman 1935: 5)

1940: He raised his shoulders in almost Gallic gesture. "How about me? This is all classical Greek to me." (Ellery Queen, *The "New" Adventures*; Queen 1940: 160)

1958: "What about 'Sans mens sans corpora'?" "That's all Greek to me." Old Mee-sum had lit a cigar the length of a scepter, which he tended to flourish as such. "I'm a practical man and I say let's ring in the Chamber of Commerce this afternoon." (Peter De Vries, *The Mackerel Plaza*; De Vries 1958: 92)

The last reference is especially intriguing, since "Sans mens sans corpora" is obviously a French and Latin macaronic conglomeration based on the classical Latin proverb "Mens sana in corpore sano". No wonder that as such it is all Greek to someone!

Finally then, there is Christine Ammer, who in two of her more popular but well-researched phrase dictionaries realized that due to the popularity of both the variants "to be Greek to someone" and "to be all Greek to someone" it would be best to list them as a combined lemma: "Greek to me, it's all Greek to me" (Ammer 1992: 154, Ammer 1997: 272), and that is what the proverbial title "to be (all) Greek to someone" of these deliberations is accomplishing as well. Both variants most certainly deserve equal treatment today, and considering the popularity of this proverbial expression in the modern age, it is utterly mistaken to be included in Steven Price's collection of *Endangered Phrases. Intriguing Idioms Dangerously Close to Extinction* (2011: 99). Judging by the multitude of historical references presented here, one can and must conclude that this English proverbial expression is doing very well and is doubtlessly here to stay as a generally known and frequently used metaphor for all sorts of incomprehensible or unintelligible matters.

Postscript: Working on this essay as a special tribute to my dear and distinguished friend Prof. Dr. Minas Al. Alexiadis of the University of Athens brought back the fondest memories of the four days that my wife Barbara and I spent at Athens, where I was awarded the “doctor honoris causa” on December 16, 2014. I am well aware that it was Minas together with our mutual friend Prof. Dr. Aristeides Doulaveras who initiated the process that made this international recognition of my paremiological work possible and for which I shall forever be thankful. My dear wife and I were of course constantly surrounded by the Greek language while at Athens. Regrettably ignorant of this significant language of the world, we would at times teasingly say that what we heard was “all Greek to us”. Fondly remembering these utterances and also thinking of the fact that Minas is my dear Greek friend, I chose to investigate the English proverbial expression “to be (all) Greek to someone” to honor him, hoping that he will judge my labors to be worthy of his life’s accomplishments as a world-class scholar.

References

I would like to thank Jake Barrickman, Gerald Cohen, and Charles Clay Doyle for their help in locating some of the references.

- À Beckett, Gilbert Abbott. *The Comic History of Rome*. London: Bradbury, Evans, 1852.
- Addison, Joseph. “[Greeks and Trojans]”, *The Spectator* no. 245 (December 11, 1711), 369-370.
- Allingham, Margery. *The Fashion in Shrouds*. New York: Felony & Mayhem Press, 2008.
- Ammer, Christine. *Have a Nice Day – No Problem! A Dictionary of Clichés*. New York: Dutton, 1992.
- Ammer, Christine. *The American Heritage Dictionary of Idioms*. Boston: Houghton Mifflin, 1997.
- Anonymous. “[A review]”, *The Critical Review; or, Annals of Literature* 22 (1798), 393.
- Anonymous. *The History of the Works of the Learned, for the Year 1742*. 2 vols. London: Jacob Robinson, 1742.
- Anonymous. [A Review].” *The Nation* 55 (July 7, 1892), 12-13.
- Apperson, G.L. *English Proverbs and Proverbial Phrases: A Historical Dictionary*. London: J.M. Dent, 1929; rpt. Detroit: Gale Research Co., 1969.
- Baldwin, T.W. *William Shakspeare’s Small Latine & Lesse Greeke*. 2 vols. Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1944.
- Barta, Heinz. 2010. *“Graeca non leguntur”? Zu den Ursprüngen des europäischen Rechts im antiken Griechenland*. 3 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Bartels, Klaus. *Veni, Vidi, Vici. Geflügelte Worte aus dem Griechischen und Lateinischen*. Mainz: Philipp von Zabern, 2008.

- Beattie, William (ed.), *Life and Letters of Thomas Campbell*. 3 vols. London: Hall, Virtue, 1850.
- Beeding, Francis. *The Ten Holy Horrors*. New York: Harper, 1939.
- Bennett, Arnold. *The Human Machine*. New York: George H. Doran, 1911.
- Bentley, Edmund C. *Trent's Last Case*. New York: Alfred A. Knopf, 1930.
- Black, David Alan. *It's Still Greek to Me. An Easy-to-Understand Guide to Intermediate Greek*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998.
- Bryan, George B., and Wolfgang Mieder. *The Proverbial Bernard Shaw. An Index to Proverbs in the Works of George Bernard Shaw*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1994.
- Bryan, George B., and Wolfgang Mieder. *The Proverbial Charles Dickens. An Index to Proverbs in the Works of Charles Dickens*. New York: Peter Lang, 1997.
- Bryan, George B., and Wolfgang Mieder. *A Dictionary of Anglo-American Proverbs and Proverbial Phrases Found in Literary Sources of the Nineteenth and Twentieth Centuries*. New York: Peter Lang, 2005.
- Bullen, A.H. (ed.). *The Works of Thomas Middleton*. 8 vols. New York: AMS Press, 1964.
- Charteris, Leslie. *Thieves' Picnic*. Garden City, New Jersey: Doubleday, Doran, 1938.
- Childers, Erskine. *The Riddle of the Sands. A Record of Secret Service*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Ciardi, John. *A Browser's Dictionary and Native's Guide to the Unknown American Language*. New York: Harper & Row, 1980.
- Clark, Elmer T. (ed.). *The Journal and Letters of Francis Asbury*. 3 vols. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1958.
- Colum, Padraic, and Margaret Freeman Cabell (eds.). *Between Friends. Letters of James Branch Cabell and Others*. New York: Harcourt, Brace & World, 1962.
- Cunliffe, John W. (ed.). *The Complete Works of George Gascoigne*. 2 vols. New York: Greenwood Press, 1969.
- De Vries, Peter. *The Mackerel Plaza*. Boston: Little, Brown, 1958.
- Dekker, Thomas. *Patient Grissil. A Comedy*. London: Shakespeare Society, 1841.
- Dent, Robert W. *Proverbial Language in English Drama Exclusive of Shakespeare, 1495-1616. An Index*. Berkeley, California: University of California Press, 1984.
- Dickens, Charles. *Great Expectations*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- Dickens, Charles. *Barnaby Rudge*. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- Douglass, Frederick. *Autobiographies*. New York: Library of America, 1994.
- Doyle, Francis Hastings. *Reminiscences and Opinions of Sir Francis Hastings Doyle*. London: Longmans, Green, 1886.
- Dryden, John. *The Works of John Dryden*. 18 vols. London: William Miller, 1808.
- Evans, Ivor H. *Brewer's Dictionary of Phrase and Fable*. New York: Harper & Row, 1970.
- Flavell, Linda, and Roger Flavell. *Dictionary of Idioms and Their Origins*. London: Kyle Cathie, 1992.

- Fry, Christopher. *The Lady's Not For Burning*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Fumagalli, Giuseppe. *L'ape latina. Dizionario di 2948 sentenze, proverbi, motti, divise frasi e locuzioni latine*. Milano: Hoepli, 1911.
- Galsworthy, John. *Castles in Spain and Other Screeds*. New York: Charles Scribner's Sons, 1927.
- Gascoigne, George. *Supposes and Jocasta. Two Plays Translated from the Italian*. Ed. John W. Cunliffe. Boston: D.C. Heath, 1906.
- Gordon, Ann D. *The Selected Papers of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony*. 6 vols. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1997-2013.
- "Greek to Me", 2016, https://en.wikipedia.org/wiki/Greek_to_me
- Grossmith, Weedon. *From Studio to Stage. Reminiscences*. New York: John Lane, 1913.
- Grove, Victor. *The Language Bar*. New York: Philosophical Library, 1950.
- Hayley, William (ed.). *The Life and Letters of William Cowper*. 3 vols. London: J. Johnson, 1812.
- Hendrickson, Robert. *Encyclopedia of Word and Phrase Origins*. New York: Facts on File Publications, 1987.
- Herhold, Ludwig. *Lateinischer Wort- und Gedankenschatz*. Hannover: Hahn, 1887.
- Hyamson, Albert M. *A Dictionary of English Phrases*. New York: E.P. Dutton, 1922.
- Irving, Washington. *Bracebridge Hall*. 2 vols. New York: G.P. Putnam's Sons, 1896.
- Jonson, Ben. *Volpone, or The Fox, Epicene, or The Silent Woman, The Alchemist, Bartholomew Fair*. Ed. Gordon Campbell. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Kasper, Muriel. *Lateinisches Zitaten-Lexikon*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1996.
- Kaufman, Bel. *The Down Staircase*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1964.
- Kirkpatrick, E.M., and C.M. Schwarz (eds.). *Dictionary of Idioms*. Edinburgh: Chambers, 1983.
- Knowles, Elizabeth (ed.). *The Oxford Dictionary of Phrase, Saying, and Quotation*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Knowles, Elisabeth (ed.). *The Oxford Dictionary of Quotations*. 5th ed. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Koelb, Clayton. "'Graecum Est, Non Legitur'. Hugo's Notre-Dame de Paris", in C. Koelb, *The Revivifying Word. Literature, Philosophy, and the Theory of Life in Europe's Romantic Age*. Rochester, New York: Camden House, 2008. 78-96.
- Kulisheck, Clarence L. "Christopher Fry and 'It's Greek to Me'", *Notes and Queries* 197 (1952), 274-275.
- Liebs, Detlef. *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*. München: C.H. Beck, 1982.
- Lincoln, Joseph C. *The Depot Master*. New York: A.L. Burt, 1910.
- Locke, David Ross. *The Struggles of Petroleum V. Nasby*. Boston: Lee and Shepard, 1888.
- London, Jack. *Short Stories*. Eds. Earle Labor, Robert Leitz, and Milo Shepard. New York: Macmillan, 1992.

- London, Jack. *Martin Eden*. New York: Modern Library, 2002.
- Macrone, Michael. *It's Greek to Me! Brush Up Your Classics*. New York: HarperCollins, 1991.
- Manser, Martin H. *Get to the Roots. A Dictionary of Word & Phrase Origins*. New York: Avon Books, 1990.
- Marston, John. *The Fawn*. Ed. Gerald A. Smith. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1963.
- Masterman, Walter S. *The Perjured Alibi*. New York: E.P. Dutton, 1935.
- Maugham, W. Somerset. *A Writer's Notebook*. Garden City, New York: Doubleday, 1949.
- Maur, Nick auf der. "Hebrew to Her is Greek to Me", *The Montreal Gazette* (December 10, 1997): A4. Also in Wolfgang Mieder and Janet Sobieski (eds.), *"Gold Nuggets or Fool's Gold?" Magazine and Newspaper Articles on the (Ir)relevance of Proverbs and Proverbial Phrases*. Burlington, Vermont: The University of Vermont, 2006.
- Maurier, George du. *Trilby. A Novel*. New York: Harper, 1894.
- Melville, Herman. *Israel Potter. His Fifty Years of Exile*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1982.
- Melville, Herman. *Redburn*. New York: The Modern Library, 2002.
- Mery, M.C. de. *Histoire générale des proverbes, adages, sentences apophthegmes*. Paris: Delongchamps, 1828.
- Mieder, Wolfgang. "No Struggle, No Progress". Frederick Douglass and His Proverbial Rhetoric for Civil Rights. New York: Peter Lang, 2001.
- Mieder, Wolfgang. *Proverbs. A Handbook*. Westport, Connecticut. Greenwood Press, 2004.
- Mieder, Wolfgang. "Origin of Proverbs", in Hrisztalina Hrisztova-Gotthardt and Melita Aleksa Varga (eds.), *Introduction of Paremiology. A Comprehensive Guide to Proverb Studies*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. 28-48.
- Mieder, Wolfgang, and Janet Sobieski. *"Gold Nuggets or Fool's Gold?" Magazine and Newspaper Articles on the (Ir)relevance of Proverbs and Proverbial Expressions*. Burlington, Vermont: The University of Vermont, 2006.
- Moore, George. *A Mummer's Wife*. New York: Liveright, 1966.
- Moore, N.F. *Remarks on the Pronunciation of the Greek Language*. New York: James Eastburn, 1819.
- Morris, William, and Mary Morris. *Dictionary of Word and Phrase Origins*. 2 vols. New York: Harper & Row, 1967.
- Oertel, Eucharius. *Auswahl der schönsten Denk- und Sittensprüche, Sprüchwörter etc. Aus lateinischen Dichtern und Prosaikern*. Nürnberg: F. Campe, 1842.
- Oliver, Harry. *Flying by the Seat of Your Pants. Surprising Origins of Everyday Expressions*. New York: Perigee Book, 2011.
- Partridge, Eric. *A Dictionary of Slang and Unconventional English*. 7th ed. New York: Macmillan, 1970.

- Pegge, Samuel. *Anecdotes of the English Language*. London: J. Nichols, 1814.
- Piirainen, Elisabeth. "Dat ass Chinesech fir mech – é grego para min – to mi je turško; Fremde Sprachen in einer verbreiteten Redensart", "Bis dat, qui cito dat". "Gegengabe" in *Paremiology, Folklore, Language, and Literature. Honoring Wolfgang Mieder on His Seventieth Birthday*. Eds. Christian Grandl and Kevin J. McKenna. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. 319-330.
- Piirainen, Elisabeth. *Lexicon of Common Figurative Units. Widespread Idioms in Europe and Beyond*, vol. 2. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016.
- Price, Steven D. *Endangered Phrases. Intriguing Idioms Dangerously Close to Extinction*. New York: Skyhorse Publishing, 2011.
- Queen, Ellery. *The "New" Adventures*. New York: Frederick A. Stokes, 1940.
- Rees, Nigel. *Cassell Companion to Quotations*. London: Cassell, 1997.
- Rosenberg, Arnold L. "The Hardest Natural Languages", *Linguisticae Investigationes* 3(1979), 323-339.
- Royall, Anne Newport. *Letters from Alabama 1817-1822*. University, Alabama: University of Alabama Press, 1969.
- Scott, Sir Walter. *Kenilworth*. Boston: Dana Estes, 1893.
- Shadwell, Thomas. *The Squire of Alsatia. A Comedy*. London: James Knapton, 1688.
- Shaw, George Bernard. *Love among the Artists*. New York: Brentano's, 1927.
- Shelton, Thomas (trans.). *The History of the Valorous and Witty Knight-Errant Don Quixote of the Mancha by Miguel de Cervantes*. 4 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Sherry, Enda. *Girl Missing*. New York: Dodd, Mead, 1962.
- Simpson, John A., and E.S.C. Weiner (eds.). *The Oxford English Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Smollett, Tobias. *The Expedition of Humphrey Clinker*. New York: W.W. Norton, 2015.
- Southey, Charles Cuthbert (ed.). *The Life and Correspondence of Robert Southey*. 6 vols. London: Longman, Brown, Green, 1850.
- Spears, Richard A. *NTC's American Idioms Dictionary*. Lincolnwood, Illinois: National Textbook Company, 1987.
- Spence, Elizabeth Isabelle. *Dame Rebecca Berry, or, Court Scenes*. 3 vols. London: Longman, Reese, 1827.
- Stevenson, Burton Egbert. *The Home Book of Proverbs, Maxims and Familiar Phrases*. New York: Macmillan, 1948.
- Stevenson, Robert Louis. *David Balfour*. New York: Charles Scribner's Sons, 1952.
- Story, Lyle, and Cullen Story. *Greek to Me. Learning New Testament Greek Through Memory Visualization*. Fairfax, Virginia: Xulon Press, 2002.
- Strype, John. *The Life of the Learned Sir John Cheke*. Oxford: Clarendon Press, 1821.
- Summers, Montague (ed.). *The Works of Aphra Behn*. 6 vols. New York: Benjamin Blom, 1967.

- Taylor, Archer, and Bartlett Jere Whiting. *A Dictionary of American Proverbs and Proverbial Phrases, 1820-1880*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958.
- Tilley, Morris Palmer. *A Dictionary of the Proverbs in England in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1950.
- Titelman, Gregory Y. *Random House Dictionary of Popular Proverbs and Sayings: Over 1,500 Proverbs and Sayings with 10,000 Illustrative Citations*. New York: Random House, 1996.
- Topp, John. "Shakespeare's Knowledge of the Classics", *The Melbourne Review* 3 (1878), 391-417.
- Trevor, Griffiths, and Joscelyne Trevor. *Longman Guide to Shakespeare Quotations*. Harlow, Essex: Longman, 1985.
- Twain, Mark. *The Gilded Age*. Hartford, Connecticut: American Publishing Company, 1884.
- Twain, Mark. *The Innocents Abroad*. New York: Grosset & Dunlap, 1911.
- Vizetelly, Frank H., and Leander J. de Bekker. *Idioms and Idiomatic Phrases in English Speech and Literature*. New York: Grosset & Dunlap, 1923.
- Walter, Elizabeth (ed.). *International Dictionary of Idioms*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Walther, Hans, and Paul Gerhard Schmidt. *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters un der frühen Neuzeit*. 9 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963-1986.
- Wesley, John. *The Journal of the Rev. John Wesley*. 4 vols. London: J.M. Dent, 1906.
- Whiting, Bartlett Jere. *Proverbs in the Earlier English Drama*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1938.
- Whiting, Bartlett Jere. *Early American Proverbs and Proverbial Phrases*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1977.
- Whiting, Bartlett Jere. *Modern Proverbs and Proverbial Sayings*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Wilkinson, P.R. *Thesaurus of Traditional English Metaphors*. London: Routledge, 1993.
- Williams, Fionnuala. "Survey of 'It's All Double-Dutch to Me'", *Proverbium* 8 (1991), 203.
- Wilson, F.P. *The Oxford Dictionary of English Proverbs*. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Wren, M.K. *A Multitude of Sins*. Garden City, New York: Doubleday, 1975.
- Zimmer, Ben. "If It's 'All Greek to You,' Blame Monks and Shakespeare", 2015, <https://www.vocabulary.com/articles/wordroutes/if-its-all-greek-to-you-blame-monks-and-shakespeare/>

Abstract

While the medieval Latin proverb “Graecum est, non potest legi” and its variants can be found in English scholarly writings from time to time, it appeared as the English loan translation “to be Greek to someone” in literary works as early as the second half of the 16th century. This means that William Shakespeare did not originate the proverbial expression when he employed it in his play *Julius Caesar* (1599) to indicate that something is as incomprehensible or unintelligible as the difficult Greek language. The first English reference stems from George Gascoigne’s translated work *The Supposes* (1566). By the very beginning of the 17th century it can be found in the plays of Thomas Middleton, Thomas Dekker, John Marston, and Ben Jonson, indicating that it was well established in this wording with such variants as “to be heathen Greek to someone”, “to be Hebrew Greek to someone”, and “to be Latin and Greek to someone” existing with lesser frequency as well. All of this is illustrated by numerous Anglo-American contextualized references from such well-known authors as Charles Dickens, Sir Walter Scott, Herman Melville, Mark Twain, George Bernard Shaw, Washington Irving, and many others. It is also shown that since the 19th century the variant “to be all Greek to someone” is found as well that has become quite popular together with the older standard form “to be Greek to someone” as a generally known and frequently used metaphor for all sorts of incomprehensible matters.

Χ. ΜΠΑΜΠΟΥΝΗΣ

Καθηγητής Νεότερης Ελληνικής Ιστορίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΑΠΟΤΥΠΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΗΣ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗΣ

Η ΕΦΗΜΕΡΙΔΑ ΚΑΡΠΑΘΙΑΚΗ ΗΧΩ (1966-1981)

Το ζήτημα του εάν, πώς και πόσο οι εφημερίδες συνιστούν ιστορικές πηγές, ζήτημα που κατά το παρελθόν είχε γίνει αντικείμενο συζητήσεων, έχει ήδη λυθεί. Χωρίς να παραθεωρείται το γεγονός του συγκυριακού (ως και εκ της εννοίας του τίτλου «εφημερίδες» προκύπτει) αλλά και της προβολής, επισήμανσης ή αναφοράς, της καταγραφής ή του σχολιασμού όψεων της «εποχής που τις γεννά» και της οποίας μια μαρτυρία αποτελούν¹, ο τύπος², ως επιμέρους και γενική θεώρηση στη βάση του πλουραλισμού και πολυμορφισμού του, εντάσσεται, όσον αφορά στη θεματική του και τις δέσμες των πληροφοριών³, άλλοτε στις πρωτογενείς κι άλλοτε στις δευτερογενείς ιστορικές πηγές σε συνάρτηση με το βαθμό και το χαρακτήρα της *διαμεσολάβησης*⁴, την υφή και τον σκοπό των δημοσιευμάτων του, με την ετερογενή, εν πολλοίς, αμεσότητά σε αντίστιξη με την συγχρονική [:] του *ανάγνωση*⁵.

Στις εφημερίδες χαρτογραφούνται εν τόπω και χρόνω πραγματικότητες και ενδεχόμενα του εκάστοτε παρόντος όπως αυτό ορίζεται από την κυκλοφορία του εντύπου, ενώ μέσω αυτού και στην πανσπερμία του ειδησεογραφικού και άλλου υλικού του, ως συγκεκριμένων πολυδιάστατων «πολιτικοθεσμικών φαινομένων με ιδιαίτερη κοινω-

1. Μαν. Γ. Σέργης, *Εφημερίδες και Λαογραφία. Η ταυτότητα μιας Ναζιακής εφημερίδας. Διαθλάσεις της Ιστορίας και της Ελληνικής κοινωνίας του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου}*, Αθήνα 2000, σ. 13.

2. Χ. Μπαμπούνης, *Ιστορική αφήγηση και πηγές*, Αθήνα 2013: Παπαζήσης, σ. 47.

3. J. Thomson, *Νεωτερικότητα και μέσα επικοινωνίας*, Αθήνα 1999: Παπαζήσης, σ. 39, 40, 83. Η. Μονιότ, *Η διδακτική της Ιστορίας*, Αθήνα 2000: Μεταίχμιο, σ. 274.

4. Γ. Αναστασιάδης, *Ανεξάντλητη πόλη. Θεσσαλονίκη 1917-1974*, Θεσσαλονίκη 1996: «Εκφραση» - University Studio Press, σσ. 16-17. Πβ. J.N. Jeannene, *Η ιστορία των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης από την εμφάνισή της ως τις μέρες μας*, Αθήνα 1999, σσ. 17, 26.

5. Κ. Ελευθερίου, *Οι εκλογές του Μεσοπολέμου (1926-1936) μέσα από τον αθηναϊκό τύπο*, ΕΚΠΑ-Σχολή ΝΟΠΕ- Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης, ΠΜΣ «Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία», Αθήνα 2008, σ. 5.

νική σημασία», αναζητούνται αντανακλάσεις της κοινής γνώμης⁶, συμπεριφορές⁷ και νοοτροπίες, εκφραστικά ενεργήματα των κοινωνικών στρωμάτων, διακίνηση⁸ και διάθλαση ιδεών. Τα διαλαμβανόμενα σε μια εφημερίδα τοπική⁹ ή μη, προσεγγίζονται συνήθως ιστοριογραφικά¹⁰, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν και άλλες πολύ σημαντικές διαστάσεις όπως η λαογραφική ή η νομική, στην οπτική του ότι εμπεριέχεται «έστω επιλεκτικά, το σύνολο των δραστηριοτήτων μιας κοινωνίας στην οποία απευθύνονται»¹¹. Οι εφημερίδες, ως εργαλεία έρευνας -αυτόπτες και αυτό-γραφοί μάρτυρες- συνεισφέρουν στη θέαση της καθημερινότητας και στο δημόσιο διαλόγο¹², με την διαδραστική παροχή πληροφοριών και αξιολογήσεων για τις οικονομικές, ιστορικοκοινωνικές και ιδεολογικοπολιτικές ροές, για τις πολιτισμικές σχέσεις και επιλογές¹³.

Εν προκειμένω, επιχειρείται να καταγραφούν όψεις της Καρπαθιακής μετανάστευσης, ομογένειας και διασποράς¹⁴ με πηγή τον τοπικό τύπο και συγκεκριμένα την

6. Μαν. Γ. Σέργης, *Εφημερίδες και Λαογραφία...ό.π.*, σσ. 14, 17-21. Ρ. Κακάμπουρα, «Λαογραφικά αρχεία και εθνική ταυτότητα: μια σχέση αλληλεπίδρασης», στον τόμο *Κριτική Διεπιστημονικότητα*, Αθήνα 2006: Σαββάλας, σ. 111. Ρ. Bourdieu, «Η κοινή γνώμη δεν υπάρχει», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 77 (1990), σσ. 3-14. Πβ. Ν. Μπαλτά-Δ. Παπαδημητρίου, *Σημειώσεις για την ιστορία του τύπου. Η ελληνική και ευρωπαϊκή διάσταση*, Αθήνα 1993: Οδυσσέας, σ. 9.

7. Λ. Καραπαναγιώτης, «Ο ελληνικός Τύπος από τον 20^ο στον 21^ο αιώνα», *Ο ελληνικός Τύπος 1784 έως σήμερα. Ιστορικές και θεωρητικές προσεγγίσεις*, Αθήνα 2005: Ι.Ν.Ε., σ. 9.

8. Αικ. Κουμαριανού, *Μέλισσα η, εφημερίς ελληνική*, Αθήνα 1984: ΕΛΙΑ, σ. λ'. Της ιδίας, *Ο ελληνικός προεπαναστατικός τύπος: Βιέννη – Παρίσι (1784-1821)*, Αθήνα 1995: Ίδρυμα Ελληνικού Πολιτισμού, σσ. 16-18.

9. Ν. Δεμερτζής, *Τοπική δημοσιότητα και επαρχιακός τύπος στην Ελλάδα*, Αθήνα 1996: Αγροτική Τράπεζα της Ελλάδος, σσ. 29-33

10. Γ. Κουκάς, *Βιβλιογραφία του ελληνικού τύπου (1465-1982)*, Αθήνα 1982, σ. 9. Γ. Φ. Κουκουλές, για μία ιστορία του ελληνικού συνδικαλιστικού Κινήματος, Αθήνα 1983: Οδυσσέας, σσ. 46-47. Γ. Αναστασιάδης, *Η εφημερίδα «Συνταγματική» και η πολιτειακή κρίση του 1874-1875*, Θεσσαλονίκη 1984: University Studio Press, σσ. 13-14. Ε. Δρούλια-Δ. Μητράκου, «Ο Τύπος ως εργαλείο έρευνας», *Ο Ελληνικός Τύπος 1784 έως σήμερα. Ιστορικές και θεωρητικές προσεγγίσεις*, Αθήνα 2005, σ. 477.

11. Μιχ. Γ. Μερακλής, «Πρόλογος» στο: Ευαγ. Αυδίκος *Η ταυτότητα της περιφέρειας στο Μεσοπόλεμο. Το παράδειγμα της Ηπείρου*, Αθήνα 1993: Καρδαμίτσα, σ. 9.

12. Μ. Σεραφετινίδου, *Κοινωνιολογία των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας, Ο ρόλος των Μέσων στην αναπαραγωγή του σύγχρονου καπιταλισμού*, Αθήνα 1999: Gutenberg, σσ. 123, 128. Κ. Λούλος, *Οι αθηναϊκές εφημερίδες και η περίπτωση του σκανδάλου των εξοπλισμών του 1907*, Αθήνα 2006: Καστανιώτης, σ. 29.

13. W. Walsh, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, Αθήνα 1982, σσ. 114-123. Ν. Φ. Τόμπρος, «Πατραϊκός Τύπος (1862-1915): Χαρακτηριστικά, ιδεολογία, πολιτικοί προσανατολισμοί», *Λ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο* (2009), Θεσσαλονίκη 2010, σ. 116.

14. Ρ. Κακάμπουρα – Π. Σχοινά, «Καρπαθιακή ταυτότητα και λαϊκή παράδοση. Ο λόγος του περιοδικού «Καρπαθιακή Ηχώ», *Πρακτικά του Δ' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος 8-12.5.2013)*, Αθήνα 2016, σ. 414.

εφημερίδα «Καρπαθιακή Ηχώ». Ειδικότερα, παρουσιάζονται «ανα-γνώσεις», των σχετικών και συναφών δημοσιευμάτων όσον αφορά στην καθημερινότητα, σε πρόσωπα, πράγματα και στιχουργική έκφραση, στην κοινωνική ζωή και σε συνεδριακές συναντήσεις τοπικού και φιλοπατριωτικού ενδιαφέροντος, στις μνήμες και στο νόστο.

Μια εργασία της μορφής αυτής οφείλει να υπερβεί την αποδελτίωση του υλικού, η οποία, ωστόσο, σε κάθε περίπτωση είναι κατ' αρχάς αναγκαία και βάση δεδομένων. Η εργασία είναι σε εξέλιξη. Από τις είκοσι μία (21) Καρπαθιακές εφημερίδες [στην Αθήνα εκδόθηκαν δέκα (10), στον Πειραιά πέντε (5), στη Ρόδο μία (1), στην Κάρπαθο δύο (2) και στις ΗΠΑ τρεις (3), εκ των οποίων οι εννέα είναι συλλογικές – σωματειακές¹⁵], που κυκλοφορήθηκαν από το 1834, όταν αρχίζουν να εκδίδονται στην Ελλάδα τοπικά φύλλα¹⁶, μελετήθηκε η «Καρπαθιακή Ηχώ».

Η *Καρπαθιακή Ηχώ*, «μηνιαία εφημερίς» κατά το λογότυπο του πρώτου φύλλου της, αποτελεί δημοσιογραφικό όργανο του Συλλόγου των Απανταχού Καρπαθίων, όπως αυτός μετονομάστηκε το 1926 με την προσθήκη «των Απανταχού» στον τίτλο του πατριωτικού Σωματείου, το οποίο, με τη σειρά του, αποτελούσε την Καταστατική διαδοχή του «Συλλόγου Καρπαθίων η Εργάνη» (1895-1919)¹⁷. Η έρευνα αφορά στη δεκαπενταετία που εκτείνεται από την έκδοση της εφημερίδας (Ιανουάριος 1966) έως και την προτελευταία απογραφή του 20^{ου} αι., την απογραφή του 1981, όταν η μείωση του πληθυσμού της Καρπάθου έφτασε στο μείζονα δείκτη της¹⁸.

Οι προγραμματικές αρχές της εφημερίδας αυτής είναι σαφείς και για τους εκτός της Καρπάθου Καρπαθίους. «...*Η εκλεγείσα νέα διοίκησης <του Συλλόγου των Απανταχού Καρπαθίων> προσπαθεί να βάλει σε πράξη*» το πρόγραμμα που εξήγγειλε, με αντικειμενικούς σκοπούς την ένωση και συντονισμό των Καρπαθιακών δυνάμεων, των παροικιών, αδελφοτήτων, συλλογικών οντοτήτων και των σωματειακών οργανώσεων οιονεί «απεδαφοποιημένων» κοινοτήτων¹⁹, την ίδρυση της «Καρπαθιακής Εστίας» αλλά και την «*έκδοση δημοσιογραφικού οργάνου...με καθαρά πατριωτική γραμμή διά την προβολήν της πατρίδος μας Καρπάθου*», των προβλημάτων και των αιτημάτων της,

15. Βλ. αναλυτική καταγραφή από τον Κωνστ. Α. Μελά στη μελέτη του «Λαογραφία και Καρπαθιακός τύπος» [*Πρακτικά του Λ' Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος 26-27 Μαρτίου 1994)*], Αθήνα 1998-2001, σσ. 160-162]. Πβ. Π. Φ. Χριστόπουλος, *Εφημερίδες αποκείμενες στη Βιβλιοθήκη της Βουλής (1789-1970)*, Αθήνα 1994.

16. Γ. Ν. Σκαβούνης, *Ιστορία του Τύπου*, Αθήνα 1995: Έλλην, σσ. 157-158.

17. Ν. Μαστρομηνάς, Από την Ιστορία του Συλλόγου των απανταχού Καρπαθίων, *Πειραιάς* 1985, σσ. 7, 21, 24.

18. Χ. Μπαμπούνης, «Δημογραφικές εξελίξεις στην Κάρπαθο στο β' μισό του 20ού αιώνα», *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας* (Κάρπαθος, 26-29 Σεπτεμβρίου 2001), Αθήνα 2003, σσ. 485-509.

19. Arjun Appadurai, «Global ethnoscapings: Notes and queries for a transnational Anthropology», *Recapitulating Anthropology. Working in the present*, New Mexico 1991, σσ. 191-210, στο Ρ. Κακάμπουρα – Π. Σχοινά, «Καρπαθιακή ταυτότητα και λαϊκή παράδοση. Ο λόγος του περιοδικού «Καρπαθιακή Ηχώ», ό.π., σ. 412.

«ως και διά τα ενδιαφέροντα την μεγάλην Καρπαθιακήν Παροικίαν της πρωτεύουσας και τους εις το εξωτερικόν Καρπαθίους»²⁰.

Η κίνηση των αποδήμων, η δραστηριότητα και η ζωή τους εντοπίστηκε σε 879 λήμματα και άρθρα της εφημερίδας «Καρπαθιακή Ηχώ»- δημοσιεύματα που ευθέως αφορούν στην καρπαθιακή μετανάστευση και συγκεκριμένα στον ελλαδικό χώρο, στην Αφρική [Ροδεσία²¹, Σουδάν, Ερυθραία σε δώδεκα σημεία], στην Ευρώπη, στην Ασία [Μαλαισία], στην Αυστραλία, στην Αμερική²² και στον Καναδά²³.

Στα μέσα της δεκαετίας του 1960 όσοι (-ες) είχαν μεταναστεύσει από την Κάρπαθο υπερκάλυπταν το διπλάσιο της ετήσιας αύξησης του πληθυσμού της. Ο Θεόφιλος Λαγωνικός από το Γκουέλο της Ροδεσίας υπογράμμιζε ότι το «να μεταναστεύσει ένας νέος άνω των είκοσι ετών υπάρχει ελπίς να γυρίσει μια ημέρα στην Πατρίδα του, στο χωριό του. Να μεταναστεύσει όμως ένας με όλην την οικογένειάν του αυτό σημαίνει ξεριζώμα του δένδρου της οικογένειας...» εις τι ωφελεί όταν ερημώση η Κάρπαθος;»²⁴. Σε δημοσίευμα του Ε.Γ.Π. το Μάρτιο του 1966 τονίζεται ότι «παλαιόν γνωμικόν λέγει όπου ευρεθούν τρεις Ευρωπαίοι μακράν της πατρίδος των σχηματίζουν αμέσως ένα σύλλογον. Όπου όμως ευρεθούν τρεις Έλληνες, πρώτον σχηματίζουν ένα πατριωτικόν σύλλογον. Εις τον τομέα αυτό ευδοκimoύν οι Δωδεκανήσιοι και μάλιστα οι Καρπάδιοι.

20. Εφημ. «Καρπαθιακή Ηχώ» [στο εξής: Κ.Η.], <Η Συντακτική Επιτροπή>, Η Εκδοσίς μας, ό.π., σ. 1.

21. Σταχυολογώ αξιοσημείωτα δημοσιεύματα: φ. 1 (Ιαν. '66), σ. 8· φ. 3 (Μαρτ. '66), σ. 6· φ. 23 (Οκτ. '67), σ. 7· φ. 32 (Αυγ.-Σεπτ. '68), σ. 7· φ. 35 (Δεκ. '68), σ. 5· φ. 42 (Ιουλ.-Αυγ. '69), σ. 7· φ. 95-96 (Ιουν.-Ιουλ. '74), σ. 7· φ. 97 (Αυγ. '74), σ. 5· φ. 100 (Νοε. '74), σ. 7· φ. 105 (Απρ. '75), σ. 4· φ. 106 (Μάιος '75), σ. 7· φ. 107 (Ιουν. '75), σ. 7· φ. 110 (Σεπτ. '75), σ. 5· φ. 115 (Φεβρ. '76), σ. 6· φ. 116 (Μαρτ. '76), σ. 7· φ. 122 (Σεπτ. '76), σ. 7· φ. 126 (Ιαν. '77), σ. 8· φ. 132-133 (Ιουλ.-Αυγ. '77), σ. 7· φ. 139 (Φεβρ. '78), σ. 6.

22. Σταχυολογώ αξιοσημείωτα δημοσιεύματα: φ. 3 (Μάρτιος. '66), σ. 8· φ. 4 (Απρ. '66), σ. 8· φ. 9 (Οκτ. '66), σ. 8· φ. 15 (Μαρτ. '66), σ. 3· φ. 23 (Οκτ. '67), σ. 7· φ. 25 (Δεκ. '67), σ. 5· φ. 26 (Ιαν. '68), σ. 2, 5· φ. (Μάιος. '68), σ. 5· φ. 32 (Αυγ.-Σεπτ. '68), σ. 7· φ. 34 (Νοε. '68), σ. 3, 5· φ. 36 (Ιουν. '69), σ. 5, 6· φ. 37 (Φεβρ. '69), σ. 3· φ. 44 (Νοε. '69), σ. 3· φ. 45 (Δεκ. '69), σ. 3· φ. 58 (Φεβρ. '71), σ. 7· φ. 63 (Οκτ. '71), σ. 5· φ. 97 (Αυγ. '74), σ. 5, 6· φ. 98 (Σεπτ. '74), σ. 6, 7· φ. 100 (Νοε. '74), σ. 7· φ. 102 (Ιαν. '75), σ. 4· φ. 103 (Φεβρ. '75), σ. 6, 7· φ. 105 (Απρ. '75), σ. 1· φ. 106 (Μάιος '75), σ. 7· φ. 107 (Ιουν. '75), σ. 7· φ. 109 (Αυγ. '75), σ. 5· φ. 110 (Σεπτ. '75), σ. 6· φ. 115 (Φεβρ. '76), σ. 6, 7· φ. 116 (Μαρτ. '76), σ. 5, 7· φ. 122 (Σεπτ. '76), σ. 7, 8· φ. 126 (Ιαν. '77), σ. 7· φ. 137 (Δεκ. '77), σ. 5· φ. 139 (Φεβρ. '78), σ. 5· φ. 142 (Μάιος '78), σ. 7, 8· φ. 144 (Ιουν. '78), σ. 5, 6· φ. 145-146 (Αυγ.-Σεπτ. '78), σ. 3, 7, 8· φ. 162 (Ιαν. '80), σ. 7· φ. 164 (Μαρτ. '80), σ. 7· φ. 168 (Ιουλ. '80), σ. 7· φ. 176 (Μαρτ. '81), σ. 1.

23. Σταχυολογώ αξιοσημείωτα δημοσιεύματα: φ. 3 (Μαρτ. '66), σ. 7· φ. 7 (Απρ. '66), σ. 6· φ. 26 (Ιαν. '68), σ. 5· φ. 32 (Αυγ.-Σεπτ. '68), σ. 6· φ. 36 (Ιαν. '69), σ. 5· φ. 37 (Φεβρ. '69), σ. 4· φ. 42 (Ιουλ.-Αυγ. '69), σ. 8· φ. 69 (Απρ.-Μάιος '72), σ. 7· φ. 95-96 (Ιουν.-Ιουλ. '74), σ. 7· φ. 97 (Αυγ. '74), σ. 6· φ. 105 (Απρ. '75), σ. 5· φ. 115 (Φεβρ. '76), σ. 5· φ. 116 (Μαρτ. '76), σ. 6· φ. 121 (Αυγ. '76), σ. 3· φ. 126 (Ιαν. '77), σ. 8· φ. 130 (Μάιος '77), σ. 7· φ. 132-133 (Ιουλ. - Αυγ. '77), σ. 7· φ. 142 (Μάιος '78), σ. 6, 7.

24. Κ.Η., φ. 7 (Απρίλιος 1966), σ. 6. Πβ. Μ. Μηνιάδης, «Η μετανάστευσις» εφημ. «Καρπαθιακή», Φεβρουάριος 1969.

*Το πόσον αγαπώμεν την σωματειακήν σύνταξιν, γίνεται καταφανές και από την επίδοσίν μας εις την οργάνωσιν» συλλόγων*²⁵.

Ειδικού βάρους ήταν, όσον αφορά στην οργάνωση και τη συμμετοχή, η παρουσία των εκτός της νήσου Καρπαθίων σε συνέδρια και πατριωτικές Συναντήσεις στην ιδιαίτερή τους πατρίδα και αλλού. Έμφαση από την «Καρπαθιακή Ηχώ» έχει δοθεί στο 1^ο και 2^ο Παγκαρπαθιακό Συνέδριο (1966²⁶ και 1972²⁷ αντίστοιχα), στο 41^ο (1969)²⁸ και 46^ο Συνέδριο (1974) της ΚΕΠΑ, στο Α' Παγκαρπαθιακόν Συνέδριον Αμερικής που οργανώθηκε από την ομοσπονδία των εκεί Καρπαθιακών Σωματείων την 25^η-26^η Μαΐου του 1974²⁹ αλλά και στην Παγκαρπαθιακή Σύσκεψη Ολύμπου (22 Αυγούστου 1976)³⁰, μετά από πρόσκληση της κοινότητας Ολύμπου και του εν Πειραιεί Συλλόγου των Ολυμπιτών «Η Δήμητρα». Είναι λογικό μια εφημερίδα που εκδίδεται από συγκεκριμένο Σύλλογο να εμπεριέχει πολλά στοιχεία για τη δράση του (διαβήματα, Γενικές Συνελεύσεις, πολιτιστικά, εκδρομές, πνευματικές εκδηλώσεις, κ.ά.), όμως αυτό δεν ήταν μονομερές. Άλλωστε, ο πανεπιστημιακός Καθηγητής Κωνσταντίνος Μηνάς το 1966, φοιτητής ων, τόνιζε πως «ήταν καιρός να γλυτώσουμε από τις τοπικιστικές παρωδίες»³¹, ενώ ο Σταύρος Μ. Διακομιχάλης στις 30 Μαρτίου 1966 συνέχισε από τη Μελβούρνη τον Σύλλογο των Απανταχού Καρπαθίων και «διά την έκδοσιν της ωραίας αυτής εφημερίδος...ιδίως δι' ημάς τους απόδημους Καρπαθίους», στους οποίους η εφημερίδα αφιέρωνε μόνιμα μία ή δύο σελίδες με τους εύγλωττους ανώτιτους και περιεχόμενο: «Από τη ζωή των Αποδήμων μας» ή «Καρπάθιοι ανά τον Κόσμον».

Το Δεκέμβριο του 1975, με πρωτοβουλία του Καθηγητή Νεότερης Ελληνικής Ιστορίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών Εμμανουήλ Πρωτοψάλτη και του Συλλόγου των Απανταχού Καρπαθίων καθώς και τη συμμετοχή των συλλόγων των Μενετιατών, των Ολυμπιτών, των Μεσοχωριτών, των Αρκασιωτών, των Οθειτών, των Καρπαθίων Νέων, της Ενώσεως Καρπαθίων κ.ά. αποφασίστηκε η διενέργεια εράνου τόσο στο νησί όσο και στις ελλαδικές παροικίες καθώς και στις παροικίες του εξωτερικού υπέρ των Ενόπλων Δυνάμεων³², με προτερόχρονο και εξαιτίας της εισβολής στην Κύπρο και τις τουρκικές απειλές.

Το Σεπτέμβριο του 1976, εν όψει των Προεδρικών εκλογών στις ΗΠΑ η «Καρπαθιακή Ηχώ» στο κύριο άρθρο της σημείωνε ότι «γνωρίζομεν ότι αποτεινόμενοι στους

25. Κ.Η., φ. 3 (Μάρτιος 1966), σ. 2.

26. Ό.π., φ. 7 (Απρίλιος 1966), σ. 1.

27. Πβ., ό.π., φ. 36 (Ιανουάριος 1969), σ. 8. Ν. Μαστρομηνάς, *Από την Ιστορία του Συλλόγου...ό.π.*, σ. 54.

28. Κ.Η., φ. 42 (Ιούλιος - Αύγουστος 1969), σ. 3.

29. Ό.π., φ. 95-96 (Ιούνιος - Ιούλιος 1974), σ. 6 · φ. 97 (Αύγουστος 1974), σ. 5.

30. Ό.π., φ. 122 (Σεπτέμβριος 1976), σ. 3.

31. Ό.π., φ. 4 (Απρίλιος 1966), σ. 3.

32. Ό.π., φ. 115 (Φεβρουάριος 1976), σ. 1. Πβ. εφημ. «Η Φωνή της Ολύμπου», φ. 102-103 (Δεκέμβριος 1975 - Ιανουάριος 1976), σ. 10.

συμπατριώτας για να τους υποδείξωμεν το εθνικόν τους χρέος αποτελεί περιττό κόπο. Το κάνωμεν όμως γιατί για μας τους Καρπάθιους υπάρχουν παραπανίσιοι λόγοι. Γιατί είμεθα από τους νεοαπελευθερωθέντας και γνωρίζομεν από σκλαβιά....Γιατί είμεθα κάτοικοι των νησιών που εποφθαλμιά η Τουρκία...Χάρη στη βοήθεια και την προστασία των Φορντ και Κίσινγκερ οι Τούρκοι απεθρασύνθησαν. Σε αυτούς λοιπόν καλείσθε να δώσετε ένα μάθημα διά της ψήφου Σας. Η αποτυχία των Φορντ και Κίσινγκερ θα είναι νίκη των ανθρώπων που πιστεύουν στη δικαιοσύνη και στο σεβασμό της ανθρωπίνης αξιοπρεπείας»³³.

Σημαντική είναι και ήταν η παρουσία των Καρπαθίων στο λεκανοπέδιο της Αττικής, όπως αυτή προκύπτει από τις συνοικίσεις τους, από τη δράση τους ως προσώπων, από τη συγκρότηση και λειτουργία των Συλλόγων τους. Παραδοσιακός ήταν ο εορτασμός στον Αγ. Γεώργιο Διονύσου που κτίσθηκε περίπου από το 1909-1912 με εισφορές ως έγγιστα δισχιλίων και την εθελοντική εργασία Καρπαθίων, στην πλειοψηφία τους, λατόμων που εργάζονταν σε επιτόπου εξορύξεις εταιρείας αγγλικών συμφερόντων. Τη φροντίδα του ναού είχε καταρχάς η «Εργάνη» και ακολούθως ο Σύλλογος των Απανταχού Καρπαθίων. Διαβάζουμε σε πρωτοσέλιδο δημοσίευμα της «Καρπαθιακής Ηχούς» το Μάιο του 1981: «Όπως κάθε χρόνο έτσι και εφέτος έγινε η εορτή του Συλλόγου μας στο Διόνυσο, την Κυριακή του Θωμά, 3 Μαΐου 1981. Βέβαια λόγω του γνωστού προβλήματος που υπάρχει σχετικά με τον ναόν μεταξύ του Συλλόγου μας και της ενορίας του Διονύσου, δεν κατέστη δυνατόν να συνεχιστεί το προηγούμενο του περσινού εορτασμού με το έθιμο του Καρπάθικου τραπεζιού»³⁴. Τελικά, με συμφωνητικό της 14^{ης} Οκτωβρίου 1982, αναγνωρίστηκε η κυριότητα της εκκλησίας στο Σύλλογο των Απανταχού Καρπαθίων, η παραχώρησή του για πενήντα χρόνια στη Μητρόπολη Αττικής και η δυνατότητα οργάνωσης της ετήσιας εορτής των Καρπαθίων.

Σημειώνονται, επίσης, οι εορτασμοί, θρησκευτικές και πνευματικές συνάξεις καθώς και οι εν γένει πολιτιστικές εκδηλώσεις στο νησί και στην έδρα τους, του Συλλόγου των Απανταχού Μενετιατών³⁵, του Συλλόγου Οθειτών «ο Ζέφυρος»³⁶, των απανταχού Σποϊτών «Ο Άγιος Γεώργιος» Αμαρουσίου³⁷, του Συλλόγου Απανταχού Πυλιατών «Η ύψωσις του Τιμίου Σταυρού»³⁸ (ο σύλλογος επανασυστάθηκε στις 15 Μαΐου 1976), των Απεριτών, κ.ά.³⁹.

Στις αρχές του 1969 ο τότε φοιτητής φιλολογίας και νυν Ομότιμος Καθηγητής του

33. Κ.Η., φ. 122 (Σεπτέμβριος 1976), σ. 1.

34. Ό.π., φ. 178 (Μάιος '81, σ. 1).

35. Ο.π., φ. 9 (Οκτώβριος 1966), σ. 5· φ. 138 (Οκτώβριος 1978), σ. 4, κ.ά.

36. Ό.π., φ. 103-104 (Φεβρουάριος - Μάρτιος 1975), σ. 3· φ. 119 (Ιούνιος 1976), σ. 8, φ. 166 (Μάιος 1980), σ. 6.

37. Ό.π., φ. 137 (Δεκέμβριος 1977), σ. 7.

38. Ό.π., φ. 139 (Φεβρουάριος 1978), σ. 4.

39. Βλ. ενδεικτικά για το «Κουτσουρελάκειον Ίδρυμα» ενδιαφέροντος κυρίως των Πυλών Καρπάθου, Κ.Η., φ. 36 (Ιανουάριος 1969), σ. 3.

Πανεπιστημίου Αθηνών Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης έγραφε πως «πολλά βέβαια χρειάζεται ακόμα το νησί μας...Είναι καιρός πια οι Καρπάθιοι να δείξουν μεγαλύτερο ενδιαφέρον και στα «πνευματικά» θέματα, εξίσου, νομίζω, φλέγοντα. Η Ιστορία, η Λαογραφία, η Αρχαιολογία κ.λ.π. ενός νησιού είναι εκείνοι οι κλάδοι που θα προβάλλουν την άλλη όψη... Και ευτυχώς που ο αείμνηστος Καθηγητής της Φιλολογίας Μιχ. Μιχαηλίδης - Νουάρος συγκέντρωσε αρκετή καρπαθιακή λαογραφική ύλη.... Και πόση ακόμα υπάρχει αδημοσίευτη. Τι πρέπει να γίνει; Ο Σύλλογος των Απανταχού Καρπαθίων θα πρέπει να φροντίσει για την ίδρυση ενός «Κέντρου Καρπαθιακών Μελετών» με ίδια διοίκηση»⁴⁰. Οστόσο, μόλις στις 22 Ιουνίου του 1974 έγινε στην Αθήνα η ιδρυτική σύσκεψη της Εταιρείας⁴¹, μεταξύ των μέσων δράσης της οποίας συμπεριλαμβάνονται τα Συνέδρια και επιστημονικές διαλέξεις στην Αθήνα, στην Κάρπαθο και στην ομογένεια, θεωρούμενης υπό στενή και ευρεία έννοια. Θερμή υπήρξε στη σύσταση της Εταιρείας Καρπαθιακών Μελετών, η ανταπόκριση της Ομοσπονδίας Καρπαθιακών Σωματείων Αμερικής που πρώτη έσπευσε να ενισχύσει το έργο της, βεβαιώνοντας επιστολικά ότι η καρπαθιακή παροικία της Αμερικής θα στηρίξει ηθικά και οικονομικά την Εταιρεία αυτή⁴². Το 2012 το Τμήμα Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής και η Σύγκλητος του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, με εισήγηση του Καθηγητή Λαογραφίας και Διευθυντή (τότε) του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας Μηνά Αλ. Αλεξιάδη ίδρυσε, με έδρα την Κάρπαθο, το *Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου* για την προαγωγή της βασικής θεωρητικής και εφαρμοσμένης έρευνας του λαϊκού πολιτισμού και για τη διάδοσή του στον ελλαδικό χώρο «με ιδιαίτερη έμφαση» στα Δωδεκάνησα και στα άλλα νησιά του Αιγαίου πελάγους⁴³.

Δύο, τουλάχιστον, Καρπαθιακές Νεολαίες στο χρονικό διάστημα 1966-1981 δραστηριοποιούνταν αξιοσημείωτα εντός και εκτός της Καρπάθου - παραπέμπω σε μια σειρά δημοσιευμάτων και αναφορών στην «Καρπαθιακή Ηχώ» - η Καρπαθιακή Ένωση Νέων στην Αμερική και ο Όμιλος Καρπαθίων Νέων στην Αττική, με προκηρύξεις διαγωνισμών⁴⁴, χορευτικές δραστηριότητες και εκδηλώσεις⁴⁵, με την Α' Πανελλήνια Έκθεση Καρπαθιακού Βιβλίου [«Πειραιϊκός Σύνδεσμος 27 Απριλίου 1975»]⁴⁶ κ.ά.

40. Ό.π., φ. 37 (Φεβρουάριος 1969), σ. 1, 4.

41. Ό.π., φ. 97 (Αύγουστος 1974), σ. 4. Η πρώτη εκδήλωση έγινε στις 17 Δεκεμβρίου του 1975 στο King's Pallas Hotel στην Αθήνα.

42. Ό.π., φ. 105 (Απρίλιος 1975), σ. 1.

43. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης: Βίος, έργο, σπουδές και σταδιοδρομία*, Αθήνα 2016: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, σσ. 12-13.

44. Διαγωνισμός στην Έκθεση μεταξύ των μαθητών και μαθητριών του Γυμνασίου Καρπάθου καθώς και προκήρυξη συγγραφής πραγματείας «αναφερομένης εις την εκπαίδευσιν, τα ήθη και τα έθιμα ή την Λαογραφίαν της Καρπάθου». Βλ., ό.π., φ. 102 (Ιανουάριος 1975), σ. 4.

45. Βλ. ενδεικτικά τη συμμετοχή του χορευτικού ομίλου της Κ.Ε.Ν. σε εκδηλώσεις της Δωδεκανησιακής Ομοσπονδίας Αμερικής στους εκεί εορτασμούς της 25^{ης} Μαρτίου 1821 [Κ.Η., φ. 279 (Μάιος 1976), σ. 3].

46. Ό.π., φ. 109 (Αύγουστος 1975), σ. 2.

Αξιοσημείωτη είναι και η παρουσία των Καρπαθίων στη Ρόδο στην υπό μελέτη περίοδο. Τον Ιανουάριο του 1968, μέσα σε εμπερίστατες γενικότερα συνθήκες, ο Μιχ. Σταματιάδης έγραφε στην «Καρπαθιακή Ηχώ» εμμέσως, πλην σαφώς: «Πέρασε και το 1967 χωρίς η παροικία μας της Ρόδου να βρει τον παλμό που διακρίνει τους Καρπάθιους όπου και αν ζουν. Κύλισε ένας χρόνος και όλοι μας κάναμε τη σκέψη «τι τάχα να συμβαίνει με τούτη την Καρπαθιακή παροικία... Εκφράζω μια γνώμη. Εάν ήταν δυνατόν να φθάσει μέχρι τη Ρόδο ένας παλαίμαχος της Καρπαθιακής παροικίας Αθηνών - Πειραιώς όπως ο συμπατριώτης μας κ. Ιωάννης Μοσχούλης να συγκεντρώση όλους μας κάπου και να μας ανάψει τη φλόγα της δημιουργίας προς την Κάρπαθο...»⁴⁷. Στη Ρόδο σε συλλογικό επίπεδο πατριωτικού Καρπαθιακού ενδιαφέροντος είχαν έκδηλη παρουσία η Αδελφότητα Καρπαθίων Ρόδου και ο Σύλλογος Ολυμπιτών Ρόδου «Η Βρυκούς» με συνάξεις, με τη συνέργια σε δωδεκανησιακά χορευτικά δρώμενα⁴⁸, με τη συμβολή, μεταξύ άλλων, στην «Παγκαρπαθιακή Σύσκεψη» (1976) στην Όλυμπο⁴⁹, με το ενδιαφέρον για επίλυση προβλημάτων της Καρπάθου⁵⁰, με το εγχείρημα αγοράς ιδιόκτητης στέγης το Μάιο του 1980⁵¹.

Η κορυφαία αντιστασιακή ενέργεια στην Κάρπαθο, το εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα (5-17 Οκτωβρίου 1944) που με πυρήνα τις Μενετές έλαβε παγκαρπαθιακό χαρακτήρα⁵², υπογράμμισε τοπικά την αντίθεση στον ιταλογερμανικό ολοκληρωτισμό και ενδυνάμωσε το αίτημα για εθνική απελευθέρωση και ενσωμάτωση, μετά από την κατάρρευση της Γερμανίας, στο απελευθερούμενο ελληνικό κράτος. Η Κάρπαθος ελευθερώθηκε πρώτη απ' όλα τα Δωδεκάνησα και έγινε σταθμός των συμμάχων για τη σωτηρία πολλών Δωδεκανησίων.

Ο εορτασμός της ιστορικής αυτής επετείου για το νησί δεν γινόταν μόνο στην Κάρπαθο αλλά και σε άλλα μέρη της υφελίου που βρίσκονταν οργανωμένοι συλλογικά Καρπάθιοι. Την απελευθέρωση της Καρπάθου εόρτασε και το 1968 στη Καμπέρα ο νεοοϊδρυθείς στην Αυστραλία εθνικοτοπικός Σύλλογος Καρπαθίων, όπως προκύπτει από ειδησεογραφική ανταπόκριση του Αντωνίου Λαγωνικού⁵³. Ο Σύλλογος της Αυστραλίας

47. Ό.π., φ. 26 (Ιανουάριος 1968), σ. 5.

48. Πβ. Ό.π., φ. 163 (Φεβρουάριος 1980), σ. 5.

49. Εφημ. «Η Φωνή του Ολυμπου», φ. 110-111 (Αύγουστος - Σεπτέμβριος 1976), σ. 2.

50. Κ.Η., φ. 104-105 (Φεβρουάριος - Μάρτιος 1976), σ. 8.

51. Ό.π., ό.π., φ. 166 (Μάιος 1980), σ. 5.

52. Δημοσθ. Δασκαλάκης, «Το Εθνικό Απελευθερωτικό Κίνημα Καρπάθου: κοινωνικές προϋποθέσεις και ιστορική διαχείριση», στο *Ιστορίας Μέρμνα. Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Γ. Ν. Λεοντίνη*, τ. Α1, Αθήνα 2011, σσ. 355-363. Χ. Μπαμπούνης, «Δυναμισμός, δυναμική και δυναμικότητα του Επαναστατικού Απελευθερωτικού Κινήματος της Καρπάθου (5 Οκτωβρίου 1944)», *Ηώς*, τ. 2, Αθήνα 2012, σσ. 92-99.

53. Εφημ. «Καρπαθιακή», φ. 221 (Ιούνιος 1971), σ. 3. Σημειώνεται ότι, πέρα από τον πανηγυρικό και τις ενθυμήσεις των γεγονότων του Οκτωβρίου του 1944, την 1^η Οκτωβρίου του 1978 διοργανώθηκε στην Καμπέρα και επίσημη χοροεσπερίδα [βλ. Κ.Η., φ. 145-146 (Αύγουστος - Σεπτέμβριος 1978), σ. 7].

ας το 1978 έλαβε την αξιοσημείωτη απόφαση να καταστήσει όλα τα μέλη του, μέλη και της «Οργανώσεως Φίλων του ιδρύματος Υγείας - Υγειονομικού Σταθμού Καρπάθου «Ο Άγιος Παντελεήμων», κάτι που χαιρετίσθηκε υπό την έννοιαν ότι το «πλέον μακρινόν Καρπαθιακόν Σωματείον ενώνεται μετά των του Καναδά και Αμερικής διά την ολοκλήρωσιν του ιερού αυτού σκοπού»⁵⁴. Εξάλλου, όχι ευκαταφρόνητες ήταν οι ενισχύσεις που προσέφερε για την αποπεράτωση ιερών ναών είτε στη χώρα δεξίωσης είτε στην ιδιαίτερη πατρίδα ή τις καταγωγικές ρίζες των μελών του.

Γεγονότα του κύκλου της ανθρώπινης ζωής, κοινωνικές εν γένει δραστηριότητες, εγκύκλιες σχολικές και ακαδημαϊκές επιτυχίες, έκφραση συγχαρητηρίων ή δήλωση και συμμετοχή σε πένθος για αδόκητα γεγονότα μελών της νησιωτικής κοινωνίας χαρτογραφούνται με συναισθηματική φόρτιση σε παραδοσιακά δεκαπεντασύλλαβα (συνήθως) ομοιοκατάληκτα δίστιχα, τις μαντινάδες⁵⁵, που δημοσιεύονται ως οιο-νεί έντυπες ανοικτές επιστολές σε τοπικές εφημερίδες δίκην βιοτόπου (living - place) του λαϊκού δίστιχου στην κατεύθυνση της μετάβασης από τον προφορικό στο γραπτό λαϊκό λόγο⁵⁶. «Η λαϊκή παράδοση –εφόσον και αυτή νοείται ως ιστορικά μεταλλασ-σόμενη– δεν πρέπει να ταυτίζεται απολύτως ούτε να περιορίζεται αποκλειστικά στην προφορικότητα (orality)»⁵⁷. Στις εφημερίδες «Καρπαθιακή», «Καρπαθιακή Ηχώ»⁵⁸, «Όλυμπος» και «Η Φωνή της Ολύμπου» τα δίστιχα αυτά (μαντινάδες ή μοιρολόγια) συναντώνται συχνά⁵⁹.

Δεν είναι λίγες οι φορές που Καρπάθιοι της διασποράς εκφράζουν με *Καρπαθιόμε-λα στιχηρά* τα συγχαρητήριά τους για σπουδαστικές επιτυχίες Καρπαθίων στην Ελλάδα ή στο Εξωτερικό:

« «Μέσα στην “Καρπαθιακή Ηχώ” κι’ απ’ την καρδιά βγαλμένα

54. Βλ. ενδεικτικά Κ.Η., φ. 44 (Νοέμβριος 1969), σ. 3.

55. Μιχ. Μερακλής, *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 1987: Καλλιτεχνικό Πνευματικό Κέντρο Ώρα, σ. 39.

56. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Η έντυπη λαϊκή ποίηση στην Κάρπαθο (μορφή - λειτουργία - σημασία)», *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία*, Συναγωγή Μελετών, Αθήνα 2006: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, σσ. 129-184. Βλ. του ιδίου: α) «Έντυπη λαϊκή ποίηση της Κάσου (1962-1994)», *Παρνασσός* ΛΗ' (1996), σσ. 161-179· β) «Τοπικές εφημερίδες και λαϊκή ποίηση. Ένα ακόμη παράδειγμα: Νάξος», *ΔΕΛΕ* ΛΗ' (1997), σσ. 53-64· γ) «Έντυπη λαϊκή ποίηση της Σίφνου», *Πρακτικά του Λ' Διεθνούς Σιφναϊκού Συμποσίου (1998)*, Αθήνα 2001, σσ. 267-278. Με επιβλέποντα Καθηγητή τον κ. Μηνά Αλ. Αλεξιάδη εκπονήθηκε διδακτορική διατριβή στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Αθηνών από τον Κ. Μελά (2001) με τίτλο «Η έντυπη λαϊκή ποίηση στην Κάρπαθο (1959-1999)».

57. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Η έντυπη λαϊκή ποίηση της Κάσου (1962-1994)», *Δωδεκάνησα. Λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 2003, σσ. 281-282.

58. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Η έντυπη λαϊκή ποίηση στην Κάρπαθο...», *ό.π.*, σ. 131.

59. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Η έντυπη λαϊκή ποίηση της Κάσου», *ό.π.*, σ. 163.

*θερμά συγχαρητήρια θα γράψωμεν για σένα»*⁶⁰

ή

για τον Πολύχρονη Ι. Χατζήμανώλη που είχε εισαχθεί στο Πανεπιστήμιο του Πίτσμπουργκ:

*«Μεγάλου επιστήμονα νάναι το δίπλωμά σου
και να τιμά την Κάρπαθο, Χρόνη μας, τ' όνομά σου»*⁶¹

Άλλοτε, πάλιν, η νοσταλγία για τη γενέτειρα εκφράζεται με έμμετρη επιστολή:

*«Παρακαλώ σε, φίλε μου, το γράμμα μου σαν λάβης
όταν ξυπνήσης το πρωί μια χάρη να μου κάμης
Να πάρης τον ανήφορο να βγης ψηλά στο Κάστρο
Κοίταξε στην ανατολή τον ήλιο π' ανεφένει
και δόστω ομορφιές του τόπου μας στη δύση να μας φέρει
Για κοίταξε την Βαλαντού, τους Λώρους του Εμπορούν με το κλεινό Απέρι
το περιγυάλι του νησιού απού μας περιμένει...
Στα καταπέργια φίλε μου νεκροταφείο κάνου
άρά γε θα είναι τυχερό εκεί να μας επάρου;»*⁶²

Στην επιθυμία του Λάμπρου Σταματιάδη για την ενόραση της πατρίδας, απάντησε, οντολογικά τουλάχιστον, ο φίλος του, γιατί το γράμμα δεν βρήκε τον ίδιο αλλά το αγγελήριο του θανάτου του.

Έτσι, όπως έγραφε σε μια άλλη περίπτωση Καρπάθιος μετανάστης στην Αμερική [Μ. Χαρατσοχάρτης].

*«Άγνωστος μεσ' στους άγνωστους και ξένος μεσ' τα πλήθη
είναι στιγμές όπου ζητάς παρηγοριά στη λήθη
«Καρδιά ν' αντέχη τους καϊμούς, θέλησιν απ' ατσάλι
Έτσι μονάχα θα μπορής μια μέρα να γυρίσης
Τα χώματα του τόπου σου να τα ξαναπατήσης.
Γιατί, αν σε φάη η ξενιτιά όλα θα παν χαμένα
και τα καλά και τα κακά θα γίνουν ξεχασμένα»*⁶³.

60. Κ. Η., φ. 103-104 (Φεβρουάριος - Μάρτιος 1975), σ. 2. Ο εγκατεστημένος στη Ροδεσία Ιωάννης Εμμ. Κρητσιώτης συγχαίρει τον αδελφό του Βασίλειο που είχε λάβει το πτυχίο του Α' πλοιάρχου Ε.Ν.

61. Ο.π., φ. 108 (Ιούλιος 1975), σ. 1.

62. Ο.π., φ. 132-133 (Ιούλιος - Αύγουστος 1977), σ. 6. Παραλήπτης της έμμετρης επιστολής θα ήταν ο Γεώργιος Κοντός από τη συνοικία Λώρους του Απερίου.

63. Ο.π., φ. 119 (Ιούνιος 1976), σ. 6.

Abstract**CHARALAMPOS BAMPOUNIS,**

Professor of modern Greek history at the University of Athens

Surveys of Karpathian migration: The “Karpathian Echo” newspaper (1966-1981)

This paper attempts to identify aspects and perspectives of Karpathian migration and diaspora, using the Press as historical source. The daily and periodical press, both the central and local, may serve as a research tool for the reconstruction of a particular historical period, as a function of the extent and nature of its mediation” in the narrative of realities.

Out of the twenty-one (21) newspapers of Karpathos circulated in the 19th and 20th centuries, the newspaper “Karpathian Echo” -a journalistic paper of the “Association of far and wide Karpathians” a patriotic union which is already a hundred and thirty years old (Piraeus, 1895). The research concerns the fifteen years which extend from the publication of the newspaper (January 1966) up to the penultimate census of the 20th century, the census of 1981, when the reduction in Karpathos population had reached its biggest rate.

In “Karpathian Echo” which had initially stated its interest in Carpathians outside of Karpathos island, 879 news reports and articles were found in that period, which were directly related to Karpathian immigration in Greece, in Africa (Rhodesia, Sudan, Eritrea), in Europe, Asia (Malaysia), Australia and America. Their content refers to communities, clubs and associations of a national-political nature, to the activities of Karpathian youths, to property ownerships, conferences, fundraisers and celebrations as well as the presentation of Madinah and lament that the Karpathians of diaspora poetized and published.

ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ ΕΥΑΓΓ. ΠΑΠΑΚΥΠΑΡΙΣΣΗΣ

«Η ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΜΙΑΣ ΑΓΓΛΙ(ΚΑΝΙ)ΚΗΣ ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΗΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΤΑΛΟΚΡΑΤΙΑ ΣΤΑ ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΑ. Η ΘΕΣΗ (1941) ΤΟΥ R. M. DAWKINS»¹

Τα Δωδεκάνησα αποτελούν το πιο πρόσφατα ενσωματωμένο κομμάτι του σημερινού

1. Οι περισσότερες από τις εννοιολογικές ορίζουσες της εργασίας συνάπτονται με θέματα που συναντά κανείς ανελλιπώς στο έργο και την ακαδημαϊκή σταδιοδρομία του τιμώμενου καθηγητή Λαογραφίας Μηνά Αλ. Αλεξιάδη. Αυτά αφορούν :

α) τον λαϊκό πολιτισμό της Δωδεκανήσου, περιοχή απ' την οποία κατάγεται και τρέφει ομολογημένη αδυναμία, αφού σ' αυτήν υπάγεται η ιδιαίτερη πατρίδα του Κάρπαθος. Όσοι τον γνωρίζουν αντιλαμβάνονται πόσο ισχυρός συναισθηματικά είναι ο δεσμός με τον γενέθλιο τόπο του, για τον οποίο αφιερώνει σημαντικό μέρος των επιστημονικών συγγραφών και δραστηριοτήτων του. Ενδεικτικά, η προσφορά του στην Κάρπαθο και τα Δωδεκάνησα, η οποία συνεχίζεται αμείωτη, συμπυκνώνεται στους δύο σχετικούς σύλλεκτους τόμους με εργασίες της περιόδου 1975-2003 : 1. *Καρπαθιακή Λαογραφία. Όψεις του λαϊκού πολιτισμού*, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Αθήνα 2001, σχ. 8^ο, σσ. 456, 2. *Δωδεκάνησα. Λαϊκός πολιτισμός, Χορηγία στη Μνήμη του Διδασκάλου Νικολάου Ηλ. Χαλκιά, Αθήνα 2003, σχ. 8^ο, σσ. 431. Την ευαισθησία που φανερώνει για τον λαϊκό πολιτισμό συνοδεύει με εθνογραφικές μελέτες για τον απελευθερωτικό αγώνα κατά της Ιταλοκρατίας, ζητήματα θρησκευτικότητας και διασποράς των Δωδεκανησίων, π.χ. βλ. «Ο εορτασμός της εκατον-πεντηκονταετηρίδας (1845-1995) της εκκλησίας Μενετών Καρπάθου 'Η Κοίμηση της Θεοτόκου'. Δεκαπενταύγουστος 1995» (σε συνεργασία με τον Ντίνο Αντ. Μελά), Αθήνα 1995. _ *Έπαινος μητροπολίτου Καρπάθου και Κάσου Αμβροσίου*, Αθήνα 2000. _ *Η κεντρική εκκλησία Μενετών Καρπάθου 'Η Κοίμηση της Θεοτόκου'. Σύνομη ιστορία – Θαύματα της Παναγίας* (σε συνεργασία με τον Ντίνο Αντ. Μελά), Επιτροπή Πρωτοβουλίας Μενετιανών Καρπάθου για την Εκκλησία του Ιερού Βράχου, Αθήνα 2005. _ *Ήθος και Λεβεντοσύνη στην Κάρπαθο της 5. Οκτωβρίου 1944. Πανηγυρικός Λόγος στην 60. Επέτειο του Επαναστατικού Απελευθερωτικού Κινήματος Καρπάθου, που εκφωνήθηκε στο Δημοτικό Διαμέρισμα Μενετών (5 Οκτωβρίου 2004), ενώπιον του Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας Κωνσταντίνου Δ. Στεφανόπουλου. Με την ομιλία του Προέδρου*, Αθήνα 2008. _ «Δωδεκάνησα. Κιβωτός ορθοδοξίας και πνευματικότητας», *Δωδεκανήσος*, 3(Ιαν.-Ιούν. 2010), 140-152. _ «Καρπαθιακή αποδημία και λαϊκός πολιτισμός», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, 24(2010), 49-78. _ «Άγνωστες γραπτές μαρτυρίες για το Επαναστατικό Απελευθερωτικό Κίνημα Καρπάθου της 5^{ης} Οκτωβρίου 1944», *Ιστορία εικονογραφημένη*, 543(Σεπτ. 2013), Αθήνα 2013, 34-42.*

Επίσης, στον τόπο που γεννήθηκε και ανδρώθηκε, ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης οργάνωσε και φρόντισε να διεξαχθούν τέσσερα Διεθνή Συνέδρια (1994, 2001, 2006, 2013), με τον ομώνυμο τίτλο «Κάρπαθος και Λαογραφία», και επιμελήθηκε την έκδοση των Πρακτικών τους.

Ως επιστέγασμα δικών του πρωτοβουλιών και δραστηριοποιήσεων ήρθε η ίδρυση του Ινστιτούτου Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου (20-12-2012), το οποίο υπάγεται στον Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών,

β) την Αγγλία, όπου έκανε μεταδιδακτορικές σπουδές (1982-3 και 1989-90) Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας, Εθνογραφίας και Λαογραφίας στο University College και στο London School of Economics του Πανεπιστημίου του Λονδίνου και γνώρισε τους καθηγητές Alan Dundes και John M. Lewis,

γ) τον άγγλο αρχαιολόγο, γλωσσολόγο, λαογράφο Richard Mac Gillivray Dawkins, του οποίου το

ελλαδικού κορμού σε μιαν εκατον-εικοσαετή πορεία εθνικής ολοκλήρωσης. Ενώθηκαν επισήμως με την Ελλάδα στις 7 Μαρτίου 1948, αφού είχαν περάσει τρία σχεδόν χρόνια μετά την απελευθέρωσή τους (8 Μαΐου 1945) από τις ναζιστικές δυνάμεις. Η Ιταλοκρατία στα νησιά διήρκεσε 31 συναπτά έτη, από την 'προσωρινή' κατάληψή τους στο τέλος του ιταλο-τουρκικού πολέμου στη Βόρεια Αφρική (Τριπολίτιδα και Κυρηναϊκή), με την Συνθήκη στο Οuchy της Ελβετίας (18 Οκτωβρίου 1912), έως την γερμανική κατοχή μετά την Συνθηκολόγηση της Ιταλίας στον Β' Παγκόσμιο πόλεμο (3 Σεπτεμβρίου 1943)².

Σ' αυτό το χωροχρονικό πλαίσιο αναφοράς, της Ιταλοκρατίας (1912-1943) στα *Isole Italiane dell'Egeo* (Italian Islands of the Aegean / Ιταλικά Νησιά του Αιγαίου) –όπως τα αποκαλούσαν οι ίδιοι οι Ιταλοί–, τοποθετείται η αναφερόμενη στον τίτλο της εργασίας (επιστολιμαία) αντιπαράθεση μεταξύ δύο σύγχρονων επώνυμων Άγγλων : του Ernest William Barnes (1 Απριλίου 1874-29 Νοεμβρίου 1953), φιλελεύθερου νεωτεριστή επισκόπου του Birmingham (Σεπτέμβριος 1924-Απρίλιος 1953), και του Richard MacGillivray Dawkins (24 Οκτωβρίου 1871-4 Μαΐου 1955)³, αρχαιολόγου, γλωσσολόγου, λαογράφου, πρώτου καθηγητή (1920-1939) της Βυζαντινής και Νέας Ελληνικής Γλώσσας και Φιλολογίας στην έδρα Bywater and Sotheby του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης. Η αντιπαράθεσή τους, της οποίας η κλιμάκωση εικάζεται χρονικά μεταξύ 1939-1941 και οπωσδήποτε πριν τις 15-11-1941 (*terminus ante quem*), αφορούσε το κατά πόσο μπορεί να συγκριθεί η αγγλική προσάρτηση και κατοχή της Κύπρου (από τον Νοέμβριο του 1914) με την ιταλική των Δωδεκανήσων. Ο αγγλικανός

έργο και την προσφορά στην Ελληνική Λαογραφία πρωτοπαρουσίασε ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης : 1. «Ο Richard M. Dawkins και η Δωδεκανησιακή Λαογραφία», *Δωδώνη*, 14:1(1985), 9-28, 2. «Το έργο του R.M. Dawkins. Βιβλιογραφική συμβολή», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* (1984-5), 361-389, 3. «Richard M. Dawkins και Έλληνες λαογράφοι : Άγνωστες επιστολές προς τον Άγγλο επιστήμονα», *Λαογραφία*, 35(1990), 169-187. Στον κ. Αλεξιάδη οφείλω κι εγώ την γνωριμία μου με τον Dawkins και γι' αυτό τον ευχαριστώ από καρδιάς.

Συνολική αποτίμηση του έργου και της προσφοράς του παρουσιάζει ο καθηγητής Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης και η Ελληνική Λαογραφία*, (σειρά : Μελέτες Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, αρ. 2) Εργαστήριο Λαογραφίας & Κοινωνικής Ανθρωπολογίας της Σχολής Κλασικών και ανθρωπιστικών Σπουδών του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, εκδ. Ινστιτούτο του Βιβλίου – Καρδαμίτσα, Αθήνα 2016.

2. Μετά την συνθηκολόγηση της Ιταλίας, οι Γερμανοί κατέλαβαν τα Δωδεκάνησα, περιοχή στρατηγικής σημασίας στον συνεχιζόμενο πόλεμο της Νοτιοανατολικής Μεσογείου. Με την κατάρρευση του μετώπου, ο γερμανικός στρατός αποχώρησε από την Ελλάδα τον Οκτώβριο του 1944, κάτι που δεν μπορούσε να γίνει στα Δωδεκάνησα, γιατί οι Συμμαχικές Δυνάμεις που κυριαρχούσαν στη θάλασσα τον είχαν εγκλωβίσει. Συνεπώς, η γερμανική κατοχή των νησιών κράτησε από 3 Σεπτεμβρίου 1943 μέχρι 8 Μαΐου 1945, οπότε, με τη Συνθήκη που υπογράφηκε στη Σύμη, δυνάμεις των Άγγλων και του ελληνικού Ιερού Λόχου αποβιβάστηκαν στη Ρόδο. Τα επόμενα 2 χρόνια (8 Μαΐου 1945- 31 Μαρτίου 1947) την διοίκησή τους κράτησαν οι Βρετανοί, βλ. Γιάννης Γιαννόπουλος, *Σύντομη ιστορία των Δωδεκανήσων. 1997 Ετος Δωδεκανήσου. Πενήντα χρόνια από την Ένωση 1947-1997*, εκδ. Βουλή των Ελλήνων, Αθήνα 1997, 55-80 : <http://www.hellenicparliament.gr/onlinePublishing/SID/index.htm>.

3. Για τον R.M. Dawkins βλ. τις σχετικές εργασίες του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη στην υποσημείωση 1 της παρούσας εργασίας καθώς και Αναγνώστης Ευαγγ. Παπακυπαρίσσης, «Βιβλιογραφικό συμπλήρωμα στην εργογραφία του R.M. Dawkins», *Λαογραφία*, 41(2009), 503-511.

επίσκοπος προέβη πρώτος και δημοσίως στην σύγκριση των δύο καταστάσεων, θεωρώντας κοινό τους παρονομαστή την πανομοιότυπη ιστορική πορεία τους. Απ' την άλλη ο άγγλος καθηγητής που έζησε, ερευνήσε και μελέτησε Δωδεκάνησα και Κύπρο εκφράζει την διαφωνία του τουλάχιστον ως προς τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της ιταλικής κατοχής. Η πηγή απ' την οποία η παρούσα εργασία αντλεί τα στοιχεία αυτής της διαφωνίας δεν είναι άμεση, δεν είναι κάποιο αυτούσιο τεκμήριο τής μεταξύ τους αλληλογραφίας ή έστω κάποιο κείμενο που αντάλλαξαν. Πρόκειται για μια επιστολή από το Αρχείο του R.M. Dawkins⁴, με αποστολέα τον ίδιο⁵ και παραλήπτη τον άγγλο βιβλιοθηκάριο, διπλωμάτη, καθηγητή, συγγραφέα Sir Stephen Gaselee (9 Νοεμβρίου 1882-1943), με ημερομηνία 15^η Νοεμβρίου 1941⁶. Την παραθέτω πρώτα σε αγγλική μεταγραφή* και κατόπιν σε ελληνική μετάφραση:

1r

<i>Exeter College Oxford</i>	
	November 15 th 1941
Dear Gaselee Thank you for your letter of the 14th about / the Dodecanese. There is a very ugly under side to the / fair show which has made s[u]ch an impression upon too many / visitors to Rhodes [1], and if you read my memoir you will / I think see some of it. The depopulation figures [2] are alone / enough t[o] cause thought. / To J.L. Myres' protest the Bishop [o]f Birmingha[m] / returned an evasive answer ; t[o] mine he has paid no attentio[n.] / The matter is [3] of no moment, because the mischief he has / done can hardly now be undone, but [h]is com[p]arison, to my [] / mind as grotesque as it was cruel, did [] require / some notice from anyone who believes himself better informed / inn* the matter. / I did suggest to him that the notice facing one* as / one disembarks at Rhodes, "Si raccomanda parlare italiano" / is a thing it would not be easy to parallel in Cyprus... / It is [the] [l]amentable material condition of the Greeks / of th[e] Dodecanese that strikes me most; [] /	

4. Είχα την ευκαιρία να το μελετήσω στο Taylor Institution του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης με την άδεια του επιμελητή του Αρχείου νεοελληνιστή καθηγητή κ. Peter Mackridge, στον οποίο εκφράζω τις ευχαριστίες μου για την βοήθειά του.

5. Το ότι η αποσταλείσα από τον ίδιο επιστολή βρίσκεται στο Αρχείο του σημαίνει πως πρόκειται για αντίγραφο. Την περίπτωση να μην την έστειλε δεν την θεωρώ πιθανή, διότι είναι ιδιοχειρής υπογεγραμμένη.

6. Ο ταξινομικός κωδικός της επιστολής στο Αρχείο είναι F.ARCH.Z.DAWK.30(22). Όπως σημειώνεται στην σχετική καρτέλα που συνοδεύει το έγγραφο «Βρέθηκε στα 'Δωδεκανησιακά' (Dawk. Pamph.40350)».

* Οι λέξεις που σημειώνονται με αστερίσκο είναι λάθος δακτυλογραφημένες και στο πρωτότυπο.

1v

to their moral status it would be perhaps possible to find / paralels under the rule of the Turks, thoug[h] the Turks did / leave their language culture and religion alone and concerned / t[he]ms[el]ves mainly with the collecting of taxes. /

I hope that you will find time to read my memoir on / hthis* very sad subject.

[Yours sincerely

R.M. Dawkins]

[] χειρόγραφο διόρθωση/προσθήκη/διαγραφή

1 even to the other islands = visitors

2 especially of the inland's

3 however

1r

Κολλέγιο Έξετερ

Οξφόρδη

15^η Νοεμβρίου 1941

Αγαπητέ Gaselee

Σας ευχαριστώ για την επιστολή σας της 14ης που αφορά / στα Δωδεκάνησα. Υπάρχει μια πολύ άσχημη αθέατη πλευρά στο / όμορφο θέαμα, το οποίο έχει προκαλέσει μεγάλη εντύπωση σε πολλούς / επισκέπτες της Ρόδου [1], και εάν διαβάσετε το βιογραφικό μου υπόμνημα, / πιστεύω κάτι θα καταλάβετε. Και μόνον τα νούμερα μείωσης του πληθυσμού [2] / προκαλούν προβληματισμό. /

Στη διαμαρτυρία τού J.L. Myres ο επίσκοπος του Μπέρμινγχαμ / έδωσε μια απάντηση με υπεκφυγές· στην δική μου δεν έδωσε καμία σημασία. / Το θέμα [3] δεν είναι της στιγμής, διότι η ζημιά που έχει / συντελεστεί δύσκολα μπορεί να διορθωθεί, όμως η σύγκριση που έκανε –κατά τη / γνώμη μου τόσο αλλόκοτη όσο και σκληρή– έχρηζε / κάποιας παρατήρησης από οποιονδήποτε θεωρεί εαυτόν καλύτερα ενημερωμένο / πάνω στο ζήτημα. /

Του πρότεινα ότι η πινακίδα που αντικρίζει κανείς καθώς / αποβιβάζεται στη Ρόδο, «Συνιστάται να ομιλείται ιταλικά» [ιταλιστί], / είναι ένα πράγμα που δεν θα μπορούσε εύκολα να έχει παράλληλο στην Κύπρο... /

Είναι η αξιοθρήνητη υλική κατάσταση των Ελλήνων / της Δωδεκανήσου που με λυπεί περισσότερο. /

1v

για την ηθική τους κατάσταση θα μπορούσαν πιθανόν να βρεθούν / παράλληλα με την τουρκική κατάκτηση, μολοντί οι Τούρκοι / άφησαν την γλωσσική τους κουλτούρα και θρησκεία άθικτες και ασχολήθηκαν / οι ίδιοι κυρίως με την συλλογή φόρων. /	
Ελπίζω να βρείτε χρόνο να διαβάσετε την βιογραφικό μου υπόμνημα γι' / αυτό το πολύ θλιβερό ζήτημα. /	
[Ειλικρινά δικός σας R.M. Dawkins]	
1 ακόμη και των άλλων νησιών (τους επισκέπτες)	
2 ιδίως της ενδοχώρας	
3 οπωσδήποτε	

Ως προς τα εξωτερικά χαρακτηριστικά (μορφή) της, η επιστολή είναι δισέλιδη, γραμμένη σε ένα φύλλο 23x18 cm (πρόσθια και οπίσθια σελίδα) εντύπου με τυπωμένο μπροστά και πάνω το λογότυπο του Κολλεγίου του Έξετερ (Πανεπιστήμιο Οξφόρδης), όπου είχε παραχωρηθεί στον Dawkins χώρος εργασίας και διαμονής. Το κείμενο είναι δακτυλογραφημένο με τον γνωστό ιδιάζοντα τρόπο πληκτρολόγησης του αποστολέα⁷. Μέσα στις δύο σελίδες υπάρχουν κάμποσες προσθήκες, διαγραφές, διορθώσεις, όλες χειρόγραφες. Την ημερομηνία και την προσφώνηση της επιστολής διαδέχεται το κύριο σώμα, αποτελούμενο από πέντε παραγράφους. Στο τέλος της ο χαιρετισμός και η υπογραφή είναι ιδιόχειρα.

Όσον αφορά το περιεχόμενο της, θα δοθεί, κατ' αρχάς, μια περίληψη και κατόπιν θα γίνει προσπάθεια να διευκρινιστούν τα γραφόμενα σε κάθε παράγραφο, με τη βοήθεια των συμφραζόμενων στοιχείων που ανέδειξε η αρχειακή αναζήτηση και μελέτη μας.

Περίληψη επιστολής : Ο Dawkins, αφού αρχικά ευχαριστεί τον Gaselee για το προηγθέν γράμμα του που αφορά στα Δωδεκάνησα, τον ενημερώνει πως γνωρίζει καλά τι κρύβει η φαινομενική ευημερία της Ρόδου και των άλλων νησιών. Τον πληροφορεί ότι για τις 'αθέατες' πλευρές της Ιταλοκρατίας έχει γράψει στα αυτοβιογραφικά σημειώματά του (αντίγραφο τους πρέπει να διέθετε ο παραλήπτης) αλλά και στον επίσκοπο του Birmingham, ο οποίος είχε προβεί σε σύγκριση της κατάστασης των Δωδεκανησίων με των Κυπρίων υπό αγγλική κατοχή. Απάντηση από την πλευρά του επισκόπου δεν έλαβε· σημειώνει, ωστόσο, προς ενημέρωση του Gaselee, τις βασικές πολιτικές κατευ-

7. Όσοι έχουν δει δακτυλογραφημένα κείμενα του Dawkins γνωρίζουν το μοναδικό του στυλ: αναγραμματισμοί, λάθη, παραλείψεις γραμμάτων σε μεγάλη συχνότητα, τα οποία καθιστούν την πληκτρολόγησή του εύκολα αναγνωρίσιμη.

θύνσεις της διοίκησης των Ιταλών σε σχέση με τον ελληνικό δωδεκανησιακό πολιτισμό, τοποθετώντας τες εγγύτερα στις πρακτικές των Οθωμανών παρά των Άγγλων.

Παραλήπτης της επιστολής είναι ο Sir Stephen Gaselee (1882-1943), βιβλιοθηκάριος και πανεπιστημιακός στο Magdalene College του Cambridge, διπλωμάτης και σημαίνουσα προσωπικότητα του Υπουργείου Εξωτερικών (βιβλιοθηκάριος και βιβλιοθηκονόμος των εγγράφων του), εμβριθής γνώστης της λατινικής, των κοπτικών διαλέκτων, μεσαιωνολόγος, παλαιογράφος, βιβλιογράφος, συγγραφέας και εκδότης, βιβλιόφιλος και συλλογέας παλαιτύπων, σχολαστικός και λεπτολόγος στις εκδόσεις του αλλά και πολυταξιδεμένος, πολυάσχολος, πολυπράγμων. Για το πώς γνωρίστηκε με τον Dawkins και με ποια αφορμή ξεκίνησε η μεταξύ τους αλληλογραφία δεν μπορούμε να μιλήσουμε με σιγουριά, όμως τόσο η ακαδημαϊκή κοινότητα όσο και η σύμπτωση ενδιαφερόντων ίσως αποτέλεσαν τη βάση. Εξίσου πιθανή αφετηρία γνωριμίας μπορεί να στάθηκε η 'συνυπηρέτησή' και των δύο, κατά την περίοδο 1916-1919 (περίοδος του Α' Παγκοσμίου πολέμου), σε αδελφές υπηρεσίες· στο Υπουργείο Εξωτερικών ο Gaselee, κρυπτογράφος και κατάσκοπος του Βασιλικού Ναυτικού στη ΝΑ Μεσόγειο ο Dawkins.

Ξεκινώντας το γράμμα (1^η παράγραφος), μετά την τυπική προσφώνηση, διαβάζουμε ευχαριστίες για την προηγηθείσα, στις 14, επιστολή του Gaselee⁸, χωρίς αναφορά του μήνα, οπότε συμπεραίνουμε ότι πρόκειται για τον προηγούμενο της ημερομηνίας του Dawkins, δηλ. τον Οκτώβριο (14-10-1941). Το θέμα της ήταν τα Δωδεκάνησα. Ως αφορμή για το γράψιμό της (ο Πόλεμος βρίσκεται ήδη στο 2ο έτος του) μπορούμε να πιθανολογήσουμε τις αιχμηρές δηλώσεις του επισκόπου αλλά και την επιθυμία του Gaselee να μάθει την σχετική άποψη του άγγλου λαογράφου ως ειδήμονα και γνώστη της ελληνικής πραγματικότητας. Ας λάβουμε υπόψη ότι εκείνη την περίοδο εδρεύει στο Λονδίνο η εξόριστη ελληνική κυβέρνηση, εκπρόσωποι της οποίας (Τσουδερός, Κανελλόπουλος) παρέδωσαν υπόμνημα (29 Σεπτεμβρίου 1941) προς την βρετανική, θέτοντας έγκαιρα τις εδαφικές διεκδικήσεις της για Βόρειο Ήπειρο, Δωδεκάνησα, Κύπρο στην μεταπολεμική Ευρώπη⁹. Ως εκ τούτου, λογικό φαίνεται, η έγερση των διεκδικήσεων από πλευράς της Ελλάδας να άνοιξε μια συζήτηση γύρω από το θέμα.

Στη συνέχεια ο Dawkins μπαίνει στην ουσία του ζητήματος. Στην πρωτεύουσα των Δωδεκανήσων, την Ρόδο, αλλά και στα υπόλοιπα νησιά, ιδίως από την φασιστική περίοδο της Ιταλίας και μετά, όταν ανέλαβε δικτάτοράς της (1925) ο Μπενίτο Μουσολίνι, επιχειρήθηκε από τους κατοχικούς μια προπαγανδιστική ωραιοποίηση της κατάστασης, η οποία κατέληξε σε προκλητικές επιδείξεις για τα 'θαύματα' που συντελούνταν υπό την ιταλική διοίκηση. Κι ενώ επισκέπτες και ξένοι αποκόμιζαν τις καλύτερες των

8. Στο Αρχείο Dawkins και στη λίστα των εισερχομένων επιστολών δεν την εντόπισα. Παραδόξως, στην περίπτωση Gaselee υπάρχει μόνον το γράμμα που του έστειλε ο Dawkins.

9. Βλ. Eudoxia Ioannidis, *British Foreign Policy toward Southeastern Europe and the Restoration of Dodecanese Islands to Greece* (Thesis submitted to the Faculty of Graduate studies and Research in partial fulfillment of the requirements of the degree of Master of Arts), Department of History McGill University, Montreal, December 1991, 66-67.

εντυπώσεων, πίσω από τη βιτρίνα κρυβόταν η καταπίεση και οι περιορισμοί του αυτόχθονος πληθυσμού¹⁰.

Σ' αυτό το σημείο, ο αποστολέας παραπέμπει τον παραλήπτη να διαβάσει τις Αυτοβιογραφικές Σημειώσεις του¹¹, αντίτυπο των οποίων κατέχει προφανώς ο Gaselee, ώστε να κατανοήσει σαφέστερα την επιχειρούμενη διαστρέβλωση της πραγματικότητας από τους κατοχικούς Ιταλούς εις βάρος των ελλήνων κατοίκων της Δωδεκανήσου. Να τι γράφει σε γενικές γραμμές ο Dawkins στις Αυτοβιογραφικές Σημειώσεις II (σελ. 71-72) : Στην τριετία 1916-1919 υπηρετούσε στην Κρήτη ως αξιωματικός αντικατασκοπείας στο Βασιλικό Ναυτικό του Ηνωμένου Βασιλείου. Έκανε αντι-υποβρυχιακές περιπολίες με τράτες στο νοτιοανατολικό Αιγαίο, φτάνοντας και στα Δωδεκάνησα που τότε τα κατείχαν οι Ιταλοί. Στα 1916, πραγματοποίησε ταξίδι στην Κάρπαθο, όπου τον συνόδευε ένας ιταλός στρατιώτης. Η ιταλική κατοχή μόλις έκλεινε 4 χρόνια και οι Δωδεκανήσιοι, οι οποίοι αρχικά είχαν καλωσορίσει τους Ιταλούς χριστιανούς ως απελευθερωτές από τους Τούρκους, άρχισαν ν' ανησυχούν για την διάρκειά της. Η φασιστι-

10. Η Ρόδος αναπτυσσόταν απ' τους Ιταλούς και χρησιμοποιούνταν ως πρότυπο που φανέρωνε τις δόξες και τις αρετές της ιταλικής κατοχής και της αποικιακής διοίκησης, βλ. Eudoxia Ioannidis, ό.π., 44-45. Βλ. επίσης σχ. N. Kasavis, *Italy and the Unredeemed Isles of Greece, Dodecanesian League of America*, New York 1935. _Σκεύος Ζερβός, *Εικονογραφημένη η Δωδεκάνησος και η Τετάρτη των Ελλήνων Εθνοσυνέλευσις*, Αθήνα 1940 (με πολυάριθμα παραδείγματα ιταλικής καταπίεσης των κατοίκων των νησιών). _Εμμ. Πρωτοψάλτης, «Ιταλική κατοχή της Δωδεκάνησου μέχρι της Απελευθέρωσης», *Δωδεκανησιακή Επιθεώρησις*, τ. 2:2-4 (Φεβρ-Απρ. 1948). _Jack Nicholas Kasavis, *Τα Ιταλοκρατηθέντα Δωδεκάνησα 1912-43*, (άγνωστος εκδότης), New York 1953. _Ι. Γκίκας, «Η Δωδεκάνησος και η Ιταλοκρατία», *Δωδεκανησιακόν Αρχείο*, 6(1976), 110-118. _Cesare Maria De Vecchi, *Αναμνήσεις* (μτφρ. Μ. Παπαιωάννου), εκδ. Νέα Γραμμή, Ρόδος 1992. _Manuela A. Williams, *Mussolini's propaganda abroad. Subversion in the Mediterranean and the Middle East, 1935-1940*, Routledge, Oxford – New York 2006.

Στο διαδίκτυο κυκλοφορούν πολλά videos της κρατικής ιταλικής κινηματογραφικής εταιρείας Luce.

11. Στο Αρχείο Dawkins βρίσκονται δυο σώματα Αυτοβιογραφικών Σημειώσεων ή memoirs (υπομνημάτων/απομνημονευμάτων), όπως αρέσκει να τα ονομάζει ο ίδιος. Το πρώτο (I) έχει ταξινομικό κωδικό F.ARCH.Z.DAWK.6(2), αναφέρεται στη ζωή του μέχρι το 1938 και γράφτηκε τον Σεπτέμβριο του 1938. Εδώ δεν βρίσκεται κάτι σχετικό με τα Δωδεκάνησα Το δεύτερο (II), πολύ πιο εκτενές, έχει ταξινομικό κωδικό F.ARCH.Z.DAWK.6(3) και αναφέρεται στη ζωή του έως το 1950. Αυτά τα απομνημονεύματα πρέπει να εννοεί στην επιστολή, παρόλο που υπολείπονται ακόμη 9 χρόνια για να συμφωνούν με τον υπότιτλό τους (*up to 1950*). Φαίνεται πως αυτό το δεύτερο σώμα Σημειώσεων ο Dawkins το έγραφε πλέον αναλυτικά και με λεπτομέρειες για κάθε χρονιά, ίσως, λοιπόν, ένα από ανανεωόμενα Αυτοβιογραφικά Σημειώματά του (έως το 1941) να έφτασε και στα χέρια του Gaselee. Ο σκοπός για τον οποίο τα έγραφε ο Dawkins –καθ' ομολογίαν του– ήταν να διευκολύνει τη σύνταξη μιας καλής βιογραφίας μετά το θάνατό του.

Η μνεία της επιστολής στα Αυτοβιογραφικά Σημειώματα II (έως το 1950) μας οδηγεί στο να σκεφτούμε ότι η αντιπαράθεση με τον αγγλικανό επίσκοπο ήταν μεταξύ 1939 (μετά το 1938, χρονιά που τελειώνουν οι Αυτοβιογραφικές Σημειώσεις I) και 15^{ης} Νοεμβρίου 1941 (χρονολογία επιστολής).

κή κυβέρνηση δεν τους είχε απλώς περιορίσει, προκαλούσε και την ανυπακοή τους. Οι Ιταλοί του είπαν πως στα Πηγάδια (πρωτεύουσα) είχαν πρόβλημα με τον έλληνα επίσκοπο. Επειδή επί Οθωμανοκρατίας ο έλληνας επίσκοπος ήταν ο διαπιστευμένος εκπρόσωπός τους, άρχισαν πλέον να νιώθουν από τους ομόθρησκους Ιταλούς και από τα μέτρα που αυτοί λάμβαναν μεγαλύτερη καταπίεση. Μάλιστα υπήρξε και μεθοδευμένη αλλοίωση της δωδεκανησιακής βούλησης, καθώς συστήνονταν δοτά Ευχαριστήρια Συμβούλια (Ελλήνων), τα οποία σε ανάλογοι ύφους τελετές απένειμαν τα εύσημα στους Ιταλούς για το καλό που έκαναν στον τόπο. Τέτοιες σκηνοθεσίες εξόργισαν τα εθνικά και θρησκευτικά αισθήματα των Ελλήνων. Μάλιστα στα τελευταία στάδια της ιταλικής θρησκευτικής καταπίεσης στα Δωδεκάνησα, οι έλληνες επίσκοποι ξέσπασαν έντονα, ερμηνεύοντας τα αισθήματα των εκκλησιασμάτων τους.

Κλείνοντας την 1^η παράγραφο της επιστολής, ο Dawkins επισημαίνει μια από τις πιο επώδυνες συνέπειες της Ιταλοκρατίας στα Δωδεκάνησα. Επικαλείται ως αψευδή μάρτυρα της επικυρίαρχης και σκληρής στάσης των αρχών απέναντι στους έλληνες κατοίκους την μείωση του πληθυσμού των αυτοχθόνων και τις αυξανόμενες μεταναστευτικές ροές τόσο προς Ελλάδα (Αθήνα-Πειραιά) όσο και προς το εξωτερικό (ΗΠΑ-Αυστραλία-Αίγυπτο)¹².

Η 2^η παράγραφος επικεντρώνεται στο ζήτημα της αντιπαράθεσης που δημιουργήσαν οι 'προκλητικές' για τους Βρετανούς δηλώσεις του επισκόπου του Birmingham Ernest William Barnes, ότι η Ιταλοκρατία των Δωδεκανήσων μπορεί κάλλιστα να βρει το αγγλικό αντίστοιχό της στην περίπτωση της Κύπρου. Στις αρχές του Α' Παγκοσμίου πολέμου, όταν η Οθωμανική αυτοκρατορία επέλεξε να ταχθεί στο πλευρό των Κεντρικών Δυνάμεων, η Μεγάλη Βρετανία προσάρτησε (Νοέμβριο 1914) την Κύπρο, ενώ η Ελλάδα παρέμεινε ουδέτερη έως τον Ιούλιο του 1917, οπότε μπήκε στον πόλεμο με το μέρος των Αγγλογάλλων της Εγκάρδιας Συνεννόησης (Entente Cordiale). Τον Οκτώβριο του 1915, η Μεγάλη Βρετανία, προκειμένου να βοηθήσει την σύμμαχο της Σερβία, πρόσφερε την Κύπρο στην Ελλάδα, υπό τον όρο να υποστηρίξει πολεμικά τους Σέρβους. Η Ελλάδα, θέλοντας να παραμείνει ουδέτερη (λόγω του γερμανόφιλου βασιλιά Κωνσταντίνου), δεν αποδέχθηκε την πρόταση. Με την Συνθήκη της Λωζάνης (1923) η

12. Βλ. σχ. Royal Greek Ministry of Foreign Affairs, «Diplomatic Documents Relating to Italy's Aggression Against Greece» in *The Greek White Book*, Hutchinson & Co, London – New York – Melbourne 1942. Τις αιτίες μετανάστευσης του δωδεκανησιακού πληθυσμού δίνει με ευσύνοπτο και περιεκτικό τρόπο ο Γιάννης Γιαννόπουλος, ό.π., 58-59. Η Eudoxia Ioannidis, ό.π., γράφει ότι οι Ιταλοί, παρόλο που είχαν υποσχεθεί από το 1928 στον Βενιζέλο να ακολουθήσουν πολιτική μη καταπίεσης του πληθυσμού, οι δωδεκανησιακές οργανώσεις ανά τον κόσμο συνέχισαν να καταγγέλλουν αυθαιρεσίες και τακτικές αλλοτρίωσης του εθνικού και θρησκευτικού συναισθήματος (σελ. 43, 44, 45). Απόδειξη της αμείωτης ιταλικής προκλητικότητας ο προπολεμικός διάλογος του Ιωάννη Μεταξά με τον Grazzi για το Δωδεκανησιακό : «Σε Αθήνα και Πειραιά έχουμε ήδη 10.000 Δωδεκανήσιους, που έχουν καταφύγει εδώ. Πώς θα πείσουμε τον κόσμο ότι δεν κινδυνεύει από την Ιταλία, όταν οι στρατιώτες που στέλνεται στα Δωδεκάνησα τραγουδούν 'Θ' αποβιβαστούμε στον Πειραιά και θα κατακτήσουμε όλο το Αιγαίο ;'» (σελ. 53-54).

Τουρκία παραχώρησε όλα τα δικαιώματά της στην Κύπρο υπέρ της Βρετανίας και μόνο στην δεκαετία του 1950 τονώθηκε πάλι το ενδιαφέρον της για το νησί. Τον Οκτώβριο του 1931, οι Κύπριοι ξεσηκώθηκαν και ζήτησαν ένωση με την Ελλάδα, όμως οι Βρετανοί συνέτριψαν τους επαναστάτες. Οι τελευταίες ελπίδες των Κυπρίων για 'ένωση' αναθερμάνθηκαν με το τέλος του Β' Παγκοσμίου πολέμου, συνάντησαν όμως πάλι την κάθετη άρνηση των επικυρίαρχων Βρετανών¹³.

Εδώ γίνεται η πρώτη αναφορά του Dawkins στον αγγλικανό επίσκοπο του Birmingham Ernest William Barnes (1 Απριλίου 1874 – 29 Νοεμβρίου 1953), έναν ιερωμένο που οι παρεμβάσεις του σε κοινωνικά και ηθικά θέματα τον έκαναν να ξεχωρίζει από τους προκατόχους του. Χαρακτηρίστηκε ως αμφιλεγόμενος, λόγω των πρωτοποριακών θέσεων που έπαιρνε στα σύγχρονα ανθρώπινα προβλήματα, θέσεις που πολλοί έβλεπαν να αντιτίθενται στην εκκλησιαστική του ιδιότητα. Παρόλο που ξεκίνησε την καριέρα του ως καθηγητής μαθηματικών, εν συνεχεία χειροτονήθηκε και απέκτησε τη φήμη διαπρύσιου και προκλητικού κήρυκα, ο οποίος συνδύαζε την θεολογία με τα δεδομένα της επιστήμης. Διορίστηκε επίσκοπος (το 1924) με παρέμβαση του πρωθυπουργού Ramsay MacDonald και αμέσως ανέλαβε δράση κατά των τελετουργικών πρακτικών. Η από πλευράς του επιστημονική προσέγγιση του χριστιανικού δόγματος προκάλεσε αντιδράσεις από αρχιεπισκόπους αλλά και διαμάχες με άλλους ομοβάθμιους. Υπήρξε ασυμβίβαστος ειρηνιστής, κατά της χρήσης ατομικών όπλων, αρνητής των Εθνικών Ημερών Προσευχής (στη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου πολέμου) μα και θετικός σε πλευρές του ευγονισμού (ανθρώπινη παρέμβαση στο γενετικό υλικό)¹⁴. Με την λογική της επιστημονικής σκέψης και την αντικειμενικότητα που αυτή επιβάλλει, ο Barnes δεν μπόρεσε ν' αφήσει έξω από την κοσμική κριτική του την ίδια του την πατρίδα, η οποία στον 20ό αιώνα προσπαθούσε να κρατηθεί ως αποικιοκρατική δύναμη, εκμεταλλευόμενη στρατηγικά σημεία και περάσματα που εξασφάλιζαν την άνετη πρόσβασή της στον πλούτο της Ανατολής. Ανάμεσά τους συγκαταλεγόταν και η Κύπρος, την προσάρτηση της οποίας διακήρυξαν οι Βρετανοί τον Νοέμβριο του 1914.

13. Σύνομη παρουσία της πρόσφατης ιστορίας Δωδεκανήσων και Κύπρου στην επισκόπηση του Stavros T. Stavridis <http://www.helleniccomserve.com/stavridisdodecanese.html>

Είναι όντως πολλά τα κοινά ιστορικά στοιχεία που ενώνουν Δωδεκάνησο και Κύπρο, μιας και βρέθηκαν στο πέρασμα των σταυροφόρων και των Φράγκων. Την Φραγκοκρατία και στα δύο διαδέχθηκαν οι Οθωμανοί και στις αρχές του 20ού αι. απόγονοι των Σταυροφόρων. Για την ιστορική πορεία της Ρόδου βλ. Χριστόδουλος Παπαχριστοδούλου, *Ιστορία της Ρόδου : Από την προϊστορική εποχή έως την ενσωμάτωση των Δωδεκανήσων (1948)*, έκδ. Γραφείου Μεσαιωνικής Πόλης Ρόδου, Αθήνα 1994.

14. Η μείζων βιογραφία του Ernest William Barnes έχει γραφεί από τον γιο του Sir John Barnes, *Ahead of His Age : Bishop Barnes of Birmingham*, Collins editions, 1979. Στοιχεία για τη ζωή και το έργο του αναζητήθηκαν στους ακόλουθους συνδέσμους :

<https://www.britannica.com/biography/Ernest-William-Barnes>

https://en.wikipedia.org/wiki/Ernest_Barnes

https://en.wikipedia.org/wiki/Bishop_of_Birmingham

Παρόμοια κίνηση έγινε, δυο χρόνια νωρίτερα, από τους Ιταλούς με τα Δωδεκάνησα. Ο μοντερνιστής επίσκοπος δεν δίστασε να προβεί στην σύγκριση και να θίξει τα 'του οίκου του', σε μια ιστορική φάση όξυνσης του εθνικισμού (πόλεμος), κατά την οποία όλα τα δεινά αποδίδονταν στον εχθρό. Αυτή τη φορά, οι δημόσιες τοποθετήσεις του επισκόπου έπληξαν το βρετανικό γόητρο. Από πολλούς ακούστηκαν φωνές αντίδρασης, ενώ άλλοι (λίγοι) έσπευσαν να επισημάνουν τις αδυναμίες της (σύγ)κρισης. Στους τελευταίους ανήκει ο επιστολογράφος.

Προτού, όμως, πληροφορήσει τον αποστολέα για τις ενέργειές του απέναντι στην παραπάνω τοποθέτηση του ιερωμένου, ο Dawkins αναφέρει έναν συνάδελφό του άγγλο καθηγητή που διαφώνησε με τον Barnes, τον Sir John Linton Myres (1869-1954)¹⁵, αρχαιολόγο ελληνιστή στην Οξφόρδη, ο οποίος διηύθυνε τις ανασκαφές στην Κύπρο το 1904. Είχε υπηρετήσει μαζί με τον Dawkins στην Αντικατασκοπεία του Βρετανικού Ναυτικού στην ΝΑ Μεσόγειο¹⁶. Από το βιογραφικό του διαπιστώνουμε ότι γνώριζε καλά τόσο την Κύπρο όσο και τα Δωδεκάνησα. Ο Myres έστειλε γράμμα διαμαρτυρίας στην επισκοπή του Birmingham, όμως η απάντηση που έλαβε ήταν γεμάτη υπεκφυγές.

Επιστολή για το θέμα απέστειλε στον Barnes και ο Dawkins, εκθέτοντας τεκμηριωμένα την σκληρότητα της ιταλικής κυριαρχίας στο ελληνικό στοιχείο, χωρίς να πάρει απάντηση, έστω τυπική. Γράφει, λοιπόν, στον Gaselee, ότι οι δηλώσεις του επισκόπου έχουν προκαλέσει «ζημιά που δύσκολα μπορεί να διορθωθεί», εννοώντας πως η βρετανική φήμη έχει τρωθεί απ' αυτές, επειδή την εξομοιώνουν με την φασιστική Ιταλία, και πως όσοι γνωρίζουν από πρώτο χέρι τι συντελείται στα Δωδεκάνησα υπό την διοίκησή της οφείλουν να του το επισημάνουν, όπως άλλωστε έπραξε και ο ίδιος. Παράλληλα χαρακτηρίζει την επιχειρούμενη σύγκριση «αλλόκοτη όσο και σκληρή». Ιδού πώς περιγράφει τις σχετικές ενέργειές του στις Αυτοβιογραφικές Σημειώσεις II (σελ.95-96): «Για το Chatham House είχα ετοιμάσει μια σύντομη μονογραφία για την ιταλική κατοχή στα Δωδεκάνησα. Μολονότι όλο το υλικό, εκτός από λίγα αποκόμματα εφημερίδων, προερχόταν από δικές μου συλλογές, αυτή [η μονογραφία] παράχθηκε την εποχή που

15. Βιογραφικά για τον J.L. Myres στο R.M. Dawkins, «Sir John Myres», *Man*, 54(1954), 40-1, και στην ιστοσελίδα https://en.wikipedia.org/wiki/John_Myres. Ως αποτέλεσμα της γνωριμίας του Myres με τα Δωδεκάνησα είναι και η συνεισφορά του στη σχετική βιβλιογραφία τους, π.χ. J. L. Myres (editor-contributor), «Dodecanese», *Naval Intelligence Division Geographical handbook Series*, London 1941.

16. Για την πολεμική δράση βρετανών καθηγητών πανεπιστημίου στον Β' Παγκόσμιο πόλεμο (Myres, Dawkins κ.ά.) βλ. Richard Clogg, «Academics at War : the British School at Athens during the First World War», στο Smith Michael Llewellyn, Paschalis M. Kitromilides, Eleni Calligas (eds.), *Scholars, Travels, Archives : Greek History and Culture Through the British School at Athens. Proceedings of a Conference held at The National Hellenic Research Foundation (Athens, 6-8 October 2006)*, British School at Athens (Studies 17), 2009, 163-178. Ιππ. Φραγγόπουλος, *Η Δωδεκάνησος υπό Ιταλοκρατίαν*, εκδ. Στάθης Δριβόπουλος, Αθήνα 1958, με τεκμηριωμένη επισκόπηση της ελληνικής αντίστασης στη Ρόδο, κατά τη διάρκεια της ιταλικής κατοχής, ιδιαίτερα επικεντρωμένη στο κατασκοπευτικό δίκτυο και την βρετανική αντικατασκοπεία.

πληρωνόμουν από το Chatham House, και όταν θέλησα να στείλω ένα αντίγραφο της στον επίσκοπο του Birmingham συνάντησα δυσκολίες. Ο επίσκοπος είχε κάνει συγκρίσεις της κατοχής μας στην Κύπρο μ' αυτή των Ιταλών στα Δωδεκάνησα, συγκρίσεις που στο μυαλό μου ήταν τόσο εξοργιστικά άδικες και γεμάτες άγνοια, ώστε ένιωσα αναγκασμένος να του στείλω τις απόψεις μου. Όμως, τη μονογραφία μου δεν ήμουν σε θέση να του τη στείλω, ενώ δεν θα χρησίμευε σε τίποτα να ανατρέξω στην αλληλογραφία που είχα για το θέμα με κάποιον υπάλληλο του Υπ[ουργείου] Εξ[ωτερικών]¹⁷. Ό,τι έχω γράψει, με μερικές προσθήκες, θα βρεθεί κάποια μέρα ανάμεσα στα έγγραφά μου. Κατά τη διάρκεια κάποιων επισκέψεών μου στα Δωδεκάνησα αποκόμισα μεγάλη αγάπη για τον τόπο και τους ανθρώπους του, οπότε είναι πάντα πιθανόν, η δουλειά μου να είναι πιο παθιασμένη παρά πειστική σ' έναν εξωτερικό παρατηρητή. Όμως, για το πρόσωπο της ιταλικής πολιτικής στα νησιά δεν μπορώ να προσποιηθώ τον ψύχραιμο, και είναι προς τιμήν μου ότι δεν είμαι αντικειμενικός σε ότι αφορά την Ελλάδα».

Η πρώτη επισήμανση στο αυτοβιογραφικό απόσπασμα αφορά την συνεργασία με το Chatham House, το επισήμως καλούμενο Royal Institute of International Affairs (Βασιλικό Ινστιτούτο Διεθνών Σχέσεων). Πρόκειται για ένα μη κερδοσκοπικό, μη κυβερνητικό οργανισμό, ο οποίος συστάθηκε στα 1920 και εδρεύει στο Λονδίνο, με αποστολή του να αναλύει και να προωθεί την κατανόηση μεγάλων διεθνών θεμάτων και σχέσεων. Εάν χρησιμοποιήσουμε έναν προσφιλή όρο της εποχής μας, θα λέγαμε ότι είναι ένα think tank πολιτικής σκέψης¹⁸. Το Ινστιτούτο είχε ζητήσει, στην δεκαετία του 1920, από τον Dawkins, ως ειδήμονα στα ελληνικά θέματα, να εκπονήσει μονογραφία για την Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα. Εκείνος το έκανε επ' αμοιβή, αλλά η έκδοση έγινε από τον φορέα, με αποτέλεσμα να είναι δύσκολο για τον συγγραφέα να βρει αντίτυπα της εργασίας του. Ένα τέτοιο αντίτυπο ήθελε να στείλει και στον επίσκοπο του Birmingham, χωρίς τελικά να τα καταφέρει, μαζί με την επιστολή, με την οποία προσπάθησε να τον πείσει ότι κάθε σύγκριση με την βρετανική κατοχή της Κύπρου ήταν άδικη. Η συνέχεια είναι γνωστή, ακολούθησε η αλληλογραφία με τον διπλωματικό υπάλληλο Gaselee.

Στην 3^η παράγραφο της επιστολής, ο Dawkins αναφέρει στον Gaselee το παράδειγμα που χρησιμοποίησε, για ν' αποδείξει στον Barnes το πόσο διαφορετική είναι η πε-

17. Πρέπει να αναφέρεται στον Stephen Gaselee, ο οποίος, την χρονική στιγμή που λαμβάνει την επιστολή, γνωρίζουμε ότι κατέχει ένα σώμα Αυτοβιογραφικών Σημειώσεων του Dawkins. Το πρωθύστερο φαινόμενο να κατέχει Σημειώσεις, όπου αναφέρεται η επιστολή που θα λάβει, εξηγείται, όπως γράψαμε και παραπάνω, απ' το ότι οι σημειώσεις του Dawkins πρέπει να ανανεώνονταν και να εμπλουτίζονταν χρόνο με το χρόνο, οπότε ο Gaselee θα κατείχε κάποιο από τα αυτοβιογραφικά σχεδιάσματα μεταξύ 1939-1941, όχι το τελικό απ' όπου και η παραπομπή στο κυρίως κείμενο.

18. Πληροφορίες για το Chatham House στους διαδικτυακούς τόπους https://en.wikipedia.org/wiki/Chatham_House <https://www.chathamhouse.org/>

Σε αξιολόγηση του Πανεπιστημίου της Πενσυλβάνια, το 2015, το Chatham House κατετάγη στην 2^η θέση των ιδρυμάτων με την μεγαλύτερη παγκόσμια επιρροή, μετά το Brookings Institution.

ρίπτωση των Δωδεκανήσων απ' της Κύπρου : Καθώς αποβιβάζεται κάποιος επισκέπτης στο λιμάνι της Ρόδου, αντικρίζει μια πινακίδα που αναγράφει στα ιταλικά «Συνιστάται να ομιλείται ιταλικά», ενδεικτική του ολοκληρωτισμού που ήθελαν να επιβάλλουν στα νησιά οι Ιταλοί. Δεν αρκούσε ο διοικητικός και κυβερνητικός έλεγχός τους, παρά επεδίωκαν αποκάλυπτα και τον γλωσσικό εξιταλισμό τους. Ως σχόλιο σ' αυτή την εξόφθαλμα καταχρηστική ενέργεια των Ιταλών, ο Dawkins γράφει ότι «είναι ένα πράγμα που δεν θα μπορούσε εύκολα να βρει παράλληλό του στην Κύπρο».

Η 4^η παράγραφος αποτελεί την επιτομή των θέσεων του αποστολέα. Γνωρίζοντας προσωπικά την καθημερινότητα των Ελλήνων στα Δωδεκάνησα υπό την ιταλική κατοχή, δεν διστάζει να χαρακτηρίσει «αξιοθρήνητη» την υλική κατάσταση στην οποία βρίσκονται οι Δωδεκανήσιοι, γεγονός που τον λυπεί πιο πολύ απ' όλα.

Πράγματι, στα θέματα της οικονομικής ζωής των νησιών, οι Ιταλοί στάθηκαν συγγνοί αποικιοκράτες, διοικώντας, νομοθετώντας, κυβερνώντας υπέρ των εθνικών συμφερόντων τους. Οι πάσης φύσεως διευκολύνσεις που παρείχαν αφορούσαν μόνον τους Ιταλούς υπηκόους, τους εποίκους ουσιαστικά. Το Ιταλικό κράτος, το οποίο θεωρείτο εκσυγχρονισμένο και προηγμένο, εισήγαγε μεταρρυθμίσεις και αλλαγές στους τρόπους παραγωγής και διαχείρισης των αγαθών, οι οποίοι δεν ανταποκρίνονταν στη νοοτροπία και τις συνήθειες των Δωδεκανησίων. Οι Ιταλοί στα εύφορα γεωργικά νησιά κατέλαβαν τις ζώνες με την μεγαλύτερη αγροτική αποδοτικότητα, άλλοτε εξωθώντας τους νόμιμους ιδιοκτήτες και άλλοτε «πείθοντάς τους να συνεργαστούν με τις αρχές». Στην πρωτογενή τομέα δεν έγιναν οι απαραίτητοι εκσυγχρονισμοί ούτε δόθηκαν τα αναγκαία κεφάλαια για να αναταχθεί η παραγωγή. Η ιχθυαλιεία παρέμενε στάσιμη, ενώ η σπογγαλιεία υπονομεύτηκε. Στον δευτερογενή τομέα (βιοτεχνίες, εργοστάσια, εταιρείες), οι ιταλικές μονάδες υποσκέλισαν τις παραδοσιακές ελληνικές, χρησιμοποιώντας φθηνή πρώτη ύλη και δίνοντας χαμηλά μεροκάματα στους ντόπιους, με αποτέλεσμα η ένδεια να επικρατεί στην μεγάλη πλειονότητα του γηγενούς στοιχείου. Το εμπόριο πέρασε στην αποκλειστική διαχείριση των Ιταλών, και, τέλος, στο θέμα του τουρισμού, ο πολιτισμός και η κουλτούρα των νησιών αντιμετωπίστηκαν ως πεδία εκμετάλλευσης από αποικιοκράτες, που πρόσφεραν τα 'φώτα' τους στους ιθαγενείς¹⁹.

Στην ίδια παράγραφο (4^η, αλλά στην οπίσθια σελίδα) ο Dawkins θίγει ακολούθως το ζήτημα της γλώσσας και της θρησκείας –της ηθικής κατάστασης όπως τα ονομάζει–, κατά την ιταλική κατοχή. Οι Ιταλοί προσπάθησαν να επιβάλλουν γλώσσα και θρησκευτικό δόγμα στους Έλληνες, στοιχεία που δεν θέλησαν να πειράξουν οι Οθωμανοί, οι οποίοι είχαν αποκλειστικό μέλημά τους την είσπραξη φόρων.

Είναι γεγονός ότι οι επικυρίαρχοι Ιταλοί καθιέρωσαν, από το 1926, ως υποχρεωτική την εκμάθηση των ιταλικών στην εκπαίδευση των Δωδεκανησίων και σιγά-σι-

19. Βλ. Γιάννης Γιαννόπουλος, ό.π., 59-64. Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, *Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα : 1912-1943. Αλλοτρίωση του ανθρώπου και του περιβάλλοντος* (πρόλογος : Ηλίας Ε. Κόλλιας), έκδ. Γραφείου Μεσαιωνικής Πόλης Ρόδου (προγραμματική σύμβαση ΥΠΠΟ-ΤΑΠΑ-Δήμου Ρόδου), Ρόδος 1998. Κ. Τσαλαχούρης, *Η ιταλική οικονομική πολιτική στα Δωδεκάνησα*, εκδ. Τροχαλία, Αθήνα 2000.

γὰ την επέβαλαν ως μοναδική στα σχολεία, κίνηση που φανέρωνε τις προθέσεις τους για εξιταλισμό του ελληνικού στοιχείου²⁰. Παράλληλα, η καθολική στο θρήσκευμα διοίκηση έκανε τα πάντα για να παρεμποδίσει τις ορθόδοξες λατρευτικές πρακτικές και γενικότερα την άσκηση του δικαιώματος της ελεύθερης λατρείας, ενώ υπέσκαπτε την ενότητα της Δωδεκανησιακής Εκκλησίας με το Πατριαρχείο. Έτσι, εκτός από τα προκλητικά προνόμια και την κρατική προστασία που απολάμβαναν οι καθολικοί (στα 1928, με την έγκριση του Βατικανού διορίστηκε καθολικός αρχιεπίσκοπος στη Ρόδο), υποκινούνταν και η δρομολόγηση της διαδικασίας για την αυτοκεφαλία της Εκκλησίας της Δωδεκανήσου (αυτονόμησή της από το Οικουμενικό Πατριαρχείο)²¹.

Κλείνοντας της επιστολή (5^η παράγραφος), ο Dawkins παρακινεί ακόμη μια φορά τον Gaselee να διαβάσει τις αυτοβιογραφικές του σημειώσεις.

Συμπληρωματική Βιβλιογραφία

Α. Ελληνόγλωσση

Αγαπητίδης Κώστας, «Η διοίκησης της Δωδεκανήσου από την Τουρκοκρατία έως την Ένωση», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, τ. 2(1967), 244-46.

Αγαπητίδης Σ., *Η Δωδεκάνησος εις την Συνθήκην της Ειρήνης*, Δημοσιεύματα Κεντρικής Δωδεκανησιακής Επιτροπής, Αθήνα 1947.

Απόστολος Επίσκοπος Ρόδου, *Απομνημονεύματα : Χρονογραφική ιστορία της εκκλησιαστικής περιοχής Ρόδου κατά τη διάρκεια της ιταλικής και γερμανικής κατοχής 4η Μαΐου 1912 – 8η Μαΐου 1945*, τομ. Ι, εκδ. Διον. Πετσαλής, Αθήνα 1947.

Απόστολος Επίσκοπος Ρόδου, *Απομνημονεύματα : Χρονογραφική ιστορία της εκκλησιαστικής περιοχής Ρόδου κατά τη διάρκεια της ιταλικής, γερμανικής και αγγλικής κατοχής 1912 - 1945*, τομ. ΙΙ, εκδ. Διον. Πετσαλής, Αθήνα 1947.

Διβάνη Λ. - Κωνσταντοπούλου Π., *Τα Δωδεκάνησα : Ο μακρύς δρόμος της Ένωσης με την Ελλάδα*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα 1997.

Ζερβός Σκεύος, *Το ζήτημα της Δωδεκανήσου και τα διπλωματικά αυτού έγγραφα*, εκδ. Σακελλάριος, Αθήνα 1926.

Kasavis Jack Nicholas, *Τα Ελληνικά Δωδεκάνησα*, The National Herald, New York 1941.

Μαυρής Ν.Γ., *Δωδεκανησιακή Βιβλιογραφία*, εκδ. Δωδεκανησιακής και Λαογραφικής Εταιρείας, τ. 1-2, Αθήνα 1965, 1975.

Μαυρίδης Ανδρέας, *Η Ρόδος από την Οθωμανική Αυτοκρατορία μέχρι την εθνική ολοκλήρωση (1912-1947). Ο μητροπολίτης Ρόδου Απόστολος (1913-1946). Εκκλη-*

20. Βλ. Γιαννόπουλος, ό.π., 57. Κ. Φίνας, Η ανάπτυξη της ελληνικής εκπαίδευσης στην περιοχή της Ρόδου στη διάρκεια των δύσκολων χρόνων της υποτέλειας των Δωδεκανήσων, (αυτοέκδοση), Ρόδος 2003. Φωτεινιώ Ευστ. Οθείτη, Στιγμές της ζωής μου στις Μενετές Καρπάθου. Έμμετρη απόδοση και ένα πεζό αφήγημα (πρόλογος-επιμέλεια : Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης), Αθήνα 2009, 37 (υποσημείωση 1).

21. Βλ. Γιαννόπουλος, ό.π., 57-58. Ioannidis, ό.π., 44-45. Για το θέμα υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία, την οποία καταγράφω στο τέλος της εργασίας ως συμπληρωματική.

- σία και Εκπαίδευση (Διδακτορική διατριβή), Τμήμα Θεολογίας Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2009.
- Μαυρίδης Ανδρέας, *Ρόδος 1912-1948 : Εκκλησία, Πολιτική, Εκπαίδευση* (αυτοέκδοση), Ρόδος-Θεσσαλονίκη 2010.
- Μελάς Εμμ. Μ., «Ο Βενιζέλος και τα Δωδεκάνησα», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, 6(1977), 273-352.
- Μιχαηλίδης-Νουάρος Μ., *Χρονικό της νήσου Καρπάθου από τον Ελληνο-ιταλικό πόλεμο μέχρι της Ενσωματώσεως αυτής εις την Ελλάδα (1948)*, (άγνωστος εκδότης), Pittsburg 1951.
- Μιχαηλίδης-Νουάρος Μ., *Η ανά τους αιώνες Αυτοδιοικήσεις της Δωδεκανήσου*, (άγνωστος εκδότης), Αθήνα 1953.
- Πρωτοφάλης Εμμ., «Το δωδεκανησιακόν ζήτημα και η εξέλιξίς του μέχρι σήμερον», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, 4(1975), 155-181.
- Σπυριδάκης Γ. Κ., «Βιβλιογραφική επισκόπησις Δωδεκανησιακών δημοσιευμάτων επ' ευκαιρία της ενσωματώσεως της Δωδεκανήσου», *Δωδεκανησιακή Επιθεώρησις*, 2(1948), 115-118, 179-183.
- Τσαλαχούρης Κ., «Δυο ντοκουμέντα (από τον αγώνα των Δωδεκανησίων)», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, 4(1975), 217-247.
- Τσαλαχούρης Κ., *Το Αυτοκέφαλο της Δωδεκανησιακής Εκκλησίας 1924-1929 : Από τα Αρχεία του Ελληνικού Υπουργείου Εξωτερικών*, (αυτέκδοση), Αθήνα 1992.
- Φίνας Κ., *Ο επίσκοπος Ρόδου Απόστολος Τρύφωνος και τα 33 χρόνια υπηρεσίας στην επισκοπή Ρόδου*, εκδ. Νέα Γραμμή, Ρόδος 2003.
- Φύλλης Σ., *Οι ξεχασμένοι ήρωες* (αυτοέκδοση), Ρόδος 1991.
- Φύλλης Σ., *Κατάσκοποι στη Ρόδο (1932-1945)*, (αυτοέκδοση), Ρόδος 1995.
- Χατζηφώτης Ιωάννης Ν., «Αγώνες και θυσίες των Δωδεκανησίων», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, 1(1972), 295-306.

B. Ξενόγλωσση

- Aloi V., *Rhodes: A place under the sun? The territorial identity of the island during the civil administrations of Mario Lago and Cesare De Vecchi (1923-1940)* (in Italian), Doctoral Thesis (supervisor: Pr. Marcella Arca Petrucci), History of Modern Italy, Universita Roma Tre, Academic year 2006/2007. Available at URL: <http://dspace-roma3.caspur.it/handle/2307/179>
- Battaglia A., 'The Italian Dodecanese: A history to revisit (1912-1943)' (in Italian), in *Eurostudium* 3w, vol. 15, 2010. Available at URL: http://www.eurostudium.uniroma1.it/rivista/monografie/Il%20Dodecaneso%20italiano_Battaglia.pdf
- Bocquet D., «Rhodes 1912: The misadventures of General d'Ameglio» (in French), in *Cahiers de la Mediterranee*, vol. 64, 2004. Available at URL: <http://cdlm.revues.org/index667.html#article-667>
- Booth D. J., *Italy's Aegean Possessions*, London 1928.

- Chrysanthopoulos T. L., «The British and the Greek Military Occupations of the Dodecanese 1945-48», *Revue Hellenique de Droit International*, vols 2-4 (April-December 1949), 227-330.
- Clogg Mary Joe – Clogg Richard, «Greece», *World Bibliographical Series*, Clío Press, Oxford 1980.
- Doumanis N. - Pappas N., «Grand History in Small Places: Social History on Castellorizo (1934)», *Journal of Modern Greek Studies*, 15:1, 1997. Abstract available at URL: <http://muse.jhu.edu/journals/mgs/summary/v015/15.1doumanis.html>
- Doumanis N., *Una faccia, Una razza; the Italian Colony in the Aegean* (in Italian), Il Mulino, Bologna 2003.
- Fleischer Hagen – Bowman Steven, *Greece in the 1940's : A bibliographical companion*, University Presses of New England, London and Hanover 1981 / Gunter Altenburg, Hanover 1988.
- Grosselli M. R. and Family Committee of the Fiemese immigrants in Rhodes, *The Men of Wood in the Island of Roses: The Historical Facts of the Italian Village of CamPOCHIARO in Rhodes 1935-1947* (in Italian), Curcu & Genovese publications, Trento: 2012.
- Papastratis Pr., *British Policy towards Greece During the Second World War 1941-44*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Reid Walter, *Churchill 1940-1945: Under Friendly Fire*, Birlinn Limited, Edinburgh 2008, 2012.
- Richter Heinz A., *Greece and Cyprus since 1939-1945*, Wissenschaftlicher Verlag Nea Hellas, 1984.
- Xydis S., *Greece and the Great Powers 1944-1947*, Thessaloniki 1963.
- Zervos S., *Rhodes: Capital of the Dodecanese* (in French), Paris 1920. Available at URL: <http://archive.org/stream/rhodescapitaledu00zerv#page/n0/mode/2up>
- Zervos S., *The Dodecanese: The History of the Dodecanese through the Ages - its services to Mankind and its Rights*, London. Available at URL: <http://archive.org/stream/dodecanesehistor00zervrich#page/n0/mode/2up>

Περίληψη

«Η πολιτισμική διάσταση μιας αγγλι(κανι)κής αντιπαράθεσης για την Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα. Η θέση (1941) του R.M. Dawkins»

Τον Νοέμβριο του 1941, ο ελληνιστής άγγλος καθηγητής R.M. Dawkins στέλνει επιστολή στον διπλωμάτη Stephen Gaselee, προκειμένου να του εξηγήσει πού διαφωνεί με τον επίσκοπο του Birmingham, ο οποίος συνέκρινε την ιταλική κατοχή στα Δωδεκάνησα με την βρετανική στην Κύπρο. Ο Dawkins αναφέρει συγκεκριμένα περιστατικά και βασικές πολιτικές της ιταλικής διοίκησης, τα οποία αποσκοπούσαν στον αφελληνισμό των Δωδεκανησίων, ενώ θεωρεί την Ιταλοκρατία χειρότερη μορφή δυνάστευσης και από την οθωμανοκρατία.

Summary

«The cultural dimension of an Anglican confrontation for the Italian Rule on Dodecanese. The aspect (1941) of R.M. Dawkins»

In November 1941, the Hellenist English Professor R.M. Dawkins sends a letter to diplomat Stephen Gaselee to explain why he disagrees with the Bishop of Birmingham, who compared the Italian occupation in the Dodecanese to the British in Cyprus. Dawkins mentions specific incidents and basic policies of the Italian administration, which aimed at the de-hellenization of the Dodecanese, while he considered Italian rule as the worst form of slander, even that of Ottoman domination.

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ Π. ΠΕΡΣΕΛΗΣ

Καθηγητής

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Θεολογική Σχολή

Η ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΟΥ*

Η Δωδεκάνησος δεν είχε την τύχη να ελευθερωθεί από τη μακροχρόνια τουρκική κατάκτηση και να ενσωματωθεί στα πολιτικά και γεωγραφικά όρια του ελληνικού κράτους, που άρχισε να δημιουργείται στο τέλος της δεκαετίας του 1820. Είναι γνωστόν, ότι η τουρκική κατάκτηση της Δωδεκανήσου συνεχίστηκε μέχρι το έτος 1912. Το έτος αυτό η Δωδεκάνησος καταλήφθηκε στρατιωτικά από τους Ιταλούς. Οι ίδιοι οι Ιταλοί είχαν χαρακτηρίσει προσωρινή την κατάληψη, μέχρι να επιλυθεί η ιταλοτουρκική διαφορά, η οποία συνίστατο στην εκκένωση της Τριπολίτιδος και της Κυρηναϊκής στη Βόρειο Αφρική από τα τουρκικά στρατεύματα¹. Παρά το γεγονός, όμως, αυτό και παρά τις εν τω μεταξύ διάφορες πολιτικές και διπλωματικές συμφωνίες, η ιταλική κατοχή της Δωδεκανήσου νομιμοποιήθηκε με την υπογραφή της Συνθήκης της Λωζάνης (24 Ιουλίου 1923). Με τη Συνθήκη αυτή (άρθρο 15) η Τουρκία αποδέχτηκε την ιταλική κυριαρχία στη Δωδεκάνησο και παραιτήθηκε από κάθε διεκδίκηση γι' αυτήν².

* Επεξεργασμένη μορφή κειμένου ομιλίας που έγινε στο θρησκευτικό μνημόσυνο στον ι. Ναό Αγίου Γεωργίου Καρύτση (20 Μαρτίου 2016). Το μνημόσυνο οργανώθηκε από την Ομοσπονδία Δωδεκανησιακών Σωματείων Αθηνών και Πειραιώς στο πλαίσιο του επίσημου ετήσιου διήμερου εορτασμού της 68ης επετείου της Απελευθέρωσης και Ενσωμάτωσης της Δωδεκανήσου στο ελληνικό κράτος.

1. Βλ. Ε. Γ. Ιωάννου, *Το καθεστώς αποστρατικοποίησης της Δωδεκανήσου*, Αθήνα 1977 (ανάπτυπο από τη συλλογική εργασία της Έδρας του Δημοσίου Διεθνούς Δικαίου της Π.Α.Σ.Π.Ε. «Η αποστρατικοποίηση των Ελληνοτουρκικών συνόρων»), κυρίως σ. 122. Επίσης Σ. Λουκάτος, «Δωδεκάνησα», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος 15ος: Νεώτερος Ελληνισμός. Από το 1913 ως το 1941, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1978, σ. 460-472. Βλ. και την εκτενή εισαγωγή της Λένας Διβάνη στον τόμο με τον τίτλο: *Δωδεκάνησος. Η μακρά πορεία προς την ενσωμάτωση. Διπλωματικά έγγραφα από το Ιστορικό Αρχείο του υπουργείου Εξωτερικών*, έρευνα-επιστημονική επιμέλεια: Λ. Διβάνη – Φ. Κωνσταντοπούλου, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1996, και δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, 1997, σ. 15-37. Για μια πληρέστερη ιστορική καταγραφή της Ιταλικής κατάκτησης της Δωδεκανήσου βλ. τη μελέτη: Ζ. Ν. Τσιρπανλής, *Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα (1912-1943). Αλλοτρίωση του ανθρώπου και του περιβάλλοντος*, Ρόδος: Έκδοση Γραφείου Μεσαιωνικής Πόλης Ρόδου, 1998.

2. Βλ. Ε. Γ. Ιωάννου, ό.π., σ. 124. Επίσης Ε. Γ. Πρωτοψάλτης, *Το Δωδεκανησιακό ζήτημα και η εξέλιξίς του μέχρι σήμερα* (ανάπτυπο από τα «Δωδεκανησιακά Χρονικά», τόμος Δ'), Αθήναι, 1978, σ. 8 κ. εξ. Του ίδιου, *Τα ελευθέρια της Δωδεκανήσου*, (ανάπτυπο από τα «Δωδεκανησιακά Χρονικά», τόμος Ζ'), Αθήνα, 1979, σ. 6.

Γενικά, ομολογείται ότι η ιταλική κατάκτηση αποτέλεσε σοβαρό εμπόδιο στην ανάπτυξη και πρόοδο των νησιών που απαρτίζουν το Δωδεκανησιακό σύμπλεγμα (Αστυπάλαια, Ρόδος, Χάλκη, Κάρπαθος, Κάσος, Τήλος, Νίσυρος, Κάλυμνος, Λέρος, Πάτμος, Λειψοί, Σύμη, Κως και Καστελλόριζο, καθώς και οι εξαρτημένες από τα παραπάνω νησιά νησίδες). Ο περιορισμός της ελευθερίας και του δημοκρατικού τρόπου έκφρασης και συμπεριφοράς των κατοίκων της Δωδεκανήσου από τους κατακτητές είχε τραγικά αποτελέσματα στην οικονομική (γεωργία, κτηνοτροφία, αλιεία, εμπόριο), μορφωτική και γενικά κοινωνική ανάπτυξη των κατοίκων των νησιών.

Αποκορύφωμα των οδυνηρών συνεπειών της ιταλικής κατάκτησης και κατοχής της Δωδεκανήσου αποτελεί αναμφίβολα η περίοδος από το 1939 και μετά, που η φασιστική Ιταλία εκούσια εμπλέκεται και διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο, ως επιθετική δύναμη, στο ευρωπαϊκό και διεθνές προσκήνιο των στρατιωτικών και πολεμικών επιχειρήσεων. Οι ιταλικές στρατιωτικές επιχειρήσεις συνέβαλαν αποφασιστικά στην πυροδότηση και εξάπλωση του Β' Παγκοσμίου πολέμου (1939/40-1945). Όπως ήταν φυσικό, η πολεμική συμμαχία της φασιστικής Ιταλίας με τη ναζιστική Γερμανία, την περίοδο 1939/40-1943, δημιούργησε συνθήκες καταστροφικές στους λαούς που υπέστησαν τις επιθέσεις των φασιστοναζιστών. Ταυτόχρονα, όμως, τα δεινά του πολέμου διέκοψαν την ομαλή συνέχιση της έστω περιορισμένης, ανελεύθερης και υποτυπώδους οικονομικής και κοινωνικής ζωής των Δωδεκανησίων³.

Οι καταστροφικές συνέπειες του Β' Παγκοσμίου πολέμου είχαν σοβαρότατο αντίκτυπο και σ' αυτή την επιβίωση των κατοίκων των νησιών του Δωδεκανησιακού συμπλέγματος. Η παρεμπόδιση της ελεύθερης ναυσιπλοΐας και της μεταφοράς των εμπορικών αγαθών από νησί σε νησί, και ιδιαίτερα από τα μεγάλα στα μικρά νησιά, υπήρξαν παράγοντες καταλυτικοί ακόμη και για τη στοιχειώδη επιβίωση πολλών νησιωτών. Σ' αυτές τις συνθήκες θα πρέπει να προστεθούν και οι παντός είδους πιέσεις, διώξεις και εξευτελιστικοί περιορισμοί, που επιβάλλονταν στα ατομικά, θρησκευτικά και μορφωτικά (εκπαιδευτικά) δικαιώματα των Δωδεκανησίων από τις ιταλικές διοικητικές, αστυνομικές και στρατιωτικές αρχές⁴.

Η κατάσταση αυτή ασφαλώς δεν άλλαξε όταν η Ιταλία κήρυξε τον πόλεμο εναντίον της

3. Βλ. Σ. Ι. Αγαπητίδης, *Η κατάσταση εις την Δωδεκάνησον*, Δημοσιεύματα Κεντρικής Δωδεκανησιακής Επιτροπής, 3, Εν Αθήναις: Εκ του Εθνικού Τυπογραφείου, 1946. Ε. Γ. Πρωτοψάλτης, *Τα ελευθέρια της Δωδεκανήσου*, ό. π., σ. 7 κ.εξ. Επίσης Κ. Ι. Αγαπητίδης, «Η διοίκηση των Δωδεκανήσων από την Τουρκοκρατία ως την ένωση. (Σύντομη ιστορική ανασκόπηση)», *Δωδεκανησιακά*. Ετήσιο ιστορικό, φιλολογικό και λαογραφικό περιοδικό σύγγραμμα. Εκδότης-διευθυντής: Ι. Μ. Χατζηφώτης, τόμος Β', Αθήνα, 1967, (σ. 13-25), κυρίως σ. 16. Μητροπολίτου Καρπάθου-Κάσου Αποστόλου, *Το χρονικόν της Ιταλοκρατίας της Ρόδου. Εγκαρτέρησις ενός λαού ... δικαίωσις*, [Αθήναι], 1973. Ζ. Ν. Τσιρπανλής, *Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα (1912-1943)*, ό.π. Κ. Τσαλαχούρης, *Η οικονομική πολιτική της Ιταλίας στα Δωδεκάνησα*, Αθήνα: Εκδόσεις Τροχαλία, 2000.

4. Βλ. πρόχειρα Α. Τσοπανάκης, «Μια γενεά μετά την απελευθέρωση», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*. Ετήσια περιοδική έκδοσις της Στέγης Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου, τόμος Ζ' (1978), Αθήναι, σ. 9-24.

Γερμανίας (13 Οκτωβρίου 1943). Αντίθετα μάλιστα, σε λίγο διάστημα η Γερμανία κατέλαβε στρατιωτικά εξολοκλήρου τη Δωδεκάνησο και τα ποικίλα δεινά της εμπόλεμης κατάστασης συνεχίστηκαν για τον πληθυσμό των νησιών με αμείωτο ρυθμό. Βέβαια η γερμανική κατοχή δεν διήρκεσε επί πολύ στη Δωδεκάνησο. Και αυτό, γιατί ήδη από το φθινόπωρο του 1944 σε ορισμένα νησιά –εκ των οποίων η Κάρπαθος και η Κάσος ήταν μεταξύ των πρώτων (17 Οκτωβρίου 1944)– αποβιβάστηκαν στρατιωτικές συμμαχικές δυνάμεις με επικεφαλής Βρετανούς, γεγονός που αποτέλεσε την απαρχή της προοδευτικής απελευθέρωσης και των λοιπών νησιών της Δωδεκανήσου από τη γερμανική κατοχή. Μετά την επίσημη παράδοση στις 8 Μαΐου 1945 και της Σύμης στις συμμαχικές δυνάμεις και την ολοκληρωτική αποχώρηση των Γερμανών, εγκαταστάθηκε στη Δωδεκάνησο η λεγόμενη Βρετανική Στρατιωτική Διοίκηση (ΒΣΔ) (British Military Authority). Η ΒΣΔ τυπικά μόνο συνεπικουρείτο μέχρι τα τέλη περίπου του έτους 1946 από την Ελληνική Στρατιωτική Αποστολή Δωδεκανήσου της οποίας διοικητής ήταν ο ιερολοχίτης συνταγματάρχης Χρ. Τσιγάντες.

Η Δωδεκάνησος κυβερνήθηκε από τη ΒΣΔ μέχρι την υπογραφή της Συνθήκης Ειρήνης των Παρισίων. Ως γνωστόν, στις 10 Φεβρουαρίου 1947 υπεγράφη στο Παρίσι η Συνθήκη Ειρήνης με την οποία η Δωδεκάνησος επανήρχετο στην πλήρη δικαιοδοσία της Ελλάδας. Μεταξύ των όρων της Συνθήκης Ειρήνης των Παρισίων ήταν και η προσωρινή εγκατάσταση –μέχρις ότου ετακτοποιούνται όλες οι διαδικασίες της πλήρους ενσωμάτωσης της Δωδεκανήσου με την Ελλάδα– της λεγόμενης Στρατιωτικής Διοίκησης Δωδεκανήσου. Η επίσημη αποχώρηση της ΒΣΔ και η εγκατάσταση της ελληνικής πλέον Στρατιωτικής Διοίκησης Δωδεκανήσου στη Ρόδο, με διοικητή τον αντιναύαρχο Περικλή Ιωαννίδη, έγινε μέσα σε ατμόσφαιρα εθνικού ενθουσιασμού και απερίγραπτης χαράς των Ελλήνων κατοίκων όλων των νησιών της Δωδεκανήσου στις 31 Μαρτίου 1947. Η Δωδεκάνησος μετά από μια μακροτάτη περίοδο έξι και μισού αιώνα, κατά την οποία διάφοροι κατακτητές την είχαν καταλάβει και εκμεταλλευθεί ποικιλότροπα, επανήλθε στον εθνικό ελληνικό κορμό.

Μετά την επικύρωση της Συνθήκης Ειρήνης των Παρισίων, τα νησιά του Δωδεκανησιακού συμπλέγματος προσαρτήθηκαν και επίσημα στην Ελλάδα. Η Στρατιωτική Διοίκηση Δωδεκανήσου καταργήθηκε και στη θέση της συστάθηκε η Γενική Διοίκηση Δωδεκανήσου. Στις 7 Μαρτίου 1948 στη Ρόδο, αλλά και σε όλα τα υπόλοιπα νησιά, έγινε η επίσημη τελετή της ενσωμάτωσης της Δωδεκανήσου με τη μητέρα Ελλάδα. Στις 5 Μαΐου του ίδιου έτους ορκίστηκε και στις 15 του ίδιου μήνα ανέλαβε υπηρεσία στη Ρόδο ο πρώτος γενικός διοικητής της Γενικής Διοίκησης Δωδεκανήσου, που ήταν ο Κασιώτης γιατρός, λόγιος και ένθερμος αγωνιστής της απελευθέρωσης της Δωδεκανήσου από την ιταλική κυριαρχία, Νικόλαος Γ. Μαυρής⁵.

* * *

5. Βλ. περισσότερα στη βιβλιογραφία της υποσημείωσης υπ' αριθ. 1. Επίσης *Έκθεσις Πεπραγμένων Ελληνικής Στρατιωτικής Διοικήσεως Δωδεκανήσου*, Ρόδος: Εκ του Κρατικού Τυπογραφείου Δωδεκανήσου, 1948. *Η Ροδιακή*. Ημερήσια ανεξάρτητος Δωδεκανησιακή εφημερίδα, αριθ. φ. 47, 15 Μαΐου 1948. Χ. Ι. Παπαχριστοδούλου, *Ιστορία της Ρόδου*, Αθήνα: 1994, δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, σ. 602.

Η προηγηθείσα σχηματική και σύντομη ιστορική αναφορά στην κατάκτηση της Δωδεκανήσου από τους Ιταλούς, και για λίγο διάστημα από τους Γερμανούς, και στη συνέχεια η απελευθέρωση και η ενσωμάτωση με τη μητέρα Ελλάδα, εγείρει ένα προβληματισμό τον οποίο θα ήθελα να μοιραστώ μαζί σας.

Ο πυρήνας του προβληματισμού μου έγκειται στο συνεχή, διακαή και μεγαλειώδη πόθο των, στη συντριπτική τους πλειοψηφία, Ελλήνων κατοίκων της Δωδεκανήσου για ελευθερία από δεσμά δουλείας και υποτέλειας σε αλλογενείς και αλλοεθνείς κατακτητές. Με άλλα λόγια, ποιοί ουσιαστικοί λόγοι ώθησαν τους Δωδεκανήσιους να εμπλακούν, ήδη από την αρχή της Ιταλικής κατάκτησης, σ' ένα διαρκή αγώνα ελευθερίας και ανεξαρτησίας από την ξένη κυριαρχία;

Στο κλασικό δοκίμιό του με τον τίτλο «Δύο έννοιες της ελευθερίας» (1958), ο πολιτικός στοχαστής Isaiah Berlin, γράφει μεταξύ των άλλων και τ' ακόλουθα:

«Η ελευθερία που παραχωρείται σε έναν άνθρωπο ή έναν λαό, ώστε αυτός να ζει κατά τον τρόπο που επιλέγει και επιθυμεί, πρέπει να σταθμίζεται από κοινού με τις απαιτήσεις διαφόρων άλλων αξιών, όπως της ισότητας, της δικαιοσύνης, της ευτυχίας, της ασφάλειας, της δημόσιας τάξης – για να αναφέρουμε απλώς τις πιο χαρακτηριστικές. Τούτο εξηγεί γιατί η ελευθερία δεν μπορεί να είναι απεριόριστη»⁶.

Το ερώτημα που εξαρχής με απασχόλησε –όταν με πολλή χαρά δέχτηκα την ομόφωνη τιμητική πρόσκληση του Προέδρου και των μελών του Διοικητικού Συμβουλίου της Ομοσπονδίας Δεδεκανησιακών Σωματείων Αθηνών-Πειραιώς να ομιλήσω στη σημερινή επιμνημόσυνη δέηση των ηρωικώς πεσόντων στους αγώνες υπέρ της απελευθέρωσης της Δωδεκανήσου συμπατριωτών μας Δωδεκανησίων– ήταν: παρείχαν οι Ιταλοί κατακτητές στους υπηκόους τους Δωδεκανήσιους το δικαίωμα να ζουν και να πράττουν με βάση τις αξίες της ισότητας, της δικαιοσύνης, της ευτυχίας, της ασφάλειας και της δημόσιας τάξης; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι οπωσδήποτε αρνητική. Τούτο πιστοποιείται από πλείστες όσες ενέργειες και περιοριστικά μέτρα που οι Ιταλοί κατακτητές επέβαλαν στους Δωδεκανήσιους από το 1912 που κατέλαβαν τη Δωδεκάνησο έως και την οριστική αποχώρησή τους. Ορθότατα ο συμπατριώτης μας καθηγητής Ζαχαρίας Τσιρπανλής τονίζει στον πρόλογο του περισπούδαστου συγγράμματός του με τον τίτλο «Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα 1912-1943», μεταξύ των άλλων, τ' ακόλουθα:

«Αναμφισβήτητα τεκμήρια αποδεικνύουν ότι οι Ιταλοί, από τους πρώτους κιόλας μήνες που αποβιβάστηκαν στα Δωδεκάνησα, δεν αρκέστηκαν σε μια χαλαρή, μεταβατικού τύπου, άσκηση της εξουσίας. Η επέμβασή τους στην εσωτερική ορ-

6. Το κείμενο «Δύο έννοιες της ελευθερίας» περιέχεται στο: I. Berlin, επιμ. H. Hardy, *Τέσσερα δοκίμια περί Ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 2001, 253-332, το παράθεμα σ. 329.

γάνωση της ζωής των κατοίκων υπήρξε δυναμική και ανυποχώρητη. Διέλυσαν θεμελιώδη σχήματα της τοπικής αυτοδιοίκησης· αποδυνάμωσαν μέχρι που κατάργησαν την ελληνική σχολική παιδεία· οικειοποιήθηκαν τις πλουτοπαραγωγικές πηγές των νησιών και συνέτριψαν οικονομικά τους ντόπιους· μετέλλαξαν τις πολιτιστικές αξίες και στόμωσαν τα μηνύματα των αρχαιολογικών μνημείων και ευρημάτων· επέβαλαν θεωρίες και ιδεολογήματα ξένα και εχθρικά προς τον τόπο· αλλοίωσαν τη δημογραφική σύνθεση και το φυσικό περιβάλλον· απογύμνωσαν το σώμα της Ορθόδοξης Εκκλησίας και υποβάθμισαν τους ιεράρχες της»⁷.

Μπροστά, λοιπόν, σ' αυτή την ιστορική πραγματικότητα, τι συμπεράσματα μπορούμε να εξαγάγουμε για την αδιαμφισβήτητη αντιστασιακή δυναμικότητα, τον πατριωτισμό, τη στέρεη ελληνική εθνική και Ορθόδοξη χριστιανική συνείδηση των αείμνηστων συμπατριωτών μας Δωδεκανησίων εκείνης της εποχής που ζούσαν εντός και εκτός των συνόρων της Δωδεκανήσου; Πώς, δηλαδή, αντιστάθηκαν στα ποικιλώνυμα σχέδια και τα μέσα που ο κατακτητής εφάρμοσε με σκοπό τον εξιταλισμό και τον εκφασισμό τους;

Νομίζω ότι η απάντηση συνοψίζεται σε μια χαρακτηριστική αποστροφή των όσων εκθέτει σε απόρρητο έγγραφό του το 1936 (12 Ιανουαρίου) προς το Ιταλικό Βασιλικό Υπουργείο των Εξωτερικών, με θέμα την αντικατασκοπεία και την πολιτική κατάσταση στη Δωδεκάνησο, ο ίδιος ο Ιταλός Διοικητής της «Διοίκησης των Ιταλικών Νησιών του Αιγαίου» Mario Lago. Ο Mario Lago διοίκησε τη Δωδεκάνησο δεκατέσσερα συναπτά χρόνια (1922-1936). Ο Lago γράφει, λοιπόν, μεταξύ των άλλων και τ' ακόλουθα:

«Όπως το είπα χίλιες φορές, πρέπει να περάσει τουλάχιστο μία γενεά, για να προσανατολισθεί αποφασιστικά η εσωτερική κατάσταση προς ένα αξιόπιστο εθνικό φρόνημα».

Ο Mario Lago εννοεί προφανώς τον πλήρη εξιταλισμό των Ελλήνων κατοίκων της Δωδεκανήσου. Και συμπληρώνει:

«Ας ληφθεί υπόψη ότι, για συγκυριακούς λόγους εξωτερικής πολιτικής, η κυβερνητική δραστηριότητα στο σχολικό και εκκλησιαστικό πεδίο δεν μπόρεσε να αναπτυχθεί χωρίς περιορισμούς· οι αλυτρωτικές οργανώσεις [εννοεί τις Ελληνικές Δωδεκανησιακές οργανώσεις της διασποράς] δεν έπαψαν ποτέ να κινητοποιούνται στο εξωτερικό με την ανοικτή υποστήριξη των ελληνικών αρχών, ενίοτε και των τουρκικών, και πάντα με την εύνοια όλων των αντιιταλικών και αντιστασιακών οργανώσεων... Παρά τη λογοκρισία επί του ξένου τύπου (ιδίως επί του ελληνικού που είναι ομόφωνα και άγρια εχθρικός), κάποια εφημερίδα πετυχαίνει πάντα να διεισδύσει»⁸.

7. Ζ. Ν. Τσιρπανλής, *Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα (1912-1943)*, ό.π. σ.14.

8. Ολόκληρο το κείμενο είναι μεταφρασμένο στο: Ζ. Ν. Τσιρπανλής, *Η εκπαιδευτική πολιτική*

Στη συνέχεια ο Mario Lago δεν μπορεί να αποσιωπήσει, έστω και αν επιχειρεί να υποβαθμίσει τη σημασία τους, ότι από τους κατοίκους των νησιών:

«Εκδηλώνονται σοποραδικά πράξεις ή ενέργειες αδιαλλαξίας, προπέτειας, που η Διοίκηση εξαλείφει δραστικά. Πρόκειται για τραγούδια μεθυσμένων, για συζητήσεις των καφεενέδων, για ανώνυμα γράμματα, για φανταστικές κατασκοπίες: τίποτε το σοβαρό έως τώρα. Καμιά δίκη δεν έγινε· λίγα άτομα επιπλήχθηκαν ή εκτοπίστηκαν. Γενικά, τίποτε δεν δικαιολογεί σοβαρές ανησυχίες. Όλα όμως προτρέπουν σε εντατικοποίηση επαγρύπνησης και δυσπιστίας»⁹.

Το παραπάνω παράθεμα, από τα γραφόμενα ενός από τους επισημότερους εκπροσώπους της Ιταλικής κατακτητικής εξουσίας στη Δωδεκάνησο, μαρτυρεί, χωρίς καμία αμφιβολία, ότι οι Δωδεκανήσιοι στη συντριπτική τους πλειοψηφία συνεχώς υλοποιούσαν αυτό που εύστοχα διατυπώνεται σ' ένα κείμενο της πολιτικής επιστήμονος Hannah Arendt με τον τίτλο «Τι είναι η ελευθερία». Ότι δηλαδή:

«Οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι –σε αντιδιαστολή από την κατοχή του χαρίσματος για ελευθερία–εφ' όσον πράττουν, ούτε πριν ούτε μετά· γιατί να είναι κανείς ελεύθερος και να πράττει είναι ένα και το αυτό...Εάν οι άνθρωποι επιθυμούν να είναι ελεύθεροι, τότε είναι σίγουρο ότι πρέπει να αποκηρύξουν την κυριαρχία»¹⁰.

Στη σημερινή δύσκολη εγχώρια και διεθνή οικονομική, πολιτική και κοινωνική συγκυρία το παράδειγμα της αυτοθυσίας και της γενναίας αντίστασης των Δωδεκανησίων για την απόκτηση της οριστικής απελευθέρωσής τους από τον ξένο και κακόβουλο κατακτητή και την ενσωμάτωση των νησιών τους το 1948 στη μητέρα Ελλάδα, θεωρώ ότι θα πρέπει να μας εμψυχώνει στην απόλυτη άρνηση αποδοχής οποιασδήποτε μορφής κυριαρχίας και καταπίεσης (εσωτερικής ή εξωτερικής) πολιτικής, ιδεολογικής, στρατιωτικής κ.λπ., που στοχεύει να μας οδηγήσει στη συνειδητή ή ασυνειδητή υποβάθμιση της σημασίας των αξιών «της ισότητας, της δικαιοσύνης, της ευτυχίας, της ασφάλειας, της δημόσιας τάξης» (για να χρησιμοποιήσω μόνο αυτές τις αξίες που προτάσσει ο Isaiah Berlin στο παράθεμα που σας διάβασα).

Στο πλαίσιο σεβασμού και τήρησης αυτών των αξιών οι σημερινοί Δωδεκανήσιοι είναι ικανοί και πρέπει να εκδηλώνουν τα πατροπαράδοτα αισθήματα φιλανθρωπίας, αλληλεγγύης και ειρηνικής συνύπαρξης στους χειμαζόμενους πρόσφυγες των εμπολέμων περιοχών της Μέσης Ανατολής. Δε θα πρέπει να λησμονείται ότι πολλοί Δωδεκανήσιοι υπήρξαν θύματα αναγκαστικής προσφυγικής μετανάστευσης στα τουρκικά μικρασιατικά

των Ιταλών στα Δωδεκάνησα (1912-1943), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2007, σ. 89-93, το παράθεμα σ. 91.

9. Ό.π., σ. 93.

10. Το κείμενο «Τι είναι η ελευθερία» περιέχεται στο: H. Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, 2012, σ. 9-54, το παράθεμα στις σ. 24 και 44.

παράλια, λόγω της πείνας που ενέσκυψε, την περίοδο της ιταλογερμανικής κατοχής.

Ταυτόχρονα, όμως, οι σημερινοί Δωδεκανήσιοι είναι εκείνοι που μπορούν -ως φυσικοί κληρονόμοι, των αγωνιστών της μακράς Δωδεκανησιακής αντίστασης εναντίον της κάθε μορφής καταπίεσης στην άσκηση εξουσίας- να συμβάλουν αποφασιστικά στην επίλυση των πολλών και σοβαρών προβλημάτων που ανακύπτουν στο πλαίσιο υπερβολικών και εντέλει παράνομων -σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο και τις διεθνείς συμβάσεις- κυριαρχικών αξιώσεων γειτονικών λαών, όπως π.χ. είναι η συγκυριαρχία και η αμφισβήτηση της οριοθετημένης υφαλοκρηπίδας στο Αιγαίο, η πλήρης αποστρατικοποίηση των νησιών μας κ.λπ.

Η συμβολή των σημερινών Δεδεκανησίων στη διατήρηση των αρχών της ειρηνικής συμβίωσης των λαών θα πρέπει να εμπνέεται από το παράδειγμα της διπλωματικής δραστηριότητας των μελών της «Κεντρικής Εκτελεστικής Επιτροπής Ενώσεως Δωδεκανησίων Αιγύπτου» (ίδρυση 1918) και του «Εθνικού Δωδεκανησιακού Συμβουλίου» (ίδρυση 1940, Νέα Υόρκη των ΗΠΑ). Και οι δύο αυτοί φορείς συνέβαλαν αποφασιστικά και με απολύτως ειρηνικά μέσα, σε διπλωματικό και πολιτικό επίπεδο, πρώτα στην ανάδειξη και έπειτα στη διεκδίκηση από τη διεθνή κοινότητα της ελευθερίας της Δωδεκανήσου και της ενσωμάτωσής της στον ελληνικό εθνικό κορμό¹¹.

Είμαι σίγουρος ότι και οι σημερινοί εκπρόσωποι του Δωδεκανησιακού λαού στο Ελληνικό Κοινοβούλιο, καθώς και τα ακούραστα μέλη των εκπροσώπων της Ομοσπονδίας Δωδεκανησιακών Σωματείων Αθηνών και Πειραιώς και όλοι οι εκπρόσωποι των Δωδεκανησιακών Συλλόγων του εσωτερικού και του εξωτερικού είναι ταγμένοι στην ανάδειξη και προβολή του πλούσιου πολιτισμού της Δωδεκανήσου αλλά και της ιστορικής σημασίας των αγώνων των νησιωτών για ελευθερία και ειρηνική ζωή.

Με τέτοιες προϋποθέσεις, θεωρώ ότι η Δωδεκάνησος και οι απανταχού του πλανήτη μας Δωδεκανήσιοι θα πρέπει πάντοτε ν' αποτελούν τους πομπούς που θα εκπέμπουν προς πάσα κατεύθυνση το μήνυμα της υπέρτατης αξίας της ελευθερίας και της δημοκρατικής και ειρηνικής συμβίωσης όλων των ανθρώπων και των λαών μεταξύ τους.

Σε μια πολύ δύσκολη εποχή για την ανθρωπότητα και το μέλλον της δημοκρατικής διακυβέρνησης των λαών, ο φιλόσοφος και παιδαγωγός John Dewey, σ' ένα δοκιμασκού χαρακτήρα σύγγραμμά του, που εκδόθηκε το 1939 στις ΗΠΑ, με τον τίτλο «Ελευθερία και Πολιτισμός», έγραφε:

«Δε μπορούμε να ξακολουθήσουμε να υποστηρίζουμε πως η ανθρώπινη φύση, όταν αφεθεί στον εαυτό της, όταν λευτερωθεί απ' τους αυθαίρετους περιορισμούς τους εξωτερικούς, θα τείνει να δημιουργήσει δημοκρατικούς θεσμούς που να λειτουργούν καλά. Τώρα είμαστε υποχρεωμένοι να θέσουμε το πρόβλημα απ' την άλλη πλευρά. Να νιώσουμε πως δημοκρατία πάει να πει να πιστεύεις

11. Αντί άλλων βλ. Ν. Γ. Μαυρής, «Το Πανδωδεκανησιακόν Συνέδριον της Νέας Υόρκης της 24ης Οκτωβρίου 1943 και η σημασία του», *Νισυριακά*, Αθήναι: Έκδοσις Εταιρείας Νυσιαριακών Μελετών, τόμ. IV, 1972, σ. 8-33.

πως ο πολιτισμός ο ανθρωπιστικός πρέπει να κυριαρχήσει. Είν' ανάγκη ν' αναγνωρίσουμε με ειλικρίνεια και με ευθύτητα πως ο σκοπός αυτός είναι σκοπός ηθικός –όπως ανήκει στην ηθική κάθε ιδέα που αναφέρεται στο τι πρέπει να γίνει»¹².

* * *

Η ταυτότητα των Δωδεκανησίων έχει σφυριλατηθεί με παραδόσεις και αγώνες βαθιά ριζωμένες στον πόθο και την αξία της ελευθερίας, της δημοκρατίας και της κοινωνικής προόδου. Η θέση του John Dewey περί ταύτισης δημοκρατίας και ανθρωπιστικού πολιτισμού έχει βαρύνουσα σημασία, περισσότερο από κάθε άλλη φορά, για την υπέρβαση των αδιεξόδων της σημερινής πολυτάραχης εγχώριας και διεθνούς πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής συγκυρίας. Εκείνο που σίγουρα μας έχει κληροδοτηθεί από τους ηρωικούς προγόνους μας είναι η συνέχιση του ειρηνικού αγώνα για περισσότερη ελευθερία και δημοκρατική διακυβέρνηση, βασισμένη στον απόλυτο σεβασμό των ατομικών, πολιτικών και θρησκευτικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Το έργο αυτό δεν είναι εύκολο· σίγουρα, όμως, αξίζει τον κόπο να είμαστε στρατευμένοι σ' αυτό. Γι' αυτό και ο μεταφορικός στίχος του Bertolt Brecht, με τον οποίο κλείνω την ομιλία μου, φαίνεται να είναι και πάλι επίκαιρος:

*«Τις δυσκολίες των βουνών τις ξεπεράσαμε·
Τώρα μας περιμένουν
Οι δυσκολίες των πεδιάδων»¹³.*

Abstract

BY PROFESSOR EMMANUEL P. PERSELIS

National and Kapodistrian University of Athens

The Liberation of Dodecanese from the Italian-German Occupation (1947)

In this article a historical sketch is attempted to show the hard road of the Greek inhabitants of Dodecanese towards liberation from the Italian and German occupation by the end of the Second World War. Then the author proceeds to explain the reasons why and how the islanders were inspired to resist against their oppressors. Ethnic and religious ideals, patriotism and their persistent commitment to the value of freedom and human rights enabled the Greek islanders of Dodecanese to persuade the allies of the Second World War and the international community in general to help them to break the bonds of the foreign occupation.

12. J. Dewey, *Ελευθερία και πολιτισμός*, μτφρ. Μ. Οικονόμου, Αθήνα: Εκδοτικός οίκος Γεωργίου Παπαδημητρίου, χ.χ., σ. 141-142.

13. B. Brecht, *76 Ποιήματα*, μτφρ. Π. Μάρκαρης, Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο 1983, πέμπτη έκδοση συμπληρωμένη, σ. 86.

ΒΑΛΤΕΡ ΠΟΥΧΝΕΡ

ομ. Καθηγητής Θεατρολογίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

**ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ GENDER STUDIES.
Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΒΑΛΚΑΝΙΚΗΣ ΑΝΤΡΟΓΥΝΑΙΚΑΣ**

Οι διαφυλικές μελέτες και αναλύσεις για τους κοινωνικούς ρόλους του άντρα και της γυναίκας (gender studies) στο λαϊκό πολιτισμό της Βαλκανικής δεν αφορούν μόνο τις δημόσιες και ιδιωτικές συμπεριφορές και την ενδυματολογία¹, αλλά μεταξύ άλλων και τα τελετουργικά έθιμα², καθώς και το δημοτικό τραγούδι και το προφορικό παραμύθι³ σε μια συγκριτική διάσταση που συμπεριλαμβάνει ολόκληρο το γεωγραφικό χώρο της νοτιοανατολικής Ευρώπης. Ενώ οι κοινωνικοί ρόλοι του άντρα και της γυναίκας εμφανίζονται αρκετά σταθερές, σε εμφάνιση, συμπεριφορά, αξίες και ιδανικά, η δήθεν αλλαγή του φύλου παρατηρείται ουσιαστικά μόνο στον ανάποδο κόσμο του καρναβαλιού⁴.

1. Βλ. σε επιλογή: M. H. Clark, "Variations on themes of male and female: reflections on gender bias in fieldwork in rural Greece", *Women's Studies* 10 (1983), σσ. 117-133, J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986, της ίδιας, «Greek women: sacred or profan?», *Journal of Modern Greek Studies* 1/1/ (1983), σσ. 185-202, D. Burkhart, "Die soziale Stellung der Frau auf dem Balkan und ihre Manifestationen im semantischen Feld 'Heiraten' sowie einigen Komplementärfeldern", *Zeitschrift für Balkanologie* 20 (1984), σσ. 41-72, N. Reiter (επιμ.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, Wiesbaden 1987, M. Sarris, "Death, gender and social change in Greek society", *Journal of Mediterranean Studies* 5/1 (1996), σσ. 14-32, R. Hirschon, *Women and Property – Women as Property*, New York/London 1984 κτλ.

2. W. Puchner, "Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauch", *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 72 (1976), σσ. 146-170, του ίδιου, «Normative Aspekte der Frauenrolle in den exklusiv femininen Riten des hellenophonen Balkanraums», Reiter, *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, ό. π., σσ. 133-141, του ίδιου, "Frauenbrauch. Alterssoziologische Betrachtungen zu den exklusiv femininen Riten Südosteuropas", *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, σσ. 151-176, Β. Πούχνερ, «Κοινωνιολογία των ηλικιών και γυναικεία έθιμα. Από το κορίτσι στη γερόντισσα στα δρώμενα του εορτολογίου της Βαλκανικής», *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Αθήνα 2010, σσ. 25-72.

3. W. Puchner, *Die Folklore Südosteuropas. Eine komparative Übersicht*, Wien/Köln/Weimar 2016, σσ. 37 εξ., 97-101.

4. Β. Πούχνερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, Αθήνα 32009, σσ. 76-81.

Δημοτικό τραγούδι

Παρά ταύτα το μοτίβο της μαχητικής κλεφτοπούλας σε αντρική ενδυμασία (*virdzina*, *virgjinesha*, *αντρειωμένη*, *harambaša*, *tombelije* κτλ.) απαντά και στα δημοτικά τραγούδια του ευρύτερου Βαλκανικού χώρου⁵. Έχει διατυπωθεί η θεωρία, πως το αγαπημένο αυτό, στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία και στις προφορικές παραδόσεις⁶ καθώς και ιδιαίτερα στις παραλογές⁷, μοτίβο προέρχεται, χωρίς να ανατρέξει κανείς αμέσως σε μυθικές αντιλήψεις για αμαζόνες ή στην επιβίωση της λατρείας της αρχαίας Αρτέμιδος⁸, από τις *virgjineshë*, τις «ορκισμένες παρθένες», που ζουν ως άντρες και γίνονται δεκτές ως τέτοιοι⁹. Αυτός ο μη μετατρέψιμος όρκος γίνεται μπροστά στη δημογεροντία του χωριού και οι *sworn virgins* ντύνονται ύστερα άντρες, παίρνουν αντρικά ονόματα, οπλοφορούν, καπνίζουν, προϊστανται σε νοικοκυριά και κάνουν αντρικές δουλειές¹⁰. Φραγκισκανοί πατέρες είχαν εντοπίσει αυτή την κατηγορία προσώπων με αλλαγμένο φύλο σ' ένα καθαρά κοινωνικό επίπεδο (χωρίς ιατρικές επεμβάσεις) στη βόρεια Αλβανία από το 19^ο αιώνα¹¹, ένα φαινόμενο, στην πραγματικότητα διαδομένο σ' ένα πολύ μεγαλύτερο γεωγραφικό χώρο, το οποίο κατά τις θεωρίες του πρώιμου εικοστού αιώνα και του όψιμου φεμινισμού κατά το τέλος του συνδέθηκε με υπολείμ-

5. Όπως άλλωστε και στις σχετικές προφορικές αφηγήσεις. Βλ. ATU 514 και το ελληνικό οικότυπο *884C *The Girl as Soldier* στον κατάλογο των †G. A. Megas /A. Angelopoulos / A. Brouskou / M. Kaplanoglou / E. Katrinaki, *Catalogue of Greek Magic Folktales*, Helsinki 2012 (FFC 303), σσ. 187 εξ. και Marianthi Kaplanoglou, "The girl as soldier: a history of the Greek narrative traditions", *Archivio Antropologico Mediterraneo* 2 (1999), σσ. 145-154.

6. Sabine Wienker-Piepho, *Frauen als Volkshelden. Geschichtlichkeit, Legendenbildung und Typologie*, Frankfurt/M. etc. 1988, Dagmar Burkhart, "Heldenjungfrau", *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1989), σσ. 745-753.

7. E. Seemann, "Die Gestalt des kriegerischen Mädchens in den europäischen Volksballaden", *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 10 (1959), σσ. 192-212, Lutz Röhrich, "Die Auffassung der Frau im Volkslied", *Anstöße* 2 (1985), σσ. 50-68.

8. M. Kosven, "Amazonki. Istorija legendy", *Sovjetskaja Etnografija* 1947/2, σσ. 33-59 και 1947/3, σσ. 3-32, Eqrem Çabej, "Kult und Fortleben der Göttin Diana auf dem Balkan", *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 5 (1941), σσ. 229-241.

9. Robert Elsie, "Sworn Virgin", *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, London 2001, σσ. 245-247. Αυτό γίνεται για διάφορους λόγους, οι οποίοι μπορεί να έχουν τις ρίζες τους στην πατριαρχική μορφή της κοινωνικής οργάνωσης: να αποφύγουν έναν ανεπιθύμητο γάμο (ειδικά ή γενικά), χωρίς να ενεργοποιούν μια βεντέτα, όταν λείπουν αρσενικοί κληρονόμοι, ή και από κλίση (Mary Edith Durham, *High Albania*, London 1909 [New York 1970], σ. 80) και προδιάθεση, εξαιτίας της ύπαρξης υπέργηρων γονέων χωρίς περιποίηση, ή και να αποφύγουν τον όχι και τόσο ελκυστικό ρόλο της παντρευμένης γυναίκας.

10. Δεν ξετάζουμε εδώ, αν η διαπίστωση πως "The Albanian and southern Slavic Sworn Virgin is said to be the only institutionalised female-to-male cross-gender and cross-dressing role known to a European society" (Elsie, *ό. π.*, σ. 245), βασίζεται σε επαληθεύσιμα στοιχεία.

11. Jan Bremmer, "Franciscan friars and the sworn virgins of the north Albanian tribes", *Religion, state and society* 20/3-4 (1992), σσ. 361-374.

ματα δήθεν μητριαρχικών μορφών κοινωνικής οργάνωσης¹². η ανακάλυψη αυτή είχε, ως εκδήλωση προθεσιακής και μη πραγματικής, σ' ένα φυσιολογικό επίπεδο, αλλά πραγματικής σ' ένα κοινωνικό, αλλαγής του φύλου, ακόμα και ως τεχνητός ενδιαμέσος διαφυλικός ρόλος, κάποια απήχηση στις *gender-studies* και στον ψευδοεπιστημονικό κίτρινο Τύπο της εποχής¹³.

Το μοτίβο αυτό, της κόρης που παριστάνει τον άντρα, στο δημοτικό τραγούδι, είναι γνωστό στον ευρύτερο νοτιοσλαβικό χώρο¹⁴, στην Αλβανία και στην Ελλάδα¹⁵ καθώς και στην Ουγγαρία ως «Η κόρη στρατιώτης»¹⁶. Σε βουλγαρικές παραλλαγές εμφανίζεται και ως πολεμοχαρής κόρη γιγαντιαίων διαστάσεων και δυνάμεων¹⁷. Στον

12. E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Milano 1949, Karl Kaser, "Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat", *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 5 (1994), σσ. 59-77.

13. Mildred Dickemann, "The Balkan sworn virgin. A cross-gender female role", Stephen O. Murray / Will Roscoe (ed.), *Islamic homosexualities, culture, history and literature*, New York 1997, σσ. 197-203, του ίδιου, "The Balkan sworn virgin, a traditional European transperson", V. & B. Bullough / J. Elias (eds.), *Gender blending*, Amherst/New York 1997, σσ. 248-255, René Gremaux, "Mannish women of the Balkan mountains. Preliminary notes on the 'sworn virgins' in male disguise, with special reference to their sexuality and gender-identity", Jan Bremmer (ed.), *Sappho to De Sade. Moments in the history of sexuality*, London 1989, σσ. 143-172, του ίδιου, "Woman becomes man in the Balkans", Gilbert Herdt (ed.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York 1994, σσ. 241-281, Antonia Young, "Eidgebundene Jungfrauen in Albanien. Ein drittes Geschlecht. Ein traditionelles Beispiel für die Konstruktion von Identität", *Neue Züricher Zeitung* 25-26 Νοεμβρίου 1995, αρ. 275, σ. 17, της ίδιας, "Sworn Virgins still taking pride in status", *Illyria*, New York, 6-8 Απριλίου 1995, αρ. 387, σσ. 6-7, της ίδιας, "The sworn virgins of Albania", *Swiss review of world affairs* 1 (Ιανουαρίου 1996), σσ. 11-13, της ίδιας, *Women who become men. Albanian sworn virgins*, Oxford/New York 2000.

14. A. P. Stoilov, "Ženi cheroini", *Izvestija na Narodnija etnografski muzej* 2 (1922), σσ. 105-117, Miodrag Stojanović, *Hajduci i klefci u narodnom pesništvu*, Beograd 1984, σσ. 159-175, Kole Simicizjew, "Kobieta-Hajduk w poezji ludowej słowian południowych", *Lud* 68 (1984), σσ. 165-179, Georgi Kamenov, "Sjužetat 'Moma vojnik' v pesennija folklor na Iztočnite Rodopi", *Bălgarski Folklor* 12/2 (1986), σσ. 68-75, Mirko Barjaktarović, "Prilog proučavanju tobelija (zavjetovanih devojaka)", *Zbornik filozofskog fakulteta* 1 (Beograd 1948), σσ. 343-353, του ίδιου, "Problem tobelija (virdzina) na balkanskom poluostrvu", *Glasnik etnografskog muzeja* 29 (1966), σσ. 273-286, Tatimir R. Vukanović, "Virdzine", *Glasnik muzeja Kosova i Metohije* 6 (1961), σσ. 79-120.

15. Elsie, ό. π., Elizabeth Constantinides, "Andreiomeni: The Femal Warrior in Greek Folksongs", *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983), σσ. 63-72, Guy Saunier, "La Fille Guerrière et La Trahison du Saint", *Metis* (Paris-Athènes) 4 (1989), σσ. 61-85, του ίδιου, «'Κόρη αντρεωμένη' και η προδοσία του Αγίου», *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968-2000)*, Αθήνα 2001, σσ. 125-151.

16. Πιο ειδικά στους Κροάτες της δυτικής Ουγγαρίας: Iván Horváth, "Széphistória – néballada", *Életünk* 1 (Szombathely 1977), σσ. 66-72, του ίδιου, "Verserzählung – Volksballade", *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* (1979), σσ. 147-154, Ferenc Pozsony, "A hajdukkal utnak induló lány balladája", *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 24 (Cluj-Napoca 1980), σσ. 69-80.

17. Josif Moroz, "Prabălgarski reminiscencii v junaškija epos", *Vtori međunaroden kongres po*

ελληνόφωνο χώρο το τραγούδι είναι γνωστό σε τρεις διαφορετικές εκδοχές: α) η αήττητη στη μάχη ηρωίδα αναγνωρίζεται από Σαρακηνό ως κόρη· καταφεύγει σε ορεινό παρεκκλήσι και παρακαλεί τον Άγιο να την κρύψει· αυτός όμως, αντίθετα, ανοίγει το μάρμαρο και δείχνει την κόρη στους άντρες που την καταδιώκουν· τότε εκείνη καταριέται τον Άγιο: το παρεκκλήσι του να γίνει σταύλος· β) η κόρη, χωρίς να αναγνωρίζεται το φύλο της, συμβιώνει με τους κλέφτες· στη λιθοβολία το σφιχτοδεμένο ρούχο της ανοίγει και φανερώνει τη θηλυκότητά της· γ) η προδοσία του Αγίου γίνεται με άλλη εισαγωγή: η ηρωίδα φεύγει από το τουρκόπουλο, που θέλει να την παντρευτεί και πείθει τον άγιο να την προδώσει, λέγοντάς του ότι θα βαφτιστεί¹⁸. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει το μοτίβο, ότι η ηρωίδα, μόλις αναγνωριστεί η θηλυκότητά της, χάνει την ιδιότητα του αήττητου πολεμιστή και καταφεύγει στο ιερό άσυλο του Αγίου, ο οποίος όμως δεν την προστατεύει¹⁹. Ο τύπος Β είναι γνωστός και στη Βουλγαρία²⁰. Αυτό το μοτίβο θα μπορούσε ενδεχομένως να ερμηνευτεί ως μυθολογικό υπόστρωμα, ότι δηλαδή η μεταμφίεση σε άντρα έχει μια σχεδόν μαγική αποτελεσματικότητα, η οποία μόνο κατά τύχη απενεργοποιείται· αλλά η μεταμφίεση γυναίκας σε άντρα και η μη-αναγνώριση της θηλυκότητάς της είναι άλλωστε επίσης ένα σταθερό μοτίβο της παγκόσμιας λογοτεχνίας. Αντίθετα στο προφορικό παραμύθι (ATU 514, 884) η αναγνώριση αυτή αποφεύγεται με διάφορα τεχνάσματα²¹.

Παραμύθι

Αν ήθελε κανείς να κωδικοποιήσει μια κατά φύλο τυπολογία των ηρώων και ηρωίδων του μαγικού παραμυθιού, τότε θα μπορούσε να διαπιστώσει²², ότι ήρωας είναι

bългарistika 15 (Sofija 1988), σσ. 173-181. Αν πράγματι αυτή η μορφή συνδέεται γενετικά με ηρωικά έπη από τη Σιβηρία, τον Καύκασο και την κεντρική Ασία, δεν μας αφορά εδώ.

18. Guy Saunier, «Η 'κόρη αντρεωμένη' και η προδοσία του Αγίου», *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια*, ό. π., σσ. 199-229. Ο τύπος Α συμπεριλαμβάνει 15 παραλλαγές από την Κρήτη, τα Δωδεκάνησα, την Λευκάδα και τη Μικρασία, ο τύπος Β με πάνω από 40 παραλλαγές είναι διαδομένος στην ηπειρωτική Ελλάδα από τη Θράκη ως την Πελοπόννησο, ο τύπος Γ με 105 παραλλαγές βρίσκεται κυρίως στον αιγαιοπελαγίτικο χώρο.

19. Το κάπως αινιγματικό μοτίβο της προδοσίας επιτρέπει διάφορες ερμηνείες (βλ. Saunier, ό. π.), από την πρωταρχική αμφίπλευρη ιδιότητα του ιερού έως κοινωνιολογικές εικασίες γύρω από τη νομική υπόσταση του ασύλου. Στον τύπο Γ το μοτίβο της προδοσίας εμφανίζεται με μια ψευδολογική αιτιολόγηση, αν και η κατάρα του Αγίου παραμένει.

20. A. Strauss, *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien/Leipzig 1895, σσ. 131-134, αρ. XII "Jungfrau Rada". Ένας παπάς χωρίς γιο στέλνει την κόρη του στρατιώτη στον πόλεμο· ούτε ο βασιλιάς δεν αναγνωρίζει τη θηλυκότητά της, ώσπου κάποια μέρα σκύβει να πιει από μια πηγή.

21. Anna Bihari-Andersson, "Geschlechtsproben", *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987), στ. 1134-38, Michio Sato, "Geschlechtswechsel", *αυτόθι*, στ. 1138-42.

22. Βλ. τα βουλγαρικά παραδείγματα στον Petär Dinekov, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979), στ. 1023.

τις περισσότερες φορές ο πιο νέος από τρία αδέρφια²³, ο οποίος έχει σωματικά ή νοητικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα, τα οποία φαινομενικά τον τοποθετούν σε μειονεκτική θέση (χαζός, τεμπέλης, κοντορεβυθούλης, μισοκόλιας²⁴, κασιδιάρης²⁵), κατορθώνει όμως, μετά από πολλές δοκιμασίες και μάχες (με δράκους και δράκοντες, διαβόλους, κακές νεράιδες όπως η *juda* και η *samovila*²⁶, τον *redja-čonek*/τρισιθαμίτη²⁷, ή τον σπανό *k'ose/köse*²⁸), να κερδίσει τη βασιλοπούλα (ομορφιά, πλούτος, εξουσία – δη-

23. Π. χ. “Τα τρία αδέρφια και το χρυσό μήλο” (*Trimata bratja i zlatnata jabǎlka*, τύπος 550, επεισόδιο I και τύπος 301, επεισόδια II-VI, *Bǎlgarsko narodno tvorčestvo*, Sofija 1963, τόμ. 9, σσ. 194-197, K. Haralampieff, *Bulgarische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1971, αρ. 13), “Τα τρία αδέρφια και η λάμια” (*Troica bratja i edna lamja*, τύπος 300, αυτόθι 9, σσ. 208-211, Haralampieff, ό. π., αρ. 14), “Χρυσοπούλι” (*Zlatnato pile*, τύπος 550, αυτόθι 9, σσ. 185-194, Haralampieff, ό. π., αρ. 12).

24. Τύπος 700, επίσης κολογενής ή δεκατρείς. Άλλα ονόματα στον M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992, σσ. 142 εξ.

25. Για τον κασιδιάρη βλ. *Kelešāt i carskata dāšterja* (*Bǎlgarsko narodno tvorčestvo*, ό. π., τόμ. 9, σσ. 215-220, Haralampieff, ό. π., αρ. 15). Πρόκειται για τους παραμυθολογικούς τύπους 306 και 518, κασιδιά έχει όμως και ο ήρωας των τύπων 314 και 532 (G. Dammann, “Goldener”, *Enzyklopädie des Märchens* 5, 1987, στ. 1372-1383, του οποίου οι υπότυποι 2 και 3 είναι ιδιαίτερα διαδομένοι στη Νοτιοανατολική Ευρώπη).

26. Για τις αμφίσημες νεράιδες και την ευρεία ονοματολογία τους (σλαβ. *vila*, *samovila*, *samodiva*, *diva*, *juda*, *samojuda*, ρουμάν. *ziva* ή *iana*, αλβ. *ora* ή *zana*) βλ. σε επιλογή: Gabriella Schubert, “Die bulgarischen Samovila und ihre balkanischen Schwestern”, T. I. Živkov/ G. Georgiev (eds.), *Dokladi. Bǎlgarskata kultura i vzaimodejstvieto i sās svetovnata kultura*, Sofija 1983, σσ. 372-394, I. Popinceanu, *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, Nürnberg 1964, σσ. 46 εξ., G. v. Hahn, *Albanesische Studien*, Jena 1854, σ. 162, M. Benovska-Sǎbkova, “Rusalkite i samodivite v bǎlgarskata tradicija”, *Medievistika i kulturna antropologija*, FS D. Petkanova, Sofija 1998, σσ. 345-401, U. Dukova, “Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen”, *Linguistique balkanique* 26/4 (1983), σσ. 5-46, της ίδιας, “Gemeinsame Termini in der Folklore der Balkanvölker (Euphemistische Bezeichnung der Bergfeen und von ihnen hervorgerufenen Krankheiten)”, αυτόθι 23/2 (1980), σσ. 7-14 κτλ. Για το γάμο της νεράιδας με θνητό άνθρωπο (τύπος 400 και 465) βλ. Jordanka Kocева, “Samovila”, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004), σσ. 1105-1110 και Angelopoulos et al., *Catalogue*, ό. π., σσ. 90 εξ., όπως και M. Παπαχριστοφόρου, “Το παραμύθι της νεράιδας (AT 400): αναπαραστάσεις των φύλων μέσα από την έλξη/άπωση του υπερφυσικού και του ανθρώπινου στοιχείου”, *Εθνολογία* 5 (1997), σσ. 181-210.

27. Πολύ επικίνδυνος νάνος: σε μια παραλλαγή του τύπου 465A από τη Λέσβο (*The Man Persecuted because of His Beautiful Wife*) ο τζουτζές κερδίζει τον άδικο και άγνο βασιλιά, που υποβάλει τον ψαρά με την όμορφη γυναίκα σε απίθανες δοκιμασίες, σε ένα αγώνισμα ψεμάτων και το καταβροχθίζει μπροστά από όλους τους αυλικούς του (Φ. Μ. Ζούρου, *Λεσβιακά παραμύθια*, Αθήνα 1978, σσ. 62 εξ., ιδίως σ. 76, και για τον παραμυθολογικό τύπο Γ. Α. Μέγας, “Der um sein schönes Weib Beneidete”, *Λαογραφία* 25, 1967, σσ. 148-163).

28. Βλ. Georgios A. Megas, *Der Bartlose im neugriechischen Märchen*, Helsinki 1955, FFC 157, Angelopoulos et al. *Catalogue*, ό. π., σσ. 206-213. Υπάρχει και στους Τούρκους (W. Eberhard/N. Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953, αρ. 162, 213, 215, 351, 357, 358), στους Αλβανούς (όχι τόσο συχνά όπως τον κασιδιάρη, βλ. M. Lambertz, *Albanische Märchen*, Wien 1922, σσ. 50 εξ.), στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη και τη Σερβία ως *ćoso* (W. S. Karadschitsch, *Volksmärchen der Serben*,

λαδή ίδρυση οικογένειας και κοινωνική αναγνώριση)· αυτό κατορθώνει εξαιτίας της εξυπνάδας του, κατέχοντας ιδιαίτερες ικανότητες, μαγικές δυνάμεις κτλ. ή του συμπαραστέκονται βοηθοί με υπερφυσικές δυνάμεις²⁹. Στις ηρωίδες βρίσκουμε μια νεαρή κόρη ή τη νύφη, που έχει να περάσει επίσης πολλές δοκιμασίες, καταδιώκεται από μια απάνθρωπη μητριά ή από ζηλιάρες αδελφές, ώσπου στο τέλος να θριαμβεύσει η δικαιοσύνη³⁰.

Σε γενικές γραμμές το μαγικό παραμύθι δεν μοιράζει και τελείως ανισόβαρα τους ηρωικούς ρόλους σε άντρες και γυναίκες· το ερώτημα, αν οι προτιμήσεις των συλλεκτών, ερευνητών και εκδοτών έχει παραμορφώσει αυτή την εικόνα, δεν μπορεί να απαντηθεί με γενικόλογό τρόπο³¹. Απ' ό, τι φαίνεται, μόλις το ηρωικό περιβάλλον της μεσαιωνικής ηρωϊκής ποίησης έχει προωθήσει τις κατεξοχήν πατριαρχικές δομές των αφηγήσεων· στο βαλκανικό χώρο άλλωστε μπορεί κανείς να διαχωρίσει γυναικεία και αντρικά χαρακτηριστικά ανάμεσα στα παραμύθια και στις προφορικές αφηγήσεις από το νησιωτικό χώρο και από τις ορεινές ηπειρωτικές ζώνες³². Σ' αυτό προστίθεται και η ουσιαστικά μισογυνική θέση της αρχαίας, εβραϊκής και χριστιανικής παράδοσης, η

Düsseldorf/Köln 1975, αρ. 5). Για τον τύπο του σπανού στις ευτράπελες διηγήσεις βλ. Georgios A. Megas, "Bartloser", *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977), στ. 1284-1288.

29. Π. χ. *Ivančo naučana djavolskija zanjat* ("Ο Ivančo μαθαίνει την τέχνη του διαβόλου", τύπος 325, *Bǎlgarsko narodno tvorčestvo*, ό. π., τόμ. 9, σσ. 438-445, Haralampieff, ό. π., αρ. 36) και *Najdobrijat strelec* ("Ο καλύτερος σκοπευτής", τύπος 560, *αυτόθι* 9, σσ. 246-252, Haralampieff, ό. π., αρ. 18)· πολύ διαδομένο είναι επίσης *Pravinata i krivinata* ("Το δίκαιο και το άδικο" τύπος 613, *αυτόθι* 9, σσ. 430-433, Haralampieff, ό. π., σ. 34, βλ. D. Matov, "Prikazkata za ravinata i krivinata", *Kniziči za pročit* 6, 1895, σσ. 23-34).

30. Π. χ. *Mara Pepeljaška* ("Μάρα Σταχτοπούτα", τύπος 510, *αυτόθι* 9, σσ. 273-275), *Zlatnota momiče* ("Το χρυσό κορίτσι" τύπος 403, *αυτόθι* 9, σσ. 268-272), *Tri sestri* ("Τρεις αδελφές", τύπος 710, *αυτόθι* 9, σσ. 392-399)· ως αντίπαλος υπάρχει εδώ π. χ. η τσιγγάνα στο παραμύθι *Nerodena moma* ("Το αγέννητο κορίτσι", τύπος 408, *αυτόθι* 9, σσ. 297-307, Haralampieff, ό. π., αρ. 23).

31. Αυτό ισχύει άλλωστε και για προφορικές ιστορίες, που διηγούνται για άντρες και γυναίκες ξεχωριστά, όπως γίνεται συνήθως στην περίπτωση του αστείου και του ανεκδότου. Βλ. Ines Köhler-Zülich, "Who Are the Tellers? Statements by Collectors and Editors", *Fabula* 38 (1997), σσ. 199-209. Για την ύπαρξη ή ανυπαρξία αντρικών ή γυναικείων κατηγοριών στην πρόσληψη εκ μέρους των ακροατηρίων βλ. τις εξής βουλγαρικές μελέτες: Rajna Angelova, "Izpalnitel i zritel'slušatel v bǎlgarskija folklor", *Problemi na bǎlgarskija folklor* 3, Sofija 1977, 82-91 για τους αφηγητές και τους ακροατές κειμένων της προφορικής λογοτεχνίας, και V. Kuzmanova, "Komunikativnoto povedenie na izpalnitelja v konteksta na obštuvane", *αυτόθι* 4, Sofija 1979, σσ. 89-96 για τις επικοινωνιακές συμπεριφορές κατά την πρόσληψη και διάδραση.

32. B. Olsen, "Women and gender roles in Modern Greek folktales", *Kambos: Cambridge Papers in Modern Greek* 7 (1999), σσ. 21-42. Αυτό ασφαλώς σχετίζεται με την ειδική μορφή της βαλκανικής πατριαρχίας: μια παραλογή σαν την "Hasanaginica" δεν μπορεί να τραγουδηθεί σε ένα νησί του Αιγαίου. Για τις μορφές του πατριαρχικής δομής της κοινωνίας στις εσωτερικές ζώνες της βαλκανικής βλ. K. Kaser, *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*, Wien etc. 1995, G. Gesemann, *Heroische Lebensform*, Berlin 1943 (München 1979).

οποία προκαλεί μια ασυμμετρία στην ιεράρχηση της τάξης των δύο φύλων σε μοτίβα και δομές ολόκληρων κατηγοριών της λογοτεχνίας, όπως τα διδακτικά *exempla* (παραδείγματα), τις νουβέλες, τις ευτράπελες διηγήσεις και τις σάτιρες, που έχουν αφήσει ανεξίτηλα ίχνη στις προφορικές αφηγήσεις πέρα από το μαγικό παραμύθι. Παρά ταύτα ο αριθμός των αρσενικών ηρώων είναι εν γένει πιο μεγάλος από τους θηλυκούς· τα γυναικεία πρόσωπα άλλωστε αξιολογούνται μέσα στις υποθέσεις των αφηγήσεων σύμφωνα με τους κανόνες της πατριαρχικής κοινωνικής ιδεολογίας³³. οι αντίπαλοι των ηρώων ανήκουν άλλωστε συχνά στο γυναικείο φύλο³⁴. Αντικανονική συμπεριφορά με υπέρβαση των απαγορεύσεων, όπως καθορίζονται από τις κοινωνικές νόρμες, βρίσκει όμως κανείς συχνά σε προφορικές ιστορίες για τις νεράιδες στην Ανατολική και Νοτιοανατολική Ευρώπη³⁵, όπως επίσης και σε ηρωικές αμαζόνες σε ρωσικές προφορικές ιστορίες και μπαλάντες³⁶.

Ωστόσο πρόσκαιρη ή διαρκή αλλαγή του φύλου (γυναίκα σε αντρική ενδυμασία) βρίσκει κανείς όχι μόνο στα κλέφτικα και τα τραγούδια των *haiduci* σε σχέση με τον κοινωνικό θεσμό της *virdzina* και σε δημοτικά τραγούδια για την “Κόρη στρατιώτη”³⁷, αλλά και σε μαγικά παραμύθια και ρεαλιστικές ιστορίες: στους τύπους 514 *The Shift of Sex*, 880 *The Man Boasts of his Wife*, 881 *Oft-proved Fidelity*, 884 *The Forsaken Fiancée: Service as Menial* και 884A *A Girl Disguised as a Man is Wooed by the Queen*³⁸, ένα θεματικό πλέγμα με πολλαπλή αφηγηματολογική επεξεργασία και πολυάριθμες παραλ-

33. Ακόμα και στις φρικιαστικές ιστορίες δολοφονίας γυναικών και κοριτσιών του Γαλαζοπώγωνος (blue bird) είναι τελικά η αγνόηση των απαγορεύσεων που οδηγεί στη θανάτωση των θυμάτων του (Walter Puchner, “Mädchenmörder (AaTh 311, 312)”, *Enzyklopädie des Märchens* 8, 1996, σσ. 1407-1413). Βλ. και το πολύ πλούσιο σε στοιχεία άρθρο της Elfriede Moser-Rath, “Frau”, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987), σσ. 100-137.

34. Π. χ. η άπιστη μητέρα (τύπος 590), ή η μητριά που θέλει να εξαφανίσει τη νύφη (Helga Stein, *Zu Herkunft und Altersbestimmung einer Novellenballade*, Helsinki 1979, FFC 224).

35. Dagmar Burkhart, “Aspekte des Weiblichen im bulgarischen Tier- und Zaubermärchen”, *Fabula* 23 (1982), σσ. 207-220, E. Meletinsky, “Die Ehe im Zaubermärchen”, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1970), σσ. 281-290, S. P. Dunn, “The Family as Reflected in Russian Folklor”, D. L. Ransel (ed.), *The Family in Imperial Russia*, Urbana etc. 1978, σσ. 153-170. Για την ερμηνεία των αμφίπλευρων, γοητευτικών αλλά και επικίνδυνων, καλών και κακών νεράιδων ως μια σεξουαλική φαντασίωση των ανδρών βλ. Charles Stewart, “Nymphomanie: Sexuality, Insanity and Problems of Folklore Analysis”, M. Alexiou/V. Lambropoulos (eds.), *Post-Structuralist Approaches to Modern Greek Literature*, New York 1985, σσ. 219-252.

36. Για τον παραμυθολογικό τύπο 519 *The Strong Woman as Bride (Brunhilde)* βλ. B. Gobrecht, “Die Frau im russischen Märchen”, S. Früh / R. Wehse (eds.), *Die Frau im Märchen*, Kassel 1985, σσ. 89-110.

37. Βλ. παραπάνω.

38. Βλ. Rainer Wehse, “Frau in Männerkleidung”, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987), σσ. 168-186, επίσης Angelopoulos et al. *Catalogue, ό. π.*, σσ. 185-197, όπου αναλύονται και οι πιο συχνοί ελληνικοί οικότυποι *884C *The Girl as Soldier* και *884D *The King with Three Sons and the King with Three Daughters*.

λαγές. Το κεντρικό θέμα του παραμυθιού είναι η στρατιωτική θητεία μιας βασιλοπούλας σε ξένη βασιλική αυλή· η εκεί βασιλοπούλα ερωτεύεται τον γοητευτικό πολεμιστή, ο οποίος πρέπει να υποστεί με επιτυχία διάφορες δοκιμασίες και εξετάσεις ως προς το φύλο του (ή πρέπει να λύει διάφορα δύσκολα προβλήματα που του θέτει η νύφη, γιατί δεν εκτελεί τα συζυγικά του καθήκοντα), παίρνει τελικά κατάρα να γίνει άντρας, και έτσι η ιστορία έχει θετική έκβαση³⁹.

Όπως αναμενόταν, αυτή η αλλαγή του φύλου ερμηνευόταν και ως ένα αρχαϊκό μυθικό μοτίβο⁴⁰, η αλλαγή της ενδυμασίας και η γυναίκα με παντελόνι ως ενδιαφέρον αφηγηματικό μοτίβο βρίσκονται όμως και σε άλλες ιστορίες, ως ερωτικό παιχνίδι της αλλαγής των φυλικών και κοινωνικών ρόλων και σε ρεαλιστική επεξεργασία χωρίς το στοιχείο της μαγικής μεταμόρφωσης: η γυναίκα (ντυμένη άντρας) φεύγει πριν τη γαμήλια νύχτα, εφόσον έχει επιτύχει το στόχο της (την απελευθέρωση του άντρα της)⁴¹, ή η ανδρική εμφάνιση είναι μόνο μέρος πολλών ρομαντικών περιπετειών μιας έξυπνης νεαρής γυναίκας, με μεταμφιέσεις, δοκιμασίες προσδιορισμού του φύλου, χωρισμό των ερωτευμένων, απειλή αναγκαστικού γάμου με άλλη γυναίκα, καθώς και την τελική ένωση του ζεύγους⁴². Ο συνδυασμός των αντρικών και γυναικείων ιδιοτήτων και δεξιοτήτων σε ένα και αυτό πρόσωπο αποδεικνύεται ως ένα είδος συνταγής της επιτυχίας για την λύση δύσκολων προβλημάτων και δοκιμασιών⁴³. Οι αριθμητικά εξαιρετικά συχνοί ελληνικοί οικότυποι του *884C και *884D, οικότυπους που εισήγαγε ο Γεώργι-

39. Για άλλες παραλλαγές της Νοτιοανατολικής Ευρώπης και μελέτες βλ. Mihai Pop, "Metode noi în cercetarea structurii basmelor", *Folklor literar* 1967, σσ. 5-12, A. Kovács, *Ungarische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1966, αρ. 48, O. Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, τόμ. 2, București 1966, σσ. 149-157, 158-167, M. Bošković-Stulli, *Narodne pripovijetke*, Zagreb 1963, αρ. 62, T. Menzel, *Türkische Märchen*, τόμ. 1, Hannover 1923, σσ. 47-70, A. Dozon, *Contes albanaise*, Paris 1881, αρ. 4, 19 ελληνικές παραλλαγές σε συνθετική παραλλαγή στους Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 185-187. Οι εισαγωγές όμως μπορεί να είναι και πολύ διαφορετικές: σε μια αλβανική παραλλαγή ένας φτωχός ξεχνάει να παίξει μουσική σε μια νεράιδα· αυτή πεθαίνει από καημό και η αδελφή της τον μεταμορφώνει σε γυναίκα (Hahn, *Albanesische Studien*, ό. π., αρ. 48). Σε μια τουρκική παραλλαγή στην αθέμιτη κόρη κολλούν μετά τη γέννησή της ένα πέος από κερί και το κορίτσι μεγαλώνει ως αγόρι· πριν από την περιτομή δραπετεύει (T. Menzel, *Türkische Märchen*, 2 τόμ., Hannover 1923/24).

40. H. Bausinger / K. Ranke, "Archaische Züge im Märchen", *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977), σσ. 733-743, κριτική αντιμετώπιση Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit*, Baltmannsweiler ⁵2001, σσ. 109 εξ.

41. Έτσι στον τύπο 880, που υπάρχει και στη Νοτιοανατολική Ευρώπη.

42. Βλ. τους άλλους παραμυθιακούς τύπους που αναφέρθηκαν. Το μοτίβο της διαφυλικής μεταμφίεσης βρίσκεται και σε παραλλαγές άλλων τύπων του μαγικού παραμυθιού, όπως 425K, 434 και σε μια σειρά ρεαλιστικών αφηγήσεων (Wehse, "Frau in Männerkleidung", ό. π.).

43. C. Velay-Valentin, *L'histoire des contes*, Paris 1992, σσ. 245-299.

ος Μέγας⁴⁴, ταυτίζονται εν μέρει με τον τύπο 425 Α (ζωόμορφος γαμπρός)⁴⁵ και θα έπρεπε να συγκαταληχθούν στα μαγικά παραμύθια⁴⁶. Σε κάθε περίπτωση όμως υφίσταται, τουλάχιστον στη Νοτιοανατολική Ευρώπη, πέρα από τη σχέση με την κλέφτικη παράδοση και τον κοινωνικό θεσμό της *virdzina* (ανδρειωμένης), και μια έντονη δέση με την σεξουαλική φαντασία των αντρών και την ένταση του ακροατηρίου, τι ακριβώς θα συμβεί στην πρώτη νύχτα του γάμου τους⁴⁷. Η γοητεία που ασκεί το μοτίβο της γυ-

44. Γεώργιος Α. Μέγας, “Σημειώσεις εις τους φαρασιώτικους μύθους και τα παραμύθια”, *Λαογραφία* 19 (1960), σσ. 260-263 και του ίδιου, “Σημειώσεις εις τα κυπριακά παραμύθια της συλλογής Ν. Κονομή”, *αυτόθι* 20 (1962), σσ. 409-445, ιδίως σσ. 438-445.

45. *884C *The girl as a soldier in the place of her aged father*, 82 παραλλαγές: Η βασιλοπούλα πηγαίνει στον πόλεμο στη θέση του γέροντα πατέρα της. Ο συμπολεμιστής της, άλλο βασιλόπουλο, που υποψιάζεται την πραγματική φύση της, της κάνει ορισμένους gender-tests (επιλογή ανάμεσα σε τιμαλφή και όπλα, ύπνος πάνω σε χορτάρι – αν γυναίκα το χορτάρι ξεραίνεται, κοινό λουτρό), δοκιμασίες που περνάει με τη βοήθεια του μικρού σκύλου της με επιτυχία. Τελικά δραπετεύει, αλλά το βασιλόπουλο τη βρίσκει και την απάγει με μαγικά μέσα και την φέρνει σπίτι του, όπου από ντροπή γίνεται βουβή. Ετοιμάζει το γάμο του με άλλη νύφη, αλλά όταν εκείνη βλέπει πως η ηρωίδα καίει με κεριό το χέρι της, αναφωνεί, και η βουβή βασιλοπούλα βρίσκει πάλι τη λαλιά της. Το βασιλόπουλο την παντρεύεται. Σε πολλές παραλλαγές από το νησιωτικό χώρο η μητέρα του βασιλόπουλου είναι στρίγγλα ή ανθρωποφάγα δράκαινα, που υποβάλλει την ηρωίδα όχι μόνο στις δοκιμασίες του φύλου, αλλά της βάζει και αδύνατα προβλήματα (να φέρει μαγικά αντικείμενα από υπερφυσικά πρόσωπα). *884D *The king with three sons and the king with three daughters*, 25 παραλλαγές: δύο βασιλείς με τρεις γιους και κόρες στοιχηματίζουν, ποιο από τα παιδιά τους θα μπορούσε να φέρει το ύδωρ της ζωής (ή κάτι παρόμοιο). Η πιο μικρή κόρη έρχεται ντυμένη άντρας στο σπίτι του πιο νέου γιου, ο οποίος έχει το μαγικό αντικείμενο ήδη στην κατοχή του, όπου πρέπει να περάσει τις δοκιμασίες του φύλου. Περνάει τις εξετάσεις με επιτυχία, κλέβει το αντικείμενο και φεύγει. Το βασιλόπουλο τη βρίσκει και την απάγει με τα μαγικά μέσα της μητέρας του, μιας στρίγγλας, και την παντρεύεται. Οι συνθετικές παραλλαγές στην Angeloroulous et al., *Catalogue, op. cit.*, σσ. 187 εξ.

46. O J.-Ö. Swahn, που στη μονογραφία του για τον Έρωτα και την Ψυχή μελέτησε και βαλκανικές παραλλαγές (*The Tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 and 428)*, Lund 1955, σ. 207), είχε συνειδητοποιήσει τον προβληματισμό αυτό, βασιζόταν όμως μόνο σε μερικές νοτιοσλαβικές, αλβανικές και βλάχικες παραλλαγές. Ο Μέγας μπόρεσε να αποδείξει στην ομότιτλη μονογραφία του για τις ελληνικές παραλλαγές (*Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971, σσ. 123-128), πως το μοτίβο “η κόρη στρατιώτης” είναι η συνηθισμένη εισαγωγή για τις ελληνικές παραλλαγές του 425Α, καθώς και ότι και οι δύο υπότυποι αποτελούν και ξεχωριστές αφηγήσεις. Τη συσχέτιση με το κλέφτικο τραγούδι με την κλεφτοπούλα ντυμένη άντρα πραγματοποίησε ύστερα η Μαριάνθη Καπλάνογλου (M. Kaplanoglou, “The girl as soldier: a history of the Greek narrative traditions”, *Archivio Antropologico Mediterraneo* 2, 1999, σσ. 145-154).

47. Η Μ. Mills π. χ. έχει παρατηρήσει, πως τέτοιες ιστορίες για γυναίκες σε ανδρική ενδυμασία ακούγονται ακόμα και σε συντηρητικές μουσουλμανικές κοινότητες στο Αφγανιστάν: οι αφηγήτριες δείχνουν μια ιδιαίτερη προτίμηση για τις ειδικές γυναικείες στρατηγικές: αλλά πιο συχνά είναι άντρες αφηγητές και ένα αντρικό ακροατήριο, το οποίο ακούει με ευχαρίστηση τέτοιες ιστορίες για γυναίκες σε αντρικά ρούχα, τα οποία αναπτρώνουν τη φαντασία τους (M. Mills, “Sex Role Reversals, Sex Changes and Transvestite Disguise in the Oral Tradition of a Conservative Muslim Community in

ναίικας με τα παντελόνια, η οποία παριστάνει με επιτυχία τον άντρα, δεν είναι άγνωστη και στις ευτράπελες διηγήσεις⁴⁸.

Abstract

W. PUCHNER

Volkskunde und gender studies. Der Fall der balkanischen Mannfrau.

Die Institution der Mannfrau (sworn virgin, *virdzina*, *virgjinesha*, *αντρειωμένη*, *harambaša*, *tombelije* usw) ist sowohl im balkanischen Volkslied anzutreffen wie in entsprechenden mündlichen Erzählungen (ATU 514 The Girl as Soldier, griechischer Oikotyp *884C) als auch in der sozialen Praxis der traditionellen Kommunitäten in den Berggebieten der Balkanhalbinsel und hat als "Zwischengeschlecht" die Aufmerksamkeit der soziologischen gender studies auf sich gezogen und eine kleine Spezialbibliographie hervorgebracht. Die Verbindung zur mythologischen Vorstellung des antiken Amazonentums bzw. die Interpretation als Reste matriarchalischen Herrschaftsstrukturen stellen sich bei näherer Analyse des historisch-gesellschaftlichen Kontextes als bloße Spekulationen heraus.

Afghanistan", R. A. Jordan / S. J. Kalčik (eds.), *Women's Folklore, Women's Culture*, Philadelphia 1985, σσ. 187-213).

48. Στη συλλογή νοτιοσλαβικών λαϊκών αφηγήσεων του Friedrich Salomo Krauss υπάρχει μια βοσνιακή ιστορία, όπου ένα κορίτσι σε ανδρικά ρούχα παρουσιάζεται στον καδή γιατί θέλει να επιστρέψει το αυτοκρατορικό δάνειο για την καλλιέργεια του αγρού, που πήρε ο πεθαμένος αδελφός της, με την προσωπική εργασία της ως άντρας (Raymond L. Burt/ Walter Puchner (eds.), Friedrich Salomo Krauss, *Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*. Mit balkanvergleichenden Anmerkungen von Michael G. Meraklis und Walter Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002, σσ. 537 εξ., αρ. 481).

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΕΛ. ΡΑΠΤΗΣ

π. Λέκτορας

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

ΑΡΧΑΙΑ ΜΥΘΙΚΑ ΘΕΜΑΤΑ ΣΕ ΝΕΟΤΕΡΕΣ ΛΑΪΚΕΣ ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ.
ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΩΝ ΜΥΘΩΝ ΤΟΥ ΚΥΚΛΩΠΑ ΚΑΙ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ

Η άποψη ότι, επειδή από την ελληνική αρχαιότητα δεν διασώθηκαν παραμύθια και λαϊκές παραδόσεις, οι Έλληνες δεν χρησιμοποιούσαν και δεν τέρπονταν κατά την περίοδο αυτή με τέτοιου είδους αφηγήσεις, δεν ευσταθεί σήμερα. Και άκουγαν παραμύθια και τα διηγούνταν οι παραμάνες στα μικρά παιδιά¹. Ήδη από τον 6^ο αι. π.Χ. ο Ξενοφάνης μάς διέσωσε, ακριβώς, τον τρόπο με τον οποίο συνήθιζαν να τα λένε όλα αυτά: «*παρ' πυρί χρή τοιαύτα λέγειν χειμώνος εν ώρη*» (δίπλα στη φωτιά, στις νύχτες τού χειμώνα ταιριάζει να τα λέμε αυτά)². Ο Ι. Κακριδής σημειώνει³ πως ο Παυσανίας αναφέρει ότι ο Φρύνιχος σε ένα έργο του αναφερόμενος στον τραγικό θάνατο του Μελεάγρου, με το κάψιμο του δαυλού, δεν χρειάστηκε παρά να κάνει μόνον έναν υπαινιγμό, γιατί η ιστορία αυτή ήταν γνωστή (*εξ άπαν ήδη το ελληνικόν διαβεβοημένη*). Και –συνεχίζει– δεν υπάρχει αμφιβολία ότι θα κυκλοφορούσε και στην αρχαία Ελλάδα σαν παραμύθι, χωρίς ονόματα προσώπων και τόπων. Οι αρχαίοι Έλληνες δεν κατέγραφαν τα παραμύθια τους αλλά και γενικότερα η γραπτή παράδοση θεωρώντας τα όλα αυτά κατώτερα δημιουργήματα απέφυγε να δώσει την προσοχή που έπρεπε στη λαϊκή δημιουργία και φυσικό ήταν να μην ενδιαφερθεί για τη διάσωσή της⁴.

Η περιφρονητική, όμως, αυτή στάση δεν κατάφερε, σχεδόν, διόλου να εξαφανίσει αυτό το είδος της ψυχαγωγίας. Φαίνεται πως ο λειτουργικός ρόλος του στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων ήταν σημαντικός και μπόρεσε να διατηρηθεί μέχρι σήμερα. Μπορεί να μην ακολούθησε την ίδια εξελικτική πορεία στους αιώνες και να αντιμετωπίσε διάφορες καταστάσεις, ωστόσο δεν εξέλιπε το είδος αυτό. Ο Μ. Μερακλής δανειζόμενος την περιγραφή του Leyen για τον κόσμο του αρχαίου ελληνικού παραμυθιού σημειώνει: «...*Το ηλιοθασίλεμα, στην μπροστινή αίθουσα του σπιτιού, όταν άρχιζαν να*

1. Ο Πλάτων στους «*Νόμους*», στην «*Πολιτεία*» και σε άλλα έργα του σημειώνει για τις διηγήσεις που έλεγαν οι γριές γυναίκες και οι παραμάνες στα παιδιά (Μ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, εκδ. Κωνσταντινίδη, Θεσσαλονίκη [1974], σ. 64).

2. Μ. Γ. Μερακλής, ό. π.

3. Ι. Θ. Κακριδής, *Οι Αρχαίοι Έλληνες στη νεοελληνική λαϊκή παράδοση*, ΜΙΕΤ, Αθήνα ²1979, σσ. 56-57.

4. Γ. Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήνα 1976, σσ. 172-173, *Ελληνική Μυθολογία, Εισαγωγή στο Μύθο*, τ. 1^{ος}, Εκδοτική Αθηνών, σ. 84.

μαζεύονται οι άντρες και η μια κουβέντα έφερνε την άλλη, μπορούσε κανείς ν' ακούη για περιπέτειες και για τα έργα των κλεφτών οι θαλασσινοί μιλούσαν για τα ταξίδια τους, οι κυνηγοί πάντα είχαν να πουν για τα κυνήγια τους μερικά τολμηρά και απίστευτα λόγια, οι πολεμιστές μιλούσαν για τις πονηρίες και τις πανουργίες του πολέμου, για τολμηρές πράξεις, χωρίς να διστάζουν διόλου να καυχηθούν. Ακουγαν οι άλλοι θαμπωμένοι, με ένταση και με φόβο, αν κάποιοι μιλούσαν για μάγους, για μάντεις, για όνειρα προφητικά ή για την επήρεια των πνευμάτων, των νάνων και των γιγάντων, των νυμφών, των κυρίων του δάσους και των νερών, ιστορίες πανάρχαιες, αλλά και πάντα νέες...»⁵. Έτσι, φαίνεται πως ένας κόσμος που κινούνταν στη σφαίρα του μαγικού και του παράλογου συνυπήρχε με τον θαυμαστό κατά τα άλλα κόσμο της λογικής, όπως εξελισσόταν, χωρίς να τον επηρεάζει και καθόλου να τον καθυστερεί⁶.

Η σχέση⁷ του αρχαιοελληνικού μύθου τόσο με το ευρωπαϊκό γενικότερα παραμύθι όσο και με το ελληνικό ειδικότερα αποδείχτηκε όχι μόνον στενή, αλλά συνεχίζει να υπάρχει αδιατάραχτα μέχρι σήμερα⁸. Η παρουσία στις σύγχρονες λαϊκές αφηγήσεις πολλών παραμυθικών και λογοποιικών θεμάτων ο πυρήνας των οποίων ανάγεται στην αρχαιότητα επιβεβαιώνει, ακριβώς, την παραπάνω διαπίστωση. Είναι ενδιαφέρον να δούμε πως εξελίσσονται αυτά τα θέματα και ποια μορφή παίρνουν στο νεοελληνικό λόγο. Ποια από τα αρχαιότροπα στοιχεία διατηρούν και ποια αποβάλλουν. Και από αυτή την έννοια, την κάθετη, δηλαδή, εξέλιξη, θα μπορούσαμε και χρονολογικά να σταθούμε κατά την ανάγνωσή τους προσδιορίζοντας, ακριβώς, το χρόνο που τα στοιχεία εισχωρούν στο είδος αυτό. Γιατί σε πάρα πολλά νεότερα παραμύθια διατηρείται, σχεδόν, ακέραιος ο μύθος στον πυρήνα του και γύρω απ' αυτόν οι σύγχρονοι παραμυθάδες με τη μυθοπλαστική τους ικανότητα πλέκουν την αφήγησή τους. Έτσι, δεν έχουμε παρά να απομακρύνουμε το ονόματα των ηρώων και των τόπων, να κρατήσουμε τον πυρήνα της αφήγησης και θα βρεθούμε μπροστά σε αρχαία παραμύθια⁹.

Έχουν ως τώρα επισημανθεί¹⁰ αρκετά τέτοια μυθικά θέματα της αρχαιότητας που διασώζονται σε νεότερες λαϊκές αφηγήσεις. Ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα είναι η γνωστή από την Ιλιάδα¹¹ παράδοση για τον Μελέαγρο η οποία δι-

5. Μ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, ό. π., σ. 64.

6. E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1978.

7. Παρόμοιες σχέσεις της ελληνικής αρχαιότητας με τα νεοελληνικά παραμύθια μπορεί να δει κανείς και στις εργασίες που εμπεριέχονται στα Πρακτικά του Συνεδρίου που διοργανώθηκε το 1982 στα Γιάννινα και είχε ως θέμα του: *Griechischer Mythos –Europäische Märchen*. Με τέτοια θέματα ασχολούνται στον τόμο αυτό οι: Μ. Μερακλής, Β. Πούχνερ, Σ. Ήμελλος και Κ. Τσαγγαλάς.

8. Μ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, ό. π., σ. 63 κ. έ.

9. Ι. Θ. Κακριδής, «Αρχαία ελληνικά παραμύθια», *Παλίμψηστον*, τ. 4(1987), σ. 10.

10. Ι. Θ. Κακριδής, *Οι Αρχαίοι Έλληνες ...*, ό. π., Μ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, ό. π., Ηρακλής Καλλέργης, «Αρχαιοελληνικές απηχήσεις στο νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι» στο: Β. Αναγνωστόπουλος, Κ. Λιάπης (επιμ.) *Λαϊκό παραμύθι και παραμυθάδες στην Ελλάδα*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα 1995, σσ. 27-39.

11. Ιακώβου Πολυλά (μεταφ.), *Ομήρου Ιλιάδα*, ραψ. Ι', στ. 529-599. Ο Ι. Κακριδής υποστηρίζει

ασώζεται σε επτά συνολικά παραλλαγές¹². Σε όλες αυτές μένει σταθερός ο πυρήνας της κρίσης των Μοιρών για το τέλος του παιδιού, μόλις τελειώσει και το ξύλο στο τζάκι. Εξίσου με αυτή τη διήγηση εντυπωσιακή για τη διάρκειά της είναι και μια άλλη η οποία αναφέρεται στη γνωστή υπόθεση της κλοπής της φωτιάς από τον Προμηθέα¹³. Εδώ, βέβαια, εμφανίζεται με τη μορφή πονηρής γριάς και ενός μεγαλόψυχου θεού, που δεν συμβαίνει στον αρχαίο μύθο, όπου ο θεός εμφανίζεται σκληρός τιμωρός. Παραμένει, ωστόσο, στις διηγήσεις ίδιος ο τρόπος κλοπής της φωτιάς. Επίσης, διασώζεται ο πυρήνας της υπόθεσης της χαμένης τραγωδίας του Ευριπίδη *Ινώ* στο παραμύθι της κακιάς μητριάς¹⁴. Ο αρχαίος μύθος που θέλει τη δεύτερη γυναίκα του Αθάμαντα, Θεμιστώ, να επιδιώκει να σφάξει τα προγόνια της και με τη συμμετοχή της υπηρέτριας, που δεν είναι άλλη από την Ινώ μεταμορφωμένη τώρα, να σώζονται, επιζεί σε νεοελληνικές διηγήσεις. Το ρόλο τον αναλαμβάνει σ' αυτές η κακιά μητριά ή σε διάφορες παραλλαγές ο δράκος¹⁵. Ακόμη, πρέπει να σημειώσουμε και την ιστορία του «Έρωτα και της Ψυχής» που διέσωσε ο Απουλίου.

Γενικότερα, όμως, η γραπτή παράδοση των Ελλήνων δεν έδωσε, όπως σημειώσαμε και πιο πάνω, τη δέουσα σημασία στη λαϊκή δημιουργία και για το λόγο αυτό δεν ενδιαφέρθηκε να τη διασώσει¹⁶, παρόλο που στις ηρωικές παραδόσεις των ανθρώπων υπάρχουν τέτοια παραμυθικά θέματα, που αποδεικνύουν ότι και παραμύθια υπήρχαν και μυθοπλάστες ήταν. Ο κόσμος του λαϊκού παραμυθιού και πλούσιος ήταν και η διαδρομή του μαζί με τα άλλα δημιουργήματα του ανθρώπου στην επική και μεταεπική εποχή ήταν εξίσου ενδιαφέρουσα. Αν και σε αυτά η περιγραφή γίνεται στον πραγματικό κόσμο στην αφήγηση, ωστόσο, τα μυθικά θέματα διαχέονται. Ο περιορισμός της φαντασίας φαίνεται περισσότερο στην περιγραφή του Πολύφημου, στην οποία αποφεύγει να τον περιγράψει με το μεγάλο μάτι, με στοιχεία δηλαδή υπερφυσικά και μαγικά, και στη θέση όλων αυτών βάζει¹⁷ χαρακτηρισμούς περισσότερο ηρωικούς, όπως γιγαντόσωμος, δασωμένο βουνό κ.τ.λ. Τον τοποθετεί σε ανθρώπινα πλαίσια κάνοντάς τον γιο του Ποσειδώνα και της Νηρηίδας Θόωσας¹⁸.

ότι ως θέμα πρέπει να κυκλοφορούσε και πριν από τον Όμηρο σαν παραμύθι με τη γνωστή υπόθεση της επίσκεψης των Μοιρών στο νεογέννητο αγόρι και την απόφασή τους να πεθάνει το παιδί, όταν καεί το δαυλί που ήταν στο τζάκι (βλ. Ι. Θ. Κακριδής, *Οι Αρχαίοι Έλληνες ...*, ό. π., σσ. 55-66, Ηρακλής Καλλέργης, «Αρχαιοελληνικές...», ό. π.).

12. Ι. Θ. Κακριδής, *Οι Αρχαίοι...*, ό. π., σσ. 57 κ. έ., Ηρακλής Καλλέργης, «Αρχαιοελληνικές...», ό. π., σ. 30.

13. Ι. Θ. Κακριδής, «Αρχαία ελληνικά...», ό. π., σ. 15, Ηρακλής Καλλέργης, «Αρχαιοελληνικές...», ό. π., σσ. 30-31.

14. Albin Lesky, *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*, τ. Β', ΜΙΕΤ, Αθήνα 1980, σσ. 281-282, Ηρακλής Καλλέργης, «Αρχαιοελληνικές...», ό. π., σσ. 31-32.

15. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικά Παραμύθια*, Βιβλιοπωλείον Εστίας, Αθήνα 122000, σσ. 180-186.

16. Ελληνική Μυθολογία, *Εισαγωγή στο Μύθο*, τ. 1^{ος}, Εκδοτική Αθηνών, ό. π.

17. Ζήσιμου Σιδέρη, *Ομήρου Οδύσσεια*, ραψ. Ι', στίχ. 190-192.

18. Ζήσιμου Σιδέρη, *Ομήρου Οδύσσεια*, ραψ. Α', στίχ. 69-71.

*...τέρας πελώριο πλάστηκε, μήτε έμοιαζε άλλου ανθρώπου,
μόν' ήταν σαν ψηλού βουνού ραχούλα φουντωμένη,
που ξεχωρίζει ανάμεσα σ' άλλες κορφές μονάχη...*

Από τα αρχαιοελληνικά παραμυθικά θέματα που διασώζονται σε νεοελληνικές αφηγήσεις γνωστό είναι το θέμα της εξαπάτησης του Κύκλωπα¹⁹ από τον Οδυσσέα και τους συντρόφους του. Το μοτίβο αυτό είναι παλαιότερο από το έπος²⁰ και ο Όμηρος το βρήκε και το χρησιμοποίησε²¹. Τα ελληνικά παραμύθια, που φαίνεται κυκλοφορούσαν ως τότε, χρησιμοποιούνται τώρα ως πηγές για την επική σύνθεση του Ομήρου αλλά και για την έμμεση περιγραφή της κοινωνίας των Κυκλώπων. Περισσότερο, όμως, φανερώνουν την εξέλιξη της θέσης του ανθρώπου και του νου του, που προσδιορίζεται όχι από τη σωματική διάπλαση ενός γιγαντόσωμου, για παράδειγμα, Κύκλωπα, αλλά πιο πολύ από την οξυδέρκεια του νου ενός μικρόσωμου ανθρώπου, που κινείται με γήινα μέτρα. Σημειώνω²² τους στίχους που δείχνουν, ακριβώς, τον τρόπο που σκεφτόταν ο Πολύφημος για τον Οδυσσέα:

*...μα πάντα εγώ περίμενα πως θα 'ρθη εδώ ένας άντρας
όμορφος, γιγαντόκορμος, μεγάλο παλικάρι,
και μου 'ρθε τώρα ένας κοντός και ψόφιος και χαμένος,
που με κρασί με δάμασε και μου 'βγαλε το μάτι...*

Η ιστορία του Πολύφημου απαντά σε πάρα πολλές παραλλαγές στην παγκόσμια μυθολογία είτε χωριστά είτε και μαζί και με τον ίδιο τρόπο. Στα νεότερα χρόνια εμπλουτίστηκαν με νεότερες παραδόσεις που απηχούν το μύθο των Κυκλώπων επηρεασμένες και από τις μεταφράσεις της Οδύσσειας και τα μυθολογικά εγχειρίδια²³. Το σκηνικό στις νεότερες αφηγήσεις άλλοτε τοποθετείται σε κτηνοτροφικό περιβάλλον με πρωταγωνιστές έναν δράκο στη θέση του Πολύφημου και έναν τσοπάνη στη θέση του Οδυσσέα και άλλοτε στο μύλο με τον Λυκοκάντζαρο και το μυλωνά αντίστοιχα, άλλοτε

19. Από τη μυθολογία μάς είναι γνωστό ότι οι Κύκλωπες ήταν ένας λαός απολίτιστος και άγριος με ένα μόνο μάτι στο μέτωπο, ασχολούνταν με την κτηνοτροφία και καθόλου με τη γεωργία και κατοικούσαν μέσα σε σπηλιές στις κορυφές των βουνών χωρίς πολλά πάρε – δώσε με του άλλους (βλ. *Ελληνική Μυθολογία*, τ. 5, σ. 211).

20. Μ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, ό. π., σ. 68. Υπάρχει, ωστόσο, η άποψη ότι ο ποιητής του έπους δοκίμασε να περιορίσει το φανταστικό χρώμα των λαϊκών αφηγήσεων και να είναι περισσότερο ορθολογιστής, κάτι που εδώ στη νεοελληνική αφήγηση, που χρησιμοποιούμε παρακάτω, τη δημιουργεί ο τσοπάνος (βλ. *Ελληνική Μυθολογία*, τ. 5, σσ. 206-211).

21. Ο Μ. Μερακλής αναφέρει ότι το θέμα αυτό το ήξεραν εκτός από το γνωστό κόσμο και οι Λάπωνες και μια απολίτιστη φυλή του Καυκάσου (βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, ό. π., σ. 68).

22. Ζήσιμου Σιδέρη, *Ομήρου Οδύσσεια*, ραψ. Ι', στίχ. 521-524.

23. Ελένη Κακριδή, *Η διδασκαλία των Ομηρικών Επών*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1988, σ. 278.

η αφήγηση αναφέρεται αόριστα στην αρχαιότητα, στην εποχή που υπήρχαν άνθρωποι με ένα μάτι. Και στις τρεις αφηγήσεις, που χρησιμοποιούνται εδώ ως παραδείγματα, διατηρείται ο βασικός πυρήνας της αφήγησης από την αρχαιότητα και προστίθενται σ' αυτόν νεότερα στοιχεία²⁴, από το πολιτιστικό περιβάλλον στο οποίο επιβιώνει, γεγονός που επιβεβαιώνει και την ποιητική-δημιουργική διάσταση των αφηγητών. Επίσης, παραμένει κοινός και ο τρόπος θανάτωσης του Πολύφημου, με την τύφλωσή του. Δεν διασώζονται, βέβαια, και τα τρία λαϊκά θέματα: η τύφλωση με πονηριά του μονόφθαλμου δράκου, η πονηριά του έξυπνου να διαφύγει τον κίνδυνο, χωρίς να πει το πραγματικό του όνομα ούτε και ο τρόπος με τον οποίον διαφεύγουν κάτω από τις κοιλιές των ζώων. Ωστόσο, η νεότερη έρευνα διαπιστώνει πως συνδυάζονται τρία θέματα, σχεδόν, γνωστά σε όλα τα παραμύθια του κόσμου: ένας θνητός νικά έναν δαίμονα και με ένα λογοπαίγνιο κατορθώνει να γλιτώσει από την οργή των άλλων δαιμόνων, ένα μονόφθαλμο ανθρωποφάγο τέρας τυφλώνεται με δόλο και ένας φυλακισμένος ήρωας κατορθώνει στην κοιλιά ενός ζώου να διαφύγει τον κίνδυνο.

Στην Κουτσούφλιανη Τρικάλων διασώζεται ένα παραμύθι του οποίου ο βασικός αφηγηματικός πυρήνας είναι η εξαπάτηση ενός δράκου από έναν τσοπάνο, με πολλά χαρακτηριστικά από την ομηρική αφήγηση. Η διατήρηση, για παράδειγμα, του γενικού πλαισίου της κτηνοτροφικής κοινωνίας, όπως το μέρος που έβοσκαν τα πρόβατα ή ακόμη και του τρόπου με τον οποίον επιβάλλεται τελικά ο τσοπάνης. Και δεν είναι άλλος από την πονηριά και την ψυχραιμία του. Στην αφήγηση αυτή η διαφορά φαίνεται να προκύπτει από τη μετατόπιση του πεδίου δράσης και την τόλμη του τελευταίου να χρησιμοποιήσει για το κοπάδι του το λιβάδι του δράκου, όπου αυτός έβοσκε δικαίωματικά το κοπάδι του, μια συνηθισμένη για τις κτηνοτροφικές²⁵ κοινωνίες αιτία διενέξεων και η απαλλαγή εν τέλει της κοινότητας από το δράκο, αν φυσικά νικήσει σε πάλη το δράκο. Το δεύτερο στοιχείο που εισάγεται από τη νεότερη εποχή είναι η δυνατότητα κατάσχεσης του κοπαδιού ύστερα από πάλη και η αντιστροφή ρόλων την ώρα αυτή. Ο τσοπάνης, αδυνατώντας να αντιμετωπίσει τα στιβαρά χέρια του δράκου, φθάνει στο έσχατο σημείο και χρησιμοποιεί τις πράξεις του δράκου, για να τον φοβίσει. Αντί, λοιπόν, να είναι ο δράκος που θα εκσφενδονίσει τον αντίπαλο στις ράχες, καμώνεται τώρα στην αφήγηση να το πραγματοποιήσει αυτό ο τσοπάνης. Έτσι, πονηρά δικαιολογεί και το αδιέξοδο στο οποίο έφθασε και φαίνεται στον ακροατή αποτυπωμένο στα μάτια του τσοπάνη. Άλλωστε, αυτό είναι και ένας έμμεσος λόγος να συνεχιστεί η

24. Δημ. Λουκάτος, «Οικεία βιώματα στις καρπαθιακές αφηγήσεις παραμυθιών», *Καρπαθιακαί Μελέται*, 1(1979), σσ. 57-61, Μ. Γ. Μερακλής, «Επιλεγόμενα» στη Συλλογή Παραμυθιών της Ελ. Αντωνίου-Αντωνάκου, *Παραμύθια της Στερεάς Ελλάδας*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 1985, σσ. 168-176 και Δημήτρης Ελ. Ράπτης, «Ιστορικές και κοινωνικές αποτυπώσεις σε θεσσαλικά παραμύθια», στο: *Από το παραμύθι στα κόμικς. Παράδοση και νεωτερικότητα*, ΠΤΝΔΠΘ, Αθήνα 1996, σσ. 199-214.

25. Η Κουτσούφλιανη Τρικάλων, όπου έγινε η καταγραφή του παραμυθιού, είναι κτηνοτροφικό χωριό (βλ. Αθανάσιος Δ. Στράτης, *Λαογραφία της Κουτσούφλιανης*, έκδ. «Αδελφότητας Παναγιάς», Αθήνα 2001).

διήγηση και να μην τελειώσει τόσο γρήγορα από τη δύναμη του δράκου, καθώς αυτή μειώνεται στο ελάχιστο. Και ο δράκος φοβούμενος πια τον αντίπαλο αναδιπλώνεται και τον καλεί στο σπίτι, στη σπηλιά, ως φίλο πια περιμένοντας εκεί με τη μάνα του να κάνει ό, τι δεν μπόρεσε μόνος του, γιατί τον αναγνώριζε πια ως δυνατό, αφού είδε να οικειοποιείται πράξεις που μόνο αυτός ως τότε μπορούσε να κάνει.

Ο δράκος και ο τσοπάνος²⁶

Μια φορά κι ένα καιρό ήταν ένας τσοπάνος πολύ παλικάρι, αλλά και πολύ πονηρός. Πιο πέρα από κει που έβοσκε τα πρόβατά του ήταν ένας δράκος, που κανέναν δεν τολμούσε να τον πλησιάσει, γιατί τους έτρωγε. Αυτός όμως έκαμε τον χαζό και πήγε μαζί με το κοπάδι του. Αμέσως, όμως, παρουσιάζεται ο δράκος, που του λέει:

-Γεια σου φιλαράκο μου. Τι ζητάς τα πρόβατα στο δικό μου μέρος; Δεν ξέρεις ποιος είμαι εγώ;

-Ποιος είσαι;

-Εγώ 'μαι ο δράκος.

-Κι αφού είσαι ο δράκος δεν ξανάρχομαι εδώ.

-Ή έρχεσαι ή δεν έρχεσαι τα πρόβατα τώρα είναι δικά μου.

-Καλά δικά σου να 'ναι: αλλά πρώτα να παλαίψωμε. Αν με νικήσεις να τα πάρεις, αν σε όχι, τότε θα φύγω.

-Εν τάξει απαντά ο δράκος.

Ο τσοπάνος γούρλωσε τα μάτια κι έκανε πως αγριεύει.

-Α, α, λέει ο δράκος γιατί φίλε μου τ' ανοίγεις έτσι τα μάτια;

- Κοιτάω σε ποιο βουνό να σε πετάξω, του απαντάει κι εκείνος.

-Άσε με, από σήμερα και πέρα θα είμαστε μπρατίμια. Έλα πάμε σπίτι μου να σε κεράσω.

-Καλά, ας είναι.

Και ξεκίνησαν για το σπίτι το, που ήταν μια μεγάλη σπηλιά. Εκεί τους περίμενε η μάνα του δράκου, που μόλις είδε τον ξένο είπε σιγά στ' αυτί του γιου της:

-Καλός μεζές είναι αυτός.

-Πάψε της λέει εκείνος, γιατί είναι πολύ δυνατός.

Το βράδυ αφού έφαγαν έπεσαν να κοιμηθούν. Πού, όμως, να κλείσει μάτι ο ξένος. Και σε μια στιγμή άκουσε τη μάνα του να λέει:

-Τι θα τον κάνουμε τώρα; Λέω να βράσουμε νερό και να τον ζεματίσουμε.

-Καλά λέει ο γιος της.

Άρχισε να φοβάται ο τσοπάνος. Σηκώνεται σιγά-σιγά, βγαίνει απ' έξω, παίρνει ένα κούτσουρο και το βάζει στη θέση που κοιμόταν, το σκέπασε μάλιστα με την κάπα του και κρύφτηκε πιο πέρα σε μια γωνιά, απ' όπου παρακολουθούσε.

Η μάνα του δράκου αφού έβρασε το νερό, το έριξε επάνω στο κούτσουρο, που

26. Αθανάσιος Δ. Στράτης, *Λαογραφία...*, ό. π., σσ. 263-264.

νόμισε πως κοιμόταν ο ξένος. Και μετά κοιμήθηκε πάλι. Το πρωί είχαν σκοπό να φάνε το μεζέ.

Ο φίλος μας όμως πηγαίνει σιγά-σιγά παίρνει το κούτσουρο, το βγάζει έξω και κοιμήθηκε στην ίδια θέση.

Το πρωί τι να δουν; Ο ξένος δεν είχε πάθει τίποτε κι άρχισαν, τώρα, να σκέπτονται άλλον τρόπο να τον φάνε.

Αλλά και ο φίλος, όμως, άρχισε να σκέπτεται να τους ξεκάνει. Παίρνει λοιπόν, ένα ξύλο γερό και το έκανε μυτερό. Πιο πέρα άναψε και μια μεγάλη φωτιά για να κάψει το ξύλο.

-Τι κάνεις αυτού; του λέει ο δράκος.

-Κάνω ένα εργαλείο. Θέλω να βγάλω τα μάτια αυτά που έχω και θα φτιάξω ένα μάτι μεγάλο, στο μέτωπο για να βλέπω πολύ μακριά και κάτω απ' τη γη.

-Έχεις κάψει κι άλλους έτσι;

-Βέβαια πολλούς. Και τώρα αυτοί βλέπουν πολύ καλά.

-Θα μου κάνεις και μένα τέτοιο μάτι.

-Σου κάνω. Δεν πρέπει όμως να βλέπει η μάνα σου, γιατί άμα δει δεν θα γίνει καλό μάτι. Γι' αυτό πρέπει να φύγει μακριά.

Έφυγε, λοιπόν, η μάνα και ο φίλος μας άρχισε να ετοιμάζεται για το μεγάλο έργο. Έφκιαξε καλή μύτη στο ξύλο, την έκαψε καλά στην άκρη και μετά είπε το δράκο μα ξαπλώσει κοντά στη φωτιά, για να μην κρυώνει. Δεν αργεί, χώνει τη σούβλα στα μάτια του δράκου και αντί να του φτιάξει άλλο μάτι, τον έριξε στη φωτιά, όπου άρχισε να ουρλιάζει και επειδή δεν έβλεπε να φύγει, κάηκε στη φωτιά. Έτσι ο φίλος μας μάζεψε τα πρόβατά του και γύρισε στο χωριό. Όταν οι χωριανοί του έμαθαν το μεγάλο του κατόρθωμα, τον έβγαλαν αρχηγό τους και ζούσαν μετά χωρίς τον φόβο του δράκου.

Στην παρακάτω, όμως, παράδοση, όπως τη διασώζει ο Ν. Πολίτης, τα πράγματα είναι πιο κοντά στην κυκλώπεια κοινωνία και την ομηρική διήγηση. Υπάρχουν πολλά κοινά στοιχεία αλλά και πολλές διαφορές. Ο Οδυσσέας αντικαθίσταται από κάποιον που θέλει να γυρίσει όλον τον κόσμο, οι Κύκλωπες παραμένουν γιγαντόσωμοι, με ένα μάτι, κακοί και ανθρωποφάγοι. Κυρίαρχο στοιχείο είναι το υπερβολικό μέγεθος του Κύκλωπα. Σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, που δεν αντιλήφθηκε, για παράδειγμα τον Οδυσσέα την ώρα που βρισκόταν στο στόμα του, χωμένος στην κουφάλα ενός δοντιού του, ενόσω αυτός προσπαθούσε να τον φάει. Η γυναίκα, που αντικατέστησε εδώ τη μάνα του δράκου, παίρνει το μέρος του ανθρώπου που κινδυνεύει και γι' αυτό όχι μόνο τον κρύβει την ημέρα, για να γλιτώσει, αλλά χρησιμοποιεί και άλλους τρόπους, όπως για παράδειγμα μεθάει τον ίδιο το δράκο και διώχνει κρυφά τον ξένο, αφού πρώτα τον βάζει με αναμμένο δαυλό να κάψει το μάτι του Κύκλωπα. Στην παράδοση αυτή δεν αναφέρεται με το όνομα «Κανέννας» αλλά Κοσμογυριστής, ονομασία που μας φέρνει και πιο κοντά στην ομηρική αφήγηση, όπως τη γνωρίζουμε από την Οδύσεια του Ομήρου.

Ο μονομμάτης²⁷

Ένας από μας τους ανθρώπους τον παλαιόν καιρό ηθέλησε να γυρίση ούλονε τον κόσμο. Ηύρε λοιπόν 'ς ένα μέρος ανθρώπους πολύ μεγάλους 'ς το ανάστημα, αλλά είχανε ένα μοναχά μάτι. Η γυναίκα ενού μονομμάτη, που διάη 'ς το σπίτι, τον έκρυψε το βράδυ, γιατί την ημέρα δεν ήτανε εκεί ο άντρας τη, οπού αυτός ήτανε κακός κ' έτρωγε τους ανθρώπους.

Άμα ήρθε ο άντρας της, κι εμπήκε 'ς το σπίτι, της είπε ότι κάτι του μυρίζει. αλλά η γυναίκα του έλεγε, δεν είναι τίποτα. Ο μονομμάτης δεν πίστευε, και εσηκώθη και έψαξε και ήύρε τον άνθρωπο και ήθελε να τον φάη. Τον έβαλε 'ς την ποδιά του με τα σπερνά αντάμα. Αλλ' αφού έτρωγε τα σπερνά, χωρίς να τον καταλάβη, γιατί τήραγε αλλούθε, αρπάχνει και τον άνθρωπο 'ς τη χούφτα του, και τον έβαλε 'ς το στόμα του αλλά εκόλλησε σε μια κουφάλα του δοντιού του, χωρίς να τον πάρη το δόντι του ολό-τελα. Τότε αφού τον έβγαλε, τωχάρισε τη ζωή για χάρη της γυναίκας του, επειδή δε θα χόρταινε ούτε και μια βολά.

Αλλά την άλλ' ημέρα εματανόησε, και ήθελε πάλε να τον φάη. Η γυναίκα του τότε τον εμέθυσε τον άντρα της, κι έβγαλε τον ξένονε κρυφά και τον έδιωξε, αλλά πριν τον διώξη η γυναίκα εκείνος έβαλε τρανό αναμμένο κάρβουνο 'ς το μάτι του μεθυσμένου μονομμάτη, χωρίς να τον καταλάβη η γυναίκα, και τον εστράβωσε. Και έτσι ετιμώρησε τον κακόνε άνθρωπο και δεν ήγλεπε να ξανατρώη ανθρώπους.

Όταν έφεγε, τον ερώτησε η γυναίκα πώς τον λένε, κ' εκείνος είπε «Με λένε Κοσμο-γυριστή», γιατί είδε και έμαθε πολύνε κόσμο.

Σε άλλο, όμως, πλαίσιο τοποθετείται η παρακάτω λαϊκή αφήγηση. Χρησιμοποιείται σ' αυτήν διαφορετικό σκηνικό και εκείνο που θυμίζει την αρχαιοελληνική αφήγηση είναι μόνον το κάψιμο στη φωτιά και το όνομα «Απατός». Τον Κύκλωπα εδώ αντικαθιστά ο Λυκοκάτζαρος και τον τσοπάνη ή τον Οδυσσέα ο μυλωνάς. Η διαφωνία τους δεν είναι, φυσικά, το λιβάδι, αλλά η παράξενη εισβολή στο μύλο και η χρήση της φωτιάς, για να ψήσει και αυτός το κρέας του. Στην απομακρυσμένη από την ομηρική αυτή νεοελληνική αφήγηση ο μυλωνάς δεν τυφλώνει τον Λυκοκάτζαρο, αλλά τον καίει ολοκληρωτικά.

Ο μυλωνάς κι ο Λυκοκάτζαρος²⁸

Νια βολά ένας μυλωνάς είχε θράκα φκειασμένη 'ς το μύλο του κ' έψαινε ναι σουύχλα κριάς. Εκεί που γύριζε τη σουύχλα του γλέπει την άλλη μεριά έναν Λυκοκάτζαρο και γύριζε ναι σουύχλα μπακάκους. Δεν του μίλησε μπίτι. Ύστερα τον ρωτάει ο Καλικάντζαρος πως τον λένε. «Απατός», του λέει ο μυλωνάς, «με λένε». Εκεί που γύριζε τη σουύχλα, Ο Καλικάντζαρος θάνει τη σουύχλα του μπακάκους απάνου 'ς το κριάς. Πατ! Δεν αρχει

27. Ν. Γ. Πολίτου, Παραδόσεις, αρ. 134, σ. 70.

28. Ν. Γ. Πολίτου, Παραδόσεις, αρ. 626, σ. 361.

ο μυλωνάς και του φέρνει μια με το δαυλί, και καθώς ήταν γδυτός τον έκαψε. Φωναίς, κακό ο Λυκοκάντζαρος. «Βοηθάτε, αδέρφια, τι μ' έκαψαν. –Ρε ποιος σε καψε; Του λένε οι άλλοι Λυκοκανταζαράιοι απόξω. –Απατός, τους λέει κείνος από μέσα.-Αμ σαν εκάηκες απατός σου, τι σκούζεις έτσι;». Κ' έτσι την έπαθε ο καλός σου ο Λυκοκάντζαρος.

Άλλωστε, η διδασκαλία των ομηρικών επών στο σχολείο διέσωζε με έναν άλλον τρόπο το μύθο. Το πάθημα του Πολύφημου παλαιότερα στη σχολική διαδικασία γινόνταν γνωστό στο Δημοτικό Σχολείο και είναι σημαντικό να σημειώσουμε το κείμενο, όπως το θυμόταν η υπεραιωνόβια από το Ζαγόρι²⁹ Φ. Φλώρου στην καθαρεύουσα εκείνης της εποχής.

Κύκλωψ, κύκλωψ, δοξασμένε Πολύφημε, τι έχεις και βοάς εν τω μέσω της νυκτός, ηρώτων οι άλλοι Κύκλωπες.

-Κανείς με φονεύει απήντησεν ο Κύκλωψ.

-Και αφού κανείς δεν σε φονεύει, τι βοάς Πολύφημε;

[---]

-και συ καλέ μου κριέ, τι έπαθες και εξέρχεσαι τελευταίος; Συ ήσο ο πρώτος εις την βοσκήν, ο πρώτος εις το ύδωρ και το εσπέρας εις την επιστροφήν πρώτος εισήρχεσο εις το σπήλαιον. Τώρα εξέρχεσαι τελευταίος όλων. Μήπως πονείς δια τον οφθαλμόν του κυρίου σου;

[...]

-Κύκλωψ Πολύφημε, αν σε ερωτήση κανείς, ποίος σε ετύφλωσε, ειπέ εις αυτόν, ότι σε ετύφλωσε ο Οδυσσεάς ο Πορθητής της Τροιάς, ο υιός του Λαέρτου εξ Ιθάκης.

Ένα ακόμη θέμα από την αρχαιότητα που κράτησε το ενδιαφέρον των ανθρώπων στη διάρκεια του χρόνου είναι η μοίρα του θηβαίου βασιλιά Οιδίποδα. Είναι γνωστός ο μύθος³⁰ από το θηβαϊκό κύκλο σύμφωνα με τον οποίο, αν ο Λάιος, ο βασιλιάς των Θηβών, γεννούσε αγόρι, θα τον έβρισκαν τραγικές συμφορές, όπως του είχε πει, άλλωστε, και ο Απόλλωνας. Γι' αυτό, όταν ήρθε στον κόσμο το αγόρι, παρέδωσε το νεογέννητο βρέφος, τον Οιδίποδα, σε έναν βοσκό, με την εντολή να τον παρατήσει στις κορυφές του Κιθαιρώνα, για να χαθεί. Ο βοσκός, όμως, πήρε το παιδί, αλλά δεν το άφησε να χαθεί, παρά το εμπιστεύθηκε πάλι σε βοσκούς του βασιλιά της Κορίνθου Πολύβου, που βρισκόταν στα μέρη του. Με τον τρόπο αυτόν σώθηκε ο Οιδίποδας και οι μαντείες του Απόλλωνα βγήκαν έτσι αληθινές. Ο Οιδίποδας ύστερα από περιπλάνηση βρέθηκε κάποτε στα μέρη της Φωκίδας και σε μια παρεξήγηση καθ' οδόν και χωρίς ο ίδιος να το ξέρει σκότωσε το Λαίο, τον πατέρα του, έλυσε το αίνιγμα της Σφίγγας στη Θήβα και ο Κρέοντας, που ήταν τώρα βασιλιάς, αναγκάστηκε να τηρήσει τον όρκο του,

29. Ευρ. Γιαννακός, *Το Τσεπέλοβο. Η Ιστορία και η ζωή του*, Τσεπέλοβο 2009, σ. 115.

30. *Ελληνική Μυθολογία, Οι Ήρωες*, τ. 3^{ος}, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 86-97.

να δώσει δηλαδή το βασίλειο στον Οιδίποδα και ο νικητής της Σφίγγας να παντρευτεί την Ιοκάστη. Ο χρησμός, όμως, του μαντείου των Δελφών λίγο αργότερα, όταν ξέσπασε λοιμός στη Θήβα και ο κόσμος πέθαινε, ήταν να φύγει ο βασιλιάς από την πόλη των Θηβών, για να γλιτώσει ο κόσμος από την κατάρα. Έτσι, ο Οιδίποδας αναγκάζεται να πάρει το δρόμο της ξενιτιάς τυφλωμένος πια από τα ίδια του τα χέρια. Βρέθηκε τότε στην Αθήνα κοντά στο Θησέα, όπου και μετά από καιρό πέθανε σύμφωνα και με το χρησμό που έλεγε πως ο Οιδίποδας θα πέθαινε στην Αθήνα, στον Κολωνό.

Βασικά θέματα³¹ από τον παραπάνω μύθο τα οποία αποτελούν και τους κύριους πυρήνες και σε παραμυθικά θέματα είναι ο θάνατος εν αγνοία του πατέρα από το γιο του, ο αθέλητος αιμομικτικός γάμος γιου και μητέρας και ο ήρωας που σώζει τη χώρα από ένα κακό και για αμοιβή του παίρνει τη βασιλοπούλα και το θρόνο. Ο Β. Πούχνερ σημειώνει³² ότι ο μύθος αυτός ακολουθεί μια πορεία εδώ και δυόμισι χιλιάδες χρόνια ευρωπαϊκής ιστορίας με κύριο χαρακτηριστικό μια τριπλή παράδοση: μια λογοτεχνική και φιλοσοφική με αφετηρία την τραγωδία του Σοφοκλή, μια χριστιανική σωτηριολογική με βάση τον απόκρυφο βίο του Ιούδα του Ισκαριώτη και μια καθαρά παραμυθική με κεντρικό θέμα την προφητεία των Μοιρών για τα παθήματα του ήρωα.

Από τις θρησκευτικές παραδόσεις για τον προδότη Ιούδα παραθέτω³³ το κείμενο μιας που είναι κοντά περισσότερο στη συναξαριακή παράδοση του Βυζαντίου.

Η θεία πρόνοια προνοεί τα πάντα.

Η γέννησις του Ιούδα παιδί του Ισκαριώτη. Κατά τα μεσάνυχτα ονειρεύτηκε η Ισκα-

31. *Ελληνική Μυθολογία, Οι Ήρωες*, τ. 3^{ος}, ό. π., σ. 95.

32. Β. Πούχνερ, *Βυζαντινά θέματα Λαογραφίας*, Παράρτημα Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, Αθήνα 1994, σ. 96. Γενικότερα για τον μύθο του Οιδίποδα στη νεοελληνική λαϊκή παράδοση βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Λαογραφικές παρατηρήσεις στον μύθο του Οιδίποδα», *Επετηρίς Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών* 3: 2 (2000). *Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Βοιωτικών Μελετών*, σ. 746-760.

33. Η θρησκευτική αυτή παράδοση είναι ο πρόλογος μιας αδημοσίευτης προς το παρόν αυτοβιογραφίας με τον τίτλο: *Η κραυγή ενός λαού. Σελίδες ιστορίας αίματος και θυσίας Πόντου και Μικράς Ασίας. «Ιστορία Πόντου» υπό ολιγογράμματος ιερέως παπα-Χαραλάμπους Ηλιάδη*. Στο κείμενο αυτό ο συγγραφέας περιγράφει τις περιπέτειές του κατά το 1914-1919, νέος τότε, στην περίοδο των διωγμών των Ελλήνων του Πόντου από τους Τούρκους, και έμμεσα αναδεικνύονται τα πιο μελανά σημεία, οι διώξεις και οι βασανισμοί στη διάρκεια της προώθησής τους προς τα ενδότερα της Μικράς Ασίας. Τη χειρόγραφη αυτοβιογραφία του φαίνεται την έγραψε προς το τέλος της ζωής του, όταν ήταν ιερέας και υπηρετούσε στην περιφέρεια Κατερίνης. Ως πρόλογο, λοιπόν, χρησιμοποιεί αυτή τη θρησκευτική παράδοση για τον Ιούδα, επηρεασμένος, προφανώς, από τη συμπεριφορά του, για να την ταυτίσει με τα σημερινά επί των ημερών του δεινά του Ποντιακού και Μικρασιατικού Ελληνισμού. Το κείμενο παρατίθεται εδώ χωρίς καμιά διόρθωση. Για τις δοξασίες γύρω από το πρόσωπο του Ιούδα και τις διάφορες παραλλαγές της θρησκευτικής παράδοσης για το πρόσωπο αυτό στον ελληνικό χώρο βλ. Γ. Μέγας, «Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών*, Γ' και Δ' (1941-1942), Εν Αθήναις, σσ. 3-32 και του ιδίου, «Ο περί Οιδίποδος μύθος», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών*, ό. π., σσ. 196-209.

ριώτισσα (μετά την σύλληψιν) πώς γέννησε φίδι και έφαγε το παιδί της. Και είπε εις τον άνδρα της το όραμα. Είδα τό και τό στον ύπνο μου. Και ο Ρόβελ, ο άνδρας της, της είπε: Πολλά ξέρετε εσείς οι γυναίκες. Ησύχασε!

Γεννήθηκε ο Ιούδας. Ένα χαριτωμένο παιδί. Θυμήθηκαν το όνειρο αλλά λυπήθηκαν και το παιδί τους. Έγινε περίπου δώδεκα ετών. Μία μέρα σηκώθηκαν να πάνε στο αμπέλι. Άφησαν το φαί των παιδιών τους και τους είπαν. Εμείς θα πάμε στ' αμπέλι. Εσείς φάτε κατά το μεσημέρι. Εμείς το βράδυ θα γυρίσουμε. Καθήσαν το μεσημέρι να φάνε στον ήλιο. Φιλονικήσανε. Και δεν έχασε καιρό ο Ιούδας, σηκώθηκε, πήρε ένα μεγάλο στούμπο (λιθάρι στρογγυλό) και του έδωσε μία στο κεφάλι και τον άφησε στον τόπο νεκρό. Ο Ιούδας έφυγε και πήγε σε μια άλλη χώρα, στον άρχοντα της πόλεως υπηρέτης.- Ήλθαν το βράδυ ο Ροόβ³⁴ με την γυναίκα του και βρίσκουν το παιδί νεκρό. Με γκρίνιες και άγριες φωνές έκλαψαν κι έθαψαν το παιδί τους. Μετά καιρόν έφυγε ο Ροόβ με την οικογένειά του και εγκαταστάθηκε στην χώρα που πήγε ο Ιούδας υπηρέτης. Αγόρασε κτήμα πορτοκαλεώνα, κοντά στο παλάτι του αφέντη του Ιούδα. Μια μέρα ο αφέντης του Ιούδα βγήκε στο Παράθυρο (το κτήμα του Ροόβ ήτανε αντίκρι του παλατιού) και καθώς είδε τα ωραία πορτοκάλια και κούνησε την κεφαλή του σαν να είπε (τι ωραία πορτοκάλια που είν' αυτά;) Αυτό το κούνημα του κεφαλιού το κατάλαβε ο Ιούδας. Και αμέσως κατέβηκε πήρε ένα καλάθι, πήγε και μπήκε αυθαιρέτως στον πορτοκαλεώνα του Ροόβ (του πατρός του) και γέμισε το καλάθι σπάζοντας και τα κλωνάρια μερικών δέντρων. Την ώρα που έβγαινε από τον πορτοκαλεώνα του είπε ο Ροόβ: - Καλέ μου νέε, εγώ θα σου έδινα περισσότερα και καλύτερα. Εσύ μου 'σπασες και τα κλωνάρια! Αφήνει το καλάθι καταγής ο Ιούδας κι αρπάζει ένα λιθάρι και τον αφήνει στον τόπο νεκρό. Επήγε τα πορτοκάλια στον αφέντη του και του είπε: «Σου 'φερα πολλά κι ωραία πορτοκάλια!» Εκεί που έτρωγε τα ωραία πορτοκάλια ακούει σπαρακτικές φωνές. (άγριες) Κατάλαβε ο αφέντης το κακό που έγινε στον καλό γείτονά του τόν Ροόβ. Λυπήθηκε. Συμμερίστηκε τον πόνο της γυναίκός του γείτονα του. Και σκέφτηκε: «πώς να ζήση η κακόμοιρη η γυναίκα;» Αμέσως φώναξε την γυναίκα και της λέει: Σε συλληπούμαι καλή γειτόνισσα. Αλλά όσο ζω εγώ θα σε προστατέψω. Και της λέει με σοβαρόν τρόπον: «Θα σε συμβουλέψω συμβουλές προστατευτικές. Θα σου δώσω άντρα τον νέο αυτόν, τον Ιούδα. Η γυναίκα σάστισε. Και είπε: Καλέ μου αφέντη, αυτός είναι νέος. «Θα σε προστατέψω» της απάντησε ο αφέντης. Δέχτηκε η γυναίκα. Έφυγε η γυναίκα στο σπίτι της. Κατόπιν φωνάζει τον Ιούδα και του λέει: «- Ιούδα, θα πάρης γυναίκα την γειτόνισσά μας χήρα Κι ο Ιούδας αρνήθηκε. Και του λέει επιλέξει ο αφέντης: - «Η την παίρνεις ή θα σου κάνω μεγάλο κακό» δέχτηκε αμέσως ο Ιούδας από φόβο και την πήρε γυναίκα (τώρα ήτανε η μάνα του και γυναίκα του). Και έζησαν σαν αντρόγυνο.

Αλλά η καϋμένη γυναίκα έκλαιε απαρηγόρητα μέρα και νύκτα για τον σκοτωμό του παιδιού και του αντρός της. Έκλαιε απαρηγόρητα μέρα – νύκτα. Ο Ιούδας σαν νεοπα-

34. Στο κείμενο της συναξαριακής παράδοσης αναφέρεται ως Ροβέλ.

ντρεμένος που ήτανε έπρεπε να χαιρότανε αλλά τα κλάματα της γυναικός τον πίκραιναν πολύ. Και έλεγε στην μάνα – γυναίκα του: «Τι έπαθες θρε γυναίκα κι όλο κλαίς;» Αλλά η γυναίκα εσιωπούσε. Μια μέρα ο Ιούδας (σαν Ιούδας που ήτανε) τρύπωσε πίσω από την πόρτα κι άκουγε τα μοιρολόγια, δηλαδή την σύλληψη του παιδιού της το όραμα του φιδιού που έφαγε το παιδί της, το σκοτωμό του ανδρός της..! Ακούγοντας ο Ιούδας πίσω από την πόρτα τα γοερά κλάματα, πετάχτηκε αστραπιαίως και της είπε: «Εσύ είσαι η μάνα μου και η γυναίκα μου;! Και τότες πετάχτηκε και η μάνα – γυναίκα του και του 'πε: «- Κακούργε! Καταραμένη! Κι ακόμα στέκεσαι μπροστά μου;...;» Πετάχτηκε έξω σαν τρελός ο Ιούδας και δεν ήξερε τι να κάνει. Κοίταξε τα τέσσερα μέρη του ορίζοντος και θυμήθηκε την περιοδεία του Χριστού. Άκουσε και μερικά θαύματα και σκέφτηκε, πως μπορεί να σωθής; Τα όσα είχε κάνει ήσαν ασυγχώρητα. Κι αμέσως σοφίστηκε και είπε: «- Θα πάω να γίνω μαθητής του Χριστού να σωθώ.» Και πήρε το μονοπάτι και βρήκε τον Χριστό. Ο Χριστός τον περίμενε με ανοιχτές αγκάλες και του παρέδωσε το ταμείο της συνοδείας του³⁵.

Τα βασικά μοτίβα είναι της αδελφοκτονίας, πατροκτονίας και αιμομιξίας. Το πρώτο ενδεχομένως να προέρχεται³⁶ από απόκρυφο αραβικό Ευαγγέλιο και τα άλλα δύο θυμίζουν το μύθο του Οιδίποδα. Ο Γ. Μέγας υποστηρίζει³⁷ ότι αυτό το πρότυπο της βυζαντινής εποχής είναι της προφορικής παράδοσης³⁸ και υποθέτει ότι η ιδέα του μύθου πλαισιώνει το μοτίβο των Μοιρών στο πλαίσιο της επιβίωσης μέσω της προφορικής παράδοσης και της συνέχειας θεμάτων της αρχαιότητας δια του Βυζαντίου στη νεότερη Ελλάδα³⁹. Συνεξετάζοντας ο ίδιος διάφορες παραλλαγές προερχόμενες από διαφορετικές περιοχές καταλήγει στο συμπέρασμα ότι από ένα παλαιότατο παραμύθι πλάστηκε στη μεν αρχαιότητα ο μύθος του Οιδίποδα, ενώ κατά τους χριστιανικούς χρόνους ο μύθος του Ιούδα⁴⁰.

Την πλαisiώση του γνωστού εθίμου των Μοιρών κατά την γέννηση του ανθρώπου με το μύθο του Οιδίποδα μάς τη δίνει το παρακάτω παραμύθι από το Βαβούρι Φιλιατών Ηπείρου⁴¹.

35. Η χειρόγραφη αυτή παράδοση κλείνει με τη φράση: Τα όσα γράφονται πιο πάνω προέρχονται δια θείας φωτίσεως της θείας Προνοίας.

36. Β. Πούχνερ, ό. π., σ. 105 και Γ. Μέγας, « Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις...», ό. π., σ. 21.

37. Γ. Μέγας, Λαογραφία 25(1967), σ. 128.

38. Για τις πηγές και τη διαδρομή αυτού του θέματος και τον τρόπο με τον οποίον ο μύθος του Οιδίποδα μετεξελίσσεται σε Ιούδα στα βυζαντινά χρόνια και ο Λάιος σε Ροβέλ, βλ. τη λεπτομερή παρουσίαση από τον Β. Πούχνερ στο: *Βυζαντινά θέματα Λαογραφίας...*, ό. π. (όπου και εξαντλητική βιβλιογραφία).

39. Β. Πούχνερ, *Βυζαντινά...*, ό. π., σ. 121.

40. Γ. Μέγας, « Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις...», ό. π., σ. 20.

41. Χρήστος Τσέρης, «Ένας αρχαίος μύθος σε σύγχρονο ηπειρωτικό παραμύθι», *Ηπειρωτική Εστία*, τεύχ. 355-356(1981), σσ. 1095-1096.

Μια φορά κι έναν καιρό ζούσε σε κάποιο χωριό της πατρίδας μας ένα αντρόγυνο. Είχαν περάσει αρκετά χρόνια απ' το γάμο τους και δεν είχαν ακόμη παιδιά.

Απ' τα πολλά η γυναίκα απόκτησε ένα παιδί (αγόρι). Η χαρά των γονιών ήταν απερίγραπτη. Στις τρεις μέρες ήρθαν οι μοίρες να ορίσουν το ριζικό του παιδιού.

Η πρώτη είπε: -Να ζήσει πέντε χρόνια και ύστερα να πεθάνει.

Η δεύτερη είπε: - Να ζήσει είκοσι πέντε χρόνια και μετά να πεθάνει.

Η Τρίτη είπε κι αυτή με τη σειρά της: -Να ζήσει πολλά χρόνια να μεγαλώσει, να σκοτώσει τον πατέρα του και να πάρει τη μάνα του γυναίκα.

Οι γονείς, όταν άκουσαν αυτά τα λόγια, τα 'χασαν. Κοιτάχτηκαν μεταξύ τους και κανένας δε μιλούσε.

-Άντρα, λέει η γυναίκα, εμείς δεν είχαμε και δεν είχαμε παιδιά, δεν το βγάζουμε από τη μέση; Δε λέω να το σκοτώσουμε. Να το ρίξουμε κάπου...

Ο άντρας ήταν σκεπτικός και δε μιλούσε. Η γυναίκα του 'πε να το ρίξουν στο ποτάμι μήπως και το βρει κανένας άνθρωπος και τ' αναθρέψει. Έτσι κι έγινε. Ένα καλοκαιρινό βραδυνό έβαλαν το μωρό σ' ένα σκαφίδι και τ' άφησαν να το πάρει το ρέμα του ποταμού.

Το καλοκαίρι, όπως συνηθίζεται και σήμερα, πολύς κόσμος διανυκτερεύει στα κτήματά του, για να κερδίσει χρόνο δουλειάς το πρωί. Κάποιο θράδυ, οι κάτοικοι ενός γειτονικού χωριού άκουσαν κλάματα μωρού κατά το ποτάμι. Έτρεξαν και τι να δουν! Ένα μωρό μέσα σ' ένα σκαφίδι. Γρήγορα κατάλαβαν πως κάποιος το 'ριξε γιατί του ήταν ανεπιθύμητο, όπως γίνεται συχνά με τα εξώγαμα. Κάποιος φιλόανθρωπος το συμμαζέψε και το ανάθρεψε.

Το παιδί μεγάλωσε και για να ζήσει εργαζόταν σαν αγροφύλακας στο διπλανό χωριό, που 'ταν και χωριό των γονιών του, χωρίς να το ξέρει.

Ένα θράδυ, που φύλαγε τ' αμπέλια, κατάλαβε κάποιον να πλησιάζει σε ξένο αμπέλι. Του φώναξε, αλλά δεν πήρε απόκριση. Έριξε προς το μέρος εκείνο με το ντουφέκι του για να τον φοβίσει αλλά με λάθος τον σκότωσε.

Μαθεύτηκε το γεγονός και ο αγροφύλακας οδηγήθηκε στο δικαστήριο. Το δικαστήριο τον υποχρέωσε να παντρευτεί τη χήρα γυναίκα. Έτσι έγινε αυτό που όρισαν οι μοίρες».

Τα στοιχεία που φέρνουν την αφήγηση αυτή πολύ κοντά στον αρχαίο μύθο του Οιδίποδα είναι η πατροκτονία και η αιμομικτική πράξη ύστερα από δικαστικό εξαναγκασμό του φονιά. Η διαφορά, βέβαια, είναι ότι δεν εγκαταλείπεται στο βουνό, αλλά περισυλλέγεται από το ποτάμι, σύμφωνα με το γνωστό μοτίβο του έκθετου μικρού Μωυσή⁴².

Το θέμα των αρχαιοελληνικών απηχήσεων στις νεοελληνικές αφηγήσεις δεν εξαντλείται, φυσικά, στα παραπάνω παραδείγματα. Είναι, όμως, ενδεικτικά να καταδεί-

42. Ο Γ. Μέγας σημειώνει από την ορεινή Ήπειρο ένα παραμύθι με τίτλο «Ποταμίτης» (βλ. Γ. Μέγας, «Ο περί Οιδίποδος...», ό. π., σ. 198).

ξουν με τον πιο εύγλωττο τρόπο πόσο αυτές και όχι μόνο είναι εμποτισμένες από τον αρχαίο μυθικό λόγο. Και ακόμη να διαβεβαιώσουν ότι ο «πρωτόγονος» κόσμος της σκέψης εξακολουθεί κινούμενος, πολλές φορές υπογείως να επηρεάζει και να καθορίζει πέρα από τα λογικά σχήματα της εποχής την καθημερινότητά μας.

Βιβλιογραφία:

- Γιαννακός Ευρ., *Το Τσεπέλοβο. Η Ιστορία και η ζωή του*, Τσεπέλοβο 2009.
- Dodds E. R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*, εκδ. Καρδαμίτσα Αθήνα 1978.
- Ελληνική Μυθολογία*, τ. 5^{ος} Εισαγωγή στο Μύθο, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1978.
- Ελληνική Μυθολογία*, τ. 3^{ος}, *Οι Ήρωες*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1978.
- Ελένη Κακριδή, *Η διδασκαλία των Ομηρικών Επών*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1988.
- Κακριδής Ι. Θ., *Οι Αρχαίοι Έλληνες στη νεοελληνική λαϊκή παράδοση*, ΜΙΕΤ, Αθήνα ²1979.
- Καλλέργης Ηρακλής, «Αρχαιοελληνικές απηχήσεις στο νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι» στο: Β. Αναγνωστόπουλος, Κ. Λιάπης (επιμ.) *Λαϊκό παραμύθι και παραμυθάδες στην Ελλάδα*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα 1995, σσ. 27-39.
- Lesky Albin, *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*, τ. Β', ΜΙΕΤ, Αθήνα 1980.
- Λουκάτος Δημ., «Οικεία βιώματα στις καρπαθιακές αφηγήσεις παραμυθιών», *Καρπαθιακαί Μελέται*, 1(1979), σ. 57-61.
- Μέγας Γ. Α., «Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών*, Γ' και Δ' (1941-1942), Εν Αθήναις, σσ. 3-32.
- Μέγας Γ. Α., «Ο περί Οιδίποδος μύθος», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών*, εν Αθήναις, σσ. 196-209.
- Μέγας Γ. Α., *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήνα 1976.
- Μέγας Γ. Α., *Ελληνικά Παραμύθια*, Βιβλιοπωλείον Εστίας, Αθήναι ¹²2000.
- Μ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, εκδ. Κωνσταντινίδη, Θεσσαλονίκη [1974].
- Μ. Γ. Μερακλής, «Επιλεγόμενα» στη Συλλογή Παραμυθιών της Ελ. Αντωνίου-Αντωνάκου, *Παραμύθια της Στερεάς Ελλάδας*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 1985, σσ. 168-176.
- Πολίτου Ν. Γ., *Παραδόσεις*, αρ. 134, σ. 70.
- Πολυλά Ιακώβου (μεταφ.), *Ομήρου Ιλιάδα*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1976.
- Πούχνερ Β., *Βυζαντινά θέματα Λαογραφίας*, Παράρτημα Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, Αθήνα 1994.
- Ράπτης Δημήτρης Ελ., «Ιστορικές και κοινωνικές αποτυπώσεις σε θεσσαλικά παραμύθια», στο: Αυδίκος Ευάγ. (επιμ.), *Από το παραμύθι στα κόμικς. Παράδοση και νεοτερικότητα*, ΠΤΝΔΠΘ, Αθήνα 1996, σσ. 199-214.
- Σιδέρης Ζήσιμου, *Ομήρου Οδύσσεια*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1967.
- Στράτης Αθανάσιος Δ., *Λαογραφία της Κουτσούφλιανης*, έκδ. «Αδελφότητας Παναγιάς», Αθήνα 2001.
- Τσέρης Χρήστος, «Ένας αρχαίος μύθος σε σύγχρονο ηπειρωτικό παραμύθι», *Ηπειρωτική Εστία*, τεύχ. 355-356(1981), σσ. 1095-1096.

Abstract**DIMITRIOS EL. RAPTIS****Ancient mythical themes in later folk tales.
The example of Cyclops's and Oedipus's myths**

There are many examples of mythological issues and patterns which we find in modern Greek narrations, a fact which refutes the ancient view that the ancient Greeks didn't have or didn't tell tales. They might not have written them down and the written tradition, considering them as inferior, didn't pay attention to them. But the above treatment didn't manage to exclude and erase them from our daily life and we can certainly say that in many of them the legend remains intact in its core and around it the younger story tellers create their own narrations. In fact, in many cases the resemblance is so big that if we denude it from its heroes' names and the names of the places and keep its core then we will have the ancient tales. In this paper I use the familiar issue of the Cyclops' deception, as it is saved in the new folk tales and traditions and the issue of Oedipus with the familiar subjects of the father's death by ignorance by his son, the unintentionally incestuous marriage between the mother and her son and the salvation of the country from the hero, subjects which are saved or found in modern-Greek narrations of tales and traditions. This issue cannot be limited in the above examples. However, it reveals that "the primitive" world of thought still affects and defines our daily life besides the logic of our time.

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ Α. ΡΗΓΑΤΟΣ

Άμ. Επίκουρος Καθηγητής Ιατρικής και
Επίτιμος Δρ. Παιδαγωγικού Τμήματος Δ.Ε.
Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

**ΔΙΠΛΑ, ΤΡΙΠΛΑ ΚΑΙ ΣΠΑΝΙΑ ΒΑΠΤΙΣΤΙΚΑ ΟΝΟΜΑΤΑ
ΣΤΗΝ ΚΕΦΑΛΟΝΙΑ**

Η καθιέρωση ενός ονόματος είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για την αναγνώριση ενός αντικειμένου ή ενός έμβιου όντος. Φυσικά αυτή η σκοπιμότητα ονοματοδοσίας στους ανθρώπους είναι πολύ πιο αναγκαία όχι μόνο για λόγους ταυτοποίησης και αναγνώρισης αλλά, κυρίως, για την ένταξη στην ευρύτερη οικογένεια και συνολικά στην κοινότητα¹. Στις παραδοσιακές κοινωνίες η ονοματοδοσία ήταν η ευκαιρία για να επαινεθεί το νεοεντασσόμενο μέλος, να του αναγνωρισθούν προσόντα και χαρακτηριστικά, να υποστηριχθεί με ευχετήριο πνεύμα. Συγχρόνως ήταν η ευκαιρία να τιμηθούν πρόσωπα της θρησκευτικής πίστης, προστάτες Άγιοι, περιώνυμα προσκυνήματα, πρόγονοι, αγαπημένοι συγγενείς κλπ.

Το δικαίωμα για την απόδοση του βαφτιστικού ονόματος σήμερα το έχουν οι γονείς, μόνο επί διαφωνίας τους απαιτείται δικαστική απόφαση². Παλαιότερα ισχυρό δικαίωμα στην ονοματοδοσία είχε και ο ανάδοχος. Επειδή όμως κάθε οικογένεια αποκτούσε αρκετά παιδιά μπορούσε να ικανοποιηθεί η επιθυμία όλων: των γονέων και των δυο συζύγων, του αναδόχου και άλλων προσώπων της ευρύτερης οικογένειας. Κατά κανόνα δεν υπήρχαν περιορισμοί στην επιλογή του ονόματος³ εκτός από σπάνιες και πολύ ειδικές περιπτώσεις (προσβολή ηθικών αρχών, έξαψη παθών σε ταραγμένες περιπτώσεις κλπ).

Στη σειρά επιλογής ονομάτων τις πιο πολλές φορές ο πατέρας επέλεγε το όνομα του δικού του πατέρα ή της μητέρας του και ακολούθως εκείνων της συζύγου του και μητέρας του παιδιού. Ακόμα ρόλο στην απόφαση έπαιζε και παίζει η ωραιότητα του ονόματος, που μπορεί να προδιαθέτει ευνοϊκά για το παιδί σε όλη τη διάρκεια της ζωής του. Για αυτό ήταν και είναι συχνά τα ονόματα λουλουδιών, δένδρων, πολύτιμων

1. Γερ. Ρηγάτος «Λουλούδια και πολύτιμα υλικά για γυναικεία βαφτιστικά ονόματα». Χοροστάσι 30(2010), σσ. 5-9 [Ο ίδιος, *Κεφαλονίτικα και άλλα γραμματολογικά και λαογραφικά σημειώματα*. Έκδ. Συλλόγου Εύγερος, Αθήνα 2014, σσ. 82-90].

2. Ανδρέας Ι. Καλαντζάκος, *Τα μικρά μας ονόματα. Προέλευση-Ετυμολογία-Εξήγηση*, Αθήνα 2006, «Συλλογές» σσ. 8-17.

3. Ανδρέας Ι. Καλαντζάκος, *Τα μικρά μας ονόματα ... ο.π.*, σελ. 8.

μετάλλων και πολύτιμων λίθων, ευχάριστων ιδιοτήτων και ευχετήριου πνεύματος⁴. Αντιθέτως αποφεύγονται ονόματα αρνητικά φορτισμένα που μπορεί να δημιουργήσουν δυσκολίες στην ψυχροσυναλλαγή και την κοινωνική αποδοχή του παιδιού. Δύσκολα θα έδινε κάποιος το όνομα *Ηρώδης*, *Ιούδας* (εβραϊκά), *Λέπρεος*, *Λύκος*, *Κοπρεύς* (ελληνική αρχαιότητα), *Κόπρις*, *Ρεψιμία*, *Ρουφιανός* (Χριστιανικά) και άλλα συναφή. Επίσης είναι σαφής η προτίμηση σύντομων και εύκολων στην εκφώνησή τους ονομάτων (λ.χ. *Πέτρος*, *Νικήτας*, *Νέστωρ*) συγκριτικά προς δύσκολα στην εκφώνησή τους ονόματα (*Ηγάθραξ*, *Ηρακλαίμων*/χριστιανικά ή *Δυσνίκητος*, *Ποδαλείριος* κλπ./ αρχαιοελληνικά).

Όλες οι πιο πάνω παρατηρήσεις ισχύουν για όλη την Ελλάδα. Ειδικώς για την Κεφαλονιά πρέπει να επισημάνουμε τη σημαντική συχνότητα σπάνιων ονομάτων τόσο σε άνδρες όσο και σε γυναίκες. Ειδικώς δε για τους άνδρες επισημαίνουμε τη συχνή παρουσία διπλών και τριπλών ονομάτων, που σε άλλα μέρη είναι εξαιρετικά σπάνια. Τα ονόματα αυτά θα εξετάσουμε στη συνέχεια αναλυτικά, καθώς αποτελούν μέρος της πολιτιστικής παράδοσης του νησιού. Άλλωστε όπως συμβαίνει και σε άλλες περιοχές της χώρας η υπογεννητικότητα και η επιδίωξη ομοιομορφίας και ομογενοποίησης της ζωής και του πολιτισμού θα οδηγήσουν πολλά από αυτά στη λησμονιά⁵.

Υλικό

Η αναζήτηση των ονομάτων που καταγράφονται εδώ έγινε στην Κεφαλονιά, σε διάφορα προσωπικά ταξίδια και σε κοινωνικές συζητήσεις ή αφηγήσεις. Επιπλέον έγινε έρευνα σε προσιτές γραπτές πηγές όπως οι τηλεφωνικοί κατάλογοι, σε κοινωνικές ανακοινώσεις των τοπικών εντύπων, σε δημοσιευμένα δημογραφικά στοιχεία διαφόρων περιοχών. Δεν είναι στις προθέσεις μας, τουλάχιστον κατά την παρούσα περίοδο, η εξάντληση του θέματος κατά περιοχή και διαχρονικά. Πρόθεση της παρούσας μελέτης είναι να επισημανθεί η διατήρηση μιας πρακτικής που ήταν σε χρήση αρκετά παλαιότερα και κάτω από πολύ διαφορετικές κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες.

Διπλά, τριπλά κλπ. ανδρικά βαπτιστικά ονόματα

Αγγελοθρασιδογιώργης

Αγγελοδιονύσης

Ανδρεοδιονύσης

Ανδρεοϊωάννης ή Ανδρεογιάννης αλλά και Ανδρογιάννης

Αποστολογεράσιμος

Βασιλάγγελος

4. Γερ. Ρηγάτος, «Λουλούδια και πολύτιμα υλικά ...», ο.π. σ.5.

5. Ν.Α. Καράλης, «Ονόματα (Κληρονομιά) Μελαμπιανών». Η Φωνή των Μελαμπιανών Φ 220 (Γενάρης Φλεβάρης Μάρτης 2016), σ.4

*Γερασιμάγγελος ή Μεμάγγελος κατά την προσφώνηση
Γερασιμοϊωάννης ή Γερασιμογιάννης κατά την προσφώνηση*

*Δημητροβαγγελοδιονύσης
Δωροθεογεράσιμος*

Ερρικογεράσιμος

*Θεοδωράγγελος
Θεοδωρογεώργιος προσφωνούμενος Θεοδωρογιώργης*

*Ιουλιογεράσιμος
Ιουλιοϊωάννης*

Λαμπρογεράσιμος

*Μαρινογεράσιμος
Μαρκομιχαλοπαυλοΐωακείμ (προσφωνούμενος ...συντομευμένα Μαρκομιχάλης)*

*Νικολογεράσιμος
Νικολοδημήτρης
Νικολοδιονύσης
Νικολογερασιμοβαγγελοδημήτρης Περιοχή Πυργί, καταγραφή Βαγγ. Φλωράτος⁶*

*Παναγάγγελος
Παναγοανδρέας
Παναγοβασίλης
Παναγογεράσιμος
Παυλογεράσιμος
Πετρογεράσιμος*

*Σπυράγγελος
Σπυροβασιλοκωνσταντίνος
Σταυράγγελος
Στεφανάγγελος
Στεφανοευάγγελος*

Τα διπλά ονόματα είναι βεβαίως συχνότερα από τα τριπλά, υπάρχουν όμως και άλλα που δημιουργούνται από τέσσερα απλά ονόματα. Η σύνθεση δύο βαπτιστικών ονομάτων για τη δημιουργία νέου ερμηνεύεται συνήθως από την ανάγκη να τιμηθούν δύο πρόσωπα, λ.χ. ο πατέρας καθενός από τους δύο συζύγους ή άλλους προπάτορες. Άλλοτε δίνεται το όνομα του παππού και ενός ακόμα συγγενικού προσώπου, το οποίο

6. Βαγγ. Φλωράτος, *Πυργισιάνικα ονόματα*, [στο βιβλίο] *Το Πυργί της Κεφαλονιάς στο πέρασμα των αιώνων*, Αθήνα 2015: Αυτοέκδοση, σσ. 36-37.

μπορεί να χάθηκε σε νεαρή ηλικία. Άλλες φορές με τον τρόπο αυτό δίνεται ένα όνομα της οικογένειας και ένα δεύτερο που επέλεξε ο ανάδοχος. Για λόγους δε δικαιοσύνης και ισοτιμίας των ονομάτων σε όλες τις πιο πάνω περιπτώσεις χρησιμοποιούνται και τα δύο τόσο στα επίσημα έγγραφα (πιστοποιητικά γεννήσεως, στρατολογικές καταστάσεις κλπ.) όσο και στη καθημερινή προσφώνηση των ατόμων.

Μια δεύτερη παρατήρηση αναφέρεται σε ένα από τα συνθετικά των πιο πάνω ονομάτων. Είναι φυσικό ότι πρόκειται για το όνομα *Γεράσιμος*, ούτως ή άλλως συχνό στην Κεφαλονιά, καθώς αυτό είναι και το όνομα του προστάτη Αγίου του νησιού. Στο πιο πάνω δείγμα το όνομα *Γεράσιμος* περιλαμβάνεται δεκατρείς φορές. Άλλωστε είναι συχνότατο και στον γενικό πληθυσμό με τα συνήθη ονόματα. Ο Δημ. Λουκάτος (1991) σε μελέτημά του για «Το όνομα “Γεράσιμος”» κάνει μνεία διπλών και τριπλών ονομάτων (που το περιέχουν) σε μελέτημα του Παναγή Λορεντζάτου (1910) δημοσιευμένο στο περιοδικό «Λαογραφία». Μεταφέρει δε ο Λουκάτος⁷ τα ακόλουθα: «*Γερασιμάγγελος, Γερασιμοδιονύσης, Γερασιμογιώργης, Γερασιμονικόλας, Γερασιμοαντρέας* αλλά και αντίστροφα *Σπυρογεράσιμος, Παναγογεράσιμος, Ζησιμογεράσιμος* ακόμα και τριπλά *Γερασιμονικολαναστάσης και Σπυραγγελογεράσιμος*. Παράλληλα έρχονται και τα *Μεμάγγελος, Μεμαναστάσης και Σπυρομεμάς ...*». Όσο για τον κοινό στην Κεφαλονιά τύπο *Μεμάς* αντί του *Γεράσιμος*, προκύπτει από την ευχή

Ο Αη Γεράσιμος με μας,

δηλαδή μαζί μας. Χρησιμοποιείται επίσης ο δισύλλαβος τύπος *Μάκης*, από κόψιμο του υποκοριστικού *Γερασιμάκης*. Ο Δημ. Λουκάτος όμως γράφει πως δεν νομίζει ότι οφείλεται «στο πιστευμένο για το “Ο Άγιος μ’ εμάς”, αφού όλοι οι Άγιοι θα το διεκδικούσαν».

Εκτός από το *Γεράσιμος* κοινό στην Κεφαλονιά είναι και το όνομα *Παναγής*, όπως δηλώνεται και από την παροιμία

Γεράσιμος και Παναγής και κάπου κάπου Νιόνιος,

Δηλαδή *Διονύσιος*. Όσο για το *Παναγής-Παναγιώτης* κλπ. στο πιο πάνω δείγμα περιλαμβάνεται επτά φορές ενώ το *Διονύσιος* μόνο δύο. Σημειώνεται ότι το όνομα *Διονύσιος* είναι εξαιρετικά συχνό στη Ζάκυνθο ώστε να τιμάται ο προστάτης του νησιού. Όσο για τον τύπο *Παναγής* πιστεύω πως θα αυξηθεί κατά τα επόμενα χρόνια καθώς έχει ανακηρυχθεί (1986) Άγιος και προστάτης του Ληξουρίου ο Παναγής Μπασιάς (1801-1888) που υπήρξε για την Κεφαλονιά μια σεβαστή, θρυλική μορφή.

7. Δ. Σ. Λουκάτος, «Το όνομα Γεράσιμος». Αφιέρωμα στον Γιώργο Γ. Αλυσανδράτο. Κεαλληνικά Χρονικά, Τόμ. 7, Αργοστόλι 1997, σσ. 69-77.

Ασυνήθιστα ανδρικά βαφτιστικά ονόματα

Όπως είναι αυτονόητο η χρήση των συνήθων ονομάτων είναι πολύ κοινή έστω και αν οι τοπικές αντιλήψεις και πρακτικές δίνουν περιθώριο και στη χρήση σπανιότερων ονομάτων. Θα βρούμε οπωσδήποτε και στην Κεφαλονιά περισσότερους με το όνομα Αθανάσιος, λ.χ. ή Βασίλειος, Γεώργιος, Δημήτριος κλπ. από τα ονόματα που παραθέτουμε στον κατάλογο που ακολουθεί. Από τα ονόματα της παρούσας καταγραφής τα μεν Χριστιανικά ελέγχονται και επιβεβαιώνονται στον Συναξαριστή⁸, τα δε αρχαιοελληνικά από το «Μέγα Ονομαστικόν» του Μ. Βερέττα⁹.

Αγάπιος, σύνηθες μοναχικό όνομα (υπάρχουν εννέα όσιοι, δύο μάρτυρες κλπ) που όμως δίνεται και ως βαπτιστικό, ίσως προς τιμήν κάποιου συνονόματου μοναχού από το οικογενειακό περιβάλλον.

Αθηναίος, σε μερικές περιπτώσεις από τον τόπο γέννησης.

Αλιβίζης ή *Αλιβίζος*, από το *Αλοΐσιος*. Θυμίζω τον ιδιόρρυθμο κεφαλονίτη με την τεράστια έγγειο ιδιοκτησία στο Μπαλί που περιγράφει (ο Κεφαλονίτης) Νίκος Καββαδίας στο μυθιστόρημά του «Η Βάρδια».

Ανδρόνικος,

Ανθόμυρος, μάλλον «κατασκευασμένο» όνομα (άνθος και μύρο, ευωδιά),

Άνθος, χριστιανικό όνομα που εορτάζεται 12 Δεκεμβρίου.

Αρεταίος, ίσως το όνομα του αρχαίου Καππαδόκη γιατρού.

Αρίσταρχος, *Αριστόβουλος*, *Αριστογείτων*, *Αριστοφάνης*, από την αρχαιοελληνική παράδοση.

Αυγουστίνος.

Βαλλιάνος, από το επώνυμο μεγάλης κεφαλονίτικης οικογένειας

Βαπτιστής και σε άλλη εκδοχή *Μπατίστας*. Το Μπατίστας υφίσταται και ως επώνυμο σε διάφορα μέρη.

Βάλασμος, όνομα και επώνυμο στην Κεφαλονιά, επίσης *Βαλσάμης* και *Βαλσαμάκης*, ενώ υπάρχει και χωριό Βαλσαμάτα. *Βαλσαμής* ήταν το επώνυμο του πατέρα του ελληνορουμάνου συγγραφέα Παναΐτ Ιστράτι (1884-1935) που έχει έχει χαρακτηριστεί ως «ο Γκόρκυ των Βαλκανίων».

Δελλαπόρτας από επώνυμο παλαιάς οικογένειας της Κεφαλονιάς.

Δευκαλίων από την αρχαιοελληνική μυθολογία.

Δονάτος. Το όνομα ήταν γνωστό στην Κεφαλονιά καθώς το λείψανο του Αγίου Δονάτου υπήρχε στο ναό τού «Κάστρου του Αγίου Γεωργίου» στην Κεφαλονιά¹⁰, ως το

8. Συναξαριστής, «Πανάγιον ήτοι Πίναξ κατ' αλφάβητον πάντων των Αγίων». *Ο Μέγας Συναξαριστής της Ορθόδοξου Εκκλησίας*, Τόμ. ΙΔ', Έκδ. 5^η, Επιμ. Ματθαίου Λαγγή, Αθήναι 1985, σσ. 513-608.

9. Μαρ. Βερέττας, *Μέγα Ονομαστικόν ή Τα ονόματα των Ελλήνων. Όλα τα αρχαία ελληνικά ονόματα και η ιστορία τους*. Β' Έκδ., Αθήνα 1997.

10. Ν.Γ. Μοσχονάς, «Το "Κάστρο του Αγίου Γεωργίου"», *Η Καθημερινή* Επτά Ημέρες «Κεφαλονιά

1125 ή 1126 οπότε οι Βενετοί το πήραν και το μετέφεραν στην πόλη Μουράνο, όπου ο Άγιος τιμάται ως πολιούχος μέχρι σήμερα¹¹. Στο Ακρωτήριο του Ληξουριού υπάρχει τοπωνύμιο *Δονάτο*, ίσως από την ύπαρξη παλαιού ναού. Το όνομα σε ορισμένες περιπτώσεις εκφέρεται και ως *Ντονάτος* ή *Ντονάδος*.

Ευαγγελινός,

Ερωτόκριτος, ίσως από το καλά γνωστό στην Κεφαλονιά όπως και σε ολόκληρο τον ελλαδικό χώρο ποίημα του Βιτο. Κορνάρου (1553-1613 ή 1614).

Επιτήδειος. Το όνομα αναφέρεται και από τον σατιρικό ποιητή Γ. Μολφέτα (1871-1916), ο οποίος γράφει: «*Σήκω Τσάμπερλαιν Κουράτε κι Επιτήδειε Φωκά/ και γυρίσετε στη Σάμο/ πώχουμε καινούργιο γάμο/ να μοιράσετε γλυκά ...*» (όπου *Σάμος* η *Σάμη* της Κεφαλονιάς).

Ζαφείριος, από τον πολύτιμο λίθο ζαφείρι.

Θεαγένης, από τον αρχαίο και αργότερα θεοποιημένο πολυνίκη αθλητή.

Θεόδουλος, *Θεόκλητος*, *Θεοτόκης*, *Θεοφύλακτος*, Χριστιανικά ονόματα που δείχνουν ευσεβιστική διάθεση (και ως όνομα κληρικών). Το *Θεοτόκης* εκτός από βαπτιστικό όνομα υφίσταται και ως επώνυμο, γνωστό και στην Κέρκυρα από τη μεγάλη και παλαιά οικογένεια. Στην Κεφαλονιά το επώνυμο διαμορφώνεται ως *Θεοτοκάτος*.

Θεόφραστος, όνομα από την αρχαία παράδοση.

Καλλίστρατος, *Κλεάνθης*, *Κλεομένης*. Ονόματα προερχόμενα από την αρχαία παράδοση.

Κεφαλ(λ)ονίτης, όπου το εθνικό τοπικό όνομα γίνεται και βαπτιστικό.

Κοκκόσης, από επώνυμο που βρίσκεται στην Κεφαλονιά και σε άλλα μέρη. Η πρέλευση του επωνύμου ίσως από αλβανική λέξη *κοκκός* που σημαίνει πετεινός.

Κορώνης, ίσως από τα αρχαία ονόματα: *Κορώνη*, *Κορωνίς*, *Κορωνός* ή ίσως από το χριστιανικό όνομα *Κορωνάτος*, με το οποίο φέρονται δύο μάρτυρες. Ο *Κορώνης* αναφέρεται ως αυτόνομο βαπτιστικό όνομα.

Κοσμέτος, με προέλευση υποκοριστικό του *Κοσμάς*, φέρεται όμως και ως αυτόνομο όνομα. Με τον ίδιο τύπο υφίσταται και γνωστό επώνυμο (*Κοσμετάτος*).

Κυρηναίος, όνομα γνωστό από την περιγραφή του Θείου Πάθους.

Κυριάκης, άλλος τύπος από τον Κυριάκο ή Κυριακό.

Λάζαρος, από το όνομα του φίλου του Χριστού.

Λόντος ή *Λόνδος*, ίσως από Πελοποννησιακό επώνυμο.

Λορέντζος ή *Λορέτζος* ή *Λουρέτζος*. Εκλατινισμένος τύπος από τον *Λαυρέντιο*. Έχει δώσει και το επώνυμο *Λορεντζάτος*.

Το νησί των αντιθέσεων». (Κυριακή 10 Δεκεμβρίου 1995), σ. 7.

11. Φωτ. Γ. Οικονόμου, *Ο Άγιος Δονάτος Επίσκοπος Ευρώας της Παλαιάς Ηπείρου*. Έκδ. Β', Αθήναι. Αυτοέκδοση 1983.

Λυκούργος, αρχαιογενές όνομα.

Λυμπέριος. Υπάρχει και επώνυμο *Λυμπεράτος*.

Μαρκαντώνης, όπως το λατινικό *Marco Antonio*.

Μετσνικόφ, ή *Μιτζικόφης* κατά την εκφώνηση. Από το επώνυμο του Ρώσου νομπελίστα (1908) μικροβιολόγου ερευνητή Ηλία Μετσνικόφ (Ilich Metchnikov, 1845-1916).

Μεταξάς, από το γνωστό κεφαληνιακό επώνυμο. Αναφέρεται και *Μεταξάς Μεταξάς*.

Ναπολέων.

Ντονάδος ή *Ντονάτος*, βλ. *Δονάτος*.

Ξενοφών.

Οδυσσεύς, *Οδυσσέας*.

Ορέστης, και τα τρία πιο πάνω ονόματα προέρχονται από την αρχαιοελληνική παράδοση.

Παντελέων και *Παντολέων*. Γιορτάζεται 17 Σεπτεμβρίου, σε χωριστή ημερομηνία από τον *Παντελεήμονα* – *Παντελή* (27 Ιουλίου).

Πάτροκλος, *Πολίτης*, *Πρίαμος*, αρχαία ονόματα που συμβαίνει και τα τρία να σχετίζονται με τον πόλεμο της Τροίας.

Ροδόθεος, άλλο από το *Δωρόθεος*.

Ρήγας, ως βαπτιστικό πρέπει να σχετίζεται με τον Βελεστινλή. Στην περιοχή του Πυργίου υπάρχει τοπωνύμιο «Του Ρήγου ο λόγγος», ενώ αναφέρεται και *Ρήγας Ρηγάτος*.

Σαράντος, σχετιζόμενος συχνά με παιδιά που αποκτώνται μετά από τα γονιμικά δρώμενα («σαραντόπιττα» κλπ.) της γιορτής των Αγίων Σαράντα Μαρτύρων. Υπάρχει όμως και *Σαράντης* (μάρτυρας) που γιορτάζεται (16 Αυγούστου), σε άλλη ημερομηνία από τους Αγίους Σαράντα (9 Μαρτίου). Θυμίζουμε και την πόλη Άγιοι Σαράντα (Β. Ήπειρος) προς τιμή των Σαράντα Μαρτύρων.

Τιμολέων, αρχαιογενές.

Τσάμπερλαιν, από το όνομα του Άγγλου πολιτικού Joseph Chamberlain (1836-1919). Θυμίζουμε τον στίχο του Γ. Μολφέτα που αναφέρουμε στο όνομα *Επιτήδειος*.

Φωτεινός, όνομα ανεξάρτητο από τη γιορτή των Φώτων και από τη Σαμαρείτιδα Φωτεινή, σχετικό δε με κάποιον από τους τρεις *Φωτεινούς* που αναφέρει το ελληνικό ορθόδοξο Αγιολόγιο. Το όνομα *Φωτεινός* αποβλέπει και σε ευχετήρια διάθεση. Ακόμα θυμίζουμε τον *Φωτεινό τον ζευγολάτη* του Αριστ. Βαλαωρίτη ενώ υφίσταται και επώνυμο *Φωτεινός*.

Φιλάρετος, ευσεβιστικό όνομα.

Φιλοποίμην,

Φωκίων, και τα δύο αρχαιογενή.

Φωκάς. Το τελευταίο (αν και υπάρχουν μάρτυρες με το όνομα Φωκάς) στην Κεφαλονιά προέρχεται μάλλον από το επώνυμο της παλαιάς και γνωστής οικογένειας του νησιού, όπως και τα άλλα βαφτιστικά ονόματα που δόθηκαν από κάποιο επώνυμο

Ασυνήθιστα βαπτιστικά γυναικεία ονόματα

Εκτός από τα συνήθη γυναικεία ονόματα που βρίσκουμε σε όλη την Ελλάδα (Άννα, Βασιλική, Γεωργία, Δήμητρα, Ελένη κλπ κλπ) στην Κεφαλονιά συναντούμε και σπάνια ονόματα σε αναλογία μεγαλύτερη από την ανευρισκόμενη σε άλλα μέρη. Θα αναφέρουμε τέτοια βαφτιστικά γυναικεία ονόματα που έχουν καταγραφεί στο νησί.

Αερόπη, αρχαίο όνομα (εγγονή του Μίνωα, μητέρα Αγαμέμνονα και Μενελάου) συχνά εκφωνούμενη ως *Αρεόπη*.

Αϊντα, προς τιμή της ηρώιδας της κλασικής όπερας.

Ανδρονίκη, αρχαιογενούς τύπου.

Ανθοδέσμη, όνομα κατασκευασμένο από γονείς ή /και αναδόχους που αγαπούσαν τα λουλούδια, όπως και το επόμενο όνομα

Ανθούλα.

Αννελούλα, υποκοριστικό του ονόματος Άννα.

Αντιγόνη, το αρχαίο όνομα.

Αυγούστα, θηλυκός τύπος του *Αύγουστος* και γνωστός τίτλος ευγενείας των Ρωμαϊκών- Βυζαντινών χρόνων.

Βενετία – δεν θα περνούσαν έτσι οι δεκαετίες Ενετοκρατίας στα Επτάνησα.

Βεραλίσια, ξενικής προέλευσης.

Βεργίνα.

Βιργινία.

Γαζία, το δέντρο με τα μυρωδάτα κίτρινα λουλουδάκια.

Γαρυφαλιά, από το άνθος.

Γιασεμή, υπάρχει και σε άλλες χώρες (Ζαζμίν, Τζασμίνα κλπ).

Δανάη, από τη μυθολογική μας παράδοση.

Διαμαντούλα (Διαμάντω), για να είναι πολύτιμη όπως το διαμάντι.

Δροσερή.

Ελάση, ίσως από το Ελεούσα. Στα νησιά του Αιγαίου απαντάται ως *Ελέσα*. Επίσης αναφέρεται Οσιομάρτυς Ελέσα (1 Αυγούστου).

Ελβίρα, ξενικής προέλευσης.

Ελεάνθη, σύνθεση από τα ονόματα Ελένη και Ανθή.

Ελρινίκη.

Εριγώνη.

Ερμηνεία.

Ερμιόνη.

Ευανθία.

Ευθαλία.

Ευπραξία.

Ευρύκλεια, ένα ακόμα από τα ονόματα που σχετίζονται με τον Οδυσσέα (η τροφός του).

Ευρυδίκη, από τον αρχαίο μύθο.

Ευρώπη ...πρωτοπορία πριν την Ευρωπαϊκή Ένωση.

Ευτέρπη.

Ευτυχία.

Ζαχαρένια και *Ζαχαρούλα*, για να είναι γλυκιά σαν ζάχαρη.

Ζαννίνα ίσως από ξενική εκδοχή του ονόματος Ιωάννα.

Ζολιό, από το όνομα της Ιρέν Ζολιό Κιουρί (Irene Joliot Curie, 1897-1956). Κόρη της Μαρίας και του Πιέρ Κιουρί, σύζυγος του Ζαν Φρεντερίκ Ζολιό, τιμήθηκε το 1935 με το βραβείο Νόμπελ Χημείας, ενώ είχε αναπτύξει πλούσια κοινωνική και πολιτική δράση. Η Ζολιό είχε αναδειχθεί σε διεθνή προσωπικότητα.

Ζωήτσα, υποκοριστικό του *Ζωή*.

Ηλέκτρα.

Θεοδότη, *Θεοπλάστη*, *Θεοφανή-Θεοφανία-Θεοφανώ*. Νεότερα ευσεβιστικά ονόματα.

Θεούλα, υποκοριστικό του *Θέα*. Δεν σχετίζεται με τα πιο πάνω ευσεβιστικά ονόματα. Η *Θέα-Θεούλα* μπορεί να είναι αυτοτελές όνομα ή να προέρχεται από τα ονόματα *Καλλιθέα*, *Ροδοθέα*, *Τερψιθέα* ή άλλα.

Θεώνη.

Θηρεσία, όνομα αγίας της Καθολικής εκκλησίας, που προσφωνείται και *Τερέζα*.

Ιόλη, μία από τις ερωμένες του Ηρακλή.

Ιόνη, μία από τις Νηρηίδες. Και τα δύο ονόματα προέρχονται από την αρχαία μυθολογία.

Ιουλία, το θηλυκό του ονόματος Ιούλιος. Προσφωνείται και ως *Τζούλια*, *Τζουλιέττα* κ.λπ.

Καθαρή, όνομα που συστήνει την καθαρότητα που «είναι ...μισή αρχοντιά».

Καλλιφρόνη, ευχή για καλή φρόνηση, για αγαθό λογισμό.

Καλομοίρα, όνομα ευχετήριο για καλή τύχη.

Καλλιδύναμη, επίσης ευχετήριου πνεύματος όνομα.

Καλλιθέα.

Καλυψώ, από την Οδυσσειακή μυθολογία. Υπενθυμίζουμε την αναφερόμενη από

τον Δημ. Λουκάτο «Οδυσσειακή παράδοση»¹², την οποία επισημαίνει για τον λαϊκό πολιτισμό της Ιθάκης αλλά και τον πολιτιστικά ενιαίο χώρο της Κεφαλονιάς. Ονόματα, τοπωνύμια, λαϊκές πίστεις, αφηγήσεις κλπ. αποβλέπουν στο να διατηρήσουν ζωντανή την παράδοση αλλά και να την κρατούν δεμένη με τον τόπο τους.

Κερασούλα – Κερασιά, από το γνωστό δέντρο.

Κλεάνθη, θηλυκή μετατροπή του ανδρικού ονόματος Κλεάνθης. Η ρίζα κλέος υπάρχει και σε άλλα αρχαιογενή ονόματα.

Κλημεντία, θηλυκή μετατροπή του ανδρικού ονόματος Κλήμης.

Κοκόνα, από τη λαϊκή λέξη που σημαίνει γυναίκα αρχοντικής καταγωγής.

Κομνηνού και *Κομνηνού*, από επώνυμο που υφίσταται στην Κεφαλονιά όπως και σε πολλά άλλα μέρη (Κομνηνός).

Κορίννα, από το αρχαίο όνομα.

Κρυσταλλένια, με τη χάρη και την καθαρότητα του κρύσταλλου ή του κρυστάλλινου νερού.

Κυπαρίσσω, από το δένδρο. Στην αρχαιότητα αναφέρεται ο *Κυπάρισσος*, πρόσωπο που μεταμορφώθηκε σε δένδρο. Υπήρχε δε και τίτλος του Απόλλωνα, *Κυπαρίσσιος*.

Λελούδα, *Λελούδω*, από το λουλούδι.

Λεμονιά, από το δένδρο. Η λεμονιά και το λεμόνι συμβολίζουν σε δημοτικά τραγούδια τα κορίτσια.

Λευκή, ενώ υπάρχει και όνομα *Μελαχρινή* από το χρώμα προσώπου και δέρματος. *Λευκοθέα*, αρχαίο όνομα.

Μαλαματένια, πολύτιμη όπως το μάλαμα.

Μαλουβίνα (·)

Μαργαριταρένια, πολύτιμη όπως τα μαργαριτάρια

Μαριεντίνα, *Μαριέττα*, *Μαριωρή* τροποποιήσεις από το βασικό όνομα *Μαρία*.

Ματούλα, ίσως από περικοπή του *Σταματούλα* (*Σταματία-Σταμάτα*). Το όνομα σε κάποιες περιπτώσεις έχει δοθεί με ευχετήριο πνεύμα. Όταν κάποια γυναίκα γεννούσε συνεχώς κορίτσια, το όνομα *Σταμάτα* (έλπιζαν ότι) θα είχε τη δύναμη να σταματήσει τη συνεχή θηλεογονία. Επίσης σε οικογένειες που τα παιδιά πέθαιναν σε νεογνική-παιδική ηλικία ονόμαζαν το επόμενο *Σταμάτα* (ή *Σταμάτη*) ως εντολή προς το Χάρο να σταματήσει να τα παίρνει¹³.

Μεμένη, ίσως από το *Μελπομένη* σε παιδικού τύπου εκφορά.

Μπουμπουλί(ν)α, από το όνομα της ηρωίδας του 1821, συζύγου του Μπούμπουλη.

Ναυσικά, από τον Οδυσσειακό κύκλο.

Νιόβη, από την αρχαία μυθολογία.

12. Δ.Σ. Λουκάτος, «Η Οδυσσειακή παράδοση στον λαϊκό πολιτισμό της σύγχρονης Ιθάκης» Αφιέρωμα στη μνήμη Λίνου Πολίτη, Δελτίον Ιονίου Ακαδημίας, Τόμος Β', Κέρκυρα 1986, σσ. 334-350.

13. Γερ. Ρηγάτος, *Νεοελληνικά επώνυμα με ιατρική προέλευση*, Αθήνα 2007³, Εκδ. ΒΗΤΑ, σ. 48.

Ξανθίππη, από την αρχαιότητα.

Ξένη, όνομα του χριστιανικού αγιολογίου.

Ολβία, αρχαιογενές, από τη λέξη *ολβία* που σημαίνει ευτυχής, μακάρια. Αρχαίες αποικίες στον Εύξεινο Πόντο και στη Μεσόγειο είχαν το όνομα *Ολβία*.

Ολυμπιάς, όνομα από την αρχαιότητα.

Ορθοδοξία, ευσεβιστικό όνομα.

Παγώνα, από το θαυμαστό και φανταχτερό πουλί παγώνι.

Πανωραία, έκφραση με πρόθεση κάλλους.

Παρθένα, *Παρθενούλα*, ένα ακόμα όνομα προς τιμή της Θεομήτορος.

Πέρδικα και

Περιστέρα, και τα δύο ονόματα από τα όμορφα και αγαπητά στο κοινό πουλιά.

Περσεφόνη από την αρχαία θεότητα.

Πηγή, επίσης θεομητορικής προέλευσης, από την Ζωοδόχο Πηγή.

Πηνελία (;) και *Πηνελόπη*, από τη νόμιμη σύζυγο του Οδυσσέα.

Πλουσία, έκφραση διαρκούς ευχής απόκτησης πλούτου.

Πολυάνθη.

Πολύμνια, μία από τις Μούσες.

Πολυτίμη, δήλωση της μεγάλης συναισθηματικής και κάθε άλλης αξίας.

Πραξιθέα, αρχαιογενές όνομα.

Πρεβεζιάνα, ίσως από τόπο γέννησης, έξω από τα πάτρια εδάφη.

Ραδάμανθη, θηλυκό του ονόματος *Ραδάμανθης* που ήταν γιος του Δία και της Ευρώπης.

Ρεβέκκα, πρόσωπο της Παλαιάς Διαθήκης.

Ροδοθέα.

Ροδοσταμения, από το ροδόσταμο που είναι αρωματικό απόσταγμα των τριαντάφυλλων αλλά και το διάλυμα ροδελαίου σε νερό. Ο Διον. Σολωμός έγραψε ποίημα «Εις τον θάνατο Αιμιλίας Ροδόσταμο».

Ροζαλία, από το όνομα Ρόζα (τριαντάφυλλο, ρόδο).

Ρουμπίνη, από τον πολύτιμο λίθο.

Ρούσ(σ)α από τη δημώδη λέξη ρούσ(σ)ος που σημαίνει αυτόν με τα ξανθοκόκκινα μαλλιά.

Σαπφώ, το όνομα της αρχαίας ποιήτριας.

Σιμόνη, ξενικής προέλευσης.

Σουζάννα, από το όνομα *Σωσάννα*.

Σουλτάνα, κατάλοιπο από το αξιακό σύστημα της Τουρκοκρατίας, η εντυπωσιακή γυναίκα.

Τζανέττα, από ξενική εκδοχή του Ιωάννα.

Τζαννίνα, επίσης όπως παρπάνω.

Τζόγια, ισοδύναμο με το όνομα *Χαρά*. Συχνά *Τζόγια*, αποτελεί προσφώνηση συμπαθείας: «Τζόγια μου».

Τζογιάν(ν)α, ίσως σύνθετο από το όνομα *Τζόγια* (Χαρά) και *Άννα*, ή, ίσως υποκοριστικό του *Τζόγια*.

Υβόνη, ξενικής προέλευσης όνομα.

Υπατία, αρχαίο όνομα από τη μαθηματικό και φιλόσοφο των Αλεξανδρινών χρόνων.

Φερεάνθη, ένα ακόμα λουλουδάτο όνομα.

Φερενίκη αρχαίο όνομα (και μία από τις κόρες του Ρόδιου Διαγόρα).

Φιορούλα, φιόρα τα λουλούδια στα Επτάνησα.

Φλωρεντία, από το όνομα της περίφημης ιταλικής πόλης.

Φρειδερίκη, όνομα συχνό κατά το τέλος της δεκαετίας του 1940 και τις αρχές της δεκαετίας του 1950, που αποτελούσε για τη φιλοβασιλική παράταξη αντίβαρο στα ονόματα *Μόσχα* και *Λαοκρατία* της αριστερής παράταξης.

Φροϋλάν, από τη γερμανική λέξη *Fräulein* (Δεσποινίς), προσφώνηση που άκουγαν για γερμανίδα παιδαγωγό στα παιδιά πλούσιας οικογένειας και το θεωρούσαν ως ξενικό όνομα.

Χαριτωμένη, με ευχετήριο πνεύμα ομορφιάς-χάρης.

Χρυσολένη, σύνθεση των ονομάτων *Χρυσή* και *Ελένη*.

Ωραιάνθη, όχι απλώς *Ανθή* αλλά και με ωραία άνθη.

Ταξινόμηση των ασυνήθιστων γυναικείων ονομάτων

Αν εξετάσουμε τα ασυνήθιστα γυναικεία ονόματα που καταγράφηκαν στην Κεφαλονιά μπορούμε να διαπιστώσουμε πόσο ευχερώς προσφέρονται για ομαδοποίηση. Τα ονόματα συνήθως αποτελούν οικογενειακή υπόθεση. Με την ανακύκλωσή τους κατά την αλληλουχία των γενεών «επιβάλλονται» ιστορικά και εθιμικά πρότυπα, ακόμα και αν έρχονται σε διάσταση με την τρέχουσα αισθητική και κάποιες κρατούσες αντιλήψεις. Από το σύνολο των εδώ καταγεγραμμένων 120+ γυναικείων ονομάτων μπορούμε να κάνουμε την ακόλουθη ταξινόμηση:

Αρχαία ή/ και αρχαιογενή, δηλαδή α) ονόματα προερχόμενα από τους μύθους, την Ιστορία, τις Τέχνες και τις Επιστήμες της ελληνικής αρχαιότητας και β) έχουν συντεθεί από αρχαίες λέξεις: 34 (*Αερόπη*, *Ανδρονίκη*, *Αυγούστα*, *Δανάη*, *Ελπινίκη*, *Εριγώνη*, *Ερμηνεία*, *Ερμιόνη*, *Ευρύκλεια*, *Ευρυδίκη*, *Ευρώπη*, *Ευτέρπη*, *Ηλέκτρα*, *Θεώνη*, *Ιόλη*, *Ιόνη*, *Καλυψώ*, *Κλεάνθη*, *Κορίννα*, *Λευκοθέα*, *Ναυσικά*, *Νιόβη*, *Ξανθίπη*, *Ολβία*, *Ολυμπιάς*, *Περσεφόνη*, *Πηνελία*(;-)*Πηνελόπη*, *Πολύμνια*, *Πραξιθέα*, *Ραδάμανθη*, *Σαπφώ*, *Υπατία*, *Φερενίκη*).

Παλαιοδιαθηκικά, από τα αναφερόμενα εκεί πρόσωπα τα οποία συνδέονται και με την Καινή Διαθήκη. Τα ονόματα έχουν υποστεί μεταβολές είτε τροποποιήσεις από ξενικές επιδράσεις: 5 (*Αννεζούλα*/ *Αννα*, *Ζαννίνα*/ *Ιωάννα*, *Ρεβέκκα*, *Τζαννέτα*, *Τζαννίνα*/ *Ιωάννα*).

Χριστιανικά. Πρέπει να σημειώσουμε ότι μεταξύ των κοινών ονομάτων η μεγαλύ-

τερη αναλογία είναι τα συνήθη χριστιανικά. Μεταξύ των ασυνήθιστων ονομάτων της παρούσας καταγραφής τα Χριστιανικής έμπνευσης ονόματα βρέθηκαν συχνά παραλλαγμένα: 10 (Ελάση/Ελεούσα(;), Μαριεντίνα/Μαριέττα/Μαριωρή/Μαριολένη, Ξένη, Ορθοδοξία, Παρθένα, Πηγή, Σωσάννα).

Δηλωτικά ευσέβειας: 3 (Θεοδότη, Θεοπλάστη, Θεοφανή)

Ξενικής προέλευσης, ιστορικά ή σύγχρονα: 12 (Βεραλίσια, Βιργινία, Ελβίρα, Θηρεσία/Τερέζα, Κλημεντία/Κλημεντίνη, Σιμόνη, Σουλτάνα, Τζόγια, Τζογιάννα, Υβόνη, Φρειδερίκη, Φροϊλάν).

Ονόματα λουλουδιών: 15 (Ανθοδέσμη, Ανθούλα, Γαρυφαλιά, Γιασεμή, Ελενάνθη, Ευανθία, Ευθαλία, Λεμονιά, Πολυάνθη, Ροδοθέα, Ροζαλία, Ροδοσταμμένα, Φερεάνθη, Φιορούλα, Ωραιάνθη)

Ονόματα δέντρων: 4 (Γαζία, Κερασιά/Κερασούλα, Λεμονιά, Κυπαρίσσω).

Ονόματα πουλιών: 3 (Πέρδικα, Περιστέρα, Παγώνα).

Ονόματα από τη νεότερη Τέχνη: 1 (Αϊντα)

Ονόματα σύγχρονων προσωπικοτήτων: 2 (Ζολιό, Μπουμπουλίνα).

Ονόματα πόλεων: 3 (Βενετία, Βεργίνα, Φλωρεντία).

Δηλωτικά καταγωγής: 1 (Πρεβεζιάνα).

Πολύτιμα υλικά: 7 (Διαμάντω, Μαλαματένια, Μαργαριταρένια, Πολυτίμη, Ρουμπίνη, Χρυσολένη). Σ' αυτά μπορούμε να προσθέσουμε και τη Ροδοσταμμένα, που έχει ήδη αναφερθεί με τα ονόματα λουλουδιών.

Ιδιότητες της κοπέλας-της γυναίκας: 8 (Δροσερή, Καθαρή, Κρυσταλένια, Λευκή, Πανωραία, Πλουσία, Ρούσσα, Χαριτωμένη).

Ευχετηρίου χαρακτήρα: 7 (Ευπραξία, Ευτυχία, Ζωήτσα, Καλλιφρόνη, Καλομοίρα, Καλλιδύναμη, Ματούλα-Σταματούλα).

Διάφορα λαϊκά: 3 (Ζαχαρένια, Κοκκόνα, Σουλτάνα που αναφέρεται και στα ξενικής προέλευσης ονόματα).

Από επώνυμα: 1 (Κομνηνού/ Κομνηνού). Συνήθως τέτοια ονόματα δίνονται σε άνδρες που μπορεί να επιτελούν, δυνητικά, τη διατήρηση του ονόματος-επωνύμου.

Μη σαφώς προσδιοριζόμενα: 5 (Θεούλα, Ιουλία, Καλλιθέα, Μαλουβίνα, , Μεμένη).

Σχόλιο

Τα ονόματα, όπως εξ ίσου και τα επώνυμα, είναι στενότερα και διαχρονικά συνδεδεμένα με τη Γλώσσα, τον πολιτισμό, τις αντιλήψεις, τη θρησκευτική, την ιστορική και τη λαϊκή παράδοση κάθε τόπου. Είναι συνδεδεμένα με τις περιπέτειες του τόπου, εθνικές, πολιτικές και κοινωνικές. Διατηρούν μνήμες, αντιλήψεις, ήθη, έθιμα. Κοντολογίς αποτελούν σημαντική παράμετρο εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας και αυτογνωσίας. Η μελέτη, η καταγραφή και κυρίως η εθιμική διατήρησή τους αποτελεί μια –ακόμα– εθνική και κοινωνική υποχρέωση.

Abstract**GERASIMOS A. RIGATOS,**

M.D. Associate Professor of Medicine

Honorary Doctor of the Faculty of Pedagogics of the Athens University

Double, triple and rare Christian names in Cephalonia

Although common Christian names are used at a high frequency, the use of unusual names is also not rare. This is especially true for the Ionian island Cephalonia which has been culturally influenced by some Italian ex-states, France and Britain. Concerning males the namegiving practice is to use names composed of two, three and sometimes four names. These are official and are pronounced not separately but as one name. Frequently Gerasimos, the name of the patron saint of the island, is one of the compounds. Non compound male names include names from the antiquity, some names of foreign origin, names derived from last names of respected old families as well as names of great men (i.e. scientists, politicians etc.).

Unusual female names in Cephalonia are not composed of two or more names. The most usual category is that of names derived from Antiquity (Mythology, History, the Odyssey) and famous great women, followed by names of flowers of special scent and beauty, trees and birds, precious stones and metals. Other categories include names from the Old and New Testament, names expressing female qualities or honoring personalities etc.

Given names as well as surnames are important elements of the Greek historical and cultural tradition and their diversity should be preserved despite low birth rate and the homogenization of life and culture.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Γ. ΣΑΧΙΝΙΔΗΣ

Διδάκτορας

Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Τμήμα Κοινωνιολογίας

**ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΧΟΡΟΣΤΑΣΙ ΚΑΙ Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΣΥΜΒΟΛΗ
ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ****ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η σημαντική συμβολή και προσφορά του καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη στην έρευνα και μελέτη της Ελληνικής Λαογραφίας αναδεικνύεται, τεκμηριωμένα, και μέσα από το Ειδικό Αφιέρωμα που του έγινε στο περιοδικό «ΧΟΡΟΣΤΑΣΙ», με οκτώ κείμενα διακεκριμένων Πανεπιστημιακών και άλλων ειδικών επιστημόνων. Ειδικότερα, τα κείμενα των επιμέρους συγγραφέων αναφέρονται στο διδακτικό και συγγραφικό του έργο καθώς και σε άλλες επιστημονικές και πολιτιστικές δραστηριότητές του. Επίσης, στα κείμενα αυτά τονίζεται η συμβολή του στην προώθηση της επιστήμης της Ελληνικής Φιλολογικής Λαογραφίας και ειδικότερα στη Νεωτερική Λαογραφία, με την ανάδειξη νέων λαογραφικών επιστημονικών πεδίων και επιμέρους θεμάτων συγχρονικής αστικής Λαογραφίας (Φιλολογικής και Εθιμικής). Ακόμη, παρουσιάζονται και ορισμένα βιογραφικά και πολλά άλλα στοιχεία, σχετικά με τη ζωή και τη δράση του, που συγκροτούν την προσωπικότητα του τιμώμενου, όπως είναι το διδακτικό του έργο και η στάση του ως Πανεπιστημιακού δασκάλου, το πολύπλευρα σημαντικό συγγραφικό του έργο κ.ά.

Με τον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη συνεργασθήκαμε πολλές φορές τόσο σε επιστημονικό όσο και σε πολιτιστικό επίπεδο και είχαμε μία μακρόχρονη, γόνιμη, αποτελεσματική και δημιουργική, από κάθε άποψη, συνεργασία, η οποία, ταυτόχρονα, είχε και έναν διδακτικό χαρακτήρα. Ιδιαίτερα, είχαμε την ευκαιρία να συνεργασθούμε, επί μακρόν, στην έκδοση του περιοδικού «ΧΟΡΟΣΤΑΣΙ: Για τον Πολιτισμό και την Παράδοση»¹.

1. Το τριμηνιαίο περιοδικό «ΧΟΡΟΣΤΑΣΙ: Για τον Πολιτισμό και την Παράδοση» εκδόθηκε σε 43 τεύχη κατά την περίοδο 2002-2013, από το Κέντρο Ελληνικού Χορού και Λαϊκού Πολιτισμού, με έδρα την Καλλιθέα Αττικής και υπό τη διεύθυνση του επιγραφόμενου. Στο περιοδικό αυτό, εκτός της άλλης πολιτιστικής ύλης, είναι δημοσιευμένα άρθρα και μελετήματα γνωστών επιστημόνων και άλλων συγγραφέων, που αναφέρονται στον Ελληνικό λαϊκό πολιτισμό. Ειδικότερα, το “Χοροστάσι” υπήρξε βήμα προβληματισμού και ενημέρωσης σε ζητήματα Πολιτισμού και Παράδοσης, αλλά και μέσον προβολής σύγχρονων μορφών πολιτιστικής και κοινωνικής έκφρασης των δημιουργών τους. Κυρίως, μέσα από την ύλη του περιοδικού, αναπτύσσονται ποικίλα θεωρητικά ζητήματα επιστημονικού λόγου σε τομείς

Ο Μ. Αλ. Αλεξιάδης συμμετείχε στην επιστημονική επιτροπή του περιοδικού, μαζί με άλλους διακεκριμένους καθηγητές και ειδικούς επιστήμονες, όπως ήταν ο καθηγητής Κοινωνιολογίας Βασίλης Φίλιας, ο καθηγητής Λαογραφίας Μιχάλης Μερακλής κ.ά. Επιπλέον, είχε την λαογραφική και φιλολογική επιμέλεια του περιοδικού καθώς και την επιστημονική επίβλεψη της στήλης «Βιβλιογραφία». Ακόμη, η συμβολή του ήταν μεγάλη και στην παρουσίαση πρωτότυπων λαογραφικών εργασιών καθώς και λαογραφικών ειδήσεων, ενώ έκρινε την πρωτοτυπία και την εγκυρότητα όλων των επιστημονικών άρθρων του περιοδικού. Γενικότερα, όμως, συνέβαλε, ουσιαστικά, στην άρτια παρουσία του περιοδικού αυτού.

Ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, σε ολόκληρο τον βίο του, είχε μία πλούσια και ποικίλη επιστημονική και πολιτιστική δράση. Ιδιαίτερα, διακρίνεται για την πραότητα του χαρακτήρα του και για την επιστημονική του γνώση στο γνωστικό αντικείμενο της Λαογραφίας. Άλλωστε, η ενασχόλησή του με τον Πολιτισμό και την Λαογραφία της ιδιαίτερης πατρίδας του, την Κάρπαθο, είναι γνωστή από τις πολλές σχετικές δημοσιεύσεις του σε διάφορα βιβλία και άλλα έντυπα, καθώς και σε πρακτικά συνεδρίων, τα οποία οργάνωσε ο ίδιος, μαζί με άλλους συνδιοργανωτές. Οι δραστηριότητες αυτές, καθώς και διάφορες άλλες, αναφέρονται, εκτενώς, στο ειδικό αφιέρωμα, που του έγινε, σε δέκα επτά σελίδες, στο περιοδικό ΧΟΡΟΣΤΑΣΙ, στο τεύχος 23 (Απρίλιος-Μάϊος-Ιούνιος 2008), στο οποίο διακεκριμένοι επιστήμονες αναπτύσσουν, με εκτεταμένα άρθρα τους, λεπτομέρειες για το ήθος του, την ζωή του και το επιστημονικό του έργο. Το αφιέρωμα αυτό συγκροτούν οκτώ κείμενα και ένα ενημερωτικό κείμενο, που συνέγραψαν μαθητές, συνεργάτες και συνάδελφοι του τιμώμενου καθηγητή και αναφέρεται στο διδακτικό και συγγραφικό του έργο, ενώ παράλληλα τονίζει τις επιστημονικές, τις πολιτιστικές και άλλες δραστηριότητές του.

Το πρώτο, εισαγωγικό κείμενο, είναι του γράφοντος, ο οποίος παρουσιάζει τα βιογραφικά στοιχεία που συνθέτουν την προσωπικότητα του τιμώμενου και άλλα στοιχεία σχετικά με τη ζωή και τη δράση του, όπως τις σπουδές, την ακαδημαϊκή του εξέλιξη και την εν γένει πανεπιστημιακή του δραστηριότητα και το συγγραφικό του έργο καθώς και την μεγάλη πολιτιστική του προσφορά στην γενέτειρά του, την Κάρπαθο και την υπόλοιπη Ελλάδα.

Το δεύτερο άρθρο υπογράφεται από τους υπ. διδάκτορες-μαθητές του Αναγνώστη Παπακυπαρίση και Νικολέττα Περπατάρη, και τιτλοφορείται «Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης: Ο επιστήμονας, ο άνθρωπος». Το άρθρο αυτό αναφέρεται, κυρίως στο διδακτικό του έργο και την προσωπικότητά του. Μεταξύ άλλων, οι μαθητές του αναφέρουν «... Το μελίχιο ύφος του, η διδακτική του προσήνεια, η παραδειγματική μεταδοτικότητα του, η πλαισίωση των μαθημάτων του με γνωστούς και επώνυμους προσκεκλημένους,

που καλύπτουν όψεις της μουσικοχορευτικής παράδοσης (π.χ. εικαστικά, θεατρικά και άλλα). Γενικότερα, όμως, η θεματολογία του είναι εθνολογική, κοινωνικο-ανθρωπολογική, κοινωνιολογική, φιλολογική και πολιτισμική, με πολλά κείμενα πρωτότυπων μελετών. Επιστημονικοί Σύμβουλοι του περιοδικού ήταν οι: Καθηγ. Βασίλης Φίλιας, Καθηγ. Μιχαήλ Μερακλής, Καθηγ. Γιάννης Μότσιος, Καθηγ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Αναπλ. καθηγ. Μανόλης Βαρβούνης και Δρ Γεώργιος Αικατερινίδης.

μυημένους στο λαϊκό πολιτισμό, κατέστησαν ακόμη πιο ελκυστική τη διδασκαλία του (απόδειξη τα γεμάτα αμφιθέατρα), με αποτέλεσμα να διαμορφωθεί μέσα μας επιθυμία για συνέχιση μεταπτυχιακών σπουδών μαζί του...».

Το τρίτο άρθρο, με τίτλο «Ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης ως Πανεπιστημιακός δάσκαλος», έγραψε η (τότε) επίκουρη Καθηγήτρια Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών Ρέα Κακάμπουρα, η οποία αναφέρεται, εκτενώς, στο διδακτικό του έργο και την ακαδημαϊκή του εξέλιξη στα πανεπιστήμια, όπου υπηρέτησε. Ειδικότερα, η κ. Κακάμπουρα, μεταξύ άλλων γράφει: «Η διδακτική εμπειρία του καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη στα Πανεπιστήμια Ιωαννίνων και Αθηνών είναι πολυετής και ιδιαιτέρως πλούσια και πολύπτυχη. Η προσφορά του στο Πανεπιστήμιο αριθμεί τριάντα ένα χρόνια (τότε) αφοσιωμένου και εμπνευσμένου διδακτικού έργου... Η διδασκαλία του διακρίνεται για την άριστη γνώση της θεωρίας και της ιστορίας της ελληνικής λαογραφικής επιστήμης και την ισόρροπη προσέγγιση θεμάτων του νεοελληνικού παραδοσιακού και σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού, που βασίζεται στη διαρκή και έγκυρη ενημέρωσή του τόσο της ελληνικής όσο και της διεθνούς βιβλιογραφίας των ανθρωπιστικών επιστημών. Τη γνώση αυτή μεταλαμπαδεύει με περισσή αγάπη επί σειρά ετών στους φοιτητές του». Ακόμη, η κ. Κακάμπουρα αναφέρει ότι ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης «πρόσφερε στους φοιτητές του, ανιδιοτελώς, σεμινάρια με σκοπό να τους μυήσει στη μεθοδολογία συλλογής, κατάταξης και δημοσίευσης παραδοσιακού και σύγχρονου λαογραφικού υλικού και σε θέματα της Αστικής Λαογραφίας». Επίσης, αναφέρει ότι οργάνωσε διάφορες εκπαιδευτικές εκδρομές για τους φοιτητές του στην Ελλάδα και το εξωτερικό, όπου «οι φοιτητές ασκήθηκαν στον εντοπισμό και την αξιολόγηση σύγχρονων αστικών λαογραφικών χώρων».

Το τέταρτο άρθρο είναι του άμ. Επίκουρου καθηγητή της Ιατρικής Γεράσιμου Α. Ρηγάτου και έχει τίτλο: «Μια συναναστροφή με τον Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, μάθημα Λαογραφίας». Στο άρθρο αυτό, ο πολυγραφότατος Γ. Α. Ρηγάτος αναφέρεται, με κάθε λεπτομέρεια στην λαογραφική περιγραφική δεινότητα του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, με την οποία του περιέγραψε, ζωντανά, σε επιτόπια επίσκεψη, σχεδόν, ολόκληρη τη Λαογραφία της Καρπάθου, εντοπίζοντας και αναδεικνύοντας τα «άπειρα» λαογραφικά της στοιχεία.

Στο πέμπτο άρθρο, ο Επίκουρος καθηγητής του Πανεπιστημίου Δυτικής Μακεδονίας Κώστας Δ. Κονταξής κάνει μια εκτενή παρουσίαση του βιβλίου του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, με τίτλο «Καρπαθιακή Λαογραφία. Όψεις του Λαϊκού Πολιτισμού», που εκδόθηκε από το Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου το 2001. Στο άρθρο αυτό ο Κ. Δ. Κονταξής αναδεικνύει την αξία της προσφοράς του καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη στην έρευνα του λαϊκού πολιτισμού της γενέτειράς του και, γενικότερα, στην επιστήμη της Λαογραφίας. Ειδικότερα, ο συγγραφέας του άρθρου υποστηρίζει ότι στο παρουσιαζόμενο βιβλίο του Μ. Αλ. Αλεξιάδη «...δίνεται η δυνατότητα στον ειδικό ερευνητή, αλλά και σε κάθε ενδιαφερόμενο αναγνώστη να κατανοήσει καλύτερα τις «όψεις του πλούσιου (και κάποτε ιδιόμορφου) παραδοσιακού και σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού της Καρπάθου...» και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στο βιβλίο αυτό αποδεικνύεται «το υψηλό αίσθημα ευθύνης που χαρακτηρίζει τον Μηνά Αλ. Αλεξιάδη στις έρευνές του, και όχι

μόνο, αλλά και η επιστημονική γνώση και κατάρτιση του αντικειμένου που υπηρετεί για περισσότερα από τριάντα χρόνια».

Το έκτο άρθρο είναι του Επίκουρου καθηγητή Πανεπιστημίου Θεσσαλίας Δημητρίου Μπενέκου και φέρει τον τίτλο «Η εθιμική λαογραφία και ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης». Ο Δ. Μπενέκος, αρχικά, κάνει αναφορά στους δασκάλους του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη που είχε την τύχη να μαθητεύσει κοντά σε δύο κορυφαίους εκπροσώπους της νεώτερης ελληνικής λαογραφικής ερευνητικής σκηνής, όπως είναι ο αείμνηστος καθηγητής Δημήτριος Σ. Λουκάτος (1908 - 2003) και ο Μιχάλης Γ. Μερακλής, τώρα ομότιμος καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών και του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, καθώς και ο κορυφαίος αμερικανός λαογράφος και ανθρωπολόγος Alan Dundes (1934 -2005), οι οποίοι τον εισήγαγαν στη μεθοδολογία της λαογραφικής έρευνας και τον οδήγησαν στην εξέταση των λαογραφικών εθιμικών εκδηλώσεων του ελληνικού λαού, κάτω από το πρίσμα μιας νεωτερικής λαογραφικής θεώρησης. Επίσης, ο συγγραφέας του άρθρου αυτού αναφέρεται στη συμβολή του τιμώμενου στην εθιμική Λαογραφία και μεταξύ άλλων γράφει: «Από τα πρώτα χρόνια της ακαδημαϊκής θητείας του εργάστηκε με ερευνητικό ζήλο και μεθοδικότητα για την περαιτέρω εξέλιξη και καλλιέργεια της Λαογραφίας και για έναν ανανεωτικό αναπροσδιορισμό και προσανατολισμό των λαογραφικών ερευνών. Ο συνδυασμός της εθιμικής λαογραφίας, με την σύγχρονη λαογραφική πραγματικότητα της Ελλάδας, δηλαδή με την έρευνα του λαϊκού πολιτισμού της συνέχειας και της εξέλιξης, τον οδηγεί στη χρησιμοποίηση, για πρώτη φορά το 2002, του επιτυχούς όρου «Νεωτερική Λαογραφία». Με τη νέα οπτική της λαογραφικής έρευνας εξετάζονται σύγχρονα θέματα του λαϊκού πολιτισμού, είτε σε μία μετεξελικτική μορφή είτε ως νεοεθιμικές αστικές εφαρμογές, πράγμα που θεωρείται ότι αποτελεί μια διαφοροποιημένη, σύγχρονη και λειτουργική πρόταση για την έρευνα της Λαογραφικής Επιστήμης και των σχετικών εκδηλώσεων της εθιμικής συνέχειας».

Συνοψίζοντας ο κ. Μπενέκος καταλήγει ότι «Το συνολικό συγγραφικό του έργο είναι πλούσιο και προσεγγίζει διαχρονικά πολλαπλές όψεις του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού. Αρχίζοντας από τα δημοτικά τραγούδια, προχωρεί σε ανάλυση των δρακοντοκτονικών παραμυθιών, συνεχίζει με προτάσεις για παιδαγωγικές εφαρμογές των λαϊκών αινιγμάτων, αναλύει σταθμούς του κύκλου της ζωής με ιδιάζοντα συνοδευτικά έθιμα και ολοκληρώνει με επισημάνσεις και έρευνες νεοεθιμικών και νεολαογραφικών φαινομένων της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας. Η έρευνα δεν σταματά στο παρελθόν, αλλά προχωρεί και φτάνει μέχρι το σήμερα καταδεικνύοντας ότι η «Λαογραφία δεν είναι μία στατική επιστήμη, αλλά συνεχώς εξελισσόμενη, που παρακολουθεί και εξετάζει, κάθε φορά, τις νέες όψεις της κοινωνικής ζωής και λαϊκής δημιουργίας».

Ο Μανόλης Γ. Βαρβούνης, αναπληρωτής (τότε) καθηγητής Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Θράκης, είναι ο συγγραφέας του έβδομου άρθρου με τίτλο «Ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης και η Ελληνική Φιλολογική Λαογραφία». Ο Μ. Γ. Βαρβούνης αναφέρεται, κυρίως, στο συγγραφικό έργο του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη και τις ιδιαίτερες συμβολές του στην προώθηση της Ελληνικής Φιλολογικής Λαογραφίας. Ειδικότερα, μεταξύ άλλων

γράφει ότι: «ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης έχει δημοσιεύσει πολλές και πρωτότυπες μελέτες για θέματα ελληνικής φιλολογικής λαογραφίας, και έχει ουσιαστικά πρώτος ξεκινήσει, στον τόπο μας, την επιστημονική συζήτηση για αντικείμενα όπως η έντυπη λαϊκή ποίηση, αλλά και η δημοσιογραφική χρήση του παροιμιακού λόγου. Με το σύνολο του έργου του έχει δομήσει ένα στέρεο επιστημονικό οικοδόμημα, προωθώντας την θεωρία και την πρακτική της επιστήμης μας ένα βήμα παραπέρα». Ιδιαίτερα, ο συγγραφέας θεωρεί ότι υπήρξε «Σπουδαία και καθοριστική η συμβολή του (τιμώμενου) στην αναγνώριση και συστηματική μελέτη του τομέα της έντυπης λαϊκής ποίησης, ως είδους και ως ειδολογικής κατηγορίας του σύγχρονου ελληνικού έντεχνου λαϊκού λόγου», καθώς και η συμβολή του στο πεδίο της Νεωτερικής Λαογραφίας.

Ο συγγραφέας του όγδοου άρθρου είναι ο (τότε) Επίκουρος Καθηγητής του Πανεπιστημίου Θράκης Μανόλης Γ. Σέργγης, με τίτλο «Ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης και η Νεωτερική Λαογραφία». Στο άρθρο αυτό ο Μ. Γ. Σέργγης επαναπροσδιορίζει τον όρο Νεωτερική Λαογραφία, τον οποίο εισήγαγε ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης το 2002 και όπως τον ερμήνευσε ο ίδιος ο τιμώμενος στο σύγγραμμά του Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία (εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2008). Ο συγγραφέας του άρθρου καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης (Μ.Α.Α.), με τις παρεμβάσεις του σε επίπεδο μεθόδων, ποιοτικής θεώρησης και ανάλυσης της Λαογραφίας, είχε μεγάλη συμβολή στην επιστήμη της Λαογραφίας, η οποία επικεντρώνεται στην ανάδειξη νέων λαογραφικών επιστημονικών πεδίων ή επιμέρους θεμάτων συγχρονικής Αστικής Λαογραφίας (Φιλολογικής και Εθιμικής).

Ειδικότερα, ο Μ. Γ. Σέργγης, μεταξύ άλλων, γράφει ότι: «ο τιμώμενος εθεράπευσε πρωτοποριακά και δημιουργικά θέματα και πεδία, όπως: 1. ΛΑΪΚΕΣ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΚΑΙ ΟΝΟΜΑΤΑ ΣΕ ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΑ, έργο – συμβολή στη μελέτη των μικροκειμένων του λαϊκού πολιτισμού. 2. ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΤΥΠΟΥ Ο Μ.Α.Α., είναι από τους πρώτους λαογράφους, που επεσήμαναν τη σημασία του Τύπου για τη Σύγχρονη Λαογραφία, ως χώρου, όπου ο μελετητής λαογράφος μπορεί να ανακαλύψει συσσωρευμένους θησαυρούς από την (επιλεκτική πάντα) καταγραφή όψεων της ζωής μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, που πραγματοποιεί η δημοσιογραφία». Συνεχίζοντας ο Μ. Γ. Σέργγης γράφει: «Γενικά, μπορώ να παρατηρήσω ότι αρκετές φορές ο Μ.Α.Α. γίνεται ο εισηγητής μίας ιδέας, χαράσσει κατευθυντήριες γραμμές για την ενδελεχή και ολοκληρωμένη μελέτη της, και έχοντας αποδεδειγμένη εμπιστοσύνη στους μαθητές και τους συνεργάτες του, τους καθοδηγεί με ασφάλεια στο δρόμο που χάραξε, ώστε να φέρουν αισίως το υπό πραγμάτευση κάθε φορά θέμα τους σε μια πλούσια και γόνιμη «Ιθάκη». Η εφαρμογή των θεωρητικών αρχών που οικειοποιήθηκε από τους δασκάλους του ή ο ίδιος εφεύρε, αποτελεί αναμφισβήτητη συμβολή του στην ανάδειξη νέου ανθρώπινου δυναμικού στο ελληνικό λαογραφικό στερέωμα και στην χάραξη της πορείας της ίδιας της επιστήμης μας φυσικά. 3. ΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΟΥ ΠΑΡΑΜΥΘΙΟΥ, τόσο με την υποδειγματική στο είδος της διδακτορική του διατριβή, όσο και με το ότι υπήρξε ο εισηγητής στην Ελλάδα της εθνογραφικής μεθόδου μελέτης του. Συνέβαλε στη μελέτη,

δηλαδή, του συνόλου των παραμέτρων ενός πολιτισμικού και κοινωνικού περιβάλλοντος, εντός του οποίου δημιουργείται και λέγεται το παραμύθι. 4. ΤΟ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ ΖΗΤΗΜΑ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΜΕ ΤΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ, το οποίο εθεράπευσε με τα κείμενά του «Λαογραφία και ηθογραφικός ρεαλισμός». Όσον αφορά στο «νέο» που εκόμισε στο χώρο της Εθιμικής Λαογραφίας θα τόνιζα τη συμβολή του στην επιστημονική θεώρηση: 1. ΤΩΝ ΕΘΙΜΙΚΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΠΛΕΙΣΤΗΡΙΑΣΜΩΝ, 2. ΤΩΝ ΞΕΝΟΦΕΡΤΩΝ ΕΠΙΔΡΑΣΕΩΝ ΣΤΗ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΘΙΜΟΛΟΓΙΑ, 3. ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΕΘΙΜΙΚΩΝ ΜΟΡΦΩΝ ΣΤΟΝ ΑΣΤΙΚΟ ΧΩΡΟ κ.ά. Συμπερασματικά, μπορούμε να τονίσουμε ότι και τα οκτώ κείμενα που απαρτίζουν το αφιέρωμα στον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, αναδεικνύουν την σημαντική προσφορά του στην έρευνα και μελέτη της Ελληνικής Λαογραφίας καθώς και το πολύπλευρα σημαντικό συγγραφικό του έργο.

Ελπίζουμε και ευχόμαστε ολόψυχα να είναι πάντα καλά και να συνεχίσει το τόσο σπουδαίο επιστημονικό, συγγραφικό και πολιτιστικό του έργο.

Abstract

Subject: The magazine "CHOROSTASI" and the scientific contribution of Professor Minas Al. Alexiadis

The significant contribution and offer of Professor Minas Al. Alexiadis in the research and study in the field of the Greek Folklore emerges, documented, through the special feature article of the magazine "CHOROSTASI", with eight texts written by prominent University Professors and other special scientists.

In particular, the texts of the individual writers refer to his teaching and his work as an author as well as other scientific and cultural activities.

Furthermore, his contribution to the promotion of the science of the Greek Folklore, and in particular in the modern (contemporary?) Folklore is stressed in those texts, by highlighting new folkloric scientific fields and individual topics of contemporary urban Folklore (Folkloric and customary /traditional).

Moreover, his biography along with many other elements, concerning his life and his work, which make up the personality of the honored person are also presented, as his teaching work and his attitude/stance as a university teacher, the multi-faceted important work as a writer and many more....

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ

Αναπληρωτής Καθηγητής
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

ΑΥΤΟΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑ (AUTOETHNOGRAPHY)

1. Εισαγωγικά

Η «κρίση εμπιστοσύνης» που δημιούργησε ο μεταμοντερνισμός κατά τη δεκαετία του 1980 όσον αφορά στην επιστημονική έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες προκάλεσε την εισαγωγή νέων προτάσεων, για πιο εστιασμένες στο «άτομο» ερευνητικές μεθόδους και έδωσε αφορμές στους ερευνητές να προβληματισθούν εκ νέου για την επιστημονική έρευνα¹. Συγκεκριμένα, οι μεταμοντέρνοι ερευνητές πιστεύουν ότι οι μέθοδοι και οι προσεγγίσεις που χρησιμοποιούνται σε αυτήν είναι (τελικά) αδιάρρηκτα δεμένες με τις αξίες, την υποκειμενικότητα, τα ιδεολογικά φίλτρα του προσώπου που την αναλαμβάνει. Κάθε προσπάθεια να επιτευχθεί η κατ' αυτούς αντικειμενικότητα οδηγεί στο τι επιλέγει να περιγράψει και στο πώς επιλέγει να το περιγράψει ο κάθε ερευνητής. Η συζητούμενη εδώ Αυτοεθνογραφία (Autoethnography) εμφανίστηκε ως ανάγκη «... να δοθεί μεγαλύτερη έμφαση στον τρόπο με τον οποίο ο εθνογράφος διαδρά (interacts) με την υπό διερεύνηση κουλτούρα»² και επέτεινε την κριτική στον ισχύοντα μέχρι πρόσφατα «κανόνα» για το τι είναι έρευνα και το πώς αυτή πρέπει να διεξάγεται. Θεωρώ γνωστό ότι οι παραδοσιακές επιστημονικές προσεγγίσεις απαιτούν οι ερευνητές να ελαχιστοποιούν τον εαυτό τους, αφού τον θεωρούν ως έναν «επικίνδυνο παρείσακτο», γι' αυτό καταβάλλουν προσπάθεια να τον υπερβούν, να τον αρ-

1. Carol Ellis, Arthur Bochner, «Autoethnography, personal narrative, reflexivity», στο N. K. Denzin, Yonna S. Lincoln (eds), *Handbook of qualitative research*, Sage, Thousand Oaks, CA 2000², 733-768. Ανασκόπηση της πορείας της ερευνητικής προσέγγισης στις κοινωνικές επιστήμες βλ. ενδεικτικά Γ. Τσιώλης, *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις. Η βιογραφική προσέγγιση στην κοινωνιολογική ποιοτική έρευνα*, Κριτική, Αθήνα 2006· Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, Πατάκης, Αθήνα 2011· Άννα Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης 2012². Ανδρομάχη Οικονόμου, «Επιτόπια εθνογραφική έρευνα στους Αρβανίτες της Αττικο-Βοιωτίας. Ζητήματα εντοπιότητας και αυτοαναφορικότητας», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 31-32 (2016), 207-223, όπου παρατίθενται σχετικές προγενέστερες «βασικές» εργασίες.

2. N. L. Holt, «Representation, legitimation and Autoethnography: An autoethnographic writing story», *International Journal of Qualitative Methods* 2 (2003), 18.

νηθούν εν τέλει, στο πλαίσιο της γνωστής *απο-οικείωσης*³ κατά την ερευνητική διαδικασία. Αντίθετα, οι αυτοεθνογράφοι (autoethnographers) τείνουν να απορρίπτουν την αντίληψη της κοινωνικής έρευνας ως αντικειμενικής και ουδέτερης γνώσης, όπου δεν υπάρχει χώρος για αυτο-ανάλυση και συμμετοχή στην ερευνητική διαδικασία του ερευνητή⁴.

Η Autoethnography είναι μια προκλητική *ποιοτική ερευνητική μέθοδος* που αναδύεται (στα τέλη της δεκαετίας του 1970) από την μεταμοντέρνα «φιλοσοφία» για την έρευνα, στην οποία (όπως προαναφέρθηκε) η κυριαρχία της παραδοσιακής επιστήμης και έρευνας τίθενται υπό αμφισβήτηση και νομιμοποιούνται πολλοί τρόποι για την προσέγγιση ή και την κατάκτηση της αλήθειας. Είναι μια μέθοδος που δίνει βήμα στην *προσωπική εμπειρία*, ώστε να προχωρήσει η κοινωνιολογική κατανόηση (understanding)⁵. επιτρέπει στον συγγραφέα να γράψει σε προσωπικό ύφος και (στηριζόμενος στην εμπειρία του) να *επεκτείνει* την κατανόηση του κοινωνικού φαινομένου ή της κουλτούρας που επιλέγει να πραγματευθεί⁶. του επιτρέπει να χρησιμοποιεί τον εαυτόν του ως «αντικείμενο έρευνας / αναζήτησης», τον θέτει στο *επίκεντρο* της ερευνητικής διαδικασίας, τον μετατρέπει δηλαδή από εξωτερικό παρατηρητή σε *άμεσα εμπλεκόμενο* στην έρευνα.

Ειδικότερα, η Αυτοεθνογραφία χρησιμοποιείται για να αναλύσει τις ζωές των ανθρώπων, ένα εργαλείο που οι Ellis και Bochner ορίζουν ως «... ένα αυτοβιογραφικό είδος (genre) γραφής που παραθέτει διάφορες στρωματώσεις συνείδησης, ενώνοντας το προσωπικό με το πολιτιστικό»⁷. «Χρησιμοποίησα την Αυτοεθνογραφία», γράφει η Mariza Méndez, «για να διερευνήσω τις δικές μου προσωπικές εμπειρίες πάνω στο θέμα της έρευνάς μου πριν το διερευνήσω με τα υποκείμενα της έρευνάς μου (...). Παρόλο που (...) ως ερευνητική μέθοδος ήταν άγνωστη και δύσκολη για μένα, απεδείχθη εξαιρετικά χρήσιμη, αφού αυτό το στάδιο της έρευνάς μου επέτρεψε αργότερα να ερ-

3. Για τον όρο βλ. ενδεικτικά G. Marcus, M. J. Fischer, *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago – London 1986, 137. Ευ. Αυδίκος, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη του Έβρου*, Πολύκεντρο Δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη 2002, 29. P. Bouvier, *Κοινωνιο-ανθρωπολογία*, μετάφρ. Ξ. Τσελέντη, Μεταίχιμο, Αθήνα 2003, 88-90. Μ. Γ. Σέργης, «Με τους Πακιστανούς στα χωράφια και τις Βουλγάρες στο σπίτι για τη φροντίδα υπερηλίκων: Άτυπη εργασία και διανθρώπινες σχέσεις σε μια αγροτική ναξιακή κοινότητα...», *Ναξιακά* 1/2011, 192.

4. Faith Wambura Ngunjiri, Kathy-Ann C. Hernandez, Heewon Chang, «Living Autoethnography: Connecting life and research», *Journal of Research Practice*, 6:1 (2010), article E1, 2.

5. Sarah Wall, «Easier Said than Done: Writing an Autoethnography», *International Journal of Qualitative Methods*, 7:1 (2008), 39. A. Sparkes, «Autoethnography and narratives of self: reflections on criteria in action», *Sociology of Sport Journal* 17 (2000), 21. Ολόκληρο το άρθρο στις σελ. 21-43.

6. Mariza Méndez, «Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms», *Colombian Applied Linguistics*, 15:2 (2013), 280.

7. Carol Ellis, Arthtur Bochner, «Autoethnography, personal narrative, reflexivity», στο N. K. Denzin, Yonna S. Lincoln (eds), *Handbook of qualitative research*, ό.π., 739.

μηνεύσω τις εμπειρίες των συμμετεχόντων στην έρευνά μου υποκειμένων»⁸.

Με δεδομένη την πρόθεσή της να αναγνωρίσει την άρρηκτη σχέση μεταξύ του προσωπικού και του πολιτιστικού και να δημιουργηθεί ένας χώρος για τις μη παραδοσιακές μορφές έρευνας και έκφρασης, η Αυτοεθνογραφία παρακινεί τους ερευνητές να «χρησιμοποιήσουν την **αυτο-παρατήρηση** (ως μέρος της μελετώμενης κατάστασης) για **αυτο-ενδοσκόπηση, αυτοανακάλυψη, αυτοαποκάλυψη**, για μια **αυτο-εθνογραφία** που θα βασίζεται στα δεδομένα του εαυτού του ερευνητή και σε αυτά της μελετώμενης κατάστασης, νομιμοποιώντας δηλαδή «την εκ των έσω και περί το θέμα εστίαση»⁹. Κατά την (ειδική επί του θέματος) Carol Ellis ένας κοινωνικός επιστήμονας που έχει βιώσει μια εμπειρία και έχει αναπάντητα σχετικά ερωτήματα μπορεί να χρησιμοποιήσει την ενδοσκόπηση ως πηγή δεδομένων και, οικειοποιούμενος *αποδεκτές πρακτικές της έρευνας πεδίου*, να συμπληρώσει την εργασία του¹⁰. Η Kristen C. Blinne (π.χ.) στην ερωτική της αυτοεθνογραφία περιγράφει μια προσωπική εμπειρία αυνανισμού¹¹ και βεβαιώνει ότι μέσω της Αυτοεθνογραφίας το γράψιμό της αποκαλύπτει τον εαυτόν της: «Προσπαθώ να βγάλω νόημα για τον κόσμο μου, να καταλάβω τα πάθη μου, τους πόθους μου, τις ανασφάλειες και αμφιβολίες μου»· αλλά και τον επεκτείνει, τον απλώνει στην κοινωνία: «Είναι μια ευκαιρία να ενωθώ με άλλους πέρα από τα φυσικά μου όρια», σημειώνει χαρακτηριστικά¹².

Η Αυτοεθνογραφία λοιπόν διευρύνει τον φακό της μελέτης του κόσμου, αποφεύγει τους άκαμπτους ορισμούς για το τι *συνιστά ουσιαστική και χρήσιμη έρευνα*. Ειδικότερα, οι οπαδοί της θέλησαν να εστιάσουν στο πώς θα παρήγαν μια μεστή νοήματος, προσιτή και υποβλητική έρευνα που θα βασίζεται στην προσωπική εμπειρία και θα ευαισθητοποιήσει τους αναγνώστες στα ζητήματα της πολιτικής ταυτότητας, σε σιωπηλές εμπειρίες και σε μορφές αναπαράστασης που *ενισχύουν την ικανότητά μας να συμπάσχουμε με τους ανθρώπους*¹³. Οι αυτοβιογραφούμενοι γνωρίζουν και *αναγνωρίζουν / αποδέχονται* (= δεν εθελotuφλούν μπροστά στο πανθομολογούμενο) ότι η προσωπική εμπειρία επηρεάζει την ερευνητική διαδικασία, και ότι αυτή δεν μπορεί να διεξαχθεί ουδέτερα, απρόσωπα και αντικειμενικά¹⁴, όπως προαναφέρθηκε. Κατά τον Bourdieu δεν υπάρχει απόλυτη αντικειμενικότητα από την στιγμή που ο ερευνητής ως υποκείμενο (as subject) δομεί «αντικειμενικότητα»¹⁵. Στο ίδιο πνεύμα, εύστοχα

8. Mariza Méndez, ό.π., 280.

9. Carol Ellis, «Sociological introspection and emotional experience», *Symbolic Interaction*, 14:1 (1991), 30.

10. Carol Ellis, ό.π.

11. Kristen C. Blinne, «Auto (erotic) ethnography», *Sexualities*, 15:8 (2012), 959.

12. Kristen C. Blinne, ό.π., 958, 962. Πρβλ. B. Dodson, *Sex for one. The joy of selfloving*, Three Rivers Press, N. York 1996.

13. Carol Ellis, Arthtur Bochner, «Autoethnography, personal narrative, reflexivity», ό.π.

14. Arthur P. Bochner, «Perspectives on inquiry III: The moral of stories», in Mark L. Knapp, John A. Daly (eds), *Handbook of interpersonal communication*, CA:Sage, Thousand Oaks 2002, 73-101.

15. P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, translated by Richard Nice, Stanford University Press,

οι Denzin και Lincoln δηλώνουν ότι η σύλληψη της αντικειμενικής αλήθειας είναι ακατόρθωτη, μπορούμε όμως να την γνωρίσουμε μέσα από τις *αναπαραστάσεις* της. Άρα, ο πλούτος της Αυτοεθνογραφίας βρίσκεται στις πραγματικότητες που αναδύονται από την *διάδραση του εαυτού και των εμπειριών του*, που αντικατοπτρίζουν φυσικά το πολιτιστικό και το κοινωνικό περιβάλλον μέσα στα οποία αυτά τα γεγονότα έλαβαν χώρα. Μέσω αυτής της *αναπαράστασης* επιτυγχάνεται η κατανόηση ενός συγκεκριμένου φαινομένου¹⁶.

Κατά συνέπεια, η Autoethnography είναι μια από τις προσεγγίσεις που αναγνωρίζει και *δέχεται την υποκειμενικότητα, το συναίσθημα και την επιρροή του ερευνητή στην έρευνα*, αντί να «κρύβεται στρουθοκαμηλικά» πίσω από αυτά τα ζητήματα ή να προσποιείται ότι δεν υφίστανται. Με την αυτοεθνογραφική εργασία πολλοί ερευνητές προσπαθούν να συνειδητοποιήσουν πληρέστερα την ιδέα της **αναστοχαστικότητας** (βλ. αμέσως παρακάτω) με την οποία ο ερευνητής μπορεί να γνωρίζει τον ρόλο του και τη σχέση του με την έρευνα, αφού η αυτοεθνογραφική εργασία περιλαμβάνει εν πολλοίς έναν *αναστοχαστικό απολογισμό των εμπειριών του ερευνητή*.

Η Αυτοεθνογραφία είναι μια μορφή **αναστοχασμού** (reflexivity). Ο όρος σημαίνει κατ' ουσίαν τη *στροφή προς την κριτική εξέταση του ίδιου του εαυτού* (self-reflection) και της *γραπτής καταγραφής* (writing¹⁷), που διερευνά την προσωπική εμπειρία του ερευνητή και **συνδέει αυτήν την αυτοβιογραφική ιστορία με ευρύτερες πολιτισμικές, πολιτικές και κοινωνικές σημασίες και αντιλήψεις**. Με την αυτοεθνογραφική μέθοδο ο ερευνητής αποκομίζει πλούσιες, εκ των έσω, βιωματικές γνώσεις, **μέσω της στενής του σχέσης και του συσχετισμού με το υπό μελέτην αντικείμενο**. Κατά την Marechal, «είναι μια μορφή ή μέθοδος έρευνας που εμπλέκει την αυτοπαρατήρηση και αναστοχαστική διερεύνηση στο περιβάλλον της εθνογραφικής έρευνας πεδίου και καταγραφής». Η Ellis την ορίζει ως «*έρευνα, γραφή, ιστορία και μέθοδο που συνδέει το αυτοβιογραφικό και το προσωπικό με το πολιτισμικό, το κοινωνικό και το πολιτικό*»¹⁸.

Stanford, California 2000, 119.

16. N. Denzin, Yonna S. Lincoln, «Introduction: The discipline and practice of qualitative research», στο N. Denzin, Yonna S. Lincoln (eds), *Handbook of qualitative research*, ό.π., 5.

17. Η *γραφή* εδώ ως ένας τρόπος να γνωρίζουμε, να μάθουμε, ως μια μέθοδος έρευνας. Βλ. ενδεικτικά Laurel Richardson, «Writing. A method of inquiry», στο N. K. Denzin, Yonna S. Lincoln (eds), *Handbook of qualitative research*, Sage, ό.π. Βλ. αναλυτικότερα εδώ παρακάτω.

18. Garance Maréchal, «Autoethnography», στο Albert Mills, Gabrielle Purepos, Elden Wiebe (eds), *Encyclopedia of case study research*, v. 2 (2010), 43. Πρβλ. Carolyn Ellis, *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*, Altamira Press, Walnut Creek 2004, xix· Patrice McClellan, «Race, gender and leadership identity: An autoethnography of reconciliation, International», *Journal of Qualitative Studies in Education* 25:1 (2012), 89-100.

Ο Ευ. Αυδίκος αναφερόμενος στο λογοτεχνικό πόνημα της Πέπης Ρηγοπούλου, *Θάλαμος Ανανήψεως. Μικρά Ασία, Πολυτεχνείο, Κύπρος, μνημόνια* (Ταξιδευτής, Αθήνα 2014) γράφει σχετικά στο προσωπικό blog του: «Η εξιστόρηση των παθών της μετά τα γεγονότα στο Πολυτεχνείο χρησιμοποιούνται ως αφορμή για να μιλήσει για την εξέγερση που κατέληξε στην επιβολή της ακραίας στρατο-

Φυσικά, η εστίαση στον εαυτό του ερευνητή δεν γίνεται εν κενώ, αφού πάμπολλοι Άλλοι που ζουν στο κοινωνικό περιβάλλον όπου δρα ο ερευνητής είναι παρόντες στις αυτοεθνογραφικές μελέτες, και αυτό το κοινωνικο-πολιτισμικό περιβάλλον συνιστά τα θεμέλια τής εν λόγω ερευνητικής μεθόδου¹⁹. Με άλλα λόγια, εκτός από την περιγραφή και το κριτικό βλέμμα της εμπειρίας του ερευνητή, μια αυτοεθνογραφική εργασία είναι ταυτόχρονα μια *πολιτιστική πρακτική*.

Παρ' όλο που συνήθως θεωρούμε ότι η *γραφτή καταγραφή* (writing) είναι μια μορφή αφήγησης («telling») των τεκταινομένων στην κοινωνία, είναι ταυτοχρόνως ένας τρόπος «γνωρίζειν» («knowing»), μια μέθοδος ανακάλυψης και ανάλυσης, αφού μορφή και περιεχόμενο είναι αδιαχώριστα²⁰. Συνεπώς, το *γράψιμο* / η *γραφή* συνιστά έναν τρόπο να προσεγγίσουμε τη γνώση, μια μέθοδο έρευνας. Κατά συνέπειαν, η συγγραφή προσωπικών ιστοριών *μπορεί να καταστεί θεραπευτικό μέσον για τους ίδιους τους συγγραφείς*, αφού ενίοτε γράφουν για να κατανοούν τους εαυτούς τους και τις εμπειρίες τους. Αυτό είναι όντως ενδιαφέρον, γι' αυτό και το επισημαίνω. Η Kristen C. Blinne, στην αυτοεθνογραφική της εργασία για τον αυνανισμό, τον παραλληλίζει με το γράψιμο: στην αρχή του γραψίματος φαντασιώνεται για τη διαδικασία της εργασίας, παίζοντας με τις ιδέες, τις θεωρίες, τις ιστορίες και τις μεθόδους, για να διαμορφώσει την ιδέα της. Ισχυρίζεται πειστικά ότι το *γράψιμο* είναι μια διαδικασία που διαμορφώνει και εκφράζει την ταυτότητά της (ποια είναι, τι της αρέσει και πώς παρουσιάζει τον εαυτό της στους άλλους). Αμφότερα, γραφή και αυνανισμός είναι μοναχικές ενασχολήσεις²¹, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά. Στο ίδιο μήκος κύματος κινούμενος, ο R. Atkinson θεωρεί την Αυτοεθνογραφία ως έναν τρόπο μέσω του οποίου μπορούμε να «ξεφορτωθούμε» τα βάρη μας²².

Όσον αφορά στη βασική ποιότητα οποιασδήποτε ερευνητικής προσπάθειας, την εγκυρότητα (validity), η μόλις προαναφερθείσα ερευνήτρια (και όχι μόνον αυτή φυσικά) αμφισβητεί την παραδοσιακή προσέγγιση του ζητήματος. Η Carol Ellis ειδικότερα γράφει: «...εξετάζω την εγκυρότητα σε σχέση με το τι συμβαίνει στους αναγνώστες, στους συμμετέχοντες στην έρευνα και στους ερευνητές. Για μένα, εγκυρότητα σημαίνει ότι η εργασία μας αναζητεί την αληθοφάνεια, προκαλεί στον αναγνώστη το αίσθημα

κρατικής άποψης, η οποία ευθύνεται για όσα συνέβησαν στην Κύπρο το καλοκαίρι του 1974. Τολμώ δε να ισχυριστώ πως η εκτεταμένη αφήγηση των περιπετειών της στον θάλαμο ανανήψεως, στα χειρουργεία και στα νοσοκομεία είναι μια υποδειγματική *ιατρική αυτοεθνογραφία*. Η επιμονή στις ψυχολογικές διακυμάνσεις, στις λεπτομέρειες των τραυμάτων της γίνεται η αφορμή να μετακινείται από το προσωπικό στο συλλογικό και τ' αντίστροφο».

19. Faith Wambura Ngunjiri, Kathy-Ann C. Hernandez, Heewon Chang, «Living Autoethnography: Connecting Life and Research», ό.π., 2, 3.

20. L. Richardson, «Writing: A method of inquiry», στο N. Denzin & Y. Lincoln (eds), *Handbook of qualitative research*, ό.π., 516.

21. Kristen C. Blinne, ό.π., 960.

22. R. Atkinson, «The life story interview as a bridge in narrative inquiry», στο D. Jean Clandinin (ed.), *Handbook of narrative inquiry*, Sage, Thousand Oaks, CA 2007.

ότι η εμπειρία που περιγράφεται είναι ζωντανή, πιστευτή και δυνατή. Μπορείς επίσης να κρίνεις την εγκυρότητα από το αν [η εργασία] βοηθά τους αναγνώστες να επικοινωνούν με άλλους διαφορετικούς από τους ίδιους ή αν προσφέρει έναν τρόπο για να βελτιώσει τη ζωή των συμμετεχόντων και των αναγνωστών ή ακόμα και τη δική σας»²³.

2. Πληθώρα ορισμών της Αυτοεθνογραφίας

Η προσπάθεια ορισμού της Αυτοεθνογραφίας είναι μια πρόκληση²⁴, αφού ο όρος δεν μπορεί να περιχαρακωθεί σε μια μέθοδο ή σε μια πρακτική. Σε αυτό συντείνει και το γεγονός ότι οι αυτοεθνογράφοι διαφοροποιούνται ως προς τον βαθμό έμφασής τους στην διήγηση / αφήγηση και / ή ανάλυση / ερμηνεία των αυτοβιογραφικών δεδομένων τους, όπως εύστοχα σχολιάζουν οι Wambura Ngunjiri et al.²⁵. Πράγματι, σύμφωνα και με τους Ellis & Bochner (2000: 740) «οι αυτοεθνογράφοι ποικίλλουν ως προς τον βαθμό έμφασης που αποδίδουν στην ερευνητική διαδικασία (graphy), στην υπό διερεύνηση κουλτούρα (ethno) και στον εαυτό (auto), με αποτέλεσμα διαφορετικά παραδείγματα αυτοεθνογραφικής μελέτης να εμπίπτουν σε διαφορετικό σημείο του συνεχούς μεταξύ αυτών των τριών αξόνων»²⁶. Είναι επομένως προφανές ότι υπάρχει **σύγχυση περί την ονοματολογία της**. Επί παραδείγματι, ορισμένοι αυτοεθνογράφοι, όπως ο Sparkes²⁷, γράφουν μια προσωπική αφήγηση χωρίς να αναφέρονται σε αυτήν ως Autoethnography, ενώ άλλοι έχουν υπάγει μια τεράστια ποικιλία από *στυλ γραφής* κάτω από το όνομά της. Υπό την ευρεία της «ομπρέλα» μπορεί να συμπεριληφθούν εκείνες οι μελέτες που έχουν αναφερθεί με άλλους παρόμοιους όρους, όπως: «προσωπικές αφηγήσεις», «βιωμένες εμπειρίες», «κριτική αυτοβιογραφία», «υποβλητικές αφηγήσεις», «αναστοχαστική εθνογραφία», «εθνογραφική αυτοβιογραφία», «αυτοβιογραφική εθνογραφία», «προσωπική κοινωνιολογία»²⁸.

Οι διαφοροποιήσεις των μορφών που μπορεί να λάβει μια αυτοεθνογραφική ερευνητική μελέτη οδήγησαν στην ευρέως αποδεκτή άποψη που υποστηρίζει την ύπαρξη δύο τύπων Αυτοεθνογραφίας: την **Αναλυτική (Analytic)** και την **Υποβλητική (Evocative)**. Στην πρώτη περίπτωση η μελέτη κλίνει περισσότερο προς μια προσπάθεια *επί σκοπώ ερευνητικής ανάλυσης*, στη δεύτερη σε μια πιο «καλλιτεχνική» απόπειρα που στοχεύει στην πρόκληση συναισθημάτων στους αναγνώστες²⁹. Οι Laoura Ellingson &

23. Carolyn Ellis, *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*, ό.π., 124.

24. Βλ. π.χ. το ειδικό τεύχος του περιοδικού *Journal of Contemporary Ethnography*, 35:4 (August 2006) ή Norman Denzin, *Interpretive Autoethnography*, Sage Publications, 2014², 20 κ.ε.

25. Faith Wambura Ngunjiri, Kathy-Ann C. Hernandez, Heewon Chang, ό.π., 3.

26. Carol Ellis, A. P. Bochner, «Autoethnography, personal narrative, reflexivity», ό.π., 740.

27. A. C. Sparkes, «Autoethnography and narratives of self: Reflections on criteria in action», ό.π., 21-43.

28. Carol Ellis, A. P. Bochner, «Autoethnography, personal narrative, reflexivity», ό.π., 739-740.

29. Faith Wambura Ngunjiri, Kathy-Ann C. Hernandez, Heewon Chang, ό.π., 3.

Carolyn Ellis³⁰ προσθέτουν, με άλλο κριτήριο, την **Συνεργατική** (*Cooperative*)³¹. Οι δυο πρώτες σχετίζονται με το περιεχόμενο, η άλλη με τον αριθμό των συμμετεχόντων στην έρευνα και την σύνθεση του τελικού δοκιμίου.

Αναλυτικότερα, η *Analytic Autoethnography* εστιάζει στο να αναπτύξει θεωρητικές ερμηνείες ευρύτερων κοινωνικών φαινομένων, ενώ η *Evocative* σε αφηγηματικές αναπαραστάσεις οι οποίες «ανοίγουν» συζητήσεις και προκαλούν (evoke) συναισθηματικές απαντήσεις. Ο Anderson αποδέχεται την παραπάνω διάκριση και επιχειρηματολογεί υπέρ της πρώτης, εφ' όσον ο ερευνητής που την επιλέγει:

1. είναι ένα πλήρες μέλος της ερευνητικής ομάδας ή του διερευνώμενου θέματος
2. είναι αποδεκτός ως τέτοιος σε δημοσιευμένα κείμενα
3. δεσμεύεται να αναπτύξει θεωρητικές ερμηνείες των ευρύτερων κοινωνικών φαινομένων³².

Με βάση αυτά τα χαρακτηριστικά, η *Analytic Autoethnography* στοχεύει σε μια αντικειμενική γραφή και ανάλυση μιας συγκεκριμένης ομάδας, ενώ η *Evocative* εμφανίζει στην ενδοσκόπηση του ερευνητή (πάνω σε ένα συγκεκριμένο θέμα) για να επιτρέψει στους αναγνώστες να συνδεθούν με τα αισθήματα και τις εμπειρίες του³³. Πάντως, φαίνεται πως η δεύτερη κερδίζει έδαφος έναντι της πρώτης στις επιλογές των ερευνητών, επειδή επιτρέπει την (ευκολότερη) σύνδεση με τις ζωές των αναγνωστών³⁴. Η πολωτική πάντως θεώρηση των δύο κατηγοριών και η προσπάθεια να κατηγοριοποιηθεί μια αυτοεθνογραφική εργασία στον ένα ή στον άλλο πόλο φαίνεται ότι σωστά αναθεωρείται προς μια πιο ευέλικτη τοποθέτηση: αυτήν που θεάται τους δύο πόλους συνδεόμενους από ένα συνεχές και κάθε αυτοεθνογραφική εργασία να τοποθετείται σε κάποιο σημείο πάνω σε αυτό, ανάλογα με το είδος της μελέτης και τους στόχους του συγγραφέα της, αφού, όπως ορθά διατείνεται ο Vryan³⁵ (και έγινε φανερό και από την ανωτέρω συζήτηση), «υπάρχουν πολλοί τρόποι που μπορεί να επιτευχθεί η ανάλυση μέσω της μελέτης του εαυτού, και ο όρος Αναλυτική Αυτοεθνογραφία οφείλει να έχει εφαρμογή σε όλες αυτές τις πιθανότητες».

Όσον αφορά στον τρίτο κατά Ellington & Ellis τύπο Αυτοεθνογραφίας, την **Συνεργατική**, είναι η πιο πρόσφατη εξέλιξη της αυτοεθνογραφικής μεθόδου και εμπλέκει τη

30. Laura Ellington & Carolyn Ellis, «Autoethnography as constructionist project» στο, J. A. Holstein & J. F. Gubrium (eds), *Handbook of constructionist research*, Guilford Press, New York 2008: 445. Το πλήρες άρθρο στις σσ. 445-466.

31. Για τον όρο «Συνεργατική Αυτοεθνογραφία» βλ. J. Allen-Collinson, J. Hockey, «Runners' Tales: Autoethnography, injury and narrative», *Auto/Biography* 9: 1-2 (2001), 95-106· Judith Lapadat, «Writing our way into shared understanding: Collaborative autobiographical writing in the qualitative methods class», *Qualitative Inquiry* 15 (2009), 955-979.

32. L. Anderson, «Analytic autoethnography», *Journal of Contemporary Ethnography* 35:4 (2006), 373.

33. Mariza Méndez, ό.π., 281.

34. Mariza Méndez, ό.π., 282.

35. Στο Faith Wambura Ngunjiri, Kathy-Ann C. Hernandez, Heewon Chang, ό.π., 7.

χρήση συνεργατικών προσεγγίσεων στην καταγραφή, στο μοίρασμα και στην ανάλυση ιστοριών προσωπικών εμπειριών. Όπως αποφαίνονται οι Wambura Ngunjiri et al.³⁶, οι οποίες (συν)εργάστηκαν με αυτόν τον τρόπο, η συνεργατική προσέγγιση παρέχει εξ ορισμού μια πλουσιότερη προοπτική του υπό μελέτην θέματος, αφού το θεώνεται περισσότεροι του ενός επιστήμονες, και δεν χρειάζεται νομίζω να εξηγηθούν περαιτέρω τα προνόμια μιας τέτοιας θέασης. Η συνεργασία αυτή μπορεί να λάβει πολλές μορφές, αφού οι αυτοεθνογράφοι μπορούν να συνεργαστούν σε όλα τα στάδια της έρευνας, ή ατομικά σε κάποια από αυτά και συνεργατικά σε άλλα, συγχρόνως ή σε διαφορετικές χρονικές περιόδους ο καθείς/η κάθε μια, κτλ. Στην πολύ ενδιαφέρουσα καταγραφή της δικής τους εμπειρίας (συνεργατικής αυτοεθνογραφικής μελέτης) οι ανωτέρω ερευνήτριες συμπεραίνουν ότι ήταν μια *διαλογική* εθνογραφική εμπειρία που κατέληξε σε μια μετασχηματιστική διαδικασία, κατά την οποία δημιουργήθηκε *κοινότητα* μεταξύ των ερευνητών και προωθήθηκε η επιστήμη³⁷.

Στη συζήτηση των ορισμών της Αυτοεθνογραφίας η Deborah Reed-Danahay (μεταξύ άλλων ερευνητών) προτείνει επιπλέον τον όρο **Critical Autoethnography** (Κριτική Αυτοεθνογραφία), η οποία δεν ασχολείται μόνον με τον ερευνητή ως άτομο με συναισθηματικές εμπειρίες, αλλά και με την εξέταση του θεσμικού και επαγγελματικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο αυτός αναστρέφεται και λειτουργεί ως άτομο³⁸. Την ορίζει ως ένα είδος γραφής που τοποθετεί τη βιωμένη εμπειρία του συγγραφέα μέσα σε ένα κοινωνικό και πολιτιστικό περιβάλλον. Η ίδια περιλαμβάνει στον ορισμό της όχι μόνο αυτοβιογραφικές αφηγήσεις, αλλά αναφέρεται και στην έρευνα που πραγματοποιούν ο *native anthropologist* (ο ανθρωπολόγος που κάνει εθνογραφία εντός της οικείας κοινωνίας), αλλά και άλλοι μη ανθρωπολόγοι, π.χ. κάποιοι λογοτέχνες, οι οποίοι με λογοτεχνική ευαισθησία εθνογραφούν με αντι-κείμενο το δικό τους πολιτιστικό περιβάλλον³⁹.

3. Υλικά και εργαλεία της αυτοεθνογραφικής μεθόδου

Τα εργαλεία και τα υλικά που χρησιμοποιούνται στην αυτοεθνογραφική έρευνα από ό, τι διαφάνηκε μέχρι τώρα έχουν διάφορες μορφές. Εν πρώτοις επισημαίνουμε ότι δεν εξοβελίζεται η θεωρητική κατάρτιση του ερευνητή και η αντίστοιχη *τεκμηρίωση*. Όταν όμως εκείνος κρίνει πως η υπάρχουσα δεν τον καλύπτει, όπως (π.χ.) την

36. Ό.π.

37. Πρβλ. όσα αναφέρουν σχετικά οι Staci Jensen-Hart και D. J. Williams, στο «Blending voices: Autoethnography as a vehicle for critical reflection in social work», *Journal of Teaching in Social Work* 30 (2010), 450-467.

38. Deborah Reed-Danahay, «Anthropologists, education and Autoethnography», *Reviews in Anthropology* 38 (2009), 31 (ολόκληρο το άρθρο στις σσ. 28-47). Για τον όρο και τις σχετικές εργασίες βλ. στο Robin M. Boylorn, Mark P. Orbe (eds), *Critical Autoethnography. Intersecting cultural identities in everyday life*, Left Coast Press, Walnut Creek, CA 2014.

39. Deborah Reed-Danahay, ό.π., 30.

Blinne, καταφεύγει στον εσώτερο εαυτόν του: «δεν μπορούσα να βρω τον εαυτό μου εκεί (...), επιθυμούσα να βυθιστώ πιο βαθιά σε αυτό το μυστήριο...»⁴⁰.

Στην θεωρητική πλαισίωση προστίθενται: συνεντεύξεις, συμμετοχική παρατήρηση, ανάλυση ντοκουμέντων και ερευνητικών ημερολογίων, μελέτη του Τύπου, λογοτεχνικά και ποιητικά αποσπάσματα, ο,τιδήποτε θα μπορούσε να βοηθήσει τον ερευνητή στην ανάκληση του παρελθόντος⁴¹ ή του παρόντος. Γνωρίζω ότι έως τώρα οι πηγές δεδομένων των αυτοεθνογράφων ακολούθησαν αυτήν την παράδοση. Π.χ., ο Sparkes άντλησε δεδομένα από ιατρικούς φακέλους, από ημερολόγια και άρθρα εφημερίδων. Η Muncey πρότεινε ως εργαλεία τη χρήση στιγμιότυπων, αντικείμενων / εγγράφων, μεταφορών, ψυχολογικών και λογοτεχνικών διαδρομών ως τεχνικές για τον προβληματισμό και την μετάδοση ενός «μωσαϊκού συναισθημάτων, εμπειριών, συναισθημάτων και συμπεριφορών» που αναπαριστούν το υπό διερεύνηση ζήτημα ολιστικά και με ζωηρό τρόπο⁴². Η Elizabeth Ettore συμβουλευτήκε ημερολόγιο, άρθρα και αποτελέσματα ενός ιατρικού εργαστηρίου⁴³, ο Holt βασίστηκε σε δεδομένα από το αναστοχαστικό του ημερολόγιο, όπως και ο Duncan (e-mails επιπροσθέτως, υπομνήματα και σκίτσα). Όπως γίνεται σαφές, κανείς από αυτούς δεν βασίστηκε αποκλειστικά στην μνήμη του, αφού όλοι επιδιώκουν να διαθέτουν πιο αξιόπιστα «hard data» και όχι μόνον το τι θυμάται κάποιος (μνήμη)⁴⁴. Τα παραπάνω εργαλεία και η «συνέντευξη του εαυτού μας» *διά του* γραψίματος δημιουργούν μια *αυτο-πολιτιστική αντίληψη*, διότι συνδέουν με στέρεο τρόπο το ερευνώμενο θέμα με το κοινωνικό - πολιτισμικό του πλαίσιο.

Η ανάλυση των δεδομένων περιλαμβάνει, τέλος, την **ερμηνεία** εκ μέρους του ερευνητή. Εννοείται βεβαίως ότι οι αυτοεθνογράφοι ενδέχεται να **συγκρίνουν** την προσωπική εμπειρία τους με τα δεδομένα της εθνογραφικής τους έρευνας και να έλθουν σε αντίθεση τελικά με αυτά⁴⁵.

Άρα, **ως μέθοδος**, η αυτοεθνογραφία συνδυάζει τα χαρακτηριστικά της Αυτοβιογραφίας και της Εθνογραφίας. Ο αυτοεθνογράφος δηλαδή χρησιμοποιεί αξιωματικές αρχές από την Αυτοβιογραφία και την Εθνογραφία. Συγκεκριμένα, όταν γράφουμε μια αυτοβιογραφία, ο συγγραφέας αναδρομικά και επιλεκτικά γράφει (όπως συμβαίνει με τη μνήμη) για τις εμπειρίες του παρελθόντος, συνήθως χρησιμοποιεί τις εμπειρίες του παρόντος ή γράφει με βάση το παρόν για τις παρελθοντικές του αναμνήσεις, όπως

40. Kristen C. Blinne, «Auto (erotic) ethnography», ό.π., 960.

41. Bud Goodall, *A need to know: The clandestine history of a CIA family*, Left Coast Press, Walnut Creek, CA 2006.

42. T. Muncey, «Doing autoethnography», *International Journal of Qualitative Methods*, 4:3, Article 5. Retrieved April 7, 2006, στο http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/4_1/pdf/muncey.pdf, σ. 10.

43. Elizabeth Ettore, «Gender, older female bodies and autoethnography: Finding my feminist voice by telling my illness story», *Women's Studies International Forum* 28 (2005), 535-546.

44. Στο Sarah Wall, ό.π., 44-45.

45. Norman K. Denzin, «Mother and Mickey», *The South Atlantic Quarterly* 105:2 (2006), 391-395.

συμβαίνει με την εθνογραφία. Είναι γνωστό ότι η **σημασία της μνήμης** στη διαδικασία της εθνογραφίας αναγνωρίστηκε ως σημαντική. Μπορεί πράγματι οι σημειώσεις του μυαλού (μνήμες του πεδίου που ερευνήθηκε) να είναι πιο σημαντικές από τις σημειώσεις πεδίου που καταγράφει ο εθνογράφος. Εξάλλου οι σημειώσεις πεδίου κρατούνται μόνον και μόνον για να υποβοηθήσουν την μνήμη του ερευνητή και είναι και πιθανόν εκάστοτε να μην συνάδουν με τις σημειώσεις του μυαλού (αναμνήσεις) ή και να τις αλλοιώσουν, καθώς διαβάζονται ξανά και ξανά⁴⁶.

Η Αυτοεθνογραφία βέβαια **διαφέρει** από την Εθνογραφία στο γεγονός ότι αποδέχεται και προβάλλει την *υποκειμενικότητα* του ερευνητή, παρά την περιορίζει, όπως προειπώθηκε. Πράγματι, κατά την Reed-Danahay η Αυτοεθνογραφία είναι ένα μεταμορφωτικό δημιούργημα (δόμημα, κατασκευή, construct)⁴⁷, μια «*κριτική απάντηση στις αποξενωτικές επιπτώσεις που προκαλούν στους ερευνητές και στο κοινό τους οι χωρίς πάθος αφηρημένοι ισχυρισμοί για την αλήθεια, οι οποίοι παράγονται με απόλυτα αντικειμενικού τύπου ερευνητικές πρακτικές και ενδύονται με περιοριστικό επιστημονικό λόγο (discourse)*»⁴⁸.

Εν συνόψει, η Blinne θεωρεί ως στενά συνδεδεμένα όλα τα είδη εθνογραφίας με την Αυτοεθνογραφία, διότι κάθε εθνογραφία «*γίνεται αυτοεθνογραφική, αφού ο εθνογράφος υπάρχει μέσα σε αυτήν αναπόφευκτα με τον ένα ή τον άλλο τρόπο (...), φανερά ή υποδόρια*»⁴⁹. Έχει απόλυτο δίκιο.

4. Η δομή ενός αυτοεθνογραφικού κειμένου. Τα *ethics* της μεθόδου

Δεν υπάρχουν «επίσημοι» κανόνες όσον αφορά στη γραφή των αυτοεθνογραφικών κειμένων, αφού εδώ η **σημασία** έχει σημαντικό ρόλο, και *όχι η παραγωγή ενός άκρως ακαδημαϊκού κειμένου*⁵⁰. Τα δεδομένα από την χρήση της ενδοσκόπησης του ερευνητή μπορεί να πάρουν την μορφή ενός ποιήματος, μιας διήγησης ή μιας ιστορίας, γι' αυτό και η δομή ενός αυτοεθνογραφικού κειμένου ποικίλλει, από λογοτεχνικά κείμενα σε πιο ανεπίσημες (informal) διηγήσεις ή ιστορίες, αλλά και πιο «γνώριμες» από την συνήθη μορφή επιστημονικών κειμένων μορφές.

Η Ellis έχει την εξής άποψη, με την οποία συμφωνεί μεγάλη μερίδα οπαδών της μεθόδου: «*Ξεκινώ με την προσωπική μου ζωή. Δίνω προσοχή στα φυσικά μου αισθήματα, στις σκέψεις και στα συναισθήματα. Χρησιμοποιώ αυτό που εγώ αποκαλώ "συστηματική κοινωνιολογική ενδοσκόπηση και συναισθηματική ανάκληση" για να*

46. R. Sanjek, «A vocabulary for fieldnotes», στο R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1990, 92-121. Πρβλ. Sarah Wall, ό.π., 45.

47. Deborah E., Reed-Danahay (ed.), *Auto/ethnography, rewriting the self and the social*, Berg, Oxford 1997, 2.

48. Laura. L. Ellingson, Carolyn Ellis, «Autoethnography as constructionist project», στο J. A. Holstein & J. F. Gubrium (Eds.), *Handbook of constructionist research*, Guilford Press, New York 2008, 450.

49. Kristen C. Blinne, ό.π. 962.

50. Mariza Mèndez, ό.π., 281.

δοκιμάσω και να κατανοήσω μια εμπειρία που έχω ζήσει. Στη συνέχεια, γράφω την εμπειρία μου σαν μια ιστορία. Με τη διερεύνηση μιας συγκεκριμένης ζωής, ελπίζω να καταλάβω έναν τρόπο ζωής (...)»⁵¹. Η ίδια σε άλλη εργασία της παραδέχτηκε ότι η Autoethnography «δεν προχωρά γραμμικά», είναι πολύπλοκη, δεν πραγματοποιείται σύμφωνα με ειδική φόρμουλα, και μπορεί να παρομοιαστεί με «αποστολή στο δάσος χωρίς πυξίδα»⁵².

Τις περισσότερες φορές οι autobiographers ανασυνθέτουν / καταγράφουν τις λεγόμενες *epiphanies*, δηλαδή ανεξίτηλες στιγμές (εγχαραγμένες στη μνήμη τους ως καθοριστικούς σταθμούς της πορείας της ζωής τους⁵³), στιγμές υπαρξιακών κρίσεων που τους ανάγκασαν να αναλύσουν βιωμένες εμπειρίες⁵⁴ και γεγονότα, μετά την παρέλευση των οποίων η ζωή τους πλέον έχει παντελώς αλλάξει. Οι *epiphanies* αποκαλύπτουν τρόπους που ένα άτομο μπορεί να χρησιμοποιήσει για να πραγματευτεί «έντονες καταστάσεις», αναμνήσεις, εικόνες, συναισθήματα, επί ένα μεγάλο χρονικό διάστημα μετά το κρίσιμο περιστατικό που υποτίθεται ότι τελείωσε⁵⁵.

Ο τρόπος που συνθέτει το κείμενό ο ερευνητής που ακολουθεί την αυτοεθνογραφική προσέγγιση λαμβάνει πολύ σοβαρά υπ' όψιν του το κοινό του, τον αντίκτυπο που θα έχουν επ' αυτού τα γραφόμενά του. Αφού, όπως γράφουν οι Keith Berry & Chris J. Patti, η αυτοεθνογραφική έρευνα δεν είναι *μόνον για έναν από μας ή μόνον για μας*, τους ερευνητές, αλλά *και για τα ακροατήριά μας*⁵⁶.

Η Heewon Chang επιχειρηματολογεί υπέρ της απόψεως ότι η Αυτοεθνογραφία προσφέρει μια ερευνητική μέθοδο φιλική προς τους ερευνητές και τους αναγνώστες της έρευνας, διότι τα αυτοεθνογραφικά κείμενα «αιχμαλωτίζουν / δεσμεύουν» και δίνουν τη δυνατότητα στους ερευνητές να *κατανοήσουν πολιτισμικά τον εαυτό τους σε σχέση με τους άλλους* υπονοώντας μια αναγκαία ενσυναίσθηση με το κοινό / άλλους. Η ίδια όμως καλεί τους αυτοεθνογράφους να *αποφύγουν*:

α. την υπερβολική έμφαση στον εαυτό τους εις βάρος των άλλων, (παραγόντων ενός κειμένου),

β. την υπερβολική έμφαση στην αφήγηση και να τη μεταθέσουν στην ανάλυση και στην πολιτισμική ερμηνεία,

51. Carol Ellis, Arthur Bochner, «Autoethnography, personal narrative, reflexivity», ό.π., 737-738.

52. Carolyn Ellis, *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*, ό.π., 119, 120.

53. Arthur Bochner, Carol Ellis, «Personal narrative as a social approach to interpersonal communication», *Communication Theory* 2:2 (1992), 65-72.

54. Richard Zaner, *Conversation on the edge: Narratives of ethics and illness*, Georgetown Press, Washington, DC 2004.

55. Arthur Bochner, «The functions of human communication in interpersonal bonding», στο Carol C. Arnold, John W. Bowers (eds), *Handbook of rhetorical and communication theory*, Allyn and Bacon, Boston 1984, 595.

56. Keith Berry & Chris J. Patti, «Lost in Narration: Applying Autoethnography», *Journal of Applied Communication Research*, 43:2 (2015), 264.

γ. την υπερβολική χρήση της προσωπικής μνήμης ως έρεισμα για την ανάκληση των δεδομένων.

Κυρίως όμως, τους προτείνει να μην περιφρονούν τα ηθικά μέτρα και σταθμά. Είναι όντως δύσκολο εγχείρημα να δημοσιεύσει κάποιος μια αυτοεθνογραφική εργασία κινούμενος εντός ηθικών πλαισίων⁵⁷, θέμα που σχετίζεται αμεσότερα με όσα αναλύω στα επόμενα περί *αρνητικών χαρακτηριστικών* της μεθόδου: όταν (π.χ.) η Patricia Clough δημοσίευσε ποιήματα για τα γεννητικά όργανα ενός εραστή, είχε την έγκρισή του; Όταν η Carol Rambo έγραψε ότι η μητέρα της είναι διανοητικά καθυστερημένη, εκείνη παρέσχε τη συναίνεσή της⁵⁸; Κάποιοι παράγοντες δεν είναι δυνατόν να συγκαλυφθούν, διότι οι αναγνώστες επιθυμούν να διαβάσουν μια αυθεντική αυτοεθνογραφία, έναν «αληθινό» απολογισμό της προσωπικής ζωής του συγγραφέα της.

Ο τελευταίος δεν μπορεί να παραμείνει ανώνυμος, αφού η εικόνα του ταυτίζεται με τον ερευνητή. Άρα, όσον αφορά στα προσωπικά δεδομένα των ερευνητών, αυτά αναπόφευκτα εκτίθενται, και μπορεί να καταστούν βορά ενός κοινού εθισμού να καταναλώνει τέτοιου είδους πληροφορίες. Η διάθεση μεγάλου μέρους του κοινού να ηδονίζεται διά μέσου μιας «κλειδαρότρυπας» είναι γνωστή, το κουτσομπολιό καρδοκεί, αφού οι αυτοεθνογραφούμενοι γράφουν προσωπικές, προκλητικές, με προσωπική αισθητική ιστορίες, με στόχο να μιλήσουν σε πολλά και ποικίλα ακροατήρια⁵⁹. Γράφει σχετικά η Kristen C. Blinne: «Ο ρόλος μου ως αυτοεθνογράφου ήταν να βγάλω νόημα από την εμπειρία μου, αλλά και να εκθέσω τον κίνδυνο, την ανακατωσούρα, και την δημιουργική διαδικασία που αυτό το ταξίδι δημιούργησε, (...) το να λέμε τις εμπειρίες μας εμπνέει και άλλους να αναστοχαστούν πάνω στις δικές τους ιστορίες και εμπειρίες»⁶⁰.

Πράγματι, η Αυτοεθνογραφία έχει τη δυνατότητα να συνεισφέρει στη ζωή των άλλων, κάνοντάς τους να αναστοχαστούν και να συμπάσχουν, αφού, όταν διαβάσουν μια αυτοεθνογραφική διήγηση για ένα κοινωνικό φαινόμενο, ενδέχεται να συνειδητοποιήσουν αλήθειες, πραγματικότητες ή όψεις των πλευρών ενός ζητήματος που δεν είχαν διόλου προηγουμένως αντιληφθεί.

Παρά το γεγονός ότι η Αυτοεθνογραφία εξαρτάται από την εμπειρία του ίδιου του ερευνητή ως πηγής των δεδομένων, δεν περιορίζεται στην μελέτη του εαυτού, καθώς επιζητεί μια από κοινού κατανόηση τού υπό συζήτηση θέματος, από τον ερευνητή και τους αναγνώστες. Οι ιστορίες που γράφονται, εάν θέλουν να θεωρηθούν αυτοεθνο-

57. H. Chag, *Autoethnography as method*, Walnut Creek, Left Coast 2008.

58. Συναίνει σε αυτά και η Mariza Mèndez: «η ίδια η Αυτοεθνογραφία είναι ηθικό ζήτημα που απαιτεί τιμότητα, ειλικρίνεια και προσοχή στις λέξεις και το περιεχόμενο που χρησιμοποιούνται», «Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms», *Colombian Applied Linguistics*, ό.π., 283.

59. Για όλα τα παραπάνω βλ. Keith Berry & Chris J. Patti, «Lost in Narration: Applying Autoethnography», ό.π., 266.

60. Kristen C. Blinne, ό.π., 970.

γραφικές, δεν στέκονται αφεαυτών, *αν δεν επαναδομούνται μέσα από τις ιστορίες των άλλων* και αν δεν γίνονται μέρος της «κοινής εμπειρίας της κοινότητας»⁶¹. Πολύ χαρακτηριστικά η Ellis (1999) εξήγησε ότι στην Αυτοεθνογραφία ο συγγραφέας αφηγείται μια ιστορία, η οποία επιτρέπει στους αναγνώστες να εισέλθουν στα δεδομένα της, να νιώσουν ως ένα τμήμα της (κοινωνός των συναισθημάτων, των ιδιωτικών λεπτομερειών, μυστικών, της ανθρώπινης εμπειρίας γενικώς). Επιπλέον, είναι μια μορφή συγγραφής που επιτρέπει στους αναγνώστες να αισθάνονται τα διλήμματα, να σκέπτονται *μέσω της ιστορίας* και όχι γι' αυτήν, να εμπλέκονται ενεργά στις αποφάσεις του συγγραφέα, να συμμετέχουν ηθικά, συναισθηματικά, αισθητικά και νοητικά στην αφηγούμενη ιστορία του⁶². Άρα, αν αυτή είναι ορθά αφηγημένη, ενεργοποιεί μια δυναμική διαδικασία επαφής με τους αναγνώστες, αφού οι ζωές των ανθρώπων και οι ιστορίες εμπλέκονται μεταξύ τους, αντιπαραβάλλονται, και αυτή η αντιπαραβολή γεννά νόημα (meaning) και προοπτική. Έτσι κι αλλιώς, το άτομο είναι ταυτόχρονα ατομική και κοινωνική οντότητα, άρα η Αυτοεθνογραφία δεν αναφέρεται μόνον στον εαυτό ενός προσώπου, αφού το πρόσωπο αυτό γίνεται αντικείμενο εμπειρίας μέσα σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο⁶³, όπως έχουμε αναφέρει. Όταν αναπαριστούμε σκηνές από το *μερικόν* της ύπαρξής μας, μιλάμε ταυτοχρόνως με λόγο *προσωπικό* αλλά και *συλλογικό, ατομικό* και *φυσικά πολιτισμικό*⁶⁴. Εννοείται λοιπόν από τα παραπάνω ότι ο τρόπος γραφής μιας αυτοεθνογραφίας δεν στοχεύει στην *πειθώ* των μελλοντικών αναγνωστών της, αλλά συνιστά μια πρόσκληση σε διάλογο, είναι μία κλήση για *εμπλοκή έσωθεν και ανάμεσα στους διαλεγόμενους*. Δεν είναι μια ανάλυση *έξωθεν*⁶⁵.

Με αυτήν την οπτική, τα αυτοεθνογραφικά κείμενα είναι δυνατόν να λειτουργούν και ως *πολιτισμική κριτική*, ως εργαλεία για την κριτική και την πολιτική δράση, να *συνδέουν το προσωπικό με την πολιτική*. Αυτά εργάζονται ως τόποι για μια κριτική πρώτου / βασικού επιπέδου, που «στοχεύει να ανατρέψει τις καταπιεστικές δομές της καθημερινής ζωής»⁶⁶. Η Αυτοεθνογραφία υποστηρίζει λοιπόν τη δέουσα «νέα ηθική της γραφής», μια ηθική της αφήγησης που απαιτεί να παραθέτουν οι ερευνητές τα υλικά της εμπειρίας τους σε τέτοιες μορφές, ώστε οι αναγνώστες να μπορούν να τα χρησιμοποιούν στη δική τους ζωή. *Με τον τρόπο αυτό, οι συγγραφείς εξαλείφουν την επίφαση της αυτοπροστασίας που αποκτούν με τον επαγγελματικό τους τίτλο και τη θέση· είναι πλέον ελεύθεροι να ανασκάψουν το προσωπικό, στο όνομα του πολιτικού*⁶⁷. Εί-

61. Kyung Eun Jahng, «A self-critical journey to working for immigrant children: an autoethnography», *European Early Childhood Education Research Journal*, 22:4 (2014), 575 κ.ε.

62. Sarah Wall, «Easier said than done...», ό.π., 44.

63. Kyung Eun Jahng, «A self-critical journey to working for immigrant children...», ό.π.

64. Για όλα τα παραπάνω βλ. Keith Berry & Chris J. Patti, «Lost in narration...», ό.π., 267.

65. Για όλα τα παραπάνω βλ. Keith Berry & Chris J. Patti, ό.π., 266.

66. N. K. Denzin, *Performance Ethnography: Critical pedagogy and the politics of culture*, Sage, Thousand Oaks 2003, 37-138.

67. N. K. Denzin, *Performance Ethnography: Critical pedagogy and the politics of culture*, Sage,

να λοιπόν «ένας τρόπος να βλέπεις τον κόσμο από ένα συγκεκριμένο περιορισμένης οπτικής πεδίο, το οποίο μπορεί να πει, να διδάξει, να θέσει τα άτομα σε κίνηση· είναι «*μια ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική, μια πολιτική που δεσμεύεται να δημιουργεί χώρο για διάλογο και συζήτηση, που υποκινεί και διαμορφώνει την κοινωνική αλλαγή*», ισχυρίζεται ο Jones⁶⁸. Κρίνω αυτονόητο ότι οι τρόποι που γεφυρώνουμε το ιδιωτικό και το δημόσιο (μέσω της προσωπικής μας εμπειρίας, δράσης και διάδρασης) βασίζονται στους *κοινωνικούς και πολιτιστικούς χώρους που κατέχουμε*, και έτσι δημιουργείται ένα δίκτυο αλληλοσυγκρουόμενων πρακτικών όσον αφορά στο φύλο, το σώμα, στην ταυτότητα⁶⁹.

Όμως, μερικές φορές οι ιστορίες δεν «ακουμπούν» τον αναγνώστη, και συνεπώς αυτός ταυτίζεται με τα αφηγούμενα, αλλά με *διαφορετικούς τρόπους από αυτούς που είχε κατά νουν ο συγγραφέας*. Μπορεί αυτό να οφείλεται στην ποιότητα των αυτοβιογραφιών. Μια καλή αυτοεθνογραφική γραφή είναι συνήθως περίπλοκη και απαιτεί σημαντική και εργώδη προσπάθεια, καθοδηγείται από καθιερωμένα και σεβαστά κριτήρια, τα οποία υπόκεινται βεβαίως σε διαφωνία και συζήτηση ή αντιπαράθεση⁷⁰. Είναι επίσης πιθανόν τα *αισθήματα* που προκαλούνται στους αναγνώστες από την διήγηση να μην είναι ευχάριστα, αφού οι αντιδράσεις δεν μπορούν να προβλεφθούν⁷¹.

Η Ellis (1999) αναγνώρισε την *τρωτότητα* που νιώθει ο αυτοεθνογράφος όταν αποκαλύπτει τον εαυτό του, το γεγονός ότι δεν μπορεί να ανακαλέσει τα γραφόμενά του, ούτε να ελέγξει τον τρόπο πρόσληψής τους από τους αναγνώστες⁷²: «...Πιστέψτε με, η ειλικρινής αυτοεθνογραφική διερεύνηση γεννά πολλούς φόβους και αμφιβολίες και συναισθηματικό πόνο. Και όταν δεν μπορείς να αντέξεις πια τον πόνο, τότε είναι που αρχίζει η πραγματική εργασία. Επίσης, γίνεσαι ευάλωτος με το να αποκαλύπτεις τον εαυτό σου και να μην είσαι σε θέση να ανακαλέσεις αυτά που έχεις γράψει ή να ελέγξεις το πώς θα ερμηνευτούν από τους αναγνώστες»⁷³. Παρόμοιες ανησυχίες εκθέτει η Blinne. Μπαίνει σε επικίνδυνες ατραπούς, εκθέτοντας τον εαυτό της, και μάλιστα για ένα τόσο ευαίσθητο θέμα, όπως ο αυνανισμός; Θα γίνει περίγελως στους αναγνώστες, θα στιγματισθεί; Αναφέρει έναν χαρακτηριστικό διάλογό της με ακαδημαϊκό: «*Είσαι σίγουρη ότι θέλεις να συνδέσεις την ακαδημαϊκή σου καριέρα με μια τέτοια εργασία*;». Ανησυχεί μήπως η εργασία της κριθεί ως αντιεπιστημονική, ως «μη έρευνα» ή ως «παράνομη», κ.ά.⁷⁴. Γνωρίζει ότι επί του θέματος τής σεξουαλικότητας που πραγματεύε-

Thousand Oaks 2003, 37-138.

68. S.H. Jones, «Autoethnography: Making the personal political», στο N. K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (eds), *The Sage handbook qualitative research*, ό.π., 763-792.

69. Kristen C. Blinne, ό.π., 967.

70. Keith Berry & Chris J. Patti, ό.π., 266.

71. Mariza Méndez, ό.π., 282.

72. Sarah Wall, «Easier said than done...», ό.π., 44.

73. Carol Ellis, Arthtur Bochner, «Autoethnography, personal narrative, reflexivity», ό.π., 737-738.

74. Kristen C. Blinne, ό.π., 955.

ται υπάρχουν διατυπωμένοι ήδη πολλοί λόγοι (discourses), ότι οι αντιδράσεις κάποιων ανθρώπων ενδέχεται να είναι αρνητικές, αφού τα θέματα αυτά καθορίζονται από συγκεκριμένους κοινωνικούς και πολιτιστικούς κώδικες. Όμως η συγγραφέας επιδιώκει να θέσει υπό αμφισβήτηση ή επανάκριση κάποιες επίμαχες έννοιες, όπως το στίγμα, η ντροπή και η μυστικότητα που καλύπτει το υπό εξέταση θέμα, με το να μετατρέψει το *ιδιωτικό σε δημόσιο και πολιτικό*, μέσω της αυτοεθνογραφικής μελέτης της. Σε άλλο σημείο της εργασίας της γίνεται πιο αποκαλυπτική των εσωτερικών της αναταράξεων: «*θα με υποστηρίξετε; Μήπως είμαι πολύ πιεστική;*»⁷⁵.

5. Η κριτική

Η κύρια κριτική εναντίον της Αυτοεθνογραφίας προέρχεται από τους οπαδούς των παραδοσιακών μεθόδων των κοινωνικών επιστημών που δίνουν ιδιαίτερη έμφαση (όπως προειπώθηκε) στην *αντικειμενικότητα* και επιζητούν «βεβαιότητα», «κλειστές απαντήσεις» και «απόλυτο έλεγχο». Η νέα μέθοδος κατηγορείται ως «προσωπική» και μεροληπτική⁷⁶, ότι έχει μια «solipsistic nature» (αυτοκρατία). Παρουσιάζεται όντως η πραγματικότητα ή είναι δημιουργίες του μυαλού των αυτοεθνογράφων; Είναι *θεραπευτική* (therapeutic), αφού στόχος της είναι να κάνει τους αναγνώστες να αναστοχαστούν τις δικές τους εμπειρίες;

Κατά την Maréchal, η πρώιμη κριτική στις αυτοβιογραφικές μεθόδους της Ανθρωπολογίας κινήθηκε γύρω από το κύρος τους, αν είναι αντιπροσωπευτικές και αν στερούνται αντικειμενικότητας. Επισημαίνει επίσης ότι τα είδη της Αυτοεθνογραφίας που ανήκουν σε ό, τι ονομάσαμε εδώ *Υποβλητική* έχουν επικριθεί για «*έλλειψη εθνογραφικής συνάφειας, ως αποτέλεσμα τού ότι γίνονται πολύ προσωπικά*». Όπως γράφει, επικρίθηκαν «για μεροληψία, ομφαλοσκοπήση, εγωισμό, συναισθηματική ακράτεια, και για την κλοπή παραδοσιακών εθνογραφικών σκοπών και επιστημονικών συνεισφορών»⁷⁷.

Ένα ακόμη ζήτημα είναι ο *βαθμός αυτολογοκρισίας του αυτοβιογραφούμενου*, το πώς παρουσιάζει τον εαυτό του ο ερευνητής. Κατά πόσον ο αυτοεθνογράφος παρουσιάζει τον πραγματικό του εαυτόν στην κοινωνία, όταν η Αυτοεθνογραφία απαιτεί την αυτοαμφισβήτησή του⁷⁸; Κατά πόσον αυτή η παρουσίαση του εαυτού να μπορεί να ιδωθεί ως *παράσταση* (performance) κατά το θεωρητικό σχήμα (π.χ.) του Γκόφμαν;⁷⁹

75. Kristen C. Blinne, ό.π., 958.

76. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, «Introduction: The discipline and practice of qualitative research», στο Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of qualitative research*, ό.π.· Linda T. Smith, (ed.), *Handbook of critical and indigenous methodologies*, Thousand Oaks, CA, Sage, 2008.

77. Garance Maréchal, «Autoethnography», ό.π., 45.

78. C. Ellis, *Revision: Autoethnographic reflections on life and work*, Left Coast Press, Walnut Creek, CA, 2009, 331.

79. E. Goffman, *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*, μετάφρ. Μαρία Γκόφρα, Αλε-

Ο εαυτός που παρουσιάζεται στους άλλους είναι ένας *παραστώμενος* (performed) χαρακτήρας, ένας δημόσιος εαυτός απευθυνόμενος σε σταθμισμένες κοινωνικές υποχρεώσεις⁸⁰. Οι δρώντες δημιουργούν *θέατρα του εαυτού*. Επομένως, σε αυτά τα θέατρα η αναπαράσταση δεν σκοπεύει να είναι ακριβής αντανάκλαση της ζωής που μπορεί να μετρηθεί ως προς την πραγματικότητα. Μάλλον είναι μια δημιουργική διαδικασία ορισμού των κόσμων όπως ανακαλύπτονται, μια διαδικασία αποκάλυψης άγνωστου κοινωνικού χώρου⁸¹.

Στις αδυναμίες της (κατά τον Thomas) περιλαμβάνονται επίσης οι επιλεκτικές προτιμήσεις του ερευνητή (βλέπει μόνον αυτά που εξυπηρετούν τους στόχους του), το να θέτει το *πάθος* πάνω από την επιστήμη, το να συνάγει συμπεράσματα που δεν συγκεράζονται με τα δεδομένα και τις αποδείξεις, κλπ.⁸², ζητήματα βεβαίως που συνδέονται με κάθε παραδεδομένη μορφή έρευνας.

6. Επίλογος-απαντήσεις στην κριτική

Ο χαρακτηρισμός της Αυτοεθνογραφίας ως «απομονωμένης / ατομικής περίπτωσης» φράσσει τον δρόμο προς (πολλά υποσχόμενες) περιοχές έρευνας, όπως η συστηματική ενεργοποίηση της περιγραφικής, ερμηνευτικής έρευνας σε πολιτισμικά ζητήματα, που ερευνά συγκεκριμένα κοινωνικά προβλήματα του πραγματικού κόσμου δίνοντας προσοχή και αξιοποιώντας τη λεπτομέρεια⁸³. Επίσης, η αυτοεθνογραφική έρευνα παρέχει ευκαιρίες για αναστοχασμό και μετασχηματισμό των αναγνωστών. Η *Κριτική Αυτοεθνογραφία* συγκεκριμένα μάς προκαλεί «να πάρουμε προσωπικά» ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης και να φανταστούμε πιθανότητες, για να ζήσουμε πιο ισότιμες και ανεκτικές προς τους άλλους ζωές. Δεν βοηθά μόνον να κατανοήσουμε το πρόβλημα αλλά και να αλλάξουμε την κατάσταση προς το καλύτερο⁸⁴. Προσπαθούμε να βελτιώσουμε και να κατανοήσουμε καλύτερα τις σχέσεις μας⁸⁵, να μειώσουμε τις προκαταλήψεις μας⁸⁶, να ενθαρρύνουμε την προσωπική μας ευθύνη και δράση⁸⁷, να προωθήσουμε την πολιτιστική αλλαγή⁸⁸, να δώσουμε στους ανθρώπους φωνή, την

ξάνδρεια, Αθήνα 2006.

80. Sarah Wall, ό.π., 42.

81. Sarah Wall, ό.π., 42.

82. J. Thomas, *Doing critical ethnography*, Sage, Newbury Park 1993.

83. Keith Berry & Chris J. Patti, ό.π., 265.

84. Keith Berry & Chris J. Patti, ό.π., 265.

85. Jonathan Wyatt, «No longer loss: Autoethnographic stammering», *Qualitative Inquiry* 14:6, 955-967.

86. Carolyn Ellis, «Telling tales on neighbors: Ethics in two voices», *International Review of Qualitative Research* 2:1 (2009), 3-27.

87. Ronald Pelias, «The critical life», *Communication Education* 49:3, 220-228.

88. Bud H.L. Goodall, *A need to know: The clandestine history of a CIA family*, Left Coast Press, Walnut Creek CA 2006.

ποία μπορεί να μην έχουν αισθανθεί ότι είχαν⁸⁹.

Η Αυτοεθνογραφία, λοιπόν, ως ένα μεθοδολογικό εργαλείο, βοηθά τον ερευνητή να ανατάμει τον εαυτό του ως ένα πολιτισμικό Εγώ, να τον καταστήσει και *δεδομένα* και *ερευνητικό εργαλείο*: δημιουργεί έδαφος για πειραματισμό, δημιουργικότητα και μάθηση⁹⁰. Είναι ένα «είδος της καρδιάς», χαλαρώνει τα όρια μεταξύ του εαυτού και του άλλου, του ατόμου και του κοινωνικού⁹¹. βοηθά τον ερευνητή να γίνει καλύτερος, να αποκτά αυτοεπίγνωση και να εμβαθύνει περισσότερο στο υπό πραγμάτευση ζήτημα⁹². συζητά ενίοτε θέματα «απαγορευμένα» στις ακαδημαϊκές συζητήσεις (βλ. παρακάτω). Με το να γράφουμε, να διερευνούμε και να μαθαίνουμε από τις εμπειρίες και ιστορίες μας εμπλεκόμαστε σε μια διαδικασία αυτο-δημιουργίας ή *ποίησης*. Μέσω της Αυτοεθνογραφίας μπορούμε να δημιουργήσουμε εργασίες που είναι δημιουργικές, προσωπικές, λόγιες, θεωρητικές, προκλητικές, επαναστατικές, ευχάριστες⁹³.

Η Αυτοεθνογραφία παρέχει πρόσβαση στους ιδιωτικούς κόσμους των ανθρώπων και παρέχει πλούσια δεδομένα. Η πρόσβαση αυτή στα δεδομένα είναι εύκολη, αφού πηγή τους είναι ο ίδιος ο ερευνητής. Ίσως αυτό να μετατρέπεται σε μειονέκτημα, όπως αναφέραμε παραπάνω. Όμως, όπως αντιτείνουν οι Bochner και Ellis (1996: 24), «*εάν ο πολιτισμός κυκλοφορεί μέσα σε όλους μας, πώς μπορεί η Αυτοεθνογραφία να είναι ελεύθερη από μια σύνδεση με τον κόσμο πέρα από τον εαυτό;*». Η Αυτοεθνογραφία είναι απελευθερωτικός λόγος, αφού οι ερευνητές παρουσιάζουν οι ίδιοι τους εαυτούς τους, δεν αφήνονται να τους παρουσιάζουν άλλοι⁹⁴.

Όπως συμπληρώνει ο McIveen⁹⁵, το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της Αυτοεθνογραφίας είναι ότι ο επιστήμονας «προχωρεί σε ανάλυση της διήγησης που αφορά στον ίδιο ως άρρηκτα συνδεδεμένον με το υπό εξέταση φαινόμενο». Άρα, δεν αρκεί να γράφει κανείς για τον εαυτό του μόνον, αλλά να τοποθετείται κριτικά απέναντι στις προσωπικές του εμπειρίες καθώς εξελίσσεται η έρευνα⁹⁶. Είναι άκρως ενδιαφέρουσα η συγκεραστική άποψη της Ellis ότι «*το να κάνεις αυτοεθνογραφία εμπλέκει μία πίσω-μπρός κίνηση ανάμεσα στο να έχεις (ζεις) την εμπειρία και να διερευνάς έναν ευάλωτο εαυτό, να παρατηρείς και να αποκαλύπτεις το ευρύτερο περιβάλλον αυτής της εμπειρίας*»⁹⁷.

89. Barbara J. Jago, «Chronicling an academic depression», *Journal of Contemporary Ethnography* 31:6, 729-757.

90. Kristen C. Blinne, ό.π., 970.

91. Ό.π., 965.

92. Ό.π., 966, 970.

93. Ό.π., 971.

94. Mariza Mèndez, ό.π., 282.

95. P. McIveen, «Autoethnography as a method for reflexive research and practice invocational psychology», *Australian Journal of Career Development* 17 (2008), 3 (ολόκληρο το άρθρο σσ. 3-20).

96. Mariza Mèndez, ό.π., 281.

97. C. Ellis, «Telling secrets, revealing lives: Relational ethics in research with intimate others», *Qualitative Inquiry* 13 (2007), 14.

Όπως τονίζουν οι Wambura Ngunjiri et al.⁹⁸, η Αυτοεθνογραφία παρέχει ευκαιρίες να μελετηθούν θέματα που δεν θα είχαν τεθεί υπό πραγμάτευση. Δεν θα ετίθεντο υπό διερεύνηση από άλλες μεθόδους θέματα, όπως η απώλεια, ο πόνος, η λύπη, η κατάθλιψη, το οικογενειακό δράμα, οι διαταραχές πρόσληψης τροφής, οι «ετερότητες» της ερωτικής ζωής, κλπ., αφού η Αυτοεθνογραφία επιτρέπει στους ερευνητές να ενσκήψουν στις προσωπικές τους εμπειρίες εις βάθος, να συμπεριλάβουν σ' αυτές τα αισθήματα που τις συνοδεύουν, και να οδηγηθούν σε ένα αποτέλεσμα ακατόρθωτο να συμβεί π.χ. μέσω μιας συνέντευξης. Επίσης, το να μοιράζεσαι με άλλους τη δική σου ιστορία (με ένα από τα ενδεικτικά παραπάνω θέματα) δημιουργεί *ενσυναίσθηση*, που διευρύνει το «άνοιγμα προς το κοινό», θέμα που μπορεί βέβαια, όπως προελέχθη, να θέσει τον ερευνητή σε ευάλωτη θέση.

Η Ellis πρόσφερε μερικές νέες ιδέες (κριτήρια) προς χρήσιν των αξιολογητών των αφηγηματικών εθνογραφιών. Θέλει, όταν τις διαβάζει, να απορροφάται τελείως από τη ροή της ιστορίας, να της προκαλεί αδιάκοπο ενδιαφέρον και να της θυμίζει δικές της παρόμοιες εμπειρίες⁹⁹. Η Richardson επίσης προτείνει ως κριτήρια ποιότητας το βαθμό αναστοχαστικότητας που επιτυγχάνει το αυτοεθνογραφικό κείμενο, την αισθητική της γραφής του, την επιρροή που έχει στον αναγνώστη, την συνεισφορά του στην υπάρχουσα βιβλιογραφία και την έκφραση της υποκειμενικής αλήθειας¹⁰⁰.

Επομένως, μπορούμε να καταλήξουμε ότι, ως προς τα κριτήρια εγκυρότητας, αυτά διέπονται από την ηθική της λογοδοσίας του ερευνητή, την συνεισφορά της έρευνας, την αισθητική της, την αναστοχαστικότητα, την επιρροή πάνω στους αναγνώστες¹⁰¹. Κρίνουμε μόνοι μας (ως ερευνητές και ως αναγνώστες) αν κάτι είναι άξιο λόγου, αν μας λείπει κάτι, αν μας βοηθάει να οργανώσουμε την σκέψη μας, κτλ. Η προτροπή της Ellis στους αυτοεθνογράφους είναι να παλέψουν με την *αβεβαιότητα της όλης διαδικασίας*, ώστε να πάρουν τον χρειαζόμενο χρόνο για «να περιπλανηθούν λίγο και να περισυλλέξουν τα σημαντικά»¹⁰².

Αυτά τα παραπάνω πλεονεκτήματα επεξέτειναν τη χρήση της μεθόδου σε πολλά επιστημονικά πεδία, π.χ. στην Ανώτατη Εκπαίδευση, στη μελέτη της οικογένειας και των διαπροσωπικών σχέσεων (βλ. παρακάτω), στο χώρο του κινηματογράφου, ως μια παραλλαγή των γνωστών εθνογραφικών «documentary films». Χαρακτηριστικό παράδειγμα αναφέρω επί του προκειμένου αυτό της Catherine Russell¹⁰³, η οποία παρέχει

98. Faith Wambura Ngunjiri, Kathy-Ann C. Hernandez, Heewon Chang, ό.π., 9.

99. C. Ellis, «Creating criteria: An ethnographic short story», *Qualitative Inquiry* 6:2 (2000), 273-277.

100. Laurel Richardson, «Writing: A method of inquiry», στο N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (eds), *Handbook of qualitative research*, ό.π., 923-948.

101. Mariza Mèndez, ό.π., 284 κ.ε.

102. C. Ellis, *The Ethnographic I*, Altamira, Walnut Creek CA, 2004, 120.

103. *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video*, Duke University Press, 1999.

λεπτομερείς αναλύσεις τουλάχιστον 35 ταινιών και βίντεο της περιόδου 1890-1990, ασχολούμενη με ένα ευρύ φάσμα δημιουργών, όπως οι Maya Deren, Peter Kubelka, Ray Birdwhistell, Jean Rouch, Su Friedrich, Bill Viola, Kidlat Tahimik, Margaret Mead, Tracey Moffatt, Chantal Akerman. Η Αυτοεθνογραφία χρησιμοποιείται επίσης στον τομέα της Επικοινωνίας, των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας, ο Robyn Boylorn (π.χ.) εξέτασε τις αναπαραστάσεις της φυλής στα τηλεοπτικά μέσα¹⁰⁴, αλλά και της ιατρικής: η Jacqueline Hinckley¹⁰⁵ κάνει αυτοεθνογραφική εργασία με πρόθεση να εφαρμοσθούν τα συμπεράσματά της στην Aphasiology.

7. Επίμετρο: Οκτώ παραδείγματα

Από τον υπερμεγέθη και διαρκώς αυξανόμενο αριθμό αυτοεθνογραφικών εργασιών που έχουν εκπονηθεί, προς επίρρωση των παραπάνω θεωρητικών ζητημάτων, αναφέρω ενδεικτικά οκτώ περιπτώσεις¹⁰⁶:

Ο R. J. Pelias το 2003 παρουσίασε το «The academic tourist: An Autoethnography». Πρόκειται για μια σύντομη, χιουμοριστική, αλλά «έξυπνη» συνεισφορά, αφού παρέχει στον αναγνώστη μια εικόνα των καθημερινών συνηθειών και των απαιτήσεων της ακαδημαϊκής ζωής. (Διερωτώμαι αν και τότε κάποιος ημέτερος συνάδελφος θα τολμήσει, εν υπηρεσία, να εκθέσει αυτοεθνογραφικά τα αντίστοιχα συμβαίνοντα στον ελλαδικό χώρο). Το ύφος της χαρακτηρίζεται από εμφανώς μεγάλες προτάσεις, που αφήνουν στον αναγνώστη την αίσθηση της μονοτονίας και της απεραντοσύνης των υποχρεώσεων μιας ακαδημαϊκής καριέρας, αλλά συγχρόνως, αποκαλύπτει την εμπειρογνομosύνη και την πολιτιστική εξοικείωση του συγγραφέα. Η ακαδημαϊκή ζωή μεταφορικά συγκρίνεται με εκείνη ενός ξεναγού, που γνωρίζει κάλλιστα τον τόπο που παρουσιάζει σε άλλους, και εκπληρώνει τις προσδοκίες τους. Οι αναφορές στη θεωρία και σε άλλους αυτοεθνογράφους περιλαμβάνονται στην εργασία του ως «ένα νεύμα προς την παράδοση που γίνεται με μισή καρδιά»¹⁰⁷.

104. R. M. Boylorn, «As seen on TV: An autoethnographic reflection on race and reality television», *Critical Studies in Media Communication*, 25 (2008), 413–433.

105. «The piano lesson: An autoethnography about changing clinical paradigms in aphasia practice», *Aphasiology*, v. 19:8 (2005), 765–779.

106. Πρωτοπόρα στην εποχή της πρέπει να θεωρηθεί η συμβολή του Clark Moustakas, με τα *heuristics* του. Στην πιο «καθαρή» τους μορφή τα *heuristics* είναι «μια προσπάθεια να γνωρίσουμε την ουσία κάποιων πτυχών της ζωής (το κοινωνικό) μέσα από τις εσωτερικές διόδους του εαυτού (από το ατομικό)». Στόχος της είναι να αφυπνίσει και να εμπνεύσει τους ερευνητές να σέβονται τα δικά τους ερωτήματα και προβλήματα, να προτείνει μια διαδικασία που να επιβεβαιώνει τη φαντασία, τη διαίσθηση, την αναστοχαστικότητα ως έγκυρους τρόπους στην αναζήτηση της γνώσης. Βλ. B. G. Douglass, Clark Moustakas, «Heuristic inquiry: The internal search to know», *Journal of Humanistic Psychology* 25: 3 (1985), 39–55· κυρίως Clark Moustakas, *Heuristic research: Design, methodology, and applications*, Sage, Newbury Park, CA 1990.

107. R. J. Pelias, «The academic tourist: An autoethnography», *Qualitative Inquiry*, 9: 3, 369–373.

Η Clarke, εμπνευσμένη από ένα (βραβευμένο) δοκίμιο της κόρης της Sasha για το άσθμα από το οποίο έπασχε, μοιράστηκε την εμπειρία της ως γονέας ενός ασθματικού παιδιού. Η εργασία της είναι σύντομη, με μερικές βαθιές και υποβλητικές σκηνές, το ύφος της γραφής της είναι ποιητικό, αφού ενσωματώνει και ποιήματα (π.χ. του Ουίτμαν). Παρατίθεται βεβαίως και θεωρία, αλλά αυτή είναι περισσότερο μια «καλλιτεχνική» επικοινωνία του πώς αισθάνεται κάποιος που ζει με το άσθμα¹⁰⁸. Παραθέτω εκτενέστερα κάποιες σκέψεις της: «*Το άσθμα δεν μπορεί να θεραπευτεί. Ωστόσο γράφοντας τις ιστορίες μας και ψάχνοντας για μια θεματική μέσα τους, η Sasha κι εγώ θεραπεύσαμε κάποιες “ανοικτές πληγές των μέχρι τότε αντιλήψεών μας”*. Κατά τη διάρκεια των τελευταίων εβδομάδων ονειροπολήσαμε, γελάσαμε και μερικές φορές ουρλιάξαμε για την κοινή μας μανιώδη πορεία. Η εμπειρία της Sasha είναι εκείνη του άσθματος. Η δική μου είναι εκείνη της αγάπης για ένα παιδί που ζει με άσθμα. Οι ιστορίες καθεαυτές είναι ένας αναστοχασμός. Έχουμε μάθει από τις ιστορίες, από τα θέματα και η καθεμιά μας από την άλλη»¹⁰⁹.

Ο Kyung Eun Jahng συνθέτει την αυτοεθνογραφική εργασία του με την ιδιότητά του ως επιβλέπωντος καθηγητή δασκάλων και ως δασκάλου που εργάζεται με παιδιά μεταναστών. Συνέλεξε δεδομένα από ημερολόγια, σημειώσεις παρατηρήσεων, συζητήσεις στην τάξη και αναστοχαστικά ημερολόγια πάνω σε συζητήσεις για τη διδακτική του πρακτική¹¹⁰. Η θύμηση και ανάκληση μνημών ήταν επίσης σημαντική πηγή πληροφοριών για την ανάλυσή του. «*Γράφοντας σε πρώτο πρόσωπο*», επισημαίνει ότι κατόρθωσε να ξεγυμνώσει όσα πέρασε και να τοποθετήσει τον εαυτό του μέσα στην κοινωνική και πολιτισμική αρένα, «*ενώνοντας τις προσωπικές εμπειρίες με την θεωρία των σχέσεων δύναμης και εκπαίδευσης παιδιών μεταναστών*»¹¹¹.

Η Nancie Hudson κάνει αυτοεθνογραφική μελέτη για τη μητρότητα¹¹², ερευνά τα μυστικά της οικογένειάς της που εξηγούν τους λόγους της εγκατάλειψής της από την μητέρα της όταν η ίδια ήταν μωρό. Για να ερμηνεύσει τον μακροχρόνιο θυμό της και τις οικογενειακές συγκρουσιακές ιστορίες, χρησιμοποιεί «*την θεωρία της αφήγησης και την διαλεκτική σχέσεων, έτσι ώστε να αναπλαισιώσει την ταυτότητά της*», συγκρίνει τις οικογενειακές της ιστορίες με τις αναμνήσεις της, αντιπαραβάλλει την προοπτική της παιδικής της ηλικίας με την αντίστοιχη της ενήλικης ζωής της. Διερευνά (τελικά) την πολυπλοκότητα της «αλήθειας» σε οικογενειακές ιστορίες, παρέχει μια οπτική πάνω

108. M. Clarke, «Memories of breathing: A phenomenological dialogue: Asthma as a way of becoming», στο J. Morse (ed.), *Qualitative health research*, Sage, Newbury Park 1992, 123-140.

109. M. Clarke, «Memories of breathing...», ό.π., 140.

110. Kyung Eun Jahng, «A self-critical journey to working for immigrant children...», ό.π., 575 κ.ε.

111. Kyung Eun Jahng, ό.π.

112. Παρομοίως, η C. Dawn Zibricky, «New knowledge about motherhood: An autoethnography on raising a disabled child», *Journal of Family Studies* 20:1 (2014), 39-47 εξετάζει την προσωπική της εμπειρία ως μητέρας που ανατρέφει παιδί με ειδικές ανάγκες. Ανακάλυψε, όπως υποστηρίζει, την βαθύτερη ουσία / κουλτούρα της μητρότητας.

στη δυναμική των διαδικασιών συγχώρεσης στις οικογενειακές σχέσεις, προβληματίζει τους αναγνώστες της σχετικά με την πολιτιστική ιδεολογία της «καλής» μητέρας, ιδίως σε πτωχές οικογένειες¹¹³.

Η Margaret Vickers στο παράδειγμά της, βασισμένη σε ημερολόγια εργασίας και παλιές της σημειώσεις, παρουσιάζει (και συζητά) τις εμπειρίες της για το εκφοβισμό (bullying) που υπέστη στον εργασιακό της χώρο. Φωτίζει πτυχές του εαυτού της, του πολιτισμού του εργασιακού περιβάλλοντός της, αποκαλύπτει τελικά τις αλλαγές στην προσωπική της ταυτότητα, ενός ατόμου φιλικού προς τους άλλους κάποτε, με αυτοπεποίθηση, που μετετράπη τελικά σε μυστικοπαθές, φοβισμένο και προκλητικό¹¹⁴.

Η Elizabeth Ettore μας παρουσιάζει μια αποκαλυπτικήτατ αυτοεθνογραφική αναφορά του προσωπικού της ταξιδιού στην «Good Time Sociology» με την διήγηση της εμπειρίας της ως καθολικής καλόγριας και λεσβίας στις Ηνωμένες Πολιτείες της δεκαετίας του 1970. Μας παρέχει μια σαφή εικόνα τού τι σημαίνει να εκπονείς διδακτορικό για λεσβίες, εξηγεί την επίδραση της έρευνας για τα ναρκωτικά και το αλκοόλ στην λεσβιακή, φεμινιστική, κοινωνιολογική της φαντασία, αναστοχάζεται πάνω στα «παρεκκλίνοντα σώματα», και γενικά στην κοινωνία. Θεωρεί και αυτή την Αυτοεθνογραφία ως έναν τρόπο θεραπείας του εαυτού μας και των άλλων¹¹⁵.

Η ίδια, σε παλαιότερο άρθρο της σχετικό με βαριά ασθένεια (acute illness) μας καταθέτει θεωρητικές και μεθοδολογικές προτάσεις περί την Αυτοεθνογραφία, βασισμένη σε θεωρίες του Φουκώ, φεμινιστικές αντιλήψεις του Braidotti, κ.ά. Συνδέει τις έννοιες σώμα, φύλο, ασθένεια, υγεία και θεραπεία. Στόχος της είναι να αποκαλύψει πώς μια βαριά ασθένεια μπορεί να θεωρηθεί κριτικά μέσα από την οπτική των σε εμμηνόπαυση σωματών¹¹⁶.

Η Patrice McClellan¹¹⁷ κάνει αυτοεθνογραφία με έγχρωμους άρρενες, εκπαιδευτικούς ηγέτες (Black male educational leaders). Οι εμπειρίες της με αυτούς και γι' αυτούς συνιστούν τη βάση των σκέψεών της (focal point) που την ωθούν να εξετάσει διαδομένες «άκαμπτες ιδέες» περί φύλου, ειδικότερα πώς η φυλετική ταυτότητα αυτών

113. Nancie Hudson, «When family narratives conflict: An Autoethnography of my mother's secrets», *Journal of Family Communication* 15:2, (2015), 113-129. Πρβλ. A. F. Herrmann, «The ghost-writer: Living a father's unfinished narrative», στο J. Wyatt, T. E. Adams (eds.), *On (writing) families: Autoethnographies of presence and absence, love and loss*, Rotterdam 2014, 95-102.

114. Margaret H. Vickers, «Autoethnography as sensemaking: A story of bullying», *Culture and Organization* 13:3 (2007), 223-237. Μπορεί επίσης κάποιος να δει αναφορές σε περισσότερες αυτοεθνογραφικές μελέτες στο Faith Wambura Ngunjiri, Kathy-Ann C. Hernandez, Heewon Chang, ό.π.

115. Elizabeth Ettore, «Nuns, dykes, drugs and gendered bodies: An autoethnography of a lesbian feminist's journey through 'good time' sociology», *Sexualities* 13:3 (2010), 295-315. Για την ομοφυλοφιλία στην Αυτοεθνογραφία βλ. επίσης (ενδεικτικά) T. E. Adams, *Narrating the closet: An autoethnography of same-sex attraction*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press 2011.

116. Elizabeth Ettore, «Gender, older female bodies and autoethnography: Finding my feminist voice by telling my illness story», ό.π., 535-546.

117. «Race, gender and leadership...», ό.π., 92.

των ανδρών επηρέασε την ηγετική τους πρακτική (leadership praxis). Κρίνει πως μετά την ολοκλήρωση της έρευνας αναγνώρισε τη δική της ηγετική ταυτότητα και την Αυτοεθνογραφία ως πολιτική, κοινωνικά ορθή και ενσυνείδητη πράξη.

Abstract

Manolis G. Sergis

Associate Professor Democritus University of Thrake

The present study presents Autoethnography, a challenging qualitative research method, which emerged in late 1970's as a transformative suggestion for the scientific research by the postmodern "relevant philosophy. It is a research method that prioritises the scientist's *personal experience* as a vehicle towards the understanding of the under investigation issue; it allows the researchers to write in a personal style and based on their experience to widen the perspectives of understanding of the social phenomenon or the culture they selected to deal with constituting thus a form of reflexivity. The term means in essence *a shift towards the critical examination of the self* (self-reflection) and *writing about it*. It spurs the researchers to reflect on their experiences, discover and reveal their reflections.

Apart from discussing main theoretical considerations of Autoethnography, the present study deals with more specific issues related to it. More specifically,

- the types of Autoethnography, namely, the *Analytic* and the *Evocative* ones. In the first case the autoethnographic study focuses on an intentional research analysis, while in the second one on a more «artistic» endeavour that aims at evoking feelings to its readers. More recently, on the basis of a different criterion, the *Cooperative* type of Autoethnography has been added to this categorization

- the instruments used by the method (apart from the aforementioned lived personal experience) that contribute to its theoretical framing (interviews, participant observation, analysis of documents, research diaries, study of the Press, literary and poetic extracts, anything that could facilitate the recall of past or recent memories by the researcher)

- the (free) structure of the autoethnographic text and the ethics of the method (e.g. the autoethnographers' vulnerability when they unveil themselves)

- the critique against the method (emphasis on the lack of objectivity) and the arguments for it.

Since Autoethnography is uncharted issue in Greece, eight cases of autoethnographic studies are presented at the end of the work to further support the theoretical issues discussed in this study.

TUDOR DINU

Αναπληρωτής Καθηγητής
Πανεπιστήμιο Βουκουρεστίου

Η ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΩΝ ΠΟΤΩΝ (ΜΠΟΖΑ, ΣΑΛΕΠΙ, ΣΕΡΜΠΕΤΙ, ΡΑΚΗ) ΣΤΟ ΒΟΥΚΟΥΡΕΣΤΙ ΤΩΝ ΦΑΝΑΡΙΩΤΩΝ (1716-1821)

Πραγματοποιώντας τον Ιούνιο του 1808 μια επίσκεψη στο Βουκουρέστι, ο Ρώσος διπλωματικός ταχυδρόμος Δημήτρης Μπάντας-Καμένσκι παρατήρησε ότι στη «μόνο λίγο μικρότερη από τη Μόσχα» βλαχική πρωτεύουσα, «έβλεπε κανείς παντού τεχνίτες» που δούλευαν φιλόπονα «στα φωτισμένα τους καταστήματα» προκειμένου να ικανοποιήσουν το πλήθος των πελατών που βρίσκονταν πάντα σε «ασταμάτητο πηγαινέλα»¹. Και, πράγματι, η ανάπτυξη των επαγγελμάτων ήταν ταχεία κατά το δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα. Με αυτό τον τρόπο το 1810 ο αριθμός των «χοντρών» και των «λεπτών» γουναράδων είχε φτάσει σε 49 και 102, αντίστοιχα², ενώ την ίδια χρονιά δραστηριοποιούνταν νομίμως στο Βουκουρέστι 92 τσαγκάρηδες και κουντουρατζήδες, 30 καβάφηδες³ και 30 λουροποιοί και σελοποιοί⁴. Ταυτόχρονα, στα πλαίσια κάποιων επαγγελμάτων που είχαν τεκμηριωθεί ήδη από τους προηγούμενους αιώνες εμφανίστηκαν τότε πολύ αυστηρότερες εξειδικεύσεις. Για παράδειγμα, στο χώρο της αρτοποιίας, εκτός από τους κανονικούς φουρνάρηδες, αναφέρονται στα έγγραφα αλευράδες, φραντζολάδες, παξιμαδάδες, πιτοποιιοί, σιμιτζήδες, ενώ στον τομέα της υφαντουργίας αυτονομούνται τώρα, εκτός από τους ράπτες, οι σαλβαρατζήδες, οι αμπατζήδες, οι υφαντήδες, οι κατασκευαστές αντεριών, οι ιμπρισιντζήδες (κατασκευαστές μεταξωτών νημάτων), οι μπασματζήδες, οι γαϊτατζήδες, οι τσαπρατζήδες, οι ντουρβατζήδες⁵.

1. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea* (Ξένοι περιηγητές για τις Ρουμανικές Χώρες κατά το 19^ο αιώνα), νέα σειρά, 1^{ος} τόμος (1800-1821), επιμέλεια Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Șerban Rădulescu-Zoner, Maria Stroia, υπεύθυνος Paul Cernovodeanu, Βουκουρέστι, Εκδόσεις της Ρουμανικής Ακαδημίας 2004, σ. 409.

2. Ștefan Olteanu, Constantin Șerban, *Meșteșugurile din Țara Românească și Moldova în Evul Mediu* (Τα επαγγέλματα στη Βλαχία και τη Μολδαβία κατά το Μεσαίωνα), Βουκουρέστι, Εκδόσεις της Ακαδημίας της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας της Ρουμανίας, 1969, σ. 367.

3. *Αυτόθι*, σ. 369.

4. *Αυτόθι*, σ. 371.

5. C. Șerban, *Breslele bucureștene în secolul XVIII* (Οι συντεχνίες στο Βουκουρέστι κατά το 18^ο αιώνα), *Studii*, XII (1959), 6, σ. 56· Ștefan Olteanu, Constantin Șerban, *Meșteșugurile din Țara Românească și Moldova în Evul Mediu* (Τα επαγγέλματα στη Βλαχία και τη Μολδαβία κατά το Μεσαίωνα),

Η παραγωγική και εμπορική ζώνη στο κέντρο του Βουκουρεστίου, το αποκαλούμενο Μέσα Παζάρι, ενισχύθηκε και επεκτάθηκε αισθητά κατά την εν λόγω εποχή, φθάνοντας να καλύψει ένα εκτενές εμβαδόν που οριζόταν βόρεια από το χάνι του Ράντου και τις μονές του Αγίου Σάββα και Colțea, ανατολικά από το ρυάκι Bucureștioara στην όχθη του οποίου βρίσκονταν, με τη σειρά, οι εκκλησίες Scaune και Răzvan, το χάνι Filaret, η εκκλησία του Αγίου Γεωργίου του Παλαιού και το χάνι του Αγίου Ιωάννη, νότια από τον ποταμό Dâmbovița και τα βαλτοτόπιά του, και δυτικά από το χάνι του Αγίου Ιωάννη του Μεγάλου και τη μονή Σαρανταρίου. Επιπλέον, αρκετά εσνάφια θεώρησαν σκόπιμο να εγκαταστήσουν το γενικό τους επιτελείο και εκτός αυτής της πλέον πολύ στενής περιμέτρου. Έτσι, έγγραφα του 18^{ου} αιώνα αναφέρουν την ύπαρξη των σοκακιών των Αμπατζήδων, των Μπογιατζήδων, των Καζαντζήδων, των Μεταξάδων, των Σκαμνιών (Κρέατος), των Σαλβαρατζήδων, αλλά και των μαχαλάδων των Άνω Πλινθοποιών και των Κλειδαράδων. Επιπλέον, συμπαγείς ομάδες τεχνιτών συναντιούνταν και σε άλλες συνοικίες πέραν από αυτές τις επωνυμίες του Βουκουρεστίου: γουναράδες στις γειτονιές Bătiște, Colțea, Pora Chițu, Pora Rusu, ταμπάκηδες στην περιοχή Radu Vodă, αμπατζήδες, μπογιατζήδες, καζαντζήδες και μεταξάδες στο μαχαλά του Αγίου Γεωργίου⁶.

Και αφού για μια πόλη που αυξανόταν συνεχώς μια απο τις προτεραιότητες ήταν η εξασφάλιση, στο μέτρο των δυνατοτήτων, των βασικών τροφίμων από οικεία παραγωγή, τα διατροφικά επαγγέλματα γνώρισαν κατά τη φαναριώτικη εποχή μια αξιόλογη ανάπτυξη. Και διότι για πολλούς Ρουμάνους το φαγητό είναι, σύμφωνα με μια παλαιά παροιμία, καμάρι, ενώ το ποτό θεμέλιο, στο Βουκουρέστι των φαναριωτών άνθισε η παραγωγή ροφημάτων, πολλές φορές ανατολικής προέλευσης (η μπόζα, το σαλέπι, το σερμπέτι).

Από αυτά, ο απλός λαός κατανάλωνε σε μεγάλες ποσότητες την μπόζα, ένα «τόσο αηδιαστικό στην εμφάνιση, όσο και δυσάρεστο στη γεύση⁷» υγρό που παραγόταν με την μη αλκοολική ζύμωση του αλευριού κεχριού. Συνεπώς η επιτυχία του πρέπει να οφειλόταν όχι στις οπτικές ή γευστικές του ιδιότητες, αλλά στην αυξημένη θρεπτική αξία σε συνδυασμό με την πολύ χαμηλή τιμή διάθεσης. Διότι «από μία οκά κεχριού», ενός από τα φθηνότερα δημητριακά, «μπορούσαν να βγουν δύο-τρεις οκάδες⁸» μπόζας, γεγονός που επέτρεπε να πωλείται σε τρία λεπτά η οκά το 1787⁹ και σε

ό. π., σ. 368.

6. C. Șerban, *Breslele bucureștene în secolul XVIII* (Οι συντεχνίες στο Βουκουρέστι κατά το 18^ο αιώνα), ο. π., σ. 57.

7. François Recordon στο *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea* (Ξένοι περιηγητές για τις Ρουμανικές Χώρες κατά το 19^ο αιώνα), 1^{ος} τόμος, ό.π., σ. 669.

8. George Potra, *Documente privitoare la istoria orașului București* (Έγγραφα σχετικά με την ιστορία της πόλης Βουκουρεστίου) (1594-1821), Βουκουρέστι, Εκδόσεις της Ακαδημίας της Λαϊκής Δημοκρατίας της Ρουμανίας 1961, σ. 690.

9. V.A. Urechia, *Istoria românilor* (Ιστορία των Ρουμάνων), σειρά 1786-1800, 3^{ος} τόμος, Τυπογρα-

τέσσερα, αντίστοιχα, από το 1791¹⁰ έως το 1814. Τότε οι μεγάλοι βογιάροι, πρόθυμοι να ξεδιψάσουν το φτωχολόι επωφελήθηκαν από τη χαμηλή τιμή του κεχριού («πάει ο κιλές από 15 στα 20 τάλινρα») προκειμένου να επιβάλουν την περικοπή με 50% της μέγιστης τιμής «σε 2 παράδες¹¹».

Το ενδιαφέρον όμως των αρχών για τον έλεγχο της παραγωγής και της διάθεσης του εν λόγω ποτού ήταν παλαιότερο, ιδιαίτερα αφού η έλλειψη δημητριακών ήταν κάποτε τόσο οξεία, ώστε, προκειμένου να εξασφαλίσουν έστω και ένα δράμι ψωμί στον κάθε κάτοικο Βουκουρεστίου, αυτές αναγκάζονταν να απαγορεύσουν την κατασπατάληση του κεχριού με την παραγωγή της μπόζας. Έτσι συνέβαινε σε όλο το χρονικό διάστημα 1780-1784, στο τέλος του οποίου ο ηγεμόνας Μιχαήλ Σούτσος απελευθέρωσε εκ νέου την εμπορία της μπόζας, αλλά επέβαλε πολύ αυστηρούς όρους για τους παραγωγούς. Οιμποζατζήδες, των οποίων ο αριθμός περιοριζόταν αυστηρά στους είκοσι, όφειλαν είτε «να σπείρουν και να καλλιεργήσουν μόνοι τους» τα απαραίτητα γεννήματα, είτε να τα αγοράσουν «από αλλού, εκτός των συνόρων της χώρας». Επιπλέον, έναντι της άδειας εξάσκησης του επαγγέλματος («για την ελευθερία που απέσπασαν και για την διατροφή και τη διαβίωση που απολαμβάνουν») αλλά και του προνομίου της αποκλειστικότητας («η αποτροπή άλλων εκτός από τους ίδιους να κατασκευάζουν μπόζα») υποχρεώνονταν «να προσφέρουν κάθε χρόνο στο ορφανοτροφείο από 600 τάλινρα, ήτοι 300 τάλινρα του αγίου Δημητρίου και 300 τάλινρα του αγίου Γεωργίου». Και προκειμένου οι αρχές να έχουν ποιον να επιπλήξουν σε περίπτωση μη εκπλήρωσης των υποχρεώσεών τους από τουςμποζατζήδες, αυτοί έπρεπε να επιλέξουν έναν επιστάτη «που όφειλε να είναι υπεύθυνος για όλους τους υπόλοιπους, καθώς και για τη δουλειά τωνμποζατζήδων¹²».

Παρόλο που αργότερα κατόρθωσαν να αποβάλουν από το χρυσόβουλλο της συντεχνίας τους την απαγόρευση αγοράς κεχριού από την εγχώρια παραγωγή¹³, οιμποζατζήδες αντιμετώπισαν και άλλες κρίσιμες καταστάσεις, όπως συνέβη το 1796 όταν, στο βάθος μιας διατροφικής κρίσης, αναγκάστηκαν να αναστείλουν όλοι επ' αορίστου χρόνου τη δραστηριότητά τους. Ακόμα και τότε που η κατάσταση έχει ομαλοποιηθεί, ο Γιάννης ο Μποζατζής πέτυχε με μεγάλη μόνο δυσκολία να πείσει τον Αλέξανδρο Μουρούζη Βόδα να του επιτρέψει «να δουλεύει τομποζατζιλίκι» «που είχε απαγορευτεί» από «την έλλειψη τροφίμων», επιχειρηματολογώντας, από τη μία, ότι ήταν «άνθρωπος φτωχός και μπατίρης, με 4 τέκνα και 2 κόρες για παντρεία και φορολογούμενος» που

φείο Gutenberg Joseph Göbl, Βουκουρέστι, 1893, σ. 610.

10. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 2^{ος} τόμος, Τυπογραφείο Gutenberg Joseph Göbl, Βουκουρέστι, 1892, σ. 315.

11. George Potra, *Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti* (Έγγραφα σχετικά με την ιστορία της πόλης Βουκουρεστίου) (1594-1821), ο. π., σ. 691.

12. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 2^{ος} τόμος, ό. π., σ. 447.

13. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, σειρά 1786-1800, 3^{ος} τόμος, ό. π., σ. 520-521.

δεν μπορούσε να βγάλει με άλλο τρόπο το ψωμί του, και από την άλλη, ότι στη διαδίκασία παραγωγής δεν κατανάλωνε παρά «2 κιλέδες κεχριού σε χειμωνιάτικο καιρό και 6 μόδια το καλοκαίρι¹⁴». Αντίθετα, οι πρώτες δύο δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα επανέφεραν την άνθιση του επαγγέλματος που ξεδιψούσε τη φτωχολογιά του Βουκουρεστίου, όπως το αποδεικνύει το γεγονός ότι κάθε φορά που ένας από τους είκοσι μποζατζήδες εγκατέλειπε την παραγωγή, αμέσως βρισκόταν άλλος να τον αντικαταστήσει¹⁵.

Εάν ο όχλος ξεγελούσε ταυτόχρονα τη δίψα και την πείνα του καταβροχθίζοντας την όχι και πολύ ελκυστική μπόζα, ο ηγεμόνας προτιμούσε το εκλεπτυσμένο σερμπέτι, με την προετοιμασία του οποίου ήταν επιφορτισμένος ένας από τους υπαλλήλους της αυλής (*serbeci baza*). Και αυτός είχε όντως αρκετή δουλειά, διότι το συγκεκριμένο ηδύποτο προσφερόταν, μαζί με τον καφέ και τα γλυκά του κουταλιού, σε όλους τους υψηλόβαθμους αξιωματούχους που γίνονταν δεκτοί σε ακρόαση¹⁶. Αντίθετα από το «το παρασκεύασμα από πηχτό σιρόπι ζάχαρης» «χρωματισμένο και αρωματισμένο με διάφορες ουσίες¹⁷», που διατίθεται ακόμα και σήμερα σε κάποια καταστήματα στη ρουμανική πρωτεύουσα, το σερμπέτι της φαναριώτικης εποχής ήταν ένα υγρό που κατασκευαζόταν «είτε από φρούτα, είτε από άνθη, που τεμαχίζονταν και κρατούνταν σε βρασμένο σιρόπι, ώσπου το όλο μείγμα γινόταν ένας χονδρός πολτός που διαλυόταν σε νερό¹⁸». Και προκειμένου να είναι πιο δροσιστικό τις ζεστές ημέρες του καλοκαιριού «τοποθετούνταν πάνω σε πάγο» ή σερβιρόταν «με προστιθέμενο πάγο». Το άρωμα του ποτού ήταν πολύ έντονο, ευφραίνοντας τους ανατολίτες¹⁹, αλλά ενοχλώντας κάποιους δυτικούς ουρανίσκους συνηθισμένους σε πολύ λεπτότερες γευστικές αισθήσεις (το σερμπέτι είναι «τόσο αρωματισμένο ώστε δύσκολα μπορεί κανείς να δοκιμάσει αυτό το ποτό και ένα γεμάτο κύπελλο φτάνει για τις επισκέψεις μιας ολόκληρης εβδομάδας» – έγραψε το 1768 ο βαρόνος François de Tott²⁰).

14. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 7^{ος} τόμος, Τυπογραφείο Thoma Basilescu, Βουκουρέστι, 1894, σ. 112.

15. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 11^{ος} τόμος, Τυπογραφείο Thoma Basilescu, Βουκουρέστι, 1894, σ. 355.

16. *Călători străini despre Țările Române (Ξένοι περιηγητές για τις Ρουμανικές Χώρες)*, 10^{ος} τόμος, 2^ο μέρος, επιμέλεια Maria Holban, Maria M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu (υπεύθυνος), Εκδόσεις της Ρουμανικής Ακαδημίας, Βουκουρέστι, 2001, σ. 1208· *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea (Ξένοι περιηγητές για τις Ρουμανικές Χώρες κατά το 19^ο αιώνα)*, 1^{ος} τόμος, ό. π., σ. 568; George Potra, *Din Bucureștii de ieri (Από το Βουκουρέστι του χθες)*, 1^{ος} τόμος, Επιστημονικές και Εγκυκλοπαιδικές Εκδόσεις, Βουκουρέστι, 1990, σ. 83.

17. DEX (Επεξηγηματικό Λεξικό της Ρουμανικής Γλώσσας) 2009; <https://dexonline.ro/definitie/%C8%99erbet>

18. *Călători străini despre Țările Române (Ξένοι περιηγητές για τις Ρουμανικές Χώρες)*, 10^{ος} τόμος, 2^ο μέρος, ό. π., σ. 877.

19. *Idem*, 1129.

20. *Călători străini despre Țările Române (Ξένοι περιηγητές για τις Ρουμανικές Χώρες)*, 9^{ος} τόμος,

Κατά τα τέλη του 18^{ου} αιώνα αυτό το ελιξίριο φαίνεται να έχει κατέβει από την αυλή και στην πόλη του Βουκουρεστίου, αφού το 1797 συναντάμε τον βαπτισμένο Εβραίο επιχειρηματία Γεωργίτσα τον Καπετάνιο να πουλά «το καλοκαίρι, σερμπέτι και το χειμώνα σαλέπι²¹», ένα πολύ αγαπημένο κατά τον οθωμανικό κόσμο ποτό, που κατασκευαζόταν με τη διάλυση στο νερό της σκόνης από το άλεσμα των βολβών κάποιων ορχιδεών. Μάλιστα το 1812 οι τέσσερις τεχνίτες που γνώριζαν τα απόρρητα αυτών των ποτών (οι Γεώργιος Κίπας, Ντίνου ο Σερμπετζής, Σάββας και Agebaba Araboel), απέσπασαν από τις αρχές το δικαίωμα να ιδρύσουν ρουφέτι, με τη δέσμευση να καταβάλλουν «στο φιλόπτωχο ταμείο από 200 τάλιρα το χρόνο». Και έναντι αυτής της γενναιοδωρης συμβολής, αποκτούσαν το προνόμιο να έχουν «από 20 υπηρέτες που να περιδιαβάζουν στα σοκάκια με τους κουβάδες για την πώληση του σερμπετιού», και το χειμώνα του σαλεπιού, γεγονός που αποδεικνύει ότι τα εν λόγω ποτά είχαν γίνει αρκετά δημοφιλή στους καταναλωτές στο Βουκουρέστι. Επιπλέον, οι σερμπετζήδες εξασφάλιζαν τώρα και την υποταγή «των παγοποιών που είχαν λάκκους με πάγο», οι οποίοι υποχρεώνονταν με απόφαση του ντιβανίου να πουλήσουν την παραγωγή τους στους ίδιους και όχι στους αντιπάλους που κατασκεύαζαν «παγωτό και (εξασκούσαν) ευρωπαϊκές τέχνες», οι οποίοι φαινόταν διατεθειμένοι να πληρώσουν περισσότερο για το πολύτιμο νερό σε στερεά μορφή («στην αγορά του πάγου να μην έχουν το δικαίωμα να προσφέρουν περισσότερο από το εσνάφι, για να τους υστερήσουν με τη μεγάλη τιμή²²»).

Παρόλο που ευαρεστούνταν κάποτε με ένα ποτήρι σερμπετιού, «το αγαπημένο ποτό» των απλών κατοίκων του Βουκουρεστίου παρέμενε η «ρακή», της οποίας «σπάνια έκαναν κατάχρηση²³», όπως μας ενημερώνει ο François Recordon, καλός γνώστης των ρουμανικών πραγματικοτήτων. Σε αυτές τις συνθήκες ήταν αναμενόμενο ο αριθμός των ρακοποιών της πρωτεύουσας που δραστηριοποιούνταν τόσο στους μαχαλάδες (Fântâna Boului, Gorgani, Pora Ivașcu, Târgul Cucului²⁴), όσο και στο κέντρο (Χάνι του Σερμπάν Βόδα, Χάνι του Αγίου Γεωργίου²⁵), να ήταν καθ' όλη τη φαναριώτικη εποχή αξιόλογος. Ανάμεσά τους επιφανή θέση κατείχαν οι Εβραίοι (Γιάγκου ο Οβριός²⁶, Λέ-

επιμέλεια Maria Holban (υπεύθυνη), Maria M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru και Paul Cernovodeanu, Εκδόσεις της Ρουμανικής Ακαδημίας, Βουκουρέστι, 1997, σ. 608.

21. V.A. Urechia, *Istoria românilor* (Ιστορία των Ρουμάνων), 7^{ος} τόμος, σ. π., σ. 86.

22. V.A. Urechia, *Istoria românilor* (Ιστορία των Ρουμάνων), 11^{ος} τόμος, σ. π., σ. 800.

23. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea* (Ξένοι περιηγητές για τις Ρουμανικές Χώρες κατά το 19^ο αιώνα), 1^{ος} τόμος, σ. π., σ. 669.

24. V.A. Urechia, *Istoria românilor* (Ιστορία των Ρουμάνων), σειρά 1786-1800, 3^{ος} τόμος, σ. π., σ. 392-393, V.A. Urechia, *Istoria românilor* (Ιστορία των Ρουμάνων), 7^{ος} τόμος, ό. π., σ. 14, V.A. Urechia, *Istoria românilor* (Ιστορία των Ρουμάνων), 11^{ος} τόμος, ό. π., σ. 390.

25. George Potra, *Documente privitoare la istoria orașului București* (Έγγραφα σχετικά με την ιστορία της πόλης Βουκουρεστίου) (1594-1821), ό. π., σσ. 490, 716.

26. V.A. Urechia, *Istoria românilor* (Ιστορία των Ρουμάνων), 1^{ος} τόμος, Τυπογραφείο Gutenberg Joseph Göbl, Βουκουρέστι, 1891, σ. 452.

ιμπου ο Οβριός²⁷, Ηλίας ο Οβριός από τη χώρα των Λέχων²⁸ κ.τ.λ.), οι οποίοι είχαν αντιληφθεί πρώιμα την επιχειρηματική ευκαιρία, αποσπώντας από τους ηγεμόνες το δικαίωμα να έχουν όχι μόνο συναγωγή για προσκύνηση, αλλά και αποστακτήρες για το πότισμα των χριστιανών («επίσης να κρατούν οι Εβραίοι τους άμβυκες που έχουν φτιάξει με δικά τους έξοδα στο Βουκουρέστι στη θέση που τους είχε παραχωρήσει ο ηγεμόνας, καθώς και τη συναγωγή τους²⁹»).

Ανεξάρτητα από τους ιδιοκτήτες τους, αυτοί ήταν πρωτόγονα μηχανήματα, που αποτελούνταν από ένα «καζάνι ρακής με το καπάκι και το σωλήνα³⁰», στο οποίο, με τη βοήθεια του πυρός, αποσταζόταν οινόπνευμα από πρώτη ύλη χαμηλής ποιότητας, συνήθως από μπαγιάτικα δημητριακά (σίκαλη, κριθάρι, καλαμπόκι, κεχρί και, πολύ σπάνια, σιτάρι), κάποτε από κρασί και, κυρίως, από υπολείμματα από την παραγωγή του (στέμφυλα, κατακάθια) και, σπανιότερα από φρούτα (δαμάσκηνα³¹). Ενίοτε, προκειμένου να εξασφαλίσουν σταθερή παραγωγική ροή, οι ρακοποιοί φρόντιζαν να συντηρούν αποθήκες δημητριακών, όπως ένας Neculai ο οποίος, στην 1^η Ιανουαρίου 1791, πήρε την άδεια να κτίσει «ένα αμπάρι στο μέρος που είναι δίπλα στο αλατοπωλείο κοντά στη γέφυρα³²». Με αυτό τον τρόπο, ιδιαίτερα για εκείνους που κατείχαν και έναν χώρο διάθεσης του ποτού (πάγκο, κατάστημα, καπηλειό), η απόσταξη γινόταν ιδιαίτερα κερδοφόρα δραστηριότητα, διότι οι δαπάνες ενός αποστακτηρίου δεν ήταν πολύ μεγάλες, παρ' όλα τα παράπονα των ρακοποιών προς τις αρχές: η πρώτη ύλη, το ενοίκιο του καταστήματος και των καζανιών (εάν δεν ήταν ακόμα ιδιόκτητα), τα ξύλα, το μεροκάματο των εργαζομένων, τα βαρέλια³³. Επιπλέον, με όλες τις δειλές προσπάθειες εισαγωγής μιας μέγιστης τιμής κατά τη ρωσική κατοχή του 1806-1812³⁴, οι ρακοποιοί είχαν πάντα την άδεια, αντίθετα από πολλούς παραγωγούς τροφίμων και ποτών, να διαθέτουν το προϊόν τους σε οποιαδήποτε τιμή θεωρούσαν σκόπιμο. Ακόμα και ο φόρος των λεβήτων, που επέβαλε ο Ιωάννης Γεώργιος Καρατζάς με σκοπό την αύξηση των εσόδων του προϋπολογισμού, είχε εντελώς εφήμερη ζωή εξαιτίας των άμεσων και αποφασιστικών διαμαρτυριών του λόμπι των ρακοποιών, αλλά και

27. Αυτόθι, σ. 509.

28. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 2^{ος} τόμος, ό. π., σ. 172.

29. *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 11^{ος} τόμος, ό.π., σ. 278.

30. George Potra, *Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti (Εγγραφα σχετικά με την ιστορία της πόλης Βουκουρεστίου)* (1634-1800), Εκδόσεις της Ακαδημίας της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας της Ρουμανίας, Βουκουρέστι, 1982, σ. 157.

31. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, σειρά 1786-1800, 3^{ος} τόμος, ό. π., σ. 391; V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 2^{ος} τόμος, ό.π., σσ. 350, 353; V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 11^{ος} τόμος, ό.π., σ. 665.

32. Constantin C. Giurescu, *Istoria Bucureştilor din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre (Ιστορία του Βουκουρεστίου από τους παλαιότερους χρόνους έως τις ημέρες μας)*, Εκδόσεις Αθλητισμού-Τουρισμού, Βουκουρέστι, 1966, σ. 379.

33. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 7^{ος} τόμος, ό.π., σ. 122.

34. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 11^{ος} τόμος, ό.π., σ. 665.

των ποτών («δεν πρόλαβε καλά να στεγνώσει το μελάνι της γραφής του χρυσόβουλου» που ο βόδας αναγκάστηκε «από τα ακατάπαυστα παράπονα των κατοίκων» «να άρει πλήρως την καταβολή αυτού του φόρου³⁵»). Αντίθετα, πολύ περισσότεροι ήταν οι ηγεμόνες οι οποίοι φρόντισαν να λάβουν μέτρα ενόψει της προστασίας του εγχώριου οινοπνεύματος από τον ανταγωνισμό των εισηγμένων αλκοολούχων ποτών («να απαγορεύεται πλήρως να έρχονται από ξένα μέρη κρασί, ρακή και τσίπουρο, αλλά να πωλούνται μόνο το γηγενές κρασί και ρακή³⁶»).

Πάντως, η ευνοϊκή στάση των αρχών απέναντι στους ρακοποιούς άλλαξε ριζικά σε δύο περιστάσεις. Πρώτον, όταν η δραστηριότητά τους απειλούσε να προκαλέσει το ξέσπασμα μιας πυρκαγιάς. Έτσι, τον Ιούλιο του 1785, ο Μιχαήλ Σούτσος, επιθυμώντας να προασπίσει το κέντρο του Βουκουρεστίου από «το κίνδυνο πυρός», διέταξε «να κατεδαφιστεί και να καθαριστεί ο χώρος» δίπλα στην Παλαιά Αυλή όπου ο Ιωνίτσας ο Καπετάνιος και ο Λέιμπου ο Οβριός είχαν στήσει ένα «αποστακτήριο επικαλυμμένο με καλάμια και έφτιαχναν μέσα ρακή από τρόφιμα με πέντε φωτιές που δεν έσβηναν ούτε μέρα, ούτε νύκτα, σε τέσσερα καζάνια³⁷». Και, για τον ίδιο σκοπό, το ντιβάνι διέταξε, στις 26 Απριλίου 1809, «ούτε να κατασκευάζουν πια ρακή στην πόλη, ούτε να φέρουν σε μεγάλα βαρέλια προς πώληση στα καταστήματα, αλλά μόνο σε βαρελάκια³⁸». Και αυτές οι διατάξεις εξακολουθούσαν να ισχύουν έως το 1821, με τον Καρατζά βόδα να περιορίζει για παράδειγμα σε δέκα στάμνες την ποσότητα οινοπνευματωδών που μπορούσαν να έχουν στα καταστήματά τους οι ρακοποιοί του Βουκουρεστίου, «διότι αυτά προκαλούσαν εύκολα φωτιά και ήταν επικίνδυνα για την εξάπλωση αυτού του μεγάλου κακού, Θεός φυλάξει³⁹».

Δεύτερον, οι αρχές δεν ήταν με κανέναν τρόπο διατεθειμένες κατά τις περιόδους σιτοδείας να δεχτούν τη χρήση των ολίγων δημητριακών που διετίθεντο στην αγορά για την απόσταξη οινοπνευματωδών. Για παράδειγμα, το 1790 το ντιβάνι της χώρας αποφάσισε τα αποστακτήρια να χρησιμοποιούν για την παραγωγή αλκοόλης μόνο «μπαγιάτικα [...] φαγητά, ακατάλληλα ως τροφή και φαΐ για το κοινό», και διέταξε εξονυχιστικούς ελέγχους προκειμένου να διαπιστωθεί αν οι ρακοποιοί υπάκουαν στην απόφαση των αρχών, ενώ οι παραβάτες επρόκειτο να τιμωρηθούν ούτε λίγο ούτε πολύ με την «ποιινή απώλεια της ζωής⁴⁰».

Αν και αρκετά πενιχρές, οι πληροφορίες στα έγγραφα της εποχής σχετικά με την

35. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 10^{ος} τόμος, 2^ο μέρος, Ινστιτούτο Γραφιστικών Τεχνών Carol Göbl, Βουκουρέστι, 1902, σ. 147.

36. *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 1^{ος} τόμος, ό. π., σ. 102.

37. *Idem*, σ. 509.

38. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 11^{ος} τόμος, ό.π., σ. 889.

39. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, 10^{ος} τόμος, 1^ο μέρος, Ινστιτούτο Γραφιστικών Τεχνών Carol Göbl, Βουκουρέστι, 1900, σ. 917.

40. V.A. Urechia, *Istoria românilor (Ιστορία των Ρουμάνων)*, σειρά 1786-1800, 3^{ος} τόμος, ό. π., σ. 392.

παραγωγή ποτών είναι πολύτιμες διότι αποδεικνύουν τη διάδοση σε σχετικά ευρεία κλίμακα στο Βουκουρέστι του 18^{ου} αιώνα της κατανάλωσης ροφημάτων ανατολικής προέλευσης (μπόζα, σερμπέτι, σαλέπι) μαζί με εκείνη της αδύνατης (κρασί) και, κυρίως, της δυνατής αλκοόλης (ρακή), η οποία εύφραινε για μια στιγμή τους πολυδοκιμασμένους από στερήσεις, επιδημίες και πολέμους κατοίκους της βλαχικής πρωτεύουσας.

Résumé

Entre 1716-1821 Bucarest a connu un développement constant des activités de production, à la fois dans la zone centrale et dans les quartiers périphériques, un fait souvent remarqué par les visiteurs étrangers. D'une part, le nombre des différentes catégories d'artisans a augmenté considérablement, et de l'autre, à l'intérieur des anciennes professions ont surgit de nouvelles spécialisations répondant aux nécessités diversifiées des consommateurs. Étant donné que, parmi les priorités des autorités, il y avait aussi celle d'assurer un approvisionnement alimentaire suffisant à une population de plus en plus nombreuse, en dépit des fluctuations de la récolte ou de la production interne de vivres, celles-ci ont stimulé surtout l'expansion desdites métiers. Parmi eux, compte tenu de la passion proverbiale des roumains pour les boissons, une place à part a été occupée par la production de boissons alcoolisées (raki) et douces (boza, salep, sharbat), tributaire, en bonne mesure, à la tradition orientale, domaine qui est resté jusqu'à présent relativement peu connu aux historiens de l'époque.

Afin de combler cette lacune, nous avons analysé les sources écrites contemporaines, internes et externes (avant tout les témoignages des voyageurs occidentaux) concernant les fabricants desdites boissons et la façon dont on les fabriquait.

ΣΠΥΡΟΣ ΤΟΥΛΙΑΤΟΣ

Ιστορικός

Οργανωτικός Γραμματέας της Πανελλήνιας Ένωσης Φιλολόγων

Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Με την εργασία αυτή θα προσεγγίσουμε την Επιστήμη της Λαογραφίας σε σχέση με την Ιστορία και θα αναδείξουμε τις αλληλεπιδράσεις στο αντικείμενο και τη μέθοδο. Θα ερευνήσουμε σε ποιο βαθμό η Λαογραφία έχει συγκροτηθεί ως επιστήμη στην Ελλάδα βαδίζοντας παράλληλα με την ιστοριογραφία.

Η Λαογραφία ως επιστήμη περιλαμβάνει τα αντικείμενα και τις πλευρές της ανθρώπινης κοινωνίας που συγκροτούν τον λαϊκό πολιτισμό, υλικό και πνευματικό. Ερευνά τα φαινόμενα εκείνα τα οποία επιβιώνουν, λειτουργούν στην κοινωνία και έχουν σχέση με τις κατά παράδοση εκδηλώσεις των ανθρώπων. Συνδέεται με τα δημιουργήματα εκείνα τα οποία είναι αναγκαία και απαραίτητα για τη διατήρηση της δομής και λειτουργίας της κοινωνίας, αποτέλεσμα συλλογικής δράσης και διατήρησης ανάμεσα στις λαϊκές τάξεις και στρώματα. Κατά μια έννοια είναι διαχρονικά γιατί έχουν προέλευση και καταγωγή από τις παλαιότερες κοινωνίες και ειδικά τις συγκροτημένες κοινότητες¹. Για τους αρχαίους χρόνους, τους μεσαιωνικούς και τους νεότερους, τα λαογραφικά φαινόμενα είναι πλησιέστερα στα λαϊκά στρώματα, τα οποία επιβίωσαν στην αγροτική παραγωγή, στην κατά φύση ζωή των ανθρώπων και συνδέονταν με το φυσικό κύκλο. Εντοπίζονται σε κλειστές κοινότητες αλλά και ανοιχτές, στις πολιτισμικές ετερότητες και ταυτότητες.

Η Λαογραφία εκφράζεται στη χωροχρονική διαδοχή και συνέχεια με τις λαϊκές αφηγήσεις, το παραμύθι, τον μύθο, λόγο, το τραγούδι και το χορό. Στον υλικό πολιτισμό με τη ζωγραφική, κεραμική, μεταλλοτεχνία, υφαντική και την αρχιτεκτονική².

Η Ιστορία ως επιστήμη επικεντρώνεται σε όλες τις μορφές δράσης της οικονομικής, κοινωνικής, πολιτικής και πολιτισμικής ζωής. Εντοπίζει και ανακαλύπτει τις ιστορικές πηγές, αναζητεί την αλήθεια των γεγονότων του παρελθόντος, τους Νόμους και τις Κανονικότητες αυτών με σκοπό να φθάσει στην εξήγηση και την ερμηνεία. Η Ιστορία εξετάζει τι διατηρείται μέσα από τις ιστορικές πηγές (άμεσες-έμμεσες) επωνύμων ατόμων και ομάδων του παρελθόντος³.

Η Λαογραφία στο πλαίσιο των ιστορικών και κοινωνικών διαδικασιών κατευθύνε-

1. Μ. Γ. Μερακλής, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *Διαβάζω* 245 (Ιούνιος 1990), σσ. 16-22.

2. Dan Ben Amos, "Toward a Definition of Folklore in Context", *The Idea of Folklore*, pp. 4-5.

3. Γιέρτζι Τοπόλσκι, *Προβλήματα Ιστορίας και ιστορικής μεθοδολογίας*, μτφρ. Μαρία Μαραγκού - Γ. Μαραγκός, Αθήνα 1983: Θέμελιο, σσ. 9-12.

ται προς τη συλλογή, ομαδοποίηση, ταξινόμηση και διάσωση των λαογραφικών φαινομένων. Διαμορφώνει κατηγορίες φαινομένων με ιστορικά και κοινωνιολογικά κριτήρια και συνδιαλέγεται με τις επιστήμες της γλωσσολογίας και της φιλολογίας όταν εξετάζει τις παροιμίες, τους μύθους, τα παραμύθια, τη δημοτικής ποίησης και τα γνωμικά. Οι ποικίλες προσεγγίσεις και ερμηνείες περιέχουν κοινωνικά, πολιτικά, ιδεολογικά, θρησκευτικά, μυθολογικά, ιστορικά και εθνολογικά φαινόμενα και προέρχονται από κοινότητες, λαούς, εθνότητες και έθνη⁴.

Πού συμπίπτει το ιστορικό με το λαογραφικό υλικό; Συμπίπτει στο ερώτημα της προέλευσης, καταγωγής, γένεσης των αντικειμένων-φαινομένων και στη χρήση της συγκριτικής έρευνας, η οποία θα εντοπίσει αυτά τα στοιχεία με τις μεθόδους της ομοιότητας, αναλογίας και αναγωγής σχετικά με τις δραστηριότητες του παρελθόντος. Η έρευνα αυτή αποκαλύπτει ιστορικούς και κοινωνικούς Νόμους που εξηγούν πώς επιβιώνει και επαναλαμβάνεται το φαινόμενο (σε όμοιες συνθήκες).

Η θεωρία και μεθοδολογία της Ιστορίας παρεμβαίνει στη λαογραφική έρευνα με σκοπό την αιτιακή και λογική εξήγηση των φαινομένων. Συνδέεται με την ορθολογικότητα και καταγράφει τα όρια του συνειδητού, εξηγητού και ανεξήγητου. Οι επιστήμες, όπως η Ψυχολογία, η Κοινωνιοψυχολογία, η Κοινωνιολογία παρεμβαίνουν και αυτές στη μέθοδο ερμηνείας.

Από πού τροφοδοτείται η Λαογραφία ως επιστήμη;

1) Από την κλειστή κοινότητα της φυσικής ροής και του κύκλου που χαρακτηρίζεται από την επανάληψη στην αγροτική ζωή. Είναι γεγονότα και φαινόμενα που δεν έχουν το χαρακτήρα της εξέλιξης και ανάπτυξης γι' αυτό μετατρέπονται σε μυθικά, θρησκευτικά, συμβολικά, αισθητικά και ηρωικά.

2) Από την κλειστή και ανοιχτή κοινότητα, η οποία είναι ιστορική, δυναμική και διέρχεται από στάδια εξέλιξης.

Τα λαογραφικά φαινόμενα διατηρούνται και επιβιώνουν σε μια κοινωνία. Η θεωρία της επιβίωσης των φαινομένων αυτών που χαρακτηρίζονται ως λαογραφικά και εντάσσονται στην ομαδική και συλλογική βιωματική δράση έχει την αφετηρία της στους πρώτους Άγγλους ανθρωπολόγους E.B. Tylor (1832-1917), Lang και James Frazer⁵.

Οι Άγγλοι επέλεξαν να δημιουργήσουν μια επιστήμη της Ανθρωπολογίας, η οποία ασχολήθηκε με την επιβίωση βασικών ζωτικών δράσεων της πρωτόγονης κοινωνίας. Ο Tylor στηρίχθηκε στη νομοτέλεια της ιστορικής εξέλιξης, της ενότητας των ίδιων κοινωνικών φαινομένων κάτω από τις ίδιες συνθήκες, κοινωνικές και θρησκευτικές.

Η Ανθρωπολογία του 19^{ου} αιώνα εστιάζει στα στάδια εξέλιξης του ανθρώπου με σκοπό την αναζήτηση των ριζών των κοινωνικοπολιτικών φαινομένων. Η θεωρία για τη δομή της πρωτόγονης κοινωνίας και της εξέλιξης από την «Προλογική» στη «Λογική»

4. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*.

5. Σίβυλλα Δημητρίου Κοτσώνη-Σωτήρης Δημητρίου, *Ανθρωπολογία και Ιστορία*, Αθήνα 1986: Καστανιώτης, σσ. 50-51.

ήταν μια βάση για εξήγηση και ερμηνεία.

Από τους Άγγλους και ειδικά τον M. Morgan δε γίνεται διάκριση ανάμεσα στην κοινωνική και βιολογική εξέλιξη στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Οι όροι της Βιολογίας του Δαρβίνου μεταβιβάστηκαν στο χώρο της Ανθρωπολογίας όπως «φυσική επιλογή», «προσαρμογή», «επιβίωση». Το ερώτημα που προκύπτει είναι αν η κοινωνία αποτελείται από άθροισμα μερών που εξελίσσονται ομοιόμορφα οπότε αν εξετάσουμε ένα φαινόμενο εξέλιξης της οικογένειας ισχύει για όλα τα άλλα σε άλλες ομάδες, λαούς, έθνη⁶.

Η γραμμή που ακολούθησαν οι ανθρωπολόγοι στα τέλη 19^{ου} και αρχή 20^{ου} δεν ευδοκίμησε γιατί αυτοί επέμεναν στην αντίληψη ότι, ό,τι σώζεται ή επιβιώνει βρίσκεται στους γνήσιους καθαρούς λαούς (κλειστές κοινότητες). Υποστήριξαν ότι το πρωτόγονο (προλογικό) είναι το γνήσιο συμβολικό, το οποίο μπορεί να εξηγήσει τη δομή και λειτουργία της ανθρώπινης κοινωνίας. Επομένως διατηρήθηκε το συμβολικό-ανθρωπολογικό και διαχωρίστηκε από τον πολιτισμένο λαό που έχει ιστορία⁷. Η Λαογραφία διαφοροποιείται αφού αναφέρεται σε ιστορικούς λαούς με πολιτισμό (ίσως με κουλτούρα) και ξεπέρασε σε ένα βαθμό τη σύγχυση αφού έγινε φανερό ότι ο λαϊκός πολιτισμός λειτουργεί μέσα στο χώρο και το χρόνο και έχει όρια (παρελθόν-παρόν).

Για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα ως και μετά το Β' παγκόσμιο πόλεμο, η Λαογραφία συνδέθηκε με τον εθνικό και λαϊκό πολιτισμό, με την εθνική και λαϊκή παράδοση. Κύριο χαρακτηριστικό αυτής της δράσης είναι το κίνητρο για επιβίωση και συνέχεια του πολιτισμού σε κάθε χώρα ξεχωριστά (Γεωγραφικά-Εθνολογικά).

Οι θεωρίες της Ανθρωπολογίας επηρέασαν και την Ελληνική Λαογραφία με ιδρυτή τον Νικόλαο Πολίτη (1852-1921), ο οποίος ενσωμάτωσε τις αρχές της επιβίωσης στη θεωρία του, όπως και των Γερμανών, οι οποίοι μιλούσαν για τη διερεύνηση όλων των εκδηλώσεων του βίου, του κατά σύσταση λαού. Εντάσσει στο περιεχόμενο της επιστήμης της Λαογραφίας θέματα που συμπεριελήφθησαν στην επιστήμη των θρησκειών, την Κοινωνική Ψυχολογία, την Εθνογραφία, Γλωσσολογία, Φιλολογία και Αρχαιολογία.

Στον ορισμό έγραφε: «Η λαογραφία εξετάζει τας κατά παράδοσιν, δια λόγων και πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού. Τας εκδηλώσεις δηλαδή εκείνας ων η πρώτη αρχή είναι άγνωστος, μη προελθούσα εκ της επιδράσεως υπερόχου τινος ανδρός αίτινες κατ' ακολουθίαν δεν οφείλονται εις την ανατροφήν και την μόρφωσιν και εκείνας αίτινες είναι συνέχειας και διαδοχής⁸». Ο Ν. Πολίτης σαφώς τονίζει την ιστορική διαδοχή και συνέχεια των λαογραφικών φαινομένων για να εξηγήσει τη ζωντανή, βιωματική δράση. Η θεωρία του Πολίτη είναι ιστορικογενετική με αποτέλεσμα να αναδεικνύεται το λαϊκό δημιούργημα σε μια ενότητα η οποία ταυτίζει τις εκδηλώσεις «επιβιώματα» του παρελθόντος με το παρόν.

6. Ό. π., σ. 55.

7. Evans- Pritchard E., *The Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber 1950: London

8. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1(1909), σ. 7-9.

Το ερώτημα το οποίο άρχισε να αναφαίνεται ήταν ποια είναι τα όρια ανάμεσα στη Λαογραφία και το περιεχόμενο της Ανθρωπολογίας, της Αρχαιολογίας, της Θρησκευολογίας, της Αρχαίας και Νέας Ελληνικής Φιλολογίας (Λογοτεχνίας) και Λαϊκού λόγου.

Ένα μέρος των ανθρωπολόγων μετέφερε τα φαινόμενα «επιβίωσης» και «διατήρησης» από τους πρωτόγονους ή κατά φύσιν λαούς με κουλτούρες στους ιστορικούς λαούς με την πολιτισμένη πορεία. Όμως επέμεναν στην επιλογή των φαινομένων του παρόντος εξετάζοντας τη δομή, τη γλώσσα και το νόημα έξω από την Ιστορία. Υποστήριξαν ότι η εξήγηση και ερμηνεία βρίσκονται στο πεδίο της μεθοδολογίας και ότι η ιστορία ως μέθοδος προσέγγισης και σύστημα γενικεύσεων δεν ασχολείται με θεωρίες και αφαιρέσεις. Κινείται στο πεδίο της εμπειριοκρατίας και κατά συνέπεια εστιάζει στην ανασυγκρότηση των γεγονότων και υπακούει στις αρχές της Μοναδικότητας και του Εθνοκεντρισμού⁹.

Η Ανθρωπολογία πήρε το δικό της δρόμο και διακήρυξε ότι το άτομο εξαρτάται από το κοινωνικό σύστημα και παράδοση διαμέσου των συλλογικών αναπαραστάσεων (Durkheim) είναι πιο κοντά στις φυσικές επιστήμες και την παρατήρηση (Radcliff-Brown 1941). Ως εκ τούτου μοιάζει με τη Λαογραφία στο ότι δεν είναι ιστορική αλλά συγχρονική. Η ολιστική ή λειτουργιστική ερμηνεία επιμένει ότι όλα τα γνωρίσματα της κουλτούρας είναι εξίσου αίτια και αποτελέσματα και δεν υπάρχει γένεση, προέλευση, καθορισμός. Μάλιστα ενάντια σ' οποιαδήποτε πραγματικότητα επιμένει ότι η Ιστορία δεν προχωράει προς γενικεύσεις και νόμους, αλλά ασχολείται με το ειδικό, πράγμα το οποίο δε συμβαίνει γιατί αναζητούνται Ιστορικοί Νόμοι¹⁰.

Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειώσουμε ότι οι θεωρίες αυτές προχώρησαν και επηρεάστηκαν από το Νεοθετικισμό (1920-1940) και ειδικά Shlick, Carnap, Popper.

«Η Ιστορία εξετάζει τη Μοναδικότητα, δίνει μερικές μόνο προτάσεις, ενώ η ανθρωπολογία εφαρμόζει τη γενικευμένη μέθοδο. Μια πλευρά αυτής της αντίληψης πέρασε από την κλασσική Κοινωνιολογία, που επέμενε στην αποκλειστικότητα των γενικεύσεων». Οι θεωρίες αυτές ήθελαν να αποδείξουν ότι η Ανθρωπολογία και Λαογραφία ταυτίζονται και χρησιμοποιούν μόνο τις μεθόδους των φυσικών επιστημών και αποκτούν τη φυσικομαθηματική αξία χωρίς καμιά ιστορικότητα. Όμως αυτό δεν ανταποκρίνεται προς την πραγματικότητα. Οι επιστήμες αυτές δεν ταυτίζονται, δεν έχουν τα ίδια μεθοδολογικά κριτήρια εξήγησης και δεν ανταποκρίνεται σε όμοια φαινόμενα, αφού διαχωρίζονται και στα αντικείμενα. Η επιτόπια έρευνα, η παρατήρηση, διερεύνηση της επανάληψης του φαινομένου, συναντιέται στη Λαογραφία αλλά με δύο αφετηρίες και πολλές καταλήξεις, την ιστορική διαδικασία και την παροντική διαδικασία.

Δεν αποκλείεται η ιστορία και η ιστορική έρευνα από τα λαογραφικά φαινόμενα, γιατί στη δράση τους οι λαοί κινούνται ασυνείδητα ως προς τα καθημερινά φαινόμενα και συνειδητά, ως προς την ιστορική προοπτική, την αιτιακή, λογική και χρονική δια-

9. Paul A. Erickson, Liam D. Murphy, *Ιστορία της Ανθρωπολογικής Σκέψης*, Κριτική 2000: Αθήνα.

10. Ό.π.

δοχή. Δεν εντάσσονται μόνο σε φυσικούς κύκλους αλλά και σε σπειροειδή εξελικτική πορεία.

Μια επιτυχής προσέγγιση και οριοθέτηση των Λαογραφικών φαινομένων τα οποία διαχωρίζονται από τα Ανθρωπολογικά φαινόμενα, τουλάχιστον μια μεγάλη περίοδο των Λαογραφικών ερευνών ήταν από τον Στίλωνα Κυριακίδη (1887-1964), ο οποίος έδωσε τον εξής ορισμό: «Η λαογραφία εξετάζει τη ζωή του λαού εν τω συνόλω εις όλας αυτής τας εκδηλώσεις, εφόσον αύται έχουν χαρακτήρα αυθόρμητον και κατά παράδοσιν και δεν προέρχονται από τον σύγχρονον πολιτισμόν, ο οποίος είναι δημιουργημα ωρισμένων υπέροχων ατόμων δηλαδή εξετάζει με άλλας λέξεις τον λαϊκόν πολιτισμόν¹¹».

Ο Στ. Κυριακίδης χρησιμοποιεί τον όρο «λαϊκός πολιτισμός» και τον συνδέει με τη συναίσθηση της κοινής καταγωγής και τα ομότροπα ήθη, την κοινή παράδοση. Δεν δέχεται ότι μπορεί να προέρχεται από διαφορετικές κοινωνικές τάξεις λέγοντας ότι υπάρχει «ενιαία και αδιαίρετος ζωή και ψυχή» και επιμένει ότι «η ζωή είναι ενιαία και αι εκδηλώσεις αυτής, οσονδήποτε κι αν διακρίνονται επ' αλλήλων, εξακολουθούν πάντοτε να φέρουν τον τύπον της ενότητας της πηγής, εκ της οποίας απέρρευσαν¹²». Η αντίληψη αυτή έχει ελλείψεις αφού δεν περιλαμβάνει στη συγκρότηση των προβλημάτων και τις κοινωνικές ταξικές αντιθέσεις. Ο Κυριακίδης προσπαθεί να ανιχνεύσει το Νέο Ελληνικό πολιτισμό ως συνέχεια του αρχαίου με ιστορικές επισημάνσεις και ένα βαθμό απροσδιοριστίας.

Οι κυριότερες μορφές της ελληνικής παράδοσης σχηματίστηκαν στην Ελληνιστική και Ελληνορωμαϊκή κοινή ελληνική. Άρα κύριο στοιχείο της διάδοσης και επικοινωνίας είναι ο ελληνικός λόγος και η γλώσσα απ' τις οποίες διακρίνει και τη διαδρομή και την επιβίωση. Κλίνει προς μια ιστορική αναβίωση μέσα από το αυθόρμητο το οποίο διερευνάται μέχρι σήμερα και μπορεί να μετατραπεί σε συνειδητό (εθνικοϊστορικό).

Στα Δημοτικά τραγούδια και χορούς αναζητούμε τη χωρική διάσταση, το περιβάλλον, το φυσικό χώρο (μια κοινότητα κλειστή και ανοιχτή, ιστορικά προσδιορισμένη και με όρια μετάβασης από το ένα ιστορικό στάδιο στο άλλο).

Η Αλκη Κυριακίδου-Νέστορος υποστηρίζει ότι η ιστορικογεωγραφική μέθοδος έδωσε γενικά αποτελέσματα από την πλευρά της ιστορικής διαδικασίας. Αν δεχθούμε ότι η διάδοση του παραμυθιού γίνεται με τον κανονικό τρόπο όσο αυξάνει η πυκνότητα των παραλλαγών και βρισκόμαστε στο υποτιθέμενο κέντρο της διάδοσης και κατά συνέπεια όσο ευρύτερα διαδεδομένο είναι ένα στοιχείο του παραμυθιού τόσο παλαιότερο (αρχαίο) είναι¹³.

Το σύνολο του πολιτισμού εντοπίζεται στην περισυλλογή της λαϊκής αρχαιότητας

11. Στίλων Κυριακίδης, *Τι είναι η Λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήσει η σπουδή της*, Θεσσαλονίκη 1937, σ. 12.

12. Ό.π., σ. 13.

13. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας*, 1977⁶⁴:Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, σσ. 34-35.

και τη γνησιότητα της καταγωγής. Τελικά ο Κυριακίδης λέει ότι αν η Ελληνική Λαογραφία θέλει να έχει μια αξία πρέπει «να αρύεται αυτήν από την αξία της ζωής του Νέου Ελληνισμού. Τα Λαογραφικά φαινόμενα διατηρούνται και εξηγούνται μόνο με ιστορικούς όρους, κοινωνικούς και ιδεολογικούς.

Ο Γεώργιος Μέγας συνέχισε την προβληματική των προκατόχων του, Ν. Γ. Πολίτη και Στ. Κυριακίδη, ειδικά στη μελέτη του παραμυθιού και των λαϊκών αφηγήσεων χρησιμοποιώντας την ιστορικογεωγραφική μέθοδο, μια μέθοδο που έχει στόχο να διερευνήσει την ιστορική και εξελικτική πορεία των αφηγήσεων στο χώρο και το χρόνο. Προσέγγισε τα υλικά δημιουργήματα και πνευματικά φαινόμενα του λαού στο πλαίσιο της ελληνικής πολιτισμικής συνέχειας. Κατά τον Μ. Γ. Μερακλή εισηγείται μια κοινωνικο-ιστορική μέθοδο.

Στο έργο του «Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν» ο Μέγας λέει: «Όλα όσα ένας λαός κατά παράδοσιν λέγει, ενεργεί και πράττει, αποτελούν εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού, εκφάνσεις του λαϊκού πολιτισμού τας οποίας εξετάζει ιδιαιτέρως επιστήμη, η Λαογραφία¹⁴».

Ο Μέγας εξετάζει το λαϊκό βίο στο πλαίσιο ενός έθνους, ιστορικά, αλλά και συγχρονικά γιατί οι νέες μορφές κοινωνικής και πολιτισμικής ζωής ενδιαφέρουν το παρόν, επειδή «τα εξαλειφθέντα και ολοέν φθίνοντα φαινόμενα ενεργούν». Η διαφοροποίηση από την Ιστορία έγκειται στο ότι η Λαογραφία δεν είναι επιστήμη του παρελθόντος, αλλά του παρόντος. Επομένως η Λαογραφία είναι άρρηκτα δεμένη με την Ιστορία και τα στάδια εξέλιξης ενός λαού και εξετάζει αυτά που επιβιώνουν στο παρόν¹⁵.

Τον Γ. Μέγα ενδιαφέρει ο ελληνικός λαός από τη γένεση και την εξέλιξή του σε σύγκριση με τους άλλους λαούς-έθνη, τους οποίους θεωρεί ισότιμους. Αυτός είναι ο λόγος που θεωρεί την εθνολογία την οποία δηλώνει «συγκριτική επιστήμη συγκρίνουσα τα έθνη και συνάγουσα γενικούς θεμελιώδεις νόμους καθορίζοντας την ανέλιξιν των πολιτισμών¹⁶».

Προτείνει μια ιστορική διαίρεση εξελικτική «εις επίγνωσιν του εθνικού μας είναι». Στο ίδιο έργο και στο κεφάλαιο: «Πηγές και βοηθήματα για τη σπουδή της ελληνικής λαογραφίας αναφέρει: α) Κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας β) Μετά την απελευθέρωση της Ελλάδος.

Η προσφορά του Γ. Μέγα στη Λαογραφία είναι ή δυναμική και εξελικτική θεωρία για τα λαογραφικά φαινόμενα και τα υλικά αποτελέσματα. Επίσης η ιδέα ότι η επιβίωση μιας κοινότητας ανθρώπων και η συμβίωση εξαρτάται από ένα κέντρο ιδεολογίας, το εθνικό και την εθνική συνείδηση¹⁷.

Ο Μέγας θεωρούσε ότι οι έννοιες της γένεσης, της διατήρησης και συνέχειας του

14. Γ. Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, 1981⁷: Αθήναι, σσ. 9-10.

15. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ο Γεώργιος Α. Μέγας (1893-1976) και η Επιστημονική Οργάνωση των Ελληνικών Λαογραφικών Σπουδών*, Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη 2016: Θεσσαλονίκη, σ. 204.

16. Ό.π., σ. 206.

17. Μ. Γ. Μερακλής, «Γεώργιος Α. Μέγας». *Λαογραφία* 31 (1976-78), σσ. 3-14.

έθνους είναι ιστορικές κατηγορίες, οι οποίες συμβάλλουν στην εξήγηση και ερμηνεία των λαογραφικών φαινομένων, τα οποία είναι «πολιτισμικές δυνάμεις του ζώντος λαού» με ιδιοσυστασία. Αυτό σημαίνει ότι η Ιστορία με τα ερωτήματα τι συνέβη, πότε, πώς και γιατί, είναι μεθοδολογικός οδηγός για την έρευνα.

Μέσα στα διάφορα προβλήματα εξετάζονται οι διατροφικές συνήθειες οι οποίες εντάσσονται στο πλαίσιο της ιστορίας της ελληνικής παραγωγής, η αλλαγή των εργασιακών σχέσεων, η εξέλιξη των οικιστικών κατασκευαστικών τεχνικών που συνδέονται με την Ιστορία της Τεχνολογίας και την Αρχαιολογία. Προσθέτει με την επιτόπια έρευνα επιστημονικές μεθόδους, ταξινομήσεις και ειδικές εξηγήσεις. Ο Μέγας έχει τη διάθεση να αποδείξει την αρχαία καταγωγή και συνάφεια του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού. Διερευνά το πρόβλημα του λαϊκού, το οποίο έχει ορθολογικές, ανορθολογικές και εμπειρικές διαστάσεις, συνδεόμενες με την επιστήμη. Ο R.M. Dawkins δέχθηκε ότι ο Μέγας ως μελετητής της Ελληνικής λαϊκής αρχιτεκτονικής και ερευνητής της Βαλκανικής, λαϊκής οικοδομικής και πρόσθεσε στην Ιστορία της Τέχνης ένα μεγάλο κεφάλαιο.

Το λαϊκό και το ιστορικό συναντώνται στην εξέλιξη υλικού πολιτισμού. Ο Μέγας όμως επιμένει ότι η «λαϊκή τέχνη είναι έκφραση της λαϊκής ψυχής και λειτουργίας του λαϊκού βίου». Παραμένει να εξηγηθεί η ενότητα της λαϊκής ψυχής, αν είναι υπεράνω της διαστρωμάτωσης και των κοινωνικών τάξεων δια μέσου των αιώνων ιστορικά, ή έχει ιδεολογικό χαρακτήρα. Βέβαια μιλάει για την ιστορική και δυναμική αυτοτελή παρουσία όταν συνδέεται ο λαός με τα προβλήματα: «Ο άνθρωπος του λαού έλυσεν εις διάφορους τρόπους και χρόνους τα ποικίλα προβλήματα που εδημιούργησαν αι πολλαπλάι ανάγκαι της οικογενειακής και κοινωνικής του ζωής».¹⁸

Ο Ian Hodder ενισχύει την αντίληψη αυτή του Μέγα, λέγοντας ότι «οι αρχαιολόγοι πραγματεύονται τις εξελίξεις μέσα σε μεγάλα χρονικά διαστήματα για να διαιρέσουν τα δεδομένα τους σε φάσεις και να πραγματωθούν τα αίτια της αλλαγής ανάμεσα στις φάσεις»¹⁹. Και ο Tiggers συνεισφέρει στην κατανόηση της έρευνας ενός πολιτισμικού φαινομένου με την έννοια ότι η Ιστορία συνεπάγεται γενίκευση των επιμέρους ερευνών.

Οι ερευνητές λαογράφοι διατηρούνται στο αντικείμενό τους, το οποίο είναι οι εθνικές, λαϊκές, πολιτιστικές παραδόσεις και επιβιώσεις σε μια συγκεκριμένη κοινωνία. Η ανθρωπολογία με το υλικό της και η εθνολογία βοηθούν στην έρευνα και μέθοδο, αλλά δεν παραβιάζουν τον οριοθετημένο χώρο της Λαογραφίας.

Τα λαϊκά φαινόμενα εξελίσσονται, όπως και οι οικονομικές, κοινωνικές, πολιτικές, ιδεολογικές επιστημονικές δραστηριότητες του ανθρώπου. Τα «κατά παράδοσιν» και «κατά φύσιν» επιβιώματα, είναι ζωντανή μνήμη του λαού αλλά ταυτόχρονα μεταβάλλονται και αποκτούν «ισομορφικά» και «ομοιομορφικά» χαρακτηριστικά στις νεότερες κοινωνίες. Ανιχνεύονται πια ως «αναλογίες» με αυτά του παρελθόντος, στην καθημε-

18. Μέγας, ό. π., σ. 13.

19. Ian Hodder, *Διαβάζοντας το παρελθόν*, μτφρ. Π. Μουτζουρίδης-Ν. Νικολέντζος- Μ. Τσούλη, εκδόσεις εικοστού πρώτου 2002, Αθήνα, σ. 143.

ρινή συμπεριφορά και δηλώνουν μια κατάσταση λύσης προβλημάτων.

Τα επικοινωνιακά φαινόμενα, στο λόγο, στη γλώσσα, στο μύθο, το παραμύθι, τις λαϊκές ιστορίες περνούν από γενιά σε γενιά Ιστορικά- εξελικτικά: 1) Αυτούσια με τις ίδιες λέξεις και εκφράσεις προφορικά και γραπτά με το έργο των Λαογράφων, των φιλολόγων και ιστορικών. Αυτή η διατήρηση είναι ιστορική-συνειδητή, και ταυτόχρονα με όρους επιστημονικούς. Προφορική και καταγεγραμμένη από τους ιστορικούς, τους λαογράφους και τους ανθρωπολόγους.

Ο Μιχάλης Μερακλής στο μελέτημα «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων» γράφει χαρακτηριστικά: «Κατά κύριο λόγο υπάρχει η λαογραφία που υιοθετεί αμέσως από την αρχή την κοινωνικο-ιστορική μέθοδο που θεωρεί τα λαογραφικά φαινόμενα ως κοινωνικά και ιστορικά φαινόμενα, που πραγματοποιούνται σε ορισμένο τόπο και χρόνο. Και προσπαθεί, αφού τα περιγράψει με τη μεγαλύτερη δυνατή λεπτομέρεια και ακρίβεια τα φαινόμενα, να περιγράψει ύστερα και τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες οι οποίες επικράτησαν κατά το χρόνο και στο χρόνο της εμφανίσεώς τους²⁰». Επίσης εξηγεί ότι στη θεωρία για την ιστορικότητα της Λαογραφίας, επισημαίνονται και αιωνόβιες επιβιώσεις που είναι «εξαιρέσεις του κανονικού λογικού σχήματος της κοινωνικο-ιστορικής μεθόδου», μη εξηγητές αλλά ερευνώνται με στόχο μια ιστορική λογική εξήγηση. Οι ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες εξηγούν τις εξελίξεις και τα περισσότερα λαογραφικά φαινόμενα.

Ο Μ. Μερακλής ασχολείται με το συλλογικό ασυνείδητο και επισημαίνει ότι ο Levy Strauss ερεύνησε τους πρωτόγονους λαούς και κατανόησε ότι είναι δύσκολο να βρούμε μια ηθική δικαιολογία η εξήγηση ενός εθίμου ή θεσμού. Οι κανόνες που ρυθμίζουν τις συμπεριφορές, τις καθημερινές πράξεις, επαναλαμβάνονται ασυνείδητα και όχι ιστορικά. Αυτές οι πράξεις όμως μετατρέπονται σε «πολιτισμικές επιβιώσεις στους Ιστορικούς χρόνους και ενδέχεται να επιβιώνουν και μετά την αφομοίωση και ενσωμάτωση λαών ή φυλών στον «Δυτικό πολιτισμό», όπως στη Νότια Αμερική²¹.

Τα ασύνειδα πολιτισμικά στοιχεία έχουν να κάνουν περισσότερο με τη γλώσσα και την ιστορική επιβίωση. Σ' αυτή την περίπτωση η Ιστορία συναντάει τη Λαογραφία, την Ανθρωπολογία και την Εθνολογία. Η γλώσσα και ειδικά η συμβολική και σημειολογική προσέγγιση μπορούν να δώσουν κάποιες εξηγήσεις ιστορικής εξέλιξης και μετάβασης των κοινωνιών.

Η Μαρξιστική θεωρία της Ιστορίας και της Ανθρωπολογίας δίνουν πολλές εξηγήσεις επάνω στα θέματα της κατανόησης των Λαογραφικών φαινομένων. Η Λαογραφία διαχωρίζει τον ερευνητικό της σκοπό από την Ανθρωπολογία και Εθνογραφία γιατί ασχολείται με φαινόμενα μιας κοινότητας, ενός έθνους ενός λαού. Η λαογραφία είναι μια ιστορική και ανθρωπολογική επιστήμη. Ο Μ. Μερακλής συμφωνεί με τον Riehl και άλλους ότι: «η ιστορική πολιτισμική εμβάθυνση που επιχειρεί η όλη νεότερη Ιστοριο-

20. Μ. Γ. Μερακλής, «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», *Λαογραφικά Ζητήματα*, Αθήνα 1989 : Μπούρας, σ. 19.

21. Μερακλής, ό. π., σσ. 21-22.

γραφία, όπως και η ιστορική τάση της νεότερης επιστήμης του δικαίου και της πολιτικής επιστήμης συνέβαλε τα μέγιστα στο να αποκτήσει η λαογραφία μια στέρεα βάση εσωτερικής νομοτέλειας²²».

Μια διαφορετική προσέγγιση της «ιστορικότητας της Λαογραφίας διαμορφώθηκε από την Άλκη- Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία επικέντρωσε την έρευνά της στα λαϊκά στοιχεία του ιστορικού παρελθόντος που επιβιώνουν σήμερα σε μια κοινότητα, όχι ως ζωντανή και βιωμένη μνήμη, αλλά ως αναπαράσταση ή αναπαραγωγή. Γράφει χαρακτηριστικά: «ότι με την παράδοση δεν εννοούμε ένα τρόπο δουλειάς που παραδίδεται από τη μια γενιά στην άλλη· εννοούμε μια συνείδηση του συνόλου του παρελθόντος²³». Διαπιστώνεται μια μουσειακή, αρχαιολογική αξία. Το λαϊκό βρίσκεται σε μια ιστορία που δεν μπορούμε να ζήσουμε σήμερα. Η θεωρία αυτή συγγενεύει με την Ανθρωπολογία, η οποία εξετάζει τη δομή και λειτουργία των φαινομένων μέσα από τα σύμβολα και τη γλώσσα και τα θεωρεί αναλλοίωτα και μοναδικά.

Η Κυριακίδου υποστηρίζει 'ότι το λαϊκό βρίσκεται ενσωματωμένο στη μεσαιωνική ιστορία και την Τουρκοκρατία και δεν αναβιώνει στους νεότερους ούτε επαναλαμβάνεται. «Ο παραδοσιακός άνθρωπος αντίθετα δεν έχει εκλογή. Επαναλαμβάνει αυθόρμητα τον πολιτισμό που κληρονόμησε²⁴». Όμως, στην πραγματικότητα, ο άνθρωπος βιώνει τον παραδοσιακό πολιτισμό και εντάσσει τα ζωντανά στοιχεία στην καθημερινότητα.

Πώς λειτουργεί ο λαϊκός πολιτισμός; Ως ιδεολογικός, εσωτερικός μετασχηματισμός, που εξελίσσεται και έχει προοπτική για το μέλλον.

Στο πλαίσιο της ιστορικότητας λειτουργεί η αστική λαογραφία, η οποία προωθήθηκε από τον Δημ. Σ. Λουκάτο, τον Μ. Γ. Μερακλή και τον Μ. Α. Αλεξιάδη. Εξετάζονται τα νέα λαογραφικά φαινόμενα, που συναντώνται πλέον στον αστικό χώρο-πόλη, τα οποία εμφανίζονται στους πληθυσμούς που έχουν μεταναστεύσει από τις αγροτικές περιοχές και έχουν μετατραπεί σε εργάτες-εργαζόμενους στις βιομηχανικές περιοχές²⁵. Αυτές είναι νέες εκφράσεις, πνευματικές, αισθητικές και υλικές, που διατηρούν στοιχεία του παλαιότερου πολιτισμού, τα οποία η έρευνα αναδεικνύει, κυρίως στο επικοινωνιακό πεδίο- λόγος γλώσσα, αφηγήσεις, συνθήματα, επιγραφές, θεατρικές και κινηματογραφικές δημιουργίες.

Μέσα απ' αυτή την προσέγγιση των θεμελιωδών εννοιών των ελλήνων λαογράφων του 20^{ου} αι. εξάγονται μερικά συμπεράσματα, τα οποία έχουν αξία για τις λαογρα-

22. Μ. Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Ιστορία», *Λαογραφία και Ιστορία*, Σεμινάριο 39, Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων:2003, Αθήνα, σσ. 110.

23. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, ΕΛΙΑ 1989: Αθήνα, σ. 89.

24. Ό. π., σ. 95.

25. Δ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά*, 1963, Αθήνα. Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης 1999: Αθήνα. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Αθήνα 1989: Χ. Μπούρα. Βάλτερ Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία*, Αρμός 2009: Αθήνα. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία: συναγωγή μελετών*, Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα 2012²: Αθήνα. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Έντυπη διαφήμιση και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 2014: Αρμός.

φικές σπουδές. Γίνεται φανερό ότι οι κορυφαίοι λαογράφοι είχαν ως μεθοδολογική αρχή την ιστορικότητα των λαϊκών φαινομένων, γιατί αναζητούσαν τη γένεση και την καταγωγή με σκοπό να εξηγήσουν την επιβίωση, την αναβίωση και τη λειτουργία ως ζωντανές λειτουργίες μέσα στην κοινότητα-λειτουργία. Η ιστορική μέθοδος βοηθάει στην κατανόηση της συνέχειας από το παρελθόν και διερευνά το βαθμό της κανονικότητας ή επανάληψης σε έναν ιστορικό πολιτισμό και την προοπτική του.

Abstract

The unity of Folklore and History

In this paper we will approach the Science of Folklore in relation to History, and we will point out the interactions that exist in the subject and the method. We will investigate the extent to which folklore has been established as a science in Greece, following the line of the historical cognitive material. As a science, folklore involves the objects and aspects of human society that constitute the material and spiritual folk culture.

History focuses on all forms of economic, social, political and cultural life actions. It identifies and discovers historical sources, and seeks the truth of the events of the past, their laws and norms in order to explain and interpret them.

The theories of anthropology influenced the Greek folklore studies and their founder Nikolaos Politis (1852-1921), who incorporated the principles of survival into his theory. Georgios Megas continued the reasoning of his predecessors, especially in the study of fairy tales and folk tales, by using the historical-geographic method. Michalis Meraklis wrote in his thesis "The Historicity of Folklore Effects" that essentially, folklore adopted right from the start the socio-historical method, which considers the folk phenomena as social and historical phenomena that take place in a certain place and time.

Through this approach of the fundamental concepts of the Greek folklorists of the 20th century are drawn conclusions, which are of value to folklore studies. It becomes clear that the top folklorists had as a methodological principle the historical nature of folk phenomena, because they were seeking the beginning and origin in order to explain the survival, revival and function as living functions within the community-function.

ΑΛΕΚΟΣ Ε. ΦΛΩΡΑΚΗΣ

Δρ Έθνολόγος-Λαογράφος

ΤΟΠΩΝΥΜΙΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ ΓΙΑ ΕΧΘΡΙΚΕΣ ΕΠΙΔΡΟΜΕΣ ΣΤΗΝ ΤΗΝΟ

Η πειρατεία για την Τήνο, όπως και για ολόκληρο τό Αιγαίο, υπήρξε μία σκληρή πραγματικότητα, ένας διαρκής κίνδυνος ήδη από τα βυζαντινά χρόνια. Σαρακηνοί, κουρσάροι, αλλά και οργανωμένη «κρατική» πειρατεία επέφεραν για αιώνες άνειπτες καταστροφές, δηώσεις και αιχμαλωσίες για τους νησιώτες¹. Ανάλογα δεινά με αυτά των πειρατών επισώρευσαν στην Τήνο και οι άλλοεπάλληλες επιθέσεις-επιδρομές των Όθωμανών, στην προσπάθειά τους να αποσπάσουν τό νησί από τους Βενετούς, κάτι πού τελικά πέτυχαν μόλις τό 1715. Πολλά από τά γεγονότα, τά σχετιζόμενα με τίς επιδρομές πειρατών και Τούρκων, αποκρυσταλλώθηκαν σέ λαϊκές παραδόσεις² και συνδέθηκαν με συγκεκριμένους τόπους.

Κάθε τόπος δέν γίνεται άντληπτός μόνο από τά φυσικά και πολιτισμικά του χαρακτηριστικά, δηλαδή τή γεωμορφολογία, τά ύδατα, τή χλωρίδα και τήν πανίδα, ή, άντίστοιχα, τήν ανθρώπινη παρέμβαση και τά τεχνικά έργα³. Όλα τά παραπάνω συνιστούν τά κριτήρια με τά όποια κάθε κοινότητα όνοματίζει τό περιβάλλον της, προχωρώντας στην έπανοικειοποίησή του, αυτή τή φορά συμβολικά, διά τοῦ τοπωνυμίου.

Οί συγκεκριμένοι τόποι έκτείνονται έτσι από τή φυσική τους παράσταση στην ιδεο-

1. Βλ. αναλυτικά Άλεξάνδρα Κραντονέλλη, *Ίστορία τής πειρατείας στους πρώτους χρόνους τής Τουρκοκρατίας (1390-1538)*, Αθήνα 1985, 1998². ή Ίδια, *Ίστορία τής πειρατείας στους μέσους χρόνους τής Τουρκοκρατίας (1538-1699)*, Αθήνα 1991, 1998². ή Ίδια, *Ελληνική πειρατεία και κοῦρσος τόν ΙΗ΄ αἰώνα και μέχρι τήν Έλληνική Έπανάσταση*, Βιβλιοπωλείον τής Έστίας, Αθήνα 1998. Βλ. και Ν.Α. Κεφαλληνιάδης, *Πειρατεία. Κουρσάροι στό Αἰγαίο*, Αθήνα 1995²: Ίρις. Εἰδικότερα για τήν πειρατεία στην Τήνο βλ. π. Μάρκος Φώσκολος, «Τήνος και πειρατεία κατά τούς μέσους χρόνους», *Τήνος και θάλασσα*, Πρακτικά Συνεδρίων 1, Αθήνα 1997: Έταιρεία Τηνιακῶν Μελετῶν, σ. 47-80. Άλ. Κραντονέλλη, *Πειρατεία και κοῦρσος τόν ΙΗ΄ αἰ.*, ὅ.π.

2. Διεξοδική μελέτη επί τοῦ θέματος, με βάση παραδόσεις από άλλες ελληνικές περιοχές βλ. Στέφ. Δ. Ήμελλος, *Ή περί πειρατῶν λαϊκή παράδοση*, Έν Αθήναις 1968: Βιβλιοθήκη τής έν Αθήναις Φιλεκπαιδευτικῆς Έταιρείας, ἀριθ. 52, όπου και βιβλιογραφία.

3. Άλέκος Ε. Φλωράκης, «Γιά μία ανθρωπολογική προσέγγιση τῶν τοπωνυμίων. Αναφορά στή Φθιώτιδα», *Όνόματα* 20(2013), *Όνοματολογικά Φθιώτιδας. Πρακτικά Ε΄ Όνοματολογικοῦ Συνεδρίου*, Έλληνική Όνοματολογική Έταιρεία, σ. 404, 406, 425, όπου και ὁ προτεινόμενος ταξινομικός πίνακας (σ. 404-407).

λογική τους αναπαράσταση, μεταβάλλονται σέ αντίληπτικό τοπίο⁴. Ἐφόσον ἐμπίπτουν στή σφαίρα τοῦ ἱεροῦ ἀναπαράγουν μία μυθολογία αἰωνιότητος⁵. Ἐφόσον συνδέονται μέ κοσμικά συμβάντα συγκροτοῦν μία ἱστορική τοπογραφία. Σέ ἀμφότερες τίς περιπτώσεις ἡ συμβολική διάσταση τῶν τόπων ἐκφράζεται τόσο ἀπό τίς λαϊκές παραδόσεις πού τούς ἀκολουθοῦν ὅσο καί ἀπό τά τοπωνύμια πού τούς ὀνοματίζουν. Στή διαιώνιση τοῦ συμβολισμοῦ τους πρωταρχικό ρόλο κατέχει ἡ προφορικότητα, ἡ «ἀφήγηση», ἡ ὁποία τούς προσδίδει χαρακτήρα βιωμένο, οἰκεῖο⁶. Τόποι, παραδόσεις καί τοπωνύμια βρίσκονται ἐπομένως σέ διαρκῆ διαλεκτική σχέση· συνεκφέρονται καί ἀλληλοπροσδιορίζονται.

Τίς παραδόσεις τῆς Τήνου, τίς ἀναφερόμενες σέ πειρατικές καί γενικότερα ἐχθρικές ἐπιδρομές, μποροῦμε δομικά νά τίς διακρίνουμε σέ δύο κατηγορίες. Στήν πρώτη κατηγορία ἀνήκουν ἐκεῖνες πού ἐπεξηγοῦν τήν προέλευση τῶν συναπτόμενων μέ αὐτές τοπωνυμίων, εἶναι δηλαδή «αἰτιολογικές»⁷, λειτουργώντας ὡς πρωτογενές κριτήριο ὀνοματοθεσίας. Στή δεύτερη κατηγορία ἀνήκουν οἱ παραδόσεις πού προστέθηκαν ὡς δευτερογενεῖς ἀφηγήσεις σέ προϋπάρχοντα τοπωνύμια ἄλλης τάξεως. Οἱ τελευταῖες, ἂν καί δέν μεταβάλλουν τό σημαῖνον τοῦ τοπωνυμίου, προεκτείνουν τό σημασιόμεινόν του, ἐμπλουτίζοντας τό ἀντιληπτικό τοπίο. Τόσο οἱ μέν ὅσο καί οἱ δέ ἐκκινοῦν κατά κανόνα ἀπό ἕναν ἱστορικό πυρήνα. Ἀποστασιοποιημένες βέβαια ἀπό τήν ἀκρίβεια τῶν γενεσιουργῶν περιστατικῶν, δέν παύουν νά τά κωδικοποιοῦν στή συλλογική μνήμη, σέ μυθικό πλέον χρόνο ἀλλά πάντοτε στό συγκεκριμένο τόπο.

Ἀνθρωπολογικά, τά τοπωνύμια πού ἐξετάζονται στή συνέχεια (καί οἱ αἰτιολογικές αὐτῶν παραδόσεις) ἀνήκουν, σύμφωνα μέ τόν πίνακα πού ἔχει προταθεῖ⁸, στόν τόμειν τοῦ «πολιτισμικοῦ περιβάλλοντος» καί εἰδικότερα στήν κατηγορία τῶν «ἱστορικῶν γεγονότων καί παραδόσεων». Ὅσα ἀπό αὐτά συνάπτονται μέ τό ὑπερφυσικό στοιχεῖο, τόσο τῆς χριστιανικῆς λατρείας (ἐκκλησίες, θαύματα) ὅσο καί τῆς λαϊκῆς θρησκείας (μαγεία, ἐπιφάνεια δαιμονικῶν ὄντων), κατατάσσονται ἐπιπλέον καί στήν κατηγορία τοῦ «ἱεροῦ χώρου». Ἱστορικά, ἀνάγονται στήν περίοδο τῆς ἔμμεσης καί ἄμεσης Βενετοκρατίας στό νησί (1207-1715) καί σ' ἐκείνη τῆς Τουρκοκρατίας πού ἀκολούθησε (1715-1821).

4. J. Wylie, *Landscape*, Routledge, London, New York 2007, σ. 7· Μανόλης Γ. Σέρρης, *Γιά μιά Λαογραφία τῶν Τοπωνυμίων. Τά τοπωνύμια («μικρο-τοπωνύμια») μιᾶς ἀγροτικῆς κοινότητος τῆς Νάξου ὡς «μελέτη περίπτωσης»*, Θεσσαλονίκη 2016: Κ. καί Μ. Ἀντ. Σταμούλης, σ. 70.

5. Mircea Eliade, *Πραγματεία πάνω στήν Ἱστορία τῶν Θρησκειῶν*, μετάφρ. Ἐλση Τσοῦτη, Ἀθήνα 1981: Χατζηνικολής, σ. 361 κ.έ.· ὁ ἴδιος, *Κόσμος καί Ἱστορία. Ὁ μύθος τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς*, Ἀθήνα 1999: Ἑλληνικά Γράμματα.

6. Christopher Tilley, *A phenomenology of landscape*, Berg, Oxford-Providence USA, 1994, σ. 21 κ.έ.· Ἀνδρομάχη Οἰκονόμου, «Τόπος, τοπίο, τοπωνύμιο. Θεωρητικά σχόλια μέ ἀφορμή ἐθνογραφικά παραδείγματα», *Ἐθνολογία* 15(2011-2012), σ. 96-98· Μ.Γ. Σέρρης, *Γιά μιά Λαογραφία τῶν Τοπωνυμίων...*, ὅ.π., σ. 70-71.

7. Σ.Δ. Ἡμελλος, *Ἡ περί πειρατῶν λαϊκή παράδοσις...*, ὅ.π., σ. 104-105.

8. Α.Ε. Φλωράκης, «Ἀνθρωπολογική προσέγγιση τοπωνυμίων», ὅ.π.

Πρέπει ἐν προκειμένῳ νά διευκρινιστεῖ ὅτι ὁ χαρακτηρισμός τῶν ἐπιδρομέων στίς παραδόσεις αὐτές ὡς «τούρκων» δέν ἀναφέρεται πάντα σέ ὀθωμανούς ἐπιτιθέμενους. Στή λαϊκή ὀρολογία τό «τούρκος» χρησιμοποιεῖται ὄχι μόνο μέ τήν ἐθνική ἀλλά καί μέ τή θρησκευτική ἔννοια. Σημαίνει μωαμεθανός⁹, ὅπως τό «ρωμῖος» σημαίνει ὀρθόδοξος καί τό «φράγκος» καθολικός. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά τό ὄνομα «Σαρακηνός» πού, ἐνῶ ἀρχικά προσδιόριζε τό συγκεκριμένο ἔθνος-ἔχθρό τῶν Βυζαντινῶν, κατέληξε νά ἀποδίδεται ἐν γένει στούς μελαμψούς μουσουλμάνους κουρσάρους. Ἐδῶ διακρίνεται καί μιᾷ χρονολογική διαφοροποίηση, δύο σημασιολογικά «ἱστορικά στρώματα», μέ παλαιότερο σημαῖνον τό σαρακηνός καί νεότερο τό τούρκος.

Οἱ παραδόσεις καί τά τοπωνύμια¹⁰ πού ἀκολουθοῦν ἔχουν ταξινομηθεῖ στίς ἐξῆς ἐφτά ὁμάδες: τόποι προσόρμισης καί παρουσίας πειρατῶν, ἀμυντικά κτίσματα καί ἀπόκρουση ἐπιδρομέων, καταδίωξη καί ἐξολόθρευση κατοίκων, καταφυγή σέ ξωκλήσια καί σωτηρία, καταφυγή σέ σπήλαια καί θανάτωση, ἀπολίθωση πειρατικῶν πλοίων, μαγεῖα καί στοιχειωμένοι τόποι. Ἐπιλογικά, προστίθενται μερικές πληροφορίες γιά ἐγκατάσταση πειρατῶν στήν Τήνο.

1. Τόποι προσόρμισης καί παρουσίας πειρατῶν

• Σαρακήνικο (Σαρατσήνικο), Σαρακήνικο(ς)

Οἱ «Σαρακηνοί», ὅπως ὀνομάζονταν συλλήβδην ὅλοι οἱ μουσουλμάνοι πειρατές στή Μεσόγειο κατά τό Μεσαίωνα, ὑπῆρξαν μάλιστα καί γιά τούς νησιώτες τῶν Κυκλάδων, μέ τίς ἀλλεπάλληλες ἐπιδρομές τους, ἀρχῆς γενομένης ἀπό τό 653-654 μ.Χ.¹¹. Τοπωνύμια «Σαρακήνικο» καί συναφῆ, σέ πολλά νησιά καί παράλια τοῦ αἰγαιοπελαγίτικου χώρου¹², χαρακτηρίζουν ἐρμηκές ἀκτές καί ἀγκυροβόλια, τά ὅποια οἱ Σαρακηνοί χρησιμοποιοῦσαν ὡς ὀρμητήρια, ἀλλά καί θέσεις στή νησιωτική ἐνδοχώρα.

Στήν Τήνο ἀπαντοῦν τέσσερα τέτοια τοπωνύμια, τρία ἐκ τῶν ὁποίων στίς ἀκτές: τό Σαρακήνικο ἢ (μέ τσιτακισμό) Σαρατσήνικο στήν περιφέρεια τῆς Καρδιανῆς, τό Σαρακήνικο ἢ Σαρακήνικος (ὁ) στό Στενό Τήνου-Ἀνδρου καί ὁ Σαρακήνικος στή Λυχναφτιά¹³. Γιά τό πρῶτο ἡ παράδοση μαρτυρεῖ: *Εἶναι μιᾷ ρεματιά μέ δραφιές (πικροδάφνες) καί μπροστά ἀβάλη· φουντάρ' καϊῖκ'. Ἐκεῖ ἐπιάναν οἱ Σαρακήν'δες, ὅταν ἦταν νά βγοῦν στο*

9. Πρβλ. παρακάτω τίς σημ. 46 καί 95.

10. Περισσότερα γιά τά ἐξ αὐτῶν ἀκτωνύμια βλ. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, «Τοπωνυμικός περίπλους Τήνου. Ἀκτωνύμια-Μικροακτωνύμια», *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν* 20(2006-2010), σσ. 149-256 [= ὁ ἴδιος, *Τοπωνυμικός περίπλους Τήνου. Ἀκτωνύμια-Μικροακτωνύμια*, Ἀθήνα 2010].

11. Γιά τίς ἐπιδρομές τῶν Σαρακηνῶν στήν Τήνο βλ. Ἐπαμ. Γεωργαντόπουλος, *Τηνιακά, ἤτοι ἀρχαία καί νεωτέρα γεωγραφία καί ἱστορία τῆς νήσου Τήνου*, Ἐν Ἀθήναις 1889, σ. 85-87· π. Μ. Φώσκο-λος, *Τήνος καί πειρατεία...*, ὁ.π., σ. 48-51.

12. Πολλά παραδείγματα συγκεντρωμένα (μέ τή βιβλιογραφία τους) βλ. Γεώργιος Ι. Θανάπουλος, «Τοπωνύμια προερχόμενα ἀπό τή λέξη Σαρακηνός στά νησιά τοῦ Αἰγαίου», *Ὀνόματα* 14(1994), σσ. 143-148.

13. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 82, 147, 396.

νησί, κείνα τά χρόνια πού 'ταν κουρσάρ', ληστές. Γιά τό δεύτερο: Πάει μέσα [ὁ ὄρμος] καί κρύβεται. Μπορεῖς νά μπεῖς μέ τ' θάρκα καί νά μή σέ δοῦν. Κόθ' μέ τό βοριά.

Κάβο καί μικρή ἀμμουδερή ἀβάλη (στενό κολπίσκο πού εἰσχωρεῖ στήν ξηρά) δηλώνει καί τό ἀκτωνύμιο Σαρακήνικος τῆς Λυχναφτιᾶς. Σχετικά μ' αὐτό, ἄς ἐπισημανθεῖ ἡ γειτνίαση τόσο μέ τή θέση Λυχναφτιά (<λύχνος + ἄφτω = ἀνάπτω, ἀναφλέγω), τοπωνύμιο πού παραπέμπει σέ παρατηρητήριο σηματοδοσίας μέ φωτιά γιά ἀμυντικούς λόγους, ὅσο καί τή θέση Φερ(ρ)ό χωριό, ὅπου, κατά λαϊκή παρετυμολογία, ἦταν πρῶτα χωριό ἐκεῖ κι ἐπειδὴ δέ βοροῦσε νά σταθεῖ κοντά στ' θάλασσα μέ τ'ς κουρσάρ', ἐφύγαν καί πήγανε στά Δυό χωριά¹⁴. "Ἐνα ἀκόμη Σαρακήνικο, ἀπαντᾷ στήν περιφέρεια τῶν Δύο χωριῶν, ἀλλά στό ἐσωτερικό τοῦ νησιοῦ.

• Πύργος τοῦ Σαρακήνη:

Ἀξιοσημείωτη εἶναι καί ἡ περίπτωση τοῦ ἀρχαίου πύργου τοῦ Σμόβολου, πού ὀνομάζεται Πύργος τοῦ Σαρακήνη. Σχετικές μ' αὐτόν παραδόσεις ἀναφέρουν: *Ο Πύργος τ' Σαρακήν' εἶναι στοιχειωμένος. Γι' αὐτό ὅταν κανεῖς μπαίν' μέσα δέν πρέπ' ν' ἀκ'μπήσ' πουθενά, γιά νά μήν πάθ' κακό*¹⁵. Καί σέ ἄλλη παραλλαγή: *Βγαίν' ἀράπ'ς στό βύργο, ἴσαμ' ἐκεῖ πάνου, καί γυρίζ'.* "Εἶχ' κρυμμένο ἕνα θησαυρό καί τότε φυλάει. Ποῦ νά πᾶ νά τότε ἀράπ'ς! Βγαίν' μπροστά σ', μάτια μ', ὁ ἀράπ'ς καί σ' κόθ' τό αἷμα!

Ἀντίθετα ἀπό τά προηγούμενα, ἐδῶ πρόκειται γιά τοπωνύμιο κυριωνυμικό, ἀπό ἐπώνυμο (ἢ παρωνύμιο) Σαρακήνης, ἢ μάλλον γιά δαιμονοποίηση τῶν σαρακηνῶν πειρατῶν σέ «στοιχεῖα» καί «ἀράπηδες» (ἥτοι μαύρους, μελαμψούς)¹⁶. Ἀνάλογη δαιμονοποίηση Σαρακηνῶν καί στήν Ἄνδρο¹⁷.

• Κλεφτολάγκνο:

Ἡ παράδοση-λαϊκή ἐτυμολογία ἀναφέρει: *Εἶν' ἕνα λαγκόν' κι ὅπως π'γαίνουν οἱ κουρσάρ' ἔτσι δά μέ τ' θάρκα, δέν τ'ς ἤβλεπες. Λαγκώνανε, πιάναν ἐκεῖ καί βγαίνουν ὄξω καί κλέβαν*¹⁸. Λαγκόνι τῶν κλεφτῶν, ὅπου λαγκόνι = ὄρμος, καί κλέφτης = κουρσάρος. Ἡ θέση βρίσκεται στό Στενό Τήνου-Ἄνδρου, τό ὁποῖο ὑπῆρξε ἀπό τά κυριότερα λιμέρια τῶν πειρατῶν¹⁹.

14. Γιά τά δύο αὐτά τοπωνύμια βλ. Α.Ε. Φλωράκης, ὁ.π., ἀρ. 394, 398, ὅπου καί βιβλιογραφία.

15. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, *Τῆνος· λαϊκός πολιτισμός*, Ἀθήνα 1971: Τό ἑλληνικό βιβλίο, σ. 420.

16. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 82 (καί σημ. 134). Βλ. καί παρακάτω: Μαυρόπυργος.

17. Ι.Κ. Βογιατζίδης, *Γλῶσσα καί λαογραφία τῆς νήσου Ἄνδρου ἐπὶ τῇ θάσει ἐπιτοπίου μελέτης*, τ. Γ', Ἐν Ἀθήναις 1956, σ. 145· Δ.Ι. Πολέμης, «Παρατηρήσεις εἰς τό τοπωνυμικόν Ἄνδρου. Συμβολή τετάρτη. Τά λεγόμενα βυζαντινά τοπωνύμια», *Πέταλον* 6(1995), σ. 301.

18. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 161.

19. Εὐάγγελος Γ. Ρόζος, *Οἱ νησιῶτες τοῦ Αἰγαίου στόν Ἀγώνα*, Ἀθήνα 1971, σ. 264.

2. Άμυντικά κτίσματα καὶ ἀπόκρουση ἐπιδρομῶν

Τοπωνύμια, ὅπως Πύργος, Κάστρο, Βίγλα, Καστέλα, Βάρδια, κοινά σέ πολλούς ἐλληνικούς τόπους, ὑποδεικνύουν ἐνδεχομένως ἀμυντικά κτίσματα κατὰ ποικίλων ἐπιδρομῶν (πειρατῶν, ληστῶν, Τούρκων καὶ ἄλλων ἐχθρῶν). Ἐντούτοις ἡ ἐπιβεβαίωση τοῦ χαρακτήρα τους ἐναπόκειται κατὰ περίπτωση στήν ἀρχαιολογική ἐρευνα, καθώς, ἐνίοτε, τό τοπωνύμιο ἔχει δοθεῖ ὄχι λόγω τῆς παρουσίας κτίσματος ἀλλά κατὰ μεταφορά (ἀπό ὁμοιότητα), σέ θέσεις ὑψηλές καὶ ὄχυρές. Στή σειρά αὐτῶν τῶν τοπωνυμίων ἐπισημαίνεται καὶ μία χρονολογική ἀκολουθία, τρία «ἱστορικά στρώματα»: τό ἀρχαιοελληνικό «πύργος», τά λατινοβυζαντινά «κάστρο, βίγλα» καὶ τά βενετσιάνικα «καστέλα, βάρδια». Ὄνόματα πού δέν ἔπαψαν βέβαια νά βρίσκονται σέ χρήση καὶ στοὺς αἰῶνες πού ἀκολούθησαν, μέχρι σήμερα.

- **Πύργος (τέσσερα τοπωνύμια στίς περιφέρειες Στενῆς, Φαλατάδου, Κρόκου, Ἀγαπιοῦ· γειτονιά τοῦ χωριοῦ Μουντάδος).**

Τό προσηγορικό, μέ τή σημασία τοῦ ὑψηλοῦ ὄχυρώματος, ἀνευρίσκεται στά ὀμηρικά «πέργη» καὶ «πέργωμα». Ὡς τοπωνύμιο ἀπαντᾷ στήν Τήνο σέ διάφορες θέσεις, ὑποδεικνύοντας ἐρειπωμένους πύργους²⁰. Γιά τή γειτονιά τοῦ Μουντάδου παραδίδεται ὅτι εἶχαν κτίσ' ἓνα *βύργο* κεῖ.

- **Πύργος (χωριό):**

Τό ὄνομα τοῦ χωριοῦ Πύργος προῆλθε ἀπό τήν οἰκοδόμηση, γύρω στά 1550, ὄχυροῦ ἀμυντικοῦ πύργου, ὀνομαζόμενου «Torre degli Albanesi» (Πύργος τῶν Ἀρβανιτῶν). Χρησίμευε ὡς βάση γιά ἐξήντα Ἀρβανίτες, φρουρούς τοῦ Πανόρμου ἀπό τίς ἐπιδρομές Τούρκων καὶ πειρατῶν, τοὺς ὁποίους ἐγκατέστησαν στήν περιοχή οἱ Βενετοί²¹.

- **Μαυρόπυργος (περιφέρεια Πανόρμου):**

Κατά τή παράδοση, *λέν' ὅτι ἐκεῖ χάμου κρατοῦσαν ἄμυνα στ' μαῦρ', τ'ς Σαρακην'δες, ὅταν βγαίνουν στόν Πάναρμο*. Τό πρῶτο συνθετικό τοῦ τοπωνυμίου δόθηκε λόγω τοῦ μελαμψοῦ χρώματος τῶν Σαρακηνῶν (καὶ τῆς μυθικῆς εἰκόνας τους στήν ἀντίληψη τῶν κατοίκων)²².

20. Ὑπάρχουν ἀρκετοὶ τέτοιοι πύργοι στό νησί, ἐδῶ ὅμως ἀναφέρονται μόνο ὅσοι ἔχουν δώσει τοπωνύμια.

21. Ermano Armao, *Venezia in Oriente. La «Relatione dell'Isola et Città di Tine di Pompeo Ferrari, gentil'huomo Piacentino»*, Roma 1938, σ. 56, 57· Νικ. Γ. Μοσχονάς, «Πληροφορίες γιά τήν ἀμυντική κατάστασι τῆς Τήνου στίς ἀρχές τοῦ 12' αἰῶνα», *Θησαυρίσματα* 3(1964), σ. 36-37· Δημήτριος Ζ. Σοφινάνος, «Ἱστορική ἀναδρομή εἰς τήν βενετοκρατούμενην καὶ τουρκοκρατούμενην Τήνον», *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν* 9(1971), σ. 123.

22. Βλ. καὶ προηγουμένως: Πύργος τοῦ Σαρακίνη.

• **Παλιόπυργος (περιφέρεια Ταραμπάδου):**

Ήταν ένα παλιό κατ'κίό σά βύργος. Είχαν κρυφτεῖ ἐκεῖ οἱ χωριανοί καί πολεμοῦσαν τ'ς Τοῦρκ'.

• **Πυργί (περιφέρεια Κάμπου), Πυργί ἢ Περγί (στό Ἀποκοφτό τῆς ἀνατολικῆς ἀκτῆς), Πυργιά, τά (Κάτω Μέρη, στῆς Μαριᾶς τό λαγκάδι), Πυργάκι (περιφέρεια Στενῆς).**

Οἱ ὑποκοριστικοί αὐτοί τύποι ὑποδεικνύουν μικρότερα κτίσματα ἢ ἐλάττωση ὕψους λόγω ἐρείπωσης. Ὁ τύπος Περγί ὑπενθυμίζει τόν ἀντίστοιχο ὁμηρικό, προῆλθε ὅμως ἀπό τροπή του ἰ σέ ε, παρά τό ὑγρό γράμμα ρ. Τό τοπωνύμιο *Μαριᾶς τό λαγκάδι*, ὅπου ἡ θέση Πυργιά, συνδέεται μέ παράδοση γιά καταδίωξη ἀπό πειρατές, ὅπως θά ἀναφερθεῖ παρακάτω²³.

• **Τό Κάστρο (σήμερα Ξώμπουργο) καί ἡ Σπηλιά τῶν Γαστριῶν:**

Κάστρο ὀνομαζόταν ἡ βυζαντινὴ καί βενετσιάνικη πρωτεύουσα τῆς Τήνου καί Ἄνω Κάστρο ἢ Κάστρο τῆς Ἀγίας Ελένης (ἀπό τόν ἐκεῖ ὁμώνυμο ναό) τό φρούριο τῆς πόλης²⁴. Ἀπό τόν ἐκτός τῶν τειχῶν οἰκισμό, τό Soborgo (προάστιο), πῆρε ὀλόκληρος ὁ ὄχυρός λόφος τό σημερινό του ὄνομα Ξώμπουργο, μέ περαιτέρω συσχετισμό πρὸς τό ἐπίρρημα ἔξω (ἔξω ἀπό τό μποῦργο). Παραμένει ἐντούτοις καί ἡ ὀνομασία Κάστρο, κυρίως στά χωριά τῶν Κάτω Μερῶν. Ἡ λέξη κάστρο ὡς προσηγορικό (<λατ. *castrum*) ἀντικατέστησε στά βυζαντινά χρόνια τό ἀρχαιοελληνικό ἄκρα ἢ ἀκρόπολις, γιά νά ἐπεκταθεῖ στή συνέχεια καί ὡς τοπωνύμιο.

Κατά τίς παραδόσεις, τό Κάστρο τῆς Τήνου καί ἡ παραθαλάσσια Σπηλιά τῶν Γαστριῶν συνδέονται μέ σήραγγα διαφυγῆς τῶν καταδικωμένων κατοίκων: *Λένε πῶς ἡ σπηλιά φτάνει ἀπό τά Γαστριά στό Ξώμπουργο, πῶς εἶχαν φτιάξει ἓνα λαγούμι γιά νά πηγαίνουν στό Κάστρο, τότε μέ τούς πειρατές*²⁵. Παραλλαγή τοποθετεῖ τήν ἔξοδο τῆς ὑπόγειας στοᾶς στά Θυρίδια, λίγο πιό χαμηλά ἀπό τό τεῖχος, κάνοντας λόγο γιά *ἀνθρώπους πού τούς κυνηγοῦσαν οἱ Τοῦρκοι*.²⁶ Μία τρίτη παράδοση²⁷, θέλοντας νά ἐπιβεβαιώσει τόν ἰσχυρισμό, ἀναφέρει ὅτι *ἀφῆσαν ἓνα σκύλο ἀπό κεῖ π' ἀρχίζει ἡ σπηλιά καί ὕστερα ἀπό πολλές μέρες εὐρέθ'κε μισοψοφισμένος στοῦ Ξώμπουργο*.

23. Στήν κατηγορία «Καταφυγή σέ σπήλαιο».

24. Ν.Γ. Μοσχονάς, «Πληροφορίες...», ὁ.π., σ. 32 κ.έ. Γιά τήν ἱστορική διαδρομή του Κάστρου βλ. π. Μάρκος Φώσκολος, «Τό Κάστρο τῆς Τήνου ἀνά τούς αἰῶνες», *Τήνος Ἑῶα καί Ἑσπερία. Πάνω Μέρη Τήνου*, Πρακτικά Συνεδρίων 2, Ἀθήνα 1999: Ἑταιρεία Τηνιακῶν Μελετῶν, σσ. 115-130.

25. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 42.

26. Γεώργιος Νικ. Ἀμυραλής, «Ἱστορικές καί θρησκευτικές παραδόσεις (θρύλοι)» στήν *Τήνο*, *Λαογραφία* 33(1982-84), σ. 106.

27. Γεώργιος Νικ. Ἀμυραλής, «Παραδόσεις τῆς Τήνου», *Ο Φάρος τῆς Τήνου*, φ. 144 (Νοέ.-Δεκ. 1972).

Ἡ ἀντίληψη τῆς ἐπικοινωνίας ἀπομακρυσμένων τόπων μέσ' ἀπὸ σπήλαια καὶ ὑπογείες διόδους, ἐν μέρει φυσικὲς καὶ ἐν μέρει τεχνητές, εἶναι κοινὴ σέ ὅλη τὴν Ἑλλάδα. Ὅφειλεται στοῦ συμφυρμό τῆς ἱστορικῆς μνήμης, τῶν γεωλογικῶν σχηματισμῶν καὶ τῆς γοητείας πού ἀσκεῖ ὁ μυστηριώδης ὑπόγειος κόσμος. Στὴν Τήνο, παρόμοια παράδοση ἔχει καταγραφεῖ γιὰ τὴ σήραγγα μεταξὺ Ἀχνίστρας καὶ Σπηλιᾶς τῆς Κακόπατης, ἀπὸ τὸ ὄρος Τσικινιάς στὴ θάλασσα²⁸, σήραγγα ἡ ὁποία ἐπίσης συσχετίστηκε μὲ πειρατικὴ δραστηριότητα²⁹.

• **Κάστρο, Καστρί, Καστράκια:**

Κάστρο ἢ Βίγλα (βλ. ἐκεῖ) ὀνομάζεται κορυφὴ βουνοῦ πάνω ἀπὸ τὴν Καρδιανή, ὅπου εἶχε ἐγκατασταθεῖ παρατηρητήριο. Ἀντίθετα, τὰ ὑποκοριστικά Καστρί καὶ Καστράκια δόθηκαν, τίς περισσότερες φορές, κατὰ μεταφορά (ἀπὸ ὁμοιότητα). Μὲ τὸν τύπο Καστρί φέρονται τρία τοπωνύμια, στίς περιφέρειες τῶν χωριῶν Βωλάξ, Κτικάδου καὶ Μαμάδου. Γιὰ τὸ δεῦτερο ἀπὸ αὐτά, ἡ λαϊκὴ περιγραφή διευκρινίζει: *Ἐχ' κάτι θ'να-λάκια καὶ μοιάζ' σὰ γάστρο*· γιὰ τὸ τρίτο: *Ἐπειδὴς εἶνι πουλύ ψηλά, σ' ἔνα μέρος σὰ γάστρο*. Στὴν τελευταία θέση, ἡ ὁποία δεσπάζει πάνω ἀπὸ τὴ νότια ἀκτὴ τοῦ νησιοῦ, ἀπέναντι ἀπὸ τὴ Σύρο, ἔχουν ἐντοπισθεῖ προϊστορικὰ εὐρήματα, ἐνῶ ὑφίσταται καὶ λατομεῖο ἡμίλευκου μαρμάρου, σήμερα ἀνεργό. Γιὰ τὴ θέση Καστράκια (περιφέρεια Ἀρνάδου-Δυὸ χωριῶν) δόθηκε ἡ ἐξῆς εὐφάνταστη λαϊκὴ περιγραφή: *Στά Καστράκια ἦταν κάτ' πέτρες κι ἡμοιάζαν ἀπὸ μακριὰ σάν ἀξιωματ'κοί. Τὸ βράδ' ἦταν σὰ γάστρο μὲ τ'ς ἀξιωματ'κοί καὶ τ'ς φαντάρ' π' κάναν γυμνάσια. Γι' αὐτὸ τὸ πῆκαν Καστράκια*.

• **Καστριά (τά), Πάνω Καστρί, Κάτω Καστρί:**

Πρόκειται γιὰ τὸν ὑπερκείμενο τοῦ κόλπου τῶν Γαστριῶν ὄχυρό λόφο (διακρινόμενο σέ Πάνω καὶ Κάτω Καστρί), ὅπου, ἀντίθετα μὲ τὰ προηγούμενα τοπωνύμια, εἶχε οἰκοδομηθεῖ ἑλληνιστικὸς πύργος, σήμερα ἐρειπωμένος. Στὴ σωζόμενη κυκλικὴ βάση του ἔχουν προστεθεῖ, κατὰ τὴ χριστιανικὴ ἐποχὴ, χαράγματα σταυρῶν στά τέσσερα σημεῖα τοῦ ὀρίζοντα. Ἐπισημαίνεται ἐδῶ ἡ γνωστὴ πρακτικὴ «καθιέρωσης» τῶν ἀρχαίων ἱερῶν τόπων καὶ ἐξοβελισμοῦ τῶν εἰδώλων διὰ τοῦ σταυροῦ³⁰. Ἐπὶ Βενετοκρατίας στὴ

28. Εἶναι μιά τρύπα στὸν Τζικινιά, στ'ν Ἀχνίστρα, καὶ θάζ'ς τ' μύτη σ' κι ἀναπνέεις θάλασσα, τρία χιλιόμετρα μακριά. Ἀχνίζ'. Ἐπίσης: *Ρίξανε κάποτε στὴ ἀρύπα τῆς Ἀχνίστρας ἓνα λεμόνι καὶ βγῆκε ὕστερα ἀπὸ μέρες στ' θάλασσα*. Βλ. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικὸς περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 373, ὅπου καὶ γιὰ τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς σπηλιᾶς ὡς «Ἄντρο τοῦ Αἰόλου» (μὲ βιβλιογραφία).

29. Ο Επ. Γεωργαντόπουλος (*Τηνιακά...*, ὁ.π., Ἐν Ἀθήναις 1889, σ. 28, σημ. 36) γράφει: «Δέν γνωρίζω κατὰ πόσον εἶναι βάσιμον τὸ λεχθέν μοι ὑπὸ τινος ὡς ἱστορικὸν δῆθεν, ὅτι οἱ ἐν ἀπροσδιορίστῳ ἐποχῇ κατέχοντες τὰς ἀκρωρείας τοῦ ὄρους τούτου πειραταί, κατεσκεύασαν τὴν σύριγκα ταύτην, ἵνα συνεργάζωνται ἐπιτυχῶς καὶ συγκοινωνῶσι ἀσφαλέστερον μετὰ τῶν κατεχόντων τὸ ἀπέναντι αὐτῆς ἀκρωτήριο τῆς νήσου Ἰκαρίας ὁμοτέχνων καὶ συνεταίρων των».

30. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, *Ὁδοιπορικὸ στὴν Τήνο τοῦ μαρμάρου*, Αθήνα 2008: Πολιτιστικὸ Ἰδρυμα Ὁμίλου Πειραιῶς, σ. 34.

θέση αυτή λειτουργούσε «νυχτοβίγλι» που έποπτευσε τό πέλεγο, για ένδεχόμενη προσέγγιση έπιδρομένων, όπως καταγράφεται, τό 1621, στον «Κανονισμό Άκτοφρουράς Τήνου» του Ίερώνυμου Da Lezze³¹.

• **Τουρκόκαστρο, Τρικόκαστρο, Τοῦρκος:**

Τουρκόκαστρο ονομάζεται ό όρεινός όγκος μεταξύ Καρδιανής καί Κάτω Μερών. Άπό τούς Καρδιανιώτες καί τούς Ύστερνιώτες φέρεται καί μέ τό όνομα Τοῦρκος, ένώ μεταξύ τών Κατωμεριτών επικράτησε ό τύπος Τρικόκαστρο. Ό τελευταίος προήλθε άρχικά μέ μετάθεση του ρ, φαινόμενο σύνηθες σέ όλες τίς περιόδους τής έλληνικής γλώσσας (π.χ. τό άρχαιοελληνικό Άφροδίτη-Άρφοδίτη), καί στή συνέχεια μέ παρετυμολογία πρός τό άριθμητικό τρία: Τουρκόκαστρο >Τρουκόκαστρο >Τρικόκαστρο. Κατά τίς άναφερόμενες σ' αυτό παραδόσεις, από κεϊ πολεμοῦσαν οί Τοῦρκοι κατά τήν πολιορκία του άπέναντι βενετσιάνικου Κάστρου (Ξώμπουργου):

-*Τοῦρκο λέμε τ' γορυφή τ'ς Καστέλας. Τό λένε καί Τουρκόκαστρο. Έκεϊ εἶχαν στήσ' οί Τοῦρκ' κανόνια κι ήπουλεμοῦσαν άπέναντι του Ξώμπουργο (Καρδιανή).*

-*Όταν εἶχαν έρθ' οί Τοῦρκ' στή δῆνο, βάλανε τά κανόνια τους στοῦ Τρικόκαστρο κι οί άλλ' [οί Βενετσιάνοι] ἦταν άπάνου στού Κάστρο κι ήπολεμοῦσαν. Τρία κάστρα ἦταν ίκεϊ (Κελιά).*

-*Έχ' τέσσερις σφραῖδες στ' βέτρα, σ'δερένιες. Ἦταν οί Τοῦρκ' έκεϊ καί μπαλέκαν μέ τουύ Κάστρο [Ξώμπουργο].*

Τουρκόκαστρο καί Τοῦρκο ονομάζουν στά Πάνω Μέρη καί τήν κορυφή του Τσικνιά, του ύψηλότερου βουνου τής Τήνου. Άς έπισημανθεῖ όμως καί ή μεταφορική χρήση τής λέξης, μέ τήν έννοια του «σκληρός, άγριος, δύσβατος».

• **Βίγλα καί Βίγκλα (τοπωνύμια στίς περιφέρειες Μουντάδου, Στενής, Καρδιανής-Ύστερνίων καί Μαρλά):**

Τό τοπωνύμιο ύποδεικνύει τή λειτουργία, σέ έπιλεγμένα ύψώματα, παρατηρητηρίων τής βυζαντινής³² καί στή συνέχεια τής βενετικής περιόδου, για τήν έποπτεία τών κινήσεων τών Σαρακηνών, τών μεταγενέστερων πειρατών καί τών έπιτιθέμενων Όθωμανών. Άνάλογα τοπωνύμια άπαντοῦν σέ όλη τήν Ελλάδα³³.

Οί βυζαντινές βίγλες (<λατ. *vigilia*, άρχικά ρωμαϊκός στρατιωτικός όρος) συνεχίζουν τίς άρχαιοελληνικές «φρυκτωρίες»³⁴, έξυπηρετώντας τόν ίδιο σκοπό: νά είδοποιοῦν μέ σήματα καπνοῦ τήν ήμέρα καί φωτιάς τή νύχτα τήν προσέγγιση έχθρικών πλοίων.

31. Νικ. Γ. Μοσχονάς, «Η όργάνωσις τών άκτοφρουρών τής Τήνου ύπό του βενετου συνδίκου Ίερωνύμου Da Lezze», *Έπετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 5(1965-66), σ. 677.

32. Πρβλ. τό άξιωμα «δρουγγάριος βίγλης» (Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, 663).

33. Βλ. Ι.Α. Θωμόπουλος, «Παρατηρητήρια καί φρυκτώρια στού Αίγαίο», *Όνόματα* 14(1994), σσ. 103-108.

34. Φρυκτωρός <φρυκτός = πυρός + όρώ· βυζ. βιγλάτωρ· νεοελλ. βιγλάτορας.

Στήν Τήνο οι βίγλες διατηρήθηκαν καί στή Βενετοκρατία ως μέρος τοῦ ἀμυντικοῦ της συστήματος. Τό 1561 ἀναφέρονται πολλές βίγλες σέ ὅλο τό νησί, οἱ περισσότερες στή νότια πλευρά³⁵. Στις ἀρχές τοῦ 17ου αἰώνα κατονομάζονται 24 ἐπίκαιρα σημεῖα τοῦ νησιοῦ, τά ὁποῖα φρουροῦνται μέ βίγλες³⁶.

- **Μεροβίγλια (πρφ. Μιροβίγλια, βουνό πάνω ἀπό τά Ὑστέρνια), Παλιό νυκτοβίγλι (στό ὄρος Τσικνιάς):**

Θέσεις ὅπου ὑπῆρχαν βίγλες-παρατηρητήρια γιά τήν κατόπτευση τῶν ἐχθρικῶν πλοίων (βλ. προηγούμενο): βίγλα τῆς μέρας (μέ καπνό) καί βίγλα τῆς νύχτας (μέ φωτιά), τά βυζαντινά ἡμεροβίγλιον καί νυκτοβίγλιον. Ἀπό τίς 24 βίγλες τῆς Τήνου, πού κατονομάζονται στίς ἀρχές τοῦ 17ου αἰώνα, τίς ἐφτά φρουροῦν «μεροβίγλιοι» καί τίς δεκαεφτά «νυκτοβίγλιοι»³⁷.

- **Καστέλα (ή), Καστέλια (τά), (Καστέλο, Δυό καστέλια):**

Ἡ λέξη καστέλο, καστέλι (<μεσν. καστέλλιον <λατ. castellum, ἰταλ. castello), ὑποκοριστική τοῦ κάστρου (castrum), πέρασε στήν ἐλληνική γλῶσσα ἀπό τή βυζαντινή ἥδη ἐποχή, χαρακτηρίζοντας μικρά κάστρα ἢ πυργίσκους, καί καθιερώθηκε ως τοπωνύμιο³⁸.

Στήν Τήνο, τό τοπωνύμιο τοποθετεῖται χρονολογικά στήν περίοδο τῆς ἔμμεσης καί ἄμεσης Βενετοκρατίας. Ἀπό μερικές πηγές ἡ μεσαιωνική πόλη τῆς Τήνου –τό Κάστρο– μαρτυρεῖται καί ως «Καστέλο»³⁹, ἐνῶ ἡ ἀρχαία πόλη –τό Ἄστυ– ως «Παλιό Καστέλο» (Dapper, 1688)⁴⁰. Οἱ Tournefort (1700) καί Brunzen la Martinière (1715) καταγράφουν τά Δυό χωριά μέ τό παράλληλο ὄνομα Δυό καστέλια (Doui Castelli)⁴¹. Σήμερα, Καστέλα ὀνομάζεται ἡ κορυφή τοῦ βουνοῦ πάνω ἀπό τό χωριό Κελιά (*Εἶναι τό μέρος ἀψ'λό, σά γαστέλ'*) καί Καστέλια θέση πάνω ἀπό τό Δρακόλακκα, στήν Ὁξωμεριά.

35. Διατάξεις τοῦ συνδίκου Nicolo Barbarigo (C.N. Sathas, *Μνημεῖα Ἑλληνικῆς Ἱστορίας. Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*, vol. IX, Paris 1882, σ. 250 κ.έ., 281-282).

36. Ν.Γ. Μοσχονάς, «Ἡ ὀργάνωσις τῶν ἀκτοφρουρῶν...», ὁ.π., σ. 672, 676-678.

37. Ὁ.π., σ. 676-678.

38. Δημήτριος Π. Πασχάλης, «Κάστρα, πύργοι καί βίγλαι ἐν Ἄνδρῳ», *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν* 5(1965-66), σ. 364.

39. Κώστας Καιροφύλας, *Ἱστορικές σελίδες Τήνου. Φραγκοκρατία-Βενετοκρατία-Τουρκοκρατία, 1207-1821*, Ἐν Ἀθήναις 1930: Ἰω. Κολλάρος, σ. 49.

40. Αἰκατερίνη Ν. Σαράφη, *Τήνος. Ἐντυπες πηγές, χάρτες-ἐνδυμασίες. Κείμενα περιηγητῶν γιά τήν Τήνο, 15ος-19ος αἰ.*, Ἀθήνα 2008: Καστανιώτης καί Διάττων, σ. 76· Ν.Γ. Μοσχονάς, «Ἡ ὀργάνωσις τῶν ἀκτοφρουρῶν...», ὁ.π., σ. 677, σημ. 5 («Καστελ παλεό»).

41. Joseph Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, v. I. Paris 1717 (= *Voyage d'un botaniste, I. L'Archipel grec*, Introduction, notes et bibliographie de Stéphane Yerasimos, Paris 1982: François Maspero, σ. 291 καί σημ.100) καί Ἐπ. Γεωργαντόπουλος, *Τηνιακά...*, ὁ.π., σ. 100, 204, 239, ἀντίστοιχα.

Συναφές τοπωνύμιο, αλλά άλλης κατηγορίας (από επαγγελματικά ονόματα), είναι τό κυριωνυμικό *Καστελάν'* (του, τό), στά Κάτω Μέρη, προερχόμενο από τό βενετικό άξίωμα του καστελάνου, του διοικητή του Κάστρου (< ιταλ. castellano)⁴².

• **Παλιά βάρδια (περιφέρεια Τριαντάρου, Πόρτο):**

Θέση παλαιοῦ παρατηρητηρίου κατόπτευσης τῶν ἐχθρικών πλοίων. Βάρδια (<βεν. vardia = φρουρά) καί βαρδιάνος (<βεν. vardiano = φρουρός) εἶναι οἱ βενετσιάνικοι ὄροι πού ἀντιστοιχοῦν στούς βυζαντινούς βίγλα (βλ.) καί βιγλάτωρ.

• **Κελιά (χωριό):**

-Τό λέγαν τό χωριό Κιλιά, γιατί παλιά τά σπίτια εἶχαν χαμ'λές πόρτες, σά γιλιά. Παγαῖναν σκυφτά οἱ πειρατές νά μποῦν κι ἦταν οἱ χωριανοί πίσου μ' ἓνα ξύλου καί τ'ς κουπανοῦσαν.

-Τό λένε ἔτσι, γιατί ἐπί Τουρκίας εἶχε πουλλά κιλιά κι ὅπως σκύβανε οἱ Τοῦρκ' γιά νά μποῦν τ'ς περ'λαβαῖναν ἀπό πίσω οἱ ἄλλ'.

Οἱ παραδόσεις αὐτές ἐπιχειροῦν νά ἐτυμολογήσουν τό ὄνομα τοῦ χωριοῦ Κελιά (σήμερα Καλλονή)⁴³, παράλληλα ὁμως διασώζουν καί τήν ἀνάμνηση τοῦ ἀγῶνα τῶν κατοίκων νά ἀποκρούσουν τούς ἐπιδρομεῖς⁴⁴. Ἡ οἰκοδόμηση τῶν χωριῶν σέ μέρη ἀπόκρημνα ἢ ἀόρατα ἀπό τή θάλασσα καί ἡ ἀνάπτυξή τους γύρω ἀπό ἓναν ἀρχικό φρουριακό πυρήνα μέ στοές καί ἐνωμένα δώματα, ὀφείλεται σέ λόγους ἀμυντικούς, παράλληλα βέβαια μέ φυσικογεωγραφικές αἰτίες (παρουσία νεροῦ, προστασία ἀπό τό βοριά)⁴⁵. Στήν ἴδια λογική ἐντάσσεται καί ἡ χαμηλοῦ ὕψους εἴσοδος τῶν ἀγροτικών κτισμάτων (κελιῶν), παλαιότερα καί τῶν μονόχωρων σπιτιῶν. Αὐτή τήν ἀντίληψη καί πρακτική ἐκφράζουν καί οἱ ἀκόλουθες δύο παραδόσεις:

• **Τά κελιά στίς Κουναρές (περιφέρεια Τριαντάρου):**

Σ' Κουναρές ἦταν κιλιά μέ χαμηλές πόρτες κι, ὅπως σκύβαν οἱ Τοῦρκ', οἱ πειρατές⁴⁶,

42. Αλέκος Ε. Φλωράκης, «Τοπωνυμία καί τεχνολογία. Τεχνολογικά καί ἐπαγγελματικά τοπωνύμια τῆς Τήνου», *Ὄνόματα* 19 (2007), σ. 506.

43. Ἡ ἐτυμολόγηση τοῦ ὀνόματος τοῦ χωριοῦ ἀπό τήν παρουσία κελιῶν εἶναι πιθανή, ἔχει ἐντούτοις προταθεῖ καί ὁ, ἐπίσης εὐλόγος, συσχετισμός του μέ κελιά-ἐρημητήρια μοναχῶν καί ἀσκητῶν, σέ μιὰ περιοχὴ ὅπου καί ἄλλα «τοπωνύμια μοναστικῆς καταγωγῆς» (Αγιά, Μονές), παλιά ἐρειπωμένα ξωκλήσια καί παραδόσεις γιά «καλόγερους» θαμμένους ἐκεῖ (π. Μάρκος Φώσκολος, «Εἰσαγωγή στή ἱστορία τῶν καθολικῶν ἐκκλησιῶν τῆς Τήνου», *Τηνιακά* 1(1996), σ. 66 καί σημ. 42).

44. Βλ. καί παρακάτω τήν παράδοση γιά τίς Κροῦφτρες, στήν ἐνότητα «Καταφυγή σέ σπήλαια».

45. Δ.Β. Βασιλειάδης, *Εἰσαγωγή στήν αἰγαιοπελαγίτικη λαϊκή ἀρχιτεκτονική*, Ἀθήνα 1955, σ. 6· Γεώργιος Α. Μέγας, *Εἰσαγωγή εἰς τήν Λαογραφίαν*, Ἀθῆναι 1967, σ. 113.

46. Σέ ἐπίρρωση τῶν προαναφερθέντων γιά τή χρήση τοῦ ὀνόματος «τοῦρκος» ὄχι μόνο μέ τήν ἐθνική ἀλλά καί μέ τή θρησκευτική ἔννοια (= μωαμεθανός), ἃς ἐπισημανθεῖ ἐδῶ ἡ συμπαράθεση γιά τά ἴδια πρόσωπα τοῦ προσδιορισμοῦ τοῦρκοι καί πειρατές. Βλ. καί παρακάτω τή σημ. 95.

γιά νά μποῦν, κρυβόνταν οἱ χωριανοί ἀπό μέσα καί τ'ς βαροῦσαν. Εἶχανε πανηγύρ' κάποτε κεῖ κι ἡρθῆκαν κι αὐτοί κρυφά, τάχα γιά τό χορό. Χουρεύαν οἱ κουπέλες, κι ἤλέγαν τώρα οἱ τσαμπουνιέρ'δες: «Χορέψατι, γλεντήσατι / καί τοῦ πρωί ἀπ' τὰ μαλλιά ἀρπαμένες / καί στ'ν ἄμμου ξαπλωμένες!». Τσοῦκαναν σινιάλο. Καταλάβαν ἔτσι πώς οἱ ξένοι ἦταν πειρατές καί κλειστήκαν μέσ στα κιλιά. Σκύβαν αὐτοί νά μποῦν, τ'ς δίναν οἱ ἄλλοι ἀπό πίσω μέ τὰ δικριάνια⁴⁷ καί τ'ς μ'σερώσαν⁴⁸!

Ἡ προειδοποίηση μέ συνθηματικούς στίχους, ἀκατανόητους ἀπό τοὺς ἀλλόγλωσσους πειρατές, ἀποτελεῖ κοινό μοτίβο σέ παραδόσεις τῶν ἐλληνικῶν νησιῶν⁴⁹. Συγγενικό ἐπεσόδιο, διαφορετικῆς ὁμως ἐκδοχῆς, συναντᾶται στήν Τήνο καί σέ παράδοση γιά τήν Παναγία τῆ Βρυσιώτισσα⁵⁰.

• **Ἡ Χαμηλή πόρτα⁵¹:**

Στ' Κανάλα ἦταν ἓνα σπ'τάκ' χαμαδό, καί τῶχαν κτίσ' ἔτσ' γιατί φοβόνταν οἱ ἀνθρώποι γιά τόν κίντυνο. Εἶχαν κάμ' καί τ' πόρτα χαμηλή, γιά τόν κίντυνο. Καθόνταν ἓνας τσουπάν'ς κι' εἶχεν ἱκεῖ χάμω τ' βοσκιοῦ τ', τὰ κατσίκια καί ἡρμηγεν. Μιά νύκτα ἓνα καϊκ' εἶδε τοῦ φῶς καί βγήκαν ὅξω τρεῖς. Κι' ἡπῆγε οὐ ἓνας νά μπῇ κι' ἤσκυψεν καί οὐ γέρος ἀπό μέσα τοῦδουσιν μιά καί τούν ἐτράβ'ξε στ' πάντα. Πάει κι' οὐ ἄλλος νά μπῇ, ποῦ θάργεν πώς οὐ ἄλλος ἡμπῆκιν μοναχός τ', κι' ἦπαθεν τὰ ἴδια. Οὐ τρίτος εἶδεν πώς δέν ἡβγήκαν, οὔτ' ἐμιλοῦσαν, καί πῆγε στοῦ καϊκ'. Κι' πῆγαν μαζί μ' ἄλλους νά ἰδοῦν τί ἐγίναν οἱ ἄλλ'. Κι' ἤχηστεγάσαν του σπ'τ', ἀλλ' οὐ τσουπάν'ς ἤφυγε μόλις εἶδεν πώς φύγαν οἱ ἄλλ', καί δέν τόν βρῆκαν. Εἶχεν πάει στ' λαγκαδιά ἀπάνω, κι' ἀπό τότε τοῦ λέν μέχρι τώρα τοῦ μέρος αὐτό στ' «χαμηλή πόρτα».

• **Ἄι-Γιάννης ὁ Τοῦρκος (περιφέρεια Στενῆς):**

– Σκοτώσαν, λέει, ἓναν Τοῦρκο κεῖ.

– Μέχρι τό 'κκλησάκι αὐτό πῆγεν ὁ Τοῦρκος. Μετά δέ βόρεσε νά πάει, σταμάτ'σε.

Τό τοπωνύμιο ὀφείλεται σέ ἱστορικό γεγονός πού ἔλαβε χώρα κατὰ τήν ἔκρηξη τῆς ἐπανάστασης τοῦ 1821. Τό συμβάν διασώζει ὁ Ἐπ. Γεωργαντόπουλος (1889)⁵², γράφοντας: «Διηγοῦνται Τήνιοι πρεσβῦται ὅτι 22 ἔμποροι Ἀλιγκερίνοι ἐκρατήθησαν παρά τῶν Σπετζιωτῶν, ἐκτός δύο μόνον προαποβάντων εἰς τήν ξηράν [τῆς Τήνου] καί κρυβέντων εἰς περιστερεῶνα τινά τοῦ Βιολαντῆ λεγόμενον, καί οἵτινες κατόπιν κακὴν κακῶς

47. Δικράνι, γεωργικό ἐργαλεῖο.

48. Τοὺς μισερῶσαν, τοὺς ἄφησαν μισοὺς.

49. Βλ. πραγμάτευση τοῦ θέματος, μέ πολλὰ παραδείγματα, Σ.Δ. Ἡμελλος, *Ἡ περί πειρατῶν λαϊκή παράδοσις...*, ὁ.π., σ. 21-29.

50. Βλ. στήν ἐνότητα «Καταφυγή σέ ξωκλήσια καί σωτηρία».

51. Γεώργιος Νικ. Ἀμιραλῆς, *Λαογραφικά Τήνου*, Ἀνάτυπον ἐφημερίδος «Φάρος τῆς Τήνου», Ἀθήναι 1975: Τήνος, σ. 8.

52. *Τηνιακά...*, ὁ.π., σ. 133, σημ. 6.

ἀπώλοντο· τὸν ἕνα τούτων λέγεται ὅτι ἐφόνευσαν παρὰ τὴν πρό τοῦ χωρίου “Μέση” ἐκκλησίαν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, καὶ διὰ τοῦτο ἔκτοτε ἡ ἐκκλησία αὕτη γνωρίζεται ὑπὸ τὸ ὄνομα ἅγιος Ἰωάννης τοῦ Τούρκου».

Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει, ὡς πρὸς τὸ σημερινὸ σχηματισμὸ τοῦ τοπωνυμίου, ἡ ἀπόδοση τοῦ ὀνόματος ὅχι στὴ θέση ἀλλὰ ἀπευθείας στὸν ἅγιο: Ἄι-Γιάννης ὁ Τοῦρκος καὶ ὅχι Ἄι-Γιάννης τοῦ Τούρκου ἢ στὸν Τοῦρκο (ἀνάλογα παραδείγματα στὸ νησί: Ἄι-Γιάννης ὁ Λέκας, Ἄι-Λιάς ὁ Κάμπος κ.ἄ.).

• **Ἀραπάδων (τῶν) ἢ Ἀράπικα:**

Τὸ Πρῶτο Διαλισκάρ’ τὸ λέγαν παλιὰ «τ’ν Ἀραπάδων», γιατί μέναν ἐκεῖ ἀραπάδες. Περ’μέναν ὅτ’ θὰ τ’ς μπαρκάρουν νὰ φύγουν καὶ τ’ς παίρναν μ’ ἕνα καϊῖ’ λίγοι-λίγ’ καὶ τ’ς κλαδεύανε. Κι ἔτ’ τ’ς ξικάναν οὐλ’. Τοῦ ’λεγε ὁ πάππος μ’ ἡυτό.⁵³

Ἀκτωνύμιο κοντὰ στὰ Γαστριά, γνωστότερο ὡς Πρῶτο ἢ Μπρός Διαλισκάρι. Ἡ πρόσθετη ὀνομασία «τῶν Ἀραπάδων», σήμερα ὅχι σέ χρήση, προῆλθε ἀπὸ σφαγὴ Ἀράβων αἰχμαλώτων πού ἔγινε ἐκεῖ στὰ 1822. Τὸ γεγονὸς μαρτυρεῖ ὁ Γεωργαντόπουλος (1889)⁵⁴. Τόσο σ’ αὐτὸ ὅσο καὶ στὸ προηγούμενο παράδειγμα (Ἄι-Γιάννης ὁ Τοῦρκος) ἡ ἱστορικότητα τῆς παράδοσης ἐπιβεβαιώνεται πλήρως ἀπὸ τὸ μαρτυρημένο ἱστορικὸ γεγονὸς.

3. Καταδίωξη καὶ ἐξολόθρευση κατοίκων

Στὴν ὁμάδα αὕτη κατατάσσονται παραδόσεις συνδεόμενες μὲ θέσεις δύσβατες καὶ ἀπότομες, οἱ ὁποῖες συχνὰ ταυτοποιήθηκαν μὲ τοπωνύμια, σχηματισμένα κατὰ παράθεση, μὲ τὸ προσηγορικὸ «πήδημα»: Γριᾶς τὸ πήδημα, Δεσπότη τὸ πήδημα, Παπα-Γαβρίλη τὸ πήδημα (ἢ πάτημα), Ἀγᾶ τὸ πήδημα. Ἀνάλογα τοπωνύμια καὶ παραδόσεις ἀπαντοῦν πολλὰ ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα, ἀναφερόμενα ὅμως σέ θαυμαστά πηδήματα ἡρώων καὶ βασιλιάδων πού κατὰ κανόνα ἀφήνουν τὸ ἔχνος τους ἢ τὸ ἔχνος τοῦ ἀλόγου τους (πάτημα) πάνω στὸ βράχο καὶ πολλές φορές διαφεύγουν διαμέσου τῶν ἐχθρῶν⁵⁵.

Ἀντίθετα, οἱ τηνιακές παραδόσεις ἀφοροῦν κοινούς ἀνθρώπους οἱ ὁποῖοι βρίσκουν τὸ θάνατο καὶ ἀφορμῶνται ἀπὸ κάποιον δυστύχημα (πραγματικὸ ἢ κατ’ ἐπέκταση) πού συνέβη ἐκεῖ. Κατὰ κανόνα, τὸ δυστύχημα ἀποδίδεται στὴν καταδίωξη ἀπὸ πειρατές ἢ «Τούρκους», συμπλέκοντας ἔτσι τὴν ὀνοματοποιητικὴ παρομοίωση τοῦ τόπου,

53. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 47.

54. *Τηνιακά...*, ὁ.π., σ. 150, σημ. 24.

55. Βλ. Κώστας Ρωμαῖος, «Ἀχνάρια ἐπάνω σέ βράχους» στὸ βιβλίο του *Τὸ ἀθάνατο νερό*, Ἀθήνα 1973, σ. 354-381. Πρβλ. καὶ στὴν περιφέρειαν τοῦ Μαρλᾶ τὸ τοπωνύμιο *Πήδημα*, γιὰ τὸ ὁποῖο ἡ παράδοση διηγεῖται ὅτι ὀφείλεται στὸ συναγωνισμό τεσσάρων βασιλοπούλων νὰ πηδήξουν ἀπὸ τῆς Μούλας τὰ γκρεμνά στὴν ἀπέναντι λαγκαδιά, προκειμένου νὰ κερδίσουν γιὰ γυναῖκα τους μιὰ βασιλοπούλα. Τὰ τρία ἀπὸ τὰ ἀδέρφια σκοτώθηκαν, ἐνῶ τὸ τέταρτο βγήκε νικητὴς (Γ.Ν. Ἀμιραλῆς, «Παραδόσεις τῆς Τήνου...», ὁ.π., φ. 146 (Φεβρ. 1973)).

λόγω μορφολογίας, μέ την ανάμνηση τῶν μεσαιωνικῶν ἐπιδρομῶν⁵⁶. Τά τοπωνύμια πού προέκυψαν ἀποβλέπουν στήν ἐπισήμανση ἐπικίνδυνων σημείων τῆς διαδρομῆς⁵⁷.

• **Γριάς τό πήδημα (περιφέρεια Πανόρμου):**

*Ἦτανε μιά γριά π' τήν κυνηγοῦσαν οἱ Τοῦρκ' κι ἤκανε νά π'δῇξ' ἕνα γκρεμό κι ἤπεσε κί σκοτωθ'κεν*⁵⁸.

Πέρα ἀπό τήν κυριολεκτική ἐκδοχή, δέν πρέπει νά παραθεωρηθεῖ καί ὁ μυθικός χαρακτήρας ὁ ὁποῖος ἀποδίδεται στή γριά ἀπό τή λαϊκή πίστη (π.χ. σέ παραμῦθια), ἡ «δαιμονοποίησή» της⁵⁹. Ἡ σχετική συχνότητα ὁμοίων τοπωνυμίων σέ πολλούς ἑλληνικούς τόπους (Αττική, Ἄνδρο, Μύκονο, Κέα, Κρήτη, Χίο, Πάρο, Νάξο, Μυτιλήνη, Εὐβοία, Κύπρος κ.ά.)⁶⁰ ἐνισχύει αὐτόν τό συσχετισμό.

• **Δεσπότη τό πήδημα (περιφέρεια Ὑστερνίων-Καρδιανῆς):**

*Κοντά στήν Καρδιανή εἶν' ἕνα μέρος π' τό λέν «τ' Δεσπότη τό πήδ'μα». Γιατί ἐκεῖ τά παλαιά χρόνια κυνηγοῦσαν οἱ Τοῦρκ' ἕνα δεσπότη κι ὅπως τό μέρος εἶναι ὅλο γκρεμνά καί πῆγε ὁ δεσπότης νά π'δῇσ' μέ τ' ἄλλογο ἕνα ρέμα, γλίστρησε καί σκοτωθ'κε*⁶¹.

• **Παπα-Γαβρίλη τό πήδημα ἢ τό πάτημα (περιφέρεια Μαρλᾶ-Μαμάδου):**

*Λένε πῶς μιά φορά ζοῦσε ἕνας παπάς, πού τούν λέγαν Γαβριήλ. Τούν παπά αὐτόν, τόν κυνηγοῦσαν οἱ Τοῦρκοι. Γιά νά μήν τόν πιάσουν, ἐκεῖνος αὐτοκτόνησε στὸν Ἀη-Θό-δωρο, στό στενό*⁶².

Κατ' ἄλλη παραλλαγή, ἡ θέση φέρεται μέ τό τοπωνύμιο Παπα-Γαβρίλη τό πάτημα, χωρίς τό δυστύχημα νά συνδέεται μέ καταδίωξη: *Ἦταν ἕνας παπα-Γαβρίλ'ς κι ἡῦρεν ἕνα κουπί στό Στενό, στ' θάλασσα, κι ἀνέβαινε τώρα πρός τό Μαρλά. Ἀλλά ψηλά στό β'νό, σέ κάτι γκρεμνά, ἠπάστ'κεν τό ποδάρι τ' στό βράχο κι ἤπεσε κι σκοτωθ'κεν. Ἡ παράδοση δέν συνδέει τό «πάτημα» μέ ἀποτύπωση ἵχνους, θεωρῶ ὅμως πιθανό τό σχετικό ἐπεισόδιο νά ἔχει λησμονηθεῖ*⁶³.

56. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 233.

57. Α.Ε. Φλωράκης, «Ἀνθρωπολογική προσέγγιση τοπωνυμίων...», ὁ.π., σ. 421.

58. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 233.

59. Κώστας Ρωμαῖος, «Ἡ γριά μυθική μορφή ἀρχαία», *Προσφορά εἰς τὸν Στίλπωνα Κυριακίδη*, Αθῆναι 1953, σσ. 565-580.

60. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ὅπου καί βιβλιογραφία.

61. Α.Ε. Φλωράκης, *Τῆνος' λαϊκός πολιτισμός...*, ὁ.π., σ. 393. Ὅμοιοι περιεχομένου παραλλαγή: Γ.Ν. Ἀμυραλῆς, *Λαογραφικά Τήνου...*, ὁ.π., σ. 10. Ἀντιπρβλ. «Πατέρα τό πήδημα» στήν Ἀρκαδία τῆς Κρήτης, ὅπου ὁ κυνηγημένος ἀπό τοὺς Τούρκους «ἅγιος πατέρας» πήδηξε μέ τό μουλάρι του ἀπὸ τό γκρεμό καί ἔμεινε ἀβλαβής, ἀφήνοντας στό βράχο τήν «πεταλιά» (Ν.Γ. Πολίτης, *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παραδόσεις*, τ. Α', Ἐν Αθῆναις 1904, σ. 172, ἀρ. 315).

62. Γ.Ν. Ἀμυραλῆς, «Ἱστορικές καὶ θρησκευτικές παραδόσεις...», ὁ.π., σ. 107.

63. Πρβλ. τό ἐπίσης τηνιακό τοπωνύμιο *Πάτημα τοῦ δράκου*, στήν Κολυμπήθρα, ἀπέναντι ἀπὸ τό

• **Αγᾶ τό πήδημα:**

Τοπωνύμιο στο λαγκάδι τῆς Ἀγιάς, τό ὁποῖο ἡ λαϊκή ἐρμηνεία αἰτιολογεῖ ἀόριστα: *Θά 'ταν κάνας ἀγάς, Τοῦρκος, καί θά 'πεςεν ἐκεῖ*. Φαίνεται πώς ἡ σχετική παράδοση ἔχει λησμονηθεῖ. Ἄς σημειωθεῖ ὁμως καί ἡ κυριωνυμική ἐκδοχή τοῦ τοπωνυμίου. Ἐπωνυμο Ἀγάς (καί Ἀγαδάκης) μαρτυρεῖται στήν Τήνο ἤδη ἐπὶ Βενετοκρατίας (1667, D. Zuane Agà - δόν Ἰωάννης Ἀγάς, ἐφημέριος τῶν καθολικῶν τῆς Ὁξωμεριάς) καί γειτονιά τοῦ Πύργου ὀνομάζεται *τοῦ Ἀγᾶ*, ἀπό τό ἐρειπωμένο σήμερα *Ἀγᾶ τό σπίτι*, μέ παρετυμολογία πρός Τοῦρκο ἀγά, δῆθεν ἐκεῖ ἐγκατεστημένο⁶⁴.

4. Καταφυγή σέ ξωκλήσια καί σωτηρία

Συχνά τήν ὥρα τοῦ κινδύνου ὁ ἄνθρωπος στρέφεται στή θεία βοήθεια. Τήν ἀναζήτηση καταφυγίου μέσα σέ ξωκλήσια περιγράφει μιά ἄλλη ὁμάδα παραδόσεων, τόσο σέ ὀρθόδοξα ὅσο καί σέ καθολικά χωριά τῆς Τήνου. Καθώς οἱ χριστιανοί ἀντιπαρτίθενται μέ ἀλλόθρησκους «τούρκους» (πειρατές ἢ Ὀθωμανούς), αὐτονόητο εἶναι ὅτι, κατὰ τή λαϊκή ἀντίληψη, ἡ παράκλησή τους θά εἰσακουστεῖ. Πότε ὁ ἱστός μιᾶς ἀράχνης, πότε πέτρες καί «βολιά», πότε καλάμια, βάτοι ἢ ἀγριαχλαδιές θά τοὺς σκεπάζουν θαυματουργικά ἀπό τὰ μάτια τῶν διωκτῶν τους καί θά τοὺς σώσουν. Ἀνάλογες διηγήσεις θαυμάτων εἶναι γνωστές καί ἀπό ἄλλα ἑλληνικά νησιά⁶⁵.

Σύμφωνα μέ τίς παρατιθέμενες τηνιακές παραδόσεις, δύο ἀπό τὰ ξωκλήσια χτίστηκαν μετὰ τό θαῦμα, ὡς εὐχαριστήρια ἀφιερώματα⁶⁶, γι' αὐτό καί ἔδωσαν αἰτιολογικά τοπωνύμια (Θεοσκέπαστη, Ἅγιο-Φύλακτος). Στά ἄλλα δύο (Παναγία Καλαμάν ἢ Ἅγια Ἄννα, Παναγία Βρυσιώτισσα), ἡ ἀπόκρυψη ἔγινε μέσα στόν προϋπάρχοντα ναό, ὅποτε θά μπορούσε νά νοηθεῖ ἀντιστοιχία μέ τήν κοινή ἀνά τό πανελλήνιο παράδοση τῆς προστασίας, πίσω ἀπό τοῖχο, τοῦ παπᾶ τῆς Ἀγία-Σοφιάς, κατὰ τήν ἄλωση τῆς Πόλης⁶⁷.

Δρακονήσι (Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 304).

64. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, «*Ὀνομάτων ἐπίσκεψις*». *Τά τηνιακά ἐπώνυμα καί ἡ προέλευσή τους*, Αθήνα 2014: Ἀδελφότης τῶν Τηνίων ἐν Ἀθήναις, σ. 177-178.

65. Μ.Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά καί θρησκευτική λαογραφία*, Αθήνα 1995: Ὁδυσσεύς, σ.156-157.

66. Γιά τή διάκριση μεταξύ εὐχαριστήριων καί δεητικῶν ἀφιερωμάτων βλ. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, *Καραβάκια-τάματα καί ἀφιερωτική πρακτική στό Αἰγαῖο*, Αθήνα 1982: Φιλιππότης, σ. 107-108. Πρβλ. στή Γαλλία τὰ «*ex-voto gratulatoire*» καί «*ex-voto propitiatoire*» (Michel Mollat, «Introduction», *Ex-voto marins du ponant*, Musée de la Marine, Paris 1975, σ. 14). Γιά τήν ἀνταποδοτική λειτουργία τῆς ἀφιερωτικῆς πράξης, μεταξύ ἀνθρώπου καί θεοῦ προσώπου, βλ. Μηνάς Αλ. Ἀλεξιάδης, «*Do ut des*», *Δωδώνη* 16:1(1987), σσ. 253-265.

67. Ν.Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', σ. 23, ἀρ. 35. Πρβλ. στόν Ἅγιο Ἰωάννη τό Θεολόγο τόν «Σιδεριανό» στή Μῆλο καί τόν «Σιδερό» στή Σίφνο, ὅπου οἱ πανηγυριστές διασώζονται μέ τή θαυματουργική μετατροπή τῆς ξύλινης θύρας τοῦ ναοῦ σέ σιδερένια (Σ.Δ. Ἡμελλος, *Ἡ περί πειρατῶν λαϊκή παράδοσις...*, ὁ.π., σ. 58).

Μέ την επίτευξη τοῦ θαύματος ἐκδηλώνεται μιὰ τοπική ιεροφάνεια⁶⁸. Στίς δύο πρῶτες περιπτώσεις τῶν τηνιακῶν παραδόσεων πρόκειται γιά διαδικασία ἀρχετυπική. Μὲ αὐτὴν ὁ τόπος μεταλλάσσεται ἀντιληπτικά· μεταβαίνει ἀπὸ τὸν ἐγκόσμιο στὸν ἱερό χωρο. Ἡ οἰκοδόμησις τῶν ξωκλησιῶν, πού ἐπακολουθεῖ, θά ἐπικυρώσει τὴν ἐκπεφρασμένη ιεροφάνεια, θά ἐγκαθιδρύσει ἓνα ἀκόμη «κέντρο τοῦ κόσμου». Στίς δύο ἄλλες περιπτώσεις, τὸ θαῦμα λειτουργεῖ ὡς ἐπαναβεβαίωσις (καὶ ἐνίσχυσις) τοῦ ἤδη καθιερωμένου ἱεροῦ κέντρου.

• **Ἡ Θεοσκέπαστη (ξωκλήσι ὀρθόδοξο, περιφέρεια Φαλατάδου):**

- Στ' Θεοσκέπαστ' μπηκαν σέ μιὰ τρύπα οἱ χριστιανοί καὶ τ'νε παρακαλοῦσαν νά τ'ς σκεπᾶς, γιά νά μὴν τ'ς πιάσουν οἱ Τοῦρκ'. Βρέθ'κε τότε μί' ἀράχν' κι ἄρχισε νά κἀν' δέδες (τέντες, ἰστό) μπροστά στ' δρύπα. Κάθε βῆμα π' κἀναν οἱ Τοῦρκ', ἤκανε κι αὐτὴ κι ἓνα κομματάκι. Κι ἔτσ', ὅταν περάσαν, δῆκαν τ'ν ἀράχν' καὶ φύγανε. Λέν, «Εδῶ δέ βορεῖ νά 'χουμε μπεῖ. Θά τ'νε χαλοῦσαν τὴ δέδα ἂν μπαίνουν»⁶⁹.

- Στ' Θεοσκέπαστ' ἡμπήκαν τὰ παλαιὰ χρόνια οἱ Φαλαταδιανοί γιά νά κρυφτοῦν ἀπ' τ'ς Τοῦρκ'. Κι ἤριξεν ἡ Παναῖα βουλιὰ καὶ τ'ς σκέπασε καὶ σωθῆκαν. Γι' αὐτὸ τὴν πῆκαν «Θεοσκέπαστ'», γιατί τ'ς σκέπασ' ὁ Θεός⁷⁰.

• **Ὁ Ἅγιο-Φύλακτος, Παλιοφύλακτος (ξωκλήσι καθολικό, περιφέρεια χωριοῦ Ἀγάπι):**

Ἦταν κάποτε τρεῖς ψαράδες κεῖ καὶ ψαρεύαν. Κάνουν ἔτσ', γλέπουν κι ἔρχεται μιὰ φεργάδα κι ἤβγαξε Τοῦρκ' στ'ν ἄμμου. Ηῦραν λοιπὸν ἓνα βράχο, σά κρούφτρα, ἀλλὰ οἱ Τοῦρκ' γυρεύαν νά τ'ς πιάσουν. Κάνουν νά μποῦν [οἱ Τοῦρκοι], ἀλλὰ ὁ βράχος σκεπᾶς'κεν μέ μεγάλες πέτρες καὶ σοῦκρυπεν. Δέ βορέσαν νά τ'ς βγάλουν ἀπουκεῖ. Ὅταν φύγαν οἱ Τοῦρκ', οἱ πέτρες ἀμέσως χαθῆκαν. Βγαίνουν αὐτοί, λένε, «κάποιοι Ἅγιοι μᾶς φύλαξε». Καὶ τότε πῆκαν Ἅγιο-Φύλακτο.

Τὸ προσωνύμιο Ἅγιος Φύλακτος ἀναφέρεται στὸν Χριστὸ Σωτήρα, προφανῶς μέ ἀφιερωτικὸ χαρακτήρα γιά τοὺς ναυτικούς⁷¹. Ἀργότερα, κατὰ λαϊκὴ παρετυμολογία, συσχετίστηκε μέ κάποιον ὑποθετικὸ ἅγιο καὶ μέ τὴν παραπάνω παράδοση, μάλλον ἀναφερόμενη σέ μωαμεθανοὺς πειρατές («τούρκους» μέ τὴ θρησκευτικὴ ἔννοια). Τὸ ξωκλήσι ἐκεῖνο δὲν ὑπάρχει σήμερα (ἔχει μεταφερθεῖ στὸν ὑπερκείμενο λόφο), διατηρήθηκε ὅμως τοπωνύμιο Παλαιὸς Ἅγιο-Φύλακτος ἢ Παλιοφύλακτος, τὸ ὁποῖο ὀνομα-

68. Μ. Eliade, *Ἱστορία τῶν Θρησκευτῶν...*, ὁ.π., σ. 343-359.

69. Α.Ε. Φλωράκης, *Τῆνος· Λαϊκὸς πολιτισμὸς...*, ὁ.π., σ. 405.

70. Α.Ε. Φλωράκης, ὁ.π., σ. 405. Δύο ἀκόμη παραλλαγές βλ. Γ.Ν. Ἀμυραλῆς, *Λαογραφικὰ Τήνου...*, ὁ.π., σ. 15-16 (ἡ δευτέρη ἀπ' αὐτὲς ἀναφέρεται σέ καταδίωξη κοριτσιῶν ἀπὸ Βενετσιάνους, προκειμένου νά τὰ κακοποιήσουν, καὶ στὴ σωτηρία τους).

71. Πρβλ. τίς ὁμοιοὺς χαρακτήρα παραθαλάσσιες θέσεις-ξωκλήσια τῆς Τήνου Ἁι-Σώστης καὶ Ἅγιος Φωκάς (Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικὸς περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 423, 441).

τίζει τόν όρμίσκο⁷².

• **Ἡ Παναγία Καλαμάν ἢ Αγία Ἄννα (ξωκλήσι καθολικό, περιφέρεια Βωλάξ):**

Στ' Ἀγι-Ἄννα ἠκρύφτ' καν οἱ Βωλαξιανοί, π' τ'ς κυνηγοῦσαν οἱ Τοῦρκ', γιά νά σωθοῦν κι ἡβγαλ' ἐκεῖν' καλάμια καί βάτ' καί τ'ς σκέπασε⁷³.

Ἡ ἐκκλησία εἶναι ἀφιερωμένη στό Εἰσόδια τῆς Θεοτόκου, τῇ λέγαν ὅμως παλιά καί Αγία Ἄννα, ἐπειδὴ αὐτή εἶναι ἡ μάνα τῆς Παναγίας. Ἄς ἐπισημανθεῖ ἡ ἐπιλογή τῶν καλαμιῶν ὡς ὑλικοῦ γιά τήν ἀπόκρυψη, σ' ἓνα χωριό ὅπου ὅλοι οἱ κάτοικοι ἔχουν ὡς κύριο ἐπάγγελμα τήν καλαθοπλεκτική⁷⁴.

• **Ἡ Παναγία ἢ Βρυσιώτισσα (παντηνιακό καθολικό προσκύνημα στό Βρυσί, περιφέρεια Ταραμπάδου):**

Κι ἡ Παναῖα ἢ Βρυσιώτ'σσα ἤκρυψε τ'ς ἀθρῶπ' ἀπ' τ'ς Τοῦρκ', ἀλλ' αὐτή ἡβγαλ' ἀγριοαχλαδιές καί τσοῦκρυπεν. Μιά βολά στό πανηγύρ' τ'ς, εἶχαν οἱ Καρδιανιώτες γλέντ'. Ξαφνικά ὅμως, ἐκεῖ π' χορεύαν, ἀρχίσαν οἱ τσαμποῦνες νά μ'λοῦν μ' ἀνθρώπινη φωνή κι φουνάζαν: «Τοῦρκ' ἐρχόσαι, Τοῦρκ' ἐρχόσαι»! Κάνουν ἔτσ' καί γλέπουν μιά φεργάδα στό γιαλό κι ἀνεβαίνουν οἱ Τοῦρκ'. Φόβος, κακό! Τί νά κάνουν, ἠκρύφτ'καν στ' Βρυσιώτ'σσα κι ἡβγαλ' ἐκεῖν' ἀγριοαχλαδιές καί τ'ς σκέπασε⁷⁵.

Κατ' ἄλλη παραλλαγή⁷⁶, ἔπαιζε ἡ σαμπούνα κι ἔβγαζε ἀνθρώπινη φωνή κι ἔλεγε: «Παλληκαράκια καί κοπελούδια, / χορεύετε ὥσπου νάρθει ἡ φρεγάδα. / Κι ὅταν ἔρθει ἡ φρεγάδα, / στή παραλία θά παρθεῖτε / καί στ' ἀμπάρι θά ριχτεῖτε»! Τρόμαξαν ὅσοι τ' ἄκουσαν καί ρώτησαν τό γέρο ὀργανοπαίχτη τί κακόγουστο ἀστεῖο ἦταν αὐτό πού ἔκανε. Ὁ καημένος ὁ γέρος δικαιολογήθηκε λέγοντας πώς δέν εἶναι ὁ ἴδιος πού μιλά, ἀλλά κάποια ἄλλη φωνή, ὅχι δική του. Καί ἔδωσε τῇ σαμπούνα του σέ κάποιο διπλανό του νά δοκιμάσει νά παίξει καί κεῖνος. Δοκίμασαν νά παίξουν πολλοί, ἀκόμα κι ὁ γερο-πάς τοῦ Ταραμπάδου, τίποτα ὅμως δέν ἄλλαζε ἀπ' τίς λέξεις ἐκεῖνες (...).

Σέ μιά τρίτη παραλλαγή⁷⁷, λαλώντας ἡ τσαμπούνα ἔλεγε: «Παλληκάρια καί κοπέλλες σταματήστε τό χορό. / Ὅταν φτάσει ἡ φρεγάτα καί ἀράξει στό γιαλό, / τότε σκλάβοι θά παρθεῖτε καί στ' ἀμπάρι θά ριχτεῖτε»!

Ἡ προειδοποίηση πανηγυριστῶν γιά ἐπικείμενη πειρατική ἐπιδρομή μέσω συνθη-

72. Ὁ.π., ἀρ. 317.

73. Α.Ε. Φλωράκης, *Τῆνος· λαϊκός πολιτισμός...*, ὅ.π., σ. 406.

74. Βλ. Αλέκος Ε. Φλωράκης, *Βωλαξιανοί καλαθοπλέκτες. Ἐνα μονοτεχνικό χωριό στήν Τῆνο - Volaxian basketweavers. A monotechnic village in Tinos*, Τῆνος 2010: Ἐμπορικές Ἐπιχειρήσεις Παλαμάρη.

75. Α.Ε. Φλωράκης, *Τῆνος· λαϊκός πολιτισμός...*, ὅ.π., σ. 405-406.

76. π. Μάρκος Φώσκολος, *Ἡ Παναγία τοῦ Βρυσιοῦ. Θρύλος-ἱστορία-Εὐλάβεια*, Τῆνος 1984: Τηνιακά Μηνύματα, σ. 18.

77. Γεώργιος Ι. Δωρίζας, *Οἱ ἐκκλησίες καί τά προσκυνήματα τῆς Τήνου*, Ἀθήνα [1975]: Τῆνος, σ. 123.

ματικών στίχων ἀποτελεῖ γνωστό μοτίβο στίς παραδόσεις τοῦ νησιωτικοῦ χώρου⁷⁸. Ὡστόσο, οἱ τηνιακές παραδόσεις παρουσιάζουν ἐδῶ ἰδιαιτερότητα. Ἐνῶ κατὰ κανόνα οἱ στίχοι ἄδονται ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς πανηγυριστές (χορευτές, γριά, γέρο, γυναίκα, αἰχμάλωτη κοπέλα) ἢ ἀπὸ τὸν ὀργανοπαίχτη⁷⁹, ἐδῶ ὑπεισέρχεται καὶ πάλι τὸ στοιχεῖο τοῦ θαύματος. Ἡ τσαμπούνα παίζει καὶ τραγουδᾷ μόνη της, παίρνει ἀνθρώπινη λαλιά. Κάθε ἀμφιβολία αἴρεται μὲ τὴ διαδοχικὴ δοκιμὴ ἀπὸ διαφόρους καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν παπὰ πού, ὡς καθαγιασμένο πρόσωπο, διαθέτει αὐξημένη ἀξιοπιστία. Τό πρῶτο θαυματουργικό γεγονός ἀκολουθεῖται ἀπὸ τὸ δεύτερο. Οἱ πιστοὶ θά προστατευτοῦν μέσα σέ ἀγριαχλαδιές πού βλάστησαν καὶ ἀναπτύχτηκαν αὐτοστιγμεί. Ἡ ἐπαναβεβαίωση τῆς ἀγιότητος συντελεῖται ὄχι μόνο στὸν ἱερό τόπο ἀλλὰ καὶ σέ ἱερό χρόνο· τὴ μέρα τοῦ πανηγυριοῦ τῆς Παναγίας.

5. Καταφυγὴ σέ σπήλαια καὶ θανάτωση

Συνήθεις παραδόσεις ἀνά τὴν Ἑλλάδα, οἱ ὁποῖες συγκροτοῦν ἰδιαίτερη ὁμάδα, εἶναι οἱ ἀναφερόμενες σέ σπήλαια πού χρησίμευσαν γιὰ καταφύγια τῶν καταδιωκόμενων χωρικῶν⁸⁰. Στὴν Τήνο, ἡ ἐπιλογὴ αὐτῶν τῶν παραδόσεων ὡς κριτηρίων ὀνοματοθεσίας ἔδωσε τοπωνύμια πού εἶτε ἀποδίδουν στὴν ἀντίστοιχη θέση τὴ γενικὴ σημασία τοῦ κρησφύγετου (Καταφύγια –ὅπως πολλαχού–, Καταφύλια, Κροῦφτρες) εἶτε τὴ συνάπτουν μὲ τὸ θρυλούμενο περιστατικό (Μαριᾶς τὸ λαγκάδι, Καμένη πλάκα, Καμένη σπηλιά). Σέ ἀντίθεση μὲ τὴν προηγούμενη ὁμάδα, ὅπου ἡ καταφυγὴ σέ ναῖσκους καὶ ἡ θεία ἐπικλήση ἐξασφαλίζουν τὴ σωτηρία, ἡ ἀπουσία ἐδῶ ἱερῶν στοιχείων ὁδηγεῖ συνήθως στοὺς θάνατο.

- **Καταφύγια ἢ Καταφύα (κοντὰ στοὺ στενὸ Τήνου-Ἄνδρου):**

Εἶναι κάτι σπ'λιές βαθιές, κάτι κροῦφτρες, καὶ τότε μὲ τ'ς κούρσαρ' ἠπήγαινε τὸ χωριό καὶ κρύβονταν ἐκεῖ γιὰ νὰ γλιτώσ'νε.

- **Καταφύλια (ἤτοι Καταφύγια, περιφέρεια Σμαρδάκιτου):**

Ἐχ' μιά μεγάλ' σπηλιά κι ἀπὸ πάνω γκρεμό κι ἠκρύβονταν ἱκεῖ οἱ χωριανοί, ὅταν βγαίνουν ὅξω στὴ στεριά οἱ πειρατές.

- **Κροῦφτρες (περιφέρεια Φαλατάδου):**

Ὅταν ἠβγαίνουν παλιά οἱ πειρατές, πηγαίνουν οἱ ἀθρῶπ' νὰ κρυφτοῦν στὴ σπ'λιά, μεγάλ' σπηλιά, ἀλλὰ εἶναι μ'κρὴ ἢ τρύπα καὶ δέν τήνε βλέπαν ἀπὸ κάτου. Σούρνεσαι

78. Βλ. καὶ προηγούμενως τὴν παράδοση γιὰ τὰ κελιά στίς Κουναρές, στὴν ἐνότητα «Ἀμυντικά κτίσματα καὶ ἀπόκρουση ἐπιδρομῶν».

79. Σ.Δ. Ἡμελλος, *Ἡ περὶ πειρατῶν λαϊκὴ παράδοσις...*, ὁ.π., σ. 52-58.

80. Ὁ.π., σ. 29-46.

για νά μπεις. Μιά βολά είχαν χωθεῖ κεῖ μέσα σαράντα παλικάρια για νά σωθοῦν, π'τά κυνηγοῦσαν οἱ Τοῦρκ'. Πηγαῖναν αὐτοί ν' ἀρπάξουν τ'ς κουπέλες τ' χωριοῦ, μά τ'ς κτυπήσαν αὐτά καί τ'ς ξικάναν. Ἕνας μόνο πού γλίτωσε, γύρισε στοῦ καράθ' κι ἤφερε πουλλοί, νά γυρεύουν τώρα νά βροῦν τά παιδιά. Χωθήκαν λοιπόν σ'ς Κροῦφτρες καί μέναν ἐκεῖ. Καί τσοῦφερναν ἀπό τό χωριό φαγητό. Λέει ἕνας, «Μουρή μάνα, δέ μ' πλέκεις καμιά κάρσα, π' ἔχ' κρύο ἐδωνά». Λέει, «ναί γιούκα μ'». Κι εἶχε μαζί τό μαλλί κι ἤπλεκεν. Τ'ς ἤπες' ὅμως στοῦ δρόμο τό κ'θάρ' καί ξετυλίγονταν. Τοῦθραν οἱ Τοῦρκ', βρῆκαν καί τή σπ'λιά καί τά σκοτώσαν οὔλα τά παλικάρια⁸¹.

Ἐδῶ πρέπει νά υπογραμμιστοῦν πέντε εἰδικότερα στοιχεῖα:

α) ἡ πρόθεση τῶν Τούρκων (ἢ πιθανῶς πειρατῶν) «ν' ἀρπάξουν τίς κοπέλες τοῦ χωριοῦ»· ἡ ἀναφορά παραπέμπει στοῦ ἱστορικοῦ γεγονότος τῆς αἰχμαλωσίας γυναικῶν, προκειμένου νά πουληθοῦν στά σκλαβοπάζαρα,

β) τό ἐπεισόδιο τῆς ἀντίστασης τῶν χωριανῶν, τό ὁποῖο ἐντάσσεται στήν κατηγορία τῆς «ἀπόκρουσης ἐπιδρομέων» πού προαναφέρθηκε,

γ) ὁ ἀριθμός σαράντα τῶν παλικαριῶν, ἀριθμός μέ ἰδιαίτερη φόρτιση⁸², πού, ὅπως καί ἄλλοι ἱεροί καί συμβολικοί ἀριθμοί (τρία, ἑννέα, δώδεκα, χίλια), συναντᾶται συχνά σέ παραδόσεις, παραμῦθια καί δημοτικά τραγούδια· ἐδῶ ὑποδηλώνει τό μέγα πλῆθος,

δ) ὁ μοναδικός ἐχθρός πού ἔμεινε ζωντανός, σύμφωνα μέ τόν κοινό σέ παραμῦθια καί παραδόσεις τύπο «πάντες πλὴν ἑνός»⁸³,

ε) τό σύνθημα ἐπεισόδιο ἐντοπισμοῦ τοῦ καταφυγίου ἀπό πεσμένο κουβάρι νήματος πού ξετυλίγεται, ὅπως καί στίς δύο παραδόσεις πού ἀκολουθοῦν.

• **Μαριᾶς τό λαγκάδι (περιφέρεια Κάτω Μερῶν):**

Ἦτανε, λέει, μιὰ Μαριά κι εἶχε πάει νά κρυφτεῖ στοῦ λαγκάδ', σέ μιὰ τρύπα κεῖ, πού ἔχανε βγεῖ πειρατές ὅξω καί τ'νε κυνηγοῦσαν. Μά τ'ς ἤπεςεν τό κ'θάρ' καί τοῦθραν εὐτοί κι πῆραν τό δρόμο-δρόμο καί τ'νε πιάσαν.

• **Καμένη πλάκα (περιφέρεια Βωλάξ, στά Περάματα):**

-Τήν Καμέν' πλάκα τ'νε πῆκαν ἔτσ', γιατί ἐκεῖ σέ μιὰ τρύπα κρύφτηκε μιὰ γυναίκα ἀπ' τ'ς Τοῦρκ'. Ἀλλά ἤκανε ρόκα καί τ'ς ἤπεςε στοῦ δρόμο τό κ'θάρ' τ'ς καί ξετύλιγε. Ἔτσ' τήν ἤθραν οἱ Τοῦρκ' καί τ'νε κάψαν μέσ στη δρύπα της.⁸⁴

81. Δύο ἀκόμη παραλλαγές (χωρίς ἀναφορά στήν πλὴν ἑνός ἐξολόθρευση τῶν ἐχθρῶν) βλ. Γ.Ν. Ἀμυραλῆς, «Παραδόσεις τῆς Τήνου...», ὁ.π., φ. 147 (Μάρτ.-Ἀπρ. 1973).

82. Βλ. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1982: Robert Laffont/Jupiter, λ. «Quarante»· Michel Feuillet, *Λεξικό χριστιανικῶν συμβόλων*, Ἀθήνα 2007: Α. Καρδαμίτσας, λ. «Σαράντα».

83. Σ.Δ. Ἡμελλος, *Ἡ περὶ πειρατῶν λαϊκὴ παράδοσις...*, ὁ.π., σ. 39.

84. Α.Ε. Φλωράκης, *Τῆνος· λαϊκός πολιτισμός...*, ὁ.π., σ. 394.

- Εἶναι μιὰ πλάκα πολὺ μεγάλ', ἀπὸ βράχο, κί πάει πέρα κί χώνεται ἡ μ'σὴ μέσ στή γῆ. Πάει βαθιά, πρέπ' νά 'χεις φακό γιά νά μπεῖς μέσα. Ἐκεῖ κάψαν οἱ Τοῦρκ' μιὰ γριά πού 'χε κρυφτεῖ γιά νά γλιτώσ'.

Ἄλλη παραλλαγή συνδέει τὴν Καμένη πλάκα μέ τὴν παράδοση τῆς σωτηρίας τῶν Βωλαξανῶν στὴν Παναγία Καλαμάν (Ἀγία Ἄννα)⁸⁵:

Ὅταν οἱ χωριανοὶ εἶχανε πάει στὴν Ἀγι-Ἄννα νά κρυφτοῦν ἀπ' τ'ς πειρατές, μιὰ γριά δέ μπίστεψε κι ἤφυγεν ἀπού κεῖ. Λέει, «δῶ 'ναι ἐκκλησιά, θά μᾶς διοῦνε». Κι πῆρε τὸ δρόμο νά πάει ἀλλοῦ. Στὸ δρόμο ὅμως τ'ς ἤπωσε τὸ κ'θάρ' καὶ ξετυλιγόντανε. Κι ἡῦρ' αὐτὴ τὴν πλάκα, κούφωμα, πολὺ μυστήριο, καὶ τρούπωσ' ἐκειδανὰ μοναχιά τ'ς. Ἐ, ῥθῆκαν οἱ πειρατές, καλάμια καὶ βάτ' ἡκουκουλώσαν τ'ν ἐκκλησιά, σωθῆκαν –τὰ ξέρ'ς ἡγιά. Ἡ ἄλλ', π' δέ μπίστεψε, ἡῦρῆκαν τὸ κ'θάρ' οἱ κούρσαρ' κί κόψαν ἀπόξω κάμποσα ξύλα, φρύγανα, κι ἡβάλαν σ' μπούκα τ'ς σπηλιᾶς φουτιά (δέν ξέραν καὶ πόσ' ἦτανε μέσα) καὶ τ'νε κάψαν. Γι' αὐτὸ πῆκαν τὸ μέρος «Καμένη πλάκα».

Ἐπισημαίνεται ἐδῶ καὶ πάλι τόσο ὁ τύπος «πάντες πλὴν ἑνός» ὅσο καὶ ὁ μυθικός χαρακτήρας-δαιμονοποίηση πού ἀποδίδεται στὴ γριά⁸⁶. Δέν εἶναι χωρὶς σημασία ὅτι ὡς αἰτία τοῦ χαμοῦ τῆς προβάλλεται ἡ ἀπιστία πρὸς τὴ θεία προστασία.

• **Καμένη σπηλιά (περιφέρεια Κάτω Μερῶν):**

Ὅταν ἦταν ἐδῶ οἱ Τοῦρκ', κυνηγοῦσαν τ'ς χωριανοὶ καὶ τ'ς σκοτώναν. Κάτ' γυναῖκες λοιπὸν κρυφτήκαν σέ μιὰ βαθιὰ σπηλιά γιά νά σωθοῦν. Ἀλλὰ μιὰ γυναίκα ἤκανε ρόκα κι ἤλαμψε στὸν ἥλιο ἡ ρόκα τ'ς καὶ τ'νε δῆκαν οἱ Τοῦρκ' ἀπ' τὴ φεργάδα τους κι ἡβάλαν φρύγανα καὶ τειάφ' σ' δρύπα τ'ς σπηλιᾶς καὶ τ'ς πνίξαν μέ τὸν καπνὸ. Γι' αὐτὸ καὶ τὴ σπηλιά ἐκεῖν' τ'νε λένε Καμέν' σπηλιά⁸⁷.

Τὸ ἐπεισόδιο τῆς ἐξολόθρευσης τῶν καταφυγόντων σέ σπήλαια, μέ ἀναμμα φωτιᾶς πρὸ τῆς εἰσόδου καὶ πρόκληση ἀσφυξίας, εἶναι σύνηθες στὶς νησιωτικές παραδόσεις, ἀπηχώντας σέ πολλές περιπτώσεις πραγματικά γεγονότα⁸⁸. Στὴν παράδοση αὐτὴ (ἀπὸ τὸ χωριὸ Πλατιά), ἡ θέση τοῦ καταφυγίου προδίδεται πάλι ἀπὸ ἀπροσεξία μιᾶς γυναίκας, ὅχι ὅμως ἀπὸ τὸ κουβάρι πού τῆς ἔπωσε ἀλλὰ ἀπὸ τὴ ρόκα τῆς πού ἔλαμψε στὸν ἥλιο. Λάμψη πού ἐγινε ὁρατὴ πρὶν ἀκόμη ἀποβιβαστοῦν οἱ «Τοῦρκοι» (πειρατές).

Ἡ διαφοροποίηση αὐτὴ συνάδει μέ τὴ γεωγραφικὴ θέση τῆς σπηλιᾶς. Ἡ εἴσοδος τῆς διανοίγεται σέ γκρεμό, σέ ἀρκετὸ ὕψος πάνω ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια τῆς θάλασσας, ἐνῶ ἡ πρόσβασή τῆς ἀπὸ ξηρᾶς προϋποθέτει γνώση τοῦ ἐνός καὶ μοναδικοῦ δύσβατου μονοπατιοῦ. Γι' αὐτὸ, σέ μιὰ ἄλλη παραλλαγή (ἀπὸ τὴν Κώμη) οἱ πειρατές χρησιμοποίησαν μπαρούτι ἀντὶ γιά φρύγανα καὶ θειάφι: (...) Κι ἐπειδὴ οἱ κούρσαροι δέ βοροῦσαν

85. Βλ. τὴ σχετικὴ παράδοση στὴν προηγούμενη ἐνότητα «Καταφυγὴ σέ ξωκλήσια καὶ σωτηρία».

86. Βλ. προηγουμένως Γριάς τὸ πῆδημα (καὶ σημ. 59), στὴν ἐνότητα «Καταδίωξη καὶ ἐξολόθρευση κατοίκων».

87. Α.Ε. Φλωράκης, *Τῆνος· λαϊκὸς πολιτισμὸς...*, ὁ.π., σ. 393-394.

88. Σ.Δ. Ἡμελλος, *Ἡ περὶ πειρατῶν λαϊκὴ παράδοσις...*, ὁ.π., σ. 33, 45.

νά κατέβουν, δέν ξέραν νά πᾶνε, κρεμάσαν μπροστά στ' δρύπα ἓνα βαρέλ' μπαρούτ' καί τ'ς κάψαν⁸⁹.

Στό ἐσωτερικό τῆς σπηλιάς ὑπάρχουν διασκορπισμένα ἀνθρώπινα ὀστά, κυρίως γυναικοπαίδων, τά ὁποῖα οἱ κάτοικοι τῶν γειτονικῶν χωριῶν τά συσχετίζουν μέ τήν παράδοση. Τήν ὕπαρξή τους διαπίστωσε καί ὁ ἀυστριακός σπηλαιολόγος Μάρκοβιτς, ὅταν ἐπισκέφτηκε τή σπηλιά τό 1928, καί ὑπέθεσε ὅτι «κρύβουν κάποια τραγωδία»⁹⁰. Ἡ Καμένη σπηλιά ὀνομάζεται καί *Μυγοσπηλιά*, ἀπό ἓνα εἶδος μικρῆς πράσινης μύγας πού ζεῖ κατά σμήνη στό πρῶτο τμήμα τοῦ σπηλαίου.

• *Τουρκοσπηλιά* (περιφέρεια Πλατιῶν, Ρόχαρι):

Τό τοπωνύμιο δέν συσχετίζεται ἀπό τούς ντόπιους μέ ἐχθρικές ἐπιδρομές ἀλλά μέ ἄσχετο πρὸς αὐτές γεγονόσ: *Δύο Πλατιανοὶ κλέψαν μιά Τουρκάλα ἀπ' τή Σμύρνη καί τήν κρύψαν ἐκεῖ*.⁹¹ Δέν θά μπορούσε πάντως νά ἀποκλειστεῖ, τό συμβάν αὐτό νά ἐπακολούθησε καί τό τοπωνύμιο νά ὀφείλεται σέ προϋπάρχουσα παράδοση, συναφῇ μέ τίς προηγούμενες, σήμερα λησμονημένη.

6. Ἀπολίθωση πειρατικῶν πλοίων

Ἐκδήλωση τοῦ ἱεροῦ διὰ τοῦ θαύματος, σέ παραδόσεις περί ἀπειλούντων ἐχθρῶν, δέν ἔχουμε μόνο στήν περίπτωση καταφυγῆς σέ ξωκλήσια ἀλλά καί σ' ἐκείνη τῆς ἀπολίθωσης ἢ καταβύθισης ἐχθρικῶν πλοίων. Ἡ παράδοση γιά τό πέτρωμα (ἢ μαρμάρωμα) ἐχθρικοῦ караβιоῦ, μέ θαυματουργική ἐπέμβαση ἐνός ἀγίου, εἶναι κοινή ἀνά τήν Ἑλλάδα, σέ ποικίλες παραλλαγές⁹². Τό ἴδιο πολυάριθμα εἶναι καί τά σχετικά τοπωνύμια, πάντα λόγω τῆς παρουσίας ἐνός караβόσχημου βράχου ἢ σκοπέλου. Τέτοια παραδείγματα, στή νότια ἀκτὴ τῆς Τήνου, παρέχουν δύο γειτονικές θέσεις, τό Μαρμαροκάραβο ἢ Πετροκάραβο καί τό Ἀπάνω Πετροκάραβο⁹³. Θεωροῦνται κουρσάρικες φρεγάτες πού ἀπολίθώθηκαν μέ θαῦμα τῆς Παναγίας. Μία ἀκόμη θέση στήν ἴδια ἀκτὴ, πλησιάζοντας στό Στενό Τήνου-Ἀνδρου, ὀνομάζεται Κάτεργο.

89. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 294.

90. Α. Μάρκοβιτς, «Ἡ Ἑλλάς πού δέν φαίνεται» *Ἐλεύθερον Βῆμα*, φ. 2385 (1928). Ἀναφορά στίς ἐκεῖ ἔρευνες τοῦ Μάρκοβιτς βλ. Ἀλέξ. Στ. Λαγουρός, *Ἡ ἱστορία τῆς Τήνου ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων ἕως σήμερον*, Ἀθήναι 1965: Τήνος, σ. 105-106· Γεώργιος Ι. Δωριζας, *Ἡ ἀρχαία Τήνος*, Ἀθήναι 1974, σ. 24 κ.έ.

91. Τό ἴδιο γράφει καί ὁ Πλατιανὸς μητροπολίτης Φθιώτιδος Νικόλαος Ι. Πρωτοπαπᾶς (*Τό χωριὸ Πλατεῖα τῆς Τήνου*, Ἀθήνα 1996: Ἑταιρεία Τηνιακῶν Μελετῶν, σ. 23).

92. Ν.Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις...*, ὁ.π., τ. Α', σ. 156-157, τ. Β', σ. 867-869· Δημ. Σ. Λουκάτος, «Θαλασσινές παραδόσεις στήν Ἑπτάνησο», *Πρακτικά τρίτου Πανιωνίου Συνεδρίου* 2 (1969), σ. 63, 64· Σ.Δ. Ἡμελλος, *Ἡ περί πειρατῶν λαϊκὴ παράδοσις...*, ὁ.π., σ. 93-97 (μέ συσχετισμὸ πρὸς ἀντίστοιχες ἀρχαιοελληνικὲς παραδόσεις)· Κ. Ρωμαῖος, *Τὸ ἀθάνατο νερό...*, ὁ.π., σ. 54-64.

93. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 121, 122.

• **Μαρμαροκάραβο ή Πετροκάραβο, Απάνω Πετροκάραβο:**

Ήταν δυό άνθρωπ' από πάνου, στό βουνό, σ' ένα αβοϊδόστο⁹⁴, καί βλέπουν ἄξαφνα νά καθατζάρουν τὰ Μουρούνια δύο φεργάδες κουρσάρ'κες. Λένε, νά τρέξουμε –ἔχ' κάτι χωριά ὄξω-ὄξω– νά εἰδοποιήσουμε. Φωνάζαν λοιπόν: «Τοῦρκ' ἐρχόνται, Τοῦρκ' ἐρχόνται, Σαρακήν'δες»⁹⁵. Φόβος! Πέσαν στά γόνατα. «Παναγία μ', σῶσε μας!» Κι ὅπως πηγαίνουν οἱ φεργάδες νά φουντάρουν τ'ς ἄγκυρες, ἐπετρώσαν κεῖ δά. Καί μένουν ἀκόμα μαρμαρωμένες.

• **Κάτεργο:**

Εἶν' ἓνας βράχος μέσ στ' θάλασσα, σά γαράβ'. Τό τοπωνύμιο συνδέεται προφανῶς μέ λησμονημένη παράδοση γιά ἀπολίθωση ἐχθρικοῦ πλοίου. Ὅμοια τοπωνύμια σέ πολλά νησιά⁹⁶.

7. Μαγεία καί στοιχειωμένοι τόποι

Σύμφωνα μέ τήν ἀνθρωπολογική-λαογραφική ὀπτική, ἡ ἐκδήλωση τοῦ ἱεροῦ δέν περιορίζεται στίς θρησκευτικές λατρευτικές πράξεις καί στήν ἐπιφάνεια τῶν θείων προσώπων· χαρακτηρίζει ἐπίσης τίς μαγικές τελετουργίες καί τίς «ἰσχυοφάνειες», τήν ἐπιφάνεια δηλαδή δαιμονικῶν ὄντων, ὅπως οἱ νεράιδες, τὰ στοιχεῖα καί οἱ βέβηλοι νεκροί. Κατά συνέπεια, ὡς ἱεροφάνεια νοεῖται καί ὅ,τι ἐκπορεύεται ἀπό τή λαϊκή θρησκεία, ὅ,τι ἀντλεῖ τήν ἱερότητά του ἀπό δοξασίες καί παραδόσεις καί ταυτοποιεῖ μέ τοπωνύμια τούς τόπους ὅπου αὐτές διαδραματίστηκαν. Τόποι πού «στοίχειωσαν», σημαδεμένοι ἀπό φονικά καί αἰφνίδιους θανάτους, ἢ συνδέθηκαν μέ τήν παρουσία μεμονωμένων μνημάτων ἀνήκουν ἐπίσης στήν κατηγορία τῶν ἱερῶν τόπων τῆς λαϊκῆς θρησκείας⁹⁷.

• **Ἡ «ἐπασιδός» τοῦ Τσικνιά:**

Μιά πολύ παλιά τηνιακή παράδοση, τήν ὁποία κατέγραψε γύρω στά 1420 ὁ Cristoforo Buondelmonti, παρουσιάζει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον, τόσο γιά τήν παλαιότητα ὅσο καί γιά τό περιεχόμενό της. Ἀναφέρεται στήν καταβύθιση ἐχθρικοῦ στόλου πού ἔπλεε ἐναντίον τοῦ νησιοῦ, ὅχι μέ ἐπὶ κληση καί θαυματουργική ἐπέμβαση τῆς Παναγίας ἢ κάποιου ἁγίου, ὅπως διηγοῦνται πολλές λαϊκές παραδόσεις καί βυζαντινά ἁγιολογικά κείμενα⁹⁸, ἀλλά μέ μαγική τελετουργία. Μιά γυναίκα πού γνώριζε μαγικές ἐπωδές («ἐπασιδός»),

94. Χῶρος σταβλισμοῦ βοοειδῶν, ἀλλιώς βουϊδόσπιτο, βουϊδοκέλι, μάντρα, ντάμι.

95. Ἐπισημαίνεται ἡ χρήση τῶν ὀνομάτων τοῦρκοι καί σαρακήνηδες ὡς ταυτόσημων. Πρβλ. προηγουμένως, σημ. 46.

96. Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ὁ.π., ἀρ. 139, ὅπου καί βιβλιογραφία.

97. Α.Ε. Φλωράκης, «Ἀνθρωπολογική προσέγγιση τοπωνυμίων...», ὁ.π., σ. 407, 425.

98. Σ.Δ. Ἡμελλος, *Ἡ περί πειρατῶν λαϊκή παράδοσις...*, ὁ.π., σ. 85-90.

βλέποντας τούς έχθρους νά πλησιάζουν γιά νά καταστρέψουν τήν πόλη, ανέβηκε στο ύψηλοτερο βουνό τοῦ νησιοῦ καί, ἀφοῦ γυμνώθηκε καί ἔξανε (χτένισε φουσκωτά) τά μαλλιά της, σήκωσε τά χέρια στόν οὐρανό καί εἶπε τήν ἐπωδή. Ἀμέσως σηκώθηκε ἀπό τήν Ἀφρική σφοδρός ἄνεμος καί βούλιαξε ὁλόκληρο τόν ἐχθρικό στόλο. Πολλοί ἀπό τούς ἐχθρούς κατάφεραν νά βγοῦν σῶσι στή στεριά, αὐτή ὅμως, μέ τή μαγική της τέχνη, τούς μετέτρεψε σέ δούλους τῶν κατοίκων, οἱ ὁποῖοι ἐπιπλέον πλούτισαν, παίρνοντας ὅλα τά χρήματα καί τά ὑπάρχοντα τῶν ἐχθρῶν⁹⁹. Μέ πηγὴ τόν Buondelmonti ἐπαναλαμβάνουν σέ γενικές γραμμές τήν παράδοση καί μεταγενέστεροί του περιηγητές, ὅπως οἱ Benedetto Bordone (1528), Marco Boschini, (1658) καί Vincenzo Maria Coronelli (1696-97)¹⁰⁰.

Στό κείμενο τοῦ Buondelmonti περιγράφεται ἐναργῶς μιὰ μορφή ἐξελιγμένης μαγείας, αὐτῆς πού στοχεύει τελετουργικά στή δέσμευση τῶν δυναμούχων ὄντων, ἀγαθοποιῶν ἢ βλαπτικῶν (δαιμόνων, ἀγγέλων, φυσικῶν φαινομένων)¹⁰¹. Σ' αὐτά συγκαταλέγονται καί οἱ ἄνεμοι, οἱ ὁποῖοι, κατὰ τίς λαϊκές δοξασίες, ζοῦν καί συμπεριφέρονται ἀναλογικά μέ τούς ἀνθρώπους¹⁰² καί παριστάνονται στή λαϊκὴ τέχνη (ὅπως καί στήν ἀρ-

99. Μεταφέρω τό ἀπόσπασμα, ὅπως μεταφράστηκε στήν ἀρχαία ἐλληνική ἀπὸ ἄγνωστο μεταφραστή καί σέ ἄγνωστη ἐποχὴ· δημοσιεύτηκε τό 1875 ἀπὸ τόν Emile Legrand, ὁ ὁποῖος τό ἐντόπισε στή βιβλιοθήκη τοῦ Τόπ Καπί στήν Κωνσταντινούπολη (*Description des îles de l'Archipel par Cristoforo Buondelmonti. Version grecque par un anonyme publiée d'après le manuscrit du sérail avec une traduction française et un commentaire par Emile Legrand, professeur a l'école nationale de langues orientales, Paris 1897*). Ἀπὸ τό βιβλίο αὐτό, φυλασσόμενο στή Γεννάδειο Βιβλιοθήκη, φωτοαναδημοσιεύτηκε στό Αἶκ. Ν. Σαράφη, *Τῆνος. Ἐντυπες πηγές, χάρτες-ἐνδυμασίες...*, ὁ.π., σ. 28: «Περὶ τῆς Τήνου. (...) Ἐν ταύτῃ φασὶ γενέσθαι ποτὲ καί μίαν γυναῖκα ἐπαιδόν, ἥτις ἅπαξ ἰδοῦσα τούς ἐχθρούς πλησιάζοντας ἐπὶ φθορᾷ ἰδίας πόλεως εἰς τό ὑψηλότερον ἀνῆλθεν ὅρος· κάκει ἐαυτὴν γυμνώσασα καί τήν τῆς κεφαλῆς κόμην ξάνασα, καί τὰς χεῖρας εἰς οὐρανόν ἀνατείνασα, ἐχρήτο τῇ ἐπωδῇ, ἣν οὐπω ἐτέλεσε καί εὐθύς ἄνεμος ἀπὸ τῆς Ἀφρικῆς σφοδρὸς πνεύσας τόν ἐκείνων στόλον ἅπαντα κατεπόντισεν· ἀφ' ὧν καί πολλοὶ εἰς τήν νῆσον ταύτην διεσώθησαν· οὓς ὕστερον αὐτῇ τῇ ἐαυτῆς τέχνῃ ἀναισθητοῦς ἀπεκατέστησε, καί οὕτω δοῦλοι ἀντ' ἐλευθέρων γεγόνασιν. Ἐγένοντο δέ καί πλούσιοι ἐντεῦθεν οἱ πολῖται ἅπαντα τὰ ἐκείνων λαβόντες».

100. Αἶκ. Ν. Σαράφη, ὁ.π., σ. 32, 56, 84.

101. Συνοπτικὴ πραγματέυση γιά τό θέμα βλ. Jérôme-Antoine Rony, *Ἡ μαγεία*, μετάφρ. Γεώργιος Ζωγραφάκης, Ἀθήναι 1965: Ἰωάν. Ν. Ζαχαρόπουλος. Ἐπίσης Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Paris 1983³ καί ἑλλ. ἔκδ. Marcel Mauss, Henri Hubert, *Σχεδιάσμα μιᾶς γενικῆς θεωρίας γιά τὴ μαγεία*, Πρόλογος-μετάφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Ἀθήνα 2003: Ἐκδόσεις τοῦ Εἰκοστοῦ πρώτου. Εἰδικότερα γιά τόν ἄνεμο στήν Ἑλλάδα: Γεώργιος Ν. Αἰκατερινίδης, «Ἡ μαγεία τοῦ ἀνέμου», *Ὁ ἀέρας πηγὴ ζωῆς, κίνησης καί καθαρμοῦ*, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης, Ἀθήνα 2003: Μουσεῖο Ἑλληνικῆς Λαϊκῆς Τέχνης, Φίλοι Μ.Ε.Λ.Τ., σσ. 127-132. Ἐθνογραφικά παράλληλα γιά τό μαγικό ἔλεγχο τοῦ ἀνέμου: Sir James George Frazer, *Ὁ χρυσὸς κλῶνος. Μελέτη γιά τὴ Μαγεία καί τὴ Θρησκεία*, Ἀθήνα 1990: Ἐκάτη, τ. Α', σ. 122-126.

102. Νικόλαος Γ. Πολίτης, «Ὁ ἥλιος κατὰ τούς δημῶδεις μύθους», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τ. Β', Ἐν Ἀθήναις 1975², σ. 130-183· ὁ ἴδιος, *Παραδόσεις*, ὁ.π., τ. Α', σ. 124-129, τ. Β', σ. 806 κ.έ.: Στέφανος Ἡμελλος, «Ἀρσενικός καί θηλυκός [ἄνεμος]. Μερικὲς παρατηρήσεις καί σχόλια», στο βιβλίο του *Λαογραφικά*, τ. Γ', *Ποικίλα*, Ἀθήνα 1994, σ. 307-313· Αἰκατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη, «Ὁ κυρ-Βοριάς παράγγειλε... Ἡ προσωποποίηση τοῦ ἀνέμου», *Ὁ ἀέρας πηγὴ ζωῆς, κίνησης καί καθαρμοῦ*, Πρακτικὰ

χαιοελληνική) μέ ανθρώπινη μορφή¹⁰³. Έδω, ή γυναίκα πού δεσμεύει τόν άνεμο καί τόν κατευθύνει σύμφωνα μέ τήν έπιθυμία της εΐναι «έπαιιδός», χρησιμοποιεΐ δηλαδή πρός τοϋτο μαγική έπωδή, ξόρκι. Έπιπλέον κατέχει γενικότερα τή μαγική τέχνη, εΐναι δηλονότι μάγισσα, καθώς μέ αϋτήν άλλοτριώνει τούς έχθρους καί τούς καθιστᾷ δούλους¹⁰⁴.

Από τά λοιπά στοιχεΐα τής τελετουργΐας πρέπει νά υπογραμμιστοϋν:

α) Ό τόπος τέλεσης τής μαγικῆς έπίκλησης. Έπιλέγεται τό ύψηλότερο βουνό, τόπος φορτισμένος άφ' έαυτοϋ μέ ιερότητα, λόγω τής έγγύτητάς του πρός τόν οϋρανό καί τής έντονης εκεί εκδήλωσης ατμοσφαιρικῶν φαινομένων. Εΐδικότερα, καθώς τό «ύψηλότερο βουνό» τής Τήνου δέν εΐναι άλλο άπό τό Τσικνιά, προκύπτει ό άμεσος συσχετισμός του μέ τούς άνέμους, τῶν όποίωv έπιζητεΐται ή δέσμευση. Κατά τό μύθο, στήν κορυφή τοϋ Τσικνιά, τοϋ άρχαίου «Γύρου», σκότωσε ό Ήρακλης τούς δύο γιούς τοϋ άνέμου Βορέα, Ζήτην καί Κάλαϊν. Έκεΐ τούς έθαψε ό πατέρας τους, ύψώνοντας δύο σωρούς άπό χῶμα, καί έστησε πάνω δύο στήλες πού σάλευαν στό φύσημά του¹⁰⁵. Στά πόδια τοϋ Τσικνιά, τό μπουγάζι Τήνου-Μυκόνου θεωρεΐται τό πιό άνεμῶδες στενό τοϋ Αϊγαίου, άκρως επικίνδυνο γιά τούς ναυτιλλομένους¹⁰⁶. Έκτεθειμένο λοιπόν στούς άνέμους καί ιδιαίτερα στό νότιο-νοτιοδυτικό άνεμο, τόν «άπό τής Αφρικῆς»¹⁰⁷, ήταν ό ιδανικός τόπος γιά τήν έπιτυχία τοϋ στόχου.

β) Η τελετουργική γυμνότητα¹⁰⁸. Εΐναι γνωστό ότι όρισμένες μαγικές τελετές (όπως στήν έρωτική καί τήν άγροτική-γονιμική μαγεία) τελοϋνται χωρίς ένδύματα, πρός ένίσχυση τής άποτελεσματικότητάς τους. Γυμνότητα καί έπίδειξη τῶν γεννητικῶν όργάνων προσλαμβάνουν προσέτι καί χαρακτήρα άποτροπαϊκό.

γ) Η στάση τοϋ σώματος. Κατά τήν εκφώνηση τής έπωδῆς, ή περιγραφόμενη άνύψωση τῶν χεριῶν δέν εΐναι προσευχή, όπως θά συνέβαινε σέ άντίστοιχες θρησκευτικές πρακτικές, αλλά μαγική κλήση τοϋ ίδιου τοϋ άνέμου.

δ) Η δύναμη τῶν μαλλιῶν καί ή προσθήκη στό τυπικό στοιχείωv αναλογικῆς μαγείας. Κατά γενική εύρωπαϊκή άντίληψη, ή δύναμη τοϋ άνθρώπου καί εΐδικότερα τῶν

Έπιστημονικῆς Συνάντησης, ό.π., σσ. 23-34.

103. Κώστας Ρωμαΐος, «Τό πάλεμα τῶν άνέμων» στό βιβλίο του *Τό άθάνατο νερό*, ό. π., σ. 345· Αλέκος Ε. Φλωράκης, *Η λαϊκή λιθογλυπτική τής Τήνου*, Αθήνα 1980²: Φιλυπότης, σ. 142-143· Αΐκατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη, ό.π.

104. Από τό έπεισόδιο αϋτό οι περιηγητές Boschini καί Coronelli (Αϊκ. Ν. Σαράφη, *Τήνος. Έντυπες πηγές, χάρτες-ένδυμασιές...*, ό.π., σ. 56, 84) χαρακτηρίζουν τούς κατοίκους τής Τήνου «μάγους».

105. Έπ. Γεωργαντόπουλος, *Τηνιακά...*, ό.π., σ. 56.

106. Βλ. περισσότερα Αλέκος Ε. Φλωράκης, «Ανεμόεσσα Τήνος. Τό φυσικό μέσα στό πολιτισμικό», *Ό άέρας πηγή ζωῆς, κίνησης καί καθαρμοϋ, Πρακτικά Έπιστημονικῆς Συνάντησης*, ό.π., σσ. 161-166 [= ό ίδιος, *Κάποτε στήν Τήνο. Παλίμψηστα λαογραφικά*, Αθήνα 2002: Έρίννη, σσ. 115-124].

107. «Γαρμπή», δηλαδή νοτιοδυτικό, τόν χαρακτηρίζουν οι περιηγητές Bordone καί Boschini (Αϊκ. Ν. Σαράφη, *Τήνος. Έντυπες πηγές, χάρτες-ένδυμασιές...*, ό.π., σ. 32, 56).

108. J. Chevalier, Al. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles...*, ό.π., λ. «Nudité»· Δημήτριος Πετρόπουλος, «Η γύμνωση στίς μαγικές ένέργειες» *Αρχεΐον Θρακικοϋ Θησαυροϋ* 13(1946-47), .

μάγων καὶ τῶν μαγισσῶν εἶναι συνδεδεμένη μέ τά μαλλιά τους¹⁰⁹. Τό λύσιμο λοιπόν τῆς κόμης εἶναι σύνηθες κατὰ τὴν τέλεση μαγικῶν τελετουργιῶν. Ἐδῶ, ἐπιπλέον, θά μπορούσαμε νά ἐκλάβουμε ὅτι μέ τὴν περαιτέρω «ξάνση» τους, τό φουσκωτό δηλαδή χτένισμά τους, ἐπιδιώκεται ἀναλογικά τό φούσκωμα τῆς θάλασσας, ἡ τρικυμία, σύμφωνα μέ τὴν ὁμοιοπαθητική ἀρχή τοῦ Frazer «τό ὅμοιο καλεῖ τό ὅμοιο» (*Similia similibus*)¹¹⁰.

• *Οἱ Γελλοδοκαμάρες (περιφέρεια Φιλιππάδου):*

Ἀπό τίς τοπικές ἰσχυοφάνειες τῶν δαιμονικῶν ὄντων, συνηθέστατα πιστεύεται στήν Τήνο ὅτι ἐμφανίζονται οἱ «ἀγελλοῦδες», ὅπως ὀνομάζονται ἐδῶ οἱ νεράιδες, συχνά ὅμως, κατὰ συμφυρμό, καί ὅλες οἱ κακοποιές δυνάμεις τῆς λαϊκῆς πίστης, τά «ζωτ'κά» (ξωτικά). Τό ὄνομα, ὅπως καί ἀρκετές ἀπό τίς ἀποδιδόμενες σ' αὐτές ιδιότητες, προέρχεται ἀπό τὴν παιδοπνίχτρα Γελλῶ τῶν ἀρχαίων καί τῶν βυζαντινῶν Ἑλλήνων.¹¹¹ Ἀπό τίς σχετικές μ' αὐτές παραδόσεις τῆς Τήνου¹¹², μία (σέ δύο παραλλαγές) συσχετίζει τὴν ἐμφάνισή τους μέ πειρατική δραστηριότητα:

– *Παρακάτ' ἀπό τό νερό, στό Ξώμπουργο, εἶν' ὁ Αἰ-Σπυρίδωνας. Εἶναι πιό κεῖ κατ' καμάρες κι ἔχουν ἓνα τσιγκέλ', γιατί ἐκεῖ κρεμοῦσαν οἱ Τοῦρῆ' ἀνθρώπ'. Τ'ς καμάρες αὐτές τ'ς λένε «Γελλοδοκαμάρες». Βγαίνουν ἐκεῖ ζωτ'κά καί πολλοί ἐλαφρόστοιχ' (ἐλαφροῖσκιωτοι) τ'ς χάνουν καί τ'ς βρίσκουν τά χαράματα ἐκεῖ. Τ'ς τραβᾷ τό μέρος¹¹³.*

– *Φουρκίζαν ἰδῶ οἱ κουρσάρ' κί στοιχειωσεν οὐ τόπος. Βγαίνουν οἱ κρεμασμέν' τ'ς νύχτες, οἱ θουρβουλάκ' (βρικόλακες), βγαίνουν ζουτ'κά.¹¹⁴*

Κατά τίς παραδόσεις αὐτές, ἡ μετάβαση τοῦ συγκεκριμένου τόπου στήν ἰσχυοφανειακή κατάσταση ὀφείλεται στά ἐκεῖ ἄδικα φονικά ἀνθρώπων δι' ἀπαγχονισμό (φούρκας). Συνδέεται δηλαδή ἡ ἐπιφάνεια τῶν ξωτικῶν μέ τό στοιχειωμα τῶν φονευθέντων. Ἄπαξ καί ὁ τόπος ἔγινε «κακός», στοιχειωμένος, ἐπικίνδυνος, προσελκύει ἔκτοτε πάσης φύσεως δαιμονικά ὄντα: τοὺς βρικόλακες, τό διάβολο, τίς ἀγελλοῦδες.

Στοιχειωμένοι τόποι, συνδεόμενοι μέ ἀπαγχονισμό ἢ σφαγὴ ἀνθρώπων καί μέ ἀντίστοιχα τοπωνύμια, εἶναι ἀκόμη:

109. J.G. Frazer, *Ὁ χρυσός κλώνος*, ὁ.π., Ἀθήνα 1994: Ἑκάτη, τ. Δ', σ. 277-279.

110. Ὁ.π., Ἀθήνα 1994: Ἑκάτη, τ. Α', σ. 26-61, μέ πολλά ἐθνογραφικά παραδείγματα.

111. Ἀναλυτικά γι' αὐτές, τίς μορφές, τίς ιδιότητες καί τά μέσα ἀποτροπῆς τους, βλ. Α.Ε. Φλωράκης, «Οἱ ἀγελλοῦδες. Ἐκδήλωση καί ἀποτροπὴ μιᾶς ἐπικίνδυνης ἰσχυοφάνειας», στό βιβλίο του *Κάποτε στήν Τήνο...*, ὁ.π., σ. 105-113. Γενικότερα: Δημήτριος Β. Οἰκονομίδης, «Ἡ Γελλῶ εἰς τὴν ἑλληνικήν καί ρουμανικήν λαογραφίαν», *Λαογραφία* 30(1975-76), σσ. 246-278.

112. Βλ. Α.Ε. Φλωράκης, *Τήνος· λαϊκός πολιτισμός...*, ὁ.π., σ. 422-431· Γ.Ν. Ἀμυραλῆς, «Παραδόσεις τῆς Τήνου...», ὁ.π., φ. 149 (Ιούλ. 1973) καί φ. 151 (Ὀκτ. 1973).

113. Α.Ε. Φλωράκης, ὁ.π., σ. 429.

114. Τοπωνύμιο *Γελλοδοκαμάρα* ὑπάρχει καί ἄλλο στό νησί (στήν Καψιανή, περιφέρεια Φαλατᾶδου), χωρὶς ὅμως νά συσχετίζεται ἀπὸ τὴν παράδοση μέ πειρατές (βλ. δύο παραλλαγές Α.Ε. Φλωράκης, ὁ.π., σ. 428 καί Γ.Ν. Ἀμυραλῆς, ὁ.π., φ. 149 (Ιούλ. 1973). Ἐπίσης *Ἀγελλοῦδικα* (τά) στήν περιφέρεια τοῦ Σκαλάδου.

• **Φούρκας τό θουνί (περιφέρεια Κουμάρου):**

– Φουρκίσαν οί Τοῦρκ' ἕναν ἄνθρωπο. Εἶναι κακό τό μέρος, βγαίνουν ζουτ'κά.

– Φουρκίζαν ἱκεῖ οἱ Βενετσιάν' τ'ς πειρατές γιά τιμωρία. Ἦκάναν φούρκα τό σκοινί καί τ'ς φουρκίζαν.

Ἡ δεύτερη παραλλαγή, ἀντιστρέφοντας τά πράγματα, ἀναφέρεται σέ ποινή ἀπαγχονισμού πειρατῶν ἐκ μέρους τῶν ἀρχῶν.

• **Τό στοιχειό τοῦ δεσπότη (περιφέρεια Ἀρνάδου, Βάνη):**

Στ' Βάν' ἦταν δεσποτ'κιά καυκάρα κί σφάξαν μιά βολά οἱ Τοῦρκ' στὸν Ἀι-Νικόλα ἕνα δέ-σποτα (καλόγερο, ἡγούμενο) καί τότε ρίζαν στό π'γάδ' καί βγαίν' ἀκόμα τό στοιχειό¹¹⁵.

Ἡ παράδοση ἀναφέρεται στό παλαιό ἀντρικό μοναστήρι τοῦ Ἀγίου Νικολάου τῆς Βάνης. Ἡ μαρμάρινη κρήνη του, στήν ὁποία εἰκονίζεται τό στοιχειό-φύλακας τοῦ νεροῦ (ἀντρική κεφαλή μέ μουστάκι καί στέμμα τριῶν κορυφῶν, ἐντός μπαρόκ τόξου), συσχετίστηκε περαιτέρω μέ τή λαϊκή παράδοση γιά τό στοιχειό τοῦ δεσπότη, πού τὸν ἔσφαξαν οἱ μωαμεθανοὶ πειρατές καί πού ἔκτοτε ἐνοικεῖ στήν κρήνη¹¹⁶.

• **Ἡ σφαγή τοῦ δεσπότη (περιφέρεια Καρδιανῆς):**

Συναφής μέ τήν παραπάνω παράδοση εἶναι καί ἡ παρακάτω, καταγραμμένη ἀπό τό λαϊκό μουσικό Κώστα Πανώριο: (...) Παρά τή θέση Πατέλα, θά συναντήσουμε ἕνα βράχο ὀγκώδη καί κάτω μία πέτρα βράχου στρωτή, ἴσια, καί ἔχει χρωμα ὡσάν αἷμα καί λέγεται ὅτι ἐκεῖ ἔσφαξαν οἱ Τοῦρκοι ἕναν ὀρθόδοξο Δεσπότη καί ἀπό τότες δέν ἔφυγε τό σημάδι αὐτό¹¹⁷. Ἡ παρουσία τοῦ αἵματος, ὀφειλόμενη συνήθως, ὅπως σέ πολλά ἀνάλογα τοπωνύμια, σέ ὀρυκτά τοῦ σιδήρου, συνιστᾷ σημάδι τοῦ τόπου, ἐπιβεβαιώνοντας εἰς τό διηνεκές τήν ἰσχύ τῆς παράδοσης καί τή μονιμότητα τῆς ἱερότητας τοῦ τόπου. Βλ. καί τήν ἐπόμενη.

• **Τοῦρκοι (περιφέρεια Κάτω Μερῶν):**

Σκουτωθήκαν Τοῦρκ' καί στὸν τόπο κεῖ ἔχει μείν' τό αἷμα· κακό μέρος τή νύχτα. Παράδοση ἀνάλογη τῆς προηγούμενης, ἀλλὰ ἐδῶ ἀναφερόμενη σέ φόνο μωαμεθανῶν ἀπὸ τοὺς ντόπιους. Ἡ ἐπικινδυνότητα τοῦ στοιχειωμένου τόπου εἶναι τώρα μεγαλύτερη, καθὼς οἱ νεκροὶ πού παρουσιάζονται τή νύχτα εἶναι φοβερότεροι, ὡς ἐχθροὶ καί χριστιανομάχοι¹¹⁸.

115. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, *Μαρμάρινα λαϊκὰ τέμπλα τῆς Τήνου*, [Ἀθήνα 1996-98]: Ἐταιρεία Τηνιακῶν Μελετῶν, Τήνος, σ. 47 (ἐπίσης σ. 48, σημ. 10 καί σ. 58, σημ. 42).

116. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, *Μαρμάρινες κρήνες τῆς Τήνου*, Ἀθήνα 2010: Ἐρίννη, σ. 44-45.

117. Κώστας Δανούσης, *Παράδοση καί μνήμη. Μέ τό δοξάρι καί τήν πένα τοῦ Κώστα Πανώριου*, Ἀθήνα 2005: Ἐταιρεία Τηνιακῶν Μελετῶν, Ἀδελφότης Τηνίων Καρδιανιωτῶν «Ἡ Ἁγία Τριάς», σ. 102.

118. Πρβλ. τό ἀκτωνύμιο *Αἷμα* (κάβος μέ σκουριά), πιθανότατα ἀπὸ λησμονημένη παράδοση, καί τό τοπωνύμιο *Δυὸ ἀδέρφια*, ἀποδιδόμενο σέ δύο ἀδελφούς πού σκότωσαν ὁ ἕνας τὸν ἄλλον καί

• **Τούρκου τό μνήμα:**

Θά 'χανε θάψ' κάνα Τούρκο ίκεϊ. Τό άκτωνύμιο κοντά στά Χούσ'λα, σέ θέση όπου παλιό λατομείο πράσινου μαρμάρου. Προφανώς όφείλεται σέ λησμονημένη παράδοση, μέ παράλληλη παρουσία τάφου, μάλλον άρχαίου. Βλ. τό επόμενο.

• **Τουρκομνήματα (περιφέρεια Φαλατάδου, Λιβάδα):**

Θέση στήν όποία έχουν έντοπιστεϊ λυχνίες καί μικρά πήλινα σκεύη, πού εϊκάζεται ότι περιείχαν τέφρα νεκρών¹¹⁹. Τόσο τό τοπωνύμιο αυτό, όσο καί τό προηγούμενο (*Τούρκου τό μνήμα*) δέν συνδέονται κατ' ανάγκη μέ ταφή μωαμεθανών. Πιθανότερο εϊναι νά πρόκειται γιά ειδωλολατρικούς τάφους καί ό χαρακτηρισμός «τουρκος» νά αποδόθηκε μέ τή σημασία τοῦ μή χριστιανός. Γιά άλλη θέση, στά "Εξω Μέρη, όνομαζόμενη *Μνήματα*, παραδίδεται ότι *είχε άρχαίοι τάφ' καί μπαίναμε μέσα, παιδιά τώρα, καί βρήκαν εκεί μιά μαρμάρινη κούκλα*.

Όπωςδήποτε πάντως, δεδομένου ότι καί οί άρχαίοι τάφοι θεωρούνται συχνά από τή λαϊκή πίστη έδρα πονηρών πνευμάτων, καθότι μή χριστιανικά καθαγιασμένοι, οί άντίστοιχες θέσεις έντάσσονται στίς ίσχυοφανειακές.

Έγκατάσταση πειρατών στήν Τήνο

Έπιλογικά, άς σημειωθεί ότι ή Τήνος δέν ύπήρξε μόνο θύμα αλλά καί όρμητήριο πειρατικών έπιδρομών. Ός κρησφύγετο πειρατείας όργανωμένης από τούς Βενετούς συνδέθηκε μέ τούς κορσικανούς άρχιπειρατές Γεώργιο Μαρία Βιτάλη (Giorgio Maria Vitali), τόν άνιψιό του Άγγελο (Angelo Maria Vitali) καί μέ τόν Έλληνα Στάθη Ρωμανό ή Μανέττα. Αύτοί έγκαταστάθηκαν στό νησί, κούρσευαν μέ τηνιακά πληρώματα τά πλοία τών Όθωμανών καί απέκτησαν τίτλους από τίς βενετικές άρχές γιά τίς ύπηρεσίες τους¹²⁰.

Πέρα από τά παραπάνω πρόσωπα πού μαρτυρούνται ιστορικά, έγκατάσταση πειρατών στήν Τήνο διασώζει καί ή παράδοση. Πρόκειται γιά μερικούς από τούς δαλματούς καί σλοβένους γενάρχες τηνιακών οικογενειών, τά έπώνυμα τών όποίων έχουν τή χαρακτηριστική κατάληξη -ικ καί -ιτς (Άνδροβικ καί Άνδροβιτς, Γεράσοβιτς, Ίάνκοβικ καί Ίάνκοβιτς, Κούζοβικ, Πέτκοβιτς, Πέτροβιτς καί Πέτοβιτς). Η έγκατάστασή τους πρέπει νά τοποθετηθεϊ μέσα στό γενικότερο μεταναστευτικό ρεύμα δαλματών πειρατών καί έμπόρων πρός τήν περιοχή τοῦ Αϊγαίου, τό 17ο-18ο αιώνα. Εϊδικότερα γιά τήν

μένει εκεί τό αίμα τους άνεξίτηλο (Α.Ε. Φλωράκης, *Τοπωνυμικός περίπλους...*, ό.π., άρ. 163 καί *Τήνος' λαϊκός πολιτισμός...*, ό.π., σ. 393, άντίστοιχα).

119. Έπ. Γεωργαντόπουλος, *Τηνιακά...*, ό.π., σ. 46.

120. Βλ. Ίωάννης Ψαράς, *Η Βενετοκρατία στήν Τήνο τήν έποχή τοῦ Κρητικοῦ πολέμου (1645-1669)*, Διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 44-47, 182-184' π. Μ. Φώσκολος, *Τήνος καί πειρατεία...*, ό.π., σ. 56-57. Τό μαρμάρινο οικόσημο τοῦ «χιλίαρχου» Άγγελου Βιτάλη (1692), προερχόμενο από τόν Άγιο Σπυρίδωνα τοῦ χωριοῦ Φιλιππάδος, βλ. Άλέκος Ε. Φλωράκης, *Οικόσημα Τήνου*, Αθήνα 2001: Έρίνη, σ. 66-68 (άρ. 33).

οικογένεια Πέτκοβιτς, ή οικογενειακή παράδοση ανάγει την αρχή της σέ τρία αδέρφια «κοντραμπατζήδες» (λαθρέμπορους) ή πειρατές, στίς αρχές του 17ου αιώνα, με προέλευση τό Κάταρο της Ν. Δαλματίας (Bocche di Cattaro, σήμερα Kotor), που παντρεύτηκαν στην Τήνο¹²¹.

Όρμητήριο πειρατών, υπήρξε και η περιοχή του Πανόρμου, γνωστή ως «θέσις παρέχουσα ασφάλειαν κατά πάσης επιδρομής και ἄσυλον, τουλάχιστον προσωρινόν, ἐν περιπτώσει καταδιώξεως»¹²². Η παράδοση τοποθετεί εκεί εγκατάσταση τριών αδελφών πειρατών από τη Μάνη, στά χωριά Μπεναρδάδος, Μαυράς και Υστερνία (18ος αιώ.), με τό επώνυμο Περαντάκος¹²³, τό οποίο παραμένει ἐν χρήσει:

– *Οἱ Περαντάκοι ἦταν τρία ἀδέρφια πειρατές. Ὅταν ἀράζαν στόν Πάναρμο, κατέβαινε ὅλο τό χωριό, ὁ Μπεναρδάδος. Εἶχαν μεγάλα σπίτια, ἀρχοντικά. Κατέβαινε κι ἡ ἀδερφή τους πάνω στό μουλάρι· θά στρώνανε χαλί νά κατεβεῖ. Καί τά βιολιά ἔπαιζαν εἰδικό μάρς. Ἀλίμονο ἂν τό παίζανε ἄλλη φορά.*

– *Οἱ Περαντάκοι ἦταν πειρατές. Ὅταν ἦταν νά φύγουν ἔπρεπε νά μαζεuyoῦν ὅλοι νά τοὺς ἀποχαιρετήσουν. «Παλικάρια σηκωθείτε / στ' Ἄγια-Φουτ'νή σταθεῖτε», λέγαν. Ἀλίμονο σ' ὅποιον ἔπαιζε τό δικό τους μάρς ὑποδοχῆς¹²⁴.*

Συσχετισμός με εγκατάσταση πειρατών στην περιοχή του Πανόρμου αποδίδεται ἀπό τήν οικογενειακή παράδοση καί στό επώνυμο Μαμαλοῦκος¹²⁵.

Μέσα ἀπό τίς παραδόσεις καί τά τοπωνύμια αὐτῆς τῆς κατηγορίας διέρχεται ἡ συλλογική ιστορική μνήμη. Οἱ ἀφηγήσεις, ὁρμώμενες ἀπό συγκεκριμένα περιστατικά, ἂν καί χωρίς τήν ἀκρίβεια τῶν γραπτῶν κειμένων καί τή σαφῆ χρονολόγηση, δέν παύουν νά ἀποτελοῦν συμπληρωματική πηγή τῆς ἱστορίας. Ἡ σημασία τους ὡστόσο εἶναι κυρίως ἀνθρωπολογική καί λαογραφική. Περιγράφουν τή διαδικασία πρόσληψης ἀπό τό λαό τῶν ιστορικῶν περιπετειῶν, τή διάδοση τῶν ἀφηγηματικῶν μοτίβων, τή συμβολική σύζευξη τόπου, γεγονότος καί ὀνόματος, τήν ἀλληλεπίδραση ἱστορίας καί ὀνοματοθεσίας, τήν ἐνίσχυση τῆς τοπικῆς ταυτότητας. Ἀναπαριστοῦν μία μακρά περίοδο ἀγωνίας, ὀλέθρου καί ἥρωισμῶν, πού διαβαίνει ἀπό τήν «ιστορική στιγμή» στή «μυθική διάρκεια», συμπυκνωμένη στό χῶρο καί στό χρόνο.

121. Βλ. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, «Μεταναστεύσεις καί πατριδωνυμικά ἐπώνυμα στήν Τήνο», *Τηνιακά* 4(2010), σ. 364· ὁ ἴδιος, *Ὀνομάτων ἐπίσκεψις...*, ὁ.π., σ. 159-161.

122. Δρόσος Ν. Δρόσος, *Ἱστορία τῆς Τήνου ἀπό τῆς πέμπτης Σταυροφορίας μέχρι τῆς ἐνετικῆς κυριαρχίας καί ἐκεῖθεν μέχρι τοῦ 1821*, Ἐν Ἀθήναις 1870, σ. 100.

123. Α.Ε. Φλωράκης, «Μεταναστεύσεις...», ὁ.π., σ. 366, 367· ὁ ἴδιος, *Ὀνομάτων ἐπίσκεψις...*, ὁ.π., σ. 276-277, ὅπου ἐπισημαίνεται, μεταξύ τῶν ἄλλων ἐννοιῶν πού ἔχει ἀνά τήν Ελλάδα τό προσηγορικό περά(ν)της, καί ἡ ναζική περάτης = πειρατής.

124. Ἀλέκος Ε. Φλωράκης, «“Χώρα τοῦ Πύργου”· Ἡ ταυτότητα μέσ' ἀπό τήν ἑτερότητα», σὸν τόμο Κ. Δανούσης (ἐπιμ.), *Τετράδια Ἐξωμεριᾶς Τήνου*, τεύχ. 2, Ἀθήνα 2010: Τηνιακά Σύμμεικτα, σ. 70.

125. Κατά παρετυμολογία πρὸς τοὺς Μαμελοῦκους (Α.Ε. Φλωράκης, *Ὀνομάτων ἐπίσκεψις...*, ὁ.π., σ. 271).

Abstract**ALEKOS E. FLORAKIS**

PhD Ethnology - Folkloristics

**TOPONYMY AND TRADITIONS
DERIVING FROM ENEMY ATTACKS ON TINOS**

Piracy was a harsh reality on Tinos as all throughout the Aegean; an ever present threat as early as the Byzantine period. Saracens, pirates and also organised “state” piracy brought untold destruction, rapine and capture to the islanders for centuries. Similar misfortunes befell Tinos, preyed by pirates and repeated enemy attacks by the Ottomans in their attempt to drive the Venetians away from the island; something which they didn’t achieve until 1715. Many events relating to incursions by pirates and the Turks were crystallised in folk traditions and became connected to specific places, creating place names. Hence, these places assumed an ideological representation beyond their physical form, in this way becoming a conceivable landscape.

In terms of anthropology, toponymies thereon belong to the field of “cultural heritage”, and in particular, to the branch of “historical events and traditions”. Furthermore, those place names which are related to supernatural forces, both Christian worship (churches, miracles) and paganism (witchcraft, demonic apparitions), are classified together as “sacred space”. Historically, they date from the period of indirect and direct Venetian rule of the island (1207-1715) and the years of Turkish occupation which followed.

Traditions and toponymies have been classified into seven separate groups: anchorages and pirate lairs, fortifications and fighting off invaders, the pursuit and killing of inhabitants, refuge in chapels and rescue, refuge in caves and extermination, petrification of pirate ships, and witchcraft and haunted places. Finally, there is some extra information in regard to pirates settling on Tinos.

A collective historical memory is passed down through these categories of traditions and place naming. The stories trace back to specific events, and even without the accuracy of written texts and a clear chronology, comprise a complementary source of history. However, their importance lies mainly in anthropology and folkloristics. They describe the process of how historical adventures are handed down by people, the propagation of story motives, the symbolic union of place, event and name, the interaction of history and name-giving, as well as the strengthening of local identity. They represent an enduring period of anguish, devastation and heroism, which transform the historical moment into lasting myth compressed into space and time.

ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠΑΚΗΣ

Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΜΑΡΙΑΣ ΛΙΟΥΔΑΚΗ ΚΑΙ Η ΑΛΛΗΛΟΓΡΑΦΙΑ ΤΗΣ ΜΕ ΤΟΝ ΜΑΝΟΛΗ ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗ

1. Η προσωπικότητα της Μαρίας Λιουδάκη και το πάθος της για τη γλώσσα και τη λαογραφία

Πριν προχωρήσω στην παρουσίαση των άγνωστων εν πολλοίς επιστολών που έστειλε η Μαρία Λιουδάκη¹ στον Μανόλη Τριανταφυλλίδη, θεωρώ απαραίτητο να σκιαγραφήσω αδρομερώς την προσωπικότητα και να παρουσιάσω συνοπτικά το έργο της με έμφαση στη συμβολή της στην καταγραφή πολύτιμου γλωσσικού και λαογραφικού υλικού κυρίως από την Ανατολική Κρήτη.

Στον Δάσκαλο των γυμνασιακών μου χρόνων αείμνηστο Μανώλη Μιλτ. Παπαδάκη (1932-2014) ανήκει η τιμή ότι ανέδειξε πρώτος σε μια υποδειγματική μονογραφία του, που δημοσιεύτηκε το 1992, το έργο της Μαρίας Λιουδάκη (1894-1947) η οποία είναι «μια από τις πιο σημαντικές και συγκινητικές μορφές της ελληνικής εκπαίδευσης στην προπολεμική και μετακατοχική Ελλάδα, που δυστυχώς έμεινε άγνωστη στο ευρύτερο ελληνικό κοινό» (1992:13). Το έργο αυτό του Παπαδάκη αποτελεί καρπό μακροχρόνιας και πολύμοχθης πρωτογενούς έρευνας η οποία στηρίζεται σε πληθώρα νέων στοιχείων που διαφωτίζουν πλήρως τη φυσιогνωμία της τραγικής δασκάλας η οποία δολοφονήθηκε με τον πιο απάνθρωπο τρόπο, θύμα των πολιτικών παθών που γέννησε ο εθνικός διχασμός.²

Η Μαρία Λιουδάκη, το πρώτο από τα οκτώ παιδιά μιας αγροτικής οικογένειας από τη Λατσίδα Μεραμπέλλου, ξεκίνησε τη διδασκαλική της σταδιοδρομία σε ηλικία δεκατεσσάρων μόλις χρόνων, ως «γραμματοδιδασκάλισσα» στην Κριτσά (1908-1909). Τον Ιούνιο του 1908 τέλειωσε το «Παρθεναγωγείον Νεαπόλεως». Έκτοτε σκοπός της ζωής της ήταν η μόρφωση των παιδιών και η εξάλειψη των κοινωνικών αδικιών. Η φτώχεια και η δυστυχία που την περιτριγύριζαν και η ανύπαρκτη υλικοτεχνική υποδομή δυσχέραιναν αφάνταστα το έργο της, διδάσκοντας σε σχολεία-τρώγλες, ακόμα και μέσα στην Ιεράπετρα. Η κατάσταση αυτή όχι μόνο δεν την αποθάρρυνε, αλλά ενίσχυε τη

1. Η Μαρία Λιουδάκη έγραφε το επώνυμό της παλαιότερα με την ορθογράφηση που προτιμούσε ο Γεώργιος Χατζιδάκις, δηλ. Λιουδάκι, τελικά όμως έχει επικρατήσει η κατάληξη -άκης. Στις επιστολές που απευθύνει στον Μανόλη Τριανταφυλλίδη υπογράφει ως Μαρία Λιουδάκη

2. Βλ. αναλυτικά Χαραλαμπίδης, 2001.

θέλησή της να επαυξήσει η ίδια τις γνώσεις της και να βελτιώσει το βιοτικό και μορφωτικό επίπεδο των μαθητών της και κατ' επέκταση των βασανισμένων χωρικών. Ζώντας από μικρό παιδί σε ένα αγροτοποιμενικό περιβάλλον όπου λειτουργούσε αυθόρμητα και πηγαία ο λαϊκός πολιτισμός στις ποικίλες εκφάνσεις του και η γλώσσα του λαού ακολουθούσε την αλάθευτη πορεία της προφορικότητας και της αυθόρμητης ειλικρινούς επικοινωνίας, είχε ήδη ανακαλύψει την ομορφιά των γνήσιων αισθημάτων, όπως αποτυπώνονταν στις κοινωνικές εκδηλώσεις των χωρικών. Συγκεντρώνει με πάθος και αγάπη μαντινάδες, δημοτικά τραγούδια, παραμύθια, παροιμίες, αινίγματα, γλωσσοδέτες, τα ήθη και έθιμα του γάμου και της τελευτής, γενικά ό,τι αναφέρεται στην υλική, κοινωνική και πνευματική ζωή των απλών ανθρώπων της υπαίθρου.

Το συγγραφικό της έργο, δημοσιευμένο και αδημοσίευτο, είναι εντυπωσιακά πλούσιο.³ Από τα λαογραφικά της δημοσιεύματα ξεχωρίζουν οι Κρητικές μαντινάδες (βλ. τη ριζικά αναθεωρημένη και εμπλουτισμένη έκδοση *Λαογραφικά Κρήτης, τόμ. Α' Μαντινάδες*, Αθήνα [1936]: Ελευθερουδάκης, σσ. ιστ' -399), συλλογή που αποτέλεσε σπουδαίο εκδοτικό γεγονός και απασχόλησε σε εκτενείς βιβλιοκρισίες όλα σχεδόν τα μεγάλα ονόματα από το χώρο της φιλολογίας, της λαογραφίας και της γλωσσολογίας.⁴

Στον Πρόλογο του έργου *Κρητικές μαντινάδες*. Συλλογή και ταξινόμηση Μαρία Λιουδάκη, 2^η έκδ. Αθήνα [1933]: Εκδοτικός οίκος Ν. Αλικιώτης & υιοί, σσ. 142 («Σαν Πρόλογος», σσ. γ' -δ'), η συγγραφέας τονίζει emphatic: «Οι μαντινάδες τούτες είναι μέρος από μια μεγάλη συλλογή λαογραφικού υλικού της Ανατολ. Κρήτης. Την έμπνευση της συλλογής αυτής και την κατανόηση της σημασίας μιας τέτοιας (sic) εργασίας τη χρωστώ στον ευγενέστατο, καλό και αγαπημένο μου καθηγητή, κ. Μανόλη Τριανταφυλλίδη, γλωσσολόγο, στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Άρχισα τη συλλογή το 1925, τότε που πρωτογνώρισα τον καλό μου καθηγητή». Αναφέρει ρητά ότι με τις οδηγίες εκείνου και του Διευθυντή του Λαογραφικού Αρχείου και καθηγητή στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Στίλπωνα Κυριακίδη συνεχίζει τη συγκέντρωση του υλικού που ανέρχεται σε δυόμισι χιλιάδες σελίδες. Αξίζει να σημειωθεί ότι στον Πρόλογο αυτόν ευχαριστεί «το ευγενέστατο και φιλοπρόοδο παιδάκι κ. Ναπολέοντα Σουκατζίδη, που δούλεψε ακούρα-

3. Βλ. Παπαδάκης, 1992, σσ. 197-221.

4. Ο πατέρας της ελληνικής γλωσσολογίας Γ. Χατζιδάκις θεωρεί βασική αδυναμία του έργου ότι η συγγραφέας δεν προχώρησε σε κριτική έκδοση των μαντινάδων, όπως συμβαίνει με τους εκδότες αρχαίων κειμένων που λαμβάνουν υπόψη διάφορα χειρόγραφα, όμως ο καθηγητής Λαογραφίας Στίλπων Κυριακίδης έδωσε την πρόποση απάντηση: «Η συλλογή και δημοσιεύσεις του υλικού, όπως ακριβώς φέρεται παρά τω λαώ, είναι όρος απαραίτητος της καλής και αξιοπίστου συλλογής» (Παπαδάκης 1992:223). Το έργο αυτό έκριναν με αυστηρότητα οι αείμνηστοι καθηγητές μου Γεώργιος Σπυριδάκης και Νικόλαος Τωμαδάκης οι οποίοι, πολλές δεκαετίες αργότερα, στις συζητήσεις που είχα μαζί τους αναγνώρισαν με γενναιοδωρία την προσφορά της στην καταγραφή πολύτιμου γλωσσικού και λαογραφικού υλικού. Ο Μανούσος Μανούσας και ο Εμμανουήλ Κριαράς ασχολήθηκαν με την περίφημη συλλογή μαντινάδων της και μου τόνιζαν κατά καιρούς την αφοσίωσή της στο εκπαιδευτικό λειτούργημα και τα αγνά δημοκρατικά της ιδεώδη.

στα στη συλλογή των μαντινάδων». Παροιμιώδης είναι η σεμνότητα της Λιουδάκη. Ζητά από τους αναγνώστες της να κρίνουν με επιείκεια το έργο της επισημαίνοντας: «Ούτε επιστήμονας είμαι, μα ούτε και πολυδιαβασμένος άνθρωπος. Για μόνο οδηγό στις παρατηρήσεις μου είχα τις λίγες γνώσεις, που πηγάζουν από τη μικρή μου μόρφωση και συνεπίκουρο σ' αυτές το γλωσσικό μου αίσθημα, που είναι το αυτό με το αίσθημα του λαού της Ανατολικής Κρήτης, που μέσα απ' αυτόν βγήκα κι εγώ». Στο τέλος του Προλόγου υπάρχει η ένδειξη: «Γεράπετρος 20-4-33, ΜΑΡΙΑ ΛΙΟΥΔΑΚΗ, Δασκάλα».

Το γλωσσάρι της συλλογής (σσ. 121-142) είναι εντυπωσιακά σύντομο και ουσιαστικό, σαν να έχει συνταχθεί από έμπειρο και ικανό λεξικογράφο. Αποδίδει επακριβώς τη σημασία ή τις σημασίες που έχει η λέξη στις σχετικές μαντινάδες. Αρκεί η ενδεικτική παράθεση τεσσάρων συνεχόμενων λημμάτων για να φανεί του λόγου το αληθές:

Γκιλάρι, το = είναι μικρό σκοινί, που δένουν κάτω από το λαιμό του γαϊδάρου και τον τραβούν, ή τον δένουν στη θέση του. Το ίδιο σκοινί όταν το μεταχειρίζονται για άλλα ζώα το λεν **κοντόδεμα**.⁵

Γνώση, η = η φρόνηση.

Διμουρεύομαι = δεν είμαι ειλικρινής, και γι' αυτό άλλα λέω μπροστά και άλλα πίσω στον άνθρωπο. Δίμουρος = ανειλικρινής, αυτός που κατηγορεί πίσω του τον άνθρωπο και μπροστά του τον κολακεύει.

Δίφορο, το = Λέγεται για καρπούς και για ζώα. Προ πάντων για τις λεμονιές και τ' αμπέλια. Δίφοροι καρποί είναι αυτοί, που γεννά για δεύτερη ή και τρίτη φορά το φυτό και δεν προφτάνει να ωριμάσει τον ίδιο χρόνο. Διφορίζω = κάνω δίφορους καρπούς ή και ζώα.

Αρκούν δύο τυχαία δείγματα («Παινέματα του αγαπητικού», σσ. 15-16) και «Παινέματα και δύναμη των ματιών» (σσ. 18-22) για να φανούν οι πηγαίες συναισθηματικές εξάρσεις του ανώνυμου μαντιναδολόγου:

*Βασιλικέ πλατύφυλλε, σαραντακλωναράτε,
θαμάζομαι απού σ' αγαπά πώς θέτει και κοιμάται!*

*Βασιλικέ πλατύφυλλε και μακροκοντυλάτε,
από 'να μίλι κι από δυο η μυρωδιά γρικόται.*

*Μάθια 'χουν όλ' οι άνθρωποι, μα συ 'χεις δυο μαγνήτες,
και μ' έκανες και προπατώ, σαν κουζουλός τσι νύχτες.*

Τα 26 σχολικά βοηθήματα της Λιουδάκη, σε συνεργασία με τον Στέλιο Αλοίζο, τα οποία καλύπτουν όλο σχεδόν το φάσμα των μαθημάτων του δημοτικού σχολείου, ήταν

5. Με μαύρα στοιχεία δηλώνονται τα απερρινωμένα διπλά b, d, g, όπως προφέρονται στην Κρήτη.

πρωτοποριακά για την εποχή τους και είχαν μεγάλη εκδοτική επιτυχία.

Τα 21 χειρόγραφα λαογραφικής ύλης, που εναπόκεινται στο Αρχείο του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, και τα 4 χειρόγραφα γλωσσικής ύλης, που βρίσκονται στο Κέντρον Ερεύνης των Νεοελληνικών Διαλέκτων και Ιδιωμάτων - Ι.Λ.Ν.Ε. της Ακαδημίας Αθηνών, δείχνουν μια ακαταπρόσμενη ερευνητρια η οποία κατέβαλε υπεράνθρωπες προσπάθειες να διασώσει πολύτιμο γλωσσικό και λαογραφικό υλικό το οποίο γνώριζε ότι με την πάροδο του χρόνου θα περιοριζόταν ολοένα και περισσότερο λόγω των επερχόμενων κοινωνικών ανακατατάξεων και αναπόφευκτων εξελίξεων. Πηγή έμπνευσής της για τη συλλογή του λαογραφικού υλικού υπήρξε ο Μανόλης Τριανταφυλλίδης. Το 1933 είχε παρατηρήσει (βλ. στο βιβλίο *Κρητικές μαντινάδες* το σύντομο κείμενο «Για τους ξένους που θα διαβάσουν τις κρητικές μαντινάδες») ότι τα παλαιότερα χρόνια τα γλέντια ήταν συχνότερα: «Μαζεύονταν και τα κορίτσια κάθε χωριού και χόρευαν. Μέσα στο χορό άλλοτε έκαναν ποιητικούς διαγωνισμούς, με μαντινάδες, τραγουδώντας τις και άλλοτε οι ερωτευμένοι τις τραγουδούσαν στους εκλεκτούς, ή τις εκλεκτές της καρδιάς τους. Οι ποιητικοί διαγωνισμοί γίνονταν μεταξύ ανδρών και γυναικών».

Αξίζει ακόμα να σημειωθεί ότι το 1929 οι μαθητές και οι μαθήτριες του Γυμνασίου Ιεράπετρας έδωσαν θεατρική παράσταση με το έργο «Ηλέκτρα» του Σοφοκλή σε έμμετρη μετάφραση στη δημοτική της Μαρίας Λιουδάκη.⁶

Η Μαρία Λιουδάκη σε επιστολή της το 1928 προς τον Μανόλη Τριανταφυλλίδη του εκμυστηρεύεται: «Η γλωσσολογία με μαγεύει», γεγονός το οποίο επιβεβαιώνει το μετέπειτα συγγραφικό της έργο. Στην Ψηφιοθήκη του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Συλλογή Μανόλη Τριανταφυλλίδη, υπάρχει πολύ ενδιαφέρον υλικό για τη Λιουδάκη,⁷ όπως και οι επιστολές που αναδημοσιεύονται εδώ. Έλαβε μέρος στις διαλεκτολογικές έρευνες του Τριανταφυλλίδη και απάντησε στο σχετικό ερωτηματολόγιο με υλικό από τη Λατισία [ARC(HIVE)]-2006-18265], το Μεραμβέλλο [ARC-2006-18382], την Κίο και τη Σιγή Βιθυνίας [ARC-2006-18380, ARC-2006-18377] την Ινέπολη [ARC-2006-18252] και τη Σινώπη [ARC-2006-18253]. Το ενδιαφέρον της Λιουδάκη για τον μικρασιατικό ελληνισμό οφείλεται τόσο στον Ναπολέοντα Σουκατζίδα όσο και στους πρόσφυγες της Μικρασίας που βρέθηκαν στην Κρήτη. Η αδελφή της Χαρά

6. Η μετάφραση αυτή είναι γνωστή από σχετικό ρεπορτάζ της ηρακλειώτικης εφημερίδας «Ελευθέρα σκέψις» της 12^{ης} Μαΐου 1929. Τυχόν ανεύρεσή της θα παρουσίαζε μεγάλο γλωσσικό ενδιαφέρον.

7. Βλ. ένα πολύ χαρακτηριστικό δείγμα: <http://digital.lib.auth.gr/record/50770/files/arc-2006-20049.pdf>

«Σημειώσεις για προθέσεις που συντάσσονται με γενική»: *Από δικού σου* = εξ ιδίων. *Αντίπυτος μου* = αντίς εμένα. *Αντίπυτος σου* = αντίς εσένα. *Αντίπυτος της* = αντίς αυτή. *Από γεννητώντας* = εκ γενετής. *Από στάσεως κόσμου* = Από την αρχή της δημιουργίας. *Πάλι και* = αν τύχει όμως και. *Κοντό να* = άραγε να. *Ό,τι και μίσειπε* = μόλις έφυγε. *Για αιτιολογικό*: εμίσειπα για δεν ήρθε. *Η αφεντομουτσουνάρα σου* = σε του λόγου σου δα ρθω γω να τα μάθω που 'σαι φρόνιμος άνθρωπος.

Λιουδάκη-Κυπραίου (1916-2001), εξαιρετική φιλόλογος και συγγραφέας,⁸ εργάστηκε δίπλα στον Οκτάβιο και τη Μέλπω Μερλιέ στο Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών και συνέβαλε αποφασιστικά στη διάσωση πολύτιμου γλωσσικού και λαογραφικού υλικού.

Η Μαρία Λιουδάκη, φωτεινό παράδειγμα εκπαιδευτικού ανοιχτών οριζόντων, αγωνίστηκε για μια καλύτερη παιδεία του ελληνικού λαού και για κοινωνική δικαιοσύνη, με γνώμονα την ανθρωπιστική παιδεία και τα δημοκρατικά ιδεώδη, έπεσε όμως θύμα της μισαλλοδοξίας ανεγκέφαλων ανθρώπων που τη θεωρούσαν «ιθύνουσα κεφαλή του κομμουνισμού εις την επαρχίαν Ιεραπέτρας» επικαλούμενοι τη συγγενική σχέση που είχε με τον Ναπολέοντα Σουκατζίδη, εξίσου φωτεινό μυαλό, έναν από τους διακόσιους αγωνιστές που εκτελέστηκαν στο Σκοπευτήριο της Καισαριανής την πρωτομαγιά του 1944. Η Μαρία Λιουδάκη και ο Ναπολέων Σουκατζίδης⁹ δεν εκπροσωπούσαν απλώς την αριστερή διάνοηση. Αγωνίστηκαν με αγνά αισθήματα και πάθος να αλλάξουν ό,τι σάπιο και σαθρό υπήρχε στην ελληνική κοινωνία, να δώσουν φτερά στον βασανισμένο εργάτη και αγρότη, στους δύστυχους Μικρασιάτες πρόσφυγες που τα έχασαν όλα και αγωνίζονταν κάτω από απίστευτα αντίξοες συνθήκες, έρημοι και βοήθητοι, να σταθούν στα πόδια τους. Θυσίασαν την έτσι και αλλιώς πρόσκαιρη ζωή τους και φόρεσαν, χωρίς να το επιδιώξουν, τον φωτοστέφανο της Ηρωίδας και του Ήρωα, αντίστοιχα, προκαλώντας εσαεί στους μεταγενέστερους δέος και θαυμασμό γιατί όχι μόνο έθεσαν στο επίκεντρο των αγώνων τους το γενικό καλό, αλλά και γιατί αντί να πτοηθούν από τον ανελέητο πόλεμο που κήρυξαν εναντίον τους οι πατριδικάπηλοι, οπλίστηκαν με αξιοθαύμαστη γενναιότητα δίνοντας μαθήματα ήθους και αρετής. Η Μαρία γνώρισε στον Ναπολέοντα την κατά εικοσιδύο χρόνια μικρότερη αδελφή της Χαρά, έξι χρόνια μικρότερη από τον ίδιο, γνωριμία που απέβη μοιραία και για τους τρεις.

Ακόμα και σήμερα που βλέπουμε τα πράγματα από μια τρίτη οπτική γωνία, χωρίς τον φανατισμό και τη μισαλλοδοξία της ταραχώδους εκείνης εποχής, δεν μπορούμε να μην αγανακτήσουμε διαβάζοντας την απόφαση του αρμόδιου Συμβουλίου που απέλυσε τη Λιουδάκη από την υπηρεσία της «δί' εγκατάλειψιν θέσεως πλέον των 10 ημερών, από 25 Νοεμβρίου 1947 αφ' ης απέσχεν αύτη αδικαιολογήτως και δι' ενεργείας της στρεφόμενας κατά της ακεραιότητας της Πατρίδος».¹⁰ Η χήρα χαροκαμένη μάνα της δασκάλας υπέβαλε αίτηση στο Υπουργείο Παιδείας να ακυρωθεί η πράξη απόλυσης

8. Βλ. το βραβευμένο από την Ακαδημία Αθηνών έργο της (1982) για τα μεταλλεία της Μικράς Ασίας και του Πόντου.

9. Ο Σπύρος Τζόκας έγραψε το «Ιστορικό μυθιστόρημα με φόντο τη ζωή του Ναπολέοντα Σουκατζίδη» *Ο κύκλος των «μάταιων» πράξεων*, γ' έκδ., Αθήνα 2015: Εκδόσεις Εύμαρος. Η θεατρική ομάδα «Πείρα(γ)μα» το παρουσίασε με ιδιαίτερη επιτυχία σε διασκευή-σκηνοθεσία της Αγγελικής Κασόλας. Συγκλονιστικός ήταν στο ρόλο του Ναπολέοντα Σουκατζίδη ο Γιάννης Καρούνης. Τη Χαρά Λιουδάκη υποδύθηκε εξαιρετα η Ειρήνη Μελά. Μακάρι να γραφτεί ανάλογο έργο για τη Μαρία Λιουδάκη και να γυριστεί ταινία η πολυκύμαντη ζωή της.

10. Οι σχετικές μαρτυρίες βρίσκονται συγκεντρωμένες στη μονογραφία του Παπαδάκη, 1992, 154 κ.ε.

της κόρης της καθώς δεν απουσίασε αδικαιολόγητα από το σχολείο της, αφού απήχθη βίαια και κατακρεουργήθηκε ανηλεώς. Η Ιεράπετρα τίμησε επάξια τη μνήμη της αξέχαστης δασκάλας της. Η Βιβλιοθήκη της Μορφωτικής Στέγης φέρει το όνομά της, όπως και ο Σύλλογος Εκπαιδευτικών Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης. Το όνομά της, μαζί με το όνομα της συναγωνίστριάς της Μαρίας Δρανδάκη, που δολοφονήθηκαν την ίδια αποτρόπαιη μέρα, δόθηκε σε μια οδό στην παλιά πόλη.

2. Η αλληλογραφία της με τον Μανόλη Τριανταφυλλίδη

Οι επιστολές που αναδημοσιεύονται εδώ, ήταν μέχρι τώρα άγνωστες στο ευρύτερο κοινό. Η δημοσίευση της Αλληλογραφίας του Μανόλη Τριανταφυλλίδη (2001) αποτέλεσε σημαντικό εκδοτικό γεγονός.¹¹ Έτσι είδαν το φως της δημοσιότητας και οι επιστολές της Μαρίας Λιουδάκη που παρατίθενται με τη σχετική αρίθμηση πιο κάτω.¹²

Ο Μανώλης Μιλτ. Παπαδάκης στην πρώτη έκδοση του έργου του για τη Λιουδάκη δεν ήταν δυνατό να γνωρίζει την αλληλογραφία που είχε η φωτισμένη δασκάλα με τον Μανόλη Τριανταφυλλίδη.¹³ Παραθέτει όμως τις εξής σημαντικές πληροφορίες: Σελ. 14: «Υπήρξε μαθήτριά του Μανόλη Τριανταφυλλίδη στη μετεκαπαίδευση των δασκάλων και ανήκε στο στενό κύκλο των συνεργατών του, για την προώθηση των αρχών του εκπαιδευτικού δημοτικισμού». Σελ. 38: «Στον πρόλογο της μεγάλης έκδοσης των 'Μαντινάδων' (1936) επισημαίνει ότι 'ή λαογραφική μου συλλογή άρχισε τώρα και δώδεκα χρόνια, από τον καιρό που γνώρισα τον καλό μου καθηγητή κ. Μανόλη Τριανταφυλλίδη'». Σελ. 41: «Στη μετεκαπαίδευση [στο Πανεπιστήμιο Αθηνών τα σχολικά έτη 1925-26 και 1926-27] είχε δάσκαλό της 'τον αγαπημένο της καθηγητή' Μανόλη Τριανταφυλλίδη, που την ξεχώρισε αμέσως για τα λαογραφικά και γενικότερα πνευματικά της ενδιαφέροντα και την εισήγαγε στην επιστήμη της Λαογραφίας. Είναι ευτύχημα που βρέθηκε στο δρόμο της και ανέλαβε το έργο αυτό ένας γλωσσολόγος που αγαπούσε με πάθος τη γλώσσα του λαού και τα δημιουργήματά του, σε αντίθεση

11. Το σώμα των 650 επιστολών που δημοσιεύονται στον ογκώδη και καλαίσθητο αυτόν τόμο καλύπτουν τα έτη 1895-1959. Μέσα από τις επιστολές αυτές έρχονται στην επιφάνεια ορισμένες άγνωστες πτυχές της προσωπικότητας του Τριανταφυλλίδη, ενώ παράλληλα φωτίζεται σε επιμέρους ζητήματα το ανεξάντλητο θέμα του δημοτικισμού, και ιδιαίτερα του εκπαιδευτικού δημοτικισμού, όπως επίσης η πνευματική, πολιτική και κοινωνική ιστορία έξι κρίσιμων δεκαετιών της νεότερης Ελλάδας.

12. Ευχαριστώ και από τη θέση αυτή τον Διευθυντή του Ιδρύματος Μανόλη Τριανταφυλλίδη καθηγητή του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Γιώργο Παπαναστασίου που έθεσε πρόθυμα στη διάθεσή μου τις επιστολές σε ηλεκτρονική μορφή και μου επέτρεψε να τις αναδημοσιεύσω με άλλα πολύτιμα στοιχεία σχετικά με τις γλωσσολογικές της εργασίες.

13. Του είχα προσφέρει φωτοτυπίες των επιστολών αυτών ήδη από το 2005 με την ευχή να τις αναδημοσιεύσει και να τις σχολιάσει ο ίδιος. Είχε όμως τότε άλλες προτεραιότητες και τελικά δεν πρόλαβε να αξιοποιήσει το σπουδαίο αυτό υλικό.

με τους καθαρολόγους καθηγητές της Λαογραφίας».¹⁴

Σελ. 236: Ο Παπαδάκης παραθέτει απόσπασμα από τον Πρόλογο (γράφηκε τον Οκτώβριο του 1941) του ανέκδοτου έργου «Το παιδί στην Κρήτη» (βραβεύτηκε από την Ακαδημία Αθηνών το 1939), όπου αναφέρει emphatic: «Εκείνος πρώτος, το 1925, μου έδωσε την έμπνευση για λαογραφικές και γλωσσικές δουλειές. Ειδικά για το βιβλίο τούτο, αν εκείνος δεν ήτανε, δεν θα το 'κανα».

Η πρώτη επιστολή παρουσιάζει γενικότερο ενδιαφέρον με την έννοια ότι η Λιουδάκη αναφέρεται αποκλειστικά στις εντυπώσεις που αποκόμισε από την ανάγνωση του περίφημου βιβλίου «Ένα γράμμα στους δασκάλους μας», επονομαζόμενο «Δημοτικισμός» (1926). Με την ιδιότητα του Γενικού Επόπτη Δημοτικής Εκπαιδεύσεως ο Μανόλης Τριανταφυλλίδης απευθύνεται πρώτα σε μετεκπαιδευόμενους του Πανεπιστημίου Αθηνών και στη συνέχεια σε «όλους τους άλλους», δύομισυ χιλιάδες δασκάλους, που είχαν την τύχη να παρακολουθήσουν τα «συνέδρια», δηλ. κάτι ανάλογο με τα σημερινά «επιμορφωτικά σεμινάρια».

Αθήνα, 9-6-26

Κε Τριανταφυλλίδη,

Γιά νά μή μέ ρωτήσετε τί έντύπωση μοϋκάμε τό γιά τούς δασκάλους γράμμα σας καί σ'ας άπαντήσω πάλι ξηρά-ξηρά: «καλή» θά μέ συγχωρήσετε αν αύτή τήν ώρα πού τό 'ποδιαβάζω σ'ας ένοχλήσω γιά λίγες στιγμές. Λυποϋμαι υπερβολικά πού πολλοί από τούς συναδέλφους τυφλωμένοι από τήν πρόληψη καί από τά μικροσυμφέροντά τους δέν μποροϋν νά διακρίνουν πού βρίσκεται τό άληθινό αίσθημα κι' ό θεϊός εκείνος πόνος γιά τήν κατάντια τής κοινωνίας μας, πού έξυψώνει τόν άνθρωπο καί τόν φωτίζει καί διακρίνει πού βρίσκεται ή αλήθεια καί τόν κάνει οδηγητή τής δυστυχισμένης ανθρωπότητας.

Λυποϋμαι πού πολλοί δέ θά νιώσουν καί τούτη τή χειρονομία σας καί δέ θά έκτιμήσουν τό αίσθημα καί τόν πόνο πού μυρώνει τά λόγια σας, καί πολλοί ίσως σ'ας χλευάσουν κιόλας. Μή σ'ας άποθαρρύνει όμως αύτό καλότατε άνθρωπε, έξακολουθήτε νά δουλεύετε γιά τή δασκάλικη ψυχή γιά τό φωτισμό καί τήν άνύψωσή της καί ζήσετε μέ τή θεϊά άπόλαυση πού νιώθει καθέννας πού θυσιάζει κατι από τό εΐναι του γιά τούς άλλους.

Εΐναι τόσο άπολαυστικό νά κατορθώση κανένας νά περιορίση τό έγώ του, νά πλησιάσει στή δυστυχία, νά τή γνωρίση καί τήν θεραπεύση πού μοϋ φαίνεται πώς δέν χρειάζεται άλλη άπόλαυση γιά νά μπορέση νά πη «έζησα εύτυχής», άκόμα καί αν λι-

14. Η Λιουδάκη έλαβε μέρος στο διαγωνισμό για τη μετεκπαίδευση στο Πανεπιστήμιο Αθηνών πενήντα μόλις δασκάλων καθώς επιθυμούσε διακαώς να διευρύνει τους ορίζοντες των γνώσεών της. Με τις οξύτατες κριτικές παρατηρήσεις της και τη δημιουργική συμμετοχή της στις συζητήσεις μέσα στην τάξη είχε εντυπωσιάσει τους καθηγητές και τους συναδέλφους της και, όπως ήταν αναμενόμενο, ο βαθμός του πτυχίου της δεν μπορούσε να είναι άλλος από το «Άριστα».

θοβοληθῇ ἀπὸ τούς εὐεργετούμενους του, ἀκόμη κι' ἂν σταυρωθῇ ἀπὸ τούς ἀντίγνω-
μούς του.

Μοῦ φαίνεται ὅτι τό μυστικό τῆς εὐτυχίας θά βρισκόταν ἂν ἡ μόρφωσή μας μᾶς
ἔδιδε τόση ψυχική δύναμη, ὥστε νά μπορούμε ὅλοι νά περιορίσωμε τό Ἐγώ μας σέ
βαθμό πού ἂν δέν μπορούσαμε ὅλοι νά προσφέρωμε κᾶτι θετικό γιά τόν ἄλλο, νά μή
τοῦ προσφέρωμε ὅμως και ἀρνητικά. Θᾶμασταν εὐτυχεῖς ἂν μπορούσαμε νά νιώσωμε
ὅτι ἂν ἔχη ἀξία τό ἔργο τοῦ Χριστοῦ, δέν ἔγκειται στήν Ἀνάστασή του, γιατί καθένas
τό σπῖτι του τό βρίσκει εὐκόλα, παρά στήν κάθοδό του καί τή συμμετοχή του στοῦς
ἀνθρώπινους πόνους.

Θᾶθελα αὐτή τήν ὥρα νά ἤμουν ἡ ψυχὴ ὅλου τοῦ συναδελφικοῦ κόσμου γιά νά
σκοτώσω κάθε πρόληψη καί νά καταλάβουν ὅλοι τά λόγια σας ὅπως τά κατάλαβα ἴγώ,
καί νά κηρύξω σ' ὅλον τόν κόσμο σ' ὅλους ὅσους θέλουν νά γίνουν σηματοφόροι μιᾶς
ιδέας, πώς οἱ ιδέες δέν ἐπιβάλλονται, παρά ὑποβάλλονται σάν ἔχουν σύντροφο τήν
καλωσύνη καί τήν αὐτοθυσία.

Μέ κάθε αἴσθημα ἀνάλογο πρός
τό ἐνδιαφέρον σας γιά τή δασκάλικη
ψυχὴ
Μαρία Λιουδάκη

Η παραπάνω ἐπιστολή δείχνει ὅτι ἡ Λιουδάκη μελέτησε σε βάθος τη μνημειώδη
αὐτή εργασία του Τριανταφυλλίδη ἡ οποία ἀποτελεῖ το «ευαγγέλιο του δημοτικισμοῦ»
για τους δασκάλους που εἶχαν ἐπιφορτιστεῖ με το τιτάνιο ἔργο της διδασκαλίας της ζω-
ντανῆς γλώσσας του λαοῦ στην πιο κρίσιμη φάση του γλωσσικοῦ ζητήματος με τα τε-
λευταία, και γι' αὐτό τόσο ἐντονα, ξεσπάσματα του θνήσκοντος καθαρευουσιανισμοῦ
που ἔφερε πλήρη σύγχυση και ἀμηχανία σε μαθητές και δασκάλους. Η συγκεκριμένη
ἐπιστολή της Λιουδάκη στον ἀρχηγέτη του δημοτικισμοῦ ἔχει πολλαπλούς συμβολι-
σμούς. Μὴ ἀναμενόμενο εἶναι ὅτι χρησιμοποιεῖ δυο φορές το ρήμα «λυπούμαι» σε
μία συγχαρητήρια ἐπὶ της οὐσίας ἐπιστολή, γεγονός που ἐπιβεβαιώνει την παρρησία
της Λιουδάκη ἡ οποία τολμά, ἐμμέσως πλην σαφώς, νά ἐπικρίνει συναδέλφους της
που δὲν θέλουν νά δουν τη νέα πραγματικότητα και δὲν μπορούν νά συλλάβουν τα
ἀναγεννησιακά μηνύματα των καιρῶν καθώς εἶναι ἐγκλωβισμένοι σε προκαταλήψεις
και μικροσυμφέροντα.

Η Λιουδάκη με τα ὅσα γράφει δείχνει ὅτι ἔχει ἐνστερνωθεῖ τα μεγάλα οράματα
του Τριανταφυλλίδη και του εκπαιδευτικοῦ δημοτικισμοῦ τα οποία δὲν περιορίζο-
νται στη δημοτικὴ γλώσσα, ἀλλὰ ἔχουν ευρύτερο ὀρίζοντα και ἀποσκοποῦν στην
κοινωνικὴ ἀναγέννηση, τη δημιουργία ἐνός σύγχρονου ευνομούμενου κράτους με
ἐπικέντρο την παιδεία του ἐλληνικοῦ λαοῦ. Ὡς μετεκπαιδευμένη στο Πανεπιστήμιο
Αθηνῶν εἶχε το προνόμιο νά ἀκούει τον ἴδιο νά διακηρύσσει τις θέσεις του υπεν-
θυμίζοντας στους φοιτητές του (1963:118) «πόσο εἶναι ἀνάγκη νά ἔχετε πίστη στο

ιδανικό της αποστολής σας και διψασμένοι για αληθινή μόρφωση να έχετε τα μάτια της ψυχής σας πάντ' ανοιχτά και άγρυπνα αν θέλετε να γίνετε πνευματικοί εργάτες πραγματικοί και δάσκαλοι του γένους, αν θέλετε να βοηθήσετε να δημιουργήσωμε μια Ελλάδα καλύτερη».

Για τον Τριανταφυλλίδη (1963: 176) «Δημοτικισμός είναι η λογοτεχνική, πνευματική, εκπαιδευτική και κοινωνική κίνηση που μας ζητεί να εργαστούμε για ν' αποκτήσωμε και εμείς κάτι που δεν έχουμε και που το έχουν σήμερα όλοι οι πολιτισμένοι λαοί της Ευρώπης: κοινή εθνική γλώσσα». Η Λιουδάκη ασπάζεται τις παρακάτω βασικές θέσεις του εκπαιδευτικού δημοτικισμού, όπως παρουσιάζονται στο «γράμμα» προς τους δασκάλους:

1. Ο δημοτικισμός δεν ζήτησε ποτέ την αποκοπή από την «πλούσια κληρονομία μεγάλων και ανυπέρβλητων προγόνων» (1963: 177).
2. «Δημοτικιστής είναι εκείνος που είπε: 'Γλώσσα και πατρίδα είναι το ίδιο. Να πολεμά κανείς για την πατρίδα του ή για την εθνική τη γλώσσα, ένας είναι ο αγώνας. Πάντα αμύνεται περί πάτρης'. Το είπε ο Ψυχάρης» (1963: 180).
3. «Ο δημοτικισμός κλείνει μέσα του ... την Ελλάδα ολόκληρη και ζητεί να μας ενώσει στην προσπάθεια για μια εθνική ανάπτυξη. ... Ο κομμουνισμός δεν μπορεί να έχει τίποτε κοινό ούτε καμιά αλληλοεξάρτηση ή συγγένεια και σχέση αναγκαιότητας, καθώς ισχυρίζονται μερικοί, με το δημοτικισμό και το κήρυγμά του» (1963: 184).
4. «Η κοινή γραπτή μας γλώσσα είναι ανάγκη να θεμελιωθεί στη ζωντανή γλώσσα του ελληνικού λαού, στο πρότυπο που διαμόρφωσε η λογοτεχνία μας» (1963: 189).
5. «Η καθαρεύουσα, γεννημένη από ιδανικό όμορφο και τολμηρό, ουτοπικό όμως και χρεοκοπημένο πια σήμερα, είναι ιστορική προσπάθεια αποτυχημένη και θεμελιωμένη σε πλάνη» (1963: 193).
6. Η λογοτεχνία, «η φωτεινή συνείδηση του έθνους», έδειξε τον ορθό δρόμο.
7. «Ο αρχαίος πολιτισμός που ελπίζαμε να ξαναποκτήσωμε με την καθαρεύουσα δείχτηκε υπέρτατο άνθισμα ορισμένης εποχής και αποτέλεσμα όρων που δεν δημιουργούνται ούτε ξαναβρίσκονται τόσο εύκολα». Η καθαρεύουσα δεν μας φέρνει πιο κοντά στους αρχαίους συγγραφείς (1963: 194, 196).
8. Η καθαρεύουσα δεν μπορεί να απλοποιηθεί, όπως έδειξαν οι «ανεφάρμοστες συμβιβαστικές γραμματικές θεωρίες του Κοραή με το *παπαδιά*, *λαθωματία*, *ελάδιον*» (1963: 201).
9. «Η κοινή μας γλώσσα πρέπει να θεμελιωθεί στη γλώσσα του λαού μας» (1963: 216).
10. «Ο δημοτικισμός έχει κατ' εξοχήν εθνική και εκπολιτιστική σημασία. ... Έτσι είναι ο αγώνας για τη γλώσσα, αγώνας για το έθνος και την εθνική ατομικότητα, προσπάθεια για την πνευματική αναζωογόνηση, χειραφέτηση και δημιουργία,

που θα κινήσει σε ζωή πιο ελεύθερες τις κρυμμένες λαϊκές δυνάμεις και θα τις συντονίση» (1963: 216).

11. «Η δύναμη του δημοτικισμού δείχτηκε ακατάλυτη [γιατί] υψώνεται δυνατότερος ύστερα από κάθε διωγμό» (1963: 232).
12. Δεν πρέπει να αδιαφορήσουν οι δάσκαλοι για την αναγέννηση της εθνικής παιδείας καθώς προέρχονται οι ίδιοι από τα σπλάχνα του λαού που μιλά μια γλώσσα πλούσια και εκφραστική την οποία έχουμε υποχρέωση να διδάξουμε στα παιδιά.

Η Λιουδάκη προειδοποιεί: «Ίσως σ'ας χλευάσουν κιάλας». Την υπόθεση αυτή τη στηρίζει στη «γλωσσική μυθολογία», το ψέμα που προσπαθεί να πνίξει την αλήθεια της δημοτικής γλώσσας (1963: 174): «Εφημεριδογράφοι ανίδεοι, παιδαρέλια αμόρφωτα και, απίστευτο, μεγαλώνυμοι σοφοί μέσα από το Πανεπιστήμιο συνεργάστηκαν φιλότιμα και πρωτοστάτησαν στο συκοφαντικόν αυτόν αγώνα που έπλασε το γοργοχάμπερο για το τηλεγράφημα ... το κρυφό τσιμπούσι για το μυστικό δείπνο».

Η επιστολή αυτή είναι κυριολεκτικά συγκλονιστική γιατί απευθύνει με πάθος ενθαρρυντικά λόγια στον αρχηγέτη του δημοτικισμού και τον προτρέπει να συνεχίσει απτόητος την προσφορά του για το κοινό καλό, για το φωτισμό του λαού, χωρίς να κάνει ούτε ένα βήμα πίσω, ακόμα και αν τον απειλούν οι αντίπαλοί του ότι θα τον σταυρώσουν. Η Λιουδάκη επισημαίνει στον Τριανταφυλλίδη ότι όποιος θυσιάζει κάτι από το είναι του για τους άλλους νιώθει θεία απόλαυση, πράγμα που σημαίνει ότι αυτή είναι η καλύτερη επιβράβευση και δικαίωση των αγώνων του. Εικοσιένα χρόνια αργότερα το έφερε έτσι η μοίρα και η Μαρία Λιουδάκη δεν θυσίασε απλώς «κάτι από το είναι της», αλλά το ίδιο το είναι της. Έτοιμη από καιρό, όπως φαίνεται από την επιστολή αυτή, οδηγήθηκε στον τόπο του μαρτυρίου της με αταραξία ψυχής και γαλήνη συνειδήσεως επιτελώντας ύψιστο ηθικό χρέος.

355. Από τη Μαρία Λιουδάκη

Τετρασέλιδο επιστολόχαρτο, 11.3 χ 17 εκ. Γραμμένες οι τρεις σελίδες.

Γεράπετρος 14-2-[19]28

Καλέ μου κ. Καθηγητά,

Σ'ας εύχαριστώ πάλι θερμά για τὸ χαιρετισμό σας. Τὸν διάβασα μὲ λαχτάρα.

Νὰ σ'ας πῶ! Ἐμελαγχόλησα ὕστερα ἀπὸ τὸ διάβασμα.

Θάθελα νὰ τ' ἀκούω προφορικά ὅλα αὐτά.

Ἐδῶ δυστυχῶς βρισκόμαστε περιορισμένοι. Ἀπὸ τὸ σπίτι στὸ σχολειό, ἀπὸ τὸ σχολειό στὸ σπίτι. Εἴμαστε ὅλοι ἴσοι σὲ μὀρφωση κι' ἔτσι ὁ ἕνας δὲν ἔχει νὰ κερδίῃ ἀπὸ τὸν ἄλλο τίποτε.

Ἄν εὔρισκα θέση στὴ Θεσσαλονίκη θὰ φρόντιζα νὰ μετατεθῶ μόνο καὶ μόνο γιὰ νὰ σ'ας παρακολουθῶ.

Ἡ γλωσσολογία μὲ μαγεύει.

Κάνω μιὰ συλλογή ἀπὸ λαϊκὰ παραμῦθια. Ἔχω τώρα ἓνα τόμο ἀπὸ 200 σελίδες. Τὰ γράφω στὴν Κρητικὴ διάλεκτο. Ὅσο μπορῶ ἐννοεῖται, γιατί εἶναι δύσκολο νὰ συγκρατῶ ὅλες τὶς ἐκφράσεις. Μιὰ παρατήρηση ἔχω κάνει στὴ διάλεκτό μας, ποὺ δὲν ξέρω ἂν τὴν ἔχουν κί' οἱ ἄλλες διάλεκτοι. Στὰ δισύλλαβα ῥήματα εἶτε ἀπὸ φωνῆεν ἀρχίζουν, εἶτε ἀπὸ σύμφωνο βάνομε χρονικὴ αὐξηση *ἦπαιζες, ἦτρωες, ἦδιδες*. Ὅσα | εἶναι ὑπερδισύλλαβα παίρνουν συλλαβικὴ *ἐδυσκολεύοντονε* κ.λ.π. Θέλω νὰ τὰ ἐκδώσω τὰ λαϊκὰ αὐτὰ παραμῦθια, μὰ δὲν ἔχω λεφτά.

Μοῦ εἶπαν ὅτι ἡ λαογραφικὴ ἐταιρία πληρώνει ἐφ’ ἅπαξ ἓνα ποσὸ στὸ συλλογέα καὶ τὰ ἐκδίδει, μὰ πάλι μὲ τὸ ὄνομα τοῦ συλλογέα. Εἶναι ἀλήθεια; Θέλω νὰ τ’ ἀντιγράψω νὰ σᾶς τὰ στείλω, μὰ δὲ μοῦ μένει καιρὸς. Φαντάζομαι, πὼς θὰ μπορέσετε νὰ κάμετε γλωσσικὲς παρατηρήσεις ἀπάνω στὰ Κρητικά.

ΜΕ ΒΑΘΕΙΑ ΕΧΤΙΜΗΣΗ
Κ' ΕΥΓΝΩΜΟΣΥΝΗ
Μ. ΛΙΟΥΔΑΚΗ
ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΣΣΑ

τὸ χαιρετισμὸ σας: τον πρώτο «Χαιρετισμὸ στους νέους του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης». Ο λόγος εκφωνήθηκε στη δημοτική με τίτλο «Τί περιμένουμε ἀπὸ σας» στις 19-10-1927 και κυκλοφόρησε σε φυλλάδιο το 1928 (*Ἀπαντα Μ. Τρ.* Η' 30-43). Βλ. και βιβλιοκρισίες: «Ἀληθινὸ Εὐαγγέλιο», *Ἐφημερίς των Βαλκανίων*, αρ. 8 (1928) και «Ce que nous attendons de vous», *Libre*, αρ. 72-73 (1928). ❀ Μ. Λιουδάκη: Κρητικὰ λαογράφοι, φίλη του Μ. Τρ. Δημοσίευσε *Μαντινάδες* (1936) κ.α. Βλ. και επιστ. αρ. 357, 506 και 508.

357. Από τη Μαρία Λιουδάκη
Τετρασέλιδο επιστολόχαρτο, 11.3 χ 18 εκ. Γραμμένες οι τρεις σελίδες.

Γεράπετρος 30-4-[19]28

Εὐγενέστατε ἄνθρωπε,

Κατασκληρωμένη από την μεγάλη σας καλωσύνη, που από τη στιγμή που σ'ας πλη-
σίασα μου δείχνετε, ξερχομαι πάλι να σ'ας πω ένα ξερό ευχαριστώ για όλα αυτά.

Δὲ θὰ δημοσιέψω τὰ ὅσα ἔχω γράψει, ἀφοῦ ἐσεῖς δὲν τὰ βρήκατε ἄξια γιὰ δημοσιότητα. Θὰ κάμω ὅ,τι μοῦ λέτε.

Τὸ βιβλιαράκι σας, τὴν ὁμιλία σας πρὸς τοὺς φοιτητὲς τοῦ Πανεπιστημίου, τὸ πῆρα. Τὸ διάβασα μὲ τόση λαχτάρα ποὺ τελειώνοντας ἤμουν κουρασμένη ἀπὸ τὴ βαθεῖα εὐχαρίστηση πῶνισα διαβάζοντας μέσα σ' αὐτὸ ὅλη σας τὴν ἀφοσίωση τὸ ἐνδιαφέρον πρὸς ὅσους σᾶς πλησιάζουν.

Μοῦφερε ζωντανότατη στο μυαλό μου τὴν τετράμηνη διδασκαλία σας στὴν ἐποχὴ τῆς δικτατορίας.

Θυμήθηκα με πόση λαχτάρα περίμενα τις Τρίτες και τὰ Σάββατα που θὰ σᾶς ἄκουα

πάλι νὰ μιλάτε. Θυμήθηκα τὴ διδασκαλία σας, ποὺ μ' ἔκαμε ν' ἀγαπήσω πολὺ τὴ λαογραφία. Θυμήθηκα ὅλες τὶς ὥρες καὶ τὶς στιγμὲς ποὺ σᾶς πλησίασα, ὅλες τὶς φορές, ποὺ κᾶτι μπόρεσα ν' ἀκούσω ἀπὸ τὸ στόμα σας, κί' ἓνα πικρότατο αἶσθημα ἀπόμεινε στὴν ψυχὴ μου, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἡδονικώτατη εὐχαρίστηση τόσων γλυκῶν ἀναμνήσεων. Πικράδα ἔνιωθα μέσα μου, γιατί νὰ μὴ μπορῶ πάντα νὰ σᾶς ἀκούω, γιατί νὰ μὴ ἔχω τὴν εὐτυχία νὰ ὑπηρετῶ στὸ μέρος ποὺ διδάσκετε γιὰ ν' ἄρχωμαι τὶς ὥρες τῆς ἀνάπαυσής μου στὴ διδασκαλία σας.

Εὐτυχισμένοι ποῦχουν αὐτὴ τὴ χάρη!

Πάντα μ' εὐγνωμοσύνη

Μ. Λιουδάκη

Τὸ βιβλιαράκι σας: βλ. επιστ. αρ. 355 * Δὲ θὰ δημοσιέψω: τὴ συλλογὴ λαϊκῶν παραμυθιῶν στὴν κρητικὴ διάλεκτο ποὺ σκεφτόταν νὰ ἐκδώσει * τὴν τετράμηνι διδασκαλία σας: στὴν Παιδαγωγικὴ Ακαδημία καὶ στὰ φροντιστήρια τοῦ Πανεπιστημίου Αθηνῶν * τῆς δικτατορίας: τοῦ Θ. Πάγκαλου (ἀπὸ τὸν Ιούνιο τοῦ 1925 ἕως τὴν ἀνατροπὴ τῆς ἀπὸ τὸν Γ. Κονδύλη τὸν Αὐγούστο τοῦ 1926) * στὸ μέρος ποὺ διδάσκετε: στὴ Θεσσαλονίκη * Μ. Λιουδάκη: βλ. επιστ. αρ. 355.

Οἱ παραπάνω τρεῖς ἐπιστολὲς ἀνταποκρίνονται πλήρως στὸ ὕφος καὶ τὸ ἥθος τῆς ηρωίδας Μαρίας Λιουδάκη. Απηχοῦν τὸν αγωνιστικὸ παλμό καὶ τὴν ἀντιστασιακὴ δράση ἐνός ἀνθρώπου ποὺ προκρίνει τὸ γενικὸ συμφέρον ἐναντὶ τοῦ ατομικοῦ. Ἡ γλώσσα κυλᾷ ἥρεμα ἀποτυπώνοντας τὴν ευγένεια ψυχῆς ποὺ τὴ διέκρινε, ἐνῶ ἀφήνει νὰ διαφανεῖ ἡ ἀγάπη τῆς γιὰ τὴ δημοτικὴ καὶ ὁ θαυμασμός ποὺ ἔτρεφε στὸν δάσκαλό τῆς. Οἱ ἴδιες οἱ ἐπιστολὲς ἀποτελοῦν πρότυπα δημοτικοῦ λόγου. Πρόκειται γιὰ προσεκτικὰ ἐπεξεργασμένα κείμενα ποὺ γράφτηκαν γιὰ νὰ μείνουν. Ἐναν σχεδόν αἰῶνα μετὰ τὴ γραφὴ τους, οἱ ἐπιστολὲς αὐτὲς δείχνουν σε τι θαυμαστὴ ωριμότητα εἶχε φτάσει τότε ἡ δημοτικὴ στὰ χέρια ἐπιδέξιων χειριστῶν τῆς, παρὰ τὶς διώξεις ποὺ δέχτηκε. Υπάρχει μὴ μόνον διαλεκτικὴ λέξη, τὸ ρῆμα *ποδιαθάζω* ποὺ σημαίνει «τελειώνω τὸ διάβασμα», χρησιμοποιεῖται ὁμως σὲ ἓνα συγκείμενο ποὺ περνᾷ ἀπαρατήρητη ἡ κρητικὴ καταγωγὴ τῆς ἐπιστολογράφου.¹⁵ Τὸ *βάνομε* ἀντὶ *βάζουμε* τῆς κοινῆς ἀποτελεῖ γνῶρισμα τῆς κρητικῆς διαλέκτου. Μόνον δύο λέξεις (*ἀντίγνωμος* καὶ *καλότατος*) δὲν ἀνήκουν σήμερα στὸν πυρήνα τῆς νεοελληνικῆς γλώσσας.¹⁶ Ὁ ἐπιστολικὸς αὐτὸς λόγος γράφτηκε με

15. Οἱ ρηματικοὶ τύποι σὲ *-ομε*, ἀντὶ σὲ *-οιμε*, ὅπως *βάνομε*, *κάνομε*, εἶναι στὴν οὐσία ἀρχαῖοι ποὺ ἀποδίδουν καλῶτερα τὴν υποτακτικὴ σὲ *-ωμεν*. Βλ. *ἵνα μελετήσωμεν* = *γιὰ νὰ μελετήσωμε/μελετήσωμε*. Ἡ πολυτυπία ἀνήκει στὰ πλεονεκτήματα τῆς γλώσσας καθὼς μπορεῖ νὰ αξιοποιηθεῖ ὅχι μόνον ὡς ἐναλλακτικὴ δυνατότητα ποὺ ἀναδεικνύει τὴν πολυχρωμία τῆς, ἀλλὰ καὶ ὡς σπουδαῖο υφολογικὸ μέσο. Ἡ Λιουδάκη χρησιμοποιεῖ στὴν ἴδια ἐπιστολὴ τοὺς παράλληλους τύπους *ἀκόμη* καὶ *ἀκόμα*.

16. Οἱ δημοτικιστὲς προτιμοῦσαν τὴν κράση γιὰ δημιουργία λαϊκοῦ ὕφους. Ἐτσι ἡ Λιουδάκη προκρίνει τὸ *πῶνωσα* ἀντὶ γιὰ τὰ *ποὺ ἐνίωσα* ἢ *ποὺ νίωσα*. Γράφει ὁμως *ποῦχουν* καὶ ὅχι *πῶχουν*, ὅπως συνήθιζε ὁ Μακρυγιάννης, *μοῦφερε* καὶ ὅχι *μῶφερε*. Ἐκφράσεις ὅπως *δακάλικη ψυχὴ*, καὶ τύποι

λογοτεχνικές αξιώσεις. Η κάθε λέξη έχει προσεκτικά επιλεγεί και αποτυπώνει τον ψυχισμό ενός βαθύτατα καλλιεργημένου, τρυφερού και ευαίσθητου ανθρώπου.

Η πολιτική ωριμότητα της τριανταδυάχρονης Λιουδάκη είναι αξιοθαύμαστη. Διατυπώνει τη φιλοσοφημένη θέση ότι «οι ιδέες δεν επιβάλλονται, παρά υποβάλλονται σαν έχουν σύντροφο την καλωσύνη και την αυτοθυσία». Το «υποβάλλω» εδώ παραπέμπει στη θεατρική υποβλητικότητα, σε κάτι που αποπνέει θαυμασμό και εμπιστοσύνη. Η καλοσύνη και η αυτοθυσία της αγνής και άδολης Δασκάλας ανακαλεί στη μνήμη μου τους στίχους του Οδυσσέα από το έργο «Η καλωσύνη στις Λυκοποριές» (1943):

*Κι ή καρδιά σου ή άθωα
μέσα στοῦ γλαυκοῦ βυθοῦ τὸν οὐρανό
Σὰν ἄστρο.*

Η Μαρία Λιουδάκη υπήρξε φωτεινό παράδειγμα αληθινής Δασκάλας που οραματίστηκε έναν καλύτερο κόσμο και αγωνίστηκε με συνέπεια και γενναιότητα για να γίνει το όνειρό της πραγματικότητα. Ο μαρτυρικός της θάνατος, η στυγνή δολοφονία της για τις δημοκρατικές αρχές της, επαύξησε τον θαυμασμό για το ερευνητικό της έργο. Ανεξάρτητα από τις απίστευτα τραγικές περιπέτειες του βίου της, η αφοσίωσή της στα υψηλά ιδανικά της παιδείας και της ανθρωπιάς, όπως και και το πάθος της να διασώσει στοιχεία της γλώσσας και του λαϊκού πολιτισμού της Κρήτης, την καταξίωσαν στη συνείδηση του απλού και του επιστημονικού κόσμου. Το παράδειγμά της πρέπει να καθοδηγεί και να εμπνέει τις επόμενες γενιές.

Βιβλιογραφία

- Χαρά Λιουδάκη-Κυπραίου, *Μεταλλεία της Μικράς Ασίας και του Πόντου. Η συμβολή τους στην επιβίωση και ανάπτυξη του μικρασιατικού ελληνισμού*, Αθήνα 1982.
- Π. Μουλλάς, Μ. Βερτσώνη-Κοκόλη & Έ. Πέτκου (επιμ.), *Μανόλης Τριανταφυλλίδης, Αλληλογραφία*, Θεσσαλονίκη 2001: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών. Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη.
- Μανώλης Μιλτ. Παπαδάκης, *Μαρία Λιουδάκη, η ιέρεια της Παιδείας*, Αθήνα 1992: Μορφωτική Στέγη Ιεράπετρας. 2^η έκδοση 2004.
- Μανόλης Τριανταφυλλίδης, «Δημοτικισμός: Ένα γράμμα στους δασκάλους μας». *Άπαντα Μανόλη Τριανταφυλλίδη* τόμος 5, Θεσσαλονίκη 1963: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, σσ. 168-239. Πρώτη δημοσίευση Αθήνα 1926, 80 σελίδες.
- Χριστόφορος Χαραλαμπάκης, Βιβλιοκρισία του έργου του Μανώλη Μιλτ. Παπαδάκη, 1992. Εφημ. *Ιεράπετρα*, φ. 86 και 87 της 17ης Δεκεμβρίου 1992 (σ. 2) και της 7ης Ιανουαρίου 1993 (σ. 2). Βλ. και *Κρητική Εστία* 4 (1991-1993), σσ. 191-195.

Ανατυπώθηκε στον συγκεντρωτικό τόμο *Κρητολογικά μελετήματα: Γλώσσα, Λογοτεχνία Πολιτισμός*, Ηράκλειο 2001: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 335-338.

Abstract

This paper entitled 'The personality of Maria Lioudaki and her correspondence with Manolis Triandafyllidis' deals in the first part with certain aspects of Lioudaki's scientific work. Particular emphasis is given to her folklore and linguistic studies culminating in the publishing of a well-known book on Cretan rhyming couplets (mantinades). The second part presents three letters sent to Manolis Triandafyllidis, her teacher at the University of Athens in 1926 and 1928. Lioudaki has embraced Triandafyllidis's visions about educational demoticism, which are not limited to Demotic Greek but have a broader horizon and are aimed at social regeneration, the creation of a modern favored state focusing on education of the Greek people. These three letters, perfectly written in a perfect style, clearly show a person devoted to demoticisme.

Maria Lioudaki was a bright example of a true teacher who envisioned a better world and fought with consistency and bravery to make her dreams come true. Her martyr's death, her brutal assassination for her democratic principles, has increased the admiration of her research work. Regardless of the incredibly tragic adventures of her life, her dedication to the high ideals of education and humanity and her passion to collect invaluable linguistic and folklore material, especially from East Crete, has to be praised. May her example guide and inspire future generations.

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ

ΙΔΙΟΤΗΤΑ

**ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΥΕΤΗΡΙΚΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΟΤΙΚΗ ΑΕΙΦΟΡΙΑ:
ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΜΥΗΣΗΣ ΕΦΗΒΩΝ
ΣΤΟΝ ΕΟΡΤΑΣΜΟ ΤΩΝ ΘΕΟΦΑΝΙΩΝ
ΣΤΟ ΤΑΡΠΟΝ ΣΠΡΙΝΓΚΣ ΤΗΣ ΦΛΟΡΙΝΤΑ, Η.Π.Α.**

Υπόβαθρο και στόχοι της μελέτης.

Τον Ιανουάριο του 2016 βρίσκoμoυν στη μικρή πόλη Τάρπον Σπρινγκς (Tarpon Springs) της πολιτείας της Φλόριντα (Florida) των Ηνωμένων Πολιτειών, διεξάγοντας έρευνα στην ελληνική, και ιδιαίτερα στη δωδεκανησιακή της κοινότητα, ως υπότροφος του Ιδρύματος Fulbright από την Ελλάδα.¹ Είχα, λοιπόν, την τύχη και τη χαρά να παρακολουθήσω και να βιώσω τον εορτασμό των Θεοφανίων (Ephraphy) στην πόλη αυτή, έναν εορτασμό που είναι τόσο εντυπωσιακός, ώστε έχει δώσει το όνομά του στο Τάρπον Σπρινγκς, γνωστό και ως «πόλη των Θεοφανίων» ('Ephraphy city') στις Η.Π.Α. Από τις 5 Ιανουαρίου χιλιάδες άνθρωποι συρρέουν στη μικρή αυτή πόλη στον κόλπο του Μεξικού, διπλασιάζοντας σχεδόν τον πληθυσμό της των 25.000 περίπου κατοίκων, για να παρακολουθήσουν τις τελετουργίες που συνδέονται με τον αγιασμό των καϊκιών και των υδάτων. Με ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρακολουθούν την λιτάνευση της εικόνας της βάπτισης του Χριστού και την κατάδυση (βούτηγμα) δεκάδων εφήβων στα παγωμένα νερά της θαλάσσιας λίμνης Σπρινγκ Μπαγίου (Spring Bayou) για να πιάσουν τον σταυρό και να τον παραδώσουν στον Αρχιεπίσκοπο της Αμερικής, που έρχεται στην πόλη κάθε χρόνο για να συνεορτάσει εκεί τα Θεοφάνια.

Η έκταση και η εξέχουσα σημασία του εορτασμού των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς δεν μπορούσε παρά να κεντρίσει το ενδιαφέρον μου, κινητοποιώντας με να διερευνήσω αυτό το θέμα. Όπως αποδείχθηκε, και όπως, ελπίζω, φαίνεται στην παρούσα μελέτη, πρόκειται για φαινόμενο με ποικίλες ιστορικές, κοινωνικές και πολιτισμικές παραμέτρους, το οποίο δεν μπορεί να διερευνηθεί συνολικά σε μία σύντομη εργασία. Μια ενδιαφέρουσα διάσταση ανάλυσης του συγκεκριμένου εθνογραφικού υλικού, είναι αυτή της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς (intangible cultural heritage, ICH) και της διαχείρισής της, θέμα με το οποίο ασχολούμαι σε άλλη, προσεχή μελέτη μου. Στόχος

1. Επιθυμώ να εκφράσω τις θερμές ευχαριστίες μου στο Πρόγραμμα του Ιδρύματος Fulbright, το οποίο μου χορήγησε υποτροφία (Δεκέμβριος 2015- Μάρτιος 2016) για να μελετήσω τις επιπτώσεις της τρέχουσας ελληνικής οικονομικής κρίσης στις διαπορικές ταυτότητες των Δωδεκανησίων της ελληνοαμερικανικής κοινότητας του Τάρπον Σπρινγκς.

της ανά χειράς μελέτης είναι η ανάλυση των τελετουργιών των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς, ως πλαισίων εντός των οποίων (ανα)συγκροτείται η προσωπική και η συλλογική θρησκευτική, τοπική και εθνοτική ταυτότητα των νέων Ελληνο-Αμερικανών, οι οποίοι βουτούν για τον σταυρό στις 6 Ιανουαρίου. Συγκεκριμένα, αναλύω τη συμμετοχή των νέων αυτών ως διαδικασία μύησης στην οποία υποβάλλονται συστηματικά πριν και κατά τη διάρκεια του εορτασμού των Θεοφανίων, προκειμένου να εξασφαλισθεί η είσοδός τους σε νέους ρόλους και ευθύνες στις ελληνορθόδοξες ενορίες και στις κοινότητες, τις οποίες εκπροσωπούν.² Προσεγγίζω τις μνητικές τελετουργίες των Θεοφανίων στην τωρινή συγχρονία τους, αλλά ανατρέχω και στην ιστορία τους, απαραίτητη για την κατανόηση της εξέλιξης και της σημερινής μορφής και λειτουργίας τους στη συγκεκριμένη κοινότητα. Τέλος, μέσα από την ανάλυση που ακολουθεί, διατυπώνω κάποιες σκέψεις για τη σημασία της μελέτης της διασποράς τόσο στην ανθρωπολογία όσο και στη λαογραφία σε σχέση με τον χαρακτήρα και την εξέλιξη του λαϊκού πολιτισμού.³

Θεωρώ ότι το παρόν θέμα ταιριάζει από την άποψη της σύλληψης και του περιεχομένου του, ως επιστημονική, συναδελφική, φιλική και τιμητική προσφορά στον Ομότιμο, πλέον, Καθηγητή Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Μηνά Αλεξιάδη, αφού αναφέρεται στα θέματα των θρησκευτικών τελετών και της διασποράς, τα οποία έχουν απασχολήσει και τον ίδιο.⁴ Επιπλέον, η προσοχή που δίδεται στους μετασχηματισμούς των τελετουργιών

2. Για πληροφορίες γύρω από τον εορτασμό των Θεοφανίων και τη μύηση των εφήβων στο Τάρπον Σπρινγκς, ευχαριστώ θερμά και από τη θέση αυτή την καλή φίλη λαογράφο και Επιμελήτρια Τεχνών και Ιστορικών Πόρων (Curator of Arts and Historical Resources) της πόλης, Tina Bucunvalas, τον επί πολλά χρόνια επικεφαλής της Επιτροπής Θεοφανίων (Epiphany Committee) της ενορίας του Αγίου Νικολάου (Saint Nicholas Greek Orthodox Cathedral) της πόλης, Emmanuel Gombos, και τον διευθύνοντα τη χορωδία της εκκλησίας και δημιουργό των ελληνικών χορευτικών ομάδων της ενορίας, John Lulias. Ευλικρινείς ευχαριστίες επίσης οφείλω στις συναδέλφους και φίλες Renée Hirschon και Μαρία Βελιώτη, για τις ιδέες και τα σχόλιά τους που αφορούν στο θέμα της παρούσας μελέτης.

3. Η παρούσα μελέτη είναι το αποτέλεσμα σταδιακής επεξεργασίας του εθνογραφικού μου υλικού. Ξεκίνησε με την ανακοίνωσή μου με θέμα "Embodied Ways of Forging and Transmitting Identity in Greek-American Diaspora Life-Courses: A Case Study of the Tarpon Springs Greek Community, Florida", στο 8^ο Διεθνές Συνέδριο της International Association for Southeast European Anthropology (8th InASEA Congress) με θέμα "Balkan Life Courses: Family, Childhood, Youth, and Old Age in Southeast Europe", στη Σόφια, 15-17.09.2016. Το αναθεωρημένο κείμενο της ανακοίνωσης αυτής, το οποίο έχει υποβληθεί στα αγγλικά και πρόκειται να δημοσιευθεί από το περιοδικό *Ethnologia Balkanica*, επίσης αναφέρεται στο θέμα της μύησης των εφήβων στο πλαίσιο του εορτασμού των Θεοφανίων, αλλά με ορισμένες διαφορετικές εστιάσεις και με απουσία αρκετών ιστορικών και συγκριτικών στοιχείων που υπάρχουν στην παρούσα μελέτη. Στο ίδιο θέμα επίσης αναφέρθηκα σε ανακοίνωσή μου στην Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας στις 12.12.2016, με τίτλο «Η (δια)πολιτισμική βιογραφία μιας τελετής. Τα Θεοφάνια (Epiphany) στο Τάρπον Σπρινγκς της Φλόριντα, Η.Π.Α.».

4. Βλ. σχετικά Μ. Αλ. Αλεξιάδης, «Εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί», *Δωδώνη* 6:1 (1977), σσ. 397-405· του ίδιου, «Do ut des», *Δωδώνη* 16: 1 (1987), Αφιέρωμα στον

των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς στη διαχρονική τους εξέλιξη από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα έως σήμερα και στις σύγχρονές τους εκδοχές, συνάδει προς το πνεύμα της νεωτερικής λαογραφίας του τιμώμενου Καθηγητή, Μηνά Αλεξιάδη.⁵

Η ελληνική κοινότητα του Τάρπον Σπρινγκς: συνοπτική παρουσίαση.

«Ένα ηλιόλουστο χωριό στην πολιτεία της Φλόριντα, λίγοι Έλληνες νησιώτες από την ανατολική Μεσόγειο – πώς αυτά τα δυο στοιχεία συναντήθηκαν και τελικά ενώθηκαν σε μεγάλο βαθμό – αυτή είναι η ιστορία του Τάρπον Σπρινγκς».⁶

Το Τάρπον Σπρινγκς, μια μικρή πόλη 25.000 περίπου κατοίκων, με ελληνική κοινότητα περίπου 5.000 ατόμων και με Δήμαρχο καλυμνιακής καταγωγής,⁷ είναι κτισμένο σε ένα πλέγμα από ‘μπαγιού’ (bayous), όπως προφέρεται η λέξη, που αναφέρεται σε θαλάσσιες λίμνες, σχηματισμένες από τη συμβολή του ποταμού Anclote με τον κόλπο του Μεξικού. Έως τις αρχές του 20^{ου} αιώνα λειτουργούσε ως θέρετρο εύπορων Αμερικανών του βορρά, που έκτιζαν εκεί βίλλες για να περνούν τον χειμώνα, απολαμβάνοντας το ήπιο κλίμα της περιοχής.⁸ Η έλευση των Ελλήνων μετέτρεψε τη μικρή πόλη σε τόπο με ισχυρό ελληνικό εθνικό και ναυτικό χαρακτήρα.

Οι Έλληνες του Τάρπον Σπρινγκς προέρχονται κυρίως από τα Δωδεκάνησα, και ιδιαίτερα από την Κάλυμνο, τη Σύμη και τη Χάλκη, και από τα νησιά Αίγινα και Ύδρα του Σαρωνικού. Πήγαν για πρώτη φορά στο Τάρπον Σπρινγκς ως σφουγγαράδες το 1905, προσκεκλημένοι του ντόπιου επιχειρηματία John Cheyney, που συνεργαζόταν με τον John Cocoris, από το Λεωνίδιο της Κυνουρίας, ειδήμονα στην αγορά αλλά και σε τεχνικά θέματα που αφορούσαν στη σπογγαλιεία. Ο Cocoris προσκάλεσε Έλληνες σφουγγαράδες, αρχικά από την Αίγινα, στη συνέχεια και από άλλα νησιά, για να αλιεύσουν τα άφθονα και εξαιρετικής ποιότητας σφουγγάρια που υπήρχαν στο βυθό του κόλπου του Μεξικού, τα οποία δεν αλιεύονταν αποτελεσματικά με τις έως τότε χρησιμοποιούμενες μεθόδους στην περιοχή. Οι Έλληνες σφουγγαράδες εφάρμοσαν

Καθηγητή Στέφανο Ι. Παπαδόπουλο, σσ. 253-265· του ιδίου, «Καρπαθιακή αποδημία και λαϊκός πολιτισμός», στο βιβλίο του Έντυπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός. Νεωτερικά λαογραφικά, Αθήνα 2011: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, σσ. 151-189.

5. Βλ. Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, Αθήνα 2012: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.

6. G. K. Stoughton, *Tarpon Springs, Florida. The Early Years*. Tarpon Springs, Florida 1975: Tarpon Springs Area Historical Society Inc., σ. viii.

7. Πρόκειται για τον Chris Alahouzos, γιο καλύμνιου σφουγγαρά με πολύχρονη υπηρεσία στον Δήμο της πόλης, ο οποίος εξελέγη Δήμαρχος τον Μάρτιο του 2016.

8. Η συνθήκη αυτή συνεχίστηκε σε διαφορετική κλίμακα, με πολλούς κατοίκους του βορρά να περνούν συστηματικά τους κρύους μήνες του χειμώνα στο γλυκό νότο του Τάρπον Σπρινγκς και των υπόλοιπων πόλεων της περιφέρειας Pinellas της Φλόριντα. Πρόκειται για τα «πουλιά του χιονιού» (‘snowbirds’), όπως τους αποκαλούν οι ντόπιοι, που πολλές φορές αποφασίζουν να φτιάξουν μόνιμα τη φωλιά τους στο Τάρπον Σπρινγκς, όταν πλέον αποσυρθούν από τις επαγγελματικές τους υποχρεώσεις στον βορρά.

τις τεχνικές κατάδυσης σε βάθος με σκάφανδρο, ενώ έως τότε οι ντόπιοι σφουγγαράδες χρησιμοποιούσαν πρωτόγονα εργαλεία για να ξεκολλήσουν τα σφουγγάρια από την επιφάνεια του νερού και σε μικρό σχετικά βάθος, με αποτέλεσμα να έχουν φτωχή σχετικά συγκομιδή.

Οι Έλληνες σφουγγαράδες συνέβαλαν σημαντικά στο να καταστήσουν το Τάρπον Σπρινγκς μείζον κέντρο του εμπορίου και της βιομηχανίας του σπόγγου, με ιδιαίτερη άνθιση έως και τη δεκαετία του 1940. Η πόλη συνδέθηκε με το διεθνές δίκτυο του εμπορίου του σπόγγου, το οποίο επίσης περιλαμβάνει τις Μπαχάμες, την Κούβα, το Key West της Φλόριντα, την Κάλυμνο, τη Γαλλία και την Αγγλία, όπου υπάρχουν μεγάλοι επιχειρηματίες του σπόγγου.⁹ Από το 1947 έως το 1957, όμως, η σπογγαλιεία και το εμπόριο του σπόγγου παράκμασε στο Τάρπον Σπρινγκς, λόγω της εμφάνισης της ‘κόκκινης πλημμύρας’ (‘red tide’), μιας ασθένειας που επηρέασε την υγεία των σφουγγαριών, αλλά και λόγω της εισαγωγής των συνθετικών σπόγγων.¹⁰ Ανάκαμψε κάπως μετά το 1986 λόγω και της ασθένειας που έπληξε τότε τα σφουγγάρια της Μεσογείου, με 40 ενεργά σπογγαλιευτικά, αλλά από το τέλος της δεκαετίας του 1990 είναι σε παρακμή. Λόγω της ανεργίας, πολλοί Έλληνες μετανάστευσαν στην Indiana και στο Ohio για να εργαστούν στα εκεί χαλυβουργεία. Στη συνέχεια απασχολήθηκαν στις κατασκευές και στις συντηρήσεις γεφυρών, μια ριψοκίνδυνη, αλλά προσοδοφόρα δουλειά, στην οποία αρκετοί απασχολούνται και σήμερα, ως εργάτες ή ως εργολάβοι. Εν τω μεταξύ, η πόλη αναπτύχθηκε ως κέντρο πολιτιστικού τουρισμού, απασχολώντας αρκετούς Έλληνες σε επιχειρήσεις (εστιατόρια, τουριστικά καταστήματα κ.λπ.), οι οποίες ανθούν σήμερα στην περιοχή.

Η ελληνική κοινότητα αναπτύχθηκε σταδιακά και μια ελληνική ορθόδοξη εκκλησία, μετέπειτα καθεδρικός ναός, αφιερωμένη στον Άγιο Νικόλαο, τον προστάτη άγιο των ναυτικών, κτίστηκε το 1906.¹¹ Τόσο πολύ ταυτίστηκε η πόλη με τη σπογγαλιεία και με την ελληνική εθνοτική παράδοση, ώστε στις αφίσες που τη διαφημίζουν στους επισκέπτες, απεικονίζεται ένας σφουγγαράς που φορεί το παραδοσιακό σκάφανδρο και κρατά ένα δίχτυ γεμάτο σφουγγάρια, ενώ ο επισκέπτης παραπέμπεται στην ιστοσελίδα: www.VisitGreeceinFlorida.com. Σήμερα, το Τάρπον Σπρινγκς αποτελεί τόπο όπου ακόμη και οι ελληνο-αμερικανοί κάτοικοι των γύρω ή και πιο απομακρυσμένων πόλεων, αναζητούν έναν ιδιαίτερο τρόπο ζωής και ψυχαγωγίας που θεωρείται πολιτισμικά

9. Βλ. σχετικά T. Bucuvalas, “The Greek Communities of the Bahamas and Tarpon Springs: An Intertwined History”, *Journal of the Hellenic Diaspora* 38, 1-2 (2012), σσ. 29-70.

10. Βλ. σχετικά G. Th. Frantzis, *Strangers at Ithaca. The Story of the Spongers of Tarpon Springs, Florida* 2001 [1^η έκδοση, 1962]: Second Millennium Limited Edition, σσ. 199-210.

11. Για την ιστορία της ελληνικής κοινότητας του Τάρπον Σπρινγκς, της σπογγαλιείας και του εμπορίου του σπόγγου στην περιοχή, βλ. G. Th. Frantzis, *Strangers at Ithaca ...* ό.π.· G. K. Stoughton, *Tarpon Springs, Florida ...* ό.π., σσ. 43-116· και T. Bucuvalas, *Greeks in Tarpon Springs. Images of America*, Charleston, South Carolina 2016: Arcadia Publishing.

‘ελληνικός’, καθώς ‘το χωριό’, όπως το αποκαλούν, συγκεντρώνει δομές και σύμβολα που εκφράζουν μια ξεχωριστή ιστορία και ταυτότητα, βασισμένη στην παράδοση της σπογγαλιείας. Παρά το γεγονός ότι η σπογγαλιεία καθεαυτή έχει παρακμάσει, καθώς μόνο 4-5 καΐκια πλέον την ασκούν, η κληρονομιά της έχει ζυμωθεί με τον χαρακτήρα του τοπίου, που θυμίζει χωριό σε ελληνικό νησί, αλλά και με τις δραστηριότητες πολλών κατοίκων του στον τομέα των υπηρεσιών και του τουρισμού, μεγάλο μέρος του οποίου κινείται γύρω από την ιστορία και τον πολιτισμό του σφουγγαριού.

Πόλο έλξης τουριστών αλλά και οικείο πολιτισμικά χώρο για τους Έλληνες κατοίκους αποτελεί η προκουαία όπου βρίσκονται δεμένα τα καΐκια, με ελάχιστα σπογγαλιευτικά ανάμεσά τους, τα περίφημα Σπόντζ Ντοκς (Sponge Docks). Μπροστά τους περνά η Λεωφόρος Δωδεκανήσου (Dodecanese Boulevard), με πολλά ελληνικά καταστήματα στη σειρά, ενώ στα νότια της προκουαίας βρίσκεται ο ελληνικός οικισμός, η Greektown, όπως είναι γνωστή, όπου ζουν ακόμη αρκετές οικογένειες ελληνικής καταγωγής. Εκεί υπάρχουν φούρνοι, μπακάλικα, ανδρικά καφενεία και εστιατόρια που καλύπτουν τις ανάγκες τουριστών και ντόπιων. Λόγω της ιστορικής της σημασίας και της πλούσιας και ζωντανής πολιτιστικής κληρονομιάς της στα πεδία της ναυτικής/σπογγαλιευτικής ζωής και του ελληνικού εθνοτικού πολιτισμού σε όλες του τις εκφάνσεις (αρχιτεκτονική, έθιμα και τελετουργίες, μουσική και χορευτική παράδοση, μαγειρική κ.λπ.), και μέσω των συστηματικών και άοκνων προσπαθειών της Επιμελήτριας των Τεχνών και των Ιστορικών Πόρων της πόλης, Tina Bucunalas, τον Ιούνιο του 2014 η ιστορική περιφέρεια του Greektown του Τάρπον Σπρινγκς καταχωρίστηκε στον Εθνικό Κατάλογο των Ιστορικών Τόπων (National Register of Historic Places) των Η.Π.Α.

Όπως προαναφέρθηκε, το μεγαλύτερο τμήμα των Ελλήνων του Τάρπον Σπρινγκς κατάγονται από την Κάλυμνο, εξ ολοκλήρου ή κατά ένα μέρος, αφού και άλλοι Δωδεκανήσιοι ή από άλλα μέρη της Ελλάδας προερχόμενοι, παντρεύτηκαν με μέλη της πλειοψηφικής καλυμνιακής ομάδας και συχνά απορροφήθηκαν από αυτήν. Οι Καλύμνιοι, διαφόρων μεταναστευτικών γενεών κυριαρχούν στην ελληνική κοινότητα και της έχουν προσδώσει έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα, που εκφράζεται κυρίως στη θρησκευτική, μουσικοχορευτική και μαγειρική πολιτισμική της παράδοση.¹² Η επαφή των

12. Για την ιστορία και τον πολιτισμό της Καλύμνου και των Καλυμνίων, βλ. τους τόμους του περιοδικού *Καλυμνιακά Χρονικά*, με πολύτιμο υλικό και αρκετά άρθρα για τους Καλύμνιους του Τάρπον Σπρινγκς. Ενδεικτικά βλ. Μ. Ι. Κινδύνης, «Τάρπον Σπρινγκς, Φλώριδα», *Καλυμνιακά Χρονικά* 3 (1982), σσ. 162-164· Μ. Παντελή, «Τάρπον Σπρινξ, ‘Παρθενών του Ελληνισμού και Βηθλεέμ της Ορθοδοξίας’ στις Ηνωμένες Πολιτείες», *Καλυμνιακά Χρονικά* 4 (1984), σσ. 151-153. Βλ. επίσης Η. R. Bernard, “Kalymnos: The Island of the Sponge Fishermen”, στον τόμο Μ. Dimen, E. Friedl (επιμ.), *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus: Toward a Perspective on the Ethnography of Greece*, New York 1976: The New York Academy of Sciences, σσ. 291-307· βλ. και τις ακόλουθες μελέτες του David Sutton, οι οποίες είναι βασισμένες στην εθνογραφία της Καλύμνου: Sutton, D. E., *Memories Cast in Stone. The Relevance of the Past in Everyday Life*, Oxford, New York 1998: Berg· του ιδίου, *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*, Oxford 2001: Berg· του

Καλυμνίων με το νησί καταγωγής τους, όπου ανανεώνουν τους δεσμούς τους με την ντόπια κοινωνία αλλά και μεταβιβάζουν την πολιτισμική τους ταυτότητα στις γενιές των απογόνων τους, είναι συχνότατη, με πολλές οικογένειες να περνούν τις καλοκαιρινές διακοπές τους στα σπίτια τους στην Κάλυμνο. Επιπλέον, όπου και να ζουν στις Η.Π.Α., όπου μετανάστευσαν λόγω της παρακμής της σπογγαλιείας, κρατούν τους δεσμούς τους με την «Μέκκα» του ελληνισμού, όπως άκουσα να την αποκαλούν, επιστρέφοντας συχνά για να συνεορτάσουν με συγγενείς και φίλους και να απολαύσουν το ήπιο κλίμα και τη ζωντανή ελληνική ατμόσφαιρα του Τάρπον Σπρινγκς. Αυτό συμβαίνει ιδιαίτερα στους μεγάλους εθνοτικοθρησκευτικούς εορτασμούς, όπως στον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου και, κυρίως, στα Θεοφάνια.

Ο εορτασμός των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς: η ιστορία, η δομή και το νόημα της τελετουργίας.

Η «Ημέρα του σταυρού» (“Cross Day”) σηματοδοτεί ένα κομβικό πολιτισμικό γεγονός για το Τάρπον Σπρινγκς κάθε χρόνο, καθώς συρρέουν χιλιάδες τουριστών, Ελληνο-Αμερικανών και μη, για να παρακολουθήσουν την τελετουργία των Θεοφανίων μέσα στο γραφικό και ιδιαίτερο περιβάλλον της μικρής πόλης. Συμμετέχουν εκπρόσωποι των τοπικών και των ελληνικών κρατικών αρχών, καθώς και του κλήρου, ορθόδοξου και μη, ενώ το γεγονός καλύπτεται ευρέως από τον τύπο και τα άλλα μέσα μαζικής ενημέρωσης. Στις περιγραφές και παρουσιάσεις αυτές, προβάλλονται ιδιαίτερα οι προσδοκίες, τα συναισθήματα και οι απόψεις των νέων που βουτούν για τον σταυρό, οι οποίοι διερμηνεύουν για το ευρύ κοινό τη σημασία των Θεοφανίων για τους ίδιους και για τους ορθόδοξους Ελληνο-Αμερικανούς.

Τα Θεοφάνια εορτάζονται ανελλιπώς από την αρχή της παρουσίας Ελλήνων σφουγγαράδων στο Τάρπον Σπρινγκς το 1906, όταν λειτούργησε ιερέας που ήλθε από τη Savannah της πολιτείας Georgia. Η πρώτη αναφορά σε ομαδική κατάδυση για τον σταυρό σημειώνεται το 1920. Από το 1930, ο εορτασμός των Θεοφανίων είχε αποκτήσει ευρεία δημοσιότητα, ενώ πολλές χιλιάδες επισκεπτών προσέρχονταν για να παρακολουθήσουν και να συμμετάσχουν στις τριήμερες θρησκευτικές και κοινοτικές εκδηλώσεις. Οι Αρχιεπίσκοποι της Αμερικής και αρκετοί επίσκοποι λαμβάνουν μέρος στον εορτασμό από το 1924, ενώ ένας σημαντικός παράγοντας καθιέρωσης της παν-αμερικανικής του φήμης ήταν το γεγονός ότι ο εφημέριος της Επισκοπικής Εκκλησίας της Νέας Υόρκης, Rev. Thomas J. Lacey, συμμετείχε ενεργά και ανελλιπώς επί 33 χρόνια στον εορτασμό. Η 6^η Ιανουαρίου είναι επίσημη αργία για το Τάρπον Σπρινγκς.¹³

ιδίου, *Secrets from the Greek Kitchen. Cooking, Skill, and Everyday Life on an Aegean Island*, Oakland, California 2014: University of California Press.

13. Για περιγραφές των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς, βλ. επιλεκτικά G. Th. Frantzis, *Strangers at Ithaca ...* ό.π., σσ. 152-163· Georges, R. A., “The Greeks of Tarpon Springs: An

Ο εορτασμός των Θεοφανίων είναι πολύ σημαντικός στην ελληνική ορθόδοξη παράδοση αφού εκφράζει και θεωρείται ότι επιφέρει την ευλογία και την ανανέωση του κόσμου (φύσης και κοινωνίας) μέσω της βάπτισης του Χριστού. Η κοινότητα και το σύμπαν εξαγνίζονται και ευλογούνται μέσω των δύο αγιασμών των υδάτων, του πρώτου Μεγάλου Αγιασμού της παραμονής και του δεύτερου Μεγάλου Αγιασμού, της ημέρας των Θεοφανίων. Στην ορθόδοξη και στη λαϊκή κοσμοθεωρία, το νερό, πηγή της ζωής, είναι ένα στοιχείο που μπορεί να μολυνθεί από το κακό. Βυθιζόμενος στο νερό μέσω της βάπτισής του, ο Χριστός «αγιάζει τα νερά του κόσμου και, συμφιλιώνοντας το νερό με την εγγενή του αγιότητα, το καθιστά κατηγορηματικά στοιχείο πνευματικής ανανέωσης». ¹⁴ Ή, όπως το θέτει στο ενημερωτικό φυλλάδιο *Epiphany* της ενορίας του Καθεδρικού ναού του Αγίου Νικολάου του Τάρπον Σπρινγκς ο π. Αθανάσιος, «ο αγιασμός του νερού σημαίνει τον αγιασμό της ίδιας της ζωής». ¹⁵ Όταν ο σταυρός πέφτει στα νερά της Σπρινγκ Μπαγιού, επαναλαμβάνεται η βάπτισή του Χριστού· και αυτό το αγιασμένο σύμβολο της πίστης τους αγωνίζονται να φέρουν στην επιφάνεια οι μούμενοι έφηβοι δύτες. Μέσω της βάπτισής του, ο Χριστός κάποτε αγίασε τα νερά του Ιορδάνη ποταμού· τώρα καθαγιάζει τα νερά της Σπρινγκ Μπαγιού και των Σποντζ Ντοκς, της προκυμιάς όπου είναι αγκυροβολημένα τα σπογγαλιευτικά πλοία.

Για να κατανοήσουμε γιατί τα Θεοφάνια εξελίχθηκαν σε τόσο σημαντική τελετουργία στο Τάρπον Σπρινγκς, πρέπει να εξετάσουμε την κοινωνική, οικονομική και πολιτιστική τους σημασία για την εκεί ελληνική κοινότητα στην ιστορική της πορεία. Επειδή η οικονομική ευρωστία της κοινότητας για πολλές δεκαετίες εξαρτιόταν σε μεγάλο βαθμό από τη σπογγαλιεία, η εξασφάλιση της ασφαλούς πλεύσης των σπογγαλιευτικών στη θάλασσα θεωρούνταν ως απόλυτη προτεραιότητα. Το Δωδεκαήμερο μεταξύ Χριστουγέννων και Θεοφανίων θεωρείται μεθοριακός χρόνος στη λαϊκή κοσμολογία, με ευρέως διαδεδομένες αντιλήψεις ότι διάφορα δαιμονικά όντα περιφέρονται τότε στη γη, συχνά με τη μορφή καλλικαντζάρων και άλλων εξωτικών, που προξενούν βλάβες στους ανθρώπους και μολύνουν το φαγητό και το νερό. ¹⁶ Οι δαίμονες αυτοί εκδι-

American Folk Group", *Southern Folklore Quarterly* 29, 2 (1965), σσ. 134-135· Ch. G. Palaidis, *Our Greek Orthodox Heritage. A History of the Greek Community of St. Nicholas Church of Tarpon Springs, Florida* 1995, σσ. 17-27· very Rev. Fr. S. Skordallos, and Rev. Fr. J. Bociu, *St. Nicholas Cathedral Centennial Epiphany Album 1906-2006*, Tarpon Springs 2006, σσ. 9-71.

14. J. Du Boulay, *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, Limni, Evia, Greece 2009: Denise Harvey (publisher), σ. 96.

15. Fr. A. C. Haros, "Why Bless Material Things?", *Epiphany Newsletter*, St. Nicholas Cathedral, 05.01.2017, προσβάσιμο ηλεκτρονικά στον σύνδεσμο: stnicholastarpon.org/epiphany-newsletter-archiv.

16. Βλ. σχετικά Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήνα 2007: Εστία [1^η έκδοση, 1956], σσ. 99-100· C. Stewart, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, New Jersey 1991: Princeton University Press [ελληνική έκδοση: *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, μετάφρ. Μ. Σωκράτους, Αθήνα 2008: Ταξιδευτής], σ. 173.

ώκονται τα Θεοφάνια από τους ιερείς, που ραντίζουν με αγιασμό τους ανθρώπους και τα αντικείμενα. Για τον ίδιο λόγο, τα ταξίδια στη θάλασσα απαγορεύονταν αυστηρά για τα σφουγγαράδικα κατ' αυτή την περίοδο. Δύο ταξίδια τον χρόνο έκαναν τα πλοία αυτά: το πρώτο μετά τα Θεοφάνια, τον Ιανουάριο, έως την εορτή των Αγίων Αποστόλων, κατά τα τέλη Ιουνίου, και το δεύτερο από τον Ιούλιο έως τα Χριστούγεννα, με μικρά διαστήματα επιστροφής στην πόλη το Πάσχα και του Αγίου Νικολάου, προστάτη τους και πολιούχου του Τάρπον Σπρινγκς.¹⁷

Οι καπετάνιοι και τα πληρώματα των σπογγαλιευτικών, καλυμνιακής και γενικά νησιωτικής προέλευσης στην πλειοψηφία τους, ήταν άνθρωποι που η επιβίωση και η προκοπή τους είχε συνδεθεί με τη θάλασσα για πολλές γενιές στις πατρίδες τους. Ο φόβος της θάλασσας είναι εμφανής στις μαγικο-θρησκευτικές αντιλήψεις, στους θρύλους και στις απαγορεύσεις, σκοπός των οποίων ήταν να εξασφαλιστεί η ασφάλεια και η καλή παραγωγή στα ταξίδια τους. Πληροφορίες για τα θέματα αυτά έχουν καταγραφεί από τον Αμερικανό λαογράφο Robert Georges, που μελέτησε την κοινότητα στις αρχές της δεκαετίας του 1960.¹⁸ Αναφέρει τη βαθιά πίστη των σφουγγαράδων ιδιαίτερα στον Άγιο Νικόλαο, η εικόνα του οποίου υπήρχε σε κάθε σπογγαλιευτικό: «Το πλοίο μπορεί να μην είχε τιμόνι ή πανί, αλλά μπορούσες να στοιχηματίσεις τη ζωή σου ότι είχε την εικόνα του Άη Νικόλα. Κανένας σε αυτή την πόλη δεν θα έμπαινε σε πλοίο που δεν είχε μέσα την εικόνα του Άη Νικόλα», ανέφερε ένας καπετάνιος στον Georges.¹⁹ Σε περιπτώσεις σφοδρών καταιγίδων, βουτούσαν την εικόνα στη θάλασσα για να γαληνέψουν τα νερά, ενώ οι Έλληνες κάτοικοι του Τάρπον Σπρινγκς, και όχι μόνο, πιστεύουν ότι ο Άγιος Νικόλαος προστατεύει την πόλη από τους συχνούς στην περιοχή κυκλώνες. Έτσι, στον κυκλώνα Ίρμα (Irma) που σάρωσε τη Φλόριντα τον Σεπτέμβριο του 2017, παρακλητικές και ευχαριστήριες λιτανείες οργανώθηκαν από τον ενοριακό ναό του Αγίου Νικολάου προς τον Άγιο, που θεωρήθηκε ότι προστάτευσε την περιοχή έτσι ώστε να μην υποστεί σοβαρές ζημιές.

Ένας άλλος ιστορικός και πολιτισμικός παράγοντας που πρέπει να ληφθεί υπόψη όταν επιχειρούμε να ερμηνεύσουμε τη σημασία των Θεοφανίων για το Τάρπον Σπρινγκς, είναι το ότι η πλειοψηφία των Ελλήνων κατοίκων του, μεταξύ αυτών και των σφουγγαράδων, προέρχονται από τα Δωδεκάνησα, τα οποία αποτελούν το τελευταίο τμήμα εδάφους που προσαρτήθηκε στην Ελλάδα το 1947. Έως τότε, η ορθόδοξη πίστη και εκκλησία λειτουργούσε ως εθνικό όριο που διέκρινε τους Δωδεκανήσιους στο πλαίσιο της οθωμανικής, και αργότερα της ιταλικής διοίκησης (1924-1943). Η έντονη θρησκευτικότητα και προσήλωση στις λατρευτικές συνήθειες του εορτολογίου από τους Δωδεκανήσιους και τους απογόνους τους που κατοικούν στο Τάρπον Σπρινγκς,

17. G. Th. Frantzis, *Strangers at Ithaca ...* ό.π., σ. 143· Μ. Γ. Κασσώτης, *Δωδεκανησιακή Παρουσία στην Αμερική*, τόμ. Α', Αθήνα 2014: Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων αριθ. 31, σ. 210.

18. Βλ. σχετικά R. A. Georges, "The Greeks of Tarpon Springs ...", ό.π.

19. R. A. Georges, "The Greeks of Tarpon Springs ...", ό.π., σ. 132.

θεωρώ ότι συνδέεται με τις ιστορικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές αυτές καταβολές τους.²⁰

Η τελετουργία των Θεοφανίων του 2016, στην οποία συμμετείχα, διήρκεσε δύο μέρες, αν και στο παρελθόν ο εορτασμός ήταν τριήμερος. Την παραμονή, στις 5 Ιανουαρίου, ο Μητροπολίτης Sebastian, ακολουθούμενος από ένα νέο βοηθό (acolyte) που κρατούσε μια λεκάνη με αγιασμό, και από μέλη της ενοριακής επιτροπής, πήγε στο λιμάνι όπου αγίασε τους επίδοξους δύτες της επόμενης ημέρας (Eriphany divers), καθώς και τα λιγοστά σπογγαλιευτικά πλοία. Η τελετουργία αυτή είναι γνωστή ως «Αγιασμός του στόλου» ("Blessing of the Fleet"), μια φράση που ανακαλεί την εποχή της ακμής της σπογγαλιείας στο Τάρπον Σπρινγκς.²¹ Στη συνέχεια, ο Μητροπολίτης αγίασε τα ελληνικά καταστήματα της προκουμιάς στην Dodecanese Boulevard και σε ένα κύριο κάθετο δρόμο, την Athens Street.

Στις 6 Ιανουαρίου, η λειτουργία τελέσθηκε στον καθεδρικό ναό του Αγίου Νικολάου, με παρουσία πλήθους πιστών και, βέβαια, της ομάδας των περίπου πενήντα εφήβων-δυτών, ομοιόμορφα ντυμένων και ανυπόδητων. Παρούσα ήταν και η λευκο-ντυμένη «περιστεροφόρα» (the dove bearer), μια νεαρή κοπέλα, μέλος της βυζαντινής χορωδίας της εκκλησίας, από οικογένεια με ενεργό ρόλο στη ζωή της ενορίας και καλού ήθους η ίδια. Είχε επιλεγεί για να κρατά το άσπρο περιστέρι-σύμβολο του Αγίου Πνεύματος, το οποίο επρόκειτο να αφήσει να πετάξει τη στιγμή που ο Αρχιεπίσκοπος θα διάβαζε τις λέξεις: «*Καὶ εὐθέως ἀναβαίνων ἀπὸ τοῦ ὕδατος εἶδε σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον ἐπὶ αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ἡ δόξα*», από το πρώτο κεφάλαιο του κατά Μάρκον Ευαγγελίου, 10-11.²² Ο Μεγάλος Αγιασμός τελέσθηκε και οι πιστοί τον πήραν μαζί τους καθώς και κλωναράκια βασιλικού για να αγιασθούν οι ίδιοι και να αγιάσουν τα σπίτια τους.

Η πορεία, με λιτάνευση της εικόνας της Βάπτισης του Χριστού, σε ειδικό στολισμένο κουβούκλιο βασταζόμενο από νέους, ξεκίνησε στις 12 το μεσημέρι από την

20. Από Καλύμνιες του Τάρπον Σπρινγκς άκουσα την ιστορία για τις διαδηλώσεις προγόνων τους γυναικών στην Κάλυμνο κατά των ιταλικών αρχών του νησιού, όταν αυτές είχαν επιχειρήσει να περιορίσουν την ελεύθερη άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων των ντόπιων και να τους στρέψουν προς τον καθολικισμό. Για τον «πετροπόλεμο» ("Rock War") των γυναικών κατά των ιταλικών αρχών τον Απρίλιο του 1935 στην Κάλυμνο, βλ. D. E. Sutton, *Memories Cast in Stone* ... ό.π., σσ. 79-98.

21. Ο λαογράφος Robert Georges, που διεξήγαγε επιτόπια έρευνα στο Τάρπον Σπρινγκς τα καλοκαίρια του 1961 και 1962 αναφέρει ότι ο αγιασμός των σπογγαλιευτικών τότε λάμβανε χώρα μετά την κατάδυση του σταυρού στο Σπρινγκ Μπαγιού, επομένως στις 6 Ιανουαρίου (βλ. R. A. Georges, "The Greeks of Taron Springs ...", ό.π., σ. 134). Τέτοιες αλλαγές στο τελετουργικό τυπικό του εορτασμού πρέπει να ερμηνευθούν ως απόρροια των αλλαγών στις κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες της πόλης, και μάλιστα στη δραστική μείωση της σπογγαλιείας.

22. Ο Ch. G. Palaidis, *Our Greek Orthodox Heritage* ... ό.π., σ. 19, αναφέρει ότι αρχικά ο περιστεροφόρος ήταν άνδρας, αλλά από το 1935 άρχισε να επιλέγεται μία νέα κοπέλα, μέλος της βυζαντινής χορωδίας της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου.

εκκλησία προς την Σπρινγκ Μπαγιού. Οι γύρω δρόμοι ήταν αποκλεισμένοι στην κυκλοφορία και φυλάσσονταν από την αστυνομία, ενώ πολλοί τουρίστες στέκονταν και παρακολουθούσαν την πομπή. Την εικόνα ακολουθούσαν ομάδες μαθητών του ελληνικού σχολείου, ντυμένων με ελληνικές εθνικές και τοπικές ενδυμασίες, πρόσκοποι και οδηγοί, χορωδίες, αντιπρόσωποι ελληνικών εθνοτικοτοπικών σωματείων και άλλων οργανώσεων.²³ Τις ομάδες αυτές ακολουθούσαν οι έφηβοι δύτες, ξυπόλητοι και ντυμένοι ομοιόμορφα με σκούρα κοντά παντελόνια και λευκές φανέλες με το λογότυπο και τη χρονολογία των Θεοφανίων, η περιστεροφόρα, ο Αρχιεπίσκοπος με άλλους ιερωμένους, ορθόδοξους και μη, και οι εκπρόσωποι των αρχών: ο Δήμαρχος της πόλης, η Πρόξενος της Ελλάδας κ.ά.

Η λιτανεία έφθασε στη Σπρινγκ Μπαγιού, ένα ειδυλλιακό, καταπράσινο τοπίο, όπου εκατοντάδες κόσμου είχαν λάβει τις θέσεις τους από ενωρίς γύρω από τις όχθες για να παρακολουθήσουν την τελετουργία της κατάδυσης του σταυρού. Ο Αρχιεπίσκοπος με τους ιερείς κατευθύνθηκαν σε ειδική πλατφόρμα στην άκρη της λίμνης, γύρω από την οποία είχαν τοποθετηθεί ημικυκλικά δέκα μικρές βάρκες (dinghies). Με το σύνθημα, οι έφηβοι δύτες έπεσαν στο νερό και κολύμπησαν γρήγορα προς τις βάρκες για να λάβουν τις θέσεις τους. Αφού διαβάστηκε το Ευαγγέλιο, το περιστέρι αφέθηκε ελεύθερο και ο Αρχιεπίσκοπος έριξε τον σταυρό στο νερό. Ακολούθησε ο αγώνας των δυτών να τον εντοπίσουν ώσπου να τον ανασύρει ο νικητής από τα παγωμένα νερά της λίμνης και να τον παραδώσει στον Αρχιεπίσκοπο, λαμβάνοντας την ευλογία του και το

23. Οι G. Th. Frantzis, *Strangers at Ithaca ...* ό.π., σ. 156 και Ch. G. Palaidis, *Our Greek Orthodox Heritage ...* ό.π., σ. 19 αναφέρουν ότι στην πομπή συμμετείχαν και δώδεκα κοπέλες ντυμένες με αρχαίους ελληνικούς χιτώνες και ταινίες που έφεραν τα ονόματα των Δωδεκανήσων, και τρεις κοπέλες που αντιπροσώπευαν την Αμερική, την Ελλάδα και την Ελευθερία. Η σύνθεση της πομπής, επομένως, αντανakλούσε τον «κατατμητικό» (segmentary) χαρακτήρα της ταυτότητας των Ελληνο-Αμερικανών κατοίκων της πόλης, αφού παρέλαυναν άτομα που συμβόλιζαν την τοπική, την εθνοτική και την αμερικανική διάσταση της ταυτότητας αυτής. Η τελευταία γυναικεία τριάδα εξέφραζε την αίσθηση του ανήκειν των Ελληνο-Αμερικανών, το ότι, δηλαδή, θεωρούν τους εαυτούς τους ως Έλληνες και Αμερικανούς συγχρόνως, πράγμα που ιδανικά δηλώνεται από τη κορυφαία αξία που μοιράζονται τα δύο αυτά έθνη: την ελευθερία. Για τον κατατμητικό χαρακτήρα της οργάνωσης μιας ομάδας, βλ. E. E. Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, New York and Oxford 1940: Oxford University Press. Για την κατατμητική και πολυεπίπεδη δομή της ελληνικής ταυτότητας, βλ. ενδεικτικά M. Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, N. J. 1985, σσ. xi-xii Princeton University Press' E. Παπαταξιάρχης, «Εισαγωγή: Τα άχθη της ετερότητας. Διαστάσεις της πολιτισμικής διαφοροποίησης στην Ελλάδα του πρώιμου 21^{ου} αιώνα», στον τόμο E. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα 2006: Αλεξάνδρεια, σσ. 25-39. Ειδικότερα για τις τμηματικές ταυτότητες των Ελλήνων της διασποράς βλ. Β. Χρυσανθοπούλου, *Τόποι μνήμης στην καστελλοριζική μετανάστευση και διασπορά*, Αθήνα 2017: Παπαζήσης, Σειρά Ειδικών Μελετών της Μετανάστευσης & Διασποράς Νο 9, σσ. 62-65.

τρόπαιο. Η ρίψη του σταυρού στα νερά της Σπρινγκ Μπαγιού, τα καθαγιάζει και αναζωογονεί τη φύση γενικότερα: «Όταν ο σταυρός αγγίξει το νερό της λίμνης, πιστεύεται ότι η θάλασσα αγιάζεται εκ νέου», σημειώνει ο Robert Georges, ο οποίος διεξήγαγε επιτόπια έρευνα στο Τάρπον Σπρινγκς στις αρχές της δεκαετίας του 1960.²⁴

Η πομπή επέστρεψε στον ναό, όπου ο νικητής, που θεωρείται ιδιαίτερα ευλογημένος για τη χρονιά που διανύεται, υψωμένος στους ώμους των συναθλητών του, παρουσιάστηκε επίσημα στην κοινότητα και τιμήθηκε με ένα χρυσό σταυρό, ενώ συγχρόνως του επιτράπηκε να κρατήσει τον σταυρό που ανέσυρε από τη λίμνη. Στη συνέχεια, ο νικητής και τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας των εφήβων-δυνών επισκέφθηκαν διάφορα ελληνικά σπίτια και καταστήματα (“they did the rounds,” όπως αναφέρονται στον αγερμό αυτόν τα μέλη της κοινότητας), μεταφέροντας τον σταυρό σε ένα δίσκο στολισμένο με κλωνάρια βασιλικού, και ψάλλοντας το τροπάριο των Θεοφανίων: «έν' Ἰορδάνη βαπτιζομένου σου, Κύριε...», διαδίδοντας με τον αγερμό τους τα ευοίωνα νέα της βάπτισης του Χριστού και της ευλογίας του κόσμου. Τα χρήματα που έλαβαν από τις επισκέψεις τους αυτές δόθηκαν κυρίως στην εκκλησία, κράτησαν όμως και οι ίδιοι ένα ποσό. Ο εορτασμός των Θεοφανίων ολοκληρώθηκε με παραδοσιακό γλέντι στο κτίριο της Κοινότητας (Community Hall), παρουσία αξιωματούχων και ιερωμένων. Προσφέρθηκε φαγητό και ποτό, υπήρχε μουσική και χορός, ενώ τιμήθηκαν συλλογικά και πάλι οι έφηβοι δύτες από τον Αρχιεπίσκοπο, που τους προσέφερε δώρα.

Το 2017 ήταν ο 111^{ος} χρόνος εορτασμού των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς. Η εξέλιξή του στη μακρόχρονη ιστορία του έχει ανταποκριθεί στις κοινωνικο-πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές ανάγκες και περιστάσεις της ζωής της πόλης, εκφράζοντας έτσι τη δυναμική και μετασχηματιζόμενη παράδοση της ελληνο-αμερικανικής κοινότητας που τον συνεχίζει. Ξεκίνησε ως μία θρησκευτική τελετουργία ευετηρικού χαρακτήρα για την εξασφάλιση των ήρεμων και επιτυχημένων ταξιδιών των σφουγγαράδικων πλοίων στη θάλασσα του κόλπου του Μεξικού. Όπως προαναφέρθηκε, τα σπογγαλιευτικά δεν ξεκινούσαν τα ταξίδια τους πριν ευλογηθούν τα νερά μέσω του Αγιασμού των Θεοφανίων. Ο Frantzis, από τους πρώτους και κυριότερους συγγραφείς για τους σφουγγαράδες του Τάρπον Σπρινγκς, αναφέρεται στους δύτες ως «νέους σφουγγαράδες, μαθητές στο κολλέγιο και στο γυμνάσιο» (“young spongers, college and high school students”).²⁵ Η πληροφορία αυτή φαίνεται αρκετά ακριβής, αφού το 1962 που εκδόθηκε το βιβλίο του, κάποιοι νεαροί Έλληνες του Τάρπον Σπρινγκς εξακολουθούσαν να επανδρώνουν τα σπογγαλιευτικά ως πληρώματα, ενώ κάποιοι άλλοι σπούδαζαν στο σχολείο ή στο πανεπιστήμιο.

Σταδιακά, όμως, κυρίως λόγω της παρακμής της σπογγαλιείας, τα Θεοφάνια λειτούργησαν ως σημαντικός θεσμός για την επίτευξη μιας άλλου τύπου οικονομικής αειφορίας, αυτής που βασιζόταν στον τουρισμό, ο οποίος εξασφάλιζε τη βιωσιμότητα της

24. R. A. Georges, “The Greeks of Tarpon Springs ...”, ό.π., σ. 134.

25. G. Th. Frantzis, *Strangers at Ithaca ...* ό.π., σ. 157.

ελληνικής και της ευρύτερης κοινότητας της μικρής πόλης. Ο Georges διαπιστώνει την αλλαγή αυτήν σε άρθρο του, του 1965: «Είναι φανερό ότι για πολλούς επιχειρηματίες στο Τάρπον Σπρινγκς, Έλληνες και μη, ο εορτασμός των Θεοφανίων έχει μεγαλύτερη οικονομική παρά θρησκευτική σημασία. Από τότε που ξεκίνησε το εμπορικό συνθετικό σφουγγάρι στα χρόνια του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, πολλά μέλη της κοινότητας επιδόθηκαν συστηματικά στην προσπάθεια να ελκύσουν τουρίστες για να τονώσουν την οικονομία. Ο εορτασμός των Θεοφανίων είναι το πιο σημαντικό οικονομικό γεγονός του χρόνου». ²⁶

Όπως όλες οι ζωντανές παραδόσεις που ανταποκρίνονται στις εκάστοτε προκλήσεις που βιώνουν οι φορείς τους, τα Θεοφάνια στο Τάρπον Σπρινγκς έχουν αλλάξει μορφή και προσανατολισμό στην πορεία του χρόνου. Οι ηλικίες και οι αριθμοί των εφήβων δυτών έχουν σταδιακά περιοριστεί, για την αποφυγή ατυχημάτων που θα μπορούσαν να συμβούν με περισσότερους συμμετέχοντες. Ήδη επισημάναμε ότι ο Frantzis αναφέρει μαθητές γυμνασίου και φοιτητές κολλεγίων μαζί με τους νέους σφουγγαράδες ως δύτες, ενώ ο Emmanuel Gombos, επικεφαλής της Επιτροπής Εορτασμού των Θεοφανίων από το 1975, θυμάται ότι στη δεκαετία του 1960 οι δύτες ήταν από 15 έως 25 ετών. Τώρα οι δύτες υποχρεωτικά ανήκουν στην ηλικιακή ομάδα των 16 έως 18 ετών και πρέπει να συμπληρώσουν μια αίτηση για τη συμμετοχή τους, η οποία έχει γίνει πιο εκτενής και απαιτητική με την πάροδο του χρόνου από τη δεκαετία του 1950, όταν πρωτοεισάχθηκε. ²⁷ Επιπλέον, το δικαίωμα συμμετοχής στην κατάδυση έχει περιοριστεί σε ορθόδοξους Έλληνο-Αμερικανούς εφήβους από τις δέκα ακόλουθες ενορίες της περιοχής Tampa Bay, στις οποίες οι οικογένειές τους, καθώς και οι ίδιοι, χαίρουν εκτίμησης και συμμετέχουν ενεργά: Tarpon Springs, Clearwater, Tampa, New Port Richey, Sarasota, St. Petersburg, Palm Harbor, Winter Haven, Brooksville και Lecanto.

Τα Θεοφάνια ως τελετουργία μύησης των εφήβων.

Διάφοροι μελετητές έχουν προσέξει και αναλύσει τα Θεοφάνια ως τελετουργία διάβασης με στοιχεία μυητικά, κυρίως από την άποψη της αναγέννησης και ανανέωσης της φύσης και της κοινωνίας μέσω του αγιασμού των υδάτων και των αγερμών που αποτελούν τις συνοδευτικές εθιμικές τους τελετουργίες. Τέτοιες αγερμικές τελετουργίες περιλαμβάνουν, μεταξύ άλλων, λιτανείες, επισκέψεις ιερών σε σπίτια και σε καταστήματα των κοινοτήτων για να τα αγιάσουν, συχνά ακολουθούμενοι από παιδιά, τα κάλαντα των Θεοφανίων ή και διάφορες άλλες ευετηρικές τελετές, οι οποίες ενέχουν στοιχεία μεταμφίεσης. Η παρουσία των εφήβων και των νέων ανδρών στις τελετουργίες αυτές έχει επισημανθεί και αναλυθεί. Ο Γεώργιος Μέγας, στο κεφάλαιο για τα

26. R. A. Georges, "The Greeks of Tarpon Springs ...", ό.π., σσ. 134-135, σημ. 10.

27. Η αίτηση συμμετοχής στην κατάδυση για τον σταυρό στα Θεοφάνια του 2017 είναι προσβάσιμη από τον ακόλουθο σύνδεσμο: <http://www.stnicholastarpon.org/Media/Default/Forms/2017%20Epiphany%20Diver%20Application.pdf>

Θεοφάνια, αναφέρει παραδείγματα τελετουργικών ενεργειών που αναλαμβάνονται ειδικά από «τα παλληκάρια» και έχουν εμφανώς σημασία ευετηρική και ανανεωτική για την κοινότητα. Μας πληροφορεί, για παράδειγμα, ότι στο Κατσιδόνι της Κρήτης, «την παραμονή τω Φωτώ ψήνουνε τα παλληκάρια για τα βούγια, δηλαδή μείγμα από αρακά, κουκκιά, ροβίθια, στάρι και από όλα τα όσπρια και τα δίδουν στα βούγια να τα φάνε. Το πρωί έπαιρναν από τα πολυσπόρια αυτά και, ενώ τα εσκορπούσαν εις το δώμα, έλεγαν: ‘Φάτε πουλιά κι ασκορδαλοί, μη φάτε τη σπορά μου’». ²⁸ Στη Βέντζια, αγροτική περιοχή της δυτικής Μακεδονίας, όπου τα Θεοφάνια θεωρούνται η μεγαλύτερη γιορτή της Χριστιανοσύνης, «την ώρα που λειτουργεί ο παπάς, τα παλληκάρια του χωριού με τις εικόνες του σπιτιού των το καθένα στο χέρι, γυρίζουν όλα τα εξωκλήσια ή εικονοστάσια, που είναι έξω απ’ το χωριό, φωνάζοντας διαρκώς: ‘Κύργι’ ελέησο!’, κάμνοντας έτσι τον γύρο του χωριού». ²⁹

Εξάλλου, σε εκτενές κεφάλαιο βιβλίου του, μέσα από πλούσιο λαογραφικό υλικό ο Βάλτερ Πούχνερ αναλύει τα στοιχεία μυητικών δοκιμασιών για τους εφήβους, που υπάρχουν στους χειμωνιάτικους αγερμούς των καλανδιστών τα Χριστούγεννα, την Πρωτοχρονιά και τα Θεοφάνια, αλλά και σε ανάλογους αγερμούς που χαρακτηρίζονται από θηριόμορφες ή ανθρωπόμορφες μεταμφιέσεις στον ελληνικό χώρο. ³⁰ Αναφέρεται στα στοιχεία των δοκιμασιών, μέσω των οποίων επιδιώκεται τελετουργικά η μύηση των εφήβων στην ανδρικό ρόλο, με ανάληψη ευθυνών για την κοινότητα μέσα από συλλογικές δράσεις, όπως αυτές εκδηλώνονται στις αγερμικές τελετουργίες των Θεοφανίων και του λοιπού Δωδεκαημέρου. ³¹

Στην παρούσα μελέτη παρουσιάζονται και αναλύονται τα Θεοφάνια στο Τάρπον Σπρινγκς της Φλόριντα από μία σκοπιά η οποία, όπως φαίνεται, δεν έχει προσεχθεί αρκετά έως τώρα: ως τελετουργία μύησης των εφήβων οι οποίοι καταδύονται για την εύρεση του σταυρού στον αγιασμό των υδάτων. Η διάσταση αυτή δεν έχει απασχολήσει αρκετά την έρευνα, παρά μόνον ως προς το γεγονός ότι η κατάδυση αυτή γίνεται συχνά ομαδικά από εφήβους. Το γεγονός ότι στο Τάρπον Σπρινγκς η κατάδυση των “Eriphany Divers” αποτελεί μια καθιερωμένη από δεκαετίες και θεσμικά οργανωμένη εθιμική τελετουργία της κοινότητας, τεκμηριώνει τον μυητικό χαρακτήρα των Θεοφανίων στην πόλη αυτήν, όπως θα φανεί στην ανάλυση που ακολουθεί.

Στο καίριας σημασίας έργο του για τις διαβατήριες τελετουργίες (rites de passage) που εκδόθηκε στα γαλλικά το 1909, ο γάλλος εθνολόγος και λαογράφος Arnold van Gennep ταξινόμησε και ανέλυσε για πρώτη φορά τις τελετουργίες που αφορούν κυρίως στη διάβαση των ατόμων και των ομάδων από έναν κοινωνικό ρόλο στον άλλο και

28. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα ...ό.π.*, σσ. 98-99.

29. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα ...ό.π.*, σ. 103.

30. Β. Πούχνερ, «Μυητικές δομές στους εφηβικούς αγερμούς του χειμώνα», στο βιβλίο του *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Αθήνα 2010: Αρμός, σσ. 98-178.

31. Βλ. ιδιαίτερα Β. Πούχνερ, «Μυητικές δομές ...», ό.π., σσ. 98-107.

από μία ταυτότητα στην άλλη, και κατά δεύτερο λόγο, τις κοσμικές/συμπαντικές διαβάσεις (εναλλαγή έτους και εποχής, με σημασία για την οικονομική ζωή της ομάδας). Ο van Gennep αφιερώνει ιδιαίτερο εκτενές κεφάλαιο ειδικά στις τελετουργίες μύησης (initiation rites) των ηλικιακών ομάδων (age-groups) και των μυστικών κοινωνιών (secret societies).³² Σύμφωνα με τον πρωτο-δομιστή αυτόν κοινωνικό επιστήμονα, οι ανωτέρω διαβάσεις χαρακτηρίζονται από την ίδια τριμερή δομή και διέπονται από τα ίδια τρία στάδια: το στάδιο του *αποχωρισμού* των συμμετεχόντων από την προηγούμενη κατάσταση, της *μεθοριακότητας*, δηλαδή της ενδιάμεσης, μισής και ιερής κατάστασής τους, και της *ενσωμάτωσης* των ανθρώπων ή των κοσμικών στοιχείων (ηλίου, σελήνης, θεών) στη νέα τους κατάσταση. Γράφει ο van Gennep: «Είναι μια επιβλητική ιδέα που συνδέει τα στάδια της ανθρωπίνης ζωής με αυτά της ζωικής και φυτικής ζωής και μέσα από ένα είδος προ-επιστημονικής πρόρρησης, με τους μεγάλους κοσμικούς ρυθμούς».³³

Στην περίπτωση της τελετουργίας των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς, και μάλιστα στην κομβική τελετουργία της ομαδικής κατάδυσης των εφήβων για την ανεύρεση του σταυρού, η κοσμική/συμπαντική/υπερφυσική διάβαση του Χριστού, μέσω της βάπτισής του, συμπλέκεται και ταυτίζεται με τη διάβαση των εφήβων από το στάδιο της παιδικότητας στο στάδιο της υπεύθυνης συμμετοχής στην κοινότητα και στην εκκλησία τους. Ανασύροντας τον σταυρό από τα νερά της Σπρινγκ Μπαγιού, οι έφηβοι συμμετέχουν στην υπερβατική διαδικασία της βάπτισης του Χριστού και έχουν συγκεκριμένο σημαντικό ρόλο στην ευλόγηση των υδάτων και μέσω αυτής, στην ίδια την αναγέννηση της φύσης και της κοινότητάς τους. Συγχρόνως, μέσω αυτής της ιερής τους λειτουργίας, οι έφηβοι αναγεννώνται ως άνθρωποι και ως υπεύθυνα μέλη των κοινοτήτων και των οικογενειών τους, με νέους ρόλους αλλά και κοινωνική θέση.

Ο βρετανός ανθρωπολόγος Victor Turner ανέπτυξε περαιτέρω τη δομική θεωρία του van Gennep για τις τελετουργίες διάβασης, εστιάζοντας στην έννοια της μεθοριακότητας (liminality, από τη λατινική λέξη *limen*, που σημαίνει «κατώφλι»). Κατά τον Turner, τα μεθοριακά άτομα ξεφεύγουν από τις δεδομένες ταξινομήσεις μιας κοινωνίας, βρίσκονται «ανάμεσα» (betwixt and between) στις κανονισμένες από τον νόμο, το έθιμο, τις συμβάσεις και την εθιμοτυπία, θέσεις. Οι νεόφυτοι «στις τελετουργίες μύησης ή ενήβωσης αναπαρίστανται σα να μην κατέχουν τίποτε. Μπορεί να μεταμφιέζονται σε τέρατα, να φορούν μόνον ελάχιστα ρούχα ή και να είναι τελείως γυμνοί, δηλώνοντας έτσι ότι ως μεθοριακά άτομα δεν έχουν κοινωνική θέση, περιουσία, διακριτικά, ενδύματα που να δείχνουν την τάξη ή τον ρόλο τους, ή τη θέση τους σε ένα συγγενειακό σύστημα – συνοπτικά, τίποτε που να τους διακρίνει από τους συντρόφους τους που μιλούν μαζί τους. Η συμπεριφορά τους είναι συνήθως παθητική ή ταπεινή· πρέπει να υπακούουν τους δασκάλους τους και να δέχονται χωρίς διαμαρτυρία τις αυθαίρετες τιμωρίες. Είναι σαν να συμπιέζονται σε μια ομοιόμορφη κατάσταση ώστε να

32. A. van Gennep, *Τελετουργίες διάβασης. Συστηματική μελέτη των τελετών, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια* Θ. Παραδέλλης, Αθήνα 2016: Ηριδανός, σσ. 124-187.

33. A. van Gennep, *Τελετουργίες διάβασης ...* ό.π., σ. 287.

αναμορφωθούν εκ νέου και να ενδυσθούν κι άλλες δυνάμεις που θα τους επιτρέψουν να αντεπεξέλθουν στον νέο σταθμό της ζωής τους. Αναμεταξύ τους, οι νεόφυτοι τείνουν να αναπτύσσουν μία έντονη συντροφικότητα και εξισωτισμό. Οι διαφορές στην κοινωνική τάξη και στο γόητρο εξαφανίζονται ή ομογενοποιούνται». ³⁴ Η κατάσταση *αντι-δομής* (anti-structure), η οποία αναδύεται κατά τη μεθοριακή περίοδο και χαρακτηρίζει μια κοινωνία ως «μία αδόμητη ή ελάχιστα δομημένη και σχετικά αδιαφοροποίητη κοινότητα, ή ακόμη ως κοινωνία ίσων ατόμων που υπακούουν από κοινού στη γενική αυθεντία των τελετουργικών ηγετών τους», αποκαλείται *communitas* από τον Turner. ³⁵ Η αντι-δομή παράγει την κοινωνική συνοχή και αλληλεγγύη και εκφράζει «το πνεύμα και την αίσθηση της κοινότητας». ³⁶

Αλλά ας δούμε πώς συντελείται η μύηση των εφήβων στα Θεοφάνια στο Τάρπον Σπρινγκς, χρησιμοποιώντας ως αναλυτικά εργαλεία τα στάδια των διαβατηρίων τελετουργιών και τις έννοιες της μεθοριακότητας και της κοινοτικής αντι-δομής. Κατ' αρχάς, πρέπει να σημειώσουμε ότι η επιθυμία των υποψηφίων δυτών να συμμετάσχουν στα Θεοφάνια δεν εμφανίζεται ξαφνικά. Είναι το αποτέλεσμα της συνέχειας των ρόλων που είχαν από την παιδική τους ηλικία και εξακολουθούν να έχουν στην κοινότητα και στη ζωή των ενοριών τους, αφού η εκκλησία είναι αυτή που οργανώνει την κοινωνική ζωή των ελληνικών κοινοτήτων των Η.Π.Α. σε όλες της τις εκφάνσεις. ³⁷ Πολλοί επίδοξοι δύτες ήσαν πρόσκοποι (scouts), μαθητές στο ενοριακό ελληνικό σχολείο και στο κατηχητικό, μέλη διαφόρων χορευτικών ομάδων της κοινότητας ανάλογα με την ηλικία τους, αλλά και βοηθοί των ιερέων (acolytes) στην εκκλησία. Στα Θεοφάνια, οι νέοι αυτοί εκπροσωπούν τις οικογένειες, τις ενορίες και την ευρύτερη ελληνορθόδοξη κοινότητα της περιοχής του Tamra Bay. Όπως μου είπαν αρκετοί άνδρες που είχαν βουτήξει για τον σταυρό στα νιάτα τους, η πράξη αυτή είναι κάτι που αναμένεται από τους εφήβους εάν έχουν μεγαλώσει στο Τάρπον Σπρινγκς και στις πόλεις των περιχώρων, θεωρείται ότι είναι «τρόπος ζωής» γι' αυτούς ("part of life"). Πρόκειται για ένα είδος μύησης και «μαθητείας» (apprenticeship) στις αξίες και στις δεξιότητες που χρειάζεται ένας ελληνοαμερικανός έφηβος ώστε να γίνει υπεύθυνο μέλος της ενορίας και της κοινότητάς του.

34. V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1969, Aldine De Gruyter, σ. 95. Για διεξοδική συζήτηση των θεωριών του van Gennep και του Turner όσον αφορά στις τελετουργίες μύησης, βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Εισαγωγή στη Θρησκευτική Λαογραφία. Τόμος Πρώτος: Λαϊκή θρησκευτικότητα και παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά*, Θεσσαλονίκη 2017: Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλης, σσ. 141-142. Βλ. επίσης Μ. Γ. Βαρβούνης – Μ. Γ. Σέργης, «Τελετές μύησης: βάπτισμα και ονοματοδοσία, κουρά, ενθρόνιση», στον τόμο Ε. Αυδίκος (επιμ.), *Ελληνική λαϊκή παράδοση. Από το παρελθόν στο μέλλον*, Αθήνα 2014: Αλέξανδρος, σσ. 199-200.

35. V. Turner, *The Ritual Process ...* ό.π., σ. 96.

36. Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα 2003: Οδυσσέας, σσ. 158-159.

37. Βλ. C. C. Moskos, *Greek Americans. Struggle and Success*, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.) 2002: Transaction Publishers [first edition, 1989], σσ. 65-75.

Τα τρία στάδια της διάβασης κατά τον van Gennep είναι ευδιάκριτα στις τρεις φάσεις της τελετουργίας των Θεοφανίων για τους πενήντα περίπου νέους που συμμετέχουν στην ομάδα των «Δυτών των Θεοφανίων» (“Ephiphany Divers”) κάθε χρόνο. Η περίοδος της μύησης γι’ αυτούς ξεκινά με τη συμπλήρωση της «Αίτησης για την κατάδυση στα Θεοφάνια στο Τάρπον Σπρινγκς» (“Tarpon Springs Ephiphany Dive Application”), στην οποία προαναφερθήκαμε. Η αίτηση υποβάλλεται κατά τη διάρκεια τριών μηνών, από την 1^η Σεπτεμβρίου έως την 1^η Δεκεμβρίου κάθε έτους, από βαπτισμένους ορθόδοξους νέους ηλικίας 16-18 ετών, προερχόμενους από τις δέκα ενορίες της περιοχής του Tampa Bay, που προαναφέρθηκαν. Οι υποψήφιοι πρέπει να ανήκουν σε ορθόδοξες οικογένειες με αναγνωρισμένη συμμετοχή και προσφορά (stewardship) στις ενορίες τους, η οποία βεβαιώνεται από συστατική επιστολή του κάθε ιερέα, ενώ καταθέτουν και ένα ποσό \$50 ως εγγύηση για σωστή συμπεριφορά και φροντίδα της περιουσίας της εκκλησίας. Εάν ένας νέος έχει ήδη πιάσει τον σταυρό σε προηγούμενη χρονιά, δεν μπορεί να συμμετάσχει πλέον, ενώ ο μέγιστος αριθμός ετών συμμετοχής για κάθε υποψήφιο είναι τα τρία χρόνια. Πρέπει να διαβεβαιώσουν ότι γνωρίζουν κολύμπι και ότι είναι σε καλή υγεία, να συναινέσουν στα καθήκοντα και στη συμπεριφορά που απαιτεί ο ρόλος τους ως δυτών των Θεοφανίων, και να αποστείλουν μία έκθεση (essay) 300-500 λέξεων, στα αγγλικά, με θέμα τη σημασία των Θεοφανίων για τους ίδιους. Το θέμα της έκθεσης των δυτών για το 2017 ήταν το εξής: «Πώς επηρεάζει η κατανόηση των Θεοφανίων την αναγνώριση της παρουσίας του Θεού στη ζωή σας;»³⁸

Η αίτηση κάθε υποψήφιου εξετάζεται από την Επιτροπή Δυτών των Θεοφανίων (Ephiphany Divers Committee) και, αφού γίνει δεκτή, ξεκινά η ιδιαίτερη προετοιμασία του υποψήφιου για τη συμμετοχή στην τελετουργία. Αυτή συμπεριλαμβάνει την ενημέρωση των υποψηφίων για τη σημασία των Θεοφανίων, με υποχρεωτική συμμετοχή τους σε σεμινάριο που οργανώνει η Επιτροπή των Θεοφανίων στον Άγιο Νικόλαο του Τάρπον Σπρινγκς. Οι υποψήφιοι πρέπει να λάβουν τη θεία κοινωνία στις 3 Ιανουαρίου στην εκκλησία τους.³⁹ Την παραμονή των Θεοφανίων πρέπει να συμμετάσχουν στην προαναφερθείσα ευλόγηση των καϊκιών, στην προκυμαία της πόλης. Στις 31 Δεκεμβρίου και στις 7 Ιανουαρίου πρέπει να βοηθήσουν στη μεταφορά των λέμβων προς και από τον χώρο όπου γίνεται η κατάδυση του σταυρού, στο Σπρινγκ Μπαγιού, καθώς και στην προετοιμασία του Γλεντιού των Θεοφανίων. Την ημέρα των Θεοφανίων πρέπει να ευρίσκονται στην εκκλησία και να παρακολουθήσουν τη λειτουργία, ντυμένοι με σκούρα σορτς και τα ειδικά λευκά μπλουζάκια με τον λογότυπο και τη χρονολογία των Θεοφανίων (Ephiphany Divers T-Shirts), που τους παρέχει η Επιτροπή.

Πάνω απ’ όλα, οι δύτες των Θεοφανίων καθοδηγούνται στη συμπεριφορά τους:

38. Τίτλος στα αγγλικά: “How does an understanding of Ephiphany influence your recognition of God’s presence in your life?” (πηγή: 2017 Tarpon Springs Ephiphany Dive Application).

39. Δεν επιτρέπεται να κοινωνήσουν την ημέρα των Θεοφανίων, καθώς μπορεί να χτυπήσουν και να χάσουν αίμα, το οποίο περιλαμβάνει τη Θεία Κοινωνία, όπως μου εξήγησε μέλος της Επιτροπής για τα Θεοφάνια.

μαθαίνουν τους τρόπους με τους οποίους θα επιδεικνύουν ευγένεια και χριστιανικό ήθος και θα είναι δίκαιοι στον συναγωνισμό μεταξύ τους (fair play). Ενθαρρύνονται να συνάψουν δεσμούς φιλίας με άλλα μέλη της ομάδας τους πριν από την κατάδυση για το σταυρο. ⁴⁰ Κυρίως, ασκούνται πώς να απαντούν με άρτιο και σωστό τρόπο στις ερωτήσεις των εκπροσώπων των μέσων μαζικής ενημέρωσης και όσων άλλων ρωτούν για να μάθουν τις ιδέες και τα συναισθήματά τους γύρω από τα Θεοφάνια και από την αγωνιστική τους κατάδυση για τον σταυρό. Λίγο πριν τα Θεοφάνια, οι καλύτερες εκθέσεις που υποβλήθηκαν από υποψήφιους δύτες διαβάζονται στην εκκλησία στο πλαίσιο της λειτουργίας, όπως είχα την ευκαιρία να διαπιστώσω κατά την έρευνά μου.

Κατά τη διάρκεια των τεσσάρων ημερών, από τις 3 Ιανουαρίου, οπότε λαμβάνουν τη Θεία Κοινωνία, έως και την ημέρα των Θεοφανίων, οπότε καταδύονται για τον σταυρό, οι έφηβοι δύτες βρίσκονται σε μεταβατική περίοδο, μεθοριακή, γι' αυτό επικίνδυνη και ιερή συγχρόνως. Έχουν εισέλθει στον «ιερό χρόνο» της κοινότητας και του κόσμου, στην αντι-δομή της κοινότητας, και συμπεριφέρονται με τρόπο διαφορετικό από τον συνηθισμένο. ⁴¹ Η συμπεριφορά τους πρέπει να είναι θρησκευτικά και κοινωνικά συγκεκριμένη, αφού συναποτελούν τμήμα της τελετουργίας των Θεοφανίων, μέσω της οποίας και οι ίδιοι εισέρχονται στο στάδιο των υπεύθυνων μελών της ενορίας τους. Επιπλέον, οι μεθοριακοί έφηβοι δύτες εκπροσωπούν την κοινότητα και τη θρησκεία τους στη δημόσια σφαίρα, γι' αυτό και η συμπεριφορά τους ακολουθεί συγκεκριμένους κανόνες.

Ακολουθώντας την ταξινόμηση της αντι-δομής/communitas του Turner, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι η συμπεριφορά των εφήβων δυτών στα Θεοφάνια εμπίπτει στην κατηγορία της «κανονιστικής αντι-δομής» (normative communitas). Σύμφωνα με τον Turner, η κανονιστική αντι-δομή υπάρχει «όπου, υπό την επιρροή του χρόνου, της ανάγκης να κινητοποιήσει και να οργανώσει τους πόρους της, και την ανάγκη ύπαρξης κοινωνικού ελέγχου ανάμεσα στα μέλη της ομάδας που επιδιώκει αυτούς τους στόχους, η υπαρξιακή ή αυθόρμητη αντι-δομή (existential or spontaneous community) οργανώνεται σε ένα κοινωνικό σύστημα με αντοχή στο χρόνο». ⁴²

Η ιερότητα των εφήβων και η κατάσταση μύησής τους είναι εμφανής ιδιαίτερα στην ομαδική τους συμπεριφορά στις 6 Ιανουαρίου. Παρατηρώντας τους, καθώς περιμέναν στα σκαλοπάτια του καθεδρικού ναού του Αγίου Νικολάου για να τελειώσει η λειτουργία κι έπειτα για το ξεκίνημα της πομπής προς τη Σπρινγκ Μπαγιού όπου θα γινόταν ο αγιασμός των νερών, πρόσεξα τη σοβαρότητα του προσώπου τους, την απουσία χειρονομιών και συζήτησης ανάμεσά τους, στοιχεία αντίθετα προς τη συνηθισμένη ομαδική συμπεριφορά εφήβων της ηλικίας τους. Πέρα από το ομοιόμορφο ντύσιμό τους, ήσαν όλοι ξυπόλητοι, κι έτσι παρέμειναν καθ' όλη τη διάρκεια της τελετουργίας

40. "All Divers must establish a 'Buddy System' with one or more divers before the diving ceremony" (πηγή: 2017 Tarpon Springs Epiphany Dive Application).

41. Βλ. σχετικά Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο ...*, ό.π., σσ. 152-172.

42. V. Turner, *The Ritual Process ...* ό.π., σ. 132.

έως και την επιστροφή τους στην εκκλησία. Πρόκειται για περίπτωση «ανυποδότης πορείας», η οποία συνήθως αποτελεί δείγμα της ταπείνωσης του πιστού και της μετανοιάς του «ώστε να έρθει ευκολότερα σε επαφή με το θείο», ή τάξιμο για την αποκατάσταση της υγείας κ.λπ. μέλους της οικογένειας του αιτουμένου.⁴³ Για τους Δύτες των Θεοφανίων, η συλλογική ανυποδησία και η ανυπόδητος πορεία τους, εκφράζουν τη συλλογική και ομοιόμορφη ταπείνωσή τους μπροστά στο επικείμενο θαύμα της βάπτισης του Χριστού και της αναγέννησης του κόσμου και των ιδίων, στο οποίο γνωρίζουν ότι έχουν κληθεί να συμμετάσχουν.

Ο αγώνας των εφήβων δυτών ξεκινά από τη στιγμή που η πομπή με τη λιτάνευση της εικόνας της Βάπτισης του Χριστού φθάνει στη λίμνη Σπρινγκ Μπαγιού. Έχοντας λάβει την ευλογία από τον Αρχιεπίσκοπο, οι πενήντα περίπου έφηβοι τρέχουν και πέφτουν στα παγωμένα νερά και κολυμπούν όσο πιο γρήγορα μπορούν για να φθάσουν στις λέμβους και να λάβουν μια καλή θέση περιμένοντας τη ρίψη του σταυρού στο νερό. Όταν ακούγεται το κατάλληλο χωρίο του Ευαγγελίου, όπως προαναφέρθηκε, η περιστεροφόρα αφήνει ελεύθερο το περιστέρι, που συμβολίζει το Άγιο Πνεύμα, ενώ ο Αρχιεπίσκοπος ρίχνει τον σταυρό στο νερό. Οι έφηβοι ορμούν να τον βρουν. Από τα ταραγμένα νερά σύντομα αναδύεται ένα χέρι που κρατάει τον σταυρό ενώ και άλλα χέρια υποστηρίζουν συντροφικά το χέρι του νικητή. Οι έφηβοι κολυμπούν όλοι μαζί προς τους ιερείς και τον Αρχιεπίσκοπο, ο οποίος συγχαίρει και ευλογεί τον νικητή και τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας.

Οι δύτες που έπιασαν τον σταυρό (Cross Retrievers) όπως και οι περιστεροφόρες (Dove Bearers), απολαμβάνουν τιμές και αναγνώριση στην ελληνορθόδοξη κοινότητα της περιοχής Tampra Bay. Τα ονόματά τους μένουν στην προφορική ιστορία της κοινότητας, αλλά και ως γραπτά τεκμήρια σε επίσημα κοινοτικά έντυπα.⁴⁴ Με την επιστροφή στην εκκλησία μετά το πέρας της τελετουργίας στο Σπρινγκ Μπαγιού, ο νικητής, κρατώντας το τρόπαιο, μεταφέρεται στους ώμους των συντρόφων του και ευλογείται από τον Αρχιεπίσκοπο μπροστά στην Ωραία Πύλη της εκκλησίας, σε κοινή θέα του εκκλησιάσματος. Η νίκη του αποδίδεται από τον ίδιο ή από άλλα πρόσωπα σε διάφορους λόγους, όπως τύχη, θαύμα, ακόμη και μεταφυσική βοήθεια. Έτσι, ο Anderson Combs που έπιασε τον σταυρό το 2016, θεώρησε ότι η επιτυχία του ήταν θαύμα και ένδειξη ευλογίας (“Such a miracle to have. I am very blessed”), ενώ η μητέρα του απέδωσε τη

43. Βλ. σχετικά Βαρβούνης, Μ. Γ., *Εισαγωγή στη Θρησκευτική Λαογραφία. Τόμος Δεύτερος: Ο κύκλος του χρόνου, ο κύκλος της ζωής, ο κύκλος της λατρείας*, Θεσσαλονίκη 2017: Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλης, σσ. 350-351, όπου και αναφορά στο σχετικό λήμμα του Δημητρίου Λουκάτου (Δ. Σ. Λουκάτος, «Ανυπόδητος πορεία», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* 2 (1963), στ. 1004-1005).

44. Για παράδειγμα, οι κατάλογοι των δυτών που έπιασαν τον σταυρό από το 1920 και των περιστεροφόρων από το 1920 – με γυναίκες περιστεροφόρες από το 1935, υπάρχουν στις σελίδες 51 και 57 του Centennial Epiphany Album (1906-2006), για τον εορτασμό των 100 χρόνων της τέλεσης των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς.

νίκη του γιου της στη βοήθεια της γιαγιάς του από τον ουρανό: «Η μητέρα μου είναι ψηλά στον ουρανό και τον παρακολουθεί. Με κάποιο τρόπο τον βοήθησε να βρει τον σταυρό», είπε στους δημοσιογράφους που τη ρώτησαν.⁴⁵

Ιστορίες που αφορούν σε ασυνήθιστες περιπτώσεις ανεύρεσης του σταυρού έχουν γίνει μέρος της προφορικής παράδοσης του Τάρπον Σπρινγκς. Μια τέτοια ιστορία αφορά στο 1974, όταν ο σταυρός δεν μπορούσε να βρεθεί, κι έτσι ο Nikitas Lulias έπιασε τον δεύτερο, χρυσό σταυρό που έριξε ο Αρχιεπίσκοπος στο νερό. Μετά από λίγο, ο παραδοσιακός ξύλινος σταυρός⁴⁶ βρέθηκε από άλλον έφηβο. Ο Nikitas Lulias θεώρησε το γεγονός ως θεϊκό σημάδι για τον ίδιο και προσανατολίστηκε προς την ιερωσύνη, ώστε να γίνει αργότερα ο Μητροπολίτης Hong Kong και Νοτιοανατολικής Ασίας και μεταγενέστερα, Δαρδανελλίων.

Η αγωνιστική πλευρά της ομαδικής κατάδυσης των εφήβων για την ανεύρεση του σταυρού στα Θεοφάνια εμπίπτει στη μακρά παράδοση ύπαρξης αγώνων σε σημαντικές θρησκευτικές εορτές στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό.⁴⁷ Ιππευτικοί αγώνες ή αγώνες πάλης στις εορτές αγίων ήταν συνηθισμένοι, για να τιμηθεί ο Άγιος αλλά και για να ανανεωθεί η κοινότητα. Η ιδέα ότι η κατάδυση για τον σταυρό ενέχει τα στοιχεία αθλητικού αγώνα ανάμεσα στους εφήβους, είναι σαφής και δηλώνεται από τις ιδιαίτερες τιμές (τρόπαιο, ιδιαίτερη ευλογία και δημόσια προβολή) που απονέμεται στον νικητή. Το στοιχείο της ανταγωνιστικότητας, σημαντικής αξίας της αμερικανικής κοινωνίας, εξάλλου, προβάλλεται ιδιαίτερα από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, στις συνεντεύξεις που παίρνουν από τους συμμετέχοντες αθλητές. Αλλά στη συμπεριφορά των συν-αθλητών και στον δημόσιο λόγο τους υπερισχύουν τα στοιχεία της κανονιστικής αντι-δομής και του πνεύματος της κοινότητας που αναλύθηκαν ανωτέρω, αφού έχουν συνειδητοποιήσει ότι οι ίδιοι αποτελούν φορείς της παράδοσης της κοινότητας και της εκκλησίας τους, αλλά και συντελεστές της ετήσιας αναζωογόνησης και αειφορίας της. Τελετουργικά, το στοιχείο αυτό εκφράζεται στον αεγισμό του νικητή και της υπόλοιπης ομάδας των δυτών μετά το πέρας της τελετουργίας, όταν επισκέπτονται σπίτια και καταστήματα Ελλήνων στην πόλη, κρατώντας ένα δίσκο με τον σταυρό και με βασιλικό και ψάλλοντας το τροπάριο των Θεοφανίων. Αλλά ας δούμε πώς εκφράζει αυτή την άποψη ένας από τους εφήβους δύτες των Θεοφανίων του 2016, στην έκθεσή του που διαβάστηκε στην εκκλησία:

45. "2nd Time's a Charm for Hudson High Teen in Epiphany Dive", 6.01.2016, 10 News WTSP, www.wtsp.com

46. Από το 1970 ο σταυρός των Θεοφανίων κατασκευαζόταν με ειδική τεχνική κάθε χρόνο από τον Bill Paskalakis, κάτοικο του Τάρπον Σπρινγκς. Μετά τον θάνατό του, ο γιος του συνεχίζει την οικογενειακή παράδοση, στοιχείο που χαρακτηρίζει τη ζωή και τον πολιτισμό των μελών της ελληνοαμερικανικής κοινότητας της πόλης.

47. Βλ. σχετικά Β. Πούχνερ, *Τα δρώμενα της Ελλάδας και της Βαλκανικής. Από το μαγικοθρησκευτικό έθιμο στη λαϊκή διασκέδαση. Θεατρολογική Λαογραφία Α'*, Αθήνα 2016: Αρμός, σσ. 181-184.

«Αυτή η στάση του να είμαστε καλόκαρδοι, ανιδιοτελείς και με διάθεση να βοηθήσουμε τους άλλους, πράγματι αναδεικνύεται έντονα στο γεγονός των Θεοφανίων. Διότι όταν ένας δύτης πιάσει τον σταυρό, εμείς οι υπόλοιποι δεν φθονούμε την τύχη του, και δεν σκεφτόμαστε αρνητικά όταν ο σταυρός που βρέθηκε, υψώνεται πάνω από τα νερά. Απλά κοιτάζουμε τον σταυρό και αυτόν που τον θρήκε, και απολαμβάνουμε τη στιγμή καθώς ακόμη ένας εορτασμός των Θεοφανίων κορυφώνεται· γιατί όλη η προσπάθεια και το κουράγιο που δείξαμε συνεχίζονται ώστε αυτή η εκατοντάχρονη παράδοση να αποδώσει καρπούς.

... Ελπίζω ότι τελικά μπορούμε να κάνουμε όσους δεν μετέχουν στην κοινότητά μας, να κατανοήσουν ότι αυτή η παράδοση δεν είναι για το ποιος θα «νικήσει», γιατί δεν είναι ανταγωνισμός. Κάθε δύτης προσπαθεί όσο μπορεί να πετύχει, αλλά μόνον αυτός που βρίσκει τον σταυρό παίρνει το τρόπαιο. Αλλά όπως τα νερά της Βάπτισης, κάθε παιδί που βγαίνει από αυτά τα νερά, είναι ευλογημένο και δέχεται την ευλογία της Εκκλησίας».

Την ερμηνεία αυτή του αγώνα της κατάδυσης, ως συναγωνισμού για την προβολή της ολότητας και για την επίτευξη της συλλογικής ευλογίας της ομάδας, αλλά και της κοινότητας, την καλλιεργεί με επιμέλεια η εκκλησία και η επιτροπή των Θεοφανίων, όπως αναλύθηκε παραπάνω. Είναι μια ερμηνεία βασισμένη αφενός στην ορθόδοξη χριστιανική θεολογία και αφετέρου σε πολιτισμικούς παράγοντες. Σε σχετικό άρθρο της, η Renée Hirschon αναλύει τη διαφορά μεταξύ της έννοιας του «προσώπου» (person) και του «ατόμου» (individual) στην ελληνική κοινωνία, και συνδέει το «πρόσωπο» με την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση αλλά και με την ίδια την υφή της ελληνικής κοινωνίας. Όπως σημειώνει, το άτομο στην ελληνική κοινωνία «είναι πάντα εμπεδωμένο σε δίκτυα δεδομένων σχέσεων που βασιζονται στη συγγένεια και στην οικογένεια, και είναι ουσιαστικά ένα σχεσιακό όν». ⁴⁸ Σε άλλη μελέτη της, η ίδια ανθρωπολόγος συνδέει την έμφαση στις αξίες του «προσώπου», όπως αλληλεγγύη, αυταπάρνηση, ταπεινότητα και πνευματικότητα, με την τρίτη ηλικία, και κυρίως με τις ηλικιωμένες γυναίκες, που μέσω της πνευματικής και κοινωνικής τους δραστηριότητας επιδιώκουν την μεταφυσική προστασία της οικογένειας και της κοινότητας. Σε αντίθεση προς τους ηλικιωμένους, όπως υποστηρίζει, οι νεότεροι κινούνται με βάση τις αξίες του «ατόμου», που χαρακτηρίζονται από ανταγωνιστικότητα, υλική επίδειξη και ενδιαφέρον για την εμφάνιση. ⁴⁹

Σε αντιπαράθεση προς τις ανωτέρω διαπιστώσεις, η περίπτωση των δυτών του Τάρπον Σπρινγκς αναδεικνύει την ιερή και τελετουργική δύναμη των εφήβων που μουούνται

48. R. Hirschon, "Indigenous Persons and Imported Individuals. Changing Paradigms of Personal Identity in Contemporary Greece", στον τόμο C. Hann και H. Goltz (επιμ.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley 2010: University of California Press, σ. 305.

49. R. B. Hirschon, "Women, the Aged and Religious Activity: Oppositions and Complementarity in an Urban Locality", *Journal of Modern Greek Studies* 1, 1 (1983), σ. 125.

στην ταυτότητα των υπεύθυνων μελών της κοινότητάς τους μέσω της τελετουργίας των Θεοφανίων. Πρόκειται για μια κατηγορία αγνών ατόμων, των αρρένων εφήβων και της περιστεροφόρας, ως εκπροσώπου των θηλέων εφήβων, που αναλαμβάνουν να επιφέρουν την αναγέννηση της φύσης και της κοινότητας, του κόσμου ολόκληρου, μέσα από την τελετουργική τους κατάδυση και τη λοιπή τελετουργική τους δράση στα Θεοφάνια.

Συνοψίζοντας την ανάλυσή μας, θα αναφέρουμε τους βασικούς παράγοντες που εξηγούν το φαινόμενο του εορτασμού των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς και της συστηματικής ζωηρής και εθελοντικής προσέλευσης πολλών ελληνοαμερικανών εφήβων κάθε χρόνο για να συμμετάσχουν στην κατάδυση για τον σταυρό. Οι παράγοντες αυτοί είναι ιστορικοί, οικονομικοί και πολιτισμικοί. Κατ' αρχάς, μεγάλο ρόλο στη σημασία που αποδόθηκε στα Θεοφάνια έπαιξε, όπως είδαμε, η εντατική ενασχόληση επί μισόν αιώνα, των νησιωτικής προέλευσης κατοίκων του Τάρπον Σπρινγκς, με τη σπογγαλιεία. Ο φόβος της θάλασσας και των κινδύνων της και η ανάγκη μεταφυσικής προστασίας από αυτούς, συνέτεινε στη βαθιά θρησκευτική πίστη των σφουγγαράδων και στην απόφασή τους να μην ξεκινούν τα ταξίδια τους πριν ευλογηθούν τα νερά στα Θεοφάνια. Οι επί δεκαετίες έφηβοι και νέοι δύτες που βουτούσαν για τον σταυρό ήσαν οι νέοι σφουγγαράδες, «the young spongers», όπως τους αποκαλεί στο βιβλίο του ο George Frantzis. Οι νέοι αυτοί είχαν ουσιαστικό τελετουργικό ρόλο για την επίτευξη της ευετηρίας των ναυτικών, από την οποία εξαρτιόταν η αλληλένδετη με τη σπογγαλιεία επιβίωση της κοινότητας του Τάρπον Σπρινγκς. Βουτώντας για τον σταυρό και περιφέροντάς τον αγερμικά στον χώρο της πόλης τους, συνέβαλλαν ουσιαστικά στην αναγέννησή της, μαζί με την αναγέννηση της φύσης και το γαλήνεμα των καιρών και της θάλασσας.

Αναφερόμενος στα αγερμικά έθιμα του εορτολογίου των Χριστουγέννων, της Πρωτοχρονιάς και των Θεοφανίων, τα οποία εμφανίζουν ίχνη μυητικών λειτουργιών, ο Βάλτερ Πούχνερ τα εντοπίζει «πιο έντονα στις ηπειρωτικές ζώνες της νότιας και κεντρικής Βαλκανικής, και λιγότερο στον παραλιακό και νησιωτικό χώρο». ⁵⁰ Φαίνεται, όμως, ότι πρέπει να ξαναδούμε με προσοχή την περίπτωση των Θεοφανίων στις παραθαλάσσιες και νησιωτικές περιοχές της Ελλάδας, αλλά και σε περιοχές της ελληνικής διασποράς όπου ισχύουν παρόμοιες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες όπως στις θαλασσινές πατρίδες καταγωγής, και να μελετήσουμε τις τελετουργίες μύησης των εφήβων και των νέων που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιό τους.

Το Τάρπον Σπρινγκς δεν είναι η μοναδική περίπτωση τέτοιας συλλογικής μύησης εφήβων. Η Παρασκευή Σκούρτη περιγράφει λεπτομερειακά και γλαφυρά, με παράθεση άφθονου λαογραφικού και φωτογραφικού υλικού, την ομαδική κατάδυση των παλληκαριών της Ερμιόνης που επρόκειτο να βουτήξουν για τον σταυρό: ήταν «οι κληρωτοί, εκείνοι δηλαδή που πρόκειται να πάνε στο στρατό και για την ακρίβεια, όσοι πρόκειται να καταταγούν στο ναυτικό, αφού κατά κύριο λόγο ήσαν ναυτικοί». ⁵¹ Η

50. Β. Πούχνερ, «Μυητικές δομές ...», ό.π., σ. 100.

51. Π. Δ. Σκούρτη, *Οι σφουγγαράδες της Ερμιόνης*, Ερμιόνη 2012: Πολύφεγγος, σ. 37.

περιγραφή των Θεοφανίων στην κοινότητα της Ερμιόνης, πολλοί κάτοικοι της οποίας ζούσαν από τη σπογγαλιεία – όπως και οι Έλληνες κάτοικοι του Τάρπον Σπρινγκς – παρουσιάζει μεγάλες δομικές ομοιότητες στις τελετουργίες της και ιδιαίτερα στη διάβαση των εφήβων και των νέων ανδρών στους δύο τόπους. Για παράδειγμα, και στην Ερμιόνη οι νέοι κληρωτοί στόλιζαν για ευετηρική αειφορία τις βάρκες με κλώνους από φοίνικες, μυρτιές και σημαίες τις βάρκες, από τις οποίες βουτούσαν για να πιάσουν τον σταυρό.⁵² Επίσης, και εκεί φορούσαν συγκεκριμένη ενδυμασία που προμήνυε τη ναυτική τους στολή· τέλος, ο αγερμός τους για την περιφορά του σταυρού σε ολοστόλιστο δίσκο με λουλούδια μετά το πέρας της τελετής, είναι παρόμοιος με τον αγερμό των εφήβων δυτών του Τάρπον Σπρινγκς.

Εκτός από το σπογγαλιευτικό/ναυτικό υπόβαθρο των Ελλήνων κατοίκων του, η εξέχουσα ανάπτυξη των Θεοφανίων στην πόλη συνδέεται, όπως είδαμε, με τη δωδεκανησιακή προέλευση μεγάλης μερίδας αυτών των Ελλήνων, και του ιδιαίτερου βάρους που έχει η ορθόδοξη πίστη και λατρεία για τους Δωδεκανήσιους, ως στοιχείο εθνοτικής τους ταυτότητας. Επιπλέον, όπως επιχειρήσα να δείξω μέσα από την ανάλυση της καθοδήγησης των εφήβων δυτών, στην κοινότητα του Τάρπον Σπρινγκς αξιολογείται θετικά και καλλιεργείται συστηματικά η μεταβίβαση των αξιών, των πρακτικών και των εθίμων, όπως παραδίδονται από τη μια γενιά στην άλλη στην οικογένεια και στην κοινότητα. Οι έφηβοι και οι περισσότερες συχνά αντλούν παραδείγματα συμπεριφοράς, δεξιότητες και γνώσεις από παππούδες, γονείς ή άλλους συγγενείς που είχαν επιτελέσει τους ίδιους ρόλους στο παρελθόν. Τέλος, από οικονομική άποψη, ο εορτασμός των Θεοφανίων αποτελεί σημαντικό στοιχείο της πολιτιστικής κληρονομιάς της πόλης, με σαφή οικονομικά οφέλη για πολλές ελληνοαμερικανικές – και όχι μόνο – επιχειρήσεις τουριστικής φύσεως, που επωφελούνται από την ετήσια παρουσία και την κατανάλωση χιλιάδων τουριστών.

Κατανοώντας πλήρως την οικονομική, πέραν της πνευματικής και πολιτισμικής σημασίας του εορτασμού, η ενορία του Αγίου Νικολάου οργανώνει και διαχειρίζεται το γεγονός με προσοχή και φροντίδα. Όπως είδαμε, όμως, οι οικονομικοί στόχοι δεν υπονομεύουν τη σημασία που έχουν τα Θεοφάνια και η συμμετοχή τους στην κατάδυση για τον σταυρό, για τους έφηβους δύτες. Οι *Epirhany divers* αναμένουν με ανυπομονησία να συμμετέχουν σε αυτή την τελετουργία, και μάλιστα τρεις φορές, για να βιώσουν τα συναισθήματα και να αποκτήσουν τη γνώση και την ευλογία που θα τους καταξιώσουν ως ορθόδοξους νέους πολίτες, υπεύθυνα και ελπιδοφόρα μέλη των κοινοτήτων και των ενοριών τους. Η τριπλή συμμετοχή τους στα Θεοφάνια ενισχύει τη συνειδητοποίηση του αναγεννητικού/αναζωογονητικού τους ρόλου για την κοινότητα, καθώς και της εισόδου τους σε ένα νέο στάδιο στην κοινοτική τους ζωή: σε αυτό των νέων ανδρών, που θέτουν στην άκρη τις προσωπικές τους φιλοδοξίες για να υπηρετήσουν με αυταπάρνηση την κοινότητα. Το στοιχείο αυτό του υποβιβασμού των ατομι-

52. Στο Τάρπον Σπρινγκς με παρόμοιο τρόπο στολίζεται ο χώρος γύρω από τη λίμνη Σπρινγκ Μπαγιού.

κών φιλοδοξιών και της επιδίωξης του καλού του συνόλου, οι έφηβοι δύτες το βιώνουν ως ένα χαρακτηριστικό της ορθόδοξης πίστης τους, που τους ξεχωρίζει ως ιδιαίτερη ομάδα στην αμερικανική κοινότητα. Η συμβολή τους στα Θεοφάνια έχει ως στόχο τόσο την προσωπική τους ανάπτυξη και καταξίωση, όσο και τη συνολική αειφορία της κοινότητάς τους και είναι ευετηρική, πνευματικά αναγεννητική, πολιτισμική και οικονομική.

Επιλογικά σχόλια για την ανθρωπολογία και τη λαογραφία της ελληνικής διασποράς.

Στον εορτασμό των Θεοφανίων του 2017, στο Τάρπον Σπρινγκς, πόλη αδελφοποιημένη με την Κάλυμνο, τη Σύμη, τη Χάλκη και την Λάρνακα της Κύπρου, βρέθηκαν οι Δήμαρχοι της Καλύμνου και της Χάλκης και συνεόρτασαν με τους ντόπιους και με τον πρόσφατα εκλεγέντα Δήμαρχο της πόλης, Chris Alahouzos, καλυμνιακής καταγωγής. Εντυπωσιασμένος από τον εορτασμό, ο Δήμαρχος Καλύμνου Ιωάννης Γιαλουζής δήλωσε στον τύπο ότι σε αυτόν διατηρούνται «στοιχεία παράδοσης που εμείς [στην Κάλυμνο] πιθανά να τα έχουμε αλλοιώσει» και ότι οι Έλληνες κάτοικοι του Τάρπον Σπρινγκς παρέχουν «παραδείγματα» εθιμικής και τελετουργικής πρακτικής όχι μόνο για τους ορθόδοξους χριστιανούς της Αμερικής, αλλά και για τους ορθόδοξους κατοίκους της Ελλάδας.

Η ιδιαίτερη περίπτωση του εορτασμού των Θεοφανίων στο Τάρπον Σπρινγκς πρέπει να κατανοηθεί όχι απλά ως στοιχείο της ελληνικής ή της ορθόδοξης, αλλά της ελληνοαμερικανικής ορθόδοξης παράδοσης και του πολιτισμού της συγκεκριμένης κοινότητας. Και τούτο διότι συνδυάζει τις πολιτισμικές αξίες και πρακτικές των απογόνων των δωδεκανησίων –και άλλων νησιωτών– σφουγγαράδων με στοιχεία οργάνωσης που χαρακτηρίζουν την αμερικανική κοινωνία. Η έγκαιρη και συστηματική προετοιμασία των δυτών, η κατανομή και η υπεύθυνη ανάληψη τμημάτων του έργου από αυτούς, η έμφαση στην ισότητα, στη συνεργασία και στην αλληλεγγύη για την επίτευξη του κοινού στόχου, η νομική κατοχύρωση τόσο των δυτών όσο και της Επιτροπής διοργάνωσης των Θεοφανίων, αποτελούν αξίες και πρακτικές που πηγάζουν από τους τρόπους λειτουργίας της αμερικανικής κοινωνίας, μέσα στην οποία αναπτύχθηκε και εξελίχθηκε αυτός ο εορτασμός στη διασπορά. Όσο σημαντικές είναι οι ελληνοορθόδοξες νησιωτικές αξίες και τα σύμβολα, άλλο τόσο βαραίνουν και τα ελληνοαμερικανικά στοιχεία κοινωνικής πρακτικής και δεοντολογίας, που καθιστούν τα Θεοφάνια του Τάρπον Σπρινγκς, όχι απλά μια τοπική χριστιανική, αλλά μια παραδειγματική, όσο και ιδιαίτερη, ελληνική διασπορική τελετουργία.

Τα Θεοφάνια στο Τάρπον Σπρινγκς είναι ιδιαίτερα όχι μόνον από την άποψη της διατήρησης των παλαιών ελληνοορθόδοξων και νησιωτικών εθιμικών και τελετουργικών πρακτικών και συμβόλων· είναι παραδειγματικά κυρίως διότι μας δίνουν την ευκαιρία να μελετήσουμε τη διατήρηση και τους μετασχηματισμούς της λαϊκής λατρείας και του λαϊκού πολιτισμού, σε νέα και συνεχώς μεταβαλλόμενα κοινωνικο-οικονομικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα. Το θέμα της συνέχειας και της αλλαγής στη μελέτη της τελετουργίας έχει απασχολήσει πολλούς μελετητές. Η άποψη του ανθρωπολόγου David Sutton, ο οποίος έχει διεξαγάγει εκτεταμένη έρευνα στην Κάλυμνο, φαίνεται ότι ταιριάζει ιδι-

αίτερα σε μια απόπειρα ερμηνείας της εξέλιξης των Θεοφανίων στη διασπορική κοινότητα του Τάρπον Σπρινγκς. Ο Sutton προτείνει να εστιάζουμε σε θέματα «μορφής» στις τελετουργικές πρακτικές, δηλαδή στους τρόπους με τους οποίους οι τελετουργίες λειτουργούν και μεταβιβάζονται από τη μια γενιά στην άλλη. Επίσης, διερευνά τη σημασία της ιστορικής συνειδητοποίησης (historical consciousness), και ιδιαίτερα την έννοια των «μεταλλασσόμενων συνεχειών» (“changing continuities”), για να κατανοήσουμε τους τρόπους με τους οποίους η τελετουργία απευθύνεται στις κοινές ανθρώπινες εμπειρίες της χρονικότητας.⁵³ Θεωρώ ότι η μελέτη των Θεοφανίων και άλλων τελετουργιών στη διασπορά, ωθεί τον ερευνητή να εστιάσει σε τέτοια θέματα μορφής και ιστορικής συνειδητοποίησης, τα οποία προάγουν την ανάλυση και βοηθούν στην κατανόηση του σημαντικού θέματος της συνέχειας και της αλλαγής στον λαϊκό πολιτισμό.

Σε άρθρο μου - ανασκόπηση για τη μελέτη της μετανάστευσης και της διασποράς από την λαογραφία και την ανθρωπολογία στην Ελλάδα, σημειώνω ότι η παλαιότερη ελληνική λαογραφία δεν είχε προσέξει τη ζωή και τα έθιμα των Ελλήνων μεταναστών στους τόπους όπου εγκαταστάθηκαν, αλλά τους μελέτησε κυρίως στη σχέση τους με τον τόπο και την κοινωνία που άφηναν πίσω, ως ξενιτεμένους, εστιάζοντας στον «βίον εν τη ξενιτεία».⁵⁴ Αυτή η τάση άλλαξε από το 1960 και εξής, όταν οι γεννημένοι στη διασπορά απόγονοι των μεταναστών άρχισαν να μελετούν την ταυτότητά τους, εντυφλώντας στην ιστορία και στην παράδοση των προγόνων τους. Χαρακτηριστικές περιπτώσεις τέτοιων επιστημόνων περιλαμβάνουν τους Robert Georges, Anna Caraveli και Helen Zeese Papanikolas, μεταξύ άλλων.⁵⁵ Η πρότασή μου να μελετηθεί συστηματικά η λαογραφία και η ανθρωπολογία της ελληνικής διασποράς τεκμηριώνεται από εθνογραφικά και λαογραφικά παραδείγματα όπως αυτό των Θεοφανίων του Τάρπον Σπρινγκς, που διερευνήθηκαν ως πεδίο μύησης και ανασυγκρότησης της προσωπικής και της συλλογικής ταυτότητας των ελληνοαμερικανών εφήβων της περιοχής. Μέσα από την ενδελεχή ανάλυση των διασπορικών τελετουργιών, εθίμων και πρακτικών γίνονται αντιληπτοί και ερμηνεύσιμοι οι κοινωνικοί και πολιτισμικοί μετασχηματισμοί τους. Γενικότερα, μέσω της εστίασης στις τελετουργίες και τα έθιμα των διασπορών, της ελληνικής διασποράς, στην περίπτωση μας, προσεγγίζονται σημαντικά θέματα της λαογραφίας και της ανθρωπολογίας, όπως είναι η συγκρότηση της ταυτότητας, η εξέλιξη του λαϊκού πολιτισμού και ο μετασχηματισμός και η διαχείριση της παράδοσης.

53. D. Sutton, “Ritual, Continuity and Change: Greek Reflections”, *History and Anthropology*, 15, 2 (June 2004), σ. 91.

54. Βλ. σχετικά Β. Χρυσανθοπούλου, « ‘Ο βίος εν τη ξενιτεία’: Λαογραφικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις στη μελέτη της ελληνικής μετανάστευσης και διασποράς», *Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου: 100 χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας (1909-2009), Λαογραφία 42* (2010-2012), Αθήνα 2013, σσ. 930-938.

55. Βλ. σχετικά Β. Χρυσανθοπούλου, « ‘Ο βίος εν τη ξενιτεία’... », ό.π., σσ. 938-847.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Αλεξιάδης, Μ. Αλ., «Εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί», *Δωδώνη* 6:1 (1977), σσ. 397-405.
- Αλεξιάδης, Μ. Αλ., «Do ut des», *Δωδώνη* 16: 1 (1987), Αφιέρωμα στον Καθηγητή Στέφανο Ι. Παπαδόπουλο, σσ. 253-265.
- Αλεξιάδης, Μ. Αλ., «Καρπαθιακή αποδημία και λαϊκός πολιτισμός», στο βιβλίο του Έντυπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός. *Νεωτερικά λαογραφικά*, Αθήνα 2011: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, σσ. 151-189.
- Αλεξιάδης, Μ. Αλ., *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, Αθήνα 2012: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.
- Van Genneper, A., *Τελετουργίες διάβασης. Συστηματική μελέτη των τελετών*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Θ. Παραδέλλης, Αθήνα 2016: Ηριδανός.
- Βαρβούνης, Μ. Γ., *Εισαγωγή στη Θρησκευτική Λαογραφία. Τόμος Πρώτος: Λαϊκή θρησκευτικότητα και παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά*, Θεσσαλονίκη 2017: Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλης.
- Βαρβούνης, Μ. Γ., *Εισαγωγή στη Θρησκευτική Λαογραφία. Τόμος Δεύτερος: Ο κύκλος του χρόνου, ο κύκλος της ζωής, ο κύκλος της λατρείας*, Θεσσαλονίκη 2017: Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλης.
- Βαρβούνης, Μ. Γ. – Σέργης, Μ. Γ., «Τελετές μύησης: βάπτισμα και ονοματοδοσία, κουρά, ενθρόνιση», στον τόμο Ε. Αυδίκος (επιμ.), *Ελληνική λαϊκή παράδοση. Από το παρελθόν στο μέλλον*, Αθήνα 2014: Αλέξανδρος, σσ. 199-205.
- Κασσώτης, Μ. Γ., *Δωδεκανησιακή Παρουσία στην Αμερική*, τόμ. Α', Αθήνα 2014: Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων αριθ. 31.
- Κινδύνης, Μ. Ι., «Τάρπον Σπρινγκς, Φλώριδα», *Καλυμνιακά Χρονικά* 3 (1982), σσ. 162-164.
- Λουκάτος, Δ. Σ., «Ανυπόδητος πορεία», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* 2 (1963), σσ. 1004-1005.
- Μέγας, Γ. Α., *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήνα 2007: Εστία [1^η έκδοση, 1956].
- Νιτσιάκος, Β., *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα 2003: Οδυσσέας.
- Παντελή, Μ., «Τάρπον Σπρινξ, Έπαρθενών του Ελληνισμού και Βηθλέμ της Ορθοδοξίας» στις *Ηνωμένες Πολιτείες*, *Καλυμνιακά Χρονικά* 4 (1984), σσ. 151-153.
- Παπαταξιάρχης, Ε., «Εισαγωγή: Τα άχθη της ετερότητας. Διαστάσεις της πολιτισμικής διαφοροποίησης στην Ελλάδα του πρώιμου 21^{ου} αιώνα», στον τόμο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα 2006: Αλεξάνδρεια, σσ. 1-85.
- Πούχνης, Β., «Μητρικές δομές στους εφηβικούς αγερμούς του χειμώνα», στο βιβλίο του *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Αθήνα 2010: Αρμός, σσ. 98-178.
- Πούχνης, Β., *Τα δρώμενα της Ελλάδας και της Βαλκανικής. Από το μαγικοθρησκευτικό*

- έθιμο στη λαϊκή διασκέδαση. Θεατρολογική Λαογραφία Α', Αθήνα 2016: Αρμός.
- Σκούρτη Π. Δ., *Οι σφουγγαράδες της Ερμιόνης*, Ερμιόνη 2012: Πολύφειγος.
- Χρυσανθοπούλου, Β., «'Ο βίος εν τη ξενιτεία': Λαογραφικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις στη μελέτη της ελληνικής μετανάστευσης και διασποράς», *Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου: 100 χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας (1909-2009)*, *Λαογραφία* 42 (2010-2012), Αθήνα 2013, σσ. 925-968.
- Χρυσανθοπούλου, Β., *Τόποι μνήμης στην καστελλοριζιακή μετανάστευση και διασπορά*, Αθήνα 2017: Παπαζήσης, Σειρά Ειδικών Μελετών της Μετανάστευσης & Διασποράς Νο 9.

Ξενόγλωσση

- Bernard, H. R., "Kalymnos: The Island of the Sponge Fishermen", στον τόμο M. Dimen, E. Friedl (επιμ.), *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus: Toward a Perspective on the Ethnography of Greece*, New York 1976: The New York Academy of Sciences, σσ. 291-307.
- Bucuvalas, T., "The Greek Communities of the Bahamas and Tarpon Springs: An Intertwined History", *Journal of the Hellenic Diaspora* 38, 1-2 (2012), σσ. 29-70.
- Bucuvalas, T., *Greeks in Tarpon Springs. Images of America*, Charleston, South Carolina 2016: Arcadia Publishing.
- Du Boulay, J., *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, Limni, Evia, Greece 2009: Denise Harvey (publisher).
- Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, New York and Oxford 1940: Oxford University Press.
- Frantzis, G. Th., *Strangers at Ithaca. The Story of the Spongers of Tarpon Springs, Florida* 2001 [1^η έκδοση, 1962]: Second Millennium Limited Edition.
- Georges, R. A., "The Greeks of Tarpon Springs: An American Folk Group", *Southern Folklore Quarterly* 29, 2 (1965), σσ. 129-141.
- Fr. Haros, A. C., "Why Bless Material Things?", *Epiphany Newsletter*, St. Nicholas Cathedral, 05.01.2017, προσβάσιμο ηλεκτρονικά στον σύνδεσμο: stnicholastarpon.org/epiphany-newsletter-archive.
- Herzfeld, M., *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, N. J. 1985: Princeton University Press.
- Hirschon, R. B., "Women, the Aged and Religious Activity: Oppositions and Complementarity in an Urban Locality", *Journal of Modern Greek Studies* 1, 1 (1983), σσ. 113-129.
- Hirschon, R., "Indigenous Persons and Imported Individuals. Changing Paradigms of Personal Identity in Contemporary Greece", στον τόμο C. Hann και H. Goltz (επιμ.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley 2010: University of California Press, σσ. 289-310.
- Moskos, C. C., *Greek Americans. Struggle and Success*, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.) 2002: Transaction Publishers [first edition, 1989].

- Palaidis, Ch. G., *Our Greek Orthodox Heritage. A History of the Greek Community of St. Nicholas Church of Tarpon Springs*, Florida 1995.
- Skordallos S., Very Rev. Fr., and Bociu, J., Rev. Fr., *St. Nicholas Cathedral Centennial Epiphany Album 1906-2006*, Tarpon Springs 2006.
- Stewart, C., *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, New Jersey 1991: Princeton University Press [ελληνική έκδοση: *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, μετάφρ. Μ. Σωκράτους, Αθήνα 2008: Ταξιδευτής].
- Stoughton, G. K., *Tarpon Springs, Florida. The Early Years*. Tarpon Springs, Florida 1975: Tarpon Springs Area Historical Society Inc.
- Sutton, D. E., *Memories Cast in Stone. The Relevance of the Past in Everyday Life*, Oxford, New York 1998: Berg.
- Sutton, D., *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*, Oxford 2001: Berg.
- Sutton, D. E., "Ritual, Continuity and Change: Greek Reflections", *History and Anthropology* 15, 2 (June 2004), σσ. 91-105.
- Sutton, D. E., *Secrets from the Greek Kitchen. Cooking, Skill, and Everyday Life on an Aegean Island*, Oakland, California 2014: University of California Press.
- Turner, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1969, Aldine De Gruyter.

Abstract

VASSILIKI CHRYSSANTHOPOULOU

From seasonal to communal sustainability: Initiation rituals for adolescents celebrating the Epiphany in Tarpon Springs, Florida, U.S.A.

This paper uses rich ethnographic material deriving from fieldwork carried out by the author in Tarpon Springs, a small city in Florida boasting a significant Greek community with a background in sponge diving and the sponge trade. I look at the performance of the Epiphany ritual in this city, where about fifty Greek Orthodox American male adolescents aged 16-18 dive in the waters of Spring Bayou to retrieve the Cross cast by the Greek Orthodox Archbishop of America every year on 6 January, in a reenactment of Christ's Baptism in the Jordan. I analyse the ritual both historically and synchronically in order to show how it functions as a framework for the communal initiation of Greek Orthodox American adolescents into their roles as responsible members of their parishes and communities. When sponge diving was widely practiced in Tarpon Springs, such adolescents used to dive for the Cross to secure good weather and calm seas for the sponge-boats. Today they continue to bring the blessing of the Church in symbolic terms to their community, which they do by diving for the Cross, by conducting a procession, in which the Cross is borne aloft, and by singing hymns in the Sponge Docks and in the Greek area of the city.