ΝΟ:8086
ΝΟΣ:7957

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ
ΜΕΣΩΝ ΜΑΖΙΚΗΣ ΕΝΗΜΕΡΩΣΗΣ



25 ΙΟΛ. 2002

Δάλκου Χρίστου

Καλικάντζαροι, Νεράϊδες καί Καραγκιόζης: μιά τριλογία τῶν περιπετειῶν καί τῶν μεταμορφώσεων τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος

(διδακτορική διατριβή)

Τριμελής ἐπιτροπή

Γιάγκος Ἀνδρεάδης
Ἰωάννης Προμπονᾶς
Νεοκλῆς Σαρρῆς

Ἀθῆνα, 2002

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ἡ ἐργασία αὐτή, πού φέρει τόν τίτλο *Καλικάντζαροι, Νεράϊδες καί Καραγκιόζης: μιά τριλογία τῶν περιπετειῶν καί τῶν μεταμορφώσεων τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος*, ἄρχισε οὐσιαστικά νά ἐκπονῆται ἀπό τό 1992 (καί «ἐπίσημα» τό 1994) ὅταν μέ προτροπή τοῦ κ. Γιάγκου Ἀνδρεάδη - στοῦ ὁποίου τήν κρίση εἶχα καταφύγει γιά ἕνα ἄρθρο σχετικό μέ τόν Καραγκιόζη - ἀνέλαβα τήν ἐκπόνηση τῆς παρούσας διατριβῆς. Τόν εὐχαριστῶ ἀπό τήν θέση αὐτή, ὄχι μόνο γιατί μοῦ ἔδωσε τήν δυνατότητα νά ἀσχοληθῶ ἀπερίσπαστος ἀπό ἐπαγγελματικές (ἐκπαιδευτικές) μέριμνες μέ τό θέμα, ὄχι μόνο γιατί μέ προσανατόλισε, μέ ἐνθάρρυνε ἤ μοῦ παρέσχε τήν εὐκαιρία νά ἀνακοινώσω καί νά συζητήσω τίς ἀπόψεις μου (μέσα ἀπό τό πρόγραμμα τῆς παράστασης *Παραλογές* καί τά μαθήματα τοῦ Τμήματος Ἐπικοινωνίας τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου), ἀλλά καί γιατί οἱ διακριτικές παρεμβάσεις του στήν μορφοποίηση τοῦ θέματος, στόν προσανατολισμό καί στήν πορεία τῆς ἐργασίας, μοῦ ἐπέτρεψαν νά ἐργασθῶ μέσα σ' ἕνα κλῖμα πραγματικῆς πνευματικῆς ἐλευθερίας.

Τό εὖρος καί ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ θέματος, καθώς ἐπίσης καί ἡ εἰδική ὀπτική μέσα ἀπό τήν ὁποία ἀντιμετώπισα τά προβλήματα πού ἔθετε ἡ παροῦσα ἐργασία, μέ ἀνάγκασαν νά κινηθῶ σέ πολλά συγχρόνως ἐπίπεδα καί τομεῖς (ἀπό τήν ἱστορική γλωσσολογία μέχρι τήν κλασσική φιλολογία, τήν λαογραφία, τήν θρησκειολογία, τήν ἐθνολογία καί τήν ἀνθρωπολογία), χωρίς νά μπορῶ νά πῶ μέ σιγουριά ὅτι ἀνταποκρίθηκα μέ ἐπάρκεια στίς ἀπαιτήσεις τοῦ καθενός ἐπιστημονικοῦ κλάδου ξεχωριστά. Ἐπειδή πάντως πίστευα καί πιστεύω ὅτι κάθε μορφή πολιτισμικῆς ἔκφρασης, ἀνεξαρτήτως τῶν ὁμοιοτήτων πρός ἄλλες παρεμφερεῖς, ἔχει τήν δικιά της ἱστορία, ἐρεύνησα τό θέμα τῆς διατριβῆς περισσότερο σέ σχέση μέ τίς ἐπιτόπιες συνθῆκες, παραδόσεις καί γλωσσική ἱστορία.

Εἰδικά γιά τό τελευταῖο ζήτημα, αὐτό τῆς γλώσσας καί τῆς γλωσσικῆς ἱστορίας, ἐπειδή συμβαίνει νά ἔχω προσωπικές ἀπόψεις, ἐλάχιστα ἤ καθόλου ἀποδεκτές ἀπό τήν ἀκαδημαϊκή κοινότητα, θεώρησα καλό νά προτάξω στήν παροῦσα ἐργασία ἕνα εἰδικό κεφάλαιο τό ὁποῖο ἐνημερώνει μ' ἕναν μᾶλλον συνοπτικό τρόπο γιά τήν οὐσία τῆς «ἐνδοσυγκριτικῆς» μεθόδου τήν ὁποία ἀκολουθῶ.

Πιθανόν τό «αἱρετικόν» τῶν ἀπόψεών μου αὐτῶν - καί ὄχι ἡ ἔλλειψη σχέσης τῆς ἐργασίας μου μέ τήν γλωσσολογία, ὅπως μέ εὐγένεια δήλωσε - εἶναι πού ἔκανε τόν γλωσσολόγο καθηγητή τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κ. Χαράλαμπο Συμεωνίδη νά ἀποσυρθῇ ἀπό τήν τριμελῆ ἐπιτροπή. Ὅπως καί νά 'χῃ τό πρᾶγμα, τόν εὐχαριστῶ, τόσο γιά τήν ἀνοχή, ὅσο καί γιά τήν εὐγένειά του.

Εὐχαριστῶ ἐπίσης τόν κ. Ἰωάννη Προμπονᾶ γιατί μέ τήν παρουσία του στήν τριμελῆ ἐπιτροπή καί μέ τό ἔργο του, πού τό διατρέχει ἡ ἔγνοια τῆς σύνδεσης καί σύνθεσης τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ μέ τόν νεοελληνικό πολιτισμό, ἀπετέλεσε γιά μένα ὁδηγό στήν ἐργασία μου - ἀνεξαρτήτως βεβαίως τελικοῦ ἀποτελέσματος, γιά τό ὁποῖο εἶμαι ὁ ἀποκλειστικά ὑπεύθυνος.

Τέλος εὐχαριστῶ τόν κ. Νεοκλῆ Σαρρῆ πού μέ τήν ἀποδοχή τοῦ αἰτήματός μου νά συμμετάσχῃ στήν τριμελῆ ἐπιτροπή, μετά τήν ἀποχώρηση τοῦ κ. Χ. Συμεωνίδη, βοήθησε τά μέγιστα στήν ὁλοκλήρωση αὐτῆς τῆς ἐργασίας.

Ὀφείλω νά σημειώσω ὅτι ὁ παρών τίτλος τῆς ἐργασίας (*Καλικάντζαροι, Νεράϊδες καί Καραγκιόζης: μιά τριλογία τῶν περιπετειῶν καί τῶν μεταμορφώσεων τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος*) ἀντικατέστησε ἕναν παλαιότερο, πού συσχέτιζε τήν ἐν λόγῳ «τριλογία» μέ τήν «λατρεία τῶν νεκρῶν». Αὐτό ἔγινε, γιατί στήν πορεία τῆς μελέτης μετέβαλα ἐν μέρει ἀπόψεις, καί συνειδητοποίησα ὅτι οἱ τελετουργίες οἱ σχετικές μέ τήν λατρεία τῶν νεκρῶν κουβαλοῦσαν πίσω τους ἕνα τεράστιο φορτίο πολιτισμοῦ πού ἀναγόταν σέ μιά ἐποχή ὅπου ἀντί τῆς ταφικῆς πρακτικῆς ἐπικρατοῦσαν διασπαρακτικές τελετουργικές πρακτικές. Αὐτῶν τῶν προγενέστερων πρακτικῶν τά ἴχνη διασώζονται, κατά τήν γνώμη μου, ἐν μέρει στίς «νεκρογιορτές» καί τά πολιτισμικά τους συμπαρομαρτοῦντα, καί ἑπομένως προέκυπτε ἡ ἀνάγκη ἀνασύνθεσης καί ἀναδιάταξης τοῦ ὅλου ὑλικοῦ ἀπ' τήν ἀρχή, ἕνα ἐγχείρημα πού ἀποδείχθηκε περισσότερο ἐπίπονο ἀπ' ὅσο εἶχα ἀρχικά φαντασθῆ. Κοντολογίς βρέθηκα σέ μιά θέση ἀνάλογη πρός αὐτήν τῶν ἀρχαίων ἀοιδῶν καί ραψωδῶν πού, στήν προσπάθειά τους νά προσαρμόσουν παλαιότερα κείμενα στίς ἀπαιτήσεις μιᾶς νέας «ἱστορίας» καί στίς συνθῆκες μιᾶς ἄλλης ἐποχῆς, ἔπεφταν καμμιά φορά στήν παγίδα τῶν ἀντιφάσεων καί τῶν ἀναχρονισμῶν πού τόσο ἀρέσκονται νά ἐπισημαίνουν οἱ «ἀναλυτικοί» φιλόλογοι.

Ὀφείλω πάντως νά ὁμολογήσω ὅτι ἡ κοπιώδης αὐτή προσπάθεια καί ἡ συνολική ἐμπειρία πού ἀποκόμισα μέσα ἀπ' τήν διαδικασία μορφοποίησης τοῦ τελικοῦ κειμένου - τό ὁποῖο, εἰρήσθω ἐν παρόδῳ, δέν εἶναι ὁλότελα ἀπαλλαγμένο ἀπό ἀντιφάσεις, ἤ, ἔστω, ἐλλειπτικές τοποθετήσεις ἤ ἐπαναλήψεις - μέ ἔκαναν νά ἐκτιμήσω καί νά θαυμάσω ἀκόμα πιό πολύ τούς ἀνώνυμους αὐτούς δημιουργούς πού ἦσαν σέ θέση, χωρίς τίς σημερινές ποικίλες τεχνικές διευκολύνσεις, νά φθάσουν σ' ἕνα τόσο ἄρτιο καί ὡς ἐπί τό πλεῖστον σοφά δομημένο ἀποτέλεσμα.

Ὁ συνηθισμένος σέ ἀτελεύτητο κατάλογο βιβλιογραφικῶν ἀναφορῶν - πού ἐν τέλει καταλήγουν νά συνοψίζουν τίς μέχρι τώρα ἐκφρασθεῖσες ἀπόψεις χωρίς νά παραθέτουν τήν ἄποψη τοῦ συγγραφέα - θά βρῇ τήν παροῦσα ἐργασία ἀνορθόδοξη καί ἐλλιπῆ. Χωρίς νά παραγνωρίζω τίς ἐλλείψεις πού ἀναγκαστικά παρουσιάζονται στήν δουλειά ἀνθρώπων πού ἀναστρέφονται περισσότερο μέ ἑλληνικές πηγές - μέ ὅλο τό κόστος καί τήν ταλαιπωρία πού συνεπάγεται μιά τέτοια ἀναστροφή, ὅπως καλά γνωρίζουν οἱ ἐπαΐοντες, - ἐν τούτοις τολμῶ νά πῶ ὅτι ἡ ἐπαφή ἀπό πρῶτο χέρι μέ τήν πεμπτουσία τοῦ πολιτισμοῦ μας, δηλαδή τήν ἑλληνική γλῶσσα, εἶναι σέ θέση νά ἀναπληρώσῃ ἐν μέρει τίς ἐλλείψεις καί νά προσφέρῃ ἐν τέλει τό ζητούμενο καί ζητητέο: μιά νέα θέαση τοῦ παρελθόντος, τοῦ παρόντος καί τοῦ μέλλοντός μας.

Πρόταση κίνησης διαδικασίας για την υποστήριξη της διδακτορικής διατριβής

Ο υποψήφιος Χρίστος Δάλκος κατέθεσε στα τέλη Σεπτεμβρίου 2001 το σώμα της διδακτορικής του διατριβής, έκτασης 292 σελίδων, υπό τον τίτλο *Καλικάντζαροι, Νεράϊδες καί Καραγκιόζης: μιά τριλογία τῶν περιπετειῶν καί τῶν μεταμορφώσεων τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος.*

- Η εισαγωγή περιλαμβάνει έκθεση της «ενδοσυγκριτικής μεθόδου» στην έρευνα της γλώσσας, της οποίας η βασικότερη αρχή είναι ότι «φωνητικές αλλαγές συνοδευόμενες από παράλληλες σημασιολογικές διαφοροποιήσεις οδηγούν στην δημιουργία νέων λέξεων *μέσα στο πλαίσιο μιας και της αυτής γλώσσας*» [π.χ. ἄλσος - *λάσος > δάσος, τροπή λ > δ, αγγλ. feld (= αγρός) > feud (= φέουδο), τροπή l > u].

Ακολούθως τα πορίσματα της ενδοσυγκριτικής μεθόδου αξιοποιούνται είτε με ενδοσυγκριτική ετυμολογική ανάλυση λέξεων - κλειδιών, είτε με σύγκριση εναλλακτικών τύπων ενός πολιτισμικού μορφώματος συνυπαρχόντων στο πλαίσιο του ίδιου πολιτισμικού χώρου ή και του ίδιου πολιτισμικού σχήματος.

- Το παραμύθι της *Πλούμπως στο μύλο* (η ιστορία δηλ. της προγονής που εξασφαλίζει με παρελκυστική τακτική δώρα απ' τους Καλικάντζαρους και δραπετεύει κρυμμένη στον γάιδαρό της, ενώ η κόρη της μητρυιάς, η Μαλάμω, διασπαράσσεται κατά τη διάρκεια ενός καταναγκαστικού χορού) συσχετίζεται με τις απαρχές του αρχαίου δράματος. Το παραμύθι λαμβάνεται ως βάση για μια ανίχνευση παρεμφερών τελετουργικών στοιχείων του δράματος (π.χ. διασπαραγμός Πενθέα) ή του έπους (π.χ. παρελκυστική τακτική της Πηνελόπης έναντι των μνηστήρων, δραπέτευση με παρόμοιο τρόπο του Οδυσσέα από την σπηλιά του Κύκλωπα, κ.λπ.).
- Οι Καλικάντζαροι σχετίζονται σ' ένα μεταγενέστερο («ταφικό») επίπεδο με τους νεκρούς (που ανέρχονται στον κόσμο και εκδιωκόμενοι επιστρέφουν στον Άδη) και σ' ένα προγενέστερο («διασπαρακτικό») με τα εξιλαστήρια θύματα - ή και τους θύτες - της παλαιάς διαπομπευτικής και διασπαρακτικής του θανάτου τελετουργίας.
- Οι Νεράιδες θεωρούνται συγγενικές προς τους Καλικαντζάρους μορφές, αλλά η παρουσία τους τόσο στην νεοελληνική όσο και στην αρχαιοελληνική παράδοση - σε αντίθεση με τα αρσενικά τους αντίστοιχα - οδηγεί στην διατύπωση της υπόθεσης ότι ανήκουν σ' ένα πρωτοελληνικό - «μητροκεντρικό» υπόστρωμα.
- Η ωμοφαγική και διασπαρακτική πρακτική θεωρείται ότι έχει αφήσει τα ίχνη της τόσο στην συνήθεια της διανομής των κολλύβων και στο ιχθυοφαγικό μεταθανάτιο δείπνο, όσο και στα «κάλαντα», που ως αρχικός τους στόχος εικάζεται η αποπομπή, καύση, κ.λπ. ενός εξιλαστηρίου θύματος.
- Βάσει της ταύτισης Καλικαντζαριών και Ρουγκατσαριών, η συχνά φονική σύγκρουση μεταξύ Ρουγκατσαριών στην Β. Ελλάδα ερμηνεύεται ως επιβίωση παλαιάς τελετουργικής σύγκρουσης μεταξύ ομάδων που, αργότερα, χάριν «οικονομίας αίματος» περιορίσθηκε σε σύγκρουση μεταξύ δύο προσώπων ή ενός προσώπου και του «χορού».

• Η διάζευξη πάμπακος ≠ μόλυβος ή μαύρο ≠ άσπρο που κάνει την εμφάνισή της στην περίπτωση της τελετουργικής σύγκρουσης προσώπων, «χορών» ή «χορού» και προσώπου, θεωρείται ότι έχει την βάση της στην διάζευξη άσπρα μαλλιά ≠ μαύρα μαλλιά, και επομένως την αφετηρία της στην αποπομπή και θανάτωση των γηραιών μελών της κοινότητας (λογιζομένων ως «φορέων θανάτου») από τα νεαρά μέλη, σε περίπτωση σιτοδείας, ψύχους, επιδημικής νόσου, κ.λπ.

• Υποστηρίζεται περαιτέρω ότι με την αντικατάσταση των αντιμαχομένων ομάδων από δύο και τελικώς ένα πρόσωπο, αποσυνδέεται το εξιλαστήριο θύμα από την συμπαρομαρτούσα νόσο και παρέχεται η δυνατότητα αντικατάστασης του «νοσούντος» από ένα υγιές θύμα, παγιουμένης σταδιακά της άποψης ότι η θυσία γενικά κι όχι η θυσία του νοσούντος αποτρέπει την νόσο.

• Επισημαίνεται ότι στο παραμύθι της Πλούμπως η παλαιά αντίθεση γηραιάς μάνας - κόρης μετατρέπεται σε αντίθεση μεταξύ νέων (προγονής - κόρης), όπου η δεύτερη αποτελεί προβολή / υποκατάστατο της ηλικιωμένης μάνας της. Το φαινόμενο ερμηνεύεται ως απότοκο της προσπάθειας των γηραιών μελών της κοινότητας να μεταφέρουν το φορτίο ενός επαπειλούμενου βίαιου θανάτου στους ώμους της νέας γενιάς. Έτσι εξηγείται και το φαινόμενο της «έκθεσης» νεογνών (π.χ. Οιδίπους) που κίνητρό της είναι η αποφυγή ενός προρρηθέντος φόνου με την εξόντωση του μελλοντικού φονέως.

• Η παρέμβαση ενός τρίτου προσώπου που σώζει το εκτεθέν βρέφος, συνιστά, κατά την άποψη του συγγραφέα, την πρωτογενή μορφή του θεσμού της αναδοχής που αποτελεί στην ουσία τελετουργική μεταβίβαση της μητρότητας και συνακόλουθα της κυριότητας επί του τέκνου. Πρόκειται για ένα μακροχρόνιο «σκλάβωμα» που διαρκεί μέχρι την ενηλικίωση του παιδιού οπότε αυτό «ξεσκλαβώνεται» και επιστρέφει (για να παντρευτεί) στην οικογενειακή εστία. Βάσει αυτής της σύλληψης επιχειρείται να εξηγηθεί ο θεσμός της «εφηβείας» στην αρχαία Αθήνα, θεσμός που αφορά όχι μόνο τα αγόρια, αλλά και τα κορίτσια, και στον οποίο κεντρικό ρόλο παίζει ο μαύρος χιτώνας ή το κροκωτόν ιμάτιον των αρκτευομένων της Βραυρωνίας Αρτέμιδος.

• Η μυητική αυτή «χλαμύδα» υποστηρίζεται ότι προέρχεται απ' την πανάρχαια μήτρα μέσα απ' την οποία οφείλει να περάσει ο μυούμενος προκειμένου να «αναγεννηθεί» από μια άλλη γυναίκα, η οποία, ως ανάδοχος, αντικαθιστά την φυσική μητέρα (με αυτήν την έννοια η «λαιμαριά» του πουκαμίσου της θετής μάνας απ' την οποία περνάει ο υιοθετούμενος, τα στεφάνια, τα δαχτυλίδια, ο νυφικός πέπλος, κ.λπ., αποτελούν εναλλακτικές μορφές της ανα-γεννητικής μήτρας).

• Το παραμυθικό θέμα των «ακατόρθωτων έργων», ο μύθος της ανάθεσης των δώδεκα άθλων από τον Ευρυσθέα στον Ηρακλή, κ.λπ., σχετίζονται με τον θεσμό της αναδοχής, το «σκλάβωμα», που θεωρείται ότι εξελίχθηκε σταδιακά σε εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, στο πρώτο δηλ. στον κόσμο μόρφωμα θεσμοθετημένης δουλείας.

• Ο μύθος των σχέσεων του Ηρακλή με την Ομφάλη υποβάλλει, κατά τον συγγραφέα, την εντύπωση ότι η εκμετάλλευση των νεαρών «αναδεξιμιών» επεκτάθηκε και στο ερωτικό πεδίο, πράγμα που σχετίζεται γενικά με το θέμα της παρελκυστικής τακτικής έναντι ανεπιθύμητων ερωτικών απαιτήσεων. Η συσχέτιση της παρελκυστικής τακτικής της Πηνελόπης με αυτήν της Πλούμπως θεωρείται ότι αποδεικνύει τον πρωτογενή χαρακτήρα της νεοελληνικής παραμυθικής εκδοχής έναντι της ομηρικής, μεταξύ άλλων και επειδή η υποχώρηση στις ερωτικές απαιτήσεις των Καλικαντζάρων έχει ως

σκοπό την αποφυγή του θανάτου. Το ερωτικό στοιχείο εμφανίζεται εδώ όχι ως γονιμικού χαρακτήρα, αλλ' ως αποτρεπτικό του θανάτου.

• Η πρακτική της διαπόμπευσης ανάγεται σε τελετουργίες αποτρεπτικές της νόσου, του θανάτου, κ.λπ., και με αυτήν την έννοια η ανάστροφη τοποθέτηση του διαπομπευομένου πάνω σε γάιδαρο, με την ουρά του ζώου στα χέρια, εικάζεται ότι προέκυψε από την πρόσδεση του εξιλαστηρίου θύματος στην ουρά του ζώου, έτσι ώστε να θανατωθεί από τα λακτίσματά του.

• Η προοπτική της εκδίωξης - ή και θανάτωσης - των γηραιών ατόμων από τα νεαρά άτομα άμα τη επιστροφή τους στην οικογενειακή εστία, προκειμένου να παντρευτούν, θέτει επί τάπητος το θέμα των αδελφομικτικών σχέσεων στο πλαίσιο του παλαιού γένους. Το θέμα της καταδίωξης του νεαρού ερωτικού ζεύγους από την κακιά μάγισσα μάνα ή μητρυιά στα μαγικά παραμύθια, έτσι όπως συνάπτεται με το παρόμοιο της φυγής και καταδίωξης αδελφού και αδελφής από τη μάνα τους, παραπέμπει, κατά τον συγγραφέα, σε παλαιές αδελφομικτικές μνήμες που διασώζονται εν μέρει και στο καρπαθιακό έθιμο της κανακαράς. Το γεγονός ότι στην Κάρπαθο η γυναίκα που δεν κάνει παιδί γίνεται «αδερφοποιτή μ' έναν ξενοχωρίτη» ερμηνεύεται βάσει της υπόθεσης ότι κάποτε για να παντρευτεί κάποια κάποιον έπρεπε να είναι αδελφή του.

• Η επιστροφή του εκτεθέντος παιδιού στο γένος συνοδεύεται από μια μέσω «σημαδιών» αναγνώριση, πράγμα που, συνδυαζόμενο με την ανταλλαγή «σημαδιών» στον σύγχρονο αρραβώνα, οδηγεί τον συγγραφέα στο συμπέρασμα ότι οι νεαροί μελλόνυμφοι είχαν συναντηθεί στο παρελθόν και γνωρίζονταν, ήσαν επομένως αδέλφια. Η ρακένδυτη Ηλέκτρα του Ευριπίδη την οποία ο αδελφός της Ορέστης «αναγνωρίζει» μέσω μιας εξομολόγησης ανάλογης προς αυτήν της αναγνωριζόμενης από το βασιλόπουλο βασιλοπούλας του παραμυθιού, χρησιμοποιείται ως παράδειγμα ενισχυτικό της άποψης περί συσχέτισης αναγνώρισης και αδελφομιξίας.

• Μια σύγκριση της παραλογής του «Νεκρού αδελφού» με το παραμύθι «Τα εννιά αδέλφια και η μια αδελφή» αναδεικνύει, κατά τη γνώμη του συγγραφέα, ορισμένες ομοιότητές τους όπως ο κεντρικός ρόλος της μάνας και η απουσία του πατέρα, ο εγκλεισμός της κόρης από την μάνα, και η ειδική σχέση της κόρης με έναν από τους εννιά αδελφούς. Η ομοιότητα της σκηνής του διαλόγου Αρετής - Κωσταντή με τον διάλογο βασιλόπουλου - επίδοξης νύφης στην σκωτσέζικη Ashpitel (Σταχτομπούτα), η παρουσία και στις δύο εκδοχές του αλόγου και των πουλιών, η αντικατάσταση σε νοτιοσλαβικά τραγούδια του εραστή από τον αδελφό, κ.λπ., οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ο μύθος της παραλογής έχει τις ρίζες του στα δεδομένα μιας αδελφομικτικής σχέσης αποδοκιμαζόμενης από την μάνα.

• Η δικαίωση της μικρότερης κόρης στη σύγκρουση μεγαλύτερων και μικρότερης στην Σταχτομπούτα, θεωρείται ότι απηχεί την μητρική επιθυμία ο γάμος με το βασιλόπουλο να γίνει όταν θα έχει ενηλικιωθεί η μικρότερη κόρη (οπότε η μητέρα θα έχει πιθανότατα αποβιώσει με φυσικό θάνατο). Με την προϊούσα συρρίκνωση του ρόλου της αναδόχου, η «ανα-γεννητική» σκευή περιέρχεται, κατά τον συγγραφέα, στην κυριότητα της μάνας και μετασχηματίζεται σταδιακά σε προίκα η οποία, ως εκ της καταγωγής της, αποτελεί το προγενέστερο μόρφωμα κληρονομούμενης *ατομικής ιδιοκτησίας* (μόνο μία κόρη μπορεί να κληρονομήσει την σκευή). Η μελέτη του κληρονομικού δικαίου στην Κάρπαθο, Νίσυρο κ. α., δείχνει ότι η κληρονόμηση όλης της μητρικής περιουσίας στην πρωτοκόρη (: κανακαρά) οδηγεί στην δημιουργία μιας αριστοκρατικής κοινωνικής τάξης (αυτής των πρωτοτόκων κανακάρηδων και κανακαρών) που εκμεταλλεύεται εφ' όρου ζωής το σύνολο των άλλων άγαμων και ακτημόνων παιδιών της οικογενείας.

• Διάφορες εκφράσεις όπως «Την (τον) διώξανε με της (κακής) μπομπής τα μαντήλια» ή «τον έφερναν σα νύφη» που αναφέρονται σε τελετουργική πομπή συνηθιζόμενη τόσο σε περίπτωση γάμου, όσο και σε περίπτωση διαπόμπευσης, συνάπτουν την γαμήλια πομπή με την διαπόμπευση. Η καραγκούνικη νυφιάτικη «πατσαούρα» (ιταλ. spazzaforno: φουρνόπανο) που δεν φοριέται παρά μόνο στην γαμήλια τελετή, λογίζεται ως πρωτογενής μορφή του γαμήλιου πέπλου, ήτοι ως απόγονος της παλαιάς, ρυπαρής «αναδοχικής» σκευής, που «διαπομπεύεται» και «εξελαύνεται» κατά την γαμήλια τελετή.

• Διατυπώνεται η άποψη ότι με την υιοθέτηση ταφικών πρακτικών, το ερωτικό στοιχείο, άμεσα συνυφασμένο με την διασπαρακτική πρακτική την οποία προσπαθεί να ακυρώσει, μεταφέρεται στους νεκρούς και την «συμπεριφορά» τους. Η ανάμειξη παλαιότερων με νεώτερα στοιχεία συμβάλλει στην παρερμήνευση του ερωτικού στοιχείου στις νεκρογιορτές ως γονιμικού χαρακτήρα, ενώ ο βασικός του ρόλος, αποπεμπτικός και ακυρωτικός του θανάτου, συνάγεται και από το ότι η σύνδεσή του με τον θάνατο έχει τις απαρχές της σε εποχές κατά τις οποίες ο γονιμικός ρόλος της ερωτικής πράξης ήταν κατά πάσαν πιθανότητα άγνωστος.

• Το «τριμερές» λεκτικό σχήμα στο οποίο μορφοποιείται η όλο απορία αντίδραση των διωκτών της Πλούμπως Καλικαντζάρων («Να το 'να πλευρό, να και τ' άλλο πλευρό, να και τ' απανωγόμι! Μα η νύφη πού είναι;») συσχετίζεται με αινίγματα σεξουαλικής σημασίας. Το γεγονός ότι σε άλλες περιπτώσεις μια γυναίκα για ν' αποφύγει την θανάτωσή της γυμνώνεται προκαλώντας την λεκτική (υπό τύπον «τριμερούς» αινίγματος) αντίδραση των Καλικαντζάρων («Πάνου γένεια, κάτου γένεια, μές στη μέση μπιχλιμπίδια»), ενώ σε άλλες αφηγείται (όπως η Χαλιμά) ένα παραμύθι μέχρι να ξημερώσει, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το αίνιγμα και γενικά οι λογο-τεχνικές πρακτικές αποσκοπούσαν αρχικά στην «εξαπάτηση» και αποφυγή του θανάτου.

• Ο χορός των Καλικαντζάρων στον μύλο, ή των Νεράιδων στο αλώνι (: την ορχήστρα στην ουσία του αρχαίου δράματος) παραπέμπει, κατά τον συγγραφέα, στον μαγικό κύκλο που σχηματίζει ο χορός των θιασωτών γύρω από το εξιλαστήριο θύμα, προκειμένου να εμποδίσει το εξ αυτού εκπορευόμενο μίασμα να βλάψει την κοινότητα. Με την σταδιακή μετασκευή του τελετουργικού σχήματος επί το ανθρωπιστικώτερον, ο κύκλος αυτός μεταβάλλεται από κλοιό θανάτου σε ασπίδα ζωής που προφυλάσσει το εντός του κύκλου άτομο από τους ορχουμένους θιασώτες (π.χ. τον κρητικό λυράρη που χαράσσει με μαχαίρι τον αποτρεπτικό των Νεράιδων κύκλο, τον Οδυσσέα που με την πρόσδεσή του στην ιστοπέδη καταφέρνει να μην υποκύψει - όπως και ο λυράρης - στην γοητεία του τραγουδιού των Σειρήνων, κ.λπ.).

• Σχετικά με το όνομα του Καραγκιόζη υποστηρίζεται ότι η ετυμολόγησή του από το τουρκ. Karagoz (: Μαυρομάτης) αποτελεί παρετυμολογία, και ότι μάλλον αποτελεί μια παρεφθαρμένη, εναλλακτική μορφή του Καλικάντζαρος [ν.ε. Καρακόντζι (Καλικάντζαρος), τουρκ. Karakoncolos, ποντ. Καρακοντζάδες, Καραχοντζάδες (: Μωμόεροι) τουρκ. Karakancilo, ποντ. Καρακόντσιλο (:Καλικάντζαρος), τουρκ. Κολκορτσάκ (: θέατρο σκιών), τουρκ. Koncolos, Koncalos (: Καλικάντζαρος, ποντ. Κοντζολόζ) - α.ε. Κονίσαλος, κ.λπ.].

• Στα ελληνικά - ή παρεμφερή προς τα ελληνικά - στοιχεία του τούρκικου Καραγκιόζη περιλαμβάνονται η σύγκρουση Καραγκιόζη - Χατζηαβάτη αντιπροσωπευτική του τελετουργικού σχήματος ζωή ≠ θάνατος, η παιγνιώδης / ανατρεπτική χρήση της γλώσσας και της παρεφθαρμένης ομοιοκαταληκτούσας επανάληψης, η προετοιμασία της - γυναικομίμου συνήθως - σκευής και η συναφής πρακτική της διαπόμπευσης (Θεσμοφοριάζουσες, Βάκχες), το σχήμα της «προμνηστείας», ήτοι

«παρέλασης» ενώπιον του κεντρικού προσώπου διαφόρων προσώπων με τα οποία διαλέγεται, τα αποπέμπει, κ.τ.τ., και τέλος το «τριμερές» άσεμνο λεκτικό σχήμα (θεωρούμενο ως προερχόμενο κατ' ευθείαν απ' το ελληνικό άσεμνο δημοτικό τραγούδι «Ανέβηκα στην πιπεριά»).

• Η απώτερη πηγή απ' την οποία προέρχονται ορισμένες από τις ομοιότητες Καραγκιόζη - αρχαίας κωμωδίας αναζητείται σ' ένα πρωτοελληνικό (μικρασιατικό) υπόστρωμα, του οποίου ορισμένα επιβιώματα (όπως το δρώμενο των Μωμοέρων απ' το Χαλβάμαντεν της Παϊπούρτης) συσχετίζονται με λανθάνοντα στοιχεία και πλευρές της αριστοφανικής κωμωδίας. Έτσι το τριμερές σχήμα «ανήφορος-κατήφορος-ίσια στράτα» (όπου «ίσια στράτα»: το γεννητικό όργανο της νύφης) συνάπτεται με την άνω-κάτω περιπλάνηση Π(ε)ισθέταιρου και Ευελπίδη στους *Ὄρνιθες* του Αριστοφάνη, όπου ο στίχος «ἐντευθενὶ τὴν πατρίδ' ἂν ἐξεύροις σύ που;» υπαινίσσεται, κατά τον συγγραφέα, το ανδρικό αντίστοιχο της «στράτας» των Μωμοέρων.

Ακολούθως διατυπώνεται η υπόθεση ότι η διαφορά των δύο βασικών προσώπων των *Ὀρνίθων* Π(ε)ισθέταιρου και Ευελπίδη (ηγετικότερος και ενεργητικότερος ο πρώτος, παθητικότερος ο δεύτερος) μπορεί να έχει και σεξουαλικό υπόβαθρο. Χαρακτηριστικός, κατά τον συγγραφέα, ο τρόπος με τον οποίο αυτοσυστήνονται: «ΠΕΙ... Ὑποδεδιὼς ἔγωγε...Λιβυκὸν ὄρνεον [...] ΕΥ Ἐπικεχοδὼς ἔγωγε, Φασιανικός».

• Η όλη διαδικασία διεξαγωγής των δραματικών αγώνων της αρχαιότητας, θεωρείται ως έκφραση της τελετουργίας του εξιλαστηρίου θύματος η οποία από αγών «έργων» (πρβλ. τα λεγόμενα του Πλουτάρχου για την διά κλήρου ή αγώνος δρόμου ανάδειξη των εξιλαστηρίων θυμάτων) μετατρέπεται σε αγώνα «λόγων» μεταξύ των δραματικών ποιητών. Ο τελετουργικός αγών επιβιώνει στην τελετουργία των Φώτων ως διεκδίκηση του ριπτομένου στην θάλασσα σταυρού, στην αγορά της εικόνας της «βάφτισης» από τον πλειοδοτούντα, στο τσούγκρισμα των πασχαλιάτικων αυγών, στο «τρέξιμο των γερόντων» τ' Άη Γιωργιού στην Αράχοβα, κ.λπ.

• Πλην του λεκτικού «αγώνος», επισημαίνεται η παρουσία στους δραματικούς αγώνες και της κλήρωσης των δέκα και πέντε κριτών διαδοχικά, με την ανάσυρση των πινακίδων από τις δέκα υδρίες να θυμίζει έντονα τον «μαντικό» κλείδωνα. Κατά την άποψη του συγγραφέα, η ψηφοδόχος κάλπη, το σύμβολο και κατόρθωμα της δημοκρατίας, έχει την καταγωγή της στο «ταπεινό» αυτό δοχείο, το αρχικά αποτροπαϊκού και κατόπιν διαγνωστικού χαρακτήρα. Θεωρείται πιθανό το παλαιό δοχείο, το γεμάτο κλήρους όλων των μελών της κοινότητας, - μέσω του οποίου αναδεικνυόταν το εξιλαστήριο θύμα - να παραχώρησε τη θέση του στην ψηφοδόχο κάλπη που χρησιμοποιούνταν στην περίπτωση εξοστρακισμού, αποστασιοποιουμένων έτσι των μελών της κοινότητας από την επικίνδυνη διαδικασία. Υποστηρίζεται δηλαδή εν κατακλείδι ότι η μέσω ψηφοφορίας ανάδειξη των αρχόντων προέκυψε από μια ιδιοτελών κινήτρων διευθέτηση της τελετουργίας ανάδειξης του εξιλαστηρίου θύματος.

Ο υποψήφιος με το παρόν έργο του και με την εν γένει προσφορά του στην επιστήμη και την εκπαίδευση αποδεικνύει σοβαρότητα, αφιέρωση στο αντικείμενο ή μάλλον τα αντικείμενα της έρευνάς του και σπάνια έκταση γνώσεων τις οποίες με την διατριβή του επιχειρεί να οργανώσει σε ένα φιλόδοξο σύνολο που να διαθέτει μεθοδολογική συνέπεια. Τα εργαλεία με τα οποία οικοδομεί με εμβρίθεια, επιμονή και πάθος την ενδοσυγκριτική μέθοδό του είναι η ιστορική γλωσσολογία σε συνδυασμό με την θρησκειολογία και την εθνολογία. Ερευνητικά αντικείμενά του αποτελούν παραμύθια, δοξασίες,

έθιμα, δρώμενα και πρακτικές, ποιητικές και θεατρικές φόρμες, τελετουργίες, θεατρικές και άλλες καταστάσεις και στοιχεία.

Το ευρύτατο αυτό πεδίο ενδιαφερόντων του το οποίο προσπαθεί να οργανώσει σε ένα ενιαίο σημαίνον σύνολο, ο υποψήφιος το εξετάζει σε ένα τεράστιο βάθος χρόνου από τα προελληνικά χρόνια μέχρι περίπου και σήμερα, όπως είχε κάνει παλιότερα ο Lawson σε μια διαφορετική προοπτική για την αρχαία θρησκεία και τον νέο ελληνικό πολιτισμό, εν τινι δε μέτρω και ο Λεκατσάς.

Πολλοί από τους συλλογισμούς και από τα συμπεράσματα που διατυπώνει ο συγγραφέας παρουσιάζουν εκτός από την αναμφισβήτητη εργώδη έρευνα της οποίας είναι καρπός, μεγάλη τόλμη, συνδυαστική ικανότητα και ευστοχία. Ανάμεσα σε αυτούς αναφερόμαστε ενδεικτικά στην ανάλυσή του για το παραμύθι της Πλούμπως και τον συσχετισμό που επιχειρεί ανάμεσα στο ελληνικό θέατρο σκιών και στην αριστοφανική κωμωδία. Εδώ, όπως και αλλού, η γλωσσική του παιδεία και ευαισθησία τον βοηθά να παρακολουθήσει τα κείμενα από πρώτο χέρι και να συναγάγει ιδιαιτέρως ενδιαφέροντα συμπεράσματα.

Η επιφύλαξη που θα μπορούσε να διατυπώσει κανείς - και που οπωσδήποτε θα διατυπωνόταν σε πολλά ευρωπαϊκά και αμερικανικά κέντρα - έχει να κάνει τόσο με μια σχετική υποτίμηση του ιστορικού παράγοντα, δηλαδή των αλλαγών που επιφέρει στις παραδόσεις η εξέλιξη της ιστορίας των πολιτισμών, όσο και με την υπαρκτή αλλά περιορισμένη χρήση του παράγοντα της συγχρονίας και της συγκριτικής μελέτης των μορφών του πολιτισμού. Έτσι, για παράδειγμα, το κωμικό ζεύγος του θεάτρου σκιών ή των αριστοφανικών κωμωδιών μπορεί να βρει πολλά άλλα παράλληλα στο ευρωπαϊκό και όχι μόνο θέατρο, με τρόπο που να διαφοροποιούνται σημαντικά κάποια από τα σχετικά συμπεράσματα του συγγραφέα.

Οι παρατηρήσεις όμως αυτές δεν μειώνουν αποφασιστικά την σημαντική συμβολή του συγγραφέα στο πεδίο που ερευνά, πεδίο που ανήκει στις επιστήμες του ανθρώπου, όπου σπανίως μπορούν να θεμελιωθούν αναντίρρητα συμπεράσματα. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι ακόμα και όταν καταφεύγει σε σχήματα που θα μπορούσαν να αμφισβητηθούν, παραμένει πιστός στους κανόνες που έθεσε στον εαυτό του, και η τόλμη του αποφέρει καρπούς που μπορούν να τύχουν περαιτέρω επεξεργασίας ή και γόνιμης κριτικής από άλλους.

Με τα δεδομένα αυτά θεωρούμε ότι ο υποψήφιος έχει περατώσει ευδόκιμα την διατριβή του και εισηγούμαστε στην Γενική Συνέλευση του Τμήματος Επικοινωνίας και Μ.Μ.Ε. τον ορισμό Επταμελούς Επιτροπής για την κρίση της.

Αθήνα, 23 Ιανουαρίου 2002

Ο επιβλέπων καθηγητής

Γιάγκος Ανδρεάδης

Τα μέλη

Ιωάννης Προμπονάς

Νεοκλής Σαρρής

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ἡ ἐνδοσυγκριτική μέθοδος

Κάθε ἔρευνα ὀφείλει, ἤδη ἀπό τήν ἀρχή, νά δίνῃ ἐξηγήσεις γιά τήν μέθοδο πού προτίθεται νά ἐφαρμόσῃ, πολύ περισσότερο ὅταν ἡ μέθοδος αὐτή δέν εἶναι οὔτε γνωστή, οὔτε, βεβαίως, καταξιωμένη. Στήν προκειμένη περίπτωση, ἐφ' ὅσον ἡ μέθοδος πού χρησιμοποιεῖται εἶναι ἡ *ἐνδοσυγκριτική μέθοδος*, τῆς ὁποίας οἱ βασικές ἀρχές καί προσανατολισμοί μορφοποιήθηκαν ἀπ' τόν ὑποφαινόμενο σύν τῷ χρόνῳ καί κατ' ἀρχήν στόν χῶρο τῆς γλωσσολογίας, εἶναι ἀπαραίτητο νά διευκρινισθῇ τί σημαίνει *ἐνδοσυγκριτική γλωσσολογία* καί σέ τί διαφοροποιεῖται ἀπό τίς μέχρι τοῦδε κυριαρχοῦσες - στόν ἑλληνικό τοὐλάχιστον χῶρο - γλωσσολογικές θεωρίες.

Ὅταν μιλᾶμε γιά τήν μελέτη τῆς γλώσσας βάσει τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς μεθόδου, ἀναφερόμαστε οὐσιαστικά σέ μιά ὑπόθεση ἐργασίας πού, ἀπ' ὅ,τι φαίνεται, καί βάσιμη εἶναι, καί ἐπί πλέον μᾶς παρέχει δυνατότητες γιά μιά πιό οὐσιαστική γνωριμία μέ τά πιό ἀφανῆ ὑποστρώματα τῶν γλωσσῶν, μέ τίς ἴδιες τίς ρίζες τῆς γλωσσογενετικῆς διαδικασίας.

Βασική ἀρχή τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς μεθόδου εἶναι ὅτι μή συνειδητές φωνητικές ἀλλαγές συνοδευόμενες ἀπό παράλληλες σημασιολογικές διαφοροποιήσεις μποροῦν νά ὁδηγήσουν στήν δημιουργία νέων λέξεων *μέσα στά πλαίσια μιᾶς καί τῆς αὐτῆς γλώσσας.*

Στήν περίπτωση π.χ. τῶν σχεδόν ταυτόσημων ἀλλά φαινομενικά διαφορετικῶν μεταξύ τους λέξεων ἄλσος - δάσος, μποροῦμε μέ ταυτοσυλλαβική μετάθεση τοῦ ὑγροῦ (πρβλ. καρδίη - κραδίη) νά ἀποκαταστήσουμε ἐκ τοῦ «ἄλσος» ὑποθετικό τύπο *λάσος (πρβλ. πολ. las: δάσος), καί ἐξ αὐτοῦ, μέ τροπή τοῦ ὑγροῦ σέ ὀδοντικό (πρβλ. ἀ.ἑ. λάσιος - δασύς) νά καταλήξουμε στό ἀρχαῖο καί πάγκοινο νεοελληνικό δάσος.

Θεωρῶ ὅτι ἡ διαδικασία αὐτή τῆς διάσπασης μιᾶς πρωτογενοῦς ρίζας σέ δύο ἤ περισσότερους ἐναλλακτικούς τύπους, ἡ ἐσωτερική αὐτή γλωσσογένεση, δέν ἀποτελεῖ προνόμιο τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς, ἀλλά εἶναι στήν οὐσία ὁ βασικός τρόπος μέ τόν ὁποῖο ὅλες οἱ γλῶσσες, εἰδικά στά πρῶτα στάδια ἐξέλιξής τους, πρέπει νά διεύρυναν τίς ἐκφραστικές τους δυνατότητες καί νά θεμελίωσαν στήν οὐσία τήν ἴδια τους τήν ὕπαρξη

Φυσικά δέν εἶναι ἡ πρώτη φορά πού ἐφαρμόζεται μιά τέτοια μέθοδος στήν μελέτη τῆς γλώσσας, μόνο πού στό παρελθόν αὐτό ἔγινε αὐθόρμητα καί ἡμισυνειδητά, καί δέν πῆρε ποτέ τόν χαρακτῆρα μιᾶς γενικευμένης καί συστηματικῆς θεωρητικῆς ἀντίληψης, προσανατολισμένης κατ' ἐξοχήν στόν χῶρο τῶν ἐσωτερικῶν διεργασιῶν καί γλωσσικῶν ἐξελίξεων.

Ὅσον ἀφορᾷ στά καθ' ἡμᾶς, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ὅταν ὁ Κοραῆς ἐτυμολογοῦσε τό «βυζί» ἀπό τό «μυζῶ», ἤ συσχέτιζε τά «βοῦρκος» - «μοῦργα» (ἐναλλαγή β-μ), ἤ ὅταν ὁ Μαυροφρύδης ἐπεσήμαινε τήν ἐναλλακτική ἐξέλιξη τοῦ φωνηεντικοῦ ὑγροῦ καί τήν ἐναλλαγή λ-ρ στά «φαρδύς» - «πλατύς», μιά τέτοιου εἴδους πρακτική καί μεθοδολογία ἐγκαινίαζαν, ἔστω καί ἄν δέν τό ἐξέφραζαν ρητά.

Φυσικά, μέ τήν ἐπικράτηση τοῦ Γ. Χατζηδάκι καί τήν εἰσαγωγή καί ἐπιβολή τῆς νεογραμματικῆς θεωρίας στόν χῶρο τῶν ἱστορικῶν γλωσσικῶν ἐρευνῶν, ὅλες αὐτές οἱ αὐτόχθονες ἀπόπειρες γιά μιά μή δογματική καί λιγώτερο ἄκαμπτη προσέγγιση τῆς γλώσσας καί τῆς γλωσσικῆς μας ἱστορίας

παραδόθηκαν - ὡς «μή ἐπιστημονικές» - στήν περιφρόνηση καί τήν λήθη. Οἱ οἱονεί «σιδερένιοι» νόμοι τῶν Γερμανῶν νεογραμματικῶν (ἄς μήν ξεχνᾶμε πόσο κάποιοι ἄλλοι, ἐπίσης σιδερένιοι νόμοι, ταλαιπώρησαν μέ τόν σίδηρό τους τήν ἱστορία καί τά μυαλά μας) ἐπεκράτησαν πλήρως, μεταφέροντας στόν τομέα τῆς ἔρευνας τῆς γλώσσας τό αὐστηρά αἰτιοκρατικό, νευτώνειο πρότυπο πού κυριαρχοῦσε τότε (τέλος 19ου αἰ.) στίς φυσικές ἐπιστῆμες.[1]

Σέ ὅ,τι ἀφορᾶ στήν ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας, ἡ θεωρία τοῦ Γ. Χατζηδάκι πού ἐπικράτησε - καί πού ἔγινε ἀποδεκτή ἀπ' ὅλους, δημοτικιστές καί καθαρεύοντες - ὑποστηρίζει ὅτι ἡ νέα ἑλληνική ἀποτελεῖ ἐξέλιξη - μέ ἐνδιάμεσο σταθμό τήν ἑλληνιστική κοινή - τῆς ἀττικῆς διαλέκτου. Ὅ,τι δέν μπορεῖ νά ἐξηγηθῆ βάσει αὐτῆς τῆς θεωρίας ἀποδίδεται εἴτε σέ ἀναλογικό σχηματισμό, εἴτε σέ δανεισμό, κ.τ.τ.

Ἡ νεώτερη ἑλληνική γλωσσολογία, παρ' ὅλο πού, σέ ὅ,τι ἀφορᾶ στήν νεογραμματική ὀπτική, ἀσπάζεται πλήρως τίς ἀπόψεις τοῦ Χατζηδάκι, προσανατολίζεται, λόγῳ «συγχρονικῶν» εὐαισθησιῶν, περισσότερο πρός τήν λύση τοῦ δανεισμοῦ σέ νεώτερη ἐποχή παρά πρός αὐτήν τῆς ἀναγωγῆς στήν ἀρχαιοελληνική κληρονομιά. Ἔτσι, στήν ἐτυμολόγηση, π.χ. τοῦ προθήματος «τσαλα-» (πρβλ. τσαλαπατῶ, τσαλαβουτῶ κ.λπ.), ἀπορρίπτοντας - καί δικαιολογημένα - ἐτυμολογήσεις ἐκ τοῦ «λάξ πατῶ» ἤ «ἔξαλλα πατῶ», κ.τ.τ., προκρίνει συσχετίσεις μέ τούρκικες λέξεις [«τσαλα - çala - (εκφράζει αμεσότητα και δύναμη, πβ. çalmak, "χτυπώ")»][2], τήν στιγμή πού ἡ ἐνδοσυγκριτική θεώρηση δίνει τήν πληρέστερη καί ὀρθότερη, ὅπως νομίζω, ἀπάντηση: ἡ σχέση τῶν τσιλημπουρδῶ, τσαλαπουρδῶ (Ρόδος), τσαλαμποῦρδες (Φολέγανδρος), ὑποδεικνύει ὅτι τά ἀρχ. ἑλλ. σιλιπορδῶ, σιλαπορδῆσαι ἔχουν ὡς πρῶτο συνθετικό μιά ἐναλλακτική μορφή τοῦ προθήματος «τσαλα-» (πρβλ. καί κρητ. τσάλαχο, τάλαχος (= ταραχή), τάραχος κ.λπ.).

Ἡ παραπάνω ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση ἀποδεικνύει ὅτι καί τό ν.ἑ. μποῦρδα, δέν προέρχεται ἀπό τό λατ. burla, ἀλλά εἶναι ἐναλλακτικός τύπος τοῦ ἀρχαίου καί νέου ἑλληνικοῦ πορδή.

Γιά τήν ἐτυμολόγηση τῆς ν.ἑ. λέξης κουρέλι μποροῦν νά ἀξιοποιηθοῦν τόσο τά ἀρχαιοελληνικά «κρόκη» (= ὑφάδι, κλωστή, νῆμα, στόν πληθ. ἔριον, μαλλί), «κερκίς» (πρβλ. κρέκω – κέρκω), ὅσο καί τά νεοελληνικά «κροκύρι» (= τό κολόκουρο, τό κακῆς ποιότητος μαλλί, ἀκατάλληλο γιά γνέσιμο, Τσακωνιά), «κορκίδα» (= τό κατώτερης ποιότητος μαλλί τῶν προβάτων ἤ λινάρι, πού

---

[1] Θά μποροῦσε πάντως, μία καί μόνη ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση, π.χ. αὐτή τοῦ πατάσσω - φαντάζω, πού δείχνει ὅτι ὁ φαντασμένος εἶναι ὁ «χτυπημένος», «παταγμένος» ἀπό τά δαιμόνια (πρβλ. ν.ἑ. φανταχτερό χρῶμα, τ.ἔ. χτυπητό, κρητ. «φαδάζομαι: πειράζομαι ἀπό πονηρά πνεύματα», «πατάσσω»: χτυπῶ, φρ. «τόν ἐπατάξανε οἱ νεράϊδες», ἀ.ἑ. «φαντάζομαι»: μεταξύ ἄλλων ἐπιδεικνύομαι, ὑπερηφανεύομαι, τ.ἔ. εἶμαι φαντασμένος), νά θέσῃ ἐν ἀμφιβόλῳ τήν ἰσοπεδωτική νεογραμματική ἄποψη ὅτι ἡ τροπή π > φ ἐπισυμβαίνει μόνο ἀπό τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς στήν γερμανική, ἀφοῦ τά πατάσσω-ομαι / φαντάζω-ομαι κάνουν τήν παρουσία τους ἀμφότερα στήν ἀρχαία καί νέα ἑλληνική. Κοντολογίς, ἄν γίνῃ ἀποδεκτή ἡ μέ πάμπολλα παραδείγματα ἀποδεικνυόμενη βασική ἀρχή τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς μεθόδου, ἡ νευτώνεια ἀντίληψη τῶν νεογραμματικῶν ἀνατινάσσεται στόν ἀέρα. Γι' αὐτό καί ἡ συζήτηση μέ τούς ὑποστηρικτές τῶν νεογραμματικῶν ἀπόψεων δέν μπορεῖ νά γίνεται βάσει τῶν νεογραμματικῶν (μηχανιστικῶν) θέσεων, ἀρχῶν καί ἐπιχειρημάτων, ἀλλά ἐξ ἀρχῆς μέ βάση τό θεμελιῶδες ἐρώτημα: Ὁδηγοῦν οἱ φωνητικές ἀλλαγές στήν δημιουργία νέων λέξεων μέσα στά πλαίσια μιᾶς καί τῆς αὐτῆς γλώσσας;

[2] Μ. Σετάτος, «Ελληνική και τουρκική (μερικές περιπτώσεις δανεισμού)», *Μελέτες για την ελληνική γλώσσα*, 10η συνάντηση του τομέα Γλωσσολογίας της Φ.Σ. τοῦ ΑΠΘ, 1989, σ. 138. Ἄς σημειωθῆ ὅτι ὁ κ. Σετάτος φθάνει στό σημεῖο νά ἀποδίδῃ τήν ν.ἑ. ἔκφραση «καλά καλά δέν...και...» σέ παρετυμολογική ἐπίδραση τοῦ τουρκ. «kala kala "ό,τι έμεινε, το μόνο που μένει" (πβ. kala kalmak "βρίσκομαι ξαφνικά σε δύσκολη θέση").» (ὅ.π., σ. 137).

ἀπομένει ἀπό τό «χεροχτένισμα», Κρήτη), «κόρκιν» (=ράκος, κουρέλι, Πόντος), «κορκέλλα» (= ράκη, κουρέλια, Πόντος), καρπ. «κρούτσαλλα» (= κουρέλια), «κρόκος» (= ἡ μαλλίνη ταινία, ἣν ἐξαρτῶντες ἀπὸ τοῦ ὤμου αὐτῶν οἱ ἁλιεῖς σύρουσι δι' αὐτῆς τὴν σαγήνην», Ἤπειρος), κ.λπ. Ἡ σημασία πού παίρνει τό «κροκύρι» ἤ «κορκίδι» στόν Πόντο (= κουρέλι, ἄχρηστο τελείως) μᾶς δίνει καί τήν ἐτυμολογική (καί σημασιολογική) ρίζα τῆς λέξης «κουρέλι» (ἐκ τοῦ *κουρκέλι: κακῆς ποιότητος μαλλί, μέ ἀνομοιωτική ἀποβολή τοῦ κ, κι ὄχι ἐκ τοῦ λατ. corellum < coriellum, ὑποκορ. τοῦ corium).

Γίνεται φανερό πώς ἡ ἐνδοσυγκριτική ἀντίληψη ἀνατρέχει σέ ἐναλλακτικούς τύπους (ἤ: «ἀλλοτύπους») τῶν λέξεων, καί, βάσει τῶν παρατηρουμένων φωνητικῶν ἐναλλαγῶν, ἀναζητᾷ τόν πρωτογενέστερο τύπο καί τό πιθανό νόημά του μές στόν κορμό τῆς καθ' ὅλου ἑλληνικῆς. Κατά τήν διάρκεια αὐτῆς τῆς ἀναζήτησης διαπιστώνεται καί ἐπιβεβαιώνεται συνεχῶς τό γεγονός ὅτι *ἡ νεοελληνική δέν ἀποτελεῖ ἁπλῆ ἐξέλιξη τῆς ἀρχαίας ἀλλά συντηρεῖ παμπάλαια στοιχεῖα, σέ ὡρισμένες περιπτώσεις πρωτογενέστερα καί αὐτῶν τῶν ἀρχαίων*[3] (π.χ. ν. ἑ. γνέθω, ἀ.ἑ. νήθω - γερμ. knütten, κ.λπ.).

Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, ἡ πολυτυπία τῆς λεγόμενης «προ»ελληνικῆς, ἡ ποικιλία τῶν φωνητικῶν ἐναλλαγῶν πού παρουσιάζει (πού παρ' ὅτι εἶναι ὅμοιες ἤ παρόμοιες μέ ἀντίστοιχες νεοελληνικές χαρακτηρίζονται ἀπό τούς νεογραμματικούς ὡς μή ἑλληνικές ἤ καί μή ἰνδοευρωπαϊκές) καί ἡ στενή της λεξιλογική συνάφεια μέ τήν νέα ἑλληνική (πολλές πάγκοινες λέξεις ὅπως: βουνός, θάλασσα, μάραθον, κράββατος κ.λπ. θεωροῦνται «προ»ελληνικές), ὁδηγοῦν στό συμπέρασμα ὅτι ἡ λεγόμενη «προ»ελληνική εἶναι στήν οὐσία πρωτοελληνική, καί - τό καταπληκτικώτερο - πολλές λέξεις της μποροῦν νά ἐτυμολογηθοῦν βάσει τῆς νεοελληνικῆς.

Τό παράδειγμα τῆς λέξης «χρυσός».

Ἡ λέξη «χρυσός» - πού ἀπαντᾶ ἤδη σέ κείμενα πινακίδων τῆς Γραμμικῆς Β' - ἔχει θεωρηθῆ μή ἑλληνική καί μή ἰνδοευρωπαϊκή, καί κάθε σχέση της μέ τήν ἑλληνική ἔχει ἀποκλεισθῆ ἐκ προοιμίου. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Μ. Κοπιδάκης («Αρχαιότητα, Εισαγωγή», *Ιστορία της Ελληνικής γλώσσας*, 1999, σ.3) παρατηρεῖ μεταξύ ἄλλων: «Προελληνικά εἶναι καί ορισμένα θεωνύμια [...] Στους κατοπινούς αιώνες η ελληνική γλώσσα πλουτίζεται και με δάνεια από την Ανατολή: εβραϊκή προέλευση έχει ο *χρυσός*, και ο *κακός* (πρβλ. *κάκκη: περιττώματα*) φρυγική...».

Προφανῶς ἡ ἀναφορά γίνεται στά ἀσσυρ. *hurasu*, ἑβρ. *haruz* (= χρυσός), καί, βέβαια, ἀκόμα κι ἄν ἀποδεχόταν κανείς ὅτι ἡ λέξη εἶναι δάνειο τῆς ἑλληνικῆς ἀπό τήν Ἀνατολή καί ὄχι τό ἀντίστροφο, θά ἦταν ἀκριβέστερο νά μιλήσῃ γιά σημιτική προέλευση.

Ἐν τούτοις τά στοιχεῖα πού μᾶς παρέχει ἡ κοινή νεοελληνική καί οἱ διάλεκτοί της, καθώς καί ἡ ἀξιοποίησή τους βάσει τῆς «ἐνδοσυγκριτικῆς μεθόδου» μᾶς προσανατολίζουν στό ἐσωτερικό τῆς ἑλληνικῆς καί στήν προσπάθεια νά ἑρμηνεύσουμε στοιχεῖα πού, συνεπικουρούσης καί μιᾶς, ἐλάχιστα

---

[3] Ὁ Αδαμάντιος Κοραῆς, στήν ἐπιστολή του πρός τόν Ἀλέξανδρο Βασιλείου τήν ὁποία προέταξε στήν ἔκδοση τῶν Αἰθιοπικῶν τοῦ Ἡλιοδώρου (1804), μιλῶντας «περί τῆς κατά μικρόν βαρβαρωθείσης Ἑλληνικῆς, καί τῆς ἐξ αὐτῆς γεννηθείσης τῶν Γραικῶν γλώσσης», παρατηρεῖ μεταξύ ἄλλων: «..."Οσον καί ἄν ἐβαρβαρώθη, αὐτὴ σώζει πολλὰς λέξεις Ἑλληνικάς, καὶ πολλὰς σημασίας λέξεων, τὰς ὁποίας ματαίως ἤθελε τὶς ζητήσειν εἰς τὰ λεξικά, πολλὰ παράγωγα τῶν ὁποίων εἰς τοὺς συγγραφεῖς δὲν εὑρίσκονται παρὰ τὰ πρωτότυπα, καὶ πρωτότυπα, τῶν ὁποίων εἰς αὐτοὺς δὲν σώζονται παρὰ τὰ παράγωγα·...» (Ἀδαμαντίου Κοραῆ *Προλεγόμενα στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες συγγραφεῖς καὶ ἡ αὐτοβιογραφία του*, 1986, σ. 37).

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ἐπιστημονικῆς, ἀδιαφορίας γιά τήν ὕπαρξή τους, ἔχουν περιφρονηθῆ καί τεθῆ στό περιθώριο τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας.

Στή διερεύνηση τῆς προέλευσης τῆς «προ»ελληνικῆς λέξης «χρυσός», μποροῦμε νά λάβουμε ὑπ' ὄψει μας δύο στοιχεῖα: Τό ἕνα, πού προκύπτει ἀπό τή μελέτη τῶν φωνητικῶν φαινομένων τῆς νέας ἑλληνικῆς, εἶναι ὅτι ἡ λέξη - συμπεριλαμβανομένων παραγώγων καί συνθέτων ἀπ' ὅλη τήν ἑλληνική γλωσσική «ἐπικράτεια» - παρουσιάζει ποικίλες φωνητικές ἐναλλαγές ἀπό τίς ὁποῖες ἡ πιό συνηθισμένη, καί αὐτή πού πρόκειται νά ἀξιοποιηθῆ στή συνέχεια, εἶναι αὐτή τοῦ γ μέ τό χ [πρβλ. Κάτ. Ἰτ. κρουσάφι, γρουσάφι, γρυσάφι, γκρυσάφι, κρυσαντέμο (: χρυσάνθεμο), Ρόδ. Χροῦσα, Γροῦσα, Ἄνδρ. Κρυσάνθη, Σαμοθρ. κ'σάπιδα (: χρυσάπιδα), Κύπρ. γρουσάπιν, χρουσάπκια, γρουσαφένον, κ.λπ., Κάρπ. γρουσάφι, χρουσάφι, Ἀνακ. Χουρσή (: Χρυσή), Ἤπειρ. χ 'σή (: ὁ ἴκτερος), κ.λπ].

Τό δεύτερο στοιχεῖο προκύπτει καθ' ὑπόθεσιν καί ἀφορᾷ περισσότερο στήν σημασιολογική διερεύνηση τοῦ ζητήματος. Λαμβάνοντας ὑπ' ὄψει τό γεγονός ὅτι ὁ χρυσός μέ τήν σημασία «χρυσάφι» εἶναι μιά σχετικά ὑστερογενής λεξιπλασία (μέ τήν ἔννοια ὅτι ἡ ἐπεξεργασία τοῦ χρυσοῦ εἶναι ἕνα κατόρθωμα πού λογικά ἔπεται ἄλλων κατορθωμάτων ὅπως π.χ. ἡ ἀποκατάσταση στοιχειώδους γλωσσικῆς ἐπικοινωνίας μεταξύ τῶν ἀνθρώπων), ἀναγόμαστε στήν εὔλογη ὑπόθεση ὅτι ἡ ὀνομασία τοῦ χρυσοῦ βασίστηκε πάνω σ' ἕναν συνειρμό πού ἡ ἀφετηρία του θά βρίσκονταν σέ στοιχεῖα τῆς πραγματικότητας πολύ πιό στοιχειώδη καί αὐθύπαρκτα, σχεδόν «βιολογικά».

Ἡ «χρυσή», ἡ νεοελληνική λέξη γιά τόν ἴκτερο, τήν ἀσθένεια τῶν νεογέννητων, νομίζω πώς ἀξίζει τήν προσοχή μας. Ἡ ἀσθένεια δέν ἀποτελεῖ, φυσικά, ἐφεύρεση τοῦ ἀνθρώπου, τό δέ «χρυσό» χρῶμα πού ἐμφανίζεται στό πρόσωπο τοῦ μωροῦ – ὅσο διαρκεῖ ἡ ἀσθένεια – προσφέρει τό ὑπόβαθρο γιά τήν σημασιολογική συσχέτιση «χρυσῆς» καί «χρυσοῦ».

Φυσικά μπορεῖ νά ὑποστηριχθῆ ὅτι ἀκολουθήθηκε ἡ ἀντίστροφη πορεία, καί ὅτι ἐκ τοῦ «χρυσοῦ» ὠνοματίστηκε ἡ «χρυσή», ἀλλά στό σημεῖο αὐτό θά πρότεινα νά ἀναγνωρίσουμε – ἔστω καί ἀπό περιέργεια γιά τήν συνέχεια – μιά κάποια προτεραιότητα στή «βιολογία» ἔναντι τῆς «βιοτεχνίας».

Ἡ συνέχεια εἶναι ὄντως ἐνδιαφέρουσα, γιατί σέ πολλούς τόπους τῆς σημερινῆς Ἑλλάδας, ἡ λαϊκή «ἰατρική» ἀντίληψη, (ἐμπλουτισμένη ὅπως εἶναι φυσικό μέ μπόλικη δόση μαγείας), πρεσβεύει ὅτι ἡ «χρυσή» ὀφείλεται σέ – ἤ γιά νά εἴμαστε πιό ἀκριβεῖς *εἶναι – μιά γλῶσσα κάτω ἀπό τή γλῶσσα.*

Ἡ τσακωνική μάλιστα δέν ἀφήνει καμμιά ἀμφιβολία γι' αὐτό, μιᾶς καί στήν ἀρχέγονη αὐτή διάλεκτο ἡ χρυσή ὀνομάζεται «γρουσσί» (=*γλωσσί, γλωσσίδι). Ὁ Θ. Κωστάκης (*Λεξικό της Τσακωνικής διαλέκτου*, λ. *γλωσσί) παρατηρεῖ: «*γλωσσί το, γρουσσί... Η χρυσή, ο ίκτερος, που πιστεύεται πως είναι μικρή κύστη ή λίπωμα –μικρή γλώσσα– κάτω από τη γλώσσα. "Να κόψουμε το γρουσσί, να 'ράει το καμπζί ταν υγεία σι", να κόψομε τη χρυσή να ιδεί το παιδί την υγεία του».

Διάφορες μαρτυρίες ὅπως π.χ. ἀπό τήν Κάρπαθο (« νὰ σοῦ χαράξω ἐμμετὶ τ-τὴ γλῶσσα σ-σου ἀουκάτω νὰ σοῦ περάσ' ἡ χρουσαφία»), τούς Φούρνους (Χρυσαφίδα: «αὐτὸ ποὺ εἶναι κάτω ἀπὸ τὴ γλῶσσα, ἕνα μικρὸ κρεατάκι») ἤ τή Λέρο («Τὴ χρυσαφίδα τὴν ἠγιατρεύγανε στὰ λ-λιέματα τοῦ φεγγαριοῦ») ἐπιβεβαιώνουν τή διάδοση ὄχι μόνο τῆς λέξης, ἀλλά καί μιᾶς παμπάλαιας μαγικῆς ἀντίληψης συνυφασμένης μέ τή λέξη.

Στό σημεῖο αὐτό ἡ σημασιολογική διερεύνηση διαπλέκεται μέ τή φωνητική σέ μιά ἐνιαία διαδικασία, γιατί, ὅπως φαίνεται, ἐκ τοῦ *γλωσσί προῆλθε τό *γρωσσί–γρουσί, ἐκ τοῦ «γρουσσός» τό «χρουσός» (χαρακτηριστική ἡ ὕπαρξη καί τῶν δύο τύπων στή νέα ἑλληνική), ἐκ τῆς γλώσσης ὁ χρυσός καί ἐκ τοῦ γ τό

χ. Δέν πρόκειται δηλ. γιά ἐναλλαγή γ - χ (ὁ ὅρος καί ὁ συμβολισμός καλύπτει τήν ἄγνοιά μας περί τοῦ τί ἐπήγασε ἀπό τί), ἀλλά γιά τροπή γ > χ.

Ὑποστηρίζεται ἑπομένως ὅτι ὁ συνειρμός ἔγινε μέ βάση τό χαρακτηριστικό χρῶμα πού παρουσιάζουν οἱ πάσχοντες ἀπό χρυσή, μέ τό ὁποῖο μοιάζει τό χρῶμα τοῦ χρυσοῦ, καί ἄρα ἡ πορεία τῶν παράλληλων φωνητικῶν καί σημασιολογικῶν ἐξελίξεων εἶναι: γρουσσί (*γλωσσί)> χρ(ο)υσή (ἴκτερος)> χρυσός (τό μέταλλο).

Ἄν ὅλα τά προηγούμενα ἰσχύουν, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι στήν περίπτωση τοῦ «χρυσός» ἡ ἐτυμολογική διερεύνηση ὑπῆρξε πλήρης, καί τοῦτο γιατί φθάσαμε στήν ἠχομιμητική ἀφετηρία τῆς λέξης, μιᾶς καί ἡ «γλῶσσα» δέν φαίνεται νά ἔχῃ ἀπομακρυνθῆ αἰσθητά ἀπό τήν ἠχομιμητική της ρίζα (*κλώκja > *γλώχja > γλῶσσα). Ἡ ἐπίσης ἠχοποίητη νεοελληνική «κλῶσσα» (κῶττα) / «κλωσσαριά», στήν Κύπρο ἀκούγεται: «γλωσσαρκά» (πρβλ. «φέτι ἔκατσα δκυό γλωσσαρκές», τροπή κ > γ).

Στά παραπάνω θά μποροῦσαν νά διατυπωθοῦν τέσσερις τοὐλάχιστον ἀντιρρήσεις:

1. Δέν εἶναι δυνατόν νά δημιουργοῦνται μέσω φωνητικῶν τροπῶν νέες λέξεις στά πλαίσια μιᾶς γλώσσας, πολύ δέ περισσότερο διαλέκτου.
2. Ἡ τσακωνική δέν μπορεῖ νά διασώζῃ τύπους πρωτογενεῖς, παλαιότερους καί αὐτῶν τῆς ἀρχαίας.
3. Μέ βάση τίς γραπτές μαρτυρίες ἡ μορφοποίηση τῆς λέξης «χρυσός» προηγεῖται χρονικά καί ἔπεται ἡ «χρυσή».
4. Ἡ ὑποτιθέμενη τροπή γ > χ (γρουσσί > χρ(ο)υσή) ἤ κ > γ (κλωσσαριά > γλωσσαρκά) μπορεῖ νά ἐπισυμβῇ σέ λέξεις τῆς νέας ἑλληνικῆς καί ὄχι τῆς ἀρχαίας (ἤ πρωτοελληνικῆς) λόγω τοῦ ὅτι ὑπάρχει οὐσιώδης διαφορά στή φωνητική συμπεριφορά τῆς μέν ἔναντι τῆς δέ.

Σχετικά μέ τήν πρώτη ὑποθετική ἀντίρρηση θά εἶχε νά παρατηρήσῃ κανείς ὅτι ὁ προσανατολισμός τῆς ἔρευνας στό ἐσωτερικό τῶν γλωσσῶν καί τό πλούσιο ἀποδεικτικό ὑλικό πού προκύπτει ἀπό μιά τέτοια ἔρευνα, πείθει ὅτι ἡ «ἐνδοσυγκριτική» μέθοδος εἶναι γόνιμη καί θεμιτή, καί, τό κυριώτερο, θεμελιώνεται στέρεα στό ἔδαφος τῆς γλωσσικῆς ἐμπειρίας.

Ἄν π.χ. ὑποθέσουμε ὅτι στό ἐσωτερικό τῆς ἀγγλικῆς ἦταν παλαιότερα ἐν δράσει μιά τάση ὑπερωικῆς ἐκφορᾶς τῶν ὑγρῶν, τ.ἔ. *l>u*, τότε μποροῦμε νά συσχετίσουμε μεταξύ τους λέξεις ὅπως: *slap* (= ραπίζω) – *swap* (= χτυπάω, «τό κολλάω», καί κατ' ἐπέκταση «ἀνταλλάσσω»), *sledge* (= βαρειά) – *swedge* (=ἐργαλεῖο γιά τήν σφυρηλάτηση μετάλλων), *feld* (= ἀγρός, χωράφι) – *feud* (= φέουδο), κ.λπ.

Ἡ διτυπία τῆς νέας ἑλληνικῆς «καλαμοκάνι» - «καλαμποκάνι» (= χονδρός κόνδυλος ἀπό καλάμι στόν ὁποῖο περιελίσσεται τό νῆμα) μᾶς ὁδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι τό «καλαμπόκι» δέν εἶναι ἀλβανικῆς προέλευσης, ἀλλά προῆλθε ἐκ τοῦ *καλαμόκι καί ὅτι ἀρχικά ἐσήμαινε: καλάμι. Κατά τήν ἴδια ἐνδοσυγκριτική λογική τό κανί προῆλθε ἐκ τοῦ «καλάμι» (πρβλ. τσακ. καλάμι > καάμι > καάνι > κάνι), ἡ κῶττα ἐκ τοῦ *κλῶττα (πρβλ. τσακ. κλῶσσα > κοῶσσα > κῶσσα, ποντ. κωσσάρα, κωσσοῦ: κλῶσσα, κωσσώνω: κλωσσῶ), ὁ μπάτσος σχετίζεται μέ τό ματσούκι (πρβλ. τσακ. ματσούκι - μπατσούκι, μπατσουτσάζου: δέρνω μέ ματσούκι), κ.λπ.

Ἡ ἐφαρμογή μάλιστα τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς μεθόδου στήν περίπτωση τῆς τσακωνικῆς διαλέκτου, ἡ ὁποία οὕτως ἤ ἄλλως, ὡς «ἀνεξάρτητη ἀπόληξη τῆς δωρικῆς» «δικαιοῦται» νά συντηρῇ στοιχεῖα πρωτογενῆ (π.χ. τό δίγαμμα τῆς λέξης «Ϝαρήν», πρβλ. τσακ. βάννε: ἀρνί), ἀποδεικνύει ὅτι ὡρισμένα τοὐλάχιστον στοιχεῖα της μᾶς παραπέμπουν στήν πρωτοελληνική. Τά

παρακάτω παραδείγματα εἶναι ἐνδεικτικά τῆς ἰδιαίτερης σημασίας τῆς τσακωνικῆς διαλέκτου στή διερεύνηση τοῦ παρελθόντος τῆς καθ' ὅλου ἑλληνικῆς:

- καταταλάζω, τσακ. καταταλιάζω, καταταλίζω, καταταάζου (= καθιζάνω, κατακάθομαι). Ὁ τύπος «καταταάζου» εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικός γιατί μᾶς ἐπιτρέπει νά συμπεράνουμε ὅτι τό «στάζω» εἶναι ἐναλλακτικός τύπος τοῦ «σταλάζω» καί ὅτι προέκυψε ἀπ' αὐτό μέ πτώση τοῦ ὑγροῦ μεταξύ δύο φωνηέντων (πιθανώτατα λόγῳ ὑπερωικῆς του ἐκφορᾶς) καί συνακόλουθη συναίρεση τῶν δύο φωνηέντων, ἤτοι: σταλάζω >*σταάζω > στάζω.
- τσακ. κρανίδα, κριανίδα, κσανίδα (= κλάδος μικρός ἀφημένος μέ τά παρακλάδια του, συνήθως χωρίς φύλλα). Ἡ διερεύνηση τοῦ παρελθόντος τῆς λέξης μᾶς παραπέμπει σέ ὑποθετικό τύπο *κραμίδα [πρβλ. τσακ. ὁ καμό (<*κλαμός) = μεγάλος κλάδος δένδρου, κρᾶμα = τό κλῆμα]. Μέ τήν συνηθισμένη στήν τσακωνική τροπή τοῦ μ σέ ν (καί τοῦ κρ- σέ κσ-), ὁδηγούμαστε σέ τύπους ὅπως κρανίδα, κριανίδα, κσανίδα. Ἡ χαρακτηριστική ἔκφραση πού παραθέτει ὁ Θ. Κωστάκης στό λεξικό του τῆς τσακωνικῆς διαλέκτου, δέν ἐπιτρέπει νομίζω ἀμφιβολίες γιά τό ὅτι ἡ τσακωνική «κσανίδα» εἶναι ἡ σανίδα τῆς κοινῆς καί αἱ «σανίδες» τοῦ Ὁμήρου: «"Θα ντι κιάσου με νιά κσανίδα, να μην ποίνερε ζηνίλε", θα σε πιάσω με μιά κ., για να μην (ξανα)κάνεις ζημιές». Ἡ διαφορά ἀπ' τή «βρεγμένη σανίδα» τῆς κοινῆς ἔγκειται οὐσιαστικά στή διατήρηση τοῦ ἀρχικοῦ κ. Συγγενής πρός τήν τσακ. κσανίδα πρέπει νά εἶναι ἡ κυπριακή «ξαννίδα» (= ἡ ἀγκίδα), καθώς καί ἡ μυκονιάτικη «κρανιά» (= μπαστούνι, χτύπημα μέ μπαστούνι), τό δέ ἀντίστοιχο τοῦ κ.ν.ε. «σανίδι» τό βρίσκουμε στό τοπωνύμιο «Κρανίδι» (πρβλ. ν.ἑ.τοπν. Κρανιά, Κρανιδιά, Κρανοβούνι, Κρανιώνας, ἀ.ἑ. τοπν. Κραννών, ὁμηρ. Π 767 «καρπὸς κρανείης» κ.λπ.).
- μαλάζω, τσακ. μαλάζω, μαάζω, μαάσσω, μαάχω, μάσσου (= κάνω κάτι μαλακό, πλάθω, ζυμώνω). Οἱ τύποι τῆς τσακωνικῆς μᾶς ἐπιτρέπουν νά συσχετίσουμε τά ἀρχ. ἑλλ. «μαλ(θ)άσσω» (= μαλακώνω) καί μάσσω (= χειρίζομαι, ψηλαφῶ, ζυμώνω) καί νά συμπεράνουμε ὅτι τό δεύτερο προῆλθε ἀπό τό πρῶτο κατόπιν φωνητικῶν ἐξελίξεων πού, σημειωτέον, μόνο ἡ τσακωνική μνημειώνει, ἤτοι μαλθάσσω > μαλάσσω > μαάσσω > μάσσω.

Ἡ ἐσωτερική λογική τῶν πραγμάτων

Τά συμπεράσματα πού βγῆκαν γιά τόν πρωτογενῆ χαρακτῆρα λέξεων ὅπως γρουσσί - χρυσή ἤ κρανίδα - κσανίδα κ.λπ. δέν βασίζονται σέ ἐξακριβωμένες προγενέστερες γραπτές μαρτυρίες, ἀλλά στήν ἀναγνώριση ὡς περισσότερο εὔλογης τῆς ἀντιστοιχίας τῶν στοιχείων αὐτῶν πρός τή φύση καί τήν ἐσωτερική λογική τῶν πραγμάτων. Ὅταν π.χ. ἀποδεχώμαστε ὅτι οἱ τύποι τσουγγράνα, τσουγγρανίζω προέρχονται ἀπό τά *γρατσοῦνα, γρατσουνίζω, δέν βασιζόμαστε σέ σχετικές γραπτές μαρτυρίες (τό ὄψιμο μεσν. τσαγγουρνίζω θά μας ὁδηγοῦσε σέ διαφορετικά συμπεράσματα), ἀλλά στήν ἐσωτερική λογική τῶν πραγμάτων (τά γρατσουνῶ, γρατσουνίζω εἶναι πρωτογενῆ λόγῳ τοῦ ὅτι προέρχονται ἀπό τήν ἠχομιμητική ρίζα γράτς-γράτς). Μιά παρόμοια συλλογιστική ἔκανε π.χ. τόν Ἰ. Κακριδή (*Ξαναγυρίζοντας στον Όμηρο,* 1979, σ.181) νά θεωρῇ τή νεοελληνική παραλογή τοῦ «Γυρισμοῦ τοῦ ξενιτεμένου» πρωτογενέστερη τοῦ ὁμηρικοῦ «Ὀδυσσέως ἀναγνωρισμοῦ»:

«...Τα παραδείγματα αυτά κάνουν ακόμα πιο πιθανή την υπόθεση πως το προομηρικό λαϊκό τραγούδι μιλούσε για μιά μόνο αναγνώριση, όπως την ξέρει και της νεοελληνικής παραλογής η παράδοση. Και μιά άλλη σκέψη δυναμώνει τη γνώμη αυτή. Στην Οδύσσεια τα σημάδια βρίσκονται διασπασμένα σε δύο

αναγνωριστικές σκηνές και δίχως καμιά τάξη: στο *ψ* τα σημάδια της κρεβατοκάμαρας, στο *ω* του κορμιού και του περιβολιού. Αντίθετα, στο σημερινό τραγούδι χρησιμοποιούνται σε μιά μόνο σκηνή και τα τρία, κλιμακωμένα σκόπιμα σε μιά σειρά που προχωρεί από το πιό γνώριμο στο λιγώτερο γνώριμο (εξωτερικό του σπιτιού - εσωτερικό του σπιτιού - κορμί). Αυτή η δείνωση δείχνει, νομίζω, καθαρά, ότι η αρχική σύλληψη του θέματος βρίσκεται εδώ και όχι στις διασπασμένες σκηνές της Οδύσσειας».

Κατά παρόμοιο τρόπο, ό ἴδιος συγγραφέας, συγκρίνοντας νεοελληνικούς μύθους πρός παρόμοιους ὁμηρικούς, ἀποδεικνύει πώς οἱ πρῶτοι εἶναι ἀρτιώτεροι, ἀπαλλαγμένοι ἀπό ἀντιφάσεις, μέ μιά ἐσωτερική λογική συνέπεια καί ἀλληλουχία, ἐνδεικτική τοῦ πρωτογενοῦς τους χαρακτήρα.

Στό ἔργο του *Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες στὴ νεοελληνικὴ λαϊκὴ παράδοση*, 1978, σσ. 81-82, γράφει χαρακτηριστικά: «Ὅταν στὰ 1930 μοῦ ἔγιναν γνωστὲς οἱ τρεῖς πρῶτες σύγχρονες παραλλαγὲς τοῦ παραμυθιοῦ τοῦ Μελέαγρου, ἡ τύχη τὸ θέλησε νὰ εἶναι ὅλες καταγραμμένες ἀπὸ τὴν Αἰτωλία, τὴν πατρίδα τοῦ παλιοῦ ἥρωα. Γι' αὐτὸ ἡ πρώτη μου σκέψη ἦταν πὼς βρισκόμαστε μπροστὰ σὲ νεώτερη ἀναβίωση, ὄχι σὲ ἐπιβίωση. Καὶ μόνο ὅταν συνεχίζοντας τὴν ἔρευνα πιστοποίησα πὼς τὸ ἴδιο παραμύθι ζεῖ σήμερα σὲ ποικίλες παραλλαγὲς καὶ σὲ ἄλλους ἑλληνικοὺς τόπους, στὰ Γρεβενὰ καὶ στὴν Ἀνασελίτσα τῆς Κοζάνης, στὸ Πλατύστομο τῆς Λαμίας, στὴν Κύπρο, ἀκόμα καὶ σὲ ἄλλους λαούς, βρῆκα τὴν ἀδιάσειστη ἀπόδειξη πὼς ἔχουμε νὰ κάνουμε μ' ἕνα πανάρχαιο παραμύθι, ποὺ εἶχε τὴ δύναμη νὰ κρατηθεῖ ζωντανὸ μέσα στὴν προφορικὴ παράδοση τοῦ λαοῦ, μιὰ γενιὰ μετὰ τὴν ἄλλη, κοντὰ τρεῖς χιλιάδες τώρα χρόνια».

Γι' αὐτό καί ἀναφερόμενος ὁ Ἰ. Κακριδής σέ ὡρισμένα στοιχεῖα τῆς νεοελληνικῆς παραλλαγῆς πού μολονότι ἀφίστανται τῆς ἀρχαιοελληνικῆς ἐκδοχῆς, ταιριάζουν ὡστόσο «περισσότερο στὴ λογικὴ τῆς ἱστορίας» (ὅπως π.χ. ἡ κατοχή ἀποκλειστικά ἀπό τήν μητέρα τοῦ μυστικοῦ τῆς μαγικῆς σχέσης μισοκαμένου δαυλοῦ καί ζωῆς τοῦ παιδιοῦ της), συμπεραίνει: «Ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μιὰ καινούρια προσθήκη; Κάθε ἄλλο! Γιατὶ τὸ στοιχεῖο τῆς μυστικότητας ξαναγυρίζει σταθερὰ σὲ ὅλες τὶς παραδόσεις καὶ τὰ παραμύθια ποὺ προβάλλουν τὸ *θέμα τῆς ἐξωτερικῆς ψυχῆς* [...] Ἔτσι καὶ στὸ προομηρικὸ παραμύθι πρέπει νὰ ἦταν ἡ μητέρα τὸ μόνο πρόσωπο ποὺ κάτεχε τὸ μυστικό, ἄσχετα ἂν οἱ ἀρχαῖες πηγὲς στὴ συντομία τους παραλείπουν τὴ λεπτομέρεια αὐτή ...» (ὅ.π. σσ. 62-63).

Ἡ ἀξιοποίηση τῆς νεοελληνικῆς γλωσσικῆς πραγματικότητας μέ ἕναν τέτοιο τρόπο καί βάσει μιᾶς τέτοιας λογικῆς ἀποδεικνύεται γόνιμη καί στήν περίπτωση τῆς ἀ.ἑ. λέξης «σίφων» (: ὁ σωλήν / τό μετεωρολογικό φαινόμενο σίφων). Ἡ νεοελληνική παρουσιάζει μεταξύ ἄλλων τούς τύπους φυσός, φύσουνας, φυσούνι, φ'σούν', φουσάτο καί σίφνο, σίφνος, σούφην', σοῦφνος, σίφουνας, σίφνους, σούφουνας, σούφνας, σιφουνικό (: ἄνεμος, θύελλα). Ἐπίσης τά φουσοῦνα, φυσοῦνα, φ'σοῦνα, φ'σούν', φυσούνι, φυσητήρι καί σιφούνι, σίφουνας, σούφινας (: σωλήνας μέ τόν ὁποῖο *φυσοῦν* τή φωτιά, τή γκάϊντα ἤ ἀντλοῦν ὑγρά)[4].

Ἡ ἐντύπωση πού ἐκ πρώτης ὄψεως δημιουργεῖται (ὅτι δηλαδή μέ ἀντιμετάθεση ἐκ τοῦ φούσουνας, φύσουνας δημιουργήθηκε ὁ σούφουνας, σύφουνας - σίφουνας) δέν εἶναι ἀπαραίτητο νά εἶναι λανθασμένη. Ἁπλῶς μιά συσχέτιση τοῦ ν.ἑ. φύσουνας, σίφουνας, σούφουνας μέ τό ἀ.ἑ. σίφων μπορεῖ νά σημαίνῃ ὅτι ὁ ἰωτακισμός (υ>ι) εἶναι φαινόμενο παλαιότατο[5], χαρακτηριστικό

[4] Βλ. Ἀρχεῖο Ἱστορικοῦ λεξικοῦ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.

[5] Πρβλ. τό τῆς Γραμμικῆς Β « mo- ri- wo- do» (μόλυβδος).

ἤδη τῆς πρωτοελληνικῆς, ἀπό ἕνα παρακλάδι τῆς ὁποίας παρέλαβε κατά πᾶσα πιθανότητα ἡ ἀρχαιοελληνική τίς λέξεις σίφων, Σίφνος.

Ὅποιος ἀνατρέχῃ, χωρίς προκαταλήψεις, στήν ἐσωτερική λογική τῶν πραγμάτων, ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ πρωτογενής ἔννοια τοῦ «φυσᾶν» ὑπόκειται τόσο τῆς ἔννοιας τοῦ ἀνέμου, ὅσο καί τῆς ἔννοιας τοῦ σωλῆνα. Μιά - παρόμοιου χαρακτῆρα - ἀναγωγή στήν ἐσωτερική λογική τῶν πραγμάτων μᾶς πείθει π.χ. ὅτι τό ὄνομα τῆς Σίβυλλας οὔτε ρωμαϊκό εἶναι, οὔτε ἀνατολικῆς προέλευσης, οὔτε προέρχεται ἀπό τό «σιοῦ βόλλα» (οἱονεί: Θεοβούλη)[6], ἀλλά ἔχει σχέση μέ τή λιβυκή της καταγωγή (πρβλ. Παυσανίου *Ἑλλάδος Περιήγησις*, 10, 12, 1: «...καὶ ὑπὸ τῶν Λιβύων Σίβυλλαν λέγουσιν ὀνομασθῆναι...»), ὅτι προῆλθε δηλαδή ἀπό τό ἀ.ἑ. Λίβυσσα μέ ἀντιμετάθεση (Λίβυσσα > Σίβυλλα).

Πρόκειται ἑπομένως γιά τήν ἑλληνική ὀνομασία μιᾶς χρησμῳδοῦ λιβυκῆς καταγωγῆς, καί αὐτό πού ἀξίζει νά μᾶς προβληματίσῃ εἶναι μέσα ἀπό ποιές διαδικασίες γλωσσικῶν ἐξελίξεων στό ἐσωτερικό μιᾶς καί τῆς αὐτῆς γλώσσας, καταλήγουμε στήν μορφοποίηση καί τήν παγίωση τῆς χρήσης νέων λέξεων τόσο διαφοροποιημένων - φωνολογικά καί / ἤ σημασιολογικά - ἀπό τήν πρωταρχική τους ἀφετηρία, ὥστε νά τίς ἀποδίδουμε συχνά στό «προ»ελληνικόν φάντασμα. Ἀπ' αὐτήν τήν ἄποψη, εἶναι λίαν διαφωτιστική ἡ παρατήρηση τοῦ Kretschmer γιά τά νεοελληνικά παρατσούκλια (τῆς ὁποίας τήν ἰσχύ θά τείναμε νά ἀναγνωρίσουμε καί γιά τήν περίπτωση πολλῶν πρωτογενῶν δυσετυμολόγητων λέξεων ὄχι μόνο τῆς ἑλληνικῆς ἀλλά καί τῶν ἄλλων γλωσσῶν): «...συχνὰ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ εἰκάσουμε τὴ σημασία ἑνὸς παρατσουκλιοῦ κατὰ τὸν τρόπο ποὺ λ.χ. ἐπιχείρησε νὰ τὸ κάνει ὁ Bechtel γιὰ τὰ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ παρωνύμια. [...] Ποιὸς μπορεῖ, ἐπὶ παραδείγματι, νὰ εἰκάσει γιατὶ ἀποδόθηκε σὲ ἕναν ἄντρα τὸ παρατσούκλι *Μπονάτσα* "καλὸς καιρός, νηνεμία"; Τὸ ὀφείλει στὰ ὑπέρμετρα φαρδιὰ παντελόνια του (οἱ Λέσβιοι, ὅπως ὅλοι οἱ Ἕλληνες νησιῶτες, φοροῦν πολύπτυχες βράκες), ποὺ μοιάζουν μὲ ἄρμενα ξεφούσκωτα στὴ νηνεμία.» (P. Kretschmer, «...über eine linguistische Studienreise nach der Insel Lesbos», / «Γλωσσολογικὴ περιήγηση στὴ νῆσο Λέσβο», μτφρ. Μ. Πεχλιβάνου, σ. XV στό *Ἐπίμετρο* τῆς ἀνατύπωσης τῶν *Λεσβιακῶν* τοῦ Σ. Ἀναγνώστου).

Τά φωνητικά φαινόμενα

Ἂν εἶχαν μνημειωθῆ στήν ἀρχαιοελληνική γραπτή παράδοση οἱ φωνητικές ἐναλλαγές πού ἐμφανίζουν οἱ νεοελληνικές λέξεις γιά τόν χρυσό (π.χ. κρουσάφι, γρουσάφι, γρυσάφι, γκρυσάφι, χρυσάφι, χρουσάφι, κ.λπ.), - πολλές ἀπό τίς ὁποῖες ἔχουν επισυμβῆ κατά τή γνώμη μας ἤδη στά πλαίσια τῆς πρωτοελληνικῆς - εἶναι σίγουρο ὅτι θά χαρακτηρίζονταν «μή ἑλληνικές» καί «μή ἰνδοευρωπαϊκές». Εἶναι χαρακτηριστική, ἀπ' αὐτή τήν ἄποψη, ἡ ἀντίληψη τοῦ E. Furnée γιά τά συμφωνικά φαινόμενα τῆς «προ»ελληνικῆς (Furnée, E.G., *Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen*, σ. 84): «ἐναλλάσσονται στήν προελληνική [...] τό γ καί τό κ (περίπου πενῆντα περιπτώσεις), τό β καί τό π (σχεδόν τό ἴδιο συχνά), λιγώτερο συχνά τό δ καί τό τ [...] γιά μιά ἐναλλαγή κ-χ, π-φ, τ-θ, μποροῦν νά παρατεθοῦν πολλά

---

[6] Πρβλ. Δ. Ν. Γουδῆ, *Τὸ μαντεῖον τῶν Δελφῶν*, 1937, σσ. 28-29, σημ. 6: «Ἡ λ. Σίβυλλα γίνεται κατὰ τοὺς ἀρχαίους ἐκ τοῦ δωρ. ***σι - (θε -, σιὸρ*** θεὸς) καὶ ***βόλλα*** (αἰολ.) βουλή, ὅθεν Σίβυλλα=σιοῦ βόλλα, Θεοβούλη, ἀγγέλλουσα τὰς βουλὰς τοῦ θεοῦ, προφῆτις· [...] Τὸ ***σιο-, σι*** - θὰ ἦτο κατὰ τὸν Kretschmer Glotta X 1920 νεολακωνικόν, πρβλ. ***Σικλῆς*** Θεοκλῆς, ***Σιχάρης*** Θεοχάρης, ***σὶν*** σιόν, θεόν. Πρβλ. καὶ ***Θίβος*** Θεόβουλος καὶ ἐκ τούτου ὑποκορ. ***Θίβυλλα*** . Κατὰ τὸν Postgate ἡ ῥ. εἶναι ***ἰβ -, σιβ -***, πρβλ. Ἡσυχ. ***ἰβηνοί*** νοεροί, ὅθεν ***Σίβυλλα*** προφῆτις. Ἀλλὰ πιθανώτερον φαίνεται ὅτι ἡ λ. εἶναι ξένη, ἐλθοῦσα ἐξ Ἀνατολῆς.».

παραδείγματα. Τί ἀκριβῶς κρύβεται λοιπόν πίσω ἀπ' αὐτά; Ὡς καί τό γ ἐναλλάσσεται μέ τό χ (ἄν καί σπάνια), πολύ συχνότερα (γιατί;) τό β καί τό φ, μερικές φορές ἐπίσης τό δ καί τό θ· σέ ὡρισμένες περιπτώσεις καί τά τρία εἴδη φθόγγων μεταξύ τους!»

Οἱ παρατηρήσεις αὐτές ἀποτελοῦν κατ' οὐσίαν παραδοχή τῆς ταυτόχρονης ὕπαρξης στήν ἀρχαία γλῶσσα δύο παράλληλων φωνητικῶν συστημάτων, τό δέ ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον στοιχεῖο στήν περιγραφή τῆς φωνητικῆς συμπεριφορᾶς τῆς «προ»ελληνικῆς εἶναι ὅτι αὐτή δείχνει νά συμπίπτῃ μέ τήν φωνητική συμπεριφορά τῆς νέας ἑλληνικῆς.

Ἡ σύμπτωση, δηλαδή, ὡρισμένων συμφωνικῶν ἐναλλαγῶν πού λαμβάνουν χώραν τόσο στήν «προ»ελληνική ὅσο καί στή νεοελληνική, καί *μάλιστα στίς ἴδιες λέξεις*, [π. χ. «π»ε. βουνός, γῶνος, γουνός (ἐναλλαγή β-γ), ν.ἑ. βουνό, βουνί, κυπρ. γουνί, «π»ε. γέφυρα, δίφουρα, δέφυρα (ἐναλλαγή γ-δ), ν.ἑ.γιοφύρι, τσακ. δοχύρι] θά μποροῦσε νά σημαίνῃ (ἐφ' ὅσον τά φωνητικά δεδομένα τῆς ἀρχαίας δέν ὑπεισέρχονται ἐδῶ), ὅτι νέα ἑλληνική καί «προ»ελληνική ἔχουν *τήν ἴδια φωνητική συμπεριφορά* (τ.ἔ. ἠχηρά τριβόμενα β, γ, δ καί ἄηχα τριβόμενα φ, χ, θ, τά ὁποῖα στή νεοελληνική ἐναλλάσσονται μέ χαρακτηριστική εὐκολία μεταξύ τους, π.χ. ὀφιά - ὀχιά, βλέπω - γλέπω - λεσβ. δλέπου, σοῦβλα - σοῦγλα - σοῦφλα - σοῦχλα, κ.λπ.). Αὐτό θά ἐξηγοῦσε καί τά «παράδοξα» συμφωνικά φαινόμενα τῆς «προ»ελληνικῆς, τά ὁποῖα εἶναι παράδοξα, μόνο ἄν τά ἐξετάσουμε ὑπό τό πρῖσμα τῆς φωνητικῆς συμπεριφορᾶς τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς.

Ἀντίθετα, ἄν ἐξεταστοῦν ὑπό τό φῶς τῆς φωνητικῆς συμπεριφορᾶς τῆς νέας ἑλληνικῆς, καί τῶν ἀντιστοίχων συμφωνικῶν ἐναλλαγῶν πού αὐτή παρουσιάζει, τότε ἑρμηνεύονται, καί σέ ὡρισμένες περιπτώσεις προσανατολίζουν πρός ὀρθές κατευθύνσεις τό ἔργο τῆς ἐτυμολόγησης δυσετυμολόγητων λέξεων.

Ὁ Β. Πανταζής π.χ., (*Ὁμηρικὴ Γεωγραφία καὶ Ὁμηρικὴ ἐποχή*, σ. 13) ἐπισημαίνει: «...ἐννιὰ Ἔφυρες μὲ ἕναν ποταμὸ Σελλήεντα δίπλα τους διεκδικοῦσαν τὴν ταυτότητα τῶν δύο ὁμηρικῶν Ἐφυρῶν (ἐκ τῶν ὁποίων ἡ μία μόνον εἶχε δίπλα της ἕναν τέτοιο ποταμό)». Ἡ ἐξήγηση ὅμως πού δίνει (ὅ.π., σ. 98 κ.ἑ.) ὅτι αὐτό ὀφείλεται κατά κανόνα σέ σφετερισμό τοῦ ἐπικοῦ ὀνόματος ἀπό διάφορους ζηλώσαντες τήν ὁμηρική δόξα, δέν εἶναι κατά τή γνώμη μου ἀπόλυτα καί σέ ὅλες τίς περιπτώσεις ὀρθή. Ὁ λόγος πού τό ὄνομα ἀπαντᾷ συχνά, καί μάλιστα γιά πόλεις πού βρίσκονται δίπλα σέ ποτάμια, εἶναι, νομίζω, τό γεγονός ὅτι ἡ Ἔφυρα εἶναι *Γέφυρα*, καί βέβαια ἡ σίγηση τοῦ γ (ὁμόλογη τῆς παρόμοιας στά γαῖα > αἶα ἤ ὀλίγος > ὀλίος) δείχνει ὅτι ὁ πρωτοελληνικός πληθυσμός πρόφερε τό γ ὡς ἠχηρό ἐξακολουθητικό.

Μιά ἐπί πλέον ἔνδειξη γιά κάτι τέτοιο κάνει τήν ἐμφάνισή της στήν μεγάλη χάλκινη πινακίδα τοῦ 5ου αἰ. π. Χ. ἀπό τήν κυπριακή πόλη τοῦ Ἰδαλίου, πού ἡ ἀποκρυπτογράφηση τῆς συλλαβικῆς της γραφῆς «ἀποκάλυψε» τύπους ὅπως «το-νι-για-τε-ρα-νε» (: τὸν ἰατῆραν) καί «ι-για-σα-τα-ι»(: ἰᾶσθαι), λέξεις στίς ὁποῖες ἐμφανίζεται τό ἡμίφωνο j. Ὁ John Chadwick, ἀναφερόμενος στά ἡμίφωνα j καί w στήν Γραμμική Β', ὑποστηρίζει: « Τα γράμματα j και w αντιπροσωπεύουν τα ημίφωνα, τους φθόγγους που γράφουμε στα Αγγλικά ως συμφωνικά y και w. Ο ήχος y γενικά απουσιάζει από τη μεταγενέστερη ελληνική γλώσσα, αν και μπορεί να ακουγόταν ως συνοδίτης φθόγγος ανάμεσα στο φωνήεν *i* και το φωνήεν που ακολουθεί αμέσως. Τα σύμβολα *ja, je, jo, ju* χρησιμοποιούνται με αυτό τον τρόπο όταν ένα άλλο φωνήεν ακολουθεί ένα *i* .» (*Γραμμική Β και συγγενικές γραφές*, σσ. 32-33). Πρόκειται ὅμως, στήν περίπτωση τοὐλάχιστον τοῦ «το-νι-για-τε-ρα-νε», γιά τήν ἀνάπτυξη ἁπλῶς ἑνός συνοδίτη φθόγγου, ἤ γιά ἕνα παμπάλαιο στοιχεῖο πού διατηρήθηκε τόσο στήν κυπριακή διάλεκτο τῆς πινακίδας τοῦ Ἰδαλίου ὅσο καί στήν κοινή

νεοελληνική, καί πού εἶναι σέ θέση νά βοηθήσῃ στήν ἐτυμολόγηση λέξεων ὅπως ἰατρός καί ἰάομαι;

Τό ν. ἑ. γιαίνω (= θεραπεύομαι, πρβλ. «νάνι, νάνι, νάνι, νάνι, / κι ὅπου τό πονεῖ νά γιάνῃ») πού ἀνάγεται στό ἀ. ἑ. ὑγιαίνω, ὑποβάλλει τήν ἐντύπωση μιᾶς ἐτυμολόγησης τοῦ ν.ἑ. γιατρός, διαφορετικῆς ἀπό αὐτήν πού συνήθως ὑποστηρίζεται (ἐκ τοῦ ἀ. ἑ. ἰατρός). Ἄν, βάσει τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς ἀντίληψης, ὑποθέσουμε ὅτι, ὅπως τό «γιαίνω» προέρχεται ἐκ τοῦ «ὑγιαίνω», ἔτσι καί τό «γιατρός» προέρχεται ἀπό ἀμάρτυρο *ὑγιατρός, μποροῦμε ἀπό κεῖ καί πέρα νά προβοῦμε σέ μιά ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση τῶν ἀ. ἑ. ὑγιαίνω καί ἰαίνω καί νά εἰκάσουμε τήν παραγωγή τοῦ δεύτερου ἀπό τό πρῶτο, κατά τό σχῆμα: ὑγιαίνω> *γιαίνω> ἰαίνω (ἤ: ὑγιαίνω > *ἰγιαίνω > ἰαίνω). Ἄς σημειωθῇ ὅτι τό ἀ. ἑ. ἰαίνω δέν σημαίνει μόνο θεραπεύω, σώζω, κ.λπ., ἀλλά καί θερμαίνω, ἀναζωπυρῶ, φαιδρύνω, παθ. φαιδρύνομαι, εὐφραίνομαι, μιά σημασία πού θά μποροῦσε νά ἀποδειχθῇ ὅτι, ὡς πρωτογενοῦς χαρακτῆρα, ὑπόκειται τῆς σημασίας τοῦ ὑγιαίνω.

Μιά τέτοια ἀντίληψη, πού ἀντιμετωπίζει τά νεοελληνικά «προθετικά» σύμφωνα ὅπως τό ἀρκτικό γ στό «γιατρός» ὄχι ὡς ἐπείσακτα, ἀλλά ὡς ὀργανικά στοιχεῖα τῶν λέξεων, βρίσκει νομίζω ἐφαρμογή καί στήν ἀποκρυπτογράφηση τῆς λέξης πού χρησιμοποιεῖ ἡ Γραμμική Α' γιά τό σύνολο (κου-ρο).

Στήν δεύτερη ἔκδοση τοῦ ἔργου του *The decipherment of Linear B*, ὁ John Chadwick, σέ μιά σύντομη ἀναφορά του στήν Γραμμική Α', ἔγραφε καί τά ἑξῆς χαρακτηριστικά: « Μόνο μιά λέξη τῆς Γραμμικῆς Α' εἶναι σίγουρο τί σημαίνει: ἡ λέξη "κου-ρο" πού προηγεῖται τῶν ἀριθμητικῶν συνόλων καί πού πρέπει νά σημαίνῃ κάτι σάν "σύνολο" ἤ "τόσο"[...]. Ἄν βρίσκαμε μιά τέτοια λέξη σέ μιά γνωστή γλῶσσα, τό μυστήριο τῆς Γραμμικῆς Α' ἴσως καί νά λυνόταν...».

Μέ βάση ὅλα ὅσα ὑποστηρίχθηκαν προηγουμένως, σχετικά μέ τήν πιθανότητα ἡ νεοελληνική νά διασώζῃ πρωτογενεῖς τύπους τῆς καθ' ὅλου ἑλληνικῆς, διατυπώνεται ἡ ὑπόθεση ὅτι ἡ λέξη «κου-ρο» μπορεῖ νά εἶναι πρωτοελληνική καί νά σχετίζεται μέ τό ἀρχ. ἑλλ. «ὅλος» καί «οὖλος» [τ.ἔ. κου-ρο: (τό) ὅλον[7]].

Τά στοιχεῖα πού κάνουν πιθανή τήν ὑπόθεση εἶναι:

α) Ἡ λέξη «κου-ρο» μοιάζει νά ταυτίζεται μέ τόν νεοελληνικό διαλεκτικό τύπο «γοῦλο» [Κῶς, Μεγίστη, Σύμη, Θράκη· πρβλ. καί «βοῦλο»(Σύμη) καί «οὖλο»(κοινό)]. Τό πρόβλημα ἔγκειται στό ὅτι ἡ νέα ἑλληνική παρουσιάζει στήν περίπτωση τοῦ «γοῦλο» ἕνα «προθετικό» σύμφωνο τό ὁποῖο ἀπό τήν παραδοσιακή ἑλληνική γλωσσολογία θεωρεῖται ὄχι πρωτογενές στοιχεῖο πού διατηρήθηκε (ὁπότε θά εἶχε λόγο ἐμφάνισης καί στήν Γραμμική Α'), ἀλλά καρπός μεταγενέστερης ἐξέλιξης. Ἡ ἀναγραφή πάντως τῆς δασείας στό ἀρχαῖο «ὅλος», δείχνει ὅτι κάποτε ἀκουγόταν τό πρό τοῦ φωνήεντος δασύ πνεῦμα (πρβλ. ἀ.ἑ. υἱός – ν.ἑ. ὑγιός), καί ἡ πιθανότητα νά ἔχῃ διατηρηθῇ ἡ ἐκφορά του σέ νεοελληνικές διαλέκτους δέν πρέπει νά ἀποκλεισθῇ, λαμβανομένης μάλιστα ὑπ' ὄψει τῆς ἰδιάζουσας σχέσης τῆς νέας ἑλληνικῆς πρός τήν «πρωτοελληνική». Εἶναι π.χ. σίγουρο ὅτι τό ν.ἑ. (ἐ)φέτος σχηματίστηκε μέ ἀναλογική δάσυνση τοῦ *ἔτος*, ὅπως ὑποστήριζε ο Γ. Χατζηδάκις, ἤ μήπως ἔχουμε καί στήν περίπτωση αὐτή διατήρηση στοιχείων πού ἐνῷ εἶχαν ἐκλίπει στήν ἀττική διάλεκτο σώζονταν στήν πρωτοελληνική;

---

[7] Ὁ ὑποφαινόμενος ἔχει ὑποστηρίξει αὐτή τήν ἄποψη ἤδη ἀπό τό 1992 (βλ. *Ἑλλοπία*, τ. 12, «Τσακωνική διάλεκτος: ἕνα πρωτοελληνικό ἀπολίθωμα», β' μέρος, σσ. 46 - 49, Σεπτ. - Ὀκτ. '92). Σχετικά πρόσφατα, ὁ Μηνᾶς Τσικριτσής (*Γραμμική Α*, ἐκδ. Βικελαίας Βιβλιοθήκης, Ηράκλειο, 2001), ὑποστήριξε μιά παρεμφερῆ ἄποψη.

(πρβλ. μυκ. we - to = Φέτος, τσακ. βετούλα, ἡ, βετούλι[δ], τό: κατσίκι πού συμπλήρωσε τόν πρῶτο χρόνο ζωῆς).

β) Στήν πινακίδα ἀπ'τήν Ἁγία Τριάδα ἀρ. 122 (Α.Τ. 122 α,β) ἐμφανίζονται τρία σύνολα, ἐκ τῶν ὁποίων τό τρίτο συνοδεύεται ἀπό λέξη πού φαίνεται νά λειτουργῇ ὡς ἐπιθετικός προσδιορισμός, ὁ ὁποῖος ὁρίζει τήν εἰδοποιό διαφορά τοῦ τρίτου συνόλου ἐν σχέσει πρός τά δύο πρῶτα (εἶναι τό ἄθροισμά τους). Ἀνεξαρτήτως τοῦ ποιά εἶναι ἡ ἀξία τοῦ πρώτου συλλαβογράμματος τῆς λέξης αὐτῆς, εἶναι σαφές ὅτι τό δεύτερο ἀντιστοιχεῖ στήν συλλαβή «το» (-x;- το κουρο). Ἔχουμε ἆρά γε ἐδῶ, μία κατ' ἀριθμό καί πτώση συμφωνία δύο λέξεων οὐδετέρου γένους ;

γ) Ἡ πινακίδα ἀπό τήν Ζάκρο ἀρ. 17 (Ζ 17, α), ἐμφανίζει ἐν κατακλεῖδι τήν λέξη «κου - ρα». Παρ' ὅλο πού τό πάνω τμῆμα τῆς πινακίδας λείπει, τόσο ἡ θέση τῆς λέξης στό τέλος τοῦ κειμένου, ὅσο καί ἡ ἀναγραφόμενη στό πλάϊ της ποσότητα (κατά πολύ μεγαλύτερη τῶν προηγουμένων), δίνει τήν ἐντύπωση πώς ἔχουμε ἐδῶ νά κάνουμε μέ ἕναν τύπο τῆς λέξης γιά τό σύνολο (κου-ρο). Ἡ συσχέτιση μέ τό νεοελληνικό «γοῦλο» μπορεῖ νά γίνῃ κι ἐδῶ, ἄν θεωρήσουμε ὅτι ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν τήν ὀνομαστική πληθυντικοῦ («γοῦλα»). Ἐνισχυτική τῆς ὑπόθεσης αὐτῆς εἶναι καί ἡ ἀκόλουθη παρατήρηση τοῦ Ν. Πλάτωνος (*Ἐνεπίγραφοι πινακίδες καὶ πίθοι γραμμικοῦ συστήματος Α ἐκ Ζάκρου*, σ. 229): «Ἡ πινακὶς *17* εἰς τὸ διασῳζόμενον μέσον τμῆμά της διέσωσε 5 ἢ 6 ὁμάδας - ἡ πρώτη ἴσως εἶναι δύο - συνοδευομένας ὑπό ἀριθμητικῶν - 4, 1, 6, 12, 2 καὶ τὰ δύο σημεῖα **98, 53** - ἴσως ἀποδίδοντα ἄθροισμα - τὸ μόνον παράδειγμα εἰς τὴν πινακίδα 117 τῆς Ἁγίας Τριάδος δὲν φαίνεται νὰ ἐμφαίνῃ σύνολον -, τό ὁποῖον ὡς γνωστὸν δηλοῦται μὲ τὰ 98+22 - μὲ ἀκολουθοῦν ἀριθμητικὸν 140 μονάδων. Πρόσθεσις δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐλέγξῃ τὸ σύνολον, ἀφοῦ λείπει ἱκανὸν τμῆμα τῆς ἀρχῆς.».

Λεξιλογική συγγένεια

Οἱ παρατηρήσεις πού ἔχουν γίνει σχετικά μέ τίς σχέσεις νεοελληνικῆς καί «προ»ελληνικῆς σέ φωνητικό ἐπίπεδο, θά μποροῦσαν νά συμπληρωθοῦν μέ ἀνάλογες πού ἀφοροῦν στήν λεξιλογική συγγένεια, μιᾶς καί κοινότατες λέξεις τῆς νέας ἑλληνικῆς (βουνό, γάλα, γέφυρα, γυαλί, γυμνός, δάχτυλο, δίψα, θάλασσα, κεφάλι, κῆπος, κοντός, κρεββάτι, κυπαρίσσι, λαιμός, μάραθος, μουστάκι, πόλεμος, σπάρος, σπηλιά, σῦκο, σφουγγάρι, φακή, φαλακρός, χελῶνα, ψεύτης, κ.λπ) θεωροῦνται «προ»ελληνικές.

Πολλοί θά ἐξηγοῦσαν τό φαινόμενο ὡς ἁπλῆ ἐπιβίωση στήν νέα ἑλληνική στοιχείων πού ἐνσωματώθηκαν ἀπό τήν «προ»ελληνική στήν ἀρχαία ἑλληνική, καί μέσῳ αὐτῆς μεταλαμπαδεύθηκαν στήν νέα. Ἡ ἄποψη ὅμως αὐτή δέν εὐσταθεῖ, γιατί

α) δέν ἐξηγεῖ τούς λόγους γιά τούς ὁποίους ἡ νεοελληνική, ἐνῷ παρουσιάζει σέ πολλά μιά μέχρις ταυτότητος ὁμοιότητα πρός τήν ἀρχαία, ἐν τούτοις δέν υἱοθετεῖ λέξεις της πού σχετίζονται μέ πρωταρχικές ἀνάγκες τῆς ζωῆς (π.χ. ἀ.έ. πῦρ-ν.έ.φωτιά, ἀ.έ.ὕδωρ-ν.έ.νερό, ἀ.έ.ἄρτος-ν.έ.ψωμί, ἀ.έ.ἰχθύς-ν.έ.ψάρι, ἀ.έ.ὄρος-ν.έ. βουνό, ἀ.έ.σελήνη-ν.έ. φεγγάρι, ἀ.έ. ῥίς-ν.έ. μύτη, ἀ.έ. ἵππος- ν.έ. ἄλογο, κ.τ.τ.). Ἐάν εἶχαν περάσει στήν νέα ἑλληνική μέσῳ τῆς ἀρχαίας οἱ

[δ] Ἡ παραγωγή τοῦ «βετούλι» ἀπό τό λατ. vitulus (= μόσχος) δέν ἑρμηνεύει οὔτε τήν παρουσία τοῦ ε, πού συνδέει τόν τσακωνικό τύπο μέ τό πρωτοελληνικό Φέτος (ἄν προερχόταν ἀπ' τήν λατινική θά ἀναμέναμε τύπο *βίτουλας, *βιτούλι), οὔτε τήν διαφοροποίηση καί οἱονεί «παλινδρόμηση» τῆς νεοελληνικῆς σημασίας (κατσίκι «χρονιάρικο», αἰολ. ἔταλον).

«προ»ελληνικές λέξεις, θά ἔπρεπε πολύ περισσότερο νά συνέβαινε τό ἴδιο μέ τίς ἀντίστοιχες πρός βασικές ἀνάγκες τῆς ζωῆς, ἀρχαιοελληνικές.

β) δέν ἐξηγεῖ τούς λόγους γιά τούς ὁποίους ἡ νεοελληνική, ὅταν ἔχῃ νά ἐπιλέξῃ μεταξύ δύο τύπων, ἑνός ἀρχαιοελληνικοῦ καί ἑνός «προ»ελληνικοῦ [π.χ. ἀ.ἑ. σκίμπους–«π»ἑ. κράββατος/ἀ.ἑ. ὄρος–«π»ἑ. βουνός/ἀ.ἑ. μέλας–«π»ἑ. (ἀ)μαυρός] προτιμᾷ τόν «προ»ελληνικό (κρεββάτι, βουνό, μαῦρος), ἐπιφυλάσσοντας στόν ἀρχαιοελληνικό εἴτε τήν πλήρη ἐξαφάνιση (σκίμπους), εἴτε τήν περιωρισμένη χρήση (πρβλ. «στά ὄρη καί στά βουνά», Ψηλορείτης κ.λπ.), εἴτε τέλος τήν παράλληλη χρήση (μελανός, μελανιάζω, μελάνη), μέ ἐλαφρῶς διαφοροποιημένη σημασία.

Ἡ μόνη λογική ἐξήγηση τοῦ φαινομένου θά ἦταν ὅτι οἱ «προ»ελληνικές λέξεις δέν πέρασαν στήν νέα ἑλληνική μέσῳ τῆς ἀρχαίας, ἀλλά «*κατ' εὐθεῖαν*», ὅτι ὑπάρχει δηλαδή μιά ἄμεση καί ἄνευ τρίτου ἐνδιαμέσου σχέση καί ἐπικοινωνία (οἱονεί «ὑπόγεια») μεταξύ «προ»ελληνικῆς καί νεοελληνικῆς.

Τό *θεωρητικό σχῆμα* μέσα στό ὁποῖο ἐντάσσεται αὐτή ἡ ὑπόθεση γιά τήν προέλευση τῆς νέας ἑλληνικῆς, ἔχει στίς βασικές του γραμμές ὡς ἑξῆς:

◆ Στήν πρό τοῦ 2.000 π.Χ. ἐποχή, καί σέ χρόνο πού δέν μπορεῖ φυσικά νά προσδιορισθῇ μέ σχετική ἔστω ἀκρίβεια, ἐξαπλώνεται καί διασπᾶται σέ μικρές ὡς ἐπί τό πλεῖστον κοινότητες, στήν ἠπειρωτική Ἑλλάδα, στά νησιά καί σέ ἕνα τμῆμα τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, ἕνα εὐρύτατο πρωτοελληνικό στρῶμα.

◆ Περί τό 2.000 π.Χ. ἀρχίζουν να κατέρχωνται στήν Ἑλλάδα τά ἀρχαιοελληνικά φύλα πού ἀξιοποιοῦν τήν πολιτιστική πρόοδο τῶν Πρωτοελλήνων, ἀναμιγνύονται ἐν μέρει μαζί τους, ἀλλά γενικά διατηροῦν – ὅπως ἄλλωστε καί οἱ ἀπό δῶ καί πέρα «λάθρα ζῶντες» Πρωτοέλληνες – τά ἰδιαίτερα στοιχεῖα (γλωσσικά καί ἄλλα) πού τούς ἔχει προσπορίσει ἡ ἐπί μακρόν ἀπόσπασή τους ἀπό τίς ρίζες μιᾶς κοινῆς μέ τούς αὐτόχθονες γλωσσικῆς καί πολιτιστικῆς παράδοσης.

◆ Μετά τήν κάθοδο τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου, τήν παρακμή τοῦ ἡγεμονεύοντος πολιτισμικοῦ στρώματος τῆς ἀττικῆς διαλέκτου, καί τήν ρωμαϊκή κατάκτηση, το πρωτοελληνικό ὑπόστρωμα ἀρχίζει, παρά τίς ἀντιστάσεις (π.χ. ἀττικισμός), νά ἀναδύεται σιγά-σιγά στήν ἐπιφάνεια.

◆ Αὐτοῦ κυρίως τοῦ «πρωτοελληνικοῦ» ὑποστρώματος συνέχεια, ἀποτελεῖ ἡ νέα ἑλληνική γλῶσσα, μέχρι τά τέλη τοῦ 19ου αἰ. μ.Χ. τοὐλάχιστον. Γιατί ἀπό κεῖ καί πέρα, μέ τόν καταλυτικό ρόλο τῆς παιδείας, συντελέστηκε, οὐσιαστικά μέσα σ' ἕναν αἰῶνα, μιά τόσο μεγάλης ἔκτασης μίξη στοιχείων τῆς πρωτοελληνικῆς καί ἀρχαιοελληνικῆς παράδοσης - εἰδικά στήν γλῶσσα -, ὥστε νά δικαιούμαστε νά μιλᾶμε γιά ἕνα νέο ποιοτικά πολιτισμικό μέγεθος.

Συμπεράσματα καί προοπτικές

Ἡ ἐτυμολόγηση τῆς λέξης χρυσός καί οἱ συμπαρομαρτοῦσες παρατηρήσεις δείχνουν ὅτι:

α) στήν ἐτυμολόγηση τῆς πρωτοελληνικῆς εἶναι ἀπαραίτητη ἡ συνδρομή τῆς νεοελληνικῆς καί τῶν διαλέκτων της, μέ ὅλο τόν λεξιλογικό της πλοῦτο, τίς φωνητικές της μεταβολές, ἀλλά καί τίς περίεργες (ἕως μαγικές) συνειρμικές συσχετίσεις πού ἀποτελοῦν τό ὑπόβαθρο τῆς γλωσσογένεσης.

β) ἀφοῦ ἡ ἀρχαία ἑλληνική δέν διαθέτει τή λέξη «χρυσή» ἀλλ' ἀντ' αὐτῆς τή λέξη «ἴκτερος», ἡ μορφοποίηση τῆς λέξης «χρυσός» καί ἡ πατρότητα τῶν τεχνικῶν ἐξόρυξης καί ἐπεξεργασίας τοῦ μεταλλεύματος ἀνήκουν στόν πρωτοελληνικό πληθυσμό.

γ) ἡ ἀφετηρία τῶν συνειρμῶν, ἡ - μᾶλλον ἠχοποίητη - «γλῶσσα», εἶναι κοινή σέ ἀρχαία καί νέα ἑλληνική καί ἀποτελεῖ ἑπομένως στοιχεῖο τοῦ πρωτογενοῦς,

μή διασπασμένου πρωταρχικοῦ ἑλληνικοῦ ὑποστρώματος. Τά γρουσσί - χρυσή ἀποτελοῦν δημιουργίες τοῦ πρωτοελληνικοῦ ὑποστρώματος (πού ἐμφανίζονται, λογικά, μετά τή διάσπαση τῆς ἀρχικῆς ἑλληνικῆς γλώσσας σέ δύο κλάδους). Τέλος ὁ χρυσός εἶναι μέν λέξη πού δημιουργήθηκε ἀπό τούς Πρωτοέλληνες, ἀλλά πέρασε καί στήν ἀρχαία ἑλληνική (μετά τήν ἐπανασυνάντηση καί μίξη τῶν δύο μορφῶν τῆς γλώσσας μας) λόγω τοῦ ὅτι ἡ τελευταία δέν διέθετε λέξη για τό ἄγνωστο σ' αὐτήν μέταλλο.

Κατ' ἀνάλογο πρός τήν περίπτωση τῆς λέξης «χρυσός» τρόπο μποροῦν νά ἀξιοποιηθοῦν διτυπίες τοῦ τύπου κρεββαταριά - κληματαριά (ἐναλλαγή μ-β / ἐτυμολογική συσχέτιση κραββάτου καί κλήματος), μάραθον, μάλαθρο, μαλαθρακοβότανο [= «ἰαματικὸν τοῦ κακοήθους ἄνθρακος» (μαλαθράκι)[9]] ὅπου «μαλαθράκι» καί «μαλάθρακας» σημαίνει «μέλας ἄνθραξ» (: ὁ καλόγερος τῆς κοινῆς) καί ἐτυμολογεῖται ἐκ τοῦ μέλας + ἄνθραξ (ἤ μᾶλλον μελανός + θράκα) μέ προληπτική ἀφομοίωση.[10]

'Εφ' ὅσον τά πορίσματα τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς μελέτης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας εἶναι, ἐν μέρει ἔστω, ὀρθά, ἑπόμενο εἶναι νά ἐπανατίθεται τό ἐρώτημα «Ποιοί εἶναι οἱ Ἕλληνες», λαμβανομένου ἄλλωστε ὑπ' ὄψει τοῦ γεγονότος ὅτι οὐδέποτε ἀπαντήθηκε ὁλοκληρωμένα καί μέ ἀπόλυτη βεβαιότητα.

Τά δεδομένα τῆς πρωτοελληνικῆς, ἀρχαιοελληνικῆς καί νεοελληνικῆς γλώσσας ἀφήνουν νά ἀναδύεται στήν ἐπιφάνεια μιά εἰκόνα ποικίλων καί πολύπλοκων νημάτων καί ἀλληλοδιεισδυόντων ρευμάτων πού παραπέμπουν ἐν τούτοις σέ μιά βαθύτερη ἑνότητα, καί ἐν τέλει (ἄν μᾶς ἐπιτρέπεται νά τό ποῦμε χωρίς νά παραθέσουμε τά πάμπολλα στοιχεῖα πού στοιχειοθετοῦν μιά τέτοια ὑπόθεση), σ' ἕνα *πρωτορρωμανικό παρελθόν*.

Τό παράδοξο τῆς ἄποψης αὐτῆς δέν ἔγκειται τόσο στό γεγονός ὅτι ἐπισημαίνει τίς σχέσεις ἑλληνικῆς καί λατινικῆς (πού ἔχουν ἄλλωστε ἀπό παλιά ἐπισημανθῆ), ἀλλά κυρίως στό ὅτι ὑποστηρίζει ὅτι ἡ «παραφθορά» πολλῶν στοιχείων τῶν «λατινογενῶν» θεωρούμενων σύγχρονων ρωμανικῶν γλωσσῶν (ἱσπανικῆς, γαλλικῆς, ρουμάνικης, ἀρωμουνικῆς κ.λπ.) ἔχει ἐπισυμβῆ σέ μιά πολύ παλαιότερη ἀπό τό 2.000 π.Χ. ἐποχή, καί μάλιστα ὅτι αὐτό μόνο μέσα ἀπό τήν ἐνδοσυγκριτική μελέτη νεοελληνικῆς - ἀρχαιοελληνικῆς (ἴσως καί λατινικῆς - ἰταλικῆς ἐπίσης) μπορεῖ νά ἀποδειχθῆ.

Θέλω μ' ἄλλα λόγια νά πῶ ὅτι δέν μποροῦμε νά ἀνάγουμε σ' ἕνα σχετικά μεταγενέστερο παρελθόν τήν μορφοποίηση τοῦ ἱσπανικοῦ hijo (προφ. ίχο), ὅταν τά ἀ.έ. υἱός, ν.έ. ὑγιός φαίνεται ὅτι εἶναι συγγενῆ πρός τό λατ. filius, καί ὅτι πρέπει νά προῆλθαν μέ πτώση τοῦ ἀρκτικοῦ συμφώνου καί οὐράνωση τοῦ ὑγροῦ [l > j, πρβλ. πάπυρο τοῦ 3ου μ.Χ. αἰ: «'Απολιναρίῳ ἀπό 'Ιγνατίου ὑγιοῦ»].

Τό ἴδιο ἡ ἀρχαία καί νέα ἑλληνική λέξη ξένος (ὁμηρ. ξεῖνος) συγκρινόμενη πρός ρωμανικές λέξεις πού ἔχουν τό ἴδιο νόημα (πρβλ. ρουμ. strain: ξενικός, ξένος, ἰταλ. straniero: ξένος, ἱσπ. extranjero: ξένος, κ.λπ.), ὑποβάλλει τήν ἐντύπωση μιᾶς ἀναλογίας στήν σύνθεση, ἄν θεωρήσουμε ὡς πρῶτο συνθετικό τό παραδόξως μόνο στήν νεοελληνική ἀπαντῶν «ξε-» καί δεύτερο συνθετικό τό « - νος», καί δεχθοῦμε ὅτι ἡ σημασία εἶναι ἴδια, δηλ. ξέ - νος: ὁ μή γνωστός, ὁ παράξενος.

---

[9] Βλ. 'Ηλία Τσιτσέλη, *Συλλογή 'Ονομάτων Φυτῶν ἐν Κεφαλληνίᾳ*, πού παρατίθεται ἀπό τόν Σπ. Μηλιαράκη στό τέλος τοῦ *Λεξικοῦ τῶν δημωδῶν ὀνομάτων τῶν φυτῶν τῆς Ἑλλάδος*, τοῦ Θ. Χελντράϊχ.

[10] Δές καί Χρίστου Δάλκου: «Σχέσεις "προ"ελληνικῆς καί νεοελληνικῆς γλώσσας», *Τετράδια πολιτικοῦ διαλόγου ἔρευνας καί κριτικῆς*, τ. 35.

Μιά τέτοια λογική ἀντιμετωπίζει τό μέν πρόθημα ξε- ὡς ἐναλλακτικό τύπο τοῦ «ἔξω» (πρβλ. ξώπορτα - ξεπορτίζω), συγγενοῦς πρός τό λατ. extra (ρωμ. stra- : ἔξω, ἐκτός), τό δέ « - νος» ὡς σχετιζόμενο μέ τά λατ. nosco (= γνωρίζω), ἑλλ. γιγνώσκω, γνωρίζω, νοῦς, νιώθω κ.λπ. Τύποι τῆς κ.ν.ἑ. ὅπως ξενοιάζω καί ξεγνοιάζω, ξέγνοιαστος καί ξένοιαστος, γνοιάζομαι καί νοιάζομαι μᾶς προσανατολίζουν πρός τήν κατεύθυνση μιᾶς φωνητικῆς ἐξέλιξης γν - > *νν - > ν - καί στήν ἀποκατάσταση ὑποθετικοῦ τύπου *ξέγνος βάσει τοῦ ὁποίου μπορεῖ νά ἑρμηνευθῇ καί τό ὁμηρ. ξεῖνος [πρβλ. καί τσακ. ξενούκου (: ἀφαιροῦμαι, ἤτοι ξεχνῶ), κ.ν.ἑ. ξεχνῶ καί ξεγνῶ (κυριολεκτικά: ξε- γνῶ, ἤτοι δέν γνωρίζω), κυπρ. «ὄξω νοῦ» (= ἀδιάφορος, ἀνήξερος), χιώτ. ἔξονος (κανονικά «ἔξωνος»: ἀνόητος) κ.τ.τ.].[11]

Οἱ ἠχομιμητικές ρίζες.

Ὅπως ἔχει γίνει ἐμφανές καί ἀπό τίς παραπάνω ἀναφορές στόν πρωτογενῆ χαρακτῆρα ἠχομιμητικῶν ριζῶν ὅπως τό «γράτς» στό κ.ν.ἑ. γρατζουνίζω, ἕνα κατά τό μᾶλλον ἤ ἧττον ἀναπόφευκτο συμπέρασμα τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς γλωσσικῆς ἔρευνας, στήν προσπάθειά της νά ἐντοπίσῃ μέσα στήν πανσπερμία τῶν ἀλλοτύπων σταθερά ἀφετηριακά στοιχεῖα, εἶναι ὅτι οἱ ἠχομιμητικές ρίζες ἀποτελοῦν τό «πρῶτον κινοῦν» στήν πορεία τῆς γλωσσογενετικῆς διαδικασίας. Κάνοντας κριτική στήν ἀρχή τοῦ «αὐθαίρετου τοῦ σημείου» τῆς δομικῆς γλωσσολογίας, παρατηρούσαμε (βλ. Χ. Δάλκου, *Τά ἰδεολογήματα τῆς νέας γλωσσολογίας*, 1994, σ. 60 κ.ἑ.): « Λέει χαρακτηριστικά ὁ Σωσσύρ: " Ὅσο γιά τίς γνήσιες ὀνοματοποιίες (τοῦ τύπου glou - glou, tic - tac κ.λπ.) εἶναι ὄχι μόνο ὀλιγάριθμες, ἀλλά ἡ ἐκλογή τους εἶναι κι ὅλας ὡς ἕναν βαθμό αὐθαίρετη ἐπειδή δέν εἶναι παρά ἡ μίμηση κατά προσέγγιση καί μισοσυμβατική ὡρισμένων θορύβων (συγκρίνατε τό γαλλικό ouaoua καί τό γερμανικό wauwau)" (*Μαθήματα Γενικῆς Γλωσσολογίας*, σελ. 103). Ἐκεῖνο πού θά μποροῦσε νά παρατηρήσῃ κανείς μέ τήν πρώτη ματιά, εἶναι ὅτι ἐδῶ ἔχουμε νά κάνουμε μέ μιά ταχυδακτυλουργία σκέψης: Τό ὅτι ὑπάρχει μικρή ἤ μεγάλη διαφορά στόν τρόπο μίμησης ἑνός φυσικοῦ ἤχου, δέν ἀναιρεῖ καθόλου τό ἀντικειμενικό γεγονός ὅτι ὑπάρχει (στήν περίπτωση π.χ. τοῦ ouaoua), *φυσικός δεσμός*, καί ἐπομένως *αἰτιολογημένη*, μή αὐθαίρετη σχέση σημαίνοντος καί σημαινομένου. Ἀνεξάρτητα ἀπό τίς ποικίλες περιπέτειές του, τό σημαῖνον ἔχει τήν ρίζα του στήν ἀναγκαστικά "συμβατική" - ἀλλ' ὄχι αὐθαίρετη - μίμηση. (Γνωρίζετε καμμιά μίμηση πού νά μήν εἶναι συμβατική ἀπό τήν ἴδια της τήν φύση; Ἡ μόνη περίπτωση πού θά μπορούσαμε νά μιμηθοῦμε "μή συμβατικά" τόν ἦχο τοῦ νεροῦ, θά ἦταν νά ἤμαστε "νερό").».

Στή συνέχεια, ἐπεκτείνοντας τήν κριτική στήν ἄποψη τοῦ Σωσσύρ ὅτι «οἱ ὀνοματοποιίες ἔχουν συρθεῖ λίγο-πολύ στήν φωνητική, μορφολογική κ.λπ. ἐξέλιξη, τήν ὁποία ὑφίστανται καί οἱ ἄλλες λέξεις» ἐπισημαίναμε ὅτι «σ' αὐτό τό σημεῖο ὁ Σωσσύρ ὑποπίπτει σέ λογικό (σφ)άλμα, παίρνοντας ὡς δεδομένο κάτι τό ὁποῖο δέν μπορεῖ νά ἀποτελῇ τήν ἀφετηρία, ἀλλά τό τέρμα τῆς ἀποδεικτικῆς διαδικασίας. Διότι, τί ἀκριβῶς ἀποκλείει [...] αὐτές οἱ "ἄλλες λέξεις", νά ἔχουν πίσω τους ἕνα παρελθόν τό ὁποῖο νά παραπέμπῃ σέ ἠχομιμητική ρίζα;» (ὅ.π., σσ. 62-63).

Σέ ὡρισμένες περιπτώσεις ἡ ἀναγωγή στήν ἠχομιμητική ρίζα εἶναι εὔκολη (πβλ. τό ν.ἑ. μπουρμπουλήθρα πρός τό ἀ. ἑ. πομφόλυξ, ὅπου, κατά τήν γνώμη μας, τό πρῶτο, ὡς διατηροῦν ἄρτια τήν ἀναδιπλασιασμένη ρίζα, εἶναι πρωτογενέστερο τοῦ δευτέρου), ἐνῷ σέ ἄλλες πιό δύσκολη, ἐκτός κι ἄν

[11] Βλ. καί Χρίστου Δάλκου: «Ἡ μέθοδος τῆς ἐσωτερικῆς σύγκρισης στήν μελέτη τῆς γλώσσας», *Ἰνδικτος*, τεῦχ. 7, σσ. 135 - 147.

ἀποφασίσουμε νά ἀξιοποιήσουμε χωρίς «νεογραμματικές» προκαταλήψεις τίς μαρτυρίες τῆς νέας ἑλληνικῆς [πρβλ. τό ἠπειρώτικο «βιζβιντόνα, ἡ σφεντόνα ἀπὸ τὸν ἦχο ποὺ κάνει», πού ὑποβάλλει τήν ἐντύπωση ὅτι ἡ ἀ.ἑ. σφενδόνη - ν.ἑ. σφεντόνα προῆλθε ἀπό ἠχομιμητική ρίζα «βίζ-βίζ» (: «εἶδος μεγάλου τζίτζικα», Ἤπειρος) μέ ἀνομοιωτική ἀποκοπή τῆς ἀρκτικῆς συλλαβῆς].

Κατά τήν γνώμη μας, οἱ ἠχομιμητικές ρίζες ὄχι μόνο ἀποτελοῦν πρωτογενῆ, μή αὐθαίρετα στοιχεῖα προφορικοῦ λόγου, ἀλλά, λόγῳ ἀκριβῶς τοῦ προφορικοῦ τους χαρακτῆρα, παρουσιάζουν γνωρίσματα πού προσιδιάζουν στήν προφορική λογοτεχνία, ὅπως εἶναι π.χ. ἡ «πολλαπλῆ ὕπαρξη» («multiple existence», βλ. R. Georges καί A. Dundes, «Toward a Structural Definition of Riddle», *Journal of American Folklore*, 76 (1963), σσ. 111-118).

Ἕνα παράδειγμα ἀπό τόν χῶρο ἀκριβῶς τῆς προφορικῆς λογοτεχνίας, δείχνει πώς δέν μποροῦμε νά ἐξετάζουμε τούς διάφορους ἐναλλακτικούς τύπους (: «ἀλλοτύπους») τῶν ἔργων τῆς προφορικῆς λογοτεχνίας χωρίς νά ὑπεισερχώμαστε, ἔστω καί ἀκούσια, στήν μελέτη τῶν ἀλλοτύπων τῶν λέξεων, καί χωρίς νά νιώθουμε τήν ἀνάγκη νά ἐπεκτείνουμε στήν γλῶσσα τά συμπεράσματα πού ἔχουμε ἐξαγάγει γιά τήν προφορική λογοτεχνία.

Στό ἔργο της *Θησαυρός Νεοελληνικῶν Αἰνιγμάτων*, 2000, ἡ Χρυσοῦλα Χατζητάκη - Καψωμένου παραθέτει ἀπό διάφορες περιοχές τῆς Ἑλλάδας ἐναλλακτικούς τύπους τοῦ αἰνίγματος «Ἡ σκρόφα μας, ἡ λούγκρα μας, ἡ λουγκροφαγωμένη, ὅλον τόν κόσμον ἔφαγε κι ἀκόμα δέ χορταίνει» (: Γῆ - τάφος), οἱ ὁποῖοι ἐμφανίζουν καί ἐναλλακτικές μορφές τῆς λέξης «λούγκρα» (= γουροῦνα), ἁπλῆς ἤ ἐν συνθέσει, ὅπως:

«Ἡ γουρούνα μας ἡ λούγκα μας, ἡ γουρουνοφαγωμένη» (Σάμος),

«Ἡ λόγκρα σου τσι ἡ λόγκρα μου τσι ἡ λογκροφαωμένη» (Σκῦρος), ὅ.π., σ. 195,

«Ρίγκα μου ριγκοφαωτή καί ριγκοφαωμένη» (Σητεία Κρήτης),

«Ἡ ρούγκα μας ἡ ρούγκα μας ἡ ρουγκοφαωμένη» (Βουρλά Μ. Ἀσίας),

«Ἡ γρούνα μας ἡ ρούγκλα μας ἡ ρουγκλοφαουμένη» (Σάμος), ὅ.π., σ. 196,

«Ἡ σκρόφα μας ἡ μουγκρωτή τσι ἡ μουγκροφαωμένη(:Τό ἄλατρο, Κάρπαθος, σ. 138),

«Ἡ σκρόφα μας ἡ μουρωτή, ἡ μουροφαωμένη» (: ὁ φοῦρνος, Ἀστυπάλαια, σ. 576),

«Ἡ μάνα μας ἡ ρούγλα, ἡ ρουγλοφαγωμένη ὅλο τόν κόσμο ρούγλισε κι ἀκόμη δέ χορταίνει» (: ὁ μύλος, Σάμος, σ. 399).

Ἄν ἐξαιρέσῃ κανείς τύπους ὅπως «μουγκρωτή» ἤ «μουροφαωμένη» (πού μποροῦν νά ἀποδοθοῦν σέ παρετυμολογική ἐπίδραση, συμφυρμό, κ.τ.τ.), δέν μπορεῖ νά μήν ἀναγνωρίσῃ ὅτι τύποι ὅπως «λούγκρα», «ροῦγκλα» κ.λπ. εἶναι ἀλλότυποι τῆς ἴδιας λέξης, πού δημιουργήθηκαν μέ ἀντιμετάθεση φθόγγων. Ἄν μάλιστα σκύψῃ πάνω στό φαινόμενο καί τό ἐξετάσῃ μέ πραγματικά ἐπιστημονικό πνεῦμα, δηλαδή λαμβάνοντας ὑπ' ὄψει του ὅτι ἡ «πολλαπλῆ ὕπαρξη» δέν εἶναι χαρακτηριστικό μόνο τῶν προφορικῶν ἔργων ἀλλά καί τῶν προφορικῶν «λόγων» (ἤτοι τῶν λέξεων), θά ἀνακαλύψῃ μέ ἔκπληξη ὅτι τῶν δύο βασικῶν ἀλλοτύπων (λούγκρα - ροῦγκλα) ὑπόκεινται ἄλλοι δύο, ὁ ἕνας ὑποθετικός (*γκροῦλα ἤ *γκοῦρλα) καί ὁ ἄλλος πραγματικός: γ'ροῦνα.

Ὅσον ἀφορᾷ στόν ὑποθετικό τύπο *γκροῦλα, τά ἀ.ἑ. γρῦλος, μτγν. γρύλλος (= χοῖρος, προφ. γκροῦλος), γρυλίζω (= ἐκβάλλω γρυλισμόν), καί τά ν.ἑ. γκουρλίζω («αὐτὸ τὸ ἀρχαῖον γρυλλίζω καὶ ἐπὶ τῆς φωνῆς τῶν χοίρων καὶ μεταφ. ἐπὶ τοῦ βορβορυγμοῦ τῶν ἐντέρων, "Γκουρλίζουν τ' ἄντερά μου"», Πελοπόννησος), γουρλίζου (= γουργουρίζω, φρ. «γουρλίζ' ἡ κ'λιά μ'», Ἤπειρος), γρουλλί, βρουλλί (= γουρουνάκι, Ρόδος) μᾶς πείθουν ὅτι ἀποτελεῖ

τήν πλησιέστερη πρός τήν ἠχομιμητική ρίζα (: *γουργουρ - / *γουργουλ -[12]) πρωτογενῆ μορφή ἀπό τήν ὁποία πρέπει νά ἐπήγασαν τόσο τά λούγκρα - ροῦγκλα κ.λπ., ὅσο καί τά γουροῦνα, γουρούνι.

Σχετικά μέ τήν ἐτυμολόγηση τῶν τελευταίων, θά μποροῦσε νά εἰπωθῇ ὅτι πλήν τῶν γραπτῶν μαρτυριῶν (ἀ.ἑ. γρώνη) ὀφείλουμε νά ἀξιοποιοῦμε καί τίς προφορικές, ὅπως π.χ. τόν τηλιακό τύπο «γουρλάκια» (= γουρουνάκια), κρητ. «γουρνάκια», οἱ ὁποῖες μᾶς προσανατολίζουν πρός τήν κατεύθυνση μιᾶς ἀνομοίωσης τοῦ ὑγροῦ (-ρλ- > -ρν-) παρόμοιας πρός αὐτήν πού κατά πᾶσαν πιθανότητα ἔχει λάβει χώραν στά λατ. grunnio, ἀρχ. γερμ. grunzian (: γρυλλίζω).

Τό φαινόμενο τῆς ἀνομοίωσης τοῦ ὑγροῦ μποροῦμε νά τό παρατηρήσουμε σέ συγγενεῖς πρός τό «γουρλίζω» / «γρυλίζω» λέξεις, ὅπως εἶναι τά ποντιακά οὔρνεμαν, γούρνεμαν (= ὠρυγή κυνός ἤ λύκου), οὐρνίζω, οὐρνούμαι, γουρνούμαι, γουρνοῦμαι (= ὠρύομαι, οὐρλιάζω), γουρούνιν (= τό ἔντομον γρύλλος) ἤ τά ροδιακά βουρνιάζω (= οὐρλιάζω, κλαίω ἄγρια), βόρνιο(ν) (= ὄρνεον), βουρνιατός (= κλάμα σάν οὔρλιασμα, τ.ἑ. ἀλλότυπος τοῦ «οὐρλιαχτό»), κ.λπ.

Ἄς ἀντιμετωπίσουμε ἐπί τέλους μέ εἰλικρίνεια (ἀλλά καί τόλμη) τήν γλῶσσα μας, κι ἄς ἀναρωτηθοῦμε: Μᾶς καλύπτει ἡ ἀναγωγή τοῦ ν.ἑ. οὐρλιάζω στό ἀ.ἑ. ὠρύομαι «μέ ἐπίδρ(αση) τοῦ ἰταλ. urlare» (Ἀνδριώτης), ἤ μήπως θά πρέπῃ νά ἀναζητήσουμε στό ἐσωτερικό τῆς ἑλληνικῆς τήν ἐξήγηση τῆς ἐμφάνισης ὄχι μόνο τοῦ λ ἤ τοῦ ν ἀλλά καί τοῦ ἀρκτικοῦ γ ἤ β;

Ἄν ἐπιλέξουμε τήν πρώτη λύση, θά συνεχίσουμε τήν παγιωμένη παράδοση τῆς περιφρόνησης τῶν δεδομένων τῆς πραγματικότητας χάριν τοῦ κύρους μιᾶς προκρούστειας θεωρίας, γεωμετρικῆς λογικῆς.

Ἄν ἐπιλέξουμε τήν δεύτερη, θά ἀναζητήσουμε τίς σχέσεις - φωνητικές καί σημασιολογικές - μεταξύ τῶν ποικίλων ἀλλοτύπων τῆς ἑλληνικῆς, ὅπως τό κάναμε καί μέ τά λούγκρα, ροῦγκλα, γρῦλος, κ.λπ., μέ τήν πιθανότητα νά ἀνακαλύψουμε τήν ἐτυμολογική προέλευση πλήθους λέξεων τῆς νέας ἤ τῆς ἀρχαίας, πού μέχρι τώρα ἀρνοῦνταν πεισματικά νά μᾶς τήν ἀποκαλύψουν (ἡ συσχέτιση τῶν ν.ἑ. βόρνιο, ὄρνιο, βουρνιάζω - οὐρλιάζω μέ τά ἀ.ἑ. ὄρνις, ὄρνεον, ἀποτελεῖ ἕνα χαρακτηριστικό παράδειγμα).

Σ' αὐτούς πού ἑτοιμάζονται νά καταδικάσουν μιά τέτοια λογική καί πρακτική, κραδαίνοντας δῆθεν αὐστηρούς καί ἀπαράβατους φωνητικούς νόμους, μποροῦμε, ἐπικαλούμενοι καί τήν «πολλαπλῆ ὕπαρξη» τῆς λέξης «λούγκρα», νά ἀπαντήσουμε μέ μιά ἐρώτηση: ὑπάρχει κανένας αὐστηρός νόμος ὁ ὁποῖος νά καθορίζῃ καί νά ἐξηγῇ γιατί τό *γκροῦλα ἤ *γκοῦρλα ἔγινε λούγκρα καί λοῦγκα καί ροῦγκλα καί λόγκρα καί ρίγκα (κανονικά: ρύγκα) καί ροῦγκα καί ροῦγλα καί γροῦνα καί γουρλάκι καί γουρνάκι καί βρουλλί;

Ἄν ὑπάρχῃ, δεῖξτε τον. Ἄν δέν ὑπάρχῃ, σκύψτε πάνω σ' αὐτήν τήν σχεδόν χαοτική συμπεριφορά τῆς γλώσσας καί μελετῆστε την, ἐρευνῶντας κανονικότητες καί πιθανότητες πού προϋποθέτουν μιά σχετική ἀπροσδιοριστία καί «ἐκθετική ἀστάθεια» στήν ἐξέλιξη τοῦ γλωσσικοῦ φαινομένου.

---

[12] Μιά σχηματική παράσταση αὐτοῦ τοῦ εἴδους τῆς «βαθειᾶς δομῆς» πού συνιστᾷ γιά τήν γλῶσσα ἡ ἀναδιπλασιασμένη ρίζα, θα μποροῦσε νά εἶναι ἡ ἐπανάληψη τῶν ἑλληνικῶν κεφαλαίων γραμμάτων Γ, Ρ, μέ ἐκθέτη 1 καί 2 ἀντίστοιχα, ἤτοι: $Γ^1 Ρ^1 - Γ^2 Ρ^2$. Ἡ φωνητική διαμόρφωση π.χ. τοῦ ρήματος «γουρλίζω» θά μποροῦσε τότε να συμβολισθῇ μέ τήν παράσταση: $Γ^1 Ρ^1 Ρ^2$.

Τό «αὐθαίρετο τοῦ σημείου» καί ἡ ἠχομιμητική ἀντίληψη

Ἕνα ἀπό τά βασικά - καί πολυδιαφημισμένα - ἐπιχειρήματα τῶν ὑποστηρικτῶν τοῦ αὐθαίρετου χαρακτῆρα τοῦ σημείου εἶναι αὐτό πού παρατίθεται ἀπό τόν F. de Saussure στά *Μαθήματα Γενικῆς Γλωσσολογίας* : «Ὁ δεσμός πού ἑνώνει τό σημαῖνον μέ τό σημαινόμενο εἶναι αὐθαίρετος, ἤ ἀκόμη, ἐπειδή ἐννοοῦμε μέ τόν ὅρο σημεῖο τό ὅλο πού προκύπτει ἀπό τή σύνδεση ἑνός σημαίνοντος μέ ἕνα σημαινόμενο, μποροῦμε νά ποῦμε πολύ ἁπλά: *τό γλωσσικό σημεῖο εἶναι αὐθαίρετο.*

Ἔτσι ἡ ἰδέα "soeur" (ἀδερφή) δέν ἔχει καμιά ἐσωτερική σχέση μέ τήν ἀκολουθία τῶν ἤχων s- ö- r πού τῆς χρησιμεύει ὡς σημαῖνον· θά μποροῦσε ἐξίσου καλά νά παριστάνεται μέ ὁποιαδήποτε ἄλλη ἀκολουθία· ἀπόδειξη: οἱ διαφορές ἀνάμεσα στίς γλῶσσες καί ἡ ὕπαρξη ἀκόμη διαφόρων γλωσσῶν· τό σημαινόμενο "boeuf" (βόδι) ἔχει ὡς σημαῖνον b- ö- f ἀπό τή μιά μεριά τῶν συνόρων καί o - k - s (Ochs) ἀπό τήν ἄλλη.» (ὅ.π., σσ. 101-102).

Ἐκτός τοῦ ὅτι εἶναι δυνατόν μιά κοινή σέ δύο λαούς ρίζα νά ἔχῃ ἀλλοιωθῆ κατά περίπτωση τόσο πολύ, ὥστε νά εἶναι δύσκολη ἤ ἀδύνατη ἡ συσχέτιση δύο ἐξαιρετικά διαφοροποιημένων ἀλλοτύπων (πρβλ. π.χ. τήν σχέση των βόδι - cow), ἐν τούτοις ἡ ἀνισομέρεια ἀνάπτυξης καί μόνο, θά ἦταν δυνατόν ἀπό μόνη της νά ἐξηγήσῃ τήν διαφοροποίηση μεταξύ τῶν γλωσσῶν, χωρίς νά χρειάζεται κανείς νά καταφύγῃ στό ἁπλουστευτικό δόγμα περί αὐθαιρεσίας τοῦ σημείου. Ἡ ἐτυμολόγηση τῆς λέξης «σάχλα» μᾶς παρέχει ἕνα καλό παράδειγμα τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο εἶναι δυνατόν νά διασπασθῆ καί νά διαφορισθῆ μιά ἠχομιμητική ἀρχικά ρίζα.

Ἡ ποντιακή μέ τούς τύπους της «σάφλα» (= ἀφρώδης σίελος | μετων. πρᾶγμα ἀηδές) καί «σάχλα» (= φλέγμα τό ὁποῖον ἀποχρέμπτεταί τις), παρέχει μιά πρώτη ἔνδειξη γιά τό ποιά εἶναι ἡ πρωταρχική ἰδέα ἀπό τήν ὁποία ἐπήγασαν λέξεις καί ἔννοιες ὅπως «σάχλες», «σαχλός», «σαχλαμάρες», κ.λπ. Ἡ πληθώρα τῶν σχετικῶν τύπων στήν ποντιακή εἶναι ἕνα μᾶλλον ἀσφαλές τεκμήριο τῆς παλαιότητας τῆς λέξης: «σαφλάκος» (= σαλιάρης), «σαφλαμέα» (= εἶδος θαλάσσιας μέδουσας), «σαφλάρης» (= σαλιάρης), «σαφλέας» (= σαλιάρης), «σαφλίζω» (= ἐκβάλλω σάλια ἀπό τό στόμα, λερώνω μέ σάλια), «σαφλοπάνιν» (= ἡ σαλιάρα τοῦ μωροῦ), «σαφλουκίζω» (= σαλιώνω), «σαχλάρης» (= ὁ καθ' ἕξιν ἀποχρεμπτόμενος), «σαχλέας» (= τό ἴδιο), «σαχλίζω» (= ἐκπτύω φλέγμα), «σαχλίκης» (= σαχλέας), «σάχνα» (= δυσωδία ἐκ σήψεως ἤ ἀποσυνθέσεως), «σαχνιάρης» (= δυσώδης, βρωμερός), «σαχνάζω», «σαχνιῶ» (= μουχλιάζω, φρ. «ἐσαχνάσεν τό ψωμίν»), «σαχνασμένος» (= μουχλιασμένος, ἀδέξιος, ὀκνηρός, νωθρός), «σαχνώνω» (= βρωμῶ ἀπό τήν σῆψιν: Σαχνώνει τό κρέας - τό ψάρι κ.τ.τ.).

Βάση γιά τήν μετάβαση ἀπό τήν ἔννοια «σάλιο» στήν ἔννοια τοῦ «μουχλιάσματος», τῆς «σάχνας», θά πρέπῃ νά ἀπετέλεσε ἡ ἐμπειρική πιστοποίηση τῆς ὁμοιότητας «σάλιου» καί «σάχνας» καί ἡ σχεδόν ἐνστικτώδης ἀπέχθεια τοῦ ἀνθρώπου καί γιά τά δύο.

Παρ' ὅλα αὐτά ἐν τούτοις, τό πρόβλημα τῆς μέχρι τέλους, ἤ μᾶλλον ἀρχῆς, ἐτυμολογικῆς διερεύνησης τῆς λέξης, ἐξακολουθεῖ νά ὑφίσταται. Ὁ Ἀνθ. Παπαδόπουλος (*Ἱστορικόν λεξικόν τῆς Ποντικῆς διαλέκτου,* λ. «σάφλα») ἀνάγει τήν λέξη στό λατινικό saliva, παραπέμποντας στήν ἄποψη τοῦ Δ. Οἰκονομίδη.

Τό πρόβλημα πού τίθεται ἐδῶ, εἶναι ἄν ὄντως πρόκειται περί λατινικοῦ δανείου, ἤ περί πρωτοελληνικῆς ἀντιστοιχίας καί ἁπλῆς συγγένειας μέ τήν

λατινική. Καί τοῦτο γιατί ἀφ' ἑνός μέν θά πρέπη νά παραδεχθοῦμε ὅτι ἔχει λάβει χώραν σέ μιά σχετικά μεταγενέστερη ἐποχή ὄχι μόνο μετάθεση (saliva > *σαβίλα), καί ἀποβολή τοῦ ι, ἀλλά καί τροπή τοῦ β σέ φ (ἤ χ), τήν ὥρα πού ἄλλοι τύποι ἄλλων περιοχῶν τῆς Ἑλλάδος (πρβλ. ἀρκαδ. «σφελίγκαρος», «σφελιγκάρι»: ὁ σαλίγκαρος) ὑποβάλλουν τήν ἐντύπωση μιᾶς παραπέρα μετάθεσης τοῦ φ, ἀλλά καί τελικῆς του πτώσης (σάλιο, σαλίγκαρος).

Ὑπάρχει τέλος τό πρόβλημα τῆς προέλευσης τῶν ν.ἑ. «σάλιο», «σαλιάρης», «σαλιάρα» (= γλοιῶδες ψάρι), πού ἄν πιστέψουμε τόν Ἀνδριώτη προέρχονται ἀπό τό ἀρχ. σίαλον μέ ἀποβολή τοῦ ι. Ἡ ἄποψή μας εἶναι ὅτι ἀφοῦ οὕτως ἤ ἄλλως ὑφίσταται σχέση συγγένειας μεταξύ τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ καί τοῦ λατινικοῦ τύπου, οἱ κατά τόπους διάλεκτοι δέν κάνουν τίποτ' ἄλλο ἀπό τό νά διασώζουν πρωτογενέστερους, ἀκόμα καί τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ, τύπους, πού μᾶς παραπέμπουν ἐν τέλει σ' ἕνα πρωτοελληνικό στρῶμα. Καί ὑποστηρίζουμε μάλιστα ὅτι ἀκόμα πρωτογενέστερος τοῦ τύπου «σάχλα» πρέπει νά εἶναι ὁ ποντιακός (πρωτο-ελληνικός) τύπος «κάχλα» (= τό φλέγμα τοῦ ἀποχρεμπτομένου) μέ ὅλα τά συμπαρομαρτοῦντα παράγωγά του: καχλάζω (= ἀποχρέμπτομαι | ἐπί νωποῦ τυροῦ, σχηματίζεται ἐπί τῆς ἐπιφανείας μου γλοιώδης ὕλη, ἤτοι *σαχνάζω*), καχλέας (= ὁ καθ' ἕξιν διαρκῶς ἀποχρεμπτόμενος, πρβλ. σαχλέας), καχλίζω (= ἀποχρέμπτομαι).

Ἐδῶ μᾶλλον ἐπιβάλλεται νά σταματήσουμε. Γιατί ἡ ἐτυμολογική διερεύνηση τῆς λέξης μᾶς ἔφερε στήν ἀρχική ἠχομιμητική ρίζα ἡ ὁποία ἀπετέλεσε τό «πρῶτον κινοῦν» στήν ὅλη διαδικασία. Καί ὁ ἦχος ὁ ὁποῖος συνάπτεται μέ τό σάλιο καί τό φλέμα, εἶναι βέβαια ὁ ἦχος τοῦ βήχα, ὅπως ἐπισημαίνει καί ὁ Ἄνθ. Παπαδόπουλος, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ: «καχλίζω...ἀπό τόν ὀνοματοποιημένον φθόγγον κάχλ. Ἀποχρέμπτομαι». Ἄλλωστε ἡ ποντιακή καί συνολικά ἡ κοινή νεοελληνική ἐπιβεβαιώνουν τήν ἀναγωγή στήν ἠχομιμητική ρίζα μέ τύπους ὅπως: «κοχαρέας...ἐκ τοῦ φθόγγου κόχ δηλοῦντος τόν βῆχα. Ἐκεῖνος πού βήχει συχνά. Παράγ. κοχάρισμαν, κοχάριγμαν», «κοχίζω, κουχίζω, κογίζω, κοΐζω: ἀπό τόν ὀνοματοποιημένον φθόγγον κόχ δηλοῦντα τόν βῆχα. 1) Βήχω δυνατά... 2) κλαίω μέ ἀναφιλυτά» «*κοχίος ὁ, ἀμάρτ. κουχίος... ἰσχυρός βήχας». Φυσικά, στά παραπάνω συμπεριλαμβάνεται καί ὁ πάγκοινος «κοκκίτης», ἀλλά ἐπίσης - καί αὐτό εἶναι μιά νέα, ἀνατρεπτική ὅλης τῆς ὡς τώρα ἀκολουθούμενης ἐτυμολογικῆς πρακτικῆς πρόταση - καί τά «κοχλίδιν» (= σαλιγκάρι / χρυσοῦν ἤ ἀργυροῦν κόσμημα τῶν γυναικῶν ἐξηρτημένον ἀπό τόν λαιμόν), «κοχλιδίτζα» (= ὁ θαλάσσιος κοχλίας, τό *κοχύλι*), « κοχλίος» (κοχλός, κόχλος, ἀ.ἑ. κοχλίας, κρητ. χοχλιός, ἤτοι σαλιγκάρι), κ.λπ. Τό ὅτι ὁ σαλίγκαρος, τό κοχύλι, τό σάλιο ἔχουν τήν ἀφετηρία τους στόν ἦχο τοῦ βήχα, τό ἀποδεικνύει ἡ ποντιακή ἔκφραση «ἀμόν κοχλίδ' » (= σάν σαλιγκάρι) πού χρησιμοποιεῖται «διά παιδί μυξιάρικο».

Ἐδῶ ὅμως ἐνδιαφέρει ὄχι ἁπλῶς ἡ ἀναγωγή τῶν διαφόρων λέξεων σέ μιά ἠχομιμητική ρίζα, ἀλλά καί ἡ ἀνασύσταση τῆς πορείας τῶν συνειρμῶν, ἔτσι ὥστε να καταστῇ σαφές τί προηγεῖται καί τί ἔπεται, προσδιοριζομένης κατ' αὐτόν τόν τρόπο τῆς ἰδιομορφίας τῶν συνθηκῶν μέσα στίς ὁποῖες ἐξελίχθηκε ἡ ἑλληνική γλῶσσα. Ἐάν λάβουμε ὡς σημεῖο ἐκκίνησης τήν ἠχομιμητική ρίζα, τ. ἔ. τόν ἦχο τοῦ βήχα «κάχλ», ὁ ἑπόμενος σταθμός στόν ὁποῖο ὁδηγεῖ ἡ φυσική πορεία τῶν συνειρμῶν εἶναι τό ἄμεσα συνδεόμενο πρός τόν βῆχα σάλιο. Ἀκολουθεῖ κατά λογική συνεπαγωγή ἡ συνειρμική συσχέτιση με τόν χοχλιό - σαλίγκαρο (λόγῳ τοῦ «σάλιου» πού ἐκκρίνει) καί ἕπεται ἡ μετάβαση στόν θαλάσσιο κοχλία, τόν ἀ.ἑ. κόχλο, λόγῳ τῆς ὁμοιότητας τοῦ ὀστράκου του πρός αὐτό τοῦ κοχλία - σαλίγκαρου. Ἐδῶ μπορεῖ νά ἐντοπισθῇ τό σημεῖο ἔναρξης μιᾶς πορείας «ἀνισομεροῦς γλωσσικῆς ἀνάπτυξης» δεδομένου ὅτι ἡ ὀνοματοθεσία μοιάζει νά εἶναι ἔργο ἑνός πληθυσμοῦ πού πρῶτα γνώρισε τήν ἠπειρωτική «πανίδα», καί κατόπιν ἐπεξέτεινε τίς ἤδη δημιουργηθεῖσες

ὀνομασίες στόν κόσμο τῆς θάλασσας. Διαφορετικοῦ ἑπομένως χαρακτῆρα συνθῆκες καί διαφορετικῆς κατά συνέπειαν κατεύθυνσης πορεῖες συνειρμῶν εἶναι σέ θέση νά ἐξηγήσουν γιατί «τό σημαινόμενο "boeuf" (βόδι) ἔχει ὡς σημαῖνον b- ö- f ἀπό τή μιά μεριά τῶν συνόρων καί o - k - s (Ochs) ἀπό τήν ἄλλη», χωρίς νά εἶναι ἀνάγκη νά προσφεύγῃ κανείς στίς ἁπλουστεύσεις περί αὐθαιρέτου τοῦ σημείου.

Ἡ «πολλαπλῆ ὕπαρξη» καί ἡ σπανιότητα τῶν πρωτογενῶν τύπων

Ἡ «πολλαπλῆ ὕπαρξη» στήν περίπτωση ὡρισμένων λέξεων, τ. ἔ. ἡ ὕπαρξη πληθώρας ἐναλλακτικῶν τύπων τῆς ἴδιας λέξης, κάτι πού ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό τόσο τῆς "προ"ελληνικῆς ὅσο καί τῆς νεοελληνικῆς, ἀσχέτως τοῦ πῶς ἑρμηνεύεται, ἀποτελεῖ ἕνα κατά τό μᾶλλον ἤ ἧττον ἀσφαλές τεκμήριο παλαιότητας. Ἀπ' τή στιγμή πού ἡ κατά τόπους διαμόρφωση καί παγίωση τύπων μέ ξεχωριστά, ἰδιάζοντα χαρακτηριστικά, προϋποθέτει ἀφ' ἑνός μέν διάσπαση ἑνός ὁμοιογενοῦς γλωσσικοῦ στρώματος, ἀφ' ἑτέρου δέ ἀπουσία γιά ἕνα μεγάλο διάστημα ἐπικοινωνίας τῶν διασπασμένων τμημάτων τοῦ στρώματος αὐτοῦ, στήν διάρκεια τοῦ ὁποίου εἶναι δυνατόν νά διαμορφωθοῦν τά ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά τῶν ἀλλοτύπων αὐτῶν, λογικό εἶναι νά συμπεράνουμε ὅτι ὅπου συναντᾶμε πληθώρα ἐναλλακτικῶν τύπων - καί μάλιστα τόσο ἀπομακρυσμένων μεταξύ τους ὥστε ἡ σχέση τους νά μήν εἶναι ὁρατή, συχνά, διά γυμνοῦ ὀφθαλμοῦ - ἐκεῖ μαντεύουμε καί τήν ὕπαρξη μιᾶς παλαιότατης διάσπασης πού συνεπάγεται ἀντίστοιχα παλαιότητα τῶν πολυτυπικῶν λέξεων.

Δεδομένου δέ ὅτι ἡ ἐξέλιξη στήν γλῶσσα μόνο γραμμική δέν θά μποροῦσε νά χαρακτηρισθῇ, ἡ ἀναζήτηση πρωταρχικῶν μορφῶν τῶν γλωσσικῶν στοιχείων δέν μπορεῖ νά ὑπακούῃ σέ μηχανιστικές, στατιστικοῦ χαρακτῆρα λογικές, πού ὑπαγορεύουν τήν θεώρηση ὡς βασικῶν, ἀφετηριακῶν ἀλλοτύπων, αὐτῶν πού εἶναι οἱ πλέον διαδεδομένοι (καί ὡς ἐκ τούτου μαρτυρούμενοι ἀπό τήν γραπτή παράδοση), ἀλλά ὀφείλει νά λαμβάνῃ ὑπ' ὄψει της ὅτι, σέ περίπτωση ὕπαρξης πολλῶν ἐναλλακτικῶν τύπων τῆς ἴδιας λέξης, οἱ σπάνιοι ἤ καί μεμονωμένοι ἀλλότυποι συγκεντρώνουν τίς περισσότερες πιθανότητες νά εἶναι οἱ πρωτογενέστεροι. Αὐτό συμβαίνει γιατί, σ' ἕναν κόσμο πού ἔχει ὡς κύριο χαρακτηριστικό τήν ἀέναη μεταβολή, περισσότερες εἶναι οἱ πιθανότητες νά ἀλλάξουν οἱ πρωτογενεῖς μορφές καί λιγότερες νά παραμείνουν ὡς ἔχουν. Αὐτό ἄλλωστε ἀποδεικνύεται καί ἀπό τόν χαρακτῆρα τῶν ἀπολιθωμάτων: ἐνῷ εἶναι σπάνια ἤ καί μεμονωμένα, ἀντιπροσωπεύουν φανερά πρωτογενέστερες φάσεις ἐξέλιξης, βοηθῶντας μας πολλές φορές νά κατανοήσουμε τόν κόσμο μέ τήν ἀνασύσταση προϋπαρξασῶν μορφῶν.

Ἔτσι, στήν περίπτωση π.χ. τῆς ἤδη μεσαιωνικῆς λέξης κατσίβελος (= γύφτος), κατσιβέλα (= γύφτισσα), πού ἐτυμολογεῖται συνήθως ἀπ' τό ἰταλ. cattiv-ello (= σκλάβος, δυστυχής), ὁ μεμονωμένος κερκυραϊκός ἀλλότυπος κατσιδέλα (= ἡ κα(τ)σιδιάρα, ἡ βρώμικη, φρ. «Ἀπ' ὄξω μπέλα-μπέλα κι ἀπό μέσα κατσιδέλα») φαίνεται ὅτι εἶναι σέ θέση νά παράσχῃ μιά πολύ πιό εὐλογοφανῆ ἐτυμολογία, συναρτημένη ἄμεσα ἀφ' ἑνός μέ τά πράγματα καί ἀφ' ἑτέρου μέ τό πνεῦμα τῆς λαϊκῆς γλώσσας. Τό κερκ. ρῆμα κατσιδιάζω (= προσβάλλομαι ἀπό κασίδα) ἐπιβεβαιώνει τήν ὀρθότητα τῆς ἐτυμολόγησης, ἐπιβεβαιουμένου παράλληλα τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ μέν πρωτογενής τύπος εἶναι ἐξαιρετικά σπάνιος (ἔτσι ὥστε νά μπορῇ νά χαρακτηρισθῇ «ἀπολιθωματικός»), ὁ δέ παραγόμενος μέ τροπή δ>β τύπος «κατσιβέλα», κοινότατος.

Κατά τήν ἴδια λογική ἡ προελληνική θεωρούμενη λέξη ἀθερίνη, ἀθερῖνος (ν.ἑ. ἀθερῖνα, ἀθερινός) μπορεῖ νά ἐτυμολογηθῇ βάσει τοῦ «ἀπολιθωματικοῦ»

νεοελληνικοῦ (ἠπειρώτικου) «ἀφρῖνα» (= «μικρός ἰχθύς, ἡ ἀλλαχοῦ ἀθερῖνα. Ἐπίσης ὁ ἀφρός τοῦ ἅλατος»), ἤτοι τό *ἀφρόψαρο*. Ἡ συνήθης στήν νεοελληνική ἐναλλαγή τῶν ἀήχων τριβομένων (φ-θ), πρέπει νά ἔχῃ λάβει χώραν ἀπό πολύ παλιά, ἤδη στά πλαίσια τῆς πρωτοελληνικῆς. Χαρακτηριστικό τό τοῦ Ἡσυχίου: «ἀφρίους· ἀθέρας», καθώς καί ἡ νεοελληνική διτυπία ἀφρός - ἀθέρας (= τό ἐκλεκτό μέρος κάποιου πράγματος). Ἐάν ἡ συσχέτιση εἶναι ὀρθή (καί οἱ σημασιολογικές / λεξιλογικές συσχετίσεις δείχνουν ὅτι εἶναι), ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν μιά ἀκόμα ἔνδειξη ὅτι ἡ σπανιότητα εἶναι ἐγγενές χαρακτηριστικό τῶν πρωτογενῶν τύπων.

Κλείνω αὐτήν τήν ἀναγκαστικά σύντομη ἀναφορά μ' ἕνα τελευταῖο παράδειγμα πού ἀποδεικνύει - ἄν μή τι ἄλλο - τήν ἀβασιμότητα τῆς ἄποψης περί γραμμικῆς ἐξέλιξης στήν γλῶσσα. Ὁ Ἰ. Προμπονᾶς (*Ἀνθολογία μυκηναϊκῶν κειμένων,* 1983, σ. 69), ἀναφερόμενος στούς διάφορους τύπους ὑπό τούς ὁποίους ἀπαντᾷ ἡ λέξη «περυσινός» στήν Γραμμική Β', ἐπισημαίνει: «Τό ἐπίθετο τώρα τοῦτο, πού ἀπαντᾷ στά μυκηναϊκά κείμενα συνολικά ἑκατό περίπου φορές, μαρτυρεῖται γιά πρώτη φορά στήν ἀλφαβητική Ἑλληνική μόλις στό τέλος τοῦ 5ου π.Χ. αἰ. (Ἀριστοφ. Βάτραχοι 986· 406 π.Χ.).

Ἀξίζει μάλιστα νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ Wackernagel [Glotta 7, 1915, 264 σημ. 1] καί στή συνέχεια ὁ Schwyzer [Gr. Grammatik I (1959[3]) 490] θεωροῦσαν τό περυσινός νεότερο σχηματισμό, πού ὑποκατέστησε τό παλαιότερο ἕνος [...] Ἀξίζει νά σημειωθεῖ ὅτι οὔτε τό ἐπίρρημα πέρυσι οὔτε τό ἐπίθετο περυσινός ἀπαντοῦν στά Ὁμηρικά ἔπη. Καί οἱ δυό αὐτές λέξεις ζοῦν μέχρι σήμερα στή σύγχρονη Ἑλληνική.».

Στά ὅσα καίρια ἐπισημαίνονται ἀπό τόν Ἰ. Προμπονᾶ, θά εἶχε νά προσθέσῃ κανείς καί τίς παρατηρήσεις πάνω σέ ὡρισμένους τύπους τῆς νέας ἑλληνικῆς, σχετικούς μέ τήν προομηρική λέξη, πού εἶναι πιθανόν σέ θέση νά δείξουν ὅτι ἡ γλῶσσα μας δέν συντηρεῖ μόνο τούς προομηρικούς τύπους, ἀλλά καί ἀκόμα παλαιότερους.

Ἡ ποντιακή διάλεκτος, πλήν τοῦ τύπου πέρ'σι (= πέρυσι) διαθέτει καί τούς ἐναλλακτικούς ὀπέρυσι, ὀπέρ'ς, ὀπέρτς, καί πλήν τοῦ περ'σινός καί τά ὀπερ'σινός, ἐπερ'σινός. Ἡ παρουσία τῶν «προθετικῶν» συμφώνων ὀ- καί ἐ-, ὅσο κι ἄν ἀποδίδεται σέ ἐπίδραση τῶν «ὀψέ» ἤ «ἐφετιζ'νός» χρήζει μιᾶς ἄλλης ἐξηγήσεως, ἄν μάλιστα ἀναλογιστοῦμε ὅτι τό «ἐπέρ'σι» ἔχει μιά εὐρύτατη διάδοση καί σέ ἄλλες περιοχές τῆς Ἑλλάδας. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τά ἴδια φωνητικά φαινόμενα (ἀρκτικό ὀ-, ἐ- ἤ ἀπουσία τους) παρουσιάζει στήν ποντιακή - ἀλλά καί στήν ὑπόλοιπη Ἑλλάδα - μία λέξη πού δείχνει νά σχετίζεται καί σημασιολογικά μέ τά πέρυσι - περυσινός, ἡ λέξη ἐμπρός, ἐμπρουζ'νός (= μπροστινός). Ἡ πρώτη διαθέτει καί τούς τύπους ἐπρός, ἔμπρ', ὁμπρός, κ.λπ. (πρβλ. κ.ν.ἑ. ἐμπρός, μπρός, ὁμπρός), ἡ δέ δεύτερη τά ἐμπριζ'νός (= προγενέστερος, ἀρχαῖος, πρβλ. *οἱ ἐμπριζ'νοί,* οἱ παλαιοὶ ἄνθρωποι, προτεραῖος: *Τ' ἐμπριζ'νὸν τὴν ἡμέραν*), θηλ. ἐμπριζ'νέσσα, ἐμπρουζ'νέσσα. Ἡ ἀπουσία ἀρκτικῶν φωνηέντων μπορεῖ νά διαπιστωθῇ καί στό πανελλήνιο μπρούμυτα (= πρηνηδόν) πού εἶναι ἄξιον ἀπορίας γιατί ἐτυμολογεῖται ἀπό τό ἀμάρτυρο «πρόμυτα», τή στιγμή πού ἡ ποντιακή ἐμφανίζει καί τούς τύπους ἐμπρόμυτα, ἐμπρομυτίω, ἐμπρομυτίουμαι (= τοποθετῶ ἀντίστροφα, πέφτω μπρούμυτα, πρβλ. τήν ἀρά: *Ὦ ποὺ νὰ τυφλωθῇς καὶ νὰ ἐμπρομυτίσῃς!*).

Μιλήσαμε προηγουμένως γιά σημασιολογική σχέση τοῦ ἐμπρός μέ τό (ἐ)πέρ'σι, γιατί στήν ποντιακή, πλήν τῆς τοπικῆς, τό ἐπίρρημα διαθέτει καί χρονική σημασία (= πρίν, πρότερον, «φρ. *Ἐμπρὸς ἀέτσ' 'κ' ἔτον* (πρὶν δὲν ἦτο ἔτσι, ἄλλη ἦτο ἡ κατάστασις τῶν πραγμάτων»). Μάλιστα ὑπάρχουν περιπτώσεις ὅπου σύνθετες λέξεις μέ α' συνθετικό τήν λέξη ἐμπρός (πρβλ. ἐμπρκαικά, ἔμκαικα) ἐμφανίζουν πολύ συγκεκριμένη σημασιολογική σύνδεση

μέ τήν ἔννοια «πέρυσι» [πρβλ. *ὀψὲ ἔμκαικα χρόνον* (προπέρυσι)]. Ἐπόμενο εἶναι νά ὑποθέσῃ κανείς ὅτι ἡ λέξη καί ἡ ἔννοια (ἐ)περυσινός πηγάζει ἀπό τήν κατ' ἀρχάς τόπου καί ἀργότερα χρόνου σημαντική «(ἐ)μπρουζ'νός» (: μπροστινός). Γιά τήν συμφωνική ἐναλλαγή μπ-π εἶναι ἐνδεικτικός ὁ ποντιακός τύπος ἐπρός (: ἐμπρός), γιά δέ τήν ταυτοσυλλαβική μετάθεση τοῦ ὑγροῦ διαφωτιστική ἡ ἐπίσης ποντιακή διτυπία «ἐμπροβολή» (: προκοπή, πρόοδος) — «ἐμπερβολή» (: εἰσόδημα, πρόσοδος, τ.ἔ. προκοπή, πρόοδος, πρβλ. φρ. *Πολεμᾷ, ἅμα ἐμπερβολὴν 'κ' ἔχ'.*).

ΕΦΑΡΜΟΓΕΣ ΤΗΣ ΕΝΔΟΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

Εὔλογα θά ἀναρωτιόταν κανείς τί σχέση μπορεῖ νά ἔχουν ὅλ' αὐτά πού ἐκτέθηκαν, ἀκόμα κι ἄν εἶναι σωστά, μέ τήν λαϊκή παράδοση, τήν θρησκειολογία, τήν ἀνθρωπολογία κ.λπ., στίς ὁποῖες παραπέμπει ἡ θεματική τῆς ἐργασίας.

Ἡ ὑποθετική ἀπορία θά μποροῦσε νά τύχῃ δύο ἀπαντήσεων:

Ἡ ἐνασχόληση κατ' ἀρχήν μέ τήν ἐτυμολογία καίριων λέξεων - κλειδιῶν, πού ἐμφανίζονται μέ μεγάλη συχνότητα στίς λαϊκές παραδόσεις, ἀπό ἄλλη ὀπτική (: ἐνδοσυγκριτική) γωνία, μπορεῖ νά φωτίσῃ μ' ἕναν ὁλότελα διαφορετικό - καί ἀποκαλυπτικώτερο θέλω νά πιστεύω - τρόπο τά δεδομένα. Ἡ σύνδεση π.χ. τῆς «νεο»ελληνικῆς γλωσσικῆς παράδοσης μέ τήν «προ»ελληνική, ὑπό τό πρῖσμα καί τήν ὀπτική πού δι' ὀλίγων ἐκτέθηκαν στήν εἰσαγωγή, εἶναι σέ θέση νά ἑρμηνεύσῃ διαφορετικά, στοιχεῖα τοῦ παλαιοῦ καί σύγχρονου πολιτισμοῦ, νά κλονίσῃ βεβαιότητες γιά τήν ἀδιαμφισβήτητη προτεραιότητα τῶν μαρτυρουμένων γραπτά παραδόσεων ἔναντι τῶν παλαιοτάτων - πλήν λανθανουσῶν - προφορικῶν, συναντῶντας στήν οὐσία καί συνεχίζοντας μιά σχολή σκέψης στήν ὁποία ἀνήκουν ὁ Κοραῆς, ὁ Ἰ. Κακριδής, ὁ Dawkins, κ.ἄ. Ἡ ἑστίαση τοῦ ἐνδιαφέροντος στό ἐσωτερικό τῆς νεοελληνικῆς γλώσσας καί ἡ ἀναζήτηση ἀπαντήσεων πού μπορεῖ νά δώσῃ μόνη της, ἀποδεσμευμένη ἀπό τήν καταθλιπτική ἐξάρτηση ὄχι μόνο ἤ τόσο τῆς ἀρχαίας ἀλλά καί σύγχρονων γλωσσῶν ὅπως ἡ ἰταλική ἤ ἡ τουρκική, δέν ὑπαγορεύεται ἀπό ἐθνικιστικές προκαταλήψεις: προκύπτει ἴσα-ἴσα ἀπό τήν ἐσωτερική λογική τῶν πραγμάτων καί ἀπό τά πολύ συγκεκριμένα δεδομένα τῆς γλωσσικῆς ἐμπειρίας.

Ἀλλά ἐκτός τοῦ καθαρά γλωσσικοῦ μέρους, ἡ ἐνδοσυγκριτική λογική μπορεῖ νά ἐφαρμοσθῇ καί σέ ἄλλους χώρους τῆς ἀνθρώπινης πολιτισμικῆς ἔκφρασης, καί δή τῆς νεοελληνικῆς[13]: στήν μουσική, στόν χορό, τό θέατρο, τό παραμύθι κ.λπ.

Ἡ συνύπαρξη ἀλλοτύπων ἑνός πολιτισμικοῦ μορφώματος
στό πλαίσιο τοῦ ἴδιου πολιτισμικοῦ χώρου.

Ὁ Ἀλέξης Πολίτης, στό ἄρθρο του «Τα επάλληλα πολιτισμικά στρώματα - Διερευνώντας τις δομές του λαϊκού πολιτισμού» (*Το Βήμα,* 16 - 1 - ' 94), ἀναφερόμενος στήν συνύπαρξη διαφορετικῶν, ἐπάλληλων πολιτισμικῶν στρωμάτων, στά πλαίσια ἑνός ἐνιαίου ὑποτίθεται πολιτισμοῦ, ἐκθέτει μιά ἄποψη γιά τήν διαπλοκή καί συνύπαρξη τοῦ συγχρονικοῦ μέ τό διαχρονικό ἀνάλογη πρός αὐτήν πού καί ὁ ὑποφαινόμενος ἔχει ἐκφράσει γιά τήν

---

13 Εἶναι, φαντάζομαι, αὐτονόητο ὅτι, ἄν ἀποδειχθῇ ἡ σχέση νεοελληνικῆς - πρωτοελληνικῆς, αὐτόματα οἱ νεοελληνικές σπουδές ἀποκτοῦν μιά νέα διάσταση καί ἀφοροῦν πλέον ὄχι μόνο στόν ἐπαναπροσδιορισμό τῆς νεοελληνικῆς ταυτότητας (ἤ γενικά τῆς ἑλληνικῆς) ἀλλά καί τῆς εὐρωπαϊκῆς εὐρύτερα, ἀφοῦ οἱ σχέσεις νεοελληνικῆς καί λοιπῶν εὐρωπαϊκῶν γλωσσῶν (πού, σημειωτέον, εἶναι πάμπολλες) θά θεωρηθοῦν ὑπό ἕνα ἐντελῶς διαφορετικό πρῖσμα.

γλῶσσα[14]: « Ο"κατά παράδοσιν ζων" Νεοέλλην βίωνε ταυτόχρονα τέσσερις τουλάχιστον, και με ισοδύναμο περίπου τρόπο, εκδοχές τού μετά θάνατον. Τη χριστιανική, με τη μυθολογία της άφθαρτης ψυχής, της κόλασης και του παράδεισου, με όλα τα καθημερινά τους δρώμενα: νεκρώσιμες ακολουθίες, κόλλυβα για τις ψυχές, ψυχοσάββατα, παρρησίες, εκφοβιστικές τοιχογραφίες στους νάρθηκες. Δεύτερη, του δημοτικού τραγουδιού, όπου ο θάνατος σημαίνει το οριστικό τέλος, όπου το μοιρολόϊ είναι μιά προσπάθεια να πεισθούμε για το αναπότρεπτο. Τρίτη, μιά κάπως θολή και ουδέτερη εικόνα των παραμυθιών, με τον Κάτω σαν μιά μακρινή προέκταση του Απάνω κόσμου, και τέταρτη η εκδοχή των παραδόσεων, όπου ορισμένοι νεκροί είναι εχθρικοί και επίφοβοι. Όλα αυτά ταυτόχρονα, γενιές ατέλειωτες, αιώνες, δίχως αλληλοεπηρεασμούς: οι μυθολογίες παραμένουν πεισματικά διατειχισμένες· πρόκειται για επάλληλα πολιτισμικά στρώματα που συγκροτούν, όλα μαζί, αλλά διεστηκότα, το πνευματικό υπόβαθρο του λαϊκού πολιτισμού».

Ἡ ὀρθότητα αὐτῆς τῆς θεώρησης (παρά τίς ὅποιες ἀντιρρήσεις πού θά εἶχε κάποιος γιά τήν ἀπόλυτη ἀπουσία «ἀλληλοεπηρεασμῶν») ἐπιβεβαιώνεται καί ἀπό τήν ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση ἀλλοτύπων στά πλαίσια τοῦ ἴδιου πολιτισμικοῦ χώρου.

Ἕνα παράδειγμα - στόν χῶρο τῆς μουσικῆς λόγου χάριν - ἀποτελεῖ ἡ συσχέτιση δημοτικῶν τραγουδιῶν διαφορετικῶν περιοχῶν τῆς Ἑλλάδας πού εἶναι στήν οὐσία παραλλαγές - λίγο ἤ πολύ διαφοροποιημένες μεταξύ τους - ἑνός μουσικοῦ ἀρχετύπου. Φυσικά, ὅπως ἄλλωστε καί στήν γλῶσσα, σέ πολλές περιπτώσεις ἡ σχέση εἶναι προφανής καί ὁρατή ἀπό τούς πάντες (πρβλ. τό γνωστό «Τώρα τά πουλιά...» καί τό «Μιά Παρασκευή...»). Τί γίνεται ὅμως σέ περιπτώσεις πού ἡ σχέση εἶναι λανθάνουσα ἀλλά μπορεῖ νά ἐπισημανθῆ ἀπό τήν ὑπωψιασμένη ἔρευνα; (πρβλ. τό κρητικό «Σέ ψηλό βουνό...» καί τό - τοὐλάχιστον - μωραϊτικο «Μέ γέλασαν τά πουλιά...»).

Ἐδῶ ἡ ἐνδοσυγκριτική μέθοδος ἀποδεικνύεται χρήσιμη, ἔστω καί μόνο γιά τό ὅτι μᾶς παρακινεῖ νά ἐρευνήσουμε ἕναν μικρόκοσμο τοῦ ὁποίου τήν ὕπαρξη δέν εἴχαμε ὑποψιασθῆ.

Ἀλλά καί πέραν τούτου, ὁδηγούμαστε στήν διατύπωση ἐρωτημάτων καί ὑποθέσεων: Ποῦ ὀφείλεται αὐτή ἡ ὁμοιότητα; Τά δημοτικά αὐτά τραγούδια διαδόθηκαν ἀπό περιοχή σέ περιοχή ἤ ἀποτελοῦσαν κοινή καί παμπάλαια ἰδιοκτησία ἑνός λαοῦ ὁ ὁποῖος μετά τήν διάσπασή του σέ κατά τόπους κοινότητες διαμόρφωσε κατά διαφορετικό τρόπο τά κληρονομημένα μουσικά δεδομένα;

Ἡ δεύτερη ὑπόθεση μπορεῖ νά ἔχῃ περισσότερη τύχη, ἀλλά καί σταθερώτερα θεμέλια, σέ περιπτώσεις ὅπου ἡ ἐπικοινωνία μεταξύ δύο περιοχῶν - πού παρουσιάζουν ὁμοιότητες στήν μουσική παράδοση - εἶναι δύσκολη ἕως ἀδύνατη λόγῳ ἀπαγορευτικῶν φυσικῶν συνθηκῶν, μεγάλης ἀπόστασης κ.λπ. (π.χ. μικρασιατική ἐνδοχώρα - ἠπειρωτική Ἑλλάδα). Στά πλαίσια μιᾶς τέτοιας σύγκρισης εἶναι ἐμφανές ὅτι ὀφείλει κανείς νά συνεκτιμήσῃ καί πλῆθος ἄλλα δεδομένα πού ἅπτονται τῆς μουσικῆς ἔκφρασης: γλῶσσα, ἐνδυματολογία, μουσικά ὄργανα, χορό κ.λπ.

Ἕνα ἄλλο παράδειγμα μπορεῖ νά ληφθῆ ἀπό τόν χῶρο τῆς λαογραφίας. Εἶναι γνωστή ἡ πρακτική τοῦ «ξεματιάσματος», κατά τό ὁποῖο ρίχνονται σέ ἕνα ποτήρι μέ νερό τρεῖς σταγόνες λάδι ἐνῷ ψιθυρίζονται ὀνόματα πιθανῶν

---

[14] Πρβλ. Χ. Δάλκου, «Τσακωνική διάλεκτος: ἕνα πρωτοελληνικό ἀπολίθωμα», *Ἑλλοπία*, τ. 11, σ. 48: «...Ἐπί πλέον αὐτή ἡ "γεωμετρική" διευθέτηση τῶν πραγμάτων ποτέ δέν συμφιλιώθηκε μέ τήν ἰδέα ὅτι μπορεῖ νά συμβαίνῃ στήν γλῶσσα - mutatis mutandis - ὅ,τι καί στήν βιολογία: νά ἐξακολουθοῦν δηλαδή νά ὑπάρχουν δίπλα στούς ἐξελιγμένους ἔμβιους ὀργανισμούς καί πρωτογενῆ μορφώματα ὅπως ἡ ἀμοιβάδα».

ματιαστῶν: «Αν το λάδι διαλυθεί εντελώς μέσα στο νερό, δεν υπάρχει μάτιασμα. Αν το λάδι δε διαλυθεί, αλλά σχηματίσει μία κηλίδα στην επιφάνεια του νερού, "σα μάτι", τότε υπάρχει μάτιασμα και ματιαστής είναι ο τελευταίος που ονομάτισε η ξεματιάστρα, την ώρα που σχηματιζόταν η κηλίδα του λαδιού» (βλ. Χ. Βέϊκου, *Κακό Μάτι*, σ. 340).

Δεδομένου ὅτι τό λάδι μπορεῖ νά ἀντικατασταθῇ μέ ἅλάτι ἤ μέ μικρά κομμάτια κάρβουνο, ἤ μέ καρυοφύλλια (= γαρύφαλλα) πού τ' ἀνάβουν καί σκᾶνε[15], δικαιούμαστε νά ἀναγνωρίζουμε στά συγκεκριμένα σχήματα, ἀλλοτύπους ἑνός πολύ πιό στοιχειώδους, κατά τήν ἔκφραση τοῦ Radcliffe-Brown, «δομικοῦ τύπου», τόν ὁποῖο μποροῦμε νά ἀνασυστήσουμε, μόνο ἄν ἀναζητήσουμε παρεμφερεῖς ἀλλοτύπους, πού - κι ἐδῶ ἐλλοχεύει ἡ ἔκπληξη - *δέν φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως νά ἔχουν σχέση μέ τό μάτιασμα.*

Ὅπως καί στήν γλῶσσα, προβαίνοντας σ' αὐτήν τήν ἐσωτερική σύγκριση, ἐπισημαίνοντας τίς ὁμοιότητες καί τίς διαφοροποιήσεις τῶν σχημάτων, (κάτι σάν τίς μή συνειδητές φωνητικές ἀλλαγές στίς λέξεις) μποροῦμε, ἔστω καί κατά προσέγγισιν, νά ἀποκαταστήσουμε ἕναν πρωτογενέστερο τύπο καί νά διαβλέψουμε τήν οὐσία , ἀλλά καί τήν λογική - ἀκόμα καί τήν ἠθική - τῆς ἐξέλιξης ἀπό πρωτογενῆ σέ συνθετώτερα ἤ ἁπλῶς διαφοροποιημένα δομικά σχήματα. Γιά νά χρησιμοποιήσω ἕνα παράδειγμα ἀπό τήν γλῶσσα, πού ἀπαντάει σέ αἰτιάσεις γιά τόν «εἰκοτολογικό», «ἐξελικτιστικό» χαρακτῆρα αὐτῆς τῆς «ἀμφιχρονικῆς» μεθόδου, σφαιρική γνώση τῆς λέξης «ἀγαθός» δέν σημαίνει νά λαμβάνῃς ὑπ' ὄψει σου μόνο τήν συγχρονική σημασία («ἀγαθιάρης»), ἤ μόνο τήν ἀρχαία, ἀλλά *καί τίς δύο* καί ἐπιπροσθέτως, καί *κυριώτατα*, τήν πορεία μετάβασης ἀπό τήν μία στήν ἄλλη.

Γιά νά ἐπανέλθουμε λοιπόν στό τελετουργικό σχῆμα τοῦ ξεματιάσματος, ἕνας ἀλλότυπός του κάνει τήν ἐμφάνισή του στό διήγημα τοῦ Γ. Βιζυηνοῦ «Ποῖος ἦτον ὁ φονεὺς τοῦ ἀδελφοῦ μου», ὅπου μέ τήν τοποθέτηση ἑνός σούρβου «'πά' στὴν καυτερὴ τὴν πλάκα» καί μέ γνώμονα τό ἄν πηδάῃ καί βγαίνῃ ἀπό «τὴν 'στιά» ἤ ἄν μαυρίζῃ καί καίγεται, ἐξάγεται συμπέρασμα γιά τήν τύχη τοῦ προσώπου πού ἔχει πρίν «ὀνοματιστῆ». Ἡ ὁμοιότητα μέ τά καρυοφύλλια πού σκᾶνε, τό ταυτόχρονο «ὀνομάτισμα», καθώς καί ἡ μαντική πρόθεση συσχετίζουν τήν συγκεκριμένη μαγική πρακτική μέ τόν τύπο τοῦ ξεματιάσματος.

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι στό ἴδιο διήγημα κάνει «ἐν συγχρονίᾳ» τήν ἐμφάνισή του κι ἕνας ἀρκετά διαφοροποιημένος ἀλλότυπος τοῦ ἴδιου «μαντικοῦ» σχήματος, στά «μάγια» μιᾶς «ρωμηοκατσιβέλας» ἡ ὁποία, σέ μιά διεξοδικά περιγραφόμενη ἀπό τόν Βιζυηνό σκηνή, προσπαθεῖ νά μάθῃ μέ τήν βοήθεια ἑνός κόσκινου καί σαρανταένα κουκκιῶν «Ἄνθρωπος 'σκοτώθηκε, ποιὸς νὰ τὸν ἐσκότωσε;». Τό ἐνδιαφέρον εἶναι πώς καί στίς δυό περιπτώσεις ἡ

---

[15] Στήν ὁμοιότητα τοῦ καρυοφυλλιοῦ - τουφεκιοῦ (πού ἐπίσης ἄναβε κι ἔσκαγε) μέ τά καρυοφύλλια - γαρύφαλλα τοῦ ματιάσματος ὀφείλεται κατά πᾶσαν πιθανότητα ἡ δημιουργία τῆς λέξης καρυοφύλλι, κι ὄχι στήν φίρμα ἰταλικοῦ ἐργοστασίου ὅπλων Carlo e figlio, ὅπως γύρεψε νά μᾶς πείσῃ ὁ Κ. Ν. Σάθας. 'Απ' αὐτή τήν ἄποψη, πιό κοντά στήν ἀλήθεια ἦταν ὁ 'Αρ. Βαλαωρίτης, μ' ὅλη τήν ἀφελῆ «ποιητική» του στάση (: «ἀπαγορεύεται εἰς οἱονδήποτε ἡ διὰ τοιούτων ἐρευνῶν καταστροφὴ τῶν θελκτικῶν μύθων δι' ὧν ἐτράφημεν, ἐκτὸς ὅταν πρόκειται νὰ βασιλεύσῃ ἐπωφελὴς τις ἀλήθεια»), ὁ ὁποῖος ὑποστήριζε τήν «λαϊκή» ἐτυμολογία: «Δὲν θέλω στρέψει συμπαθὲς βλέμμα πρὸς τὸ νέον βάπτισμα τοῦ ἁρματολικοῦ πυροβόλου, οὐδὲ στέργω νὰ ἀποδεχθῶ τὴν ἀγενῆ καταγωγήν. 'Απ' ἐναντίας ἐπιμένω πιστεύων ὅτι τὰ περιφανῆ ὅπλα ὠνομάσθησαν οὕτω διότι ἔφερον κεχαραγμένον ἐν κυκλοειδεῖ ζώνῃ τὸ ὁμώνυμον εὔοσμον φυτόν, ὅπερ καλοῦμεν καρυοφύλλι».) (βλ. *Νεώτερον Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικὸν Ἡλίου, λ. καρυοφύλλι*). Ὑπάρχει, ἑπομένως, πλήν τῆς λαϊκῆς, καί ἡ «ἐπιστημονική» ἤ ἐπιστημονικοφανής μυθολογία ἡ ὁποία διαθέτει τούς δικούς της τρόπους νά διαστρεβλώνῃ τήν πραγματικότητα καί νά ἀπομακρύνῃ ἀπό τήν ἀλήθεια.

μαντεία δικαιώνεται, καί εἶναι λίαν ἀμφισβητήσιμο ἄν αὐτό ἀποτελῇ εἰρωνικό, ὑπονομευτικό «σχόλιο» τοῦ «ὀρθολογιστῆ» συγγραφέα - ἀφηγητῆ.

Τό γεγονός ὅτι ἡ «ἑλληνόφωνος Ἀθιγγανίς» «μελετᾷ...τὰς συμπτώσεις τῶν κυάμων» μᾶς παραπέμπει στήν παρόμοια «μελέτη» τῶν σούρβων τοῦ προηγουμένου παραδείγματος, ἐνῷ ἡ ὅλη λεκτική συμπεριφορά («— Ἐδῶ εἶναι ὁ φονιὰς καὶ ἐδῶ εἶσαι σύ. Κανένας δὲν εἶναι τόσο κοντά σου, ὅσον αὐτὸς καὶ τὰ παιδιά σου.») παραπέμπει σέ γνωστές ἀπό τό «φλυτζάνι τοῦ καφέ» (ἤ ἀκόμα καί τήν «σφαῖρα» τῶν μέντιουμ) πρακτικές, ἐπίσης μαντικοῦ χαρακτῆρα. Ἑπομένως τό κόσκινο λειτουργεῖ ὡς ἕνα εἶδος δοχείου, ὅπως τό ποτήρι τοῦ ξεματιάσματος, τό ὁποῖο στήν περίπτωση τῶν τριῶν κάρβουνων περιέχει μικρά ὁμοειδῆ ἀντικείμενα, πού θά τά συναντήσουμε καί σέ πολλές ἄλλες ἐκδοχές τοῦ στερεότυπου σχήματος (πρβλ. π.χ. τά ἐπίσης σαρανταένα πετραδάκια τοῦ δοχείου μέ θαλασσινό νερό τήν «ἀρκιχρονιά» τῆς 1ης Σεπτεμβρίου στήν Κῶ). Ἐδῶ ἄς προσθέσουμε ἕνα ἄλλο στοιχεῖο τῆς τελετουργικῆς πρακτικῆς, τό γεγονός ὅτι ἡ «πυθία τῶν τριόδων ... ἔσεισε τὸ κόσκινον ἰσχυρῶς» καθώς καί ὅτι βγάζει «τὸν φονιὰ» ἔξω («Καὶ λαβοῦσα ἀπὸ τοῦ κοσκίνου ἕνα μελαψὸν κύαμον ἔρριψεν αὐτὸν ὑπὲρ τὴν κεφαλὴν καὶ ὄπισθεν αὐτῆς ἐκστομίσασα μίαν κατάραν.»). Ἄρα, στό παρασκήνιο τῆς μαντικῆς πρακτικῆς, δρᾷ μιά λανθάνουσα ἀποτροπαϊκή πρόθεση πού ἐνυπάρχει καί στά «λόγια» τῆς γητειᾶς τοῦ ξεματιάσματος («Γιάγυρε θερμέ, γιάγυρε κατακαϋμέ, νὰ πᾷς στὰ ὄρη, στὰ βουνά...»), στό βαθύτερο, ἀποτροπαϊκό, νόημα τῆς χρήσης τοῦ ἁλατιοῦ - ὄχι μόνο στό ξεμάτιασμα -, κ.λπ.

Ἡ ἀναφορά στό τίναγμα τοῦ κόσκινου καί στήν «ἐξαγωγή» τοῦ μοιραίου «κυάμου» ἔγινε γιά νά τονισθῇ ἡ γενετική συγγένεια τοῦ τελετουργικοῦ σχήματος μέ τήν διαδικασία τῆς κλήρωσης στήν *Ἰλιάδα* (Η 175 κ.ἑ.) κατά τήν ὁποία οἱ κλῆροι, τά μικρά, σημαδεμένα κομματάκια ξύλου πάλλονται μέσα σέ μιά περικεφαλαία μέχρις ὅτου «ξεπηδήσῃ» ὁ κλῆρος τοῦ τυχεροῦ πού μέλλει νά ἀντιμετωπίσῃ σέ μονομαχία τόν Ἕκτορα («... οἱ δὲ κλῆρον ἐσημήναντο ἕκαστος, / ἐν δ' ἔβαλον κυνέῃ ... / ... πάλλεν δὲ Γερήνιος ἱππότα Νέστωρ, / ἐκ δ' ἔθορε κλῆρος κυνέης...»).

Παρόμοια εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ νεοελληνικοῦ κλείδωνα[16], ὅπου μέ μιά παρεμφερῆ διαδικασία (βλ. Θ.Ἰ. Ἀθανασοπούλου: «Μαντεῖαι καὶ μαντικαί τελεταί», *Λαογραφία* τ. Η', 1921-25, σσ. 563-566) οἱ συμμετέχουσες στόν κλείδωνα μαθαίνουν ἄν θά παντρευτοῦν, ποιόν θά πάρουν, κ.λπ. Τόν ρόλο τῆς περικεφαλαίας παίζει ἐδῶ ἕνα ἀγγεῖο γεμᾶτο νερό, τῶν δέ κλήρων, τά

---

[16] Κατά τήν γνώμη μας τό ὄνομα τοῦ «κλείδωνα» δέν προέρχεται ἀπ' τό ἀ.ἑ. κληδών (= φωνή) ἀλλά ἀνάγεται στό ρ. κλειδώνω. Ἡ παράδοση, ἀδιάφορη γιά τίς εὐφυεῖς, πλήν ἐξεζητημένες - καί ὄχι ἄμοιρες φιλοδοξιῶν σύνδεσης μέ τό «ἔνδοξο παρελθόν» - ἐτυμολογήσεις, ἐπιμένει:

«Κλειδώσετε τόν κλείδωνα, τ' ἅγιο-Γιαννιοῦ τή χάρη,
κι ὅποιος ἔν καλορίζικος, πρωί θά ξενεφάνῃ» (Ἁγία Σοφία Λήμνου)

Ἤ: «Ἀνοῖξτε, τρίξτε κλειδωνιές, νά βγοῦν τά ριζικάρια,
ποιός εἶναι καλορίζικος, νά βγῇ τό ριζικό του» (Κορώνη).

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι στήν Κάρπαθο ὀνομάζουν κλεί(δ)ωνα «ἕνα σπιτάκι εἰς τὴν ἐξοχὴν *κλειδωμένον* ἀπὸ τὴν θύραν καλὰ καὶ ἔχον μίαν τρῦπαν εἰς τὴν στέγην, ὁπόθεν ρίπτουν μέσα κάθε φορὰν τὰ *ὀραατικά* των.». Ὁ Μ. Μιχαηλίδης-Νουάρος, ἀκολουθῶντας τήν κλασσική ἐτυμολόγηση τοῦ μαντικοῦ κλείδωνα ἐκ τοῦ ἀ. ἑ. κληδών, παρατηρεῖ: «Ἡ λ. *κλείωνας* δὲν ἔχει σχέσιν μὲ τὸν *κλή(δ)ονα*, τὸ γνωστὸν ἔθιμον τῆς μαντικῆς [...] εἰμὴ κατὰ παρετυμολογικὴν σημασιολογίαν» (*Λαογρ. Σύμ. Καρπάθου*, τ. Β', σ. 47). Ἐν τούτοις ἡ ὁμοιότητα τοῦ «δραγατικοῦ» σπιτιοῦ πρός τόν κλείδωνα εἶναι τόσο ἐμφανής (ὄχι μόνο κλείδωμα, ἀλλά καί ρίψη ἀντικειμένων στό ἐσωτερικό του) ὥστε νά θέτῃ ἐν ἀμφιβόλῳ μιά ἐτυμολόγηση βασισμένη στήν συγκαταβατική ἀντιμετώπιση τοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ ἐκ μέρους τῶν λογίων.

«ριζικάρια», ἤτοι σκουλαρίκια, δαχτυλίδια κ.λπ., πού ἡ ἐπίδοσή τους στήν κάτοχο γίνεται μετά τήν ἐκφώνηση ἑνός διστίχου πού τό περιεχόμενό του συνάπτεται μέ τό ριζικό τῆς κατόχου τοῦ κατά τύχην ἀνασυρομένου ριζικαριοῦ.

Εἶναι τόσο πολλοί οἱ ἀλλότυποι τοῦ μαντικοῦ σχήματος τοῦ κλείδωνα, ἀλλότυποι, ὅπως καταλαβαίνουμε, καί τοῦ συγγενοῦς μαντικοῦ ἀλλά καί ἀποτροπαϊκοῦ σχήματος τοῦ ξεματιάσματος[17], ὥστε θά διεξέλθουμε ἐπιτροχάδην ὡρισμένους μόνο ἀπ' αὐτούς, εἰλημμένους ἀπό τό ἔργο τοῦ Γ. Ἀ. Μέγα *Ἑλληνικαί ἑορταί καί ἤθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας*.

Στήν Σκῦρο, τῶν Ἁγίων Θεοδώρων, τά κορίτσια κάνουν τ' «ἁρμερόπιττο», κι ἀπ' τήν ἴδια ζύμη ὅλα τά γράμματα τοῦ ἀλφαβήτου. «Τὰ ψηφιὰ ἀπὸ τὴ ζύμη τὰ σκεπάζουν μ' ἕνα κόκκινο παννὶ καὶ καθεμιὰ χώνει ἀπὸ κάτω τὸ χέρι της καὶ παίρνει ἕνα. Ὅ,τι γράμμα πιάσῃ, ἀπὸ κεῖνο θ' ἀρχίζῃ τὸ ὄνομα ἐκείνου ποὺ θὰ πάρῃ. Τὰ κομμάτια ἀπὸ τ' ἁρμερόπιττο τὰ βάζουν τὸ βράδυ κάτω ἀπ' τὸ προσκέφαλό τους καὶ μελετοῦν νὰ δοῦν, ποιὸν θὰ πάρουν» (ὅ.π., σ. 127).

Θά 'λεγε κανείς ὅτι ἀπό τή στιγμή πού ἔχουν ἀνασύρει τά γράμματα, περιττεύει ἡ τελετουργία τῆς ὀνειρομαντείας μέ τήν ἁλμυρή κουλούρα (πού βασίζει τήν ἀποτελεσματικότητά της στήν δίψα ἡ ὁποία κατασιγάζεται στό ὄνειρο ἀπό τόν «πεπρωμένο» γαμπρό). Κι ὅμως, ἡ ὀνειρομαντεία ἀποτελεῖ στήν οὐσία μιά ἐναλλακτική ἐκδοχή τοῦ μαντικοῦ σχήματος τῆς ἀνάσυρσης τῶν γραμμάτων, δηλ. ἑνός ἀλλότυπου τοῦ κλείδωνα, ὁ ὁποῖος ἐπίσης καλύπτεται μέ κόκκινο πανί (πρβλ. ἐνδεικτικά, ὅ.π., σ. 215 «...τὸ ἀγγεῖον, ὅπου ἔχουν τὸ ἁμίλητο νερὸ...τὸ σκεπάζουν μ' ἕνα κόκκινο πανί, τὸ κλειδώνουν μὲ μιὰ κλειδαριὰ...»). Τά «ριζικάρια» στήν περίπτωση τῆς ὀνειρομαντείας μποροῦν νά ποικίλλουν (κόλλυβα, κουφέτα ἀπό γάμο, κουκκιά, κομμάτια ἀπό πίττα, φύλλα βασιλικοῦ, κ.λπ.), ὁ σκοπός ὅμως καί ἡ διαδικασία εἶναι παρόμοια: «Εἰς τὰ περίχωρα Πατρῶν τὸ βράδυ τοῦ ἅη Γιαννιοῦ παίρνουν τρία φύλλα βασιλικὸ καὶ τὰ βάζουν κάτω ἀπὸ τὸ μαξιλάρι τους, ἀφοῦ πρῶτα τὰ ξορκᾶνε. Τὸ πρωὶ τρῶνε ἀπὸ ἕνα φύλλο, μόλις ἀκούσουν ἕνα ὄνομα. Τὸ τρίτο ὄνομα ποὺ θ' ἀκούσουν αὐτὸν θὰ πάρουν.» (Γ.Ἀ. Μέγα, *Ζητήματα ἑλληνικῆς Λαογραφίας*, τ. 2ον, σ. 63).

Εἶναι φανερό ὅτι στήν περίπτωση τῆς ὀνειρομαντείας τό πανί ἔχει ἀντικατασταθῆ ἀπό τό μαξιλάρι, τά ριζικάρια ἀπό τά κομμάτια πίττας, κ.λπ., ἐνῶ τό δοχεῖο τείνει νά ἀντιπροσωπεύεται - ἄν δέν θεωρήσουμε ὅτι ἔχει ἐξαφανισθῆ - ἀπό τό κρεββάτι. Ἀλλοῦ, ὅπως στήν Μεθώνη, τό δοχεῖο ἔχει ἀποκτήσει μνημειώδεις διαστάσεις, μετατρεπόμενο σέ πηγάδι, στό νερό τοῦ ὁποίου τά κορίτσια, ἔχοντας σκεπάσει τό κεφάλι τους μ' ἕνα κόκκινο πανί, κυττοῦν νά δοῦν τί τούς μέλλεται (*Ἑλληνικαὶ ἑορταί...*, σ. 218). Ἀλλοῦ τό νερό (πηγαδιοῦ, λεκάνης, κ.λπ.) ἀντικαθίσταται ἀπό ἕναν καθρέφτη (*Ζητήματα...*τ. 2ον, σ. 57 κ.ἑ.), ἀλλοῦ συνδυάζεται ἡ πρακτική τῆς ὑδατομαντείας μέ τήν κατοπτρομαντεία, κ.λπ.

Ἀλλά ἡ πρακτική τῆς ἁλμυρόπιττας μᾶς παραπέμπει καί σέ ἄλλη μιά ἐκδοχή τοῦ μαντικοῦ σχήματος, στήν ἐπίσης μαντική βασιλόπιττα: « Π.χ. εἰς τὴν Μεθώνην "κόβουνε τὴ βασιλοκουλλούρα καὶ ρίχνουνε τὰ κομμάτια οὖλα μέσα σ' ἕνα τουβαλίθι (= πετσέτα τοῦ φαγητοῦ) καὶ τὰ βγάνουνε ἕνα - ἕνα κομμάτι..." (*Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ...* σ. 61). Ἡ συνήθης πρακτική τοῦ

---

[17] Πρβλ. Θ. Ἰ. Ἀθανασοπούλου, ὅ.π., σ. 565: «Ἐν Θεσσαλονίκῃ ἀντὶ τοῦ τελευταίου τούτου εἴδους τῆς μαντικῆς ποιοῦνται χρῆσιν τῆς κασσιτερομαντείας. Τήκουσι κασσίτερον ἢ μόλυβδον καὶ ρίπτουσι δι' ὡρισμένην κόρην ἐντὸς τοῦ ὕδατος τοῦ κλήδονα. Παραλαμβάνει τοῦτο μία ἐξ αὐτῶν, ἡ μᾶλλον εὐφάνταστος [...] ἥτις ἐκ τοῦ σχήματος, ὅπερ ἔλαβεν ὁ κασσίτερος, ἐξηγεῖ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ μέλλοντος συζύγου.». Ἡ ὁμοιότητα τῆς διαδικασίας πρός αὐτήν τῆς «ἀνάγνωσης» τῶν σχημάτων τοῦ λαδιοῦ στό νερό τοῦ δοχείου τοῦ ξεματιάσματος, ἢ τῶν σχημάτων στά κατακάθια τοῦ καφέ, εἶναι προφανής.

«ὀνοματίσματος» κάθε κομματιοῦ τῆς βασιλόπιττας μᾶς παραπέμπει στόν κλείδωνα, ἡ δέ παλαιότερη συνήθεια νά περιστρέφεται ἡ βασιλόπιττα προτοῦ κοπῇ, στήν ὁμηρική κυνέην ἤ στό κόσκινο τῆς «ρωμηοκατσιβέλας», πού τά ὄσπριά του μέ τή σειρά τους μᾶς θυμίζουν τό φασόλι, τό ἀμύγδαλο ἤ τό νόμισμα τῆς Twelfth - Cake, τῆς ἀγγλικῆς πίττας τῶν Θεοφανίων.

Ἡ συνύπαρξη ἀλλοτύπων μέσα στό πλαίσιο ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ πολιτισμικοῦ μορφώματος.

Ἡ πρακτική τοῦ συνδυασμοῦ τῆς ἀνάσυρσης τῶν γραμμάτων καί τῆς ὀνειρομαντείας μέ τή βρώση τοῦ «ἁρμερόπιττου» στήν Σκῦρο, μᾶς παρέχει ἕνα καλό παράδειγμα συνύπαρξης ἀλλοτύπων στά πλαίσια ὄχι ἁπλῶς ἑνός πολιτισμικοῦ «συστήματος», ἀλλά ἑνός «ὅρου» τοῦ συστήματος αὐτοῦ, κάτι πού εἴχαμε παλαιότερα τήν δυνατότητα νά ἐπισημάνουμε καί στήν γλῶσσα: «Ἡ τσακωνική διάλεκτος μᾶς προσφέρει ἕνα χαρακτηριστικό παράδειγμα διαπλοκῆς τοῦ συγχρονικοῦ μέ τό διαχρονικό. Ἡ σύνθετη λέξη «καλαμοκάνι» (= χονδρός κόνδυλος ἀπό καλάμι στόν ὁποῖο περιελίσσεται τό νῆμα), ἀπαρτίζεται ἀπό τίς λέξεις «καλάμι» καί «κανί» (ἤ κάνι), τό δέ τελευταῖο, ὅπως μᾶς δείχνουν διάφοροι ἐναλλακτικοί τύποι τῆς διαλέκτου προέρχεται ἀπό τήν λέξη «καλάμι» μέ πτώση τοῦ μεταξύ τῶν φωνηέντων ὑγροῦ (: καάμι), τροπή τοῦ ἐρρίνου μ σέ ν (καάνι) καί συναίρεση τῶν δύο διαδοχικῶν φωνηέντων (κάνι). Τό «καλαμοκάνι» εἶναι «*καλαμοκαλάμι», καί αὐτό δείχνει ὅτι δύο διαδοχικοί ἐν χρόνῳ ὅροι (καλάμι - κάνι), κατέληξαν νά συνυπάρχουν στά πλαίσια ὄχι ἁπλῶς ἑνός συστήματος, ἀλλά μιᾶς λέξης!» (Χ. Δάλκου, *Τά ἰδεολογήματα...*, σσ. 25-26).

Τό παράδειγμα βέβαια τῆς συστέγασης στό ἴδιο σχῆμα τοῦ πρωτογενοῦς τύπου καί τοῦ παραγόμενου ἀπ' αὐτόν ἀλλοτύπου δέν εἶναι σπάνιο, ἀλλά ἴσα - ἴσα εὐρύτατα διαδεδομένο ὅπως τό δείχνει ἡ περίπτωση τοῦ συμιακοῦ Κουκκουμᾶ, μιᾶς παραλλαγῆς τοῦ γνωστοῦ Κλείδωνα. Ἐκτός ἀπό τήν γνωστή πρακτική τῆς ἀπόσυρσης ἀπό τό δοχεῖο τοῦ Κουκκουμᾶ χρυσῶν ἀντικειμένων, καί τοῦ «ὀνοματίσματός» τους, λαμβάνει χώραν μιά ἐπίσης μαντικοῦ χαρακτῆρα διαδικασία πού ἀφορᾷ καί πάλι στό φλέγον ζήτημα ἀνεύρεσης τοῦ «πεπρωμένου» νυμφίου ἤ νύμφης:

«Μόλις ἐξαχθοῦν ὅλα τά ἀντικείμενα ἀπό τό ξυστί, συνοδευόμενα πάντοτε μέ τό προμάντεμα τῆς τύχης, ἡ ἀρχηγός τῆς γιορτῆς, ρίχνει στό ἀμίλητο νερό πολύ ἁλάτι καί μέ τό νερό αὐτό τό ἅλμυρό ζυμώνει μιά πίττα ἅλμυρή. Τήν τηγανίζει καί τήν κόβει εἰς μικρά κομματάκια, τόσα ὅσοι εἶναι οἱ νέοι καί οἱ νέες τῆς γιορτῆς. Δίνει στήν κάθε μία ἕνα κομματάκι καί αὐτή τό τρώει προτοῦ νά πάη νά κοιμηθῆ. Στόν ὕπνον θά δῆ πώς πίνει νερό ἀπό κάπου. Ἂν, στό σπίτι πού ἤπιε νερό, ἔχουν ἀγόρι, θά τόν νυμφευθῆ ἤ κάποιον συγγενῆ των.» (Μ. Μιχαλαριᾶ-Βογιατζῆ, *Ἐγκυκλοπαιδικόν λεξικόν διαλέκτου Σύμης Δωδεκανήσου*, τ. Β', σσ. 62-63).

Στήν περίπτωση αὐτή, ἡ μαντεία συντελεῖται μέ δύο, συστεγαζόμενους στό αὐτό σχῆμα, τρόπους, κατά τήν ἴδια λογική πού ὁ χαρτοπόλεμος συστεγάζεται στό σύγχρονο καρναβάλι μέ ἕναν ἀλλότυπο τοῦ πανάρχαιου συγκρουσιακοῦ προτύπου, τόν πόλεμο μέ ρόπαλα. Ἡ ἐνδοσυγκριτική μελέτη εἶναι σέ θέση νά ἀναγνωρίσῃ τήν προτεραιότητα στήν διά ροπάλων σύγκρουση, ὄχι μόνο ἀξιοποιῶντας γραπτές μαρτυρίες, ἀλλά προσφεύγοντας στήν ἐσωτερική λογική τῶν πραγμάτων: ἀφ' ἑνός ἡ χρήση τοῦ ξύλου προηγεῖται τῆς κατασκευῆς τοῦ χαρτιοῦ, ἀφ' ἑτέρου τῆς χρήσης τοῦ χαρτοπόλεμου ὑπόκειται ἡ πρόθεση νά ἀπαλυνθῇ ἡ βιαιότητα καί ὁ αἱματηρός χαρακτῆρας τῆς σύγκρουσης, χωρίς ὅμως νά καταργηθῇ τό τελετουργικό ἔθιμο.

Ἡ ἰδιότυπη αὐτή συγκατοίκηση τοῦ παλαιοῦ μέ τό καινούργιο, ὁ παρά πάντα λόγον καί πᾶσαν προσδοκίαν συνδυασμός τῶν ἀλληλοαποκλειομένων, εἶναι πού κάνει τήν ἐμφάνισή του στό παραμύθι καί στά τελετουργικά δρώμενα μέ τέτοια συχνότητα, ὥστε νά μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι στήν οὐσία ἀποτελεῖ ὅρο καί τρόπο *ὕπαρξής* τους.

Τά ὅσα ἐλέχθησαν, ἐλέχθησαν ὄχι γιά νά ἐξαντλήσουν τό ζήτημα ἀλλά ἁπλῶς γιά νά τό θέσουν, καί νά δείξουν τί δρόμους μπορεῖ νά ἀκολουθήσῃ ἡ ἐνδοσυγκριτική ἔρευνα καί ποιούς πιθανούς στόχους νά θέσῃ, ἀπ' τήν στιγμή πού θά ἑστιάσῃ τό ἐνδιαφέρον της στό ἐσωτερικό ἑνός ὁλόκληρου κόσμου.

Κάτι ἀντίστοιχο θά ἐπιχειρήσουμε νά κάνουμε καί ἐδῶ, καταδυόμενοι στόν σκοτεινό βυθό τοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ. Γιά λόγους μεθοδολογικούς ἔχει προκριθῆ ὡς ἀφετηριακό ὑλικό πρός μελέτην, ἕνα γνωστό ἑλληνικό παραμύθι.

Η ΠΛΟΥΜΠΩ ΣΤΟ ΜΥΛΟ

Ἕνα ἀπό τά πιό γοητευτικά ἑλληνικά παραμύθια, πού ἐμφανίζεται σέ πάμπολλες παραλλαγές, εἶναι τό παραμύθι τῆς «Πλούμπως στό μύλο». Παρ' ὅλο πού εἶναι ἀρκετά γνωστό, καί παρ' ὅλο πού θά μποροῦσε κανείς σχετικά σύντομα νά παραθέσῃ τά βασικά δομικά στοιχεῖα πού τό συνθέτουν, κρίνω σκοπιμώτερο νά παρουσιάσω αὐτούσια τήν ἐκδοχή πού παραθέτει ὁ Κ. Ρωμαῖος (*Κοντὰ στὶς ρίζες*, σ. 282 κ.ἑ.). Ἂν καί ἐκτενής, καί ἀπομακρυσμένη ἀπό τό λαϊκό ἀφηγηματικό ὕφος, ἡ παραλλαγή τοῦ Κ. Ρωμαίου διαθέτει τήν ἀρετή τῆς πληρότητας:

« Μιὰ κακὴ μητρυιά, γιὰ νὰ ξεκάμῃ τὴν προγονή της, τὴν Πλούμπω, τὴν ἔστειλε τὸ Δωδεκάημερο νύχτα στὸ μύλο ν' ἀλέσῃ. Τὸ ἔκαμε γιατὶ εἶχε τὴν ἐλπίδα πὼς θὰ τὴ φᾶν οἱ Καλικάντζαροι. Ἡ Πλούμπω ἔφτασε στὸ μύλο καί, σὰ δὲ βρῆκε τὸ γέρο μυλωνᾶ, ξεφόρτωσε τὸ γαϊδούρι καὶ ἔβαλε μόνη ν' ἀλέσῃ. "Ἂν δὲν ἀλέσῃς ὅλο τὸ σιτάρι, νὰ μὴ γυρίσῃς!" τὴν εἶχε προστάξει ἡ μητρυιά της. Δὲν εἶχεν ἀλέσει καλὰ - καλὰ τὸ ἕνα πλευρὸ καὶ ἔφτασαν τὰ μεσάνυχτα. Ἀκούει τότε πολλὲς φωνές, ἄγριες καὶ σκληρές, ὄξω ἀπὸ τὸ μύλο. Ἐπάγωσε τὸ αἷμα της ἀπὸ τὸ φόβο. Σὲ λίγο ὁλόκληρος ὁ μύλος γέμισε ἀπὸ Καλικαντζάρους, ποὺ ὅλοι τους ἦταν μαλλιαροὶ στὸ κορμί, μὲ μάτια κόκκινα, ἄλλοι ψηλοὶ καὶ ἄλλοι κοντοί, ἄλλοι γεροὶ καὶ ἄλλοι κουτσοί, στραβοκάνηδες καὶ μονόματοι. Ὅλοι τους ὅμως, χοροπηδώντας γύρω, φώναζαν τὴν Πλούμπω: "Ἔλα, νύφη, νὰ χορέψουμε!"

Ὡστόσο ἡ Πλούμπω στὴ δύσκολη ἐκείνη στιγμὴ δὲν τὰ ἔχασε. Γιὰ νὰ ξεφύγῃ τοὺς Καλικαντζάρους, νὰ τὶ σοφίστηκε καὶ τὶ τοὺς εἶπε: "Ἔτσι χορεύει ἡ νύφη; - Ἀμ' πῶς χορεύει ἡ νύφη; λὲν ἐκεῖνοι. - "Θέλει φουστάνι μεταξωτό!" ἀποκρίνεται ἡ Πλούμπω. Ἀμέσως τότε ἀφανίστηκαν οἱ Καλικάντζαροι, καὶ σὲ λίγη ὥρα γύρισαν μὲ ἕνα ὡραῖο μεταξωτὸ φουστάνι καὶ τῆς λένε: "Ἔλα, νύφη, νὰ χορέψουμε! - Ἔτσι χορεύει ἡ νύφη; λέει πάλι ἐκείνη. - Ἀμ' πῶς χορεύει ἡ νύφη; - Θέλει καὶ ζώνη ὁλόχρυση στὴ μέση!" Ἀπολυοῦνται πάλι οἱ Καλικάντζαροι καὶ ὕστερα ἀπὸ κάμποση ὥρα τῆς φέρνουν καὶ τὴ ζώνη.

Γιὰ νὰ μὴν τὰ πολυλογοῦμε, ἔτσι τοὺς ἔστειλε πολλὲς φορές, ζητῶντας ὅλο καὶ ἄλλα στολίδια, ὅμως ἕνα - ἕνα κάθε φορά, ὥσπου στὸ τέλος τοὺς ἔστειλε νὰ τῆς φέρουν γάντια κεντητά. Ἐδῶ εἶναι ποὺ οἱ Καλικάντζαροι ἄργησαν, γιατὶ δὲν ἦταν εὔκολο νὰ βροῦν ἀμέσως τέτοιο εἶδος. Ὡς νὰ γυρίσουν πάλι, ἡ προκομμένη Πλούμπω φόρτωσε στὸ ζῶο της τὸ ἄλεσμα. Ἔβαλε ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ τὸ ἕνα πλευρό, ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ ἄλλο, ἀνέβηκε ἐπάνω καὶ ἡ ἴδια. Ἔπειτα χτύπησε τὸ ζῶο, διπλώθηκε πανωσάμαρα καὶ σκεπάστηκε ἔτσι ποὺ φαινόταν σὰν ἕνα τρίτο σακκί βαλμένο πανωγόμι. Καμμιὰ φορὰ γύρισαν οἱ Καλικάντζαροι στὸ μύλο, ψάχνουν γιὰ τὴν Πλούμπω, μὰ δὲν τὴν βρίσκουν πουθενά. Παίρνουν τότε τὸ δρόμο τοῦ χωριοῦ, βλέπουν τὸ γάϊδαρο ποὺ πήγαινε φορτωμένος, τὸν κυκλώνουν ἕνα γύρω καὶ ψάχνουν:

Νὰ τό 'να πλευρό,
νὰ καὶ τ' ἄλλο πλευρό,
νὰ καὶ τ' ἀπανωγόμι!
Μὰ ἡ νύφη ποῦ εἶναι;

Ἀπολυοῦνται καὶ πάλι στὸ μύλο, τὰ κάνουν ὅλα ἄνω κάτω, ψάχνουν ἀπὸ τὸ βαγένι καὶ τὴ σκάφη ἕως τὴ φτερωτή, νύφη ὅμως τίποτα. Τρέχουν πάλι στὸ δρόμο τοῦ χωριοῦ, ξαναβρίσκουν τὸ γαϊδουράκο ποὺ ὅλο προχωροῦσε, ξαναψάχνουν, ξαναλένε τὰ ἴδια:

Νὰ τό 'να πλευρό,
νὰ καὶ τ' ἄλλο πλευρό,
νὰ καὶ τ' ἀπανωγόμι!
Μὰ ἡ νύφη ποῦ εἶναι;

Ξανατρέχουν ἔπειτα στὸ μύλο, γιὰ νὰ ξανάρθουν ἀργότερα καὶ πάλι στὸ γάϊδαρο. Ἔτσι, τρέξε ἐδῶ καὶ τρέξε ἐκεῖ, λαλῆσαν οἱ πετεινοί, ἡ μέρα φώτισε, κρύφτηκαν οἱ Καλικάντζαροι. Μόλις τὸ ζῶο φάνηκε νὰ ζυγώνῃ στὸ σπίτι, μιὰ γειτόνισσα φώναξε: "Ἡ Πλούμπω ἔρχεται!" Ἡ μητρυιά της ὅμως, ποὺ εἶχε ἰδῆ τὸ ζῶο νὰ προχωρῇ μονάχο του, εἶπε μέσα της, χαρὰ γεμάτη: "Τώρα ἡ Πλούμπω; Πετσί καὶ κόκκαλο!"

Ὅταν ὅμως ἡ Πλούμπω μπῆκε μέσα στὸ σπίτι καὶ διηγήθηκε τί ἔπαθε καὶ πῶς γέλασε τοὺς Καλικάντζαρους, ἡ μητρυιά της, βλέποντας καὶ τὰ στολίδια καὶ τὰ χρυσαφικά, πῶς δὲν ἔσκασε ἀπὸ τὴ ζήλεια καὶ τὸ κακό! Στὸ τέλος, ἀποφάσισε νὰ στείλῃ τὸ ἄλλο βράδυ καὶ τὴ δική της κόρη, γκαρδιακιὰ θυγατέρα αὐτὴ καὶ ὄχι προγονή. Πρὶν ξεκινήσῃ, τὴν ὡδήγησε τί νὰ κάνῃ καὶ τί νὰ εἰπῇ, γιὰ νὰ πάῃ καὶ νὰ φέρῃ στολίδια καὶ χρυσαφικὰ ἴδια καὶ καλύτερα. Ξεκίνησε λοιπὸν ἡ Μαλάμω, ἔτσι τὴν ἔλεγαν τὴ θυγατέρα της, καὶ πῆγε στὸ μύλο, φέρνοντας κι αὐτὴ τὸ ἄλεσμά της. Σὲ λίγο ἦρθαν οἱ Καλικάντζαροι, εἶδαν τὴν κοπέλλα καὶ ἄρχισαν νὰ φωνάζουν γεμάτοι χαρά: "Ἔλα νύφη, νὰ χορέψουμε! - Ἔτσι χορεύει ἡ νύφη; ἀπαντάει ἐκείνη. - Ἀμ' πῶς χορεύει ἡ νύφη; - Θέλει φουστάνι ὁλόχρυσο, λέει ἡ Μαλάμω ὡδηγημένη ἀπὸ τὴ μάννα της, θέλει παπούτσια ὁλόχρυσα, κάλτσες μεταξωτές, ζώνη γεμάτη ρουμπίνια, βραχιόλια καὶ σκουλαρίκια διαμαντένια, χτένα καὶ καρφίτσες μαλαματένιες, μαντήλι χρυσοκέντητο, σκούφια μαργαριταρένια!"

Βγαίνουν ἀπὸ τὸ μύλο οἱ Καλικάντζαροι, σφάζουν τὸ γάϊδαρο τῆς Μαλάμως, τὸν ξεκοιλιάζουν καὶ ἀρχίζουν νὰ στολίζουν τὴ νύφη. Μὲ τ' ἄντερά του τῆς ἔπλεξαν γύρω στὰ χέρια καὶ στὸ λαιμὸ βραχιόλια καὶ λαιμαριά, τὴν κοιλιά του τὴν ἄνοιξαν καί, μ' ὅλο τὸ περιεχόμενο, τῆς τὴ φόρεσαν σκούφια καὶ πανωφόρι. Ἐξ αἰτίας τῆς μάννας της, ἔγινε μιὰ ἀηδία ἡ δόλια ἡ Μαλάμω, καὶ σπαρταροῦσαν ἀπὸ τὰ γέλια καὶ τὰ χάχανα, χορεύοντας καὶ πηδῶντας ὁλόγυρά της, οἱ Καλικάντζαροι. Ὥσπου τέλος ἅρπαξαν τὴ νύφη καὶ τὴν ξέκαμαν στὸν ἀναγκαστικὸ χορό. Τὴν πετοῦσαν ψηλά, ἔπειτα ἐκείνη ἔπεφτε καὶ χτυποῦσε χάμω, καὶ κατόπι τὴν τραβολογοῦσαν ἄλλος ἀπὸ δῶ καὶ ἄλλος ἀπὸ κεῖ, ὥσπου ἡ δύστυχη ἔγινε κομμάτια, σκορπισμένα δεξιὰ κι ἀριστερά. Ἕνα αὐτὶ τῆς Μαλάμως, ποὺ εἶχε ἀπομείνει στὰ χέρια τοῦ Ἀρχικαλικάντζαρου, τοὺς ἦρθε ἡ ἰδέα ἔτσι γιὰ γοῦστο νὰ τὸ καρφώσουν στὸν τοῖχο τοῦ μύλου.

Λάλησαν οἱ πετεινοί, χάθηκαν οἱ Καλικάντζαροι, καὶ ἡ Μαλάμω πουθενὰ νὰ φανῇ. Τὴν καρτεροῦσε ἡ μάννα της, γεμάτη ἀγωνία. Γιὰ τὸ ξένο παιδὶ κορόϊδευε χτὲς τὸ πρωὶ λέγοντας: "Τώρα ἡ Πλούμπω; Πετσὶ καὶ κόκκαλο!" Τώρα γιὰ τὴ δική της θυγατέρα τὴν ἔτσουζε καὶ τὴν πονοῦσε. Καὶ ἀφοῦ εἶδε κι ἀπόειδε πὼς ἀργοῦσε, τρέχει ἡ μάννα στὸ μύλο, ζητῶντας τὴ μοναχοκόρη της τὴν ἀγαπημένη: "Μαλάμω! Ποῦ εἶσαι, Μαλάμω;" Ἐκεῖ ἀκούει μιὰ φωνὴ ἀπὸ τὰ θεμέλια τοῦ μύλου: "Τώρα ἡ Μαλάμω; Πετσὶ καὶ κόκκαλο! Ἐδῶ τό 'να της μερί, ἐκεῖ τ' ἄλλο της μερί, καὶ τ' αὐτὶ καρφωμένο στὸν τοῖχο!" Κάνει ἔτσι καὶ βλέπει στὸν τοῖχο τὸ αὐτὶ τῆς θυγατέρας της. Ἄρχισε τότε νὰ σκούζῃ καὶ νὰ χτυπιέται: "Ὄχου, φωτιὰ ποὺ μ' ἔκαψε τὴν κακομοίρα!"».

Αὐτό εἶναι τό παραμύθι. Τά βασικά ζητήματα πού θά μᾶς ἀπασχολήσουν στήν προσπάθειά μας νά τό ἑρμηνεύσουμε καί νά καταδείξουμε τίς βαθειές του ρίζες στήν πρωτόγονη μαγική σκέψη καί τελετουργία, εἶναι:

α) Ὁ χορός τῆς πρωτόγονης αὐτῆς τραγωδίας, ἤτοι οἱ Καλικάντζαροι.

β) Ὁ «ὑποκριτής» (ἤ οἱ «ὑποκριτές»), ὁ κατέναντι τοῦ «χοροῦ», καί ἡ προέλευση τοῦ ἀντιθετικοῦ ζεύγους Πλούμπως - Μαλάμως.

γ) Ἡ ἐρωτικοῦ / γαμήλιου χαρακτῆρα πρόσκληση τῆς «νύφης» σέ χορό καί ἡ παρελκυστική της τακτική.

δ) Τό θέμα τοῦ διασπαραγμοῦ τῆς Μαλάμως καί τό συναφές πρός αὐτό τῆς διαπόμπευσής της.

ε) Τό θέμα τῆς ἀπάτης τῆς ὁποίας πέφτουν θύματα οἱ Καλικάντζαροι καί τό συνδεδεμένο μ' αὐτήν «τριμερές» λεκτικό σχῆμα (« Νὰ τό 'να πλευρό, νὰ καὶ τ' ἄλλο τὸ πλευρό, νὰ καὶ τὸ πανωγόμι...»).

στ) Ὁ τόπος (μύλος ἤ ἁλώνι συνήθως), ὅπου χορεύουν οἱ Καλικάντζαροι, κοντολογίς ἡ ὀρχήστρα.

ΟΙ ΚΑΛΙΚΑΝΤΖΑΡΟΙ

Ἕνα ἀπό τά πιό σημαντικά στοιχεῖα, πού πείθουν γιά τήν παλαιότητα τῶν ἀντιλήψεων γιά τούς Καλικαντζάρους, εἶναι ἡ σχέση τους μέ νεκρολατρικές (ἤ νεκροφοβικές) δεισιδαιμονίες. Ὁ Κ. Ρωμαῖος στό ἄρθρο του «Die Kallikantzaren» (*Byzantinische Neugriechische Jahrbücher*, τ. ΙΘ', 1947, σσ. 49-78) παραθέτει τά βασικά στοιχεῖα πού πείθουν γιά τήν βασιμότητα τοῦ συσχετισμοῦ τῶν Καλικαντζάρων πρός τούς νεκρούς, ἄποψη μέ τήν ὁποία συμφωνεῖ καί ὁ Γ. Μέγας (*Ἑλλ. ἑορταί...*, σ. 38 κ.ἑ.).

Τό ὅτι οἱ Καλικάντζαροι εἶναι ὄντως νεκροί (ἤ μᾶλλον, *καί νεκροί*) τό ἀποδεικνύουν πλήρως τά παρακάτω στοιχεῖα:

α) Οἱ Καλικάντζαροι, ὅπως καί οἱ νεκροί, ἔρχονται στήν γῆ ἀπό τόν κάτω κόσμο. Οἱ σχετικές μέ τό πριόνισμα τοῦ δέντρου τῆς ζωῆς παραδόσεις εἶναι χαρακτηριστικές. Τό ἴδιο καί οἱ ἀντιλήψεις γιά τίς συνήθειές τους: «Ἡ θροφή τους εἶναι σκουλήκια, βαθρακάκια, φίδια καὶ ἄλλα τέτοια ἀκάθαρτα πράματα» λέει ὁ λαός (παράδοση ἀπό τήν Ἀράχοβα), πίνουν αἷμα(παράδοση ἀπό τό Ἄργος) καί δέν ἀντέχουν στό φῶς τῆς ἡμέρας (πάγκοινη ἀντίληψη) ὅπως ἀκριβῶς καί ὁ ὅμαιμός τους «δράκουλας» τῶν λαϊκῶν παραδόσεων καί τῶν ταινιῶν τρόμου, πού εἶναι ἐπίσης ἕνας νεκρός.

β) Τό ἴδιο χαρακτηριστικές γιά νεκρούς εἶναι οἱ παραδόσεις περί ἀνόδου στήν γῆ καί συνακόλουθης ἀναχώρησης (σέ πολλές περιπτώσεις ἐκδίωξης) τῶν Καλικαντζάρων κατά τό δωδεκαήμερο, πού συναντῶνται ἐπίσης καί στίς «νεκρογιορτές» ἄλλων λαῶν. Ἡ ἰδιότυπη αὐτή «εἴσοδος» καί «ἔξοδος» τῶν νεκρῶν (πρβλ. τήν νεοελληνική ἔκφραση «τό ξόδι τοῦ νεκροῦ») συνάπτει τήν ὅλη ὑπόθεση (καί τούς Καλικαντζάρους βεβαίως) μέ τόν χαρακτῆρα καί τό μαγικό - θρησκευτικό ὑπόστρωμα τοῦ ἀρχαίου δράματος.

γ) Ἡ ἀδηφαγία τῶν Καλικαντζάρων, πού τονίζεται ἀκόμα περισσότερο ἀπ' ὅλ' αὐτά τά μέτρα πού παίρνουν οἱ ἄνθρωποι ἔτσι ὥστε νά μή μαγαριστοῦν τά φαγητά, εἶναι ἕνα στοιχεῖο πού συνδέει ἄμεσα τήν συμπεριφορά τους μέ τήν «συμπεριφορά» τῶν νεκρῶν.

Ὁ νεκρός θέλει (καί *πρέπει* σέ πολλές περιπτώσεις) νά φάῃ καί νά πιῇ, αὐτό εἶναι μιά θεμελιακή δοξασία ἡ ὁποία κυριαρχεῖ σ' ὅλες τίς μαγικές - θρησκευτικές ἀντιλήψεις καί παραδόσεις, ξεκινῶντας ἀπό τίς ἀρχαιοελληνικές χοές, καί φθάνοντας μέχρι τίς «νεο»ελληνικές δοξασίες πού τήν οὐσία καί τό νόημά τους τόσο ὄμορφα καί παραστατικά ἐκφράζει ἡ παρακάτω «χριστιανική» παράδοση ἀπό τήν Σαλαμῖνα:

«Ἦτανε μιὰ φορά ἕνας βασιλέας κ' ἐπρόσταξε νὰ σκάψουν καὶ νὰ ἀνοίξουν ἕνα μεταλλεῖο. Ἐκεῖ ποῦ δούλευαν, τὸ μεταλλεῖο ἐβούλιαξε καὶ ἐπλάκωσε ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, δὲν ἔμεινε κανείς· ὅλοι ὅσοι ἦσαν ἐκεῖ κάτω πλακώθηκαν. Ἕνας ὅμως, ὁ τελευταῖος, ποῦ ἤτανε κάτω κάτω σὲ μία γωνία, σὲ μέρος ἄσκαφτο, ἔμεινε ἐκεῖ σκεπασμένος ἀπὸ τὸ βούλιαγμα τοῦ χωμάτου· ἀποπάνω ἦσαν βράχοι καὶ γκρεμνά. Ἐπειδὴ ὅμως δὲν ἐφαίνετο τίποτε, δὲν ἐφρόντισαν νὰ σκάψουν καθόλου εἰς αὐτὸ τὸ μέρος. Ἐπίστευαν ὅτι καὶ οἱ διακόσιοι ἢ τριακόσιοι ἀπόθαναν ὅλοι.

Ἔμεινε πέντε ἕξ, ξέρω γώ, δέκα χρόνια αὐτὸ τὸ μέρος ἔτσι σκεπασμένο, χωρὶς πιὰ νὰ τὸ σκάψῃ κανείς. Τότε ἐπρόσταξε πάλι ὁ βασιλέας νὰ πᾶνε ἐργάταις καὶ νὰ ἀνοίξουν αὐτὸ τὸ μεταλλεῖο ποῦ βούλιαξε· λοιπὸν ἔβαλε ἀνθρώπους καὶ ἔσκαβαν, καὶ αὐτοὶ σκάβοντας εὕρισκαν καὶ ἔβγαζαν ἔξω τὰ

κόκκαλα καὶ τὰ κεφάλια αὐτῶν τῶν πλακωμένων ἀνθρώπων. Ἐνῷ λοιπὸν αὐτοὶ ἔσκαβαν καὶ ἐπλησίασαν 'ς τὸ τέλος, 'ς τὸ μέρος ποῦ παμε ὅτι ἤτανε ἄσκαφτο, ἄκουσαν μιὰ φωνὴ βαθιὰ ποῦ φώναξε ὤχ! ὤχ! Αὐτοὶ φοβήθηκαν, σταθήκανε, καὶ εἶπεν ἕνας "Μωρέ, δῶ ἄκουσα μιὰ φωνή". Τότε ἀφουγκράστηκαν ὅλοι καὶ ἀρχίσανε νὰ σκάφτουνε μὲ προσοχή. Καθὼς λοιπὸν ἔσκαφταν μὲ προσοχὴ καὶ ἐσήκωναν τὰ χώματα ηὗραν 'ς τὴ γωνιά, ἐκεῖ 'ς τὴν ἄκρη 'ς τὸ ἄσκαφτο ἕναν ἄνθρωπο. Ἅμα τὸν εἶδαν ἦτον γινωμένος σὰν σκουλῆκι, τόσον αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος ἤτανε χωνεμένος ἀπ' τὴν ἀδυναμία, πῶς νὰ τὸ πῶ στυλιασμένος 'ς τὸν τοῖχο· καὶ βραχνὸς πολὺ ποῦ δὲν μπόραγε νὰ μιλήσῃ· μόλις ἔβγαζε μιλιὰ ἀπὸ τὸ στόμα του, δὲν εἶχε κουράγιο καθόλου, δὲν μποροῦσε. Λοιπὸν τὸν ἐρωτᾶνε, "Πῶς ἔζησες ἐσὺ ἐδῶ· ἀπὸ πότε εἶσαι ἐδῶ μέσα;"

Καὶ αὐτὸς τοὺς εἶπε: "Τώρα ἔχω κάμποση ὥρα". Μὰ ἡ φωνή του μόλις ἀκούγουνταν, ἐκοβότανε, σὰν νὰ ἔβγαινε λές, ἀπὸ τὸ βάθος τῆς καρδιᾶς του. Τοὺς εἶπε ὅτι εἶχε κάμποση ὥρα, καὶ ἐκεῖνος εἶχε πέντε ἓξ χρόνια·

"Βρέ, τοῦ λὲν ἐκεῖνοι· ἐσὺ εἶσ' ἐδῶ πέντε ἓξ χρόνια καὶ μᾶς λὲς ἔχεις ὀλίγη ὥρα 'δῶ! Ἄμ' πῶς ἐζοῦσες, τί ἔτρωγες δῶ μέσα ποὖσαν χωμένος;

- Ἄμ' πῶς νὰ ζήσω, τοὺς ἀποκρίνεται, κάποτε κάποτε μοῦ ἐρχότανε ἕνα πρόσφορο καὶ μιὰ χοῦφτα στάρι. Περνοῦσε κάμποσος καιρός καὶ μοῦ ἐρχότανε ἄλλο ἕνα πρόσφορο καὶ μιὰ χοῦφτα στάρι· πάλι περνοῦσε καιρὸς καὶ μοῦ ἐρχότανε. Ἔτσι ἔζησα δῶ μέσα".

Ἐμεῖς τί βλέπομεν ἀπὸ αὐτὰ τώρα; Σ τὰ σαράντα, 'ς τὰ ἑξάμηνα, 'ς τὰ ψυχοσάββατα τοῦ καμαν πρόσφορο καὶ στάρι καὶ τὸ πήγαιναν 'ς τὴν ἐκκλησία, γιατὶ τὸν νόμιζαν σκοτωμένο· καὶ κεῖνο τὸ πρόσφορο καὶ τὸ στάρι τοῦ πήγαιν' ἐκεῖ μέσα, καὶ ἔτσι περνοῦσε. Οἱ παλαιοί, βλέπεις, εἶχαν περισσότερη ἐξυπνάδα· ἦσαν ἁπλοὶ ἄνθρωποι, μὰ ἤξευραν τὸ κάθε τι. Τοῦ πήγαινε ὅμως ἐκεῖ τὸ πρόσφορο καὶ τὸ στάρι μόνον· τίποτε ἄλλο. Αὐτὰ λοιπόν, ἡ ζάχαρη καὶ τὰ κουφέτα εἶναι περιττά· ἕνα πρόσφορο καὶ μία χοῦφτα στάρι τοῦ πήγαινε. Ὄχι καθὼς σήμερα κάνουν ταψιά καὶ ζαχαροπλαστεῖα καὶ κεντήματα. Ὁ πεθαμένος εἶπε· ἁπλὰ πράγματα, ἕνα πρόσφορο μόνον καὶ μιὰ χοῦφτα στάρι· αὐτὰ μόνον τοῦ ἐρχότανε, τίποτε ἄλλο. Ἤτανε, φαίνεται, καλὸς χριστιανὸς καὶ ὁ Θεὸς γι' αὐτὸ τὸν ἄφησε μέσ' 'ς τὸ μεταλλεῖο, γιὰ νὰ βγῇ καὶ νὰ τὰ εἰπῇ καὶ σὲ μᾶς αὐτά». (Ν. Πολίτου, *Παραδόσεις*, τ. Α', σσ. 567 - 569).

Ἡ ὄμορφη καί σοφή αὐτή παράδοση, ὄχι μόνο παρέχει μιά, ἀσφαλῶς παλαιά, «ταφική» ἐξήγηση γιά τούς βαθύτερους λόγους γιά τούς ὁποίους μοιράζονται σήμερα στίς κηδεῖες καί τά μνημόσυνα τά κόλλυβα, ὄχι μόνο προσφέρει μιά παραστατική εἰκόνα τοῦ πῶς βιώνεται σέ φαντασιακό ἐπίπεδο ἡ ἐπαφή τοῦ λαίκοῦ ἀνθρώπου μέ τόν νεκρό καί τόν θάνατο, ἀλλά μᾶς κάνει καί νά συνειδητοποιήσουμε σέ τί εἴδους παρεξηγήσεις μπορεῖ νά ὁδηγήσῃ ὁ ἐπιπόλαιος χαρακτηρισμός στοιχείων τοῦ «νεο»ελληνικοῦ πολιτισμοῦ ὡς «νέων». Μά πόσο νέο μπορεῖ νά εἶναι ἕνα νεκρικό ἔθιμο πού «μυρίζει» ἀπό μακριά πρωτογονισμό καί μαγεία τοὐλάχιστον τῆς νεολιθικῆς ἐποχῆς;

δ) Ἡ ἐξωτερική ἐμφάνιση τῶν Καλικαντζάρων ἀντιστοιχεῖ πλήρως πρός τήν πρωτόγονη, μαγική ἀντίληψη γιά τό ποιό μπορεῖ νά εἶναι τό παρουσιαστικό ἑνός νεκροῦ. Τά μακριά γένεια καί νύχια γιά παράδειγμα, ἀποτελοῦν στοιχεῖα πού προσκομίζει ἡ ἴδια ἡ ἐμπειρία. Ἡ χωλότητα καί γενικά ἡ παντός εἴδους ἀναπηρία τῶν Καλικαντζάρων (μήν ξεχνᾶμε πώς ἀρχηγός τους σέ πολλές περιπτώσεις εἶναι ὁ «κ'τσός») ἀποτελεῖ, ἐν μέρει τοὐλάχιστον, τήν προέκταση στό φαντασιακό πεδίο ἐμπειρικῶν καί πάλι παρατηρήσεων. Ἡ φαντασία ἐδῶ ἐπεκτείνει, συμπληρώνει καί παραποιεῖ, ἐφευρίσκοντας στοιχεῖα πού μόνο τό ἁπλοϊκό μυαλό ἑνός λαοῦ κυριευμένου ἀπό τόν μαγικό τρόπο σκέψης θά μποροῦσε νά διανοηθῇ: πῶς θά μποροῦσε φερ' εἰπεῖν νά μιλάῃ ἕνας «ζωντανός νεκρός», ἕνα «κακανθρώπισμα»; Ἡ φωνή πρέπει εἴτε νά εἶναι σπηλαιώδης,

βραχνή, ἐρχόμενη κατ' εὐθεῖαν ἀπό τόν τάφο, εἴτε νά κάνῃ λάθη, νά παραλλάσσῃ τίς λέξεις, κ.τ.λ.

Τήν αἴσθηση αὐτή τήν ἔχει κανείς κι ὅταν ἀκούῃ τήν σπηλαιώδη φωνή τοῦ Καραγκιόζη, - πού, μήν ξεχνᾶμε, μᾶς ἔρχεται κι αὐτός ἀπ' τό νεκρικό βασίλειο τῶν σκιῶν - ἤ ὅταν διαπιστώνῃ πώς τό κωμικό τιτίβισμα τοῦ Κολητηριοῦ (: «λέ πατέλα...») βρίσκει τό ἀντίστοιχό του στήν προφορά τῶν Καρκαντζέλων: «"Πῶς σὲ λένε μπάλμπα"; τοῦ λέει· (γιατὶ τέτοια πωρικά ποὺ εἶναι, μαθές, τὰ Λυκοκάντζαρα ψευδίζουν κι' ὅλα)...» ἤ: «Ἔ τό 'να πλευλό, ἒ καὶ τ' ἄλλο· ἒ καὶ τὸ ἐπανωγόμι. Πίσω εἶν' ὁ γιντίς, 'ς τὴ χούλχουλη κλυμμένος» (παράδοση Τριφυλίας, Πολίτης, ὅ.π. σ. 357 κ.ἑ.)

Τά κουρέλια καί τά μπαλώματα τῆς ἐνδυμασίας (στήν περίπτωση πού δέν εἶναι ὁλότελα γυμνοί) συμπληρώνουν τήν εἰκόνα τῆς ἐμφάνισης τῶν Καλικαντζάρων.

ε) Μιά διαπίστωση πού κάνει κανείς μελετῶντας τό πολυποίκιλο καί πολυσχιδές ὑλικό τῶν παραδόσεων, εἶναι πώς ἡ «ἄγρια σκέψη» πιστεύει κατά βάθος πώς ὁ νεκρός δέν θέλει μόνο νά φάῃ καί νά πιῇ, ἀλλά θέλει ἐπίσης (καί *πρέπει* σέ ὡρισμένες περιπτώσεις) νά γευτῇ τήν χαρά τοῦ ἔρωτα. Ἄν ἕνας νεκρός, μετά τόσο χρόνο καταναγκαστικῆς παραμονῆς στόν κάτω κόσμο, ἔρχεται στή γῆ ἀποφασισμένος νά βγάλῃ τά σπασμένα τῆς πείνας καί τῆς δίψας ἑνός ὁλόκληρου χρόνου μέσα σέ δώδεκα μέρες, πῶς ἀλήθεια θά πρέπῃ νά αἰσθάνεται, ἔτσι πού καταδικάστηκε ἀπό τόν θάνατο σέ μιά τόσο μακρόχρονη ἐρωτική ἀπραξία;

Μιά παράδοση ἀπό τή Κωνσταντινούπολη (*Παραδόσεις*, τ. Α' , σ. 343) πού ἀναφέρεται στόν ἀρχηγό τῶν Καλικαντζάρων, τόν Μαντρακοῦκο, τόν παρουσιάζει μέ «φύση πάρα πολὺ μεγάλη» καί προειδοποιεῖ πώς «κατὰ τὰ σουρουπώματα κατεβαίνει 'ς τὰ σταυροδρόμια καὶ 'ς τὰ σοκάκια, γιὰ νὰ βρῇ καμμιὰ γυναικοῦλα, νὰ τὴν καβαλλικέψῃ καὶ νὰ τῆς κάνῃ χίλιω λογιῶ πειράγματα...»

Δέν εἶναι λοιπόν καθόλου περίεργο πού οἱ Σάτυροι εἶναι ἰδιαζόντως ἐρωτομανεῖς ἤ οἱ προσωπιδοφόροι τῶν Φαλλοφορίων στήν ἀρχαία Ἀθῆνα «φέρουν» τό σύμβολο τῆς ἐρωτικῆς ἀπραξίας αὐτῶν τούς ὁποίους ὑποδύονται, τόν ὑπερμεγέθη φαλλό.

Σ' ὅ,τι ἀφορᾷ στούς Καλικαντζάρους, ἄν ἐξαιρέσουμε τήν παράδοση πού ἀναφέρθηκε πρίν, θά 'λεγε κανείς πώς οἱ ἀπροκάλυπτες ἀναφορές λείπουν, καί πώς τήν θέση τους ἔχουν καταλάβει πιό ἀνώδυνοι ὑπαινιγμοί: Ἡ γυναῖκα πού χορεύει γυμνή μαζί μέ τούς Καλικαντζάρους, οἱ ἔρωτες Καλικαντζάρων μέ Καλικαντζαρίνες πού ἀποφέρουν μάλιστα καί καρπούς (συνήθως ἕνα θηλυκό πού ἡ μαμή μετατρέπει σέ ἀρσενικό μέ τήν βοήθεια ἑνός κέρινου φαλλικοῦ ὁμοιώματος) κ.τ.τ. εἶναι οἱ νύξεις πού κάνει γιά τό ζήτημα ἡ παράδοση[18].

Σ' ἄλλους λαούς, ὅπως π.χ. οἱ Ἐσκιμῶοι τοῦ Βερίγγειου πορθμοῦ, «οἱ συνονόματοι τῶν νεκρῶν ἀνδρῶν (ποὺ ἐνσαρκώνουν στὶς ψυχογιορτὲς τοὺς νεκρούς), ζευγαρώνουν μὲ τὶς συνονόματες τῶν πεθαμένων τους γυναικῶν, χωρὶς νὰ λογαριάζεται ἡ ἡλικία» (Π. Λεκατσᾶ, *Ἡ ψυχή*, σσ. 416-417), ἐκπληρώνοντας μέ αὐτή τήν «μίμηση πράξεως» τό ἱερό τους καθῆκον. Κι ἄν ἤθελε νά ἀνατρέξῃ κανείς στίς ποικίλες μεταμφιέσεις, στίς τρυγίες καί τίς

---

[18] Ὁ Στρατής Μολίνος (*ΟΙ Καλλικάντζαροι*, εκδ. Φιλιππότης, Αθήνα, 1996, σ. 62), σχολιάζοντας τό γεγονός ὅτι «τα δαιμόνια της νύχτας έχουν ιδιαίτερη προτίμηση στις γυναίκες», παρατηρεῖ: «Εδώ χωράνε δύο εξηγήσεις. Είτε οι γυναίκες πέφτουν εν γένει θύματα των δαιμονικών διότι είναι πιο αδύναμες, πιο εύπιστες, πιο φοβιτσιάρες, είτε διότι έτσι επισφραγίζεται και πάλι η από την αρχαιότητα συσχέτιση των καλλικαντζάρων με τους Σατύρους και τους κατσικοπόδαρους, οπαδούς του μικροθεού Πανός, που ως γνωστό επιδίδονταν με ιδιαίτερη ορμητικότητα στα σεξουαλικά των ένστικτα.»

μουτζουροδευτέρες, στά προσωπεῖα καί στήν «ἔκλυση ἠθῶν» τοῦ καρναβαλιοῦ, θά μποροῦσε, ἐν μέρει, νά ἀναζητήσῃ τήν ἐξήγηση στήν διάθεση τῶν ζωντανῶν νά ἐξυπηρετήσουν τούς θλιβερούς ἀπόκληρους «τῆς ζωῆς»[19].

Ὅμως, γιά νά εἴμαστε ἀπόλυτα εἰλικρινεῖς, θά πρέπῃ νά παραδεχθοῦμε ὅτι αὐτή ἡ διάθεση ἐξυπηρετήσεως ἔχει ἐμφανῶς ἰδιοτελῆ κίνητρα, ἐντάσσεται τρόπον τινά στό πλαίσιο τῆς μαγικῆς ἀρχῆς «Do ut abeas», πού τόσο παραστατικά ἐκφράζεται μέ τό ποντιακό ὄνομα τῶν Καλικαντζάρων: «Ἂς ἐμᾶς καλοί». Καλοί μέν καί χρυσοί, ἀλλά «ἂς ἐμᾶς». Ἡ ἀμφιθυμική αὐτή ἀντιμετώπιση τῶν νεκρῶν ἐμφανίζεται μέ τόν ἕνα ἤ τόν ἄλλο τρόπο σ' ὅλους τούς λαούς καί σ' ὅλες τίς παραδόσεις, ὅταν πιά τό εὐχάριστο διάλειμμα τῶν ἐπί γῆς ἡμερῶν δίνει τήν θέση της στήν «τραγῳδία» τῆς πομπώδους ἐξόδου, τότε πού μέ σεμνό, ἱερατικό, «τραγικό» τρόπο οἱ νεκροί ξεπροβοδίζονται - ἤ ἐκδιώκονται - ἀπό τούς ζωντανούς καί ἐπιστρέφουν στό σκοτάδι τοῦ τάφου.

Ἡ ἐτυμολογία

Πάμπολλες εἶναι οἱ προσπάθειες πού ἔχουν γίνει ὥς τώρα γιά τήν ἐτυμολόγηση τοῦ ὀνόματος τῶν Καλικαντζάρων: ἀπ' τό τουρκικό «καρά» (=μαῦρος) + «κουντζιούλ» (= δοῦλος) (Blau, Schmidt), ἤ τό ἀλβανικό «καλικάτσ'» (=καβάλλα στό σβέρκο) (Wachsmuth), ἤ τό «καλός» + «Κένταυρος» (Lawson) ἤ τό «Καλλικάνθαρος», (Κοραῆς) ἤ τό «Λυκοκάνθαρος» (νεανική ἄποψη τοῦ Ν. Πολίτη, Φ. Κουκουλές), ἤ τό λατινικό «καλιγᾶτος»(=ὁ στρατιώτης πού φοράει καλίγια, ἤτοι παπούτσια) (Κ. Οἰκονόμος), ἤ ἐκ τοῦ «καλά τσαγγαρώνω»(=ἀναρριχῶμαι εὔκολα) (λαϊκή παρετυμολογία), ἤ ἐκ τοῦ «καλίκι» + «τσαγγίν» (: παπούτσι), ἤ «καλόν τσαγγίν» (Ν. Πολίτης), ἤ ἐκ τοῦ «καλίκι» + «ἄντζα» (= κνήμη) (Χ. Παντελίδης), ἤ ἐκ τοῦ «καϊκάς» + μεγεθυντική κατάληξη - άντζαρος (Α. Χατζῆς), ἤ ἐκ τοῦ «καρκάτζι», «κάρκανο» (ξερό) (Σ. Δεινάκις), ἤ ἐκ τοῦ «καλός» + «γάντζος» (Ἰ. Σβορῶνος), ἤ ἐκ τοῦ «κῶλος» + «γάντζος», (Δ. Καμπούρογλους), κ.ἄ.

Ἡ ἐνδοσυγκριτική ἀντίληψη συσχετίζει κάποιους ἀπό τούς πολλούς ἐναλλακτικούς τύπους[20] τοῦ ὀνόματος τῶν Καλικαντζάρων (τά

---

[19] «Τόσο ἔντονο εἶναι τὸ πλάσμα τοῦτο, πῶς ἔρχουνται οἱ νεκροί, ποὺ κάποτε τοὺς παρασταίνουνε τὸν ἐρχομό τους. Ἔτσι στὴ μεγάλη, τέλος τοῦ Γενάρη, ψυχογιορτὴ τῶν Τανγκοὺλ Νάγκα τῆς Μανιπούρ, στὸ 'Ασσάμ, διαλέγουνται ζωντανοὶ ποὺ νὰ μοιάζουνε τῶν νεκρῶν, ὅσων δὲ σβύσαν ἀπὸ τὴ θύμηση, γιὰ νὰ τοὺς παραστήσουν. Ἐκεῖνοι στολίζουνται μὲ λογὶς στολίσματα κι ὅλοι τοὺς φέρνουνται σὰ νά 'ναι στ' ἀληθινὰ οἱ νεκροί τους. Σὰν τέτοιοι στήνουν καὶ χορὸ στὰ πλατώματα τοῦ χωριοῦ, ταγίζουνται ἀπὸ τὶς συγγένισσες τῶν νεκρῶν, καὶ πᾶνε ἀπὸ σπίτι σὲ σπίτι νὰ μαζέψουν ρουχικὰ ποὺ τοὺς φιλεύουν. Στὴν ψυχογιορτὴ τῶν 'Ινδιάνων τῆς Καλιφορνίας, "δέκα ἢ περισσότεροι ἄντρες ἑτοιμάζουνται νὰ παίξουνε τὸ ρόλο τῶν σκιῶν, νηστεύοντας γιὰ μέρες ἀρκετές, κι ἀπέχοντας, ξεχωριστά, ἀπὸ κρέας. 'Αλλαξομορφισμένοι μὲ χρωμάτισμα καὶ μὲ καπνιά, στολιδωμένοι μὲ φτερὰ καὶ χλωρασιές, χορεύουνε καὶ τραγουδοῦν μὲς στὸ χωριό, ἢ δρομίζουνε νύχτα μέσα στὸ δάσος ἐδῶ κ' ἐκεῖ, μ' ἀναμένες λαμπάδες στὰ χέρια."» (ὅ.π., σ. 415).

[20] Πρβλ. ζακ. ἄντζαροι, σαμοθρ. καϊκαντζάοι, κυπρ. καλακάντζαρος, μεγίστ. καλατζάγκαρος, καλατσάγκαρος, σαμ. καλgάτζαρους, φοῦρν. καλικαζάροι, Κῶς καλικαζ-ζάροι, ἀμοργ., κυπρ. καλικάζαρος, καλυμν. καλικάζ-ζαροι, φολεγ. καλικανδιάροι, ναουσ., καλαβρυτ. καλικαντζαραῖοι, ροδ. καλικάντζαρας, μακεδ., βιθυν. καλικαντζάρια, μακεδ. καλικαντζαροί, κυπρ. καλικαντζαρούδιν, ἰκαρ. καλικαντζέροι, κυπρ., κυθν. καλικάντσαρος, κυθν., σαρεκκλ., μηλ. καλικάντσιαροι, ἀν. ρωμυλ. καλικατζαραῖοι, πελοπ. θρᾳκ. καλικατζάροι, *κ.ν.έ. καλικά(ν)τζαρος, πληθ. καλικά(ν)τζαροι, καλικα(ν)τζάροι, καλικα(ν)τζαραῖοι, θηλ. καλικα(ν)τζαροῦ ἤ καλικα(ν)τζαρίνα, οὐδ. καλικα(ν)τζαράκι,* μακεδ. καλικάτζαρους, σιφν. σικιν. καλικάτζιαροι, μανιάκ. καλικατζόνια, σαμοθρ. καλικατζοῦροι, ζακ. καλικάτσαροι, ἠπ. καλιοντζῆς, μυκ. καλισάμαρος, ζακ. καλισκάτζαρος, θρᾳκ. καλιτζαγκάρηδες, θρᾳκ. καλιτσαγγάρ', την., ποντ. καλιτσάγγαρος, ἀν. ρωμυλ. καλιτσάμαρος, καλιτσαμαραῖοι, ἰκαρ. καλιτσαντέροι, ναξ., παρ. καλκαζάροι, θεσσ. καλκανζοῦρις, κυνουρ.

καλικαντζούρια, εὐβ. καλ'καντζούρια, θεσσ. καλ'κανζοῦρις, σαμοθρ. Καλλικατζοῦροι, τοπν., ἠπειρ. καρκαντζούλια, σκιαθ. σκαλικαντζούρια), κατ' ἀρχήν μέ τά νεοελληνικά «καλικατζούρα», (συχνή, παλαιότερα, ἡ φράση «τί καλικατζοῦρες εἶν ' αὐτές», ὅταν οἱ μαθητές ἔκαναν ἄσχημα γράμματα), ρουμελ. «καλικατούρα», κυπρ. «καλακατσοῦνες» (=κακογραμμένα, δυσανάγνωστα, ὀρνιθοσκαλίσματα), μυκον. «καρακασοῦνες» (= «γράμματα από κακό γραφικό χαρακτήρα»), κρητ. «καλικατσοῦνες» (= τά ἄσχημα καί δυσανάγνωστα γράμματα).

Ἡ πλήρης ἐπιβεβαίωση τῆς συσχέτισης τοῦ Καλικάντζαρος μέ τό «καλικαντζοῦρες» μᾶς ἔρχεται ἀπό τήν Ἁγιάσο τῆς Λέσβου, ὅπου χρησιμοποιεῖται μιά λίαν χαρακτηριστική ἐναλλακτική μορφή τῆς λέξης, ὁ τύπος «χαρχατζέλα» («δυσανάγνωστα γραψίματα που μηδέ οι γράψαντες δεν μπορούν να τα διαβάσουν», βλ. Δ. καί Ι. Παπάνη, *Λεξικό της Αγιασώτικης διαλέκτου*, λ. χαρχατζέλα). Οἱ συγγραφεῖς τοῦ ὡς ἄνω λεξικοῦ παρατηροῦν γιά τό ἔτυμο τῆς λέξης: «Ἴσως - κατά τη γνώμη μας - να πρόκειται για ηχοποίητη λ. που προέκυψε απ' τόν ήχο χαρ-χαρ-χαρ που ακούγεται, όταν νευρικά τραβάμε τη μεταλλική πέννα πάνω στο χαρτί [...] [χαρ+χαρ+τζέλα > χαρχατζέλα (με ανομοιωτική αποβολή του ρ)].».

Ἐμεῖς θά προτιμούσαμε νά ἀναγάγουμε τό παρελθόν τῆς λέξης σέ προγενέστερα τῆς μεταλλικῆς πέννας γρατζουνίσματα, τῶν ὁποίων ἡ ἠχομιμητική ἀπόδοση (*χάρτς-χάρτς) μαζί μέ τήν παραγωγική κατάληξη -έλα (τό «τζ» τοῦ ὑποθετικοῦ *-τζέλα πού προτείνουν οἱ συγγραφεῖς πρέπει νά ἀποδοθῇ στό θέμα) ὡδήγησε μέσα ἀπό ἀνομοιωτική ἀποβολή τοῦ «τσ» τοῦ α' σκέλους καί τοῦ «ρ» τοῦ β' σκέλους στόν τύπο χαρχατζέλα (ἤτοι: *χαρτσχαρτσέλα > *χαρχαρτζέλα > χαρχατζέλα). Ἡ ἐγγύτητα τοῦ τύπου αὐτοῦ πρός τά Καρκά(ν)τζελος, Καρκα(ν)τζέλι, (πρβλ. καί κυδων. «καρκατζέλλα»: «σύμπλεγμα γραμμῶν εἰκῆ κεχαραγμένων») ἀποδεικνύει

καλκάνια, μακεδ., κορινθ. καλκαντζαραῖοι,στερελλ. καλκάντζαρους, ἠπ. καλκάντζορος, αἰτωλ., θεσσ., εὐβ. καλκαντζούρια, στερελλ. καλκάτζαρ', ἁλονησ. καλκατζάρ', μακεδ. καλκατζαραῖοι, σκυρ. καλκάτζαρες, ὁ, ἰων. (φωκ.) καλκατζάρια, καλκατζάροι, σκιαθ. καλκάτζαρος, κυνουρ. καλκατζόνια, νισυρ. καλοκάζαρος, μυκ. καλσάγγαρ', την. καλσαγγάρ', κρητ. καρακαντζαλῆς, κρητ. καρακατζόλοι, ναουσ. καρακόντζαλα, ἐδεσσ. καρακόντζια, κρητ. καρακό(ν)τζολος, ποντ. (ὄφ.) καρακόντσιλο, (ὁ), καρακόντσιλοι, μακεδ. καρακότζαλους, κρητ. καρακότζολας, κρητ. καραντζόκολοι, σουφλ. καρκαντζάλ', ἠπ. καρκάντζαλα, ἀν. θρᾴκ., καρδιτσομαγ. καρκαντζαλαῖοι, ἐλασ. καρκαντζάλια, θ. καρκαντζαλίνα, μακεδ. καρκαντζαλοί, στενημ. σερ. καρκάντζαλος, μακεδ. καρκαντζάλους, ἡ, μαν., μακεδ. καρκάντζαρος, θεσσ. καρκάντζελος, ἠπ. καρκαντζέλια, σαρεκκλ. καρκαντζέλοι, μακεδ. καρκάντζιαλους, ἠπ. καρκάντζιλους, μαν. καρκαντζόλια, κυθν., κρητ. καρκάντζολος, καρκαντζόλοι, στενημ. φιλιπ., καρδιτσ. καρκάντσαλος, θεσσ. καρκαντσέλια, ὄφ. καρκάντσιλος, μακεδ. καρκατζαλαῖοι, πελοπ. καρκατζάλια, θεσσ. καρκατζαλιαῖοι, μακεδ. καρκατζαλοί, ἀρτακ. καρκάτζαλος, μακεδ. καρκάτζαλους, πελοπ. καρκατζαραῖοι, ἠπ. καρκάτζαρος, δημητσ. καρκάτζελας, θεσσ. καρκατζέλια, ἀρκ., πανορμ. καρκάτζελος, φθιωτ. καρκάτζουλας, ἠπειρ. καρκατζούλια, πελοπ. καρκάτσελος, ποντ. (οἰν.) καρτσάγγαλος, ἠπειρ. κατσόϊνα, λαστ. κολικαντζάροι, ποντ. κοντζολόζ', φιλιππουπ. κορκόντζ(ε)ιλας, κορκόντζ(ε)ιλος, φιλιππουπ. κουρουκόντζαλους, κουρουκοντζαλαῖοι, καλαμπ. λιουγκατζιάρια, γρεβεν. λουγκατσιάρης, λουγκατσιάρια, γραντ. χασ. λουκατσαραῖοι, κυνουρ., μεσ. λυκοκάντζαρος (πληθ. λυκοκάντζαροι, λυκοκαντζάροι, λυκοκαντζαραῖοι, λυκοκάντζαρα, θ. λυκοκαντζαρίνα), ἐπιδ. λιμ. λυκοτσάρδια, χαλαστρ., καρδιτσ. ρογκάτσια, φυτ. βερ. ρουγγανάδες, καλαμπ. ρουγκατζιάρια, θεσσ. ρουγκατσιάρηδες, μακεδ. ρουγκατσιάρια, ἐδεσσ. ρουγκατσιάροι, μακεδ. ρουκατζιάρια, σαμ. σκαϊκάτζαρος, εὐβ. σκαλικάτζαρης, εὐβ., ζακ., κυθηρ., σκιαθ. σκαλικάντζαρος, ἀραχ. σκαλικαντζέρια, σκιαθ., στερελλ. σκαλικαντζούρια, τσακ. σκαλικό, ὁ, λεβαδ. σκαλκάντζαρος, σκαλκαντζαραῖοι, εὐβ. σκαλκάτζαρους, σκαλκατζαραῖοι, κυνουρ. σκατζάρια, μακεδ. σκατσάντζαρος, στερελλ. σκληκατζούρια, θρᾳκ. τζαλτζάγκαροι, βερτισκ. μακεδ. χαρχατζάλ', κ.ἄ.

πανηγυρικά τήν ὀρθότητα τῆς προταθείσας συσχέτισης, σέ ὅ, τι τοὐλάχιστον ἀφορᾷ στό «νεοελληνικό» μέρος τῆς ὑπόθεσης.

Καί κάνουμε αὐτή τήν διάκριση, γιατί τά ν. ἑ. καλικατζούρα, ρουμελ. καλικατούρα, κ.λπ. εἶναι ἐμφανές ὅτι συνδέονται μέ τήν λατινική caricatura (= γελοιογραφία, γκροτέσκα μορφή). Ἡ συγγένεια - πού δέν συνεπάγεται ἀναγκαστικά καί προέλευση - μπορεῖ νά ἀναδειχθῇ σαφέστερα μέσα ἀπό τήν μελέτη τῶν «πρωτορρωμανικῶν» - κατά τήν ἄποψή μας - τύπων.

Τύποι τῆς ἰταλικῆς ὅπως ὁ ἐναλλακτικός τοῦ caricatura, calcatura (= ἰχνογράφηση μέ πατητούρα, ἀλλά καί πάτημα) δείχνουν ὅτι ὑπάρχει μιά ἐκ πρώτης ὄψεως περίεργη σχέση (στό β' σκέλος τῆς ὁποίας παραπέμπουν ἀσυναίσθητα καί πολλές ἀπόπειρες ἐτυμολόγησης) τοῦ γράφειν (εἴτε γράμματα εἴτε γελοιογραφικές φιγοῦρες), μέ τά *πόδια* καί ὅ, τι σχετίζεται μ' αὐτά: κάλτσες, κλοτσιές, τρέξιμο, παπούτσια, κ.λπ. Χαρακτηριστικοί εἶναι οἱ τύποι τῆς ἰταλικῆς: calcagnare (= φεύγω τρέχοντας), calcagno (= φτέρνα), calcamento (= πάτημα, καταπάτηση), calcare (= ποδοπατῶ, ἰχνογραφῶ μέ πατητούρα, κλοτσῶ), calcata (= ποδοπάτημα, ἰχνογράφηση μέ πατητούρα), calcetto (ἐλαφρύ παπούτσι, κακό ποδόσφαιρο), calciare (= κλοτσῶ), calcio (= κλοτσιά, ποδόσφαιρο), calco (= ἐκτύπωμα, ἀποτύπωμα), calza (= κάλτσα), calzatura (= ὑπόδηση, γενική ὀνομασία κάθε παπουτσιοῦ), κ.λπ.

Βάσει τῶν ἰταλικῶν τύπων, καί κυρίως τοῦ τύπου caricatura, θά μποροῦσε κανείς νά ὑποστηρίξῃ ὅτι ὁ καλικάντζαρος εἶναι ἰταλικῆς προέλευσης, ὅπως ἄλλωστε (θεωρεῖται ὅτι) εἶναι καί οἱ τύποι κάλτσα, κλοτσιά, κ.λπ.

Μιά τέτοια ὅμως ἄποψη προσκρούει κατά τήν γνώμη μας σέ ὡρισμένα δεδομένα πού πρέπει - ἐπί τέλους - νά ληφθοῦν σοβαρά ὑπ' ὄψει:

α) Οἱ Ἰταλοί δέν διαθέτουν παραδόσεις σχετικές μέ δαιμονικά ὄντα πού νά ἔχουν ὄνομα παρεμφερές μέ τούς Καλικαντζάρους. Ἄν μάλιστα ἀναλογισθῇ κανείς ὅτι ἡ σχέση τῶν Καλικαντζάρων τοὐλάχιστον μέ τούς νεκρούς - καί ὄχι μόνο, ὅπως θά ἀναλυθῇ ἐμπεριστατωμένα παρακάτω - παραπέμπει σέ ἀπώτατο, καί ὁπωσδήποτε προχριστιανικό παρελθόν, τό πρόβλημα τῆς καταγωγῆς τους προβάλλει ἀκόμα πιό δυσεπίλυτο, μιᾶς καί ἄμεση σύνδεση μέ τήν ἀρχαιοελληνική θρησκεία δέν φαίνεται νά ὑπάρχῃ. Ἐν τούτοις, ἡ ποικιλία τῶν σχετικῶν παραδόσεων, πού κάνουν τήν ἐμφάνισή τους ἀκόμα καί στίς πιό ἀπόμερες γωνιές τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμικοῦ χώρου, ἀποδεικνύει ὅτι οἱ δοξασίες γιά τά δαιμονικά αὐτά ὄντα ἀποτελοῦν ὀργανικό στοιχεῖο τοῦ «νεο»ελληνικοῦ πολιτισμοῦ, ἐνδεικτικό μιᾶς παμπάλαιας μαγικοθρησκευτικῆς ἀντίληψης ὁμόλογης πρός αὐτήν πού ἀναφέρεται στούς Σατύρους, τίς Νηρηίδες καί τά λοιπά δαιμονικά ὄντα.

β) Οἱ σχετικές πρός τίς ἰταλικές, νεοελληνικές ἤ καί ἀρχαιοελληνικές λέξεις ἐμφανίζουν ὡρισμένα πρωτογενῆ φωνητικά χαρακτηριστικά πού μποροῦν νά ἐξηγηθοῦν μόνο βάσει τῆς ἄποψης γιά ἀνεξάρτητη ἐξέλιξη λατινικῆς καί ἑλληνικῆς μετά τήν διάσπαση ἑνός πρωτορρωμανικοῦ στρώματος. Σ' αὐτές τίς φωνητικές ἰδιαιτερότητες περιλαμβάνονται:

- Ἐναλλακτική ἐξέλιξη ἑνός φωνηεντικοῦ ὑγροῦ, ὅπως δείχνουν οἱ τύποι calcio (= κλοτσιά), ν.ἑ. κλοτσιά, ν.ἑ. γλάκιο (= τρέξιμο), κυπρ. κλάτσες (= κάλτσες), καλυμν. κράτσα, κρατσοέτης (= καλτσοδέτης), κρατσώνω, κ.λπ. Ὁ Ἰ. Πανταζίδης, ἀναφερόμενος στό ἀρχ. ἑλλ. «λάξ», (*Ὁμηρικὸν λεξικόν*, λ. λάξ), παρατηρεῖ: «Πιθανωτέρα ἡ παρὰ Κουρτίῳ ἐτυμολογία, καθ' ἣν τὸ ἐπίῤ. τοῦτο συγγενεύει πρὸς τὰς Λατ. λ. calcar, calcare, calceus, καὶ ὁ μὲν πλήρης αὐτοῦ τύπος ἦτο κλὰξ (κατὰ μετάθεσιν ἀντὶ τοῦ κάλξ), προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου ἀφῃρέθη τὸ ἐν ἀρχῇ κ». Ἡ παλαιότατη ταυτοσυλλαβική μετάθεση τοῦ ὑγροῦ *πού ὀφείλεται κατ' οὐσίαν στήν ἐναλλακτική ἐξέλιξη τοῦ φωνηεντικοῦ ὑγροῦ*, κάνει τήν ἐμφάνισή της καί στούς τύπους Κρακατζέβλοι, Λουκατσάρια,

Λυκοτσάρδια, Ρουγκατσάρια, Λαγκατσιαραῖοι, Ρουγκατσόρια, Λογκατσούρια, κ.λπ., πρβλ. καί ἀλβ. lugat (= βρυκόλακας, φάσμα).

• Ἡ συσχέτιση τῶν Καλικαντζάρων μέ τά ὁμοειδῆ Ρουγκατσάρια (πρβλ. Κ. Καραπατάκη, *Παλιὰ χριστουγεννιάτικα ἤθη καὶ ἔθιμα, Τό Δωδεκάμερο τῶν Χριστουγέννων*, σ. 206: «Στὴν περιοχὴ Γρεβενῶν, τὰ ρουγκατσιάρια τὰ λένε καὶ λουγγατσιάρια...Στὰ χωριὰ τῶν Τρικάλων, Καλκάντζαρους») φέρνει στήν ἐπιφάνεια μιά παμπάλαια φωνητική ἐξέλιξη, πού μποροῦμε νά παρατηρήσουμε καί στά ὁμόρριζα ν.ἑ. γλάκιο(= τρέξιμο) (ἰτ. calcagnare: φεύγω τρέχοντας), γλακάω, λακάω, λακίζω (= τρέχω, «τήν κοπανάω»), ἀ.ἑ. λάξ (λατ. calx), κ.λπ. Ὁ Ἀνδριώτης ἐτυμολογεῖ τό λακῶ (= φεύγω τρεχάτος) ἀπό τό μεταγν. λακῶ (= διαρρηγνύομαι), ἀλλά εἶναι φανερό ὅτι κάνει λάθος. Ἡ σημασιολογική ταύτιση τῶν λακάω - γλακάω - γλάκιο ἐπιβάλλει ὡς μόνη ὀρθή τήν ἐτυμολόγηση τοῦ λακάω ἀπό ἀμάρτυρο τύπο *καλκάω κατά τό σχῆμα *καλκάω - *κλακάω > γλακάω (πρβλ. κλοτσά-γλοτσά)> *λλακάω > λακάω. Δεδομένου ὅτι ἡ ἴδια ἐξέλιξη ὑπόκειται μᾶλλον τῶν ἀ.ἑ. λάξ, λακτίζω (ἤτοι: *κλάξ > *γλάξ > *λλάξ > λάξ) συμπεραίνουμε ὅτι πρόκειται γιά παλαιότατη φωνητική ἐξέλιξη πού ὑποδεικνύει ἔμμεσα καί ἀντίστοιχη παλαιότητα τῶν φωνητικῶν ἐξελίξεων πού ὡδήγησαν στήν μορφοποίηση τοῦ τύπου Ρουγκατσάρια ἐκ τοῦ Καλ(ι)κατζάρια.

Δέν εἶναι βέβαια ἡ πρώτη φορά πού γίνεται ἡ συσχέτιση Καλικαντζάρων καί Ρουγκατσαριῶν [πρβλ. Ν. Πολίτου *Παραδόσεις*, τ. Β', σ. 1243: «Κατ' ἀποβολὴν τῆς πρώτης συλλαβῆς καὶ ἀνάπτυξιν φωνήεντος μεταξὺ τῶν ἀπολειφθέντων ἀρκτικῶν συμφώνων ρκ ἐσχηματίσθη ἐν Παλιγρατσάνῳ τῆς Μακεδονίας ὁ τύπος τὰ Ῥουκατζιάρια (Μπουντώνα, *Μελέτη περὶ τοῦ γλωσσ. ἰδιώματος Βελβεντοῦ*, σ. 102)»]. Ἡ συσχέτιση δέν ἔγινε δεκτή, καί ἡ ἀναφορά τοῦ Κ. Ρωμαίου (*Μικρὰ μελετήματα*, σ. 281) καταγράφει τούς λόγους: «Ἄσχετα ἀπό τόν Liungman καί ὁ κ. Ἀνδριώτης πιστεύει στή βουλγαρική προέλευση (σ.σ. ἐκ τοῦ βουλγ. rogac: ἐλάφι), γιατί δέν μπορεῖ, μοῦ εἶπε, νά ἐννοήσῃ τήν ἀποκοπή τῆς ἀρχικῆς συλλαβῆς».

Δέν πρόκειται ὅμως γιά ἀποκοπή τῆς ἀρχικῆς συλλαβῆς ἀλλά μᾶλλον γιά ταυτοσυλλαβική μετάθεση τοῦ ὑγροῦ καί πτώση (μέσῳ ἀφομοίωσης πρός τό ὑγρό) τοῦ ἀρκτικοῦ συμφώνου: *Καλκατζαραῖοι - *Κλακατζαραῖοι > *Λλακατζαραῖοι (πρβλ. Λαγκατσιαραῖοι).

• Ὡρισμένοι ἀπό τούς ἐναλλακτικούς τύπους τῆς λέξης Καλικάντζαρος ἐμφανίζουν «προθετικό» σίγμα (Σκαλικάντζαροι, Σκαλικαντζέρια, Σκαλκώταδοι, κ.λπ.). Ἴσως δέν εἶναι χωρίς νόημα ὅτι παρόμοιο «προθετικό» (;) σίγμα ἐμφανίζουν καί οἱ συγγενεῖς ἐτυμολογικά λέξεις «κάλτσα» (πρβλ. σκαλτσούνι, ἐπών. Σκαλτσᾶς, κ.λπ.) καί «σκλοτζοπατῶ»[21] (κλοτσοπατῶ).

• Ἀντιμετάθεση ἐμφανίζει ὁ τύπος καλιτσάγγαρος («ἐν Πύργῳ τῆς Τήνου καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησι τῶν δυτικῶν παραλίων τοῦ Εὐξείνου», Πολίτης, ὅ.π., τ. Β', σ. 1252) ὁ ὁποῖος δείχνει πάλι νά ἔχῃ σχέση μέ παπούτσια ἤ ἀναρρίχηση (πρβλ. βυζ. τσάγγα, τσαγγίον: εἶδος παπουτσιοῦ, τσαγγάρης, τσαγγαρώνω: σκαρφαλώνω, κ.λπ.). Ἡ ἀντιμετάθεση κάνει τήν ἐμφάνισή της καί στούς τύπους «καρσάτη» (γίδα), ἤτοι μαύρη μέ ἄσπρα πόδια, οἱονεί «καλτσάτη» (Κῶς[22]), καί «τζαγκάτα», καρπ. «τσαγγᾶτο» [: «μελανόχρουν τὴν τρίχα ζῷον (αἰγίδιον) μὲ τὰς ὀπισθίας κνήμας λευκάς»]. Ὁ Πολίτης (ὅ.π., σ. 1252)

---

[21] Βλ. ἐπιστολή τοῦ Ἀρ. Βαλαωρίτη τῆς 10ης Ἀπριλίου 1863 στόν Ἀνδρ. Λασκαρᾶτο: «...Ἀλλὰ ἡ δημοκοπία, τώρα ὁποῦ θὰ ἑνωθοῦμε μὲ τ' ἀδέρφια μας, εἶναι σκουλήκι ὁποῦ πρέπει νὰ τὸ σκλοτζοπατήσωμε...» (*Ἅπαντα τῶν Νεοελλήνων Κλασσικῶν, Ἀρ. Βαλαωρίτης*, τ. 2, σ. 191)

[22] Δές Ἀναστ. Μ. Καραναστάση, *Ποιμενικά τῆς Κῶ*, σ. 48, αὐτοτελής ἔκδοση τοῦ Πνευματικοῦ ὁμίλου Κῶ *Ὁ Φιλητᾶς*, 1994.

παρατηρεῖ ὅτι «Ἐν Οἰνόῃ κατὰ παραφθορὰν τοῦ τσαγγία λέγονται *γαντσία* οἱ μακροὶ πόδες», ἔχω ὅμως τήν ἐντύπωση ὅτι συμβαίνει τό ἐντελῶς ἀντίθετο: ἀπ' τήν ὀνομασία τῶν ποδιῶν προῆλθε ἡ ὀνομασία τῶν παπουτσιῶν, ὅπως ἄλλωστε καί τῶν καλτσῶν, καί ἑπομένως ἀνταποκρίνεται περισσότερο στά πράγματα ἕνα ἐτυμολογικό σχῆμα τοῦ τύπου * κάλγκα (πρβλ. λατ. caliga: στρατιωτικό ὑπόδημα, βυζ. καλίγιον καί καλίκιον) > κάλτζα > κάντζα > τσάγγα / *καλγκάρης (πρβλ. λατ. caligarius: κατασκευαστής στρατιωτικῶν ὑποδημάτων, Ἡσύχ.: «σκυτεύς· σαγγάριος, καὶ καλιγάριος») > *καλτζάρης > *κατζάρης > τσαγγάρης. Ἐξ ἄλλου καί ἡ λέξη «ἄντζα» (= ἡ κνήμη) εἶναι πολύ πιθανό νά προέρχεται ἐκ τοῦ *γάντζα (πρβλ. γαντσία) μέ σίγηση τοῦ ἀρκτικοῦ γ, ὅπως καί στό ζακ. ἄντζαροι.

◆ Ἕνας ἄλλος, ταυτόσημος - καί ὁμόρριζος πρός τό «Καλικάντζαρος» - τύπος, εἶναι ὁ ποντιακός «Καρτζάγκαλος», ὁ ὁποῖος σχετίζεται ἐτυμολογικά πρός τά καρτζάζω (= ἀναρριχῶμαι / ἀμύσσω, γρατσουνίζω), κάρτζιν (συνήθ. κατά πληθ. κάρτζα: οἱ γαμψοὶ ὄνυχες ὀρνέου[23]).

Ὁ Ἀνθ. Παπαδόπουλος παρατηρεῖ γιά τό «κάρτζιν»: «Ἀπὸ τὸ μεσ. παρὰ Δουκ. κάρτζα (ἡ) = κνημίς, περικνημίς». Ἑπομένως τά κάρτζα (= νύχια) συνδέονται ἐτυμολογικά μέ τήν κάλτσα, κλοτσιά, κ.λπ., μόνο πού ἡ προέλευση τῆς λέξης δέν εἶναι ἰταλική. Ἡ ποντιακή ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ρίζα εἶναι ἠχομιμητική (κράτς! / γράτς!) καί ὅτι ἡ σημασία γρατσουνίζω, νύχι, - ἄμεσα συνδεδεμένη μέ τήν ἠχομιμητική ρίζα - εἶναι πρωτογενέστερη αὐτῆς τοῦ «κάλτσα», «κλοτσιά», κ.λπ.

Ἐπί πλέον, τύποι ὅπως κάντζα, ἡ (= γάντζος, γαμψός ὄνυξ ὀρνέου[24]), καντζαρεύω (= ἀναρριχῶμαι), καντζαρίζω (= ἀναρριχῶμαι, ἀμύσσω διά τῶν ὀνύχων), γάντζος, κ.λπ. εἶναι φανερό ὅτι προέρχονται ἀπό τύπους μέ ρῶ [*καρτζαρεύω, *καρτζαρίζω, κάρτζα, *κάρτζος, πρβλ. ποντ. καρτζάζω (: ἀναρριχῶμαι, γρατσουνίζω), καρτζαλώνω: ἀναρριχῶμαι].

Οἱ τουρκικοί ἑπομένως τύποι kanca (= γάντζος), kartal (= ἀετός), ποντ. καρτάλ', κάρταλος, γάρταλος, ρ. καρτελίζω: διαμελίζω, κατασπαράσσω - ὡς ὁ ἀετός τό θήραμα - εἶναι στήν οὐσία πρωτοελληνικοί, καί ἡ ἠχομιμητική τους καταγωγή προφανής.

Τό ποντ. καρτζαλώνω (= ἀναρριχῶμαι) ἔχει ὁπωσδήποτε σχέση μέ τό ροδ. καρσουλλ^{d}ώνω [= σκαρφαλώνω, φρ. «ἐκαρσούλλ^{d}ωσε σάν κάττης πάνω στό δέντρο(ν)»] πού ἐναλλακτικός του τύπος εἶναι τό ἐπίσης ροδιακό «κατσουλλ^{d}ώνω» (= ἀναρριχῶμαι), τό σαμιακό «καλιτσώνομαι», ἠπειρώτικο «κλιτσώνουμι» (γαντζώνομαι μέ τά κλιτσιά μου, δηλ. τά σκέλη, ἀγκαλιάζοντας τόν κορμό δέντρου). Ἑπομένως ἀπό τήν ἴδια ρίζα προέρχονται τά ἠπ. κλίτσους (=ὁ γάντζος), κλιτσί (= πόδι), κλίτσις, οἱ (= ἀκαλαίσθητα γράμματα, καλικατζοῦρες), κατσοῦλα, (= γάτα, οἱονεί *καρτσοῦλα / *κρατσοῦλα: αὐτή πού γρατζουνάει, πρβλ. καί τά ὁμόρριζα γατσούλι, γατσουλάκι, κάττης, γάτης, γατοῦλα, κατσιάζω - γατσιάζω, ἐναλλαγή κ - γ), κατσάβραχα (: ἄγρια βράχια, ἤτοι βράχια πού γρατζουνᾶνε), ροδ. κατσολιά καί καρσολιά (= ἐλιά τῆς ὁποίας οἱ κλάδοι εἶναι σάν ἀγκάθες), ροδ. κατσοπέρνι, κατσόπερνος (=

---

23 Πρβλ. 'Αιτὲντζ ἐπεριπέτανεν ψηλὰ 'ς σὰ ἐπουράνα / κ' ἐκράτενεν *'ς σὰ κάρτζα του* παλληκαρί' βραχόναν.

24 Πρβλ. καί ἐναλλακτική μορφή τοῦ προηγουμένου διστίχου, καί πάλι ἀπό τήν ποντιακή: «'Αιτὸντζ ἐπεριπέτανεν ψηλὰ 'ς σὰ ἐπουράνα, / ἐκράτ'νεν καὶ 'ς σὰ κάντζας ἀτ' παλληκαρί' ἀβραχόνας». Ἑπομένως «κάρτζιν» καί «κάντζα» εἶναι ἡ ἴδια λέξη.

ἀκανθόπρινος), μελεν. κατσαρώνου (= γρατσουνῶ) καί ἄλλα, ὧν οὐκ ἔστι ἀριθμός.

Εἶναι γνωστή βέβαια ἡ παραγωγή πολλῶν ἀπό αὐτά ἀπ' τό ἀ.έ. ἄκανθα (ν.έ. ἀγκάθι), ἀλλά δεδομένης τῆς ἀπουσίας τοῦ ὑγροῦ στήν ἀρχαία λέξη, θά τείναμε νά ὑποστηρίξουμε τόν ὑστερογενῆ της χαρακτῆρα ἔναντι τῆς ἠχομιμητικῆς ρίζας «κράτς» (καρτσ-> κατσ-) ἀπ' τήν ὁποία προέρχεται πιθανόν καί ἡ ἄκανθα.

Δεδομένου ὅτι - ὅπως ἔχει ἐπισημανθῆ καί στήν εἰσαγωγή - ἐκ τοῦ ἠχομιμητικοῦ γρατζουνίζω / γρατσουνίζω φαίνεται νά προέρχεται τό τσαγκρουνίζω (πρβλ. καί τσουγκράνα, τσαγκρουνιά, κ.λπ.) καί ὄχι τό ἀντίστροφο, εἶναι εὔλογο νά ὑποθέσουμε ὅτι καί ἐκ τοῦ «κατζαρώνω» προέρχεται τό «τσαγγαρώνω» (= ἀναρριχῶμαι), ὅπως ἐκ τοῦ *καρτζάρης - *καλτζάρης > *κατζάρης τό «τσαγγάρης» .

Ἡ πορεία ἑπομένως τῶν συνειρμῶν ξεκινάει ἀπ' τό γραντζούνισμα τῶν νυχιῶν, περνάει στό πόδι καί ὁ,τιδήποτε ἔχει σχέση μ' αὐτό (π.χ. κάλτσα, κλοτσιά κ.λπ.), ἐνῷ ἄλλοι περαιτέρω συνειρμοί ἐπεκτείνονται στά ζῶα (π.χ. γάτες), στά φυτά πού «γραντζουνίζουν», στά πτηνά καί τά αἰχμηρά ἀντικείμενα, καί τέλος στά φανταστικά ὄντα ὅπως οἱ Καλ(ι)κάντζαροι ἤ Καρτζάγκαλοι οἱ ὁποῖοι, ἀφοῦ συσχετίζονται μέ τίς καλικατζοῦρες (= ὀρνιθοσκαλίσματα, τ.ἔ. γραντζουνίσματα) ἔπεται ὅτι κάποια σχέση, καί μάλιστα στενή πρέπει νά ἔχουν μέ τά γαμψά νύχια.

Ἡ ὀνομασία τους πιθανόν νά ὀφείλεται στό γεγονός ὅτι οἱ ἐμπειρικές παρατηρήσεις τοῦ πρωτόγονου πιστοποιοῦσαν τήν ἀνάπτυξη τῶν νυχιῶν στούς νεκρούς, πρᾶγμα πού ἀφ' ἑνός μέν ἔδινε τήν αἴσθηση μιᾶς συνέχισης τῆς ζωῆς ὑπό τήν ἐπιφάνεια τῆς γῆς, ἀφ' ἑτέρου δέ τούς καθιστοῦσε ἐπίφοβους λόγῳ ἀνάπτυξης τοῦ κατ' ἐξοχήν «ἐπιθετικοῦ» ὅπλου τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος.

Μιά ἄλλη ἐναλλακτική, ὑποθετική ἐξήγηση θά ἦταν ὅτι γιά λόγους σχετικούς μέ τήν παραπάνω ἐμπειρική παρατήρηση, οἱ νεκροί συνδυάσθηκαν ἤ καί ταυτίσθηκαν μέ τίς γάτες (πρβλ. τίς ἀναφορές στήν εὐκινησία τῶν Καλικαντζάρων, τό σκαρφάλωμά τους στούς τοίχους, στίς οὐρές τους, κ.λπ.).

Ἄν, ἀπ' τήν ἄλλη, ὑπέθετε κανείς ὅτι ἡ ὀνομασία ἀνάγεται σέ ἐποχές καί σέ τελετουργίες κατά τίς ὁποῖες μαινόμενοι θιασῶτες διασπάρασσαν *μέ τά νύχια τους* ἕνα ἐξιλαστήριο θῦμα - ὅπως π.χ. συμβαίνει μέ τήν Μαλάμω - θά μποροῦσε νά ἀποδώσῃ τό ὄνομα σ' αὐτή τήν διασπαρακτική πρακτική. (Αὐτή εἶναι καί ἡ λύση πού φαίνεται πιθανώτερη στόν ὑποφαινόμενο).

Ἄλλοι θά ἀρκοῦνταν σέ μιά παραγωγή ἀπό τό λατ. caricatura (= γκροτέσκα μορφή) καί θά ἀπέδιδαν τήν ὀνομασία στά παραμορφωμένα καί ἐξωανθρώπινα χαρακτηριστικά τῶν Καλικαντζάρων, ἐνῷ ἄλλοι πιθανόν νά συσχέτιζαν στοιχεῖα ἐμφανῶς ἐμπλεκόμενα στήν ἐτυμολογία τῆς λέξης, ὅπως τό πόδι καί τό ἀποτύπωμά του, μέ τήν κατά τό χειμῶνα ἐμφάνιση τῶν Καλικαντζάρων, ἀνάγοντας τήν ὅλη λεξιπλασία στήν ἀπόδοση σέ φανταστικά ὄντα τῶν ἰχνῶν τῶν ζώων πάνω στό χιόνι.

Ὅπως καί νά ᾖχῃ τό πρᾶγμα, ἡ λέξη φαίνεται νά προέρχεται μέ διαδοχικές ἀνομοιώσεις ἀπό τήν ἠχομιμητική ἀναδιπλασιασμένη ρίζα *Καρτσ-κάρτς μέ τήν προσθήκη τῆς παραγωγικῆς κατάληξης -αρος, ἤτοι: *Καρτσκάρτσαρος > *Καρκάρτζαρος > *Καρκάντζαρος > Καλκάντζαρος - Καλικάντζαρος. Χαρακτηριστικές εἶναι οἱ ἐναλλακτικές μορφές τοῦ α' στίχου τοῦ σχετικοῦ μέ τούς Καλικαντζάρους λεσβιακοῦ τραγουδιοῦ («Καλ(ι)κατζεύγου τσ' ἔρχουμι» / «Καλ(ι)κατζίζου τσί πιρνῶ» / «Τζάγκρου - Τζάγκρου, τσί πιρνῶ») καθώς καί τό καίριο σχόλιο του Στρ. Μολίνου (*Οι Καλικάντζαροι*, σ. 83): «Ἔχει ἐνδιαφέρον τούτη η στροφή, καθώς οι λέξεις τζάγκρου - τζάγκρου έχουν

σχέση με το ρήμα γρατσουνώ (= τζαγκρουνώ) για να υπενθυμίσει πως τα δαιμονικά μπορούν και γρατσουνούν, έχουν γαμψά νύχια και ξεσχίζουν.».

γ) Τό ὄνομα τῶν Καλικαντζάρων ἐμφανίζει τόση ποικιλία τύπων καί τέτοια παραφθορά τῶν κατά τόπους ἐκδοχῶν του, ὥστε εὔλογα νά ὑποθέτῃ κανείς ὅτι ἡ ποικιλία αὐτή ἔχει τίς ρίζες της σέ μιά παλαιότατη γλωσσική - πληθυσμιακή διάσπαση ἑνός γραικικοῦ - πρωτοελληνικοῦ ὑποστρώματος. Παρ' ὅτι, μάλιστα, πολλοί ἐναλλακτικοί τύποι τῆς λέξης εἶναι φυσικό νά ἔχουν ἐξαφανισθῆ, ἐν τούτοις ὡρισμένοι ἐναπομείναντες (κυρίως στήν ποντιακή καί στήν τουρκική) μᾶς ἐπιτρέπουν νά φαντασθοῦμε μιά εὐρύτατη διάδοση (καί πολυποίκιλη ἐπίσης παραφθορά) τῆς λέξης, καί νά ἀνακαλύψουμε τά ἴχνη της σ' ἕνα τόσο ἀπομεμακρυσμένο παρελθόν, ὥστε νά δικαιούμαστε νά συμπεράνουμε ὅτι ὄχι ἁπλῶς ἡ λέξη, ἀλλά καί *ἡ παραφθορά τῆς λέξης* ἔχει μιά ἡλικία πού δέν θά μπορούσαμε, οὔτε στίς πιό τολμηρές ὑποθέσεις μας νά φαντασθοῦμε.

Ἡ ποντιακή διαθέτει τόν τύπο «κοντζολόζ'» (ἀμάρτ. κοντζολόζοι, οἱ), πού χρησιμοποιεῖται γιά «δαίμονες οἱ ὁποῖοι ὅλον τὸ ἔτος εἶναι ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ μόνον τὸ δωδεκαήμερον διάστημα ἀπὸ τῆς παραμονῆς τῶν Χριστουγέννων μέχρι τῆς ἑορτῆς τῶν Θεοφανείων ἔχουν τὴν ἐλευθερίαν νὰ ἐξέλθουν εἰς τὸν ἐπάνω κόσμον διὰ νὰ ἐνοχλήσουν ποικιλοτρόπως τοὺς ἀνθρώπους οὐρλιάζοντες ἀπαίσια καὶ μολύνοντες σκεύη καὶ τρόφιμα μὲ τὸ κάτουρό τους. Εἶναι κάτισχνοι καὶ σκελετώδεις, φοροῦν βρώμικα καὶ κουρελιασμένα ροῦχα καὶ εἶναι κοντοί, κουτσοί, κουλλοί, μονόφθαλμοι, τσεβδοὶ καὶ μὲ οὐρές, ἀλλὰ λίαν εὐκίνητοι καὶ ἱκανοὶ νὰ σκαρφαλώσουν εἰς τοὺς τοίχους. Ταυτίζονται πρὸς τοὺς καλικαντζάρους τῆς κοινῆς ἑλληνικῆς». (Ἀνθιμου Παπαδόπουλου, *Ἱστορικὸν Λεξικὸν τῆς Ποντικῆς Διαλέκτου*, τ. 1, σ. 462).

Ἐνῷ οἱ περισσότεροι τύποι τῶν περιοχῶν τῆς «μητροπολιτικῆς» Ἑλλάδας δείχνουν - πλήν ἐλαχίστων ἐξαιρέσεων, ὅπως π.χ. τά ἀρκαδικά «γκατζόνια» - νά διατηροῦν τήν ἀναδιπλασιασμένη ρίζα, τό ποντ. Κοντζολόζ' φαίνεται νά ἔχῃ προχωρήσει στήν λόγῳ ἀνομοιώσεως ἁπλοποίησή της. Ἡ ἴδια ἐξέλιξη παρατηρεῖται καί στά ἐκ τῆς ἑλληνικῆς προερχόμενα τουρκικά koncalos, koncolos (= Καλικάντζαρος, πρβλ. karakoncolos).

Δέν ξέρω ποιούς πρέπει νά εὐχαριστήσουμε, τούς Τούρκους ἤ τούς Ἕλληνες πού τούρκεψαν, ἀλλά παρ' ὅλ' αὐτά διατήρησαν μιά λέξη πολύτιμη (koncalos) ἡ ὁποία ὄχι μόνο συνδέει τήν νεοελληνική μέ τήν ἀρχαιοελληνική παράδοση, ὄχι μόνο ἀποδεικνύει ὅτι ἡ παράδοση ἡ σχετική μέ τούς Καλικαντζάρους (καί ἄρα ἡ συναφής λατρεία) εἶναι παλαιότατη, ἀλλά ὅτι παλαιότατη ἐπίσης εἶναι καί ἡ παραφθορά τοῦ Καρακόντζολος / *Καρακόντζαλος σέ Koncolos - Koncalos - Κοντζολόζ'.

Στήν *Λυσιστράτη* τοῦ Ἀριστοφάνη (στ. 982), ὁ Λακεδαιμόνιος κήρυκας ὁ ὁποῖος ἔχει ἔρθει στήν Ἀθῆνα, μέ ἐμφανῆ πάνω του τά σημάδια τῆς ἀποχῆς τῶν γυναικῶν ἀπό τά ἐρωτικά τους καθήκοντα, ἐρωτᾶται:

«Τίς δ' εἶ; πότερον ἄνθρωπος ἢ Κονίσαλος;»

Ὁ σχολιαστής τοῦ Ἀριστοφάνους μᾶς πληροφορεῖ: «Δαίμων πριαπώδης ὁ Κονίσαλος·», πρᾶγμα πού ἐπιβεβαιώνει καί ὁ Ἡσύχιος: «Κονίσαλος·... σκίρτησις σατυρικὴ ἢ τῶν ἐντεταμένων τὰ αἰδοῖα». Θεωρῶ ὅτι τό ἀριστοφανικό «Κονίσαλος» εἶναι ἡ ἴδια λέξη μέ τό μικρασιατικό Κόντζαλος - Koncalos, καί ὅτι αὐτό ἀποδεικνύεται ὄχι μόνο σέ φωνητικό, ἀλλά ἐπίσης - ἤ κυρίως - σέ σημασιολογικό ἐπίπεδο.

Τό ὅτι στούς Καλικαντζάρους - *Κοντζάλους ἀποδιδόταν μιά ἐρωτική συμπεριφορά παρόμοια πρός αὐτήν τοῦ Κονισάλου, δηλώνεται ἤ ὑπονοεῖται ἀπό τίς ποικίλες σχετικές παραδόσεις, ἀλλά ἔχει ἰδιαίτερη σημασία νά ἐντοπίζουμε τούς ἀπογόνους (;) τῶν «ἐντεταμένων τὰ αἰδοῖα» σέ μικρασιατικό

ἔδαφος, πρᾶγμα πού ἀναδεικνύει τήν ἰδιαιτερότητα τῆς ἰωνικῆς παράδοσης, ἔτσι ὅπως τήν ἀπηχεῖ ἡ ἀττική κωμῳδία. Μιλᾶμε γιά τόν γνωστό «Κωνσταντινουπολίτη» Μαντρακοῦκο, πού σύμφωνα μέ τήν παράδοση «εἶναι κουτσός, κοντόχοντρος, τραγοπόδαρος, μὲ καραφλὸ κεφάλι, κι' ἀσκημομούρης, τέρας! Ἔχει καὶ φύση πάρα πολὺ μεγάλη (γι' αὐτὸ πολλαῖς φοραῖς καὶ τὴ φύση τὴν λὲν μαντρακοῦκο). Ὁ Μαντρακοῦκος βγαίνει τὰ δωδεκάημερα. Τὴν ἡμέρα κρύβεται σὲ μάντραις καὶ ἔρημους τόπους...» (Ν.Πολίτη, *Παραδόσεις*, τ. Α', σ. 343).

Ὅσο κι ἄν ἡ παράδοση προσπαθῇ λάθρα νά (παρ)ετυμολογήσῃ τό ὄνομα τοῦ Κωνσταντινοπολίτη Κονισάλου ἀπό τήν λέξη «μάντρα» (σέ μιά τέτοιου εἴδους πρόθεση πρέπει νά ἀποδοθῇ ἡ φράση «κρύβεται *σὲ μάντραις* καὶ ἔρημους τόπους»), τό κλειδί τῆς ἐτυμολογίας τῆς λέξης βρίσκεται σέ ἄλλη ἀναφορά, τό ἀκριβές νόημα τῆς ὁποίας διαφεύγει ἀπό τόν ἀφηγητή τῆς παράδοσης: «Ἔχει καὶ φύση πάρα πολὺ μεγάλη (γι' αὐτὸ πολλαῖς φοραῖς καὶ τὴ φύση τὴν λὲν μαντρακοῦκο)».

Πράγματι, ἡ ποντιακή παρουσιάζει τούς τύπους «ματρακόκα» (ἡ) καί «ματρακί» (τό) πού σημαίνουν καί τά δύο τήν πόσθη. Ὁ Ἀνθ. Παπαδόπουλος χαρακτηρίζει τά «ματρακί» καί «ματρακόκα» ξένες λέξεις, χωρίς ὅμως νά προσδιορίζῃ τήν γλῶσσα προέλευσης, λόγῳ τοῦ ὅτι ἐκφράζει περισσότερο μιά ἐντύπωση παρά μιά ἐπακριβῶς αἰτιολογημένη ἄποψη.

Ἡ συσχέτιση τοῦ «ματρακόκα» μέ τό «Μαντρακοῦκος» (ὄχι μόνο ὁ ἀρχικαλικάντζαρος ἀλλά καί ἡ πόσθη) μᾶς ὁδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι ἡ λέξη εἶναι σύνθετη ἐκ τοῦ «μάντρος» (: ὁ ἀσυνήθως ὀγκώδης ἄνθρωπος, «πβ. τὸ τῆς κοινῆς μαντράχαλος») καί τοῦ «κοῦκος» ἤ «κόκα» (= «πουλί» κατά πᾶσαν πιθανότητα) καί ἐπομένως σημαίνει «μεγάλο πουλί», «μακρά πόσθη».

Γιά τό α' συνθετικό ἀρκεῖ νά σημειώσουμε ὅτι δέν θεωρεῖται ξένο, ἀλλά ἁπλῶς «ἀγνώστου ἐτύμου», ὅπως ἄλλωστε καί τό πάγκοινο «μαντράχαλος». Μέ τό β' ὅμως συνθετικό τά πράγματα εἶναι πιό καθαρά μιᾶς καί - ἀπ' ὅ,τι φαίνεται - πρόκειται γιά μιά ἠχομιμητική ρίζα πού ἀρχικά σήμαινε γενικά τό πουλί, γιά νά ἐξειδικευθῇ ἀργότερα σέ ἐπί μέρους εἴδη [π.χ. κ.ν.ἑ. κοῦκος, κουκουβάγια, ποντ. κλῶκα, κλοῦκα, κλοῦξα, κλοῦσκα, κοσσάρα, κωσσοῦ (= ἡ κλῶσσα, ἡ κ(λ)ῶττα), κοῦρκος (= διάνος), ἠπειρ. γκουγκούσα (= ἡ φάσα, «ἀπὸ τὴ φωνή της γκοὺ-γκοὺ»), γκουγκουχτούρα (= δεκοχτούρα, Νέα Βῆσσα Θράκης), μελεν. gougoútka, gougoúfka (= ἡ «δεκοχτούρα»)] καί μεταφορικά καί στό ἀνδρικό ἤ γυναικεῖο γεννητικό ὄργανο (πρβλ. ν.ἑ. ποῦλος, πουλί, κ.τ.τ.).

Τό ὅτι παράγωγα τῆς ἠχομιμητικῆς ρίζας χρησιμοποιοῦνται γιά νά ὑποδηλώσουν τό ἀνδρικό αἰδοῖο, καί μάλιστα ἀπό παλιά, μᾶς τό δείχνουν στοιχεῖα τόσο τῆς νεοελληνικῆς ὅσο καί τῆς ἀρχαίας παράδοσης πού ἡ σύμπτωσή τους κάθε ἄλλο παρά τυχαία μπορεῖ νά θεωρῆται.

Στήν Ἤπειρο χρησιμοποιεῖται ἡ λέξη «γκούγκου», ἡ, γιά τήν ὁποία ὁ Εὐ. Μπόγκας (*Τὰ γλωσσικὰ ἰδιώματα τῆς Ἠπείρου*, τ. Α', σ. 98) παρατηρεῖ: «τὸ πέος στὴν νηπιακὴ γλῶσσα, ἡ ἀλλοῦ (Κ/λη) κουκοῦ». Φαίνεται μάλιστα ὅτι καί ἡ πάγκοινη «τσουτσοῦ» (= τό πέος, παιδική λέξη) προῆλθε ἀπό τό «κουκοῦ» μέ μιά παράδοξη ἀλλά ὑπαρκτή οὐράνωση τοῦ κ πρό τοῦ ου (πρβλ. καί τό παρόμοιας τάξης μελεν. τσουτσουνάρι = κουκουνάρι).

Μιά παράδοση ἀπ' τήν Σάμο (Πολίτης, ὅ.π., σ. 338) παρουσιάζει τούς Καλικαντζάρους νά «κατεβαίνουν τὴ νύχτα 'ς τὰ σπίτια ἀπὸ τοὺς καπνολόγους» καί νά τραγουδοῦν:

«Θὰ σοῦ βάλω τὴ λιανούρα
καὶ τὸν ἄδραχτο 'ς τὸν κ...
κοῦκος!»

Ὁ σεξουαλικός ὑπαινιγμός πού συνιστᾷ τό ἐπιφώνημα «κοῦκος!», στήν ἀριστοφανική κωμῳδία - πού τηρεῖ λιγώτερο τά προσχήματα - ἐμφανίζεται ἀπροκάλυπτα:

« ΕΥ: Τοῦτ' ἄρ' ἐκεῖν' ἦν τοὔπος ἀληθῶς: "κόκκυ, ψωλοὶ πεδίονδε!"»
(*Ὄρνιθες*, στ. 507).

Ὁ Φ. Κακριδής (*Ἀριστοφάνους Ὄρνιθες*, ἑρμηνευτικὴ ἔκδοση, 1987, σ. 107) σημειώνει: «Τὸ πιθανότερο εἶναι *ψωλοὶ* (κατηγορούμενο;) νὰ μὴν σημαίνη (μόνο) 'περίτμητοι', ἀλλὰ καὶ viri praeputio retractato (Rapp)· σὲ αὐτὸ συνηγορεῖ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ δευτερεύουσα χυδαία σημασία τοῦ *πεδίον*, καὶ ἡ σχεδὸν πανελλήνια σημερινή, καὶ ὁπωσδήποτε παραδοσιακή, σημασία τοῦ 'κούκου' (erectio: π.χ. 'τοῦ παιδιοῦ τοῦ ἔκανε κούκου' — πληροφορία Δ. Κρεκούκια)».

δ)Στό ἐρώτημα γιατί δέν ἐμφανίζονται οἱ Καλικάντζαροι στήν ἀρχαιοελληνική παράδοση - ἐξαιρουμένης τῆς οὕτως ἤ ἄλλως περιθωριακῆς περίπτωσης τοῦ Κονισάλου -, ἡ μόνη λογική ἀπάντηση πού μπορεῖ κανείς νά δώσῃ εἶναι ὅτι ἡ διάσπαση τοῦ πρωτοελληνικοῦ πληθυσμοῦ σέ «γραικικό» καί «ἑλληνικό» κλάδο θά πρέπῃ νά ἔγινε ὅταν ἀκόμα ὁ πολιτισμός αὐτός διήνυε τό μητριαρχικό (ἤ μητριστικό ἤ μητροκεντρικό) στάδιο, ὁπότε δέν διέθετε ἀρσενικοὺς δαίμονες. Εὐρύτερη ἀνάλυση τοῦ ζητήματος θά ὑπάρξῃ στήν ἀναφορά στούς ἀντίστοιχους θηλυκούς δαίμονες τῆς μητριαρχικῆς κοινωνίας, τίς Νεράϊδες.

Παρεμφερῆ δαιμόνια.

Ἡ βασική σύλληψη περί σχέσης Καλικαντζάρων καί νεκρῶν ἐπηρεάζει, ὅπως εἶναι φυσικό, καί τόν τρόπο ἐτυμολογικῆς προσέγγισης λέξεων πού χρησιμοποιοῦνται γιά παρεμφερῆ πρός τούς Καλικαντζάρους δαιμόνια ὅπως οἱ «ἀνασκελᾶδες», τό «κουτσοδαιμόνι», ὁ «Σιβώτης» (Σιφώτης) ἤ τά τσιλικρωτά, στά ὁποῖα ἀναφερόμαστε συνοπτικά παρακάτω:

- ἀνασκελᾶδες: Παρόμοια πρός τούς Καλικαντζάρους δαιμόνια εἶναι οἱ ἀνασκελᾶδες πού ἀπ' ὅ,τι φαίνεται εἶναι ἐπίσης νεκροί, μέ παρεμφερῆ πρός αὐτά τῶν Καλικαντζάρων χαρακτηριστικά. Τό ὄνομά τους θά μποροῦσε νά ἀποτελέσῃ ἕνα ἐπί πλέον στοιχεῖο γιά τήν θεμελίωση τῆς ἄποψης ὅτι πρόκειται στήν οὐσία περί νεκρῶν, ἄν ἡ νεοελληνική γλωσσολογία δέν φρόντιζε - κατά τήν προσφιλῆ της ἄλλωστε συνήθεια - νά ἀναγάγῃ τό ὄνομα ἀνασκελᾶς στό ἀρχαῖο «ὀνοσκελής», παραβάλλοντάς το πρός τό μεσαιωνικό «Ὀνοσκελοῦ» (*Διαθήκη τοῦ Σολομῶντος*, Migne P. G., τ.122 σ. 1320 d).

Ὁ Ἰ. Κονδυλάκης (*Ἑστία*, 1884, τ. ΙΖ' σ. 318) εἶναι κατά τήν γνώμη μας πιό κοντά στήν ἀλήθεια ὅταν ἐτυμολογῇ τό «ἀνασκελᾶς» ἀπό τό «ἀνάσκελα», «διότι μία τῶν συνηθεστέρων στάσεων, ἃς λαμβάνουσι προκειμένου νὰ ἐμφανισθῶσιν εἰς ἄνθρωπον εἶναι νὰ ἐξαπλῶνται ἀνάσκελα ἐν τῷ μέσῳ τῆς ὁδοῦ». (Γιά τίς σχετικές ἀπόψεις, δές Ν. Γ. Πολίτου, *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα Δ'*, σ. 501 κ.ἑ.). Τό πιθανώτερο μάλιστα εἶναι ὅτι ἡ προσωνυμία «ἀνασκελᾶς» ἐπήγασε ὄχι ἀπό τήν στάση τήν ὁποία παίρνουν οἱ δαίμονες αὐτοί ὅταν ἐμφανίζωνται στούς ἀνθρώπους, ἀλλά ἀπό τήν στάση πού ἔχουν (ἐφ' ὅσον μᾶλλον γιά νεκρούς πρόκειται) ὅταν εἶναι μέσα στό μνῆμα (πάντα ἀνάσκελα). Ἡ ἰδιάζουσα σχέση καί ἡ συνειρμική ταύτιση νεκροῦ καί μνήματος εἶναι ὑπεύθυνη π.χ. καί γιά τήν προσωνυμία «τσιβουρίτες» (= οἱ πεθαμένοι, οἱ νεκροί) πού ἀπαντᾷ στήν Κρήτη (ἐκ τοῦ «κιβούρι», «τσιβούρι»: νεκρική κάσα).
- Τό κουτσοδαιμόνι: Οἱ συνεχεῖς ἀναφορές τῶν παραδόσεων στό «κουτσοδαιμόνι» ἤ στόν «κ'τσό», πού θεωρεῖται συνήθως ὁ ἀρχηγός τῶν Καλικαντζάρων, ὀφείλουν νά μᾶς προβληματίσουν. Γιατί ὅσο κι ἄν ἄλλα

χαρακτηριστικά (μαῦρο χρῶμα, ὑπερτροφικά νύχια, καταρρακωμένα ἐνδύματα κ.λπ.) μπορεῖ νά θεωρηθοῦν ὅτι ἐπήγασαν ἀπό ἐμπειρικές παρατηρήσεις τῶν ζωντανῶν γιά τούς νεκρούς, ἡ «ἀναπηρία» (ὅταν μάλιστα περιορίζεται εἰδικά στά κάτω ἄκρα), πρέπει νά ἔχῃ κάποια σχέση μέ παλαιές ταφικές συνήθειες πού ἔχουν σήμερα λησμονηθῆ.

Πράγματι, στήν Κύπρο (δές Κυρ. Χατζηιωάννου, *Λαογραφικὰ Κύπρου*, 1984, σσ. 138 - 139) «νεκρός, ποὺ τριμήνιζε, δηλ., ποὺ γιὰ νὰ συμπληρώσῃ 40 μέρες μετὰ τὸν θάνατό του ἔπαιρνε ἀπὸ τρεῖς μῆνες μέρες [...] τοὔσπαζαν τὲς κάννες (τὸ κόκκαλο τῆς γάμπας) τῶν ποδιῶν του. Γιὰ κανένα ἄλλο λόγο δὲν γινότανε τοῦτο, παρὰ μόνο γιὰ νὰ μὴν μπορῇ νὰ γυρίσῃ στὴν γῆ νὰ πάρῃ κι ἄλλο μαζί του, ὅπως συνήθως θεωρεῖται πὼς κάμνει ὁ νεκρὸς ποὺ τριμηνίζει».

Ὁ φόβος αὐτός γιά πιθανή ἐπάνοδο τοῦ νεκροῦ καί τά πρακτικά μέτρα πού λαμβάνονται γιά ἀποτροπή ἑνός τέτοιου ἐνδεχομένου πρέπει κανονικά νά ἀνάγωνται σέ μιά παλαιότατη περίοδο, τόσο παλαιά καί πρωτόγονη, ὅσο καί ἡ σκέψη πού τά ἐμπνέει.

Μιά ἔνδειξη γιά κάτι τέτοιο ἀποτελεῖ ὁ σκελετός Ε τοῦ τάφου 67 ἀπό τό νεκροταφεῖο τῶν Ἀρμένων στό Ρέθυμνο (Ὑστερομινωική ΙΙΙ Α-Β περίοδος, περ. 1425 - 1200 π.Χ.), ὁ ὁποῖος παρουσιάζει ἀσφαλεῖς ἐνδείξεις ἑνός βίαιου κατατεμαχισμοῦ: τά ἄνω καί τά κάτω ἄκρα παρουσιάζουν ἴχνη ἀπό δέκα διαφορετικά χτυπήματα πού ἔχουν γίνει μέ κάποιο βαρύ καί αἰχμηρό ἀντικείμενο, πιθανώτατα πέλεκυ. Κατά τήν ἀρχαιολόγο Tina McGeorge (βλ. «Ἔγκλημα στήν ὑστερομινωική ΙΙΙ περίοδο, περιοδ. *Ἀρχαιολογία*, τ. 11, 1984), τό «ἰδιαζόντως εἰδεχθές ἔγκλημα» πρέπει μᾶλλον νά ἀποδοθῇ σέ ἕνα εἶδος «βεντέτας», «μιά κοινωνική ἀσθένεια πού μαστίζει τήν Κρήτη ἀκόμα καί σήμερα, καί πού συνήθως ὀφείλεται σέ κτηματικές διαφορές, ζωοκλοπές ἤ ζητήματα τιμῆς». Τό γεγονός ὅμως ὅτι ὁ 67Ε φαίνεται νά εἶχε προσβληθῆ - ὅπως ὑποδεικνύει ἡ κατάσταση τῶν θωρακικῶν του σπονδύλων - στό τελευταῖο διάστημα τῆς ζωῆς του ἀπό βρουκέλωση, μιά ἀσθένεια πού μπορεῖ νά μεταδοθῇ στόν ἄνθρωπο ἀπ' τό γάλα, τό τυρί, τό γιαούρτι ἤ τήν ἁπλῆ ἐπαφή μέ τά ἄρρωστα ζῶα, μᾶς κάνει νά υἱοθετήσουμε γιά τόν τεμαχισμό του ἕνα λιγώτερο αἱμοσταγές σενάριο: Μετά τόν θάνατό του ἀπό μελιταῖο πυρετό, ἡ μεταδοτική ἀσθένεια προσβάλλει καί ἄλλο μέλος τῆς οἰκογενείας ἤ τῆς κοινότητας. Τά μέλη τῆς κοινότητας θεωροῦν ὅτι ὁ νεκρός ἔχει ἐπανέλθει - ὡς «βουρβούλακας» πλέον - καί «παίρνει» μαζί του στόν τάφο τά ἄτυχα θύματα τῆς βρουκέλωσης. Ἀποφασίζουν λοιπόν - πιθανῶς μέ τήν σύμπραξη τῶν θρησκευτικῶν ἀρχῶν ἤ καθ' ὑπόδειξή τους - νά ξεθάψουν τό σῶμα τοῦ «βουρβούλακα» καί νά τοῦ σπάσουν χέρια καί πόδια (εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τό δεξιό ἔχει πλήρως ἀκρωτηριασθῆ) ἔτσι ὥστε νά τόν καταστήσουν ἀνίκανο πλέον νά βλάψῃ τούς ζωντανούς.

Βέβαια τό ἐνδεχόμενο τῆς δολοφονίας δέν μπορεῖ νά ἀποκλεισθῇ, ἀλλά καί στήν περίπτωση αὐτή θά πρέπῃ νά ὑποθέσουμε ὅτι ὁ κατατεμαχισμός γίνεται μετά θάνατον καί ὁ «τελετουργικός» του χαρακτήρας παραπέμπει στό τυπικό τῆς μεταθανάτιας «παγίδευσης» ἑνός ἄλλου, διάσημου δολοφονημένου τῆς ἴδιας πάνω-κάτω ἐποχῆς: τοῦ Ἀγαμέμνονα.

Γιατί καί στήν περίπτωση τοῦ Ἀγαμέμνονα τά δύο στοιχεῖα πού συνδέονται ἐπίμονα μέ τόν φόνο του, τό δίχτυ μέ τό ὁποῖο τόν περιβάλλουν καί ὁ ἀσφαλῶς μεταθανάτιος «μασχαλισμός» του πρέπει νά ἀποτελοῦν μέτρα ἀποτροπῆς τῆς ἐπανεμφάνισής του στόν κόσμο τῶν ζωντανῶν καί ἀποφυγῆς τῆς ἐκδίκησής του. Τά λόγια τῆς Κλυταιμνήστρας στόν *Ἀγαμέμνονα* τοῦ Αἰσχύλου (στ. 1380 κ.ἑ.) ὑποβάλλουν τήν ἐντύπωση ὅτι τό πυκνό δίχτυ («ἄπειρον ἀμφίβληστρον») χρησιμοποιεῖται γιά νά ἐξουδετερώσῃ τίς ἀντιδράσεις τοῦ ζωντανοῦ ἀκόμα Ἀγαμέμνονα, γι' αὐτό καί ἡ χρήση του προηγεῖται τοῦ φόνου:

« Οὕτω δ' ἔπραξα - καὶ τάδ' οὐκ ἀρνήσομαι -
ὡς μήτε φεύγειν μήτ' ἀμύνεσθαι μόρον.
ἄπειρον ἀμφίβληστρον, ὥσπερ ἰχθύων,
περιστιχίζω, πλοῦτον εἵματος κακόν,
παίω δέ νιν δίς·

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἡ παραφθορά τῆς λέξης ἀμφίβληστρον (: ἀθίβολο, ἐκ τοῦ ἀμφί + βάλλω) κάνει τήν ἐμφάνισή της καί στίς νεοελληνικές παραδόσεις, μόνο πού ἐκεῖ τό δίχτυ παίζει ἕναν κάπως διαφορετικό ρόλο, ρόλο μαγικοῦ καταδέσμου πού, ἑπομένως, συνδέεται μέ πιό πρωτογενεῖς ἀντιλήψεις: Οἱ Ἕλληνες τῶν δυτικῶν παραλίων τοῦ Εὐξείνου, ἐπειδή θεωροῦν ὅτι «τὸ γεννώμενον κατὰ τὴν παραμονήν τῶν Χριστουγέννων [...] γίνεται Καλιτσάγγαρος [...] καθ' ἕκαστον ἔτος τὸ περιβάλλουσι διὰ δικτύου (μὲ ἀθίβολο) καὶ τὸ θέτουσιν ὑποκάτω κάδου, ὅπου μένει ἀπὸ τῆς παραμονῆς τῶν Χριστουγέννων μέχρι τῆς παραμονῆς τῶν Θεοφανίων» (Ν.Πολίτη, *Παραδόσεις*, τ. Β', σ. 1285). Εἶναι φανερό ὅτι τό δίχτυ χρησιμοποιεῖται ἐδῶ γιά νά ἐμποδίσῃ τόν ὑποτιθέμενο Καλικάντζαρο πού ἐγκατοικεῖ μέσα στό παιδί νά σμίξῃ μέ τούς συντρόφους του - ὅσο βρίσκονται πάνω στήν γῆ - καί νά πάρῃ μαζί του στόν κάτω κόσμο τό παιδί. Στήν Μακεδονία, ἐπίσης, (Abbott, *Macedonian Folklore*, σ. 74) δένουν τόν θεωρούμενο ὡς Καλικάντζαρο μέ ψαθόσκοινο. Δέν ἀποκλείεται, ἑπομένως, καί στήν περίπτωση τοῦ Αἰσχύλειου *Ἀγαμέμνονα* νά ἔχουμε μιά προσπάθεια λογικῆς ἑρμηνείας στοιχείων τῶν ὁποίων ἡ μαγική λειτουργία ἔχει ἀπό καιρό λησμονηθῆ, δίνοντας τήν θέση της σέ μιά θολή, συγκεχυμένη καί ἀναντίστοιχη πρός τά πραγματικά γεγονότα ἀνάμνηση[25].

Ἐξ ἄλλου ἡ αἰφνιδιαστική ἐπίθεση ἐνάντια σ' ἕναν ἄοπλο ἄνδρα - πού ἐπιπροσθέτως βρίσκεται στό λουτρό -, ἡ ὁποία μάλιστα θά μποροῦσε νά ἐκδηλωθῆ ἐκ τῶν ὄπισθεν, δέν χρειάζεται κανένα προληπτικό μέτρο, ὅπως περιβολή τοῦ θύματος μέ δίχτυ, γιά νά ἐπιτύχῃ.

Ἡ ἔκφραση τῆς Κασσάνδρας (στ. 1114 - 1115: «ἔ ἔ, παπαῖ παπαῖ, τί τόδε φαίνεται;/ ἦ δίκτυόν τί γ' Ἅϊδου.») μ' ἐκείνην τήν παραστατική δύναμη τῆς ποιητικῆς ἀμφισημίας πού φυλάει τά μυστικά της ἀκόμα κι ἀπ' τόν ποιητή, μᾶς φέρνει πιό κοντά στήν μυστική ἄβυσσο τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς: Τό δίχτυ τοῦ Ἅδη δέν εἶναι μόνο αὐτό πού ὁδηγεῖ τόν Ἀγαμέμνονα στόν Ἅδη, ἀλλά - ἴσως - καί αὐτό πού τόν κρατάει φυλακισμένο στόν Ἅδη καί πού τόν ἐμποδίζει νά βγῆ ξανά στήν ἐπιφάνεια τῆς γῆς, αὐτό δηλαδή πού τυλίχτηκε γύρω ἀπ' τό σῶμα τοῦ κρεουργημένου θύματος *μετά τόν θάνατό του* μέ ἀποτροπαϊκό σκοπό.

---

[25] Ὅπως π.χ. συμβαίνει ἐν μέρει μέ τήν συνήθεια, πού ἀπαντᾷ στήν Μυτιλήνη καί σέ ἄλλα νησιά, νά κρεμοῦν «πίσω ἀπό τήν πόρτα ἕνα κομμάτι ἀπό παλιό ψαράδικο δίχτυ, πού μέ τούς πολλούς κόμπους καί τούς σταυρούς πού εἶχε ἔδιωχνε τούς καλλικάντζαρους» (Κ. Καραπατάκη, ὅ.π. σσ. 23 - 24), ἤ μέ τό συνηθισμένο ἔθιμο νά βάζουν ἔξω ἀπ' τό σπίτι ἕνα κόσκινο ἤ ἕνα δίχτυ, σίγουροι ὅτι ὁ Καλικάντζαρος θά ἀρχίσει νά μετράῃ τίς τρύπες καί θά ἀδρανοποιηθῆ μή μπορῶντας νά φθάσῃ πέρα ἀπ' τό δύο.

Παρόμοια ἐκλογίκευση μιᾶς μαγικῆς πράξης ὑπάρχει πιθανόν στούς λόγους πού βάζει ὁ Αἰσχύλος (*Ἀγαμέμνων*, στ. 1593 - 1597) στό στόμα τοῦ Αἴγισθου: «Ἀτρεὺς παρέσχε δαῖτα παιδείων κρεῶν / τὰ μὲν ποδήρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας / ἔθρυπτ' ἄνωθεν ἀνδρακὰς καθήμενος / ἄσημ' · ὁ δ' αὐτῶν αὐτίκ' ἀγνοίᾳ λαβὼν / ἔσθει βορὰν ἄσωτον, ὡς ὁρᾷς γένει».

Τό θρυμμάτισμα τῶν ἄνω καί κάτω ἄκρων ἑρμηνεύεται ἐδῶ λογικά ὡς προσπάθεια τοῦ Ἀτρέα νά ἀποκρύψῃ ἀπό τόν Θυέστη τήν ταυτότητα τοῦ μακάβριου ἐδέσματος. Πιθανώτατα ὅμως ὁ «μασχαλισμός» τῶν παιδιῶν τοῦ Θυέστη εἶχε ὡς σκοπό τήν ἀποτροπή τῆς ἐπανόδου τους στήν γῆ καί τήν ἀποφυγή τῆς ἐκδίκησης ἀπό μέρους τους.

Τό ὅτι ἄλλωστε πάρθηκαν ἀπ' τούς φονεῖς τοῦ βασιλιᾶ ὁπωσδήποτε μέτρα ἀποτροπῆς τῆς ἐπανόδου του, τό μαρτυρεῖ ὁ μασχαλισμός του (πρβλ. Σοφοκλέους *Ἠλέκτρα*, στ. 444-446: «ὑφ' ἧς θανὼν ἄτιμος ὥστε δυσμενὴς / ἐμασχαλίσθη, κἀπὶ λουτροῖσιν κάρα / κηλῖδας ἐξέμαξεν...», Αἰσχύλου *Χοηφόροι*, στ. 439: «ἐμασχαλίσθη δέ γ ' ὡς τόδ' εἰδῇς»).

Ὁ σχολιαστής τῆς Ἠλέκτρας παρατηρεῖ: «Εἰώθεσαν οἱ δράσαντες ἐμφύλιον φόνον ἀκρωτηριάζειν τοὺς ἀναιρεθέντας, ἐκ παντὸς μέρους τοῦ σώματος ἀποτεμνόμενοι καὶ περιάπτειν ἑαυτοῖς τὰ ἄκρα συνείροντες, διὰ τούτων ὥσπερ τὴν δύναμιν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι, διὰ τὸ μὴ παθεῖν εἰς ὕστερόν τι δεινὸν παρ' ἐκείνων».

Καί ὁ Ἡσύχιος (λ. «μασχαλίσματα»): «Οἱ φονεύσαντες ἐξ ἐπιβουλῆς τινας ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνιν ἐκκλῖναι ἀκρωτηρίασαν τὰ μόρια τούτων οἷον ὤτων, ῥινῶν, καὶ διείραντες ἐκρέμνων ἐκ τοῦ τραχήλου διὰ τῶν μασχαλῶν...».

Αὐτές καί ἄλλες - μεταγενέστερες πάντως - μαρτυρίες (δές καί Κυρ. Σιμόπουλου, *Βασανιστήρια καί ἐξουσία*, σσ. 223 - 224) τείνουν νά ἐτυμολογοῦν τήν λέξη ἀπό τήν μασχάλη *τοῦ θύτη*. Ἂν ὅμως λάβουμε ὑπ' ὄψει μας ὅτι ὁ μόνος «σίγουρος» τρόπος γιά ἀποκλεισμό τῆς ἐπανόδου τοῦ νεκροῦ καί ἀποφυγή τῆς δίκαιης ὀργῆς του εἶναι ἡ ἐξάρθρωση καί ἀκρωτηριασμός τῶν πάνω καί κάτω ἄκρων τοῦ θύματος, εὔλογα καταλήγουμε στό συμπέρασμα ὅτι ἡ προσφυγή τῶν ἐτυμολόγων στήν μασχάλη *τοῦ θύτη* ὄζει παρανοήσεως.

Ἀντίθετα τό ρῆμα *μασχαλίζω* (- *ομαι*) μοιάζει νά ταυτίζεται σημασιολογικά πρός τό ν.ἑ. (Κρήτη, Πελοπόννησος κ.ἀ.) *ξεμασκαλίζω* (= ἀφαιρῶ ἀπό τήν βάση τους μέ βίαιο τράβηγμα κλώνους δένδρων καί τούς ἀποχωρίζω ἀπό τόν κορμό, τρόπον τινά τούς ἐξαρθρώνω) καί *ξεμασκαλίζομαι* (= παθαίνω ἐξάρθρωση στό κόκκαλο τοῦ βραχίονος πού συνδέεται μέ ἐκεῖνο τῆς ὠμοπλάτης, πάνω ἀπό τήν μασχάλη).

Ἀνεξαρτήτως πάντως τοῦ ἄν αὐτή ἡ ἐκδοχή τοῦ «μασχαλισμοῦ» εἶναι ἡ ὀρθότερη, ἕνα εἶναι σίγουρο: ὅτι γενικά οἱ ἀκρωτηριασμοί, ἡ θραύση τῶν ὀστῶν κ.τ.τ. δέν εἶναι καί πολύ ἀποτελεσματικές μέθοδοι ἄν κρίνῃ κανείς ἀπό τό γεγονός ὅτι τό κουτσοδαιμόνι ζῇ καί βασιλεύει καί ἁλωνίζει στήν φαντασία τοῦ λαοῦ χωρίς νά πτοῆται ἀπό τά ἀντίμετρα. Σ' αὐτό ἄλλωστε συμφωνεῖ καί ἡ *Ἠλέκτρα* τοῦ Σοφοκλῆ: «...Ἆρα μὴ δοκεῖς / λυτήρι' αὐτῇ ταῦτα τοῦ φόνου φέρειν; / Οὐκ ἔστιν.».

◆ Συβότης (κατά τήν ἀποψή μας: Σιβώτης): Τό παρεμφερές πρός τούς Καλικαντζάρους δαιμόνιο τῆς Καππαδοκίας «Σιβώτης» (καί Σιφώτ ἤ Σιφώτης) τό ὄνομα τοῦ ὁποίου «οἱ ἐπιχώριοι παρετυμολογοῦντες συνάπτουσι [...] πρὸς τὸ τῆς ἑορτῆς τῶν Φώτων, ὅτε πιστεύουσιν, ὅτι φεύγει ὁ Σιφώτης, ἂν γίνωσιν οἱ προσήκοντες καθαρμοί» (Ν. Πολίτη, *Παραδόσεις*, τ. Β', σ. 1258) δέν πρέπει νά ἔχῃ σχέση οὔτε μέ τά Φῶτα, οὔτε μέ τό «τζιφούτ» (= τσιφούτης, Ἑβραῖος), οὔτε - πολύ περισσότερο - μέ τό σανσκρ. bhuta (ρίζα bhu, ἑλλ. φυ) ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Π. Καρολίδης (*Γλωσσάριον συγκριτικὸν ἑλληνοκαππαδοκικῶν λέξεων*, Σμύρνη 1885, σ. 212). Ἐφ' ὅσον ληφθῇ ὡς δεδομένη ἡ συσχέτιση Καλικαντζάρων καί νεκρῶν, δέν εἶναι ἀπό κεῖ καί πέρα ἀπίθανη ἡ ἐτυμολόγηση τοῦ «Σιβώτης» (βάσει τοῦ κρητικοῦ *κιβουρίτης > τσιβουρίτης: νεκρός, πρβλ. ν.ἑ. κιβούρι: τάφος) ἐκ τοῦ κιβωτός, ἤτοι *κιβώτης > *τσιβώτης > Σιβώτης - Σιφώτης.

◆ Τσιλικρωτά: αὐτή ἡ ἀρκετά διαδεδομένη ἐπωνυμία τῶν Καλικαντζάρων θά πρέπῃ νά ἔχῃ σχέση μέ τό ἐπίθ. τσιλιγγρός (= ὁ λεπτοφυής, ὁ ἀδύνατος, φρ. «ἕνα τσιλιγγρὸ πιδί», Ἤπειρος) πού εἶναι ἐναλλακτικός τύπος τοῦ κυθ. τσιριγκλό (= μικρόσωμο καί ἀτροφικό σῶμα μικροῦ ζώου ἤ ἀνθρώπου), πρβλ. τσιρικλωτά (= οἱ Καλικάντζαροι στήν Καρδαμύλη τῆς Μάνης), κ.ν.ἑ. τσίρος. Ἡ ὅλη ὁμάδα τῶν λέξεων εἶναι μᾶλλον ἠχομιμητικῆς προέλευσης, πρβλ. ροδ. τσιρίκλι(ν): γρύλος, τριζόνι, μελεν. τσιρίγλα (= τσιρίδα, τσίρα), κ.ν.ἑ. τσιρίζω.

Δέν εἶναι παράξενο πού χαρακτηρίζονται μέ ἕνα τέτοιο ἐπίθετο οἱ Καλικάντζαροι, ἀφοῦ ἄλλωστε σέ πολλές περιοχές τῆς Ἑλλάδας τό ὄνομα «Καλικάντζαρος» εἶναι συνώνυμο τοῦ ἰσχνός, μικροκαμωμένος, ἀχαμνός κ.τ.τ.

ΟΙ ΝΕΡΑΪΔΕΣ

Ἐνῷ οἱ Καλικάντζαροι εἶναι ἄγνωστοι στήν ἀρχαιοελληνική παράδοση, ἀντίθετα οἱ Νεράϊδες (οἱ ὁμηρικές Νηρηίδες) τῆς εἶναι γνωστές, καί μάλιστα οἱ σχετικές μ' αὐτές παραδόσεις μοιάζουν σέ ἀρκετά σημεῖα μέ τίς ἀντίστοιχες σημερινές (γιά νά μήν ποῦμε ὅτι τό κατά πολύ πλουσιώτερο ὑλικό τῶν σύγχρονων παραδόσεων διαφωτίζει πολλά σκοτεινά σημεῖα τῶν ἀρχαίων μυθοπλασιῶν).

Παρ' ὅλ' αὐτά, οἱ Νεράϊδες τῶν νεοελληνικῶν παραδόσεων παρουσιάζουν ὡρισμένες ἰδιομορφίες ὅπως εἶναι π.χ. ἡ ἐγκατοίκησή τους ὄχι μόνο στήν θάλασσα - ὅπως συμβαίνει ὡς ἐπί τό πλεῖστον[26] μέ τίς Νηρηίδες - ἀλλά καί σέ βουνά, φαράγγια, σπηλιές κ.λπ.

Ἄλλα, ἐπίσης, μορφικά τους χαρακτηριστικά, καθόλου δέν φαίνεται νά συμφωνοῦν μέ τήν εἰδυλλιακή εἰκόνα τῶν «ἐυπλοκάμων» Νηρηίδων τῶν ὁμηρικῶν ἐπῶν. Εἶναι αὐτά πού συνάπτουν τίς κατά ξηράν, ἀέρα καί θάλασσαν νύμφες μέ τήν ἀσχημία, τήν κακότητα καί τήν ἡμιζωομορφία τῶν παντοειδῶν πνευμάτων (δαιμόνων, διαβόλων, τελωνίων, Καλικαντζάρων).

Βέβαια οἱ παραδόσεις αὐτές θά μποροῦσαν νά θεωρηθοῦν (ὅπως καί θεωροῦνται) ὡς ἰδιόμορφοι καρποί ἑνός - συνηθισμένου ἄλλωστε - «συγκρητισμοῦ» καί σύγχυσης[27] ποικίλων χαρακτηριστικῶν πού ἀποδίδονται ἀδιακρίτως πότε στούς μέν καί πότε στούς δέ, ἀνεξαρτήτως τοῦ ἄν συμφωνοῦν μέ τήν ἰδιαίτερη, «πραγματική» τους φύση.

Οἱ ἐπίμονες ὅμως ἀναφορές τῶν παραδόσεων στήν «σκοτεινή πλευρά τοῦ φεγγαριοῦ» θά 'πρεπε ἴσως νά τύχουν κάποιας προσοχῆς ἐκ μέρους τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης, πού βασική της ἀρχή πρέπει νά εἶναι πώς τίποτα δέν εἶναι αὐτονόητο καί δεδομένο. Κατά τίς παραδόσεις οἱ Νεράϊδες δέν εἶναι μόνο οἱ πανέμορφες κοπέλλες τῶν πηγῶν πού εὐεργετοῦν τούς ἀνθρώπους. Σέ πολλές περιπτώσεις ἡ ὡραιότητα τοῦ προσώπου συνοδεύεται ἀπό ἕνα γαϊδουρινό ἤ κατσικίσιο πόδι (Ν. Πολίτου, *Παραδόσεις* ἀρ. 654 ἀπ' τήν Σίκινο, ἀρ. 657 ἀπ' τήν Σύμη, κ.ἀ.), σέ ἄλλες γίνεται διάκριση ἀνάμεσα σέ καλές καί κακές, ὄμορφες καί ἄσχημες Νεράϊδες («ἄλλις ἄσπρις, ἄλλις μαῦρις, σὰν τοὺς ἀνθρώπους εἶν' κι' αὐταῖς, φυλαῖς εἶν'. Ἔμειναν ἰκεῖ κ' ἰγλεντοῦσαν, ὅσ' ἀπ' λάληση ἡ κόκουτας, κι' ἀπέ ἔγιναν ἄφαντις...» - ἀρ. 698 ἀπ' τήν Γραλίστα, δήμου Ἰθώμης Καρδίτσας).

Ὅσο γιά τήν φημολογούμενη καλοσύνη τους, ἡ παράδοση ὑπ' ἀρ. 680 ἀπό τήν Καρδαμύλη τοῦ Οἰτύλου θά ἀπογοητεύση τούς ρωμαντικούς: «Ὅποιος ἄνθρωπος ζυγώση κοντὰ σ' αὐταῖς θὰ πάθη. Ἂν κανεὶς ἀνήξερος ἢ ἀσυλλόγιστος πατήση 'ς αὐτὸ τὸ μέρος, πρῶτα τὸν ἀγκαλιάζουν καὶ τὸν φιλοῦν καὶ τὸν ἀναγκάζουν κι' αὐτὸν νὰ τοῖς φιλήση κ' ὕστερα τὸν γκρεμίζουν ἀπὸ ψηλὰ τοὺς βράχους καὶ τὸν κατακομματιάζουν».

---

[26] Οἱ «πεντήκοντα κόραι Νηρέος» πού παρουσιάζονται στόν *Ἴωνα* τοῦ Εὐριπίδη (στ. 1081) «κατὰ πόντον ἀενάων τε ποταμῶν δίνας χορευόμεναι» δείχνουν ὅτι ἡ ἐπικράτειά τους δέν περιορίζεται αὐστηρά στήν θάλασσα.

[27] Πρβλ. Σ. Κυριακίδου, *Ἑλληνική Λαογραφία*, σ. 199: «Πλὴν ὅμως τούτων καὶ δοξασίαι περὶ ἄλλων δαιμονίων ἔχουν συμφυρθῆ πρὸς αὐτάς, ὡς π.χ. τῆς Ἐμπούσης, τῆς ὁποίας τὰ χαρακτηριστικὰ ἀνευρίσκομεν εἰς τὸ γαϊδουρινὸ ποδάρι τῶν νεράϊδων, εἰς τὸ πνίξιμο παιδιῶν καὶ τὴν ἀπορρόφησιν τοῦ αἵματός των κτλ.».

Τό ἴδιο περίεργες εἶναι οἱ γαστριμαργικές τους προτιμήσεις: «...μέσ' 'ς τὰ μακιλλειὰ πᾶν Νιραΐδις κὶ τρῶν τὰ αἵματα...» (παράδοση ὑπ' ἀρ. 740, Μπλάσδου Νευροπόλεως τῆς Καρδίτσας).

Μποροῦμε συνοψίζοντας νά ποῦμε ὅτι οἱ Νεράϊδες τῶν ἑλληνικῶν παραδόσεων συγκεντρώνουν ὅλα τά βασικά χαρακτηριστικά πού παρατηροῦμε καί στούς Καλικαντζάρους, ἤτοι:

α) ἡμιζωομορφία.

β) γυμνότητα («ξιγυμνώνουντι γοὶ καταραμένις τσίτσιρου», παράδοση Λέσβου, ἀρ. 655).

γ) σχετική προτίμηση γιά τό σκοτάδι καί παρόμοια διαδικασία ἀναχώρησης («βγαίνουν τὸ μεσημέριν[28] ἢ τὰ μεσάνυχτα τοῖς νύχτες ποῦ νὰ μὴν ἔχουν φεγγάρι, καὶ χάννουνται τὸ πολὺ 'ς τοῖς τρεῖς τοῦ πετεινοῦ...», παράδοση Σύμης, ἀρ. 657).

δ) αἱμοποσία («οἱ Νεράϊδες πᾶνε τὴ νύχτα 'ς τὰ σπίτια δίχωςνὰ φαίνωνται κι' ὅπου εὕρουν παιδιὰ νὰ κοιμῶνται ἀφύλαγα, τοὺς 'ρουφοῦν τὸ αἷμα...», παράδοση Κρήτης, ἀρ. 747), ἢ γενικά ἰδιότυπη σχέση μέ τό φαγητό («...τόνε ταΐζουνε κεῖ μέσα κάτι δικά τους φαγειά· ἕν' ἀλλόθριο ψωμὶ μαῦρο καὶ σφιχτό καὶ προσφάγεια ἀλλόθρια μαῦρα καὶ μαγαρισμένα...», παράδοση 'Αρκαδίας, ἀρ. 764). Σέ ἄλλες περιπτώσεις οἱ ἄνθρωποι προσπαθοῦν νά τίς καλοπιάσουν μέ «μειλίγματα»: «Ὕστερα παίρνουνε μέλι καὶ ἀλείβουνε γύρω γύρω τὸ πάτωμα, γιατὶ μιλᾶνε τοῦν Νεράιδωνε, κ' ἐκεῖναις ἐρχόνται, κι' ἂν δὲν τοῖς γλυκάνῃς, δὲν ξαμποδένουνε τὸν ἄρρωστο, φεύγουνε.» (βλ. στήν ἴδια παράδοση, σ. 452).

ε) χωλότητα (συχνή ἡ ἀναφορά στήν «κουτσή» Νεράϊδα πού μάλιστα λέγεται Σμαράγδω, βλ. παραδόσεις ὑπ' ἀρ. 710, 711, κ.ἀ.).

στ) ἀκατανίκητη ἐπιθυμία γιά χορό[29], γλέντι καί ἔρωτα («...καὶ λένε τάχατες, ξέρω κι' ἐγώ; πῶς κάνουν ἁμαρτία, καὶ γεννᾶνε καὶ παιδιά... καὶ κοιμῶνται, λέει, ἀντάμα, κι' ὁ ἄνθρωπος τελεύεται ἀπὸ τοῖς ἀγκαλιαῖς τους...», παράδοση 'Αρκαδίας, ἀρ. 764).

ζ) Διασπαραγμός τῶν θυμάτων (πρβλ. τίς δύο προαναφερθεῖσες παραδόσεις ὑπ' ἀρ. 680 καί 764).

Οἱ ὁμοιότητες αὐτές μέ τούς Καλικαντζάρους θά μποροῦσαν νά ὁδηγήσουν στό συμπέρασμα ὅτι, ἐφ' ὅσον οἱ Καλικάντζαροι ἔχουν σχέση μέ τούς νεκρούς, τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τίς Νεράϊδες.

Αὐτό θά σήμαινε ὅτι τά χαρακτηριστικά τῶν νεοελληνικῶν Νεράϊδων μᾶς παραπέμπουν σέ πρωτογενεῖς συλλήψεις πού, ἐνσωματωμένες καθώς ἦταν στό ὑπόγειο ρεῦμα τῆς προφορικῆς παράδοσης, κατάφεραν νά παραμείνουν -

---

[28] Ἡ ἐμφάνισή τους ὄχι μόνο τό βράδυ, ἀλλά καί τό μεσημέρι, πρέπει νά ὀφείλεται στό ὅτι τό μεσημέρι, ὥρα κατά τήν ὁποία χάνεται ὁ ἴσκιος, θεωρεῖται ἀπό τόν πρωτόγονο ἐπικίνδυνο, μιᾶς καί κατά τήν διάρκειά του οἱ ἄνθρωποι εἶναι περισσότερο ἐκτεθειμένοι στήν βλαπτική δράση τῶν καραδοκούντων δαιμόνων: «Στὰ νησιὰ 'Αμπόϋνα καὶ Οὐλιάσε, κοντὰ στὸν 'Ισημερινό, ὅπου τὸ μεσημέρι δὲν πέφτει καθόλου ἢ πέφτει λίγη μονάχα σκιά, οἱ ντόπιοι δὲ βγαίνουν ἀπὸ τὰ σπίτια. Οἱ ἄγριοι Μπεσίσι τῆς Μαλαϊκῆς Χερσονήσου δὲ θάβουν μεσημέρι τοὺς νεκρούς, ἀπὸ τὸ φόβο πὼς τὸ κόντεμα τῶν ἴσκιων τους, κονταίνει, μὲ τὸ θάψιμο, καὶ τὶς ζωές τους. Ἔτσι ξηγιοῦνται κ' οἱ δεισιδαιμονικοὶ φόβοι τῶν Ἑβραίων καὶ τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὴν ὥρα τούτη ποὺ λογιέται στοιχειωμένη. Τὴν ὥρα κιόλας τούτη εἶναι ποὺ οἱ Ἕλληνες θυσιάζουνε στοὺς ἀνήσκιους πεθαμένους. 'Ανάλογοι φόβοι γιὰ τὸ μεσημέρι κρατοῦν ἀνάμεσα σὲ λαοὺς τῆς Εὐρώπης κι ἀνάμεσά μας.» (Π. Λεκατσᾶ, *Ἡ ψυχή*, σ. 49).

[29] Ἡ πρόσκληση σέ χορό, πού εἶναι ἕνα ἀπό τά βασικά θέματα τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Πλούμπως, ἔχει καί στήν περίπτωση τῶν Νεράϊδων *καί* ἐρωτικό χαρακτῆρα, μιᾶς καί ἡ προτίμησή τους γιά τά ἀρσενικά εἶναι φανερή (: «Τρελλαίνουνται 'ς τὸ χορό, καὶ 'ποῦν τοὺς ἄνδρες, νέους ἢ γέρους καὶ τοὺς βάλλουν 'ς τὸ χορό...», παράδοση Σύμης, ἀρ. 657).

παρά τήν πολυδιασπορά τους καί τήν περιφρόνηση τῆς «ἐπίσημης» γραπτῆς παράδοσης - ἐνεργές καί ἐναργεῖς.

Διαφορές Νεράϊδων - Καλικαντζάρων

Αὐτή ἡ ἀντίληψη θέτει καί ἕνα ἄλλο ἐρώτημα πού ἅπτεται τῆς συγκριτικῆς ἀντιπαραβολῆς Καλικαντζάρων καί Νεράϊδων: Γιατί, ἐνῷ οἱ Νεράϊδες καί οἱ ἄλλες θηλυκές δαιμονικές ὑπάρξεις[30] ἐμφανίζονται καί στήν ἀρχαιοελληνική μυθολογία (Νηρηίδες), δέν συμβαίνει τό ἴδιο μέ τά ἀρσενικά δαιμονικά ὄντα, τούς Καλικαντζάρους;

Ἀκόμα κι ἄν θεωρήσουμε ὅτι οἱ Καλικάντζαροι εἶναι «πλάσματα τῆς φαντασίας» τῶν Νεοελλήνων, παραμένει τό πρόβλημα γιατί ἡ νεοελληνική φαντασία νά ἐξαντλήση τίς δημιουργικές της ἐπιδόσεις στά ἀρσενικά δαιμονικά ὄντα καί νά ἀφήση τά θηλυκά τους ἀντίστοιχα περίπου ἄθιχτα γιά τοὐλάχιστον τρεῖς χιλιάδες χρόνια. Τί εἴδους περίεργη προτίμηση εἶν' αὐτή γιά τούς θηλυκούς δαίμονες, καί γιατί πιά τόση περιφρόνηση πρός τούς Σατύρους, τούς Σειληνούς, τούς Κύκλωπες, τόν Πᾶνα, τούς Κενταύρους, κ.λπ., πρός ὄφελος τῶν Καλικαντζάρων;

Ἡ κλασσική ἀντίληψη περί γραμμικῆς ἐξέλιξης καί μετάβασης ἀπό τήν ἀρχαία στήν νέα ἑλληνική, δέν ἔχει τήν δυνατότητα ὄχι ἁπλῶς νά λύση τό πρόβλημα, ἀλλά οὔτε κἄν νά τό θέση. Ἀντίθετα, ἄν θεωρήσουμε ὅτι ἡ σχέση ἀρχαίας - νέας ἑλληνικῆς ἀνάγεται σ' ἕνα πολύ πρό τοῦ 2.000 π.Χ. διασπασθέν πρωτοελληνικό ὑπόστρωμα, τότε μποροῦμε καί νά διακινδυνεύσουμε τήν ὑπόθεση ὅτι ὁ πρωτοελληνικός πολιτισμός, ὅταν διασπῶνταν σέ δύο βασικούς κορμούς, τόν γραικικό καί τόν («ἀρχαιο»)ελληνικό, *δέν γνώριζε παρά θηλυκές κυρίως δαιμονικές θεότητες, μιᾶς καί διήνυε τό στάδιο μιᾶς ὡς ἐπί τό πλεῖστον μητριαρχικῆς κοινωνίας*. Αὐτό θά ἐξηγοῦσε τήν διαφοροποίηση τῶν δύο παραδόσεων - σέ ὅ,τι ἀφορᾷ κυρίως στά ἀρσενικά δαιμονικά ὄντα - ὡς καρπό μιᾶς ἀνεξάρτητης ἐξέλιξης τοῦ καθενός πληθυσμικοῦ - πολιτισμικοῦ κλάδου ξεχωριστά, κατά τήν μακρά διάρκεια μιᾶς περιόδου ἀναδιάταξης τοῦ κοινωνικοῦ «εἶναι» βάσει πατριαρχικῶν προτύπων.

Ἔχουμε κάθε λόγο νά ὑποθέτουμε ὅτι αὐτή ἡ πορεία ἀναδιάταξης εἶχε ἤδη ἀρχίσει στά πλαίσια τοῦ πρωτοελληνικοῦ πολιτισμοῦ, καί τοῦτο, γιατί σ' ἕνα τέτοιο συμπέρασμα προσανατολίζει ἡ ἀντιπαραβολή ὡρισμένων χαρακτηριστικῶν - ἄν καί παραγνωρισμένων - δεδομένων. Ἀπό τά τρία βασικά θεϊκά ζεύγη πού διαδέχονται τό ἕνα τό ἄλλο στήν *Θεογονία* τοῦ Ἡσιόδου (Οὐρανός-Γαῖα / Κρόνος-Ρέα / Ζεύς-Ἥρα) ἡ νέα ἑλληνική δείχνει νά «θυμᾶται» μόνο τό πρῶτο καί παλαιότερο[31] ἀφοῦ μόνο οἱ λέξεις «οὐρανός», «γῆ(ς)» τῆς εἶναι οἰκεῖες καί χρησιμοποιοῦνται παγκοίνως. Τό φαινόμενο θά μποροῦσε νά χαρακτηρισθῇ ὄχι ἁπλῶς περίεργο, ἀλλά ἐξωφρενικό, ἀπ' τήν πλευρά ἐκείνων τοὐλάχιστον πού θά περίμεναν - δέσμιοι μιᾶς γραμμικῆς, μονοκόμματης ἀντίληψης γιά τήν ἐξέλιξη - ὅτι ὁ Ζεύς, ὡς πλέον «πρόσφατος»,

---

[30] Πρβλ. πλήν τοῦ ν.ἑ. Νεράϊδες - ἀ.ἑ. Νηρηίδες, τά ν.ἑ. Λάμια - ἀ.ἑ. Λάμια / ν.ἑ. Ἀλουστίνα - ἀ.ἑ. * Ἀλοσύδνα (δές καί παρακάτω, σελ. 69) / ν.ἑ. Γελλοῦ, Γιαλοῦ - ἀ.ἑ. Γελλώ, κ.λπ.

[31] Ἑπομένως ἡ μορφοποίηση τοῦ θεϊκοῦ ζεύγους «Οὐρανός - Γαῖα» θά μποροῦσε νά λειτουργήση - ὅσον ἀφορᾷ στήν διάσπαση τοῦ πρωτοελληνικοῦ στρώματος σέ γραικικό καί (ἀρχαιο)ελληνικό κλάδο - ὡς ἕνα terminus post quem. Αἰτία τῆς διάσπασης μπορεῖ ἑπομένως νά θεωρηθῇ ἡ ἐπικράτηση τοῦ σχετικά ξένου πρός τίς ὁμόρριζες παραδόσεις Κρόνου, δηλ. ἑνός πληθυσμοῦ μή ἑλληνικοῦ ὁ ὁποῖος ἴσως εὐθύνεται γιά τήν πολιτιστική (γλωσσική καί θρησκευτική) ἀναστάτωση καί τόν κερματισμό τοῦ πρωτοελληνικοῦ κόσμου.

θά εἶχε διατηρηθῆ καί ζωηρότερα στήν μνήμη τοῦ λαοῦ. Βέβαια ἡ ἐφαρμογή τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς λογικῆς στήν ἐτυμολογική διερεύνηση τοῦ ὀνόματος τοῦ Διός θά μποροῦσε νά μᾶς δείξῃ ὅτι δέν πρόκειται παρά γιά ἐναλλακτικό τύπο τοῦ ἀρχαίου καί νέου ἑλληνικοῦ «θεός» (πρβλ. λατ. deus, λακ. Δεύς, ἐναλλαγή δ-θ), πρᾶγμα πού δείχνει τούς ἰσχυρούς δεσμούς καί τό κοινό ὑπόβαθρο γραικικῆς καί ἀρχαιοελληνικῆς. Ἐν τούτοις ἡ περίπτωση τοῦ Οὐρανοῦ καί τῆς Γαίας παραμένει ἡ πλέον χαρακτηριστική γιατί ἐπικυρώνει μ' ἕναν ἀδιαμφισβήτητο τρόπο ὅσα διαπιστώσαμε ἢ ὑποθέσαμε τόσο γιά πρωτογενῆ γλωσσικά στοιχεῖα πού διατηρεῖ ἡ νέα ἑλληνική, ὅσο καί γιά τήν περίπτωση τῶν θηλυκῶν δαιμονικῶν ὄντων (Νεράϊδων, Γελλούδων κ.λπ.) πού τῆς εἶναι τόσο οἰκεῖα.

Ἕνα ἐπί πλέον στοιχεῖο πού κάνει ἐντύπωση στόν μελετητή τῶν «νεο»ελληνικῶν παραδόσεων εἶναι ὅτι ἐνῷ εἶναι πυκνές οἱ ἀναφορές στίς νεαρές, ὄμορφες Νεράϊδες, δέν συμβαίνει κάτι ἀντίστοιχο καί μέ τά ἀρσενικά τους ἀνάλογα, τούς Καλικαντζάρους, πού εἶναι ὅλοι ἄσχημοι. Τό πρόβλημα θά μποροῦσε νά συναφθῆ μέ μιά ἐπιπρόσθετη σημαντική διαφορά μεταξύ ἀρσενικῶν καί θηλυκῶν δαιμόνων: ἐνῷ οἱ Καλικάντζαροι ἐκδιώκονται ἢ ἐξουδετερώνονται μέ βάναυσες συνήθως μεθόδους, ὅπως τό χτύπημα μέ ἕνα ἀναμμένο δαυλί, καί γενικά μέ τήν ἀποτροπαϊκή δύναμη τῆς φωτιᾶς, οἱ Νεράϊδες ἀντιμετωπίζονται μέ πολύ πιό ἥπιες μεθόδους ὅπως εἶναι τό ἅρπαγμα τοῦ μαντηλιοῦ τους. Ἀλλά καί σ' αὐτή τήν περίπτωση οἱ παραδόσεις δέν κάνουν λόγο γιά ἐκδίωξη τῶν Νεράϊδων, ἀλλά γιά ποικίλη «ἀξιοποίησή» τους ἀπό τούς θνητούς (τίς παντρεύονται, ἀξιοποιοῦν τίς πολύτιμες γνώσεις ἢ ἱκανότητες πού τούς μεταδίδουν, κ.λπ.).

Ἴσως μιά γενική - καί κατ' ἀνάγκην σχετικά ἀνεπαρκής - ἐξήγηση τοῦ φαινομένου νά εἶναι ὅτι οἱ Καλικάντζαροι, ὡς «ἐπήλυδες» στό δαιμονικό «παιχνίδι», ἐμφανίζονται περισσότερο ἐπηρεασμένοι ἀπό τήν ταύτισή τους μέ τόν ἀπεχθῆ κόσμο τῶν νεκρῶν καί τοῦ θανάτου, ἐνῷ οἱ Νεράϊδες, ἔχοντας τήν ἀφετηρία τους σέ ἕναν κόσμο καί «χορό» ζωντανό καί νεανικό πού εἶχε ἀρχικά ὡς στόχο του τήν ἐκδίωξη τοῦ θανάτου, διέσωσαν πολλά γνωρίσματα αὐτῆς τῆς εὐεργετικῆς τους λειτουργίας, ἀκόμα κι ὅταν πέρασαν - ὅσο καί ὅπως πέρασαν - στό ἀντίπαλο στρατόπεδο.

Γιά νά κατανοηθῆ τό τί ὑπαινισσόμαστε ἐδῶ, χρειάζεται νά παραθέσουμε μιά παράδοση ἀπό τόν Σταυρό τῆς Λέσβου (βλ. Ντ. Διαλεκτοῦ, *Νεράιδες - Καλλικάντζαροι - Βρικόλακες στίς λεσβιακές παραδόσεις*, σ. 22) διαφωτιστική γιά τόν ἀποτροπαϊκό τῆς νόσου καί τοῦ θανάτου χαρακτῆρα τῆς παλαιᾶς τελετουργίας τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, μέ τήν ὁποία ἐμφανίζονται ἄρρηκτα συνδεδεμένες οἱ Νεράϊδες:

«Στού χουριό πού 'νι κουδά στού θ'κό μας, τά παλιά χρόνια ἔπισι μιά κακιά ἀρρώστια ἡ πανούκλα τσί κάθι μέρα πιθαίναν οἱ γιαθρώπ'. Ἕνα βράδ' βγῆκι μιά γριγιά ἀπ' τού καλύβι τ'ς γιά νά πά' νά κάνι τού νιρό τ'ς. Ξαφνικά τ' birικύκλουσαν δέκα ὄμουρφις γυμνές κουπέλις μί μακριγιά μαλλιά κι ἀρχινήσαν νά χουρεύγιν γύρου - γύρου πιασμένις χέρ' - χέρ' σέρνουδας μαζί τσί τ' γριγιά. Τραγ'δοῦσαν ἕνα τραγούδ' πού ἴλιγι: "Γη ἀρρώστια πού 'νι στού χουριό νά φύγει κί νά γιάνει ἀλάγανους τσ' ἀπήγανους τσί ἀκόμα ἕνα βουτάνι". Ἀλλά ποιό ἦδαν τού ἄλλου βουτάνι δέ dού ἴλιγαν στ' γριγιά. Οὔλι νύχτα παίδιβαν τ' γριγιά, ἀλλά αὐτή δέν ἰμίλα καθόλ'. Τ' bῆραν ὄξου ἀπ' τού χουριό κί τ' βάλαν σ' ἕνα ἄλώνι κί χαχανίζαν κί γιλοῦσαν μί τού φόβου τ'ς γριγιᾶς. Ἄξαφνα λάλισι ἕνας πιτ'νός κι αὐτές τρουμαγμένις ἔπιασαν βιαστικά τ' γριγιά ἀπ' τά χέρια κί ἀπ' τά πουδάρια, τ' σ'κώσαν ἀψ'λά κί τ' bιτάξαν ἀπάνου σί μιά ρουδιά. Τού προυῖ ἦβραν τ' γριγιά σκαλουμένι κί λιπουθυμ'σμένι ἀπάνου σ' ρουδιά. Ἅμα σ'νῆρτι, εἶπι τί ἔπαθι. Σί τρεῖς μέρις πέθανι. Ἔβρασαν

τότι ἀλάγανου τσί ἀπήγανου, ἤπιαν οὔλι οἱ γιαρρώστ' κι ἀμέσους γινόδαν καλά.».

Τό ἐξιλαστήριο θῦμα

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ παράδοση αὐτή - πού ἔχει πλεῖστες ὅσες ὁμοιότητες μέ τό παραμύθι τῆς Πλούμπως - περιγράφει τήν τελετουργία τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος μέ τόσο ἀποκαλυπτικό τρόπο, ὥστε νά μᾶς διαφωτίζῃ καί γιά τήν καταγωγή πολλῶν παραδόσεων ἤ παραμυθιῶν τά ὁποῖα διασώζουν θραύσματα - ἀλλοιωμένα κι αὐτά ἀπό τήν ἐπίδραση χιλιετιῶν πολιτισμοῦ καί λήθης - τοῦ παλαιοῦ τελετουργικοῦ τυπικοῦ.

Ὁ σκοπός καί τό τυπικό τῆς τελετουργίας τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, παρά τίς ἐναλλακτικές μορφές πού μπορεῖ νά πάρῃ κατά τόπους καί καιρούς, εἶναι λίγο ὥς πολύ γνωστά. Ὁ Γ. Μέγας («Παραδόσεις περὶ ἀσθενειῶν», *Λαογραφία,* τ. Ζ', σ. 507 κ.ἑ.) συνοψίζει: «Ἰδίᾳ δὲ ὅταν συμφοραὶ μεγάλαι καὶ ἁμαρτήματα βαρύνουν ὁλόκληρον λαόν, τότε γίνεται προσπάθεια πάντα ταῦτα νὰ συσσωρευθοῦν εἰς τὴν κεφαλὴν ἑνὸς ὄντος, ἵνα μετ' αὐτοῦ ἀποπεμπομένου ἢ θανατουμένου συναποβληθοῦν ἢ συναπολεσθοῦν τὰ κακά [...] Εἶναι γνωστὰ τὰ *καθάρματα,* οἱ *φαρμακοὶ* τῶν ἀρχαίων Ἀθηναίων, οἱ ὁποῖοι εἴτε ἐν περιπτώσει δημοσίας συμφορᾶς εἴτε καὶ κατ' ἔτος εἰς τὰ Θαργήλια περιαγόμενοι ἐν πομπῇ διὰ τῆς πόλεως ἐκάθαιρον αὐτὴν περισυνάγοντες πᾶν μίασμα καὶ μετὰ τοῦτο ἐθανατοῦντο. [...] Καὶ ἐξέλιπον μὲν ἐνωρὶς αἱ πράξεις αὗται βδελυκτῆς ἀνθρωποκτονίας καὶ πολλαχοῦ εἰς τὸ ἀνθρώπινον θῦμα ἀντικατεστάθη ὁ σκύλος ἢ ὁ βοῦς [...] ἀλλ' ὡς ἀπήχησις ἐκ μακρινοῦ παρελθόντος πρέπει νὰ λογισθῇ ἡ κατωτέρω παράδοσις, τὴν ὁποίαν ὁ ἰατρὸς Χ. Κορύλλος ἀναγράφει εἰς τὴν Πεζοπορίαν του ἀπὸ Πατρῶν εἰς Τρίπολιν (1890 σ. 19). "Ἡ πανώλης κατὰ τὴν τελευταίαν φοβερὰν αὐτῆς ἐπιδημίαν ἐν Ἑλλάδι, κατὰ τὸν ἱερὸν ἀγῶνα...ἐφείσθη τοῦ Λειβαρτζίου· διότι, ὡς ἡ παράδοσις λέγει, πρὸ πολλῶν χρόνων, ὅτε ἐπεδήμει ἡ νόσος ἐν Πελοποννήσῳ, οἱ τότε κάτοικοι τοῦ Λειβαρτζίου π ρ ὸ ς ἀ π ο σ ό β η σ ι ν π α ν τ ὸ ς ἀ π ὸ τ ῆ ς π α ν ώ λ ο υ ς μ έ λ λ ο ν τ ο ς κ ι ν δ ύ ν ο υ ἔ θ α ψ α ν ζ ῶ ν, ὡ ς ἐ ξ ι λ α σ τ ή ρ ι ο ν θ ῦ μ α, γ υ φ τ ό π ο υ λ ο ν". ».

Ἡ τελετουργία πού περιγράφεται ἀπό τήν λεσβιακή παράδοση ἔχει φανερά ὡς σκοπό της τήν ἐξέλαση τῆς θανατηφόρας πανούκλας, τῆς ὁποίας ἡ «γριγιά», ὅπως καί τό «γυφτόπουλον τοῦ Λειβαρτζίου», ἀποτελεῖ τήν ἐνσάρκωση. Ἐδῶ μποροῦμε νά σημειώσουμε μιά πρώτη πιθανή ἀποσιώπηση: ἡ «γριγιά» θά πρέπῃ νά πάσχῃ ἀπό πανοῦκλα, γιατί μόνο μ' αὐτήν τήν προϋπόθεση ἡ τελετουργία ἀποκτᾷ τό πλῆρες καί πρωταρχικό της νόημα πού εἶναι ἡ ἐξέλαση ὄχι τοῦ γεροντικοῦ σώματος, ἀλλά τῆς ἀρρώστειας πού ἐγκατοικεῖ σ' αὐτό[32].

Ἡ ἐξελαστική / ἀποτροπαϊκή λειτουργία τῆς τελετουργίας φαίνεται ἀπό τόν μαγικό κύκλο τοῦ χοροῦ πού περιβάλλει τήν «γριγιά», κι ἐδῶ μποροῦμε νά σημειώσουμε μιά δεύτερη ἀποσιώπηση πού ἐκφράζεται στήν ἀφήγηση ὡς ἐμφανής ἀντίφαση: «τ' bιρικύκλουσαν [...] κι ἀρχινήσαν νά χουρεύγιν [...]σέρνουδας μαζί τσί τ' γριγιά». Ἕνα ἀπό τά δύο μπορεῖ νά συμβαίνῃ: ἤ ἡ «γριγιά», τό ὑποψήφιο θῦμα, βρίσκεται στό κέντρο τοῦ κύκλου (πρᾶγμα

---

32 Ἡ ἀνάγκη τό «ἐξελαυνόμενο ὑποκείμενο» νά ἀποτελῇ φορέα τοῦ μιάσματος ἤ τῆς ἀσθένειας, ἤτοι αὐτό πού θά ὠνομάζαμε «φορέα θανάτου», φαίνεται ἀπό τήν τελετουργική ἀποτροπή ἐπιδημίας σ' ἕνα χωριό τῆς Σκωτίας τό 1850, ἡ ὁποία γίνεται μέ τήν πυρπόληση ἑνός *ἀρρωστημένου* ζώου ἀλειμμένου μέ πίσσα, πού ἀφήνεται νά τρέχῃ, μέχρις ὅτου καταπέσῃ νεκρό (Frazer, *Golden Bough,* X, 324). Παρόμοιες πρακτικές πυρπόλησης ζώων μαρτυροῦνται καί στήν Ἑλλάδα.

σύμφωνο μέ τόν χαρακτῆρα καί τόν σκοπό μιᾶς διασπαρακτικῆς τελετουργίας) ἤ βρίσκεται στήν περιφέρεια, πιασμένη χέρι - χέρι ὅπως οἱ «δέκα ὄμουρφις γυμνές κουπέλις». Ἡ ἀποσιώπηση ἀποσκοπεῖ ἴσως νά ἀποκρύψῃ τήν φρικιαστική «λεπτομέρεια», ὅτι δηλ. οἱ κοπέλες διασπαράζουν - ὅπως οἱ Καλικάντζαροι τήν Μαλάμω - τό ἀνυπεράσπιστο θῦμα, κι ὅτι ἑπομένως ὁ «χορός» αὐτός δέν κινεῖται στήν σφαῖρα τῆς αἰσθητικῆς, ἀλλά διασώζει ἐν πολλοῖς τόν πρωτογενῆ διασπαρακτικό του χαρακτῆρα.

Ἀποτροπαϊκό χαρακτῆρα ἔχει καί τό «τραγούδ'» πού «τραγ'δοῦσαν» οἱ «κουπέλις» (πού, σημειωτέον, *καμμιά* φορά δέν ἀποκαλοῦνται Νεράϊδες), ὅπως τό δείχνει ὄχι μόνο ἡ ἀναφορά στήν «ἀρρώστια» πού πρέπει «νά φύγει» ἀλλά καί ἡ παρουσία στό «ξόρκι» (διότι περί αὐτοῦ πρόκειται) τοῦ ἀπήγανου, πού μᾶς εἶναι γνωστός ἀπ' τήν συνηθισμένη «μαγική» φράση «ξορκισμένος μέ τόν ἀπήγανο».

Ἀλλά καί ὁ «ἀλάγανους» [: «πιθανῶς τό φυτό (ἀ)λάδανος», ὑποσημειώνει ὁ Ντ. Διαλεκτός] συνδέεται μᾶλλον μέ ἀποτροπαϊκές πρακτικές.

Στήν συνέχεια τῆς ἀφήγησης μποροῦμε νά ἐπισημάνουμε -ὅπως τό κάναμε καί στήν εἰσαγωγή - ἕνα βασικό χαρακτηριστικό τῶν παραμυθιῶν, τῶν μύθων (ἀλλά καί τῶν τελετουργιῶν, ὡς φαίνεται), τήν ἐπανάληψη δηλαδή στό ἐσωτερικό τοῦ ἴδιου σχήματος ἑνός ἤδη ἀναφερθέντος στοιχείου, «ἐλαφρά» παραλλαγμένου. Ἐνῷ ἡ ἀφήγηση ἔκανε λόγο γιά περικύκλωση τῆς «γριγιᾶς» ἀπό τόν μαγικό κύκλο τοῦ χοροῦ τῶν δέκα κοριτσιῶν, τό θέμα ἐπαναλαμβάνεται κατόπιν μέ τήν μεταφορά τοῦ κύκλου σ' ἕνα ἁλώνι ἔξω ἀπ' τό χωριό: «Τ' bῆραν ὄξου ἀπ' τού χουριό κί τ' βάλαν σ' ἕνα ἁλώνι κί χαχανίζαν κί γιλοῦσαν μί τού φόβου τ'ς γριγιᾶς.»

Συναφής πρός τήν ἀποσιώπηση τοῦ διασπαραγμοῦ τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος εἶναι καί ἡ ἀναφορά στήν «εὐτυχῆ» γιά τήν κοινότητα κατάληξη τοῦ πρωτογενοῦς αὐτοῦ δράματος: «Ἔβρασαν τότι ἀλάγανου τσί ἀπήγανου, ἤπιαν οὔλι οἱ γιαρρώστ' κι ἀμέσους γινόδαν καλά.». Ἐδῶ πρέπει νά ἐπισημάνῃ κανείς κατ' ἀρχήν ὅτι παρ' ὅλο πού οἱ «ὄμουρφις γυμνές κουπέλις» συνιστοῦν «ἀλάγανους τσ' ἀπήγανους τσί ἀκόμα ἕνα βουτάνι», στό τέλος εἶναι ἀρκετή ἡ πόση τοῦ ἀφεψήματος ἀλάγανου κι ἀπήγανου γιά νά θεραπευθῇ ἡ κοινότητα. Αὐτό πιθανώτατα συμβαίνει γιατί ἡ παράδοση ἐπιθυμεῖ νά ἀποσιωπήσῃ τό γεγονός ὅτι - σύμφωνα μέ τήν καθεστηκυῖα διασπαρακτική / ὠμοφαγική πρακτική - ἡ κοινότητα μεταλαμβάνει καί ἑνός ἄλλου «βοτανιοῦ», τοῦ σώματος καί τοῦ αἵματος τοῦ διασπαρασσομένου θύματος. Ἡ ἀποσιώπηση, ἐν τούτοις, εἶναι ἀτελής, ἀφοῦ τό θῦμα, ἔστω καί μετά τρεῖς μέρες, πεθαίνει.

Ἡ θεραπεία τῆς κοινότητος δείχνει ὅτι οἱ «ὄμουρφις κουπέλις» διατηροῦν στήν συγκεκριμένη παράδοση πολλά στοιχεῖα ἀπό τήν ἀνθρώπινη - εὐεργετική τους ἰδιότητα, τ.ἔ. ἐνεργοῦν κυρίως ὡς ἀποπέμπουσες τό κακό παρά ὡς ἀποπεμπόμενες, ὡς ἐνσαρκώσεις δηλαδή τοῦ ἀποπεμπτέου κακοῦ. Ἔτσι ἐξηγεῖται καί ἡ σέ γενικές γραμμές ἀποδοχή ἐκ μέρους τῆς συγκεκριμένης παράδοσης, τοῦ οἱονεί «ἀναγκαίου κακοῦ», τῆς θανάτωσης δηλαδή τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος.

Ὅτι πάντως ἔχει ἀρχίσει νά ἀχνοφαίνεται καί ἡ κακοποιός τους ἰδιότητα, ὑποδεικνύεται ἀπό τήν διάθεσή τους νά μήν ἀποκαλύψουν αὐτό τό «θαυματουργό» τρίτο βοτάνι, πρᾶγμα πού κάνει πιό ἔντονα τήν ἐμφάνισή του σέ ἄλλες παραδόσεις: «Στήν Ἄρτα, "καίγανε θρούμπι (θυμάρι) καὶ ἀγριορίγανη στὴ φωτιά, " γιὰ νὰ διώξουν τὰ παγανά'"», μὰ αὐτὰ μονάχα δὲν ἦταν ἀρκετά. Γι' αὐτὸ καὶ τὰ παγανὰ τραγουδοῦσαν κοροϊδεύοντας τοὺς ἀνθρώπους:

Τὸ θρούμπι κι' ἀγριορίγανη
κι' ἀκόμα κάτι, κάτι.

Αὐτὸ τὸ κάτι δὲν τὸ λέγανε τὰ παγανά, οὔτε καὶ οἱ "καλότ'χες", γιὰ νὰ μὴ τὸ μάθει ὁ κόσμος καὶ φυλάγεται.». (Κ. Καραπατάκη, *...Τό Δωδεκάμερο...*, σ. 26).

Εὔκολα μπορεῖ κανείς νά συλλάβῃ τήν ἀπόσταση πού χωρίζει τίς «κοπέλες» πού ἐπιθυμοῦν νά ἐξυπηρετήσουν τήν κοινότητα διώχνοντας τό κακό, ἀπ' τίς «καλότ'χες», τίς δαιμονοποιημένες δηλ. μορφές πού, μέ μιά πλήρη ἀντιστροφή τῶν ρόλων τῆς παλαιᾶς τελετουργίας, *ἐκδιώκονται* καί γι' αὐτό πασχίζουν νά ἀποτρέψουν αὐτήν τήν ἐξέλιξη μήν ἀποκαλύπτοντας τό μυστικό «βοτάνι».

Δέν θά συμφωνούσαμε μέ μιά ἀπόδοση τῆς διαφοροποίησης αὐτῆς στήν δράση τοῦ χριστιανισμοῦ, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Δ. Οἰκονομίδης («Αἱ περὶ Νεράιδων δοξασίαι καὶ παραδόσεις τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ», *ΕΕΦΣΠΑ*, τ. ΚΔ', 1973-1974, σ. 355): «Ὅπως αἱ παλαιαὶ εἰδωλολατρικαὶ θεότητες εἶχον γίνει διὰ τοὺς ὀπαδοὺς τῆς νέας πίστεως πνεύματα μιαρά, δαίμονες, ἔχοντες τὴν δύναμιν νὰ κάμνουν τὸ κακόν, τοιουτοτρόπως καὶ τὰ ἀ ε ρ ι κ ὰ ἢ ὑ δ ά τ ι ν α ὄ ν τ α ἀπὸ ἀγαθὰ καὶ εὐμενῆ, ἀπὸ κόρας ἀθῴας καὶ γεμάτας ἔλεος, προσέλαβον τὴν ὄψιν τοῦ κακοῦ, τοῦ ἀπόνου, τῆς ἔχθρας, ἀντίθετα πρὸς τὰς ἀρχαίας Ν ύ μ φ α ς μὲ τὴν μειλιχίαν καὶ τρυφερὰν φύσιν, μὲ ἐκείνας τὰς Δ ρ υ ά δ α ς, Ὀ ρ ε ά δ α ς καὶ Ν α ϊ ά δ α ς, αἱ ὁποῖαι ἐνεψύχωναν τοὺς κάμπους, τὰς λίμνας, τὰς πηγὰς καὶ τὰς κορυφὰς τῶν βουνῶν μὲ τοὺς χοροὺς καὶ τὰ τραγούδια των.». Ἄλλωστε ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας ἔχει φροντίσει νά ὑπονομεύσῃ αὐτή του τήν θέση, παρατηρῶντας μιά σελίδα πιό πρίν: «Κατ' ἐξοχὴν αἱ Μ ε λ ί α ι ν ύ μ φ α ι τῶν ἀρχαίων, νύμφαι σκληραὶ καὶ κακοποιοί, παρουσιάζουν ἀρκετὴν ὁμοιότητα πρὸς τὰς Νεράιδας τοῦ καθ' ἡμᾶς λαοῦ, κακοποιοὺς νομιζομένας».

Ἡ διαφοροποίηση ἑπομένως αὐτή στήν συμπεριφορά τῶν νεαρῶν γυναικῶν ὀφείλεται σέ μιά μακρόχρονη διαδικασία *προχριστιανικῶν* κατά κανόνα ἀλλαγῶν πού ἔχουν νά κάνουν εἴτε μέ τήν σταδιακή ἐπικράτηση τῆς ὀπτικῆς τῶν γηραιῶν θυμάτων (ὅπως ἡ παραμυθική «γριγιά») πού ἦταν φυσικό νά τίς ἀπεχθάνωνται, εἴτε μέ τήν ἀντικατάσταση τῶν γηραιῶν θυμάτων μέ νεαρά, εἴτε μέ τήν ἀντικατάσταση τῆς διασπαρακτικῆς πρακτικῆς ἀπό τήν ταφική, καί τήν συνακόλουθη σύνδεση τῶν ἐξιλαστηρίων θυμάτων μέ τούς νεκρούς, εἴτε μέ τήν «δαιμονοποίηση» τῶν μετεχόντων στήν τελετουργία, εἴτε μέ τήν πρόθεση νά καταργηθῇ τό αἱματηρό μέρος τῆς ἐξελαστικῆς διαδικασίας, εἴτε *μέ ὅλ' αὐτά μαζί*, καθώς καί μέ ποικίλες ἄλλες διαφοροποιήσεις, συγχύσεις καί συμφύρσεις, ἀναμείξεις πρωτογενῶν στοιχείων μέ ὑστερογενῆ, κ.λπ. Γι' αὐτό καί μόνιμο πονοκέφαλο αὐτῆς τῆς ἐργασίας - πού, κατά τά φαινόμενα, θά ἐξακολουθήσῃ νά τήν ταλαιπωρῇ καί μετά τήν ὁλοκλήρωσή της - ἀπετέλεσε ἡ φροντίδα γιά τήν ἀντίστοιχη πρός τήν ἑκάστοτε πραγματικότητα χρήση λέξεων ὅπως «νεκρός», «φορέας θανάτου», «ἐξιλαστήριο θῦμα», κ.τ.τ., πού στίς περισσότερες περιπτώσεις ἀποδεικνύεται ἀνεπιτυχής, λόγῳ τοῦ ὅτι οἱ ὅροι πού γίνεται προσπάθεια νά περιγραφοῦν εἶναι ρευστοί, καί οἱ σχέσεις μεταξύ τους ἀντιφατικές, ἀλληλεπικαλυπτόμενες καί ἀλληλοαναιρούμενες.

Βάκχες

Μετά τήν ἡμιτελῆ αὐτή περιπλάνηση στόν χῶρο τῶν θηλυκῶν δαιμόνων, ἐρχόμαστε νά ἐξετάσουμε τά στοιχεῖα ἐκεῖνα πού πείθουν γιά τήν ὁμοιότητα εὐριπίδειων Βακχῶν καί Νεράϊδων καί κατά συνέπεια καί Βακχῶν - Καλικαντζάρων.

Πρέπει βέβαια ἐξ ἀρχῆς νά κάνουμε μιά διάκριση πού θά μποροῦσε ἐνδεχομένως καί νά παραλειφθῇ, ὡς αὐτονόητη: οἱ μέν Νεράϊδες εἶναι πλέον - στίς περισσότερες τοὐλάχιστον περιπτώσεις - δαιμονοποιημένες γυναῖκες, οἱ

δέ Βάκχες «δαιμονιζόμενες» γυναῖκες[33] πού ἡ συμπεριφορά τους στά πλαίσια μιᾶς διονυσιακῆς τελετουργίας παρουσιάζει χαρακτηριστικά παρόμοια πρός αὐτά θηλυκῶν δαιμονικῶν ὄντων ὅπως οἱ νεοελληνικές Νεράϊδες.

Ἀπ' τήν στιγμή ὅμως πού ἡ πρώτη ἀγγελική ρήση τῶν «Βακχῶν» στήν ὁποία γίνεται ἡ περιγραφή τῶν ἐν «ἐκστάσει» διατελουσῶν μαινάδων συγχέει τόσο πολύ πραγματικότητα καί φαντασία, ἡ διάκριση μεταξύ δαίμονος καί δαιμονιζομένου μοιάζει σχεδόν περιττή ἤ τοὐλάχιστον ὑπερβολικά ὀρθολογική.

Γιατί βέβαια δέν μπορεῖ νά φαντασθῇ κανείς πῶς εἶναι δυνατόν κοινές θνητές, ἔστω καί σέ κατάσταση βακχικῆς μανίας, νά πίνουν π.χ. γάλα ἀπό τήν γῆ (πρβλ. στ. 708 κ.ἑ. «ὅσαις δὲ λευκοῦ πώματος πόθος παρῆν / ἄκροισι δακτύλοισι διαμῶσαι χθόνα / γάλακτος ἑσμοὺς εἶχον· ἐκ δὲ κισσίνων / θύρσων γλυκεῖαι μέλιτος ἔσταζον ῥοαί».). Ἡ προτίμηση αὐτή στό γάλα καί στό μέλι, ἀνευρίσκεται καί στίς νεοελληνικές Νεράϊδες, καί εἶναι μάλιστα ὑπεύθυνη γιά τήν συχνή, στερεότυπη ἔκφραση «μέλι καί γάλα»[34], μέ τήν ὁποία προσπαθοῦν στήν σημερινή Ἑλλάδα νά ἐξευμενίσουν τίς «καλές κυράδες» καί νά καταπραΰνουν τήν ὀργή τους. Εἶναι αὐτονόητο ὅτι ἡ προφορά τῶν ἐξευμενιστικῶν λόγων ἀποτελεῖ τό ὑποκατάστατο τῆς προσφορᾶς ἐξευμενιστικῶν «μειλιγμάτων» (μέλιτος, γάλακτος, λαλαγγιτῶν κ.ἄ.) στά ὁποῖα ἀρέσκονται ἰδιαιτέρως οἱ «Μελιτένιες» ἤ «Μελιγάνες» («κατ' ἀνομοίωσιν ἀντὶ Μελιγάλες»[35]) τῆς νεοελληνικῆς παράδοσης. Ἡ συσχέτιση «χθονός» καί «ἑσμῶν γάλακτος» στίς Βάκχες τοῦ Εὐριπίδη ἀποτελεῖ εὔγλωττη ὑπόμνηση τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο τρέφονταν κατά τήν λαϊκή πίστη οἱ νεκροί, τ.ἔ. μέ χοές γάλακτος, μέλιτος, κ.λπ.

Ἐπί πλέον, οἱ Βάκχες, δείχνουν, ὅπως καί οἱ Νεράϊδες, οἱ Ἐρινύες ἤ οἱ Καλικάντζαροι, ἰδιαίτερη προτίμηση στήν νύχτα: «ἆρ' ἐν παννυχίοις χοροῖς / θήσω ποτὲ λευκὸν / πόδ' ἀναβακχεύουσα» τραγουδάει ὁ χορός τῶν Βακχῶν (στ. 862 κ.ἑ.) ἐνῷ ὁ Διόνυσος δηλώνει σέ σεβάσμιο ἱερατικό τόνο: «νύκτωρ τὰ πολλά· σεμνότητ' ἔχει σκότος» (στ. 486).

Τό γεγονός ὅτι οἱ Βάκχες ἁρπάζουν παιδιά ἀπ' τά σπίτια (πρβλ. στ. 754 «ἥρπαζον μὲν ἐκ δόμων τέκνα»), ἡ «ὑποψία» αἱμοποσίας καί ὠμοφαγίας πού πλανᾶται στήν ἀτμόσφαιρα (πρβλ. στ. 136 κ.ἑ. «νεβρίδος ἔχων ἱερὸν ἐνδυτόν, ἀγρεύων / αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν...») καί τέλος ὁ χορός καί ἡ ἐρωτική πανδαισία (ὁ Πενθέας π.χ. τίς κατηγορεῖ «εὐναῖς ἀρσένων ὑπηρετεῖν /

---

[33] Ἡ J. Harrison (*Prolegomena...*, σ. 464) ἀναφερόμενη σέ ἀπόσπασμα τῶν *Συμποσιακῶν* τοῦ Πλουτάρχου (: «... καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν, εἶτα παύονται καὶ λέγουσιν ὅτι πρὸς τὰς Μούσας καταπέφευγεν καὶ κέκρυπται παρ' ἐκείναις») ἐπισημαίνει ὅτι «ὁ Διόνυσος ὑποτίθεται ὅτι βρισκόταν στά χέρια τῶν ἀκολούθων του γυναικῶν, μόνο πού αὐτές ἦσαν γνωστές ὡς Μοῦσες καί ὄχι ὡς Μαινάδες. Ἡ μετάβαση ἀπό τήν Μαινάδα στήν Μοῦσα εἶναι παρόμοια μέ τήν μεταβολή τῶν Βακχικῶν τελετουργιῶν σέ 'Ορφικές». Μέ ἀνάλογο τρόπο πρέπει, νομίζω, νά ἀντιληφθοῦμε καί τήν μετάβαση ἀπό τίς «δαιμονιζόμενες» στίς «δαιμονικές» γυναῖκες πού συντελεῖται σταδιακά ὑπό τήν ἐπιφάνεια τῆς παράδοσης, στήν περίπτωση τῶν «νεο»ελληνικῶν Νεράϊδων.

[34] Πρβλ. παράδοση Πιερίας (ἀρ. 684): «Ὅταν ἀπὸ τὰ χωριὰ τριγύρω βλέπουν μαυρίλα 'ς τὸ βουνὸ καὶ κακοκαιρία, οἱ γυναῖκες φωνάζουν "μέλι καὶ γάλα!" γιὰ νὰ μὴ τοῖς πειράζουν οἱ ξουθκαῖς». Ἐπίσης παράδοση Μακεδονίας (ἀρ. 652): «Καὶ ὅταν σηκώνεται ἀνεμοστρόφιλας, οἱ Νεράϊδες ποῦ εἶναι μέσα δὲν κάνουν κακὸ σὲ κανέναν, μάλιστα πέφτει ὁ ἀνεμοστρόφιλας, ἂν εἰπῇ ὅποιος βρεθῇ κοντὰ τρεῖς φοραῖς: "Μέλι καὶ γάλα! Κάπ' ἀπ' ἰδῶ πέρασι ἡ βασιλιὰς ἢ Ἀλέξανδρους· ζῇ κὶ βασιλεύγει!». Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἡ πρώτη παράδοση, ἡ προερχόμενη ἀπ' τήν περιοχή τῶν Πιερίδων Μουσῶν, ἐναποθέτει τό καθῆκον τοῦ ἐξευμενισμοῦ ἀποκλειστικά σέ *γυναῖκες*. Εἶναι κι αὐτό μιά ἔνδειξη τοῦ κεντρικοῦ ρόλου πού θά ἔπαιζαν οἱ γυναῖκες παλαιότερα στίς σχετικές μέ τίς Νεράϊδες τελετουργίες.

[35] Ν. Πολίτης, ὅ.π. σ. 500.

πρόφασιν μὲν ὡς δὴ μαινάδας θυοσκόους / τὴν δ' Ἀφροδίτην πρόσθ' ἄγειν Βακχίου») συμπληρώνουν καί ὁλοκληρώνουν μπρός στά μάτια μας τήν εἰκόνα τῶν Βακχῶν ὡς γυναικῶν πού, λόγῳ τοῦ ὅτι διεκπεραιώνουν μιά ἀποτροπαϊκή τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος λειτουργία, μετέχουν τῆς φύσεως, τῶν ἐπιθυμιῶν, ἀναγκῶν καί ἰδιαιτεροτήτων τῶν Νεράϊδων, Γελλούδων ἤ Καλικαντζάρων.

Διότι βέβαια, ἡ βασικώτερη ὁμοιότητα μεταξύ Βακχῶν, Νεράϊδων καί Καλικαντζάρων - πού ἀπετέλεσε ἄλλωστε τήν ἀφορμή καί τήν ἀφετηρία τῆς συγκριτικῆς τους ἐξέτασης - εἶναι ὁ διασπαραγμός ἀπό μέρους τους τοῦ «τραγικοῦ» θύματος [τῆς Μαλάμως τῶν Καλικαντζάρων, τῆς «γριγιᾶς» (σέ ἄλλες περιπτώσεις τοῦ ὄμορφου νέου) τῶν Νεράϊδων, ἤ τοῦ Πενθέα τῶν Βακχῶν].

Μάλιστα, ἡ ἀντιπαραβολή τοῦ γυναικείου χοροῦ τῆς τραγωδίας πρός τόν ἀνδρικό χορό τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Πλούμπως, ἀναδεικνύει τήν ἀντιθετική ἀντιστοιχία τοῦ φύλου τῶν τελετουργικά διασπαρασσομένων[36]«τραγικῶν» ἡρώων πρός τό φύλο τῶν μελῶν τοῦ χοροῦ (ἀρσενικοί Καλικάντζαροι ἔναντι θηλυκιᾶς Μαλάμως / θηλυκές Βάκχες ἔναντι ἀρσενικοῦ Πενθέως).

Καί μιλᾶμε γιά τελετουργικό διασπαραγμό, γιατί, παρ' ὅλο πού καί οἱ δυό ὑποθέσεις ἔχουν ὑποστῆ τίς συνέπειες μιᾶς προσπάθειας ὀρθολογικῆς ἀναδιάταξης καί ἑρμηνείας τῶν δεδομένων (ὁ Πενθέας θά τιμωρηθῆ ἐπειδή θέλει νά «κατασκοπεύσῃ» τά «ἄρρητα» βακχικά μυστήρια, ἡ δέ Μαλάμω ἐπειδή εἶναι ἄπληστη, ἀνυπόμονη ἤ ἀδέξια), ἐν τούτοις ἔχουμε τήν αἴσθηση ὅτι καί στίς δυό περιπτώσεις ἀποκρύπτεται καί ἀποσιωπᾶται - ἤ μᾶλλον διαφεύγει - τό νόημα τοῦ τραγικοῦ διαμελισμοῦ: ὁ θάνατος τοῦ θύματος εἶναι προκαθωρισμένος καί σίγουρος, καί δέν ὀφείλεται σέ ὁποιεσδήποτε πράξεις του πού μπορεῖ νά ἐπισύρουν τήν θανατική ποινή.

Κατά παρόμοιο πρός τόν χορό τῶν Βακχῶν τρόπο, πιστεύουμε, ἔχει ἀλλοιωθῆ καί ἀνανοηματοδοτηθῆ ἐν μέρει καί ὁ ρόλος τῶν μελῶν τοῦ «χοροῦ» τῶν Νεράϊδων, καθώς ἀπό δαιμονιζόμενες, θνητές ὑπάρξεις, ἐπιτελοῦσες ἕνα, «εὐεργετικό» γιά τήν κοινότητα - καί κατά τήν κοινότητα - ἔργο, μεταβάλλονται σταδιακά σέ δαιμονικά, ἐν μέρει ἐπικίνδυνα ὄντα. Αὐτό συμβαίνει, γιατί ἡ κοινότητα ὅλο καί περισσότερο υἱοθετεῖ τήν ὀπτική τοῦ ἴδιου τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, τοῦ ὁποίου τόν διασπαρακτικό θάνατο προσπαθεῖ παντί τρόπῳ νά ἀκυρώσῃ.

Τό ὄνομα «Νεράϊδες»

Εἶναι σαφές ὅτι τό θεωρητικό σχῆμα, βάσει τοῦ ὁποίου ἐπιχειρήθηκε νά ἐξηγηθῆ τό μονομερές τῆς παρουσίας τῶν ἴδιων θηλυκῶν δαιμονικῶν ὄντων σέ ἀρχαία καί νέα ἑλληνική «μυθολογία», ἐπιτρέπει νά ἐρευνήσουμε τό ὄνομα καί τά γενικά χαρακτηριστικά τῶν Νεράϊδων βάσει ὄχι μόνο ἀρχαιοελληνικῶν ἀλλά ἐπίσης - ἤ κυρίως - καί νεοελληνικῶν δεδομένων.

Ὅταν γίνεται ἡ ἀντιπαραβολή τῶν ἀρχαίων Νηρηίδων μέ τίς «νεο»ελληνικές Νεράϊδες, αὐτοί πού υἱοθετοῦν τήν λογική τῆς γραμμικῆς λίγο-πολύ ἐξέλιξης ἀπό τήν ἀρχαία στήν νέα γλῶσσα, ἔχουν νά ἀντιμετωπίσουν προβλήματα πού θέτει ἡ λογική αὐτή, προβλήματα δυσεπίλυτα (βάσει τῆς λογικῆς αὐτῆς), ἡ ἀνάγκη ἀντιμετώπισης τῶν ὁποίων θέτει σέ κίνηση τόν γνωστό μηχανισμό τῶν «νόμιμων» φωνολογικῶν ἀκροβατισμῶν καί τῶν ποικίλων αὐθαιρεσιῶν στίς ὁποῖες μᾶς ἔχει συνηθίσει τό μηχανιστικό, νεογραμματικό πρότυπο σκέψης. Πῶς αἴφνης νά ἐξηγηθῆ (βάσει τῶν οἱονεί «φυσικῶν» νόμων τῶν

---

[36] Τήν βασιμότητα τῆς συσχέτισης τοῦ τελετουργικοῦ διασπαραγμοῦ τοῦ Πενθέως πρός αὐτόν τῆς Μαλάμως ἐνισχύει καί τό γεγονός ὅτι ὁ Γ.Ἀνδρεάδης καί ὁ ὑποφαινόμενος, φθάσαμε, ἀνεξάρτητα ὁ ἕνας ἀπό τόν ἄλλον, στό ἴδιο συμπέρασμα.

νεογραμματικῶν) τό γεγονός ὅτι τό η τοῦ ἀρχαίου Νηρηίδες παρουσιάζεται στήν νεοελληνική πότε ὡς ε καί πότε ὡς α (Νεράϊδες, Ἀναράδες) τήν στιγμή πού ἡ συνήθης «ἰωτακιστική» συμπεριφορά τῆς νεοελληνικῆς θά ἀπαιτοῦσε ι; Ἤ πῶς νά ἐξηγηθῇ τό γεγονός ὅτι, ἐνῷ θά ἀναμέναμε ἐκ τοῦ Νηρηίδες μεταγενέστερο τύπο «Νηρίδες» (πρβλ. Οἰνηίς> Οἰνίς, Αἰγηίς> Αἰγίς, Ἐρεχθηίς> Ἐρεχθίς κ.λπ.)[37], βρισκόμαστε μπροστά σέ μιά ποικιλία τύπων[38] πού μόνο τήν «κανονική» (κατά τήν νευτώνεια, προκρούστεια λογική τῶν νεογραμματικῶν) ἐξέλιξη δέν φαίνεται νά ἀκολουθοῦν; Ἡ ἄποψη τοῦ Χατζηδάκι (*Ἀθηνᾶ*, τ. Δ', σ. 471, *Γλωσσολογικαί μελέται*, σ. 229) ὅτι «ἀνάγκη μετὰ τοῦ Thumb νὰ ὁμολογήσωμεν ἐπίδρασιν τοῦ συνωνύμου *κυράδες* ἐκ τῆς μίξεως τῶν ὁποίων ἐγένετο τὸ *Νεράϊδες*» εἶναι ἐνδεικτική τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ἡ νεογραμματική σκέψη προσπάθησε νά στρυμώξῃ μές στά στενά σχήματα τοῦ μηχανιστικοῦ της δογματισμοῦ τήν πολυποικιλία τῆς γλωσσικῆς μας παράδοσης.

Ἀλλά καί ὁ Ν. Πολίτης, ὁ ὁποῖος ἀποκρούει - ὅπως καί ὁ Kretschmer - ὡς ἀπίθανη τήν γνώμη τοῦ Χατζηδάκι, καταλήγει σέ μιά ἄποψη ἡ ὁποία δέν λύνει τό πρόβλημα: «Ἐπειδὴ λοιπὸν οὔτε ἐκ τοῦ Νηρηίδες ἦτο δυνατὸς ὁ σχηματισμὸς τοῦ Νεράϊδες, οὔτε ἐκ συμφυρμοῦ τῶν καταλήξεων τῶν κυράδες καὶ Νηρίδες ἦτο πιθανόν νὰ προκύψῃ, δυνάμεθα νὰ ὑποθέσωμεν μετὰ πολλῆς πιθανότητος, ὅτι ὑπῆρχεν ἀρχαῖος τύπος *Νηραΐδες*, ὅστις μετὰ τὴν ἐπικράτησιν τοῦ ἰωτακισμοῦ ἐν τῇ προφορᾷ τοῦ η ἐτράπη εἰς *Νεράϊδες* διὰ τὸ ἐπακολουθοῦν ρ (ὡς ἐν τοῖς κηρίον - κερί, ξηρὸς - ξερός, μηρὸς - μερὶ κ.τ.τ.). Τὴν ὕπαρξιν τοῦ τύπου τούτου τεκμαιρόμεθα καὶ ἐκ τῆς γραφῆς τοῦ ὀνόματος ἔν τισι τῶν χειρογράφων, ὧν ἓν τοῦ Θ' αἰῶνος καὶ ἐκ τῆς ὁμοίας ἐναλλαγῆς ἐν τῷ ὀνόματι Ἐνδηΐς - Ἐνδαΐς, ὡς παρετήρησεν ὁ B. Schmidt» (*Λαογραφικὰ Σύμμεικτα Δ'*, σσ. 492 - 493).

Παρ' ὅλο πού βέβαια ἡ ἀντιπαραβολή ἀρχαίας καί νέας ἑλληνικῆς δέν μπορεῖ νά βασίζεται σέ δῆθεν γενικούς, «σιδερένιους» καί ἀπαράβατους κανόνες (τά ἀ.έ. π.χ. νήθω, νῆμα ἀντιστοιχοῦν πρός τά ν.έ. γνέθω, (γ)νέμα, ἔχουμε δηλαδή ἐναλλαγή η-ε χωρίς νά ὑπάρχῃ «ἐπακολουθοῦν ρ», ἐνῷ ἀντιθέτως τό τηρῶ δέν γίνεται «τεράω» ἀλλά τηρά(γ)ω, κ.λπ.), ἐν τούτοις ὁ Ν.Πολίτης, χωρίς νά τό ὁμολογῇ ρητά, ἀνασυνιστᾷ ἕναν *πρωτοελληνικό* στήν οὐσία τύπο, *βασιζόμενος σέ στοιχεῖα τῆς νεοελληνικῆς καί ὄχι τῆς ἀρχαίας*. Τήν λογική αὐτή, πού ἀναγνωρίζει τήν προτεραιότητα ὡρισμένων - τοὐλάχιστον - νεοελληνικῶν τύπων, προτιθέμεθα νά ἀκολουθήσουμε προβαίνοντας σέ μιάν ἐνδοσυγκριτική κυρίως μελέτη τοῦ ὀνόματος τῶν Νεράϊδων, μέ τήν πεποίθηση ὅτι ἡ *νεοελληνική ἑρμηνεύεται κυρίως βάσει τῆς νεοελληνικῆς* καί κατά δεύτερον λόγον μέσῳ τῆς ἀρχαίας, τῆς ὁποίας βέβαια τήν πολύτιμη συμβολή κανείς δέν μπορεῖ νά ἀρνηθῇ.

Τά ἡμιετεροιωμένα σύνθετα[39] «ἀναραοπαρμένος» καί «ὀνειροπαρμένος» ἀποτελοῦν τήν ἀφετηρία τῆς συλλογιστικῆς μας. «Ἀναραοπαρμένος» (βλ. Μ.

---

37 Ν.Γ. Πολίτου, *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα Δ'*, σ. 492 || B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechischen und das Hellenische Altertum*, σ. 99.

38 Πρβλ. κ.ν.έ. Νεράϊδα, μακεδ. Νιράϊδα, καλαμ. Νεράδια, ζακ., κεφαλ. κ.ἀ. Ἀνεράϊδα, ἠπειρ. Ναράϊδα, τσακ. Ἀναραΐδα, θρακ. Νεράδα, ἀμοργ., τηλ. κ.ἀ. Ἀνεράδα, καρπ. Ἀναράα, καλυμν. Νεράα, κρητ. Ἀναράγδα, Ἀνεράγδα, λεσβ. Νηραγίδες, Ἀνιραγίδις, Ἀνιροῦσα, χιωτ. Ἀνεραγίδες, Ναραγίδες, Ἀγεραγίδα, Γεραγίδα, μαδυτ. Ραγίδα, ἰμβρ. Ἀβραγίδες, ποντ. Ναραϊδῆ, Ἀναράγες, Ἀναράδινες, Ἀραράδιανες, Ἀράδιανες, θρακ. Νεράϊσσες, κ.λπ.

39 «Ἡμιετεροιωμένα σύνθετα» θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε τούς ἐναλλακτικούς τύπους μιᾶς σύνθετης λέξης στούς ὁποίους παρατηρεῖται ἀλλοίωση τοῦ ἑνός μόνο συνθετικοῦ, πρᾶγμα πού μᾶς ἐπιτρέπει νά ταυτίσουμε δύο φαινομενικά διαφορετικές λέξεις, πρβλ. τά κ.ν.έ. χολοσκά(ζ)ω - σπαζοχολιάζω τά ὁποῖα ὁδηγοῦν στήν συσχέτιση τῶν σκάζω -

Μιχαηλίδου - Νουάρου, *Λεξικὸν τῆς καρπαθιακῆς διαλέκτου*, λ. «ἀναράα») χαρακτηρίζεται στήν Κάρπαθο «ὁ ἀπαχθείς ἀπό τές Ἀναράες καί κακοποιηθείς, ὡς θεωρεῖται ὁ ἀνάπηρος (τυφλός, κυλλός κτλ.)...φρ. "ἐναραοπῆρατ-τον οἱ καλὲς γυναῖκες"...». Ἡ σχετική ὁμοιότητα τῶν «ἀναραοπαρμένος» καί «ὀνειροπαρμένος» δέν μπορεῖ - κατά τήν γνώμη μας - νά εἶναι τυχαία, ἄν μάλιστα ἀναλογιστοῦμε ὅτι τόσο ἡ νέα, ὅσο καί ἡ ἀρχαία ἑλληνική παρουσιάζουν πλήν τοῦ τύπου «ὄνειρα» καί τύπο «ὀνείρατα» πού ἀναδεικνύει περισσότερο τήν συγγένεια ἑνός ὑποθετικοῦ *ὀνειρατοπαρμένος πρός τό ἐπίσης ὑποθετικό *ἀναραδοπαρμένος (πρβλ. Ἀναράδα> Ἀναράα). Τήν συγγένεια τῶν «ὀνειροπαρμένος» καί «ἀναραοπαρμένος» ὑποδεικνύουν καί ὁ ἀ.ἑ. τύπος «ὄναρ», κρητ. «ἄναιρος», ἀρμ. anurj, κ.λπ.

Ἡ ἐτυμολογική αὐτή προσέγγιση - πού βασίζεται βέβαια στήν θεώρηση τῆς «νεο»ελληνικῆς «παραφθορᾶς» καί τῆς «νεο»ελληνικῆς φωνητικῆς συμπεριφορᾶς (ὅπως π.χ. ἡ πτώση τοῦ ἠχηροῦ τριβομένου δ μεταξύ φωνηέντων στήν καρπαθιακή διάλεκτο) ὡς παλαιότατων, πρωτοελληνικῶν ἤδη, φαινομένων -, ἀκόμα κι ἄν γίνῃ ἀποδεκτή, δέν δίνει ἐν τούτοις ἀπάντηση στό ζήτημα τῆς προέλευσης τῆς λέξης «Νεράϊδες» ἀλλά μόνο τῆς λέξης «ὄνειρο». Στόν τύπο «ὀνειροπαρμένος» τό β' συνθετικό ἀποκτᾷ μιά μᾶλλον ἀφηρημένη σημασία, ἐνῷ στό «ἀναραοπαρμένος» ἔχει κάτι ἀπό τόν πολύ συγκεκριμένο χαρακτῆρα πού διαθέτουν καί τά συγκεκριμένα *πρόσωπα* πού προβαίνουν στό πάρσιμο, τήν ἁρπαγή τοῦ ἀλαφροΐσκιωτου. Ἐπί πλέον ἡ μαγική αἴσθηση τοῦ κόσμου πού φαίνεται νά ἀναδύεται μέσα ἀπό μιά τέτοια ἐξέλιξη, προσανατολίζει πρός τήν ἴδια κατεύθυνση."Αν, τέλος, στίς σημασιολογικές παρατηρήσεις προσθέταμε καί τίς εἰκασίες μας γιά τήν πιθανή φωνολογική ἐξέλιξη (τ.ἔ. *ὀνειραδο -> *ὀνειραο -> ὀνειρο - παρμένος), θά καταλήγαμε στό συμπέρασμα ὅτι τό «ὄνειρο» μοιάζει νά προῆλθε ἀπ' τίς *'Ονειρίδες (- *'Ονορίδες: Ἀναράδες) καί ὅτι ἐπομένως ἐξακολουθεῖ νά χρήζῃ διερεύνησης ἡ ἐτυμολογική προέλευση τῶν τελευταίων.

Ἐδῶ, πλήν τῆς ἀξιοποιήσεως τῶν ποικίλων, φωνητικά διαφοροποιημένων τύπων, μεγίστης σημασίας ζήτημα ἀποτελεῖ ἡ ἀνακάλυψη τοῦ φυσικοῦ ἐκείνου στοιχείου μέ τό ὁποῖο συνδέθηκαν ἐξ ἀρχῆς τά δαιμονικά αὐτά ὄντα καί ἐπομένως ἡ παράλληλη, τόσο ἀπό φωνολογική, ὅσο καί ἀπό σημασιολογική ἄποψη, διερεύνηση τοῦ θέματος.

Εἶναι γνωστό ὅτι ἀπό παλιά ἔχει γίνει ἡ σύνδεση τῶν Νεράϊδων μέ τήν «νεο»ελληνική λέξη «νερό» καί ὑπάρχει μιά ἐκτεταμένη φιλολογία γύρω ἀπό τό θέμα πού συνήθως συνδέει τά Νηρεύς, Νηρηίς, κ.λπ. μέ τά ναρός, νάμα, Ναϊάς, καθώς καί μέ τό μᾶλλον αὐθαίρετο «νεαρὸν ὕδωρ»[40] τοῦ ἀττικιστῆ Φρυνίχου ἀπ' τήν συνταύτιση τῶν ὁποίων ὑποτίθεται πώς προῆλθε τό ν.ἑ. νερό.

Ἡ συσχέτιση θά ἦταν ἀπόλυτα νόμιμη, ἄν δέν συνέβαινε οἱ Νεράϊδες τῆς νεοελληνικῆς γλώσσας - ἡ ὁποία λόγῳ τῆς ἀποκλειστικῆς ἐκ μέρους της χρήσης τῆς λέξης «νερό», θά 'πρεπε νά ἀναδεικνύῃ μέσα ἀπό τήν πλειοψηφία τῶν παραδόσεων τήν ἰδιάζουσα, ἄν ὑπῆρχε, σχέση των Νεράϊδων μέ τό νερό -

---

σπάζω (ἐναλλαγή σκ - σπ). Ἡ σχέση ἐπιβεβαιώνεται περαιτέρω ἀπό τά ποντ. «σκασμοχόλη» (= καιρός πνιγηρός), «σπανάζω» (= κάνω κάποιον νά σκάσῃ), «σπάνω» (= τρώω κατά κόρον, σκάνω, σκάζω), ἠπειρ. «σκανιάζω» (= λυποῦμαι), ποντ. «σπασία» (= ἀγανάκτηση, δυσφορία) - κ.ν.ἑ. «σκασίλα», κ.λπ.

[40] «Νηρὸν ὕδωρ μὴ εἴπῃς, ἀλλὰ πρόσφατον, ἀκραιφνές». Ὁ Ἀδ. Κοραῆς, στήν περίπτωση τῆς λέξης νερό ἀμφιταλαντεύεται ἀνάμεσα σέ δύο ἐτυμολογήσεις: εἴτε ἀπό τό ἀ.ἑ. νάω (= ρέω), εἴτε ἀπό τό ἐπίθετο νεαρόν, παράγωγο τοῦ νέον (= πρόσφατο, φρέσκο) (*Ἄτακτα*, τ. Δ', σ. 349). Ὁ W. Rutherford (*The new Phrynichus*, 1881, λ. νηρόν) θεωρεῖ ὅτι ἡ λέξη ὑπόκειται τῶν ὀνομάτων Νηρεύς καί Νηρηΐς καί ὅτι «πρόκειται γιά μιά ἀπό κεῖνες τίς λέξεις πού ἐνῷ ἐμφανίζονται σπάνια στόν γραπτό λόγο ζοῦν συνεχῶς στό στόμα τοῦ λαοῦ».

νά μήν ἔχουν ἰδιαίτερη σχέση μέ τό νερό (ὅπως οἱ ἀρχαῖες Νηρηΐδες), ἀλλά ἀντίθετα νά παρουσιάζουν χαρακτηριστικά πού τίς συνδέουν περισσότερο μέ τόν ἀέρα.

Αὐτή εἶναι καί ἡ ἄποψη τοῦ Δ. Οἰκονομίδου («Αἱ περὶ Νεράιδων δοξασίαι...», σ. 354), ὁ ὁποῖος, συνοψίζοντας τίς ὁμοιότητες «τῶν περὶ τῶν Νεράιδων ἑλληνικῶν δοξασιῶν καὶ παραδόσεων πρὸς τὰς ἀντιστοίχους τῶν πρὸς βορρᾶν γειτονικῶν λαῶν τοῦ Ἄἵμου», ἐπισημαίνει: «Αἱ Νεράιδες συχνὰ προσωποποιοῦν τοὺς ἀνέμους καὶ τὸν ἀέρα· αἱ ἀτμοσφαιρικαὶ καταστάσεις καὶ μεταβολαὶ προκαλοῦν ἀσθενείας, τὰς ὁποίας ὁ λαὸς ἀποδίδει εἰς αὐτὰς καὶ τὰς ὀνομάζει Ἀνεμογαζοῦδες, Ἀερικές, Ἀνεμικὲς ἢ μὲ ἓν ἐπίθετον εὐφημητικὸν...»

Μιά ἐπί πλέον ἔνδειξη γιά τήν ὀρθότητα αὐτῆς τῆς ἄποψης εἶναι ὁ τύπος «ἀεροπαρμένος» (δές Ἀγ. Τσοπανάκη, *Τό γλωσσικό ἰδίωμα τῆς Χάλκης*, σ. 74) πού ἔχει μιά σημασία παρεμφερῆ πρός τά «ὀνειροπαρμένος», «ἀναραοπαρμένος»: ἐκεῖνος πού ἔχουν πάρει τά μυαλά του ἀέρα, φαντασμένος. Ἂν ἀντιμετωπίζαμε τούς τρεῖς αὐτούς τύπους ὄχι ὡς ξεχωριστές λέξεις, ἀλλ' ὡς ἡμιετεροιωμένα σύνθετα, θά καταλήγαμε στό συμπέρασμα ὅτι ἀέρας, ὄνειρο καί Νεράϊδες εἶναι στήν οὐσία «πολλῶν ὀνομάτων μορφή (καί ρίζα) μία», καί ὅτι ὁ «ἀεροπαρμένος» εἶναι στήν οὐσία ὁ «*ἀνεροπαρμένος» (πρβλ. τό ἐπίσης χαλκίτικο «ἀνερά»: νεράϊδα).

Ἡ κρητική διάλεκτος πλάϊ σέ τύπους «νειρεύγομαι» (= ὀνειρεύομαι), «νειρεύγω» (μέ ἐνεργητική σημασία, πρβλ. «Ἀπόψε μ' ἐνείρεψεν ὁ συχωρεμένος ὁ πατέρας μου, πώς ἐξεχάσαμε νά τοῦ κάμωμε μνημόσυνο στά συναπαντήματά του») προυσιάζει τύπους ὅπως «νεραδιαροῦ» ἤ «νεραδιάρης» (: ἐκεῖνος πού μέ τό παραμικρό γίνεται ἔξω φρενῶν) καί «*νεραϊδοφυσημένος*» (: ὁ μεγαλομανής, αὐτός πού ἔχουν πάρει τά μυαλά του ἀέρα, ὁ φαντασμένος). Τό τελευταῖο μοιάζει νά ἐνισχύῃ τήν ὑπόθεση ὅτι οἱ Νεράϊδες εἶναι στήν οὐσία «ἀερικά», «ἀέρηδες» (αὐτοί εἶναι πού «φυσοῦν»), μιά σημασία πού ἐπικυρώνεται καί ἀπό τό κρητ. «ἀνεργιάζομαι»[41] (: ἐπισημαίνω, ἀνακαλύπτω, ὀσμίζομαι) γιά τό ὁποῖο ὁ Μ. Πιτυκάκης ἐπισημαίνει: «Πιθανόν ὅπως τό συγγενές ἀνεμίζομαι[42] νά προῆλθε ἀπό τό ἀέρας. Ἀεριάζομαι - ἀνεριάζομαι».

«Ἀνέρας» βέβαια στήν νεοελληνική δέν ὑπάρχει, ἀλλά ὡρισμένοι τύποι τῶν «Ἀναράδων» - «Ἀνεράϊδων», ἐξεταζόμενοι ὑπό τό πρῖσμα τῆς ὑπόθεσης πού διατυπώσαμε πρωτύτερα, μποροῦν νά μᾶς προσανατολίσουν πρός μιά ἐτυμολόγηση τοῦ «ἀ(γ)έρας», ἀ.έ. ἀήρ, διαφορετική ἀπό τίς μέχρι τοῦδε προτεινόμενες. Πρόκειται γιά τούς τύπους «Ἀγεραγίδα» καί «Γεραγίδα» ἀπ' τά Καρδάμυλα τῆς Χίου, γιά τούς ὁποίους ὁ Ν. Πολίτης (*Λαογρ. Σύμμεικτα*, τ. Δ', σ. 491) ἀκολουθῶντας τήν γνώμη τοῦ Ἀμαντου, θεωρεῖ ὅτι προέκυψαν «κατὰ συνεκδρομὴν ἐκ παρετυμολογίας πρὸς τὸ ἀγερικό». Ὁ ἐπίσης χιώτικος τύπος «ἀγέρι» (= ἀήρ, νόσημα νευρικόν, καλούμενον πολλάκις ἐξωτερικόν καί ἔξω ἀπ' ἐδῶ), καθώς καί ἡ ἰμβριώτικη λέξη γιά τίς Νεράϊδες «Ἀβραγίδες», μᾶς κάνουν νά εἴμαστε ἐπιφυλακτικοί ἀπέναντι στήν εὔκολη ἀπόδοση ὁποιασδήποτε παραλλαγῆς τοῦ ὀνόματος σέ παρετυμολόγηση, συμφυρμό κ.τ.τ.

Ὁ τύπος «Ἀβραγίδες» (πού θά μποροῦσε νά γραφῆ καί: Αὐραγίδες, ὁ δέ σχηματισμός του νά ἀποδοθῆ σέ μιά ἐναλλαγή β-γ, ἤτοι Ἀγεραγίδα - *Ἀγραγίδα - Ἀβραγίδα) ἀποτελεῖ ἕναν ἐπί πλέον ὑπαινιγμό γιά τήν πιθανή

---

[41] Ἴσως «ἀναιριάζομαι», ἄν ἀναλογισθοῦμε ὅτι ὁ ἀρχαῖος κρητικός τύπος γιά τό ὄνειρο εἶναι «ἄναιρος».

[42] ἀνεμίζομαι: διισθάνομαι, ὑποπτεύομαι, ὀσμίζομαι, ἐκ τοῦ «ἄνεμος», πρβλ. καί «ψυχανεμίζομαι».

σχέση τῶν Νεράϊδων μέ τίς *αὖρες* καί μᾶς κάνει νά ὑποψιαστοῦμε ὅτι, ὅπως καί σέ πολλές ἄλλες περιπτώσεις πού μᾶς ἀπασχόλησαν μέχρι τώρα, τό «ὑστερογενές» κατά πολλούς [j] τοῦ ἀγέρας εἶναι πρωτογενές, ὀργανικό στοιχεῖο τῆς ρίζας (πρβλ. αἰολ. αὔηρ, δωρ. ἀβήρ, ἀ.ἑ. αὔρα, αἰολ. αὔελλα, οὐαλ. awyr, βρ. avel κ.λπ.).

Ἄλλες ἐπί πλέον ἀποδείξεις πού συνάπτουν τίς Νεράϊδες μέ τό στοιχεῖο τοῦ ἀέρα εἶναι ἡ ὀνομασία «ἀγερικά» στήν Σίκινο, «Ἀνεμικές» στήν Μακεδονία, «Ἀνεμογαζοῦδες» στήν Γορτυνία, ὄνομα μέ τό ὁποῖο χαρακτηρίζονται «εἰδικώτερον αἱ ἐν τῷ ἀνεμοστροβίλῳ ἐγκεκλεισμέναι Νεράϊδες, καθὼς καὶ πᾶν μετὰ τοῦ ἀνέμου φερόμενον ἐξωτικόν» (Πολίτης, ὅ.π., σ. 496), «ἀνεμονέρια» στά Γρεβενά, κ.λπ.

Ἀλλά οἱ πλέον περίεργες - καί ἴσως οἱ πιό διαφωτιστικές - εἶναι οἱ ὀνομασίες «Γελλοῦδα ἤ Ἀγελλοῦδα, πληθ. -ες ἐν Καδιάντα τῆς Χίου, Γιαλλοῦ -δες ἤ Ἀγελλοῦδα -ες ἐν Μυκόνῳ καί Τήνῳ καί Γιαλλοῦ ἐν Τήλῳ ... καί Ἀναγριαλοῦδα -ες*[43] ἐν Σιδεροῦντι τῆς Χίου...» (ὅ.π. σ. 497). Φυσικά πρόκειται γιά δαιμονικά ὄντα συγγενῆ πρός τήν ἀρχαία Γελλώ (πρβλ. λεσβ. Γιλλοῦ, θηρ. Γιλλοῦ, ἀμοργ., συμ. Γιαλλοῦ) καί οἱ ἐτυμολογοῦντες τά ὀνόματά τους ἀπό τό «αἰγιαλός» (ὅπως π.χ. ὁ B. Schmidt) πιθανώτατα σφάλλουν.

Οἱ τύποι πάντως «Ἀγεραγίδα», «Γεραγίδα» - «Ἀγελλοῦδα», «Γελλοῦδα» δίνουν τήν ἐντύπωση ἐναλλακτικῶν τύπων μιᾶς καί μόνης ὀνομασίας πού ὑποδηλοῖ γενικῶς τά «ἀ(γ)ερικά». Σέ μιά τέτοια περίπτωση ἡ διαφοροποίηση θά πρέπη πρωτίστως νά ἀποδοθῆ σέ μιάν ἐναλλαγή λ-ρ (: Ἀγελλοῦδα-Γελλοῦδα —*Ἀγεροῦδα-*Γεροῦδα). Ἕνα ἄλλο φωνητικό φαινόμενο, ἡ πτώση τοῦ γ (F) μεταξύ φωνηέντων ὑποδεικνύει πρός τήν κατεύθυνση μιᾶς συσχέτισης - ἤ καί ταύτισης - τῆς παιδοπνίκτριας Γελλοῦς (ἐκ τοῦ *Ἀγελλώ) μέ τήν Ἀελλώ (πρβλ. ἄελλα: θύελλα), τήν Ἅρπυια πού μέ τά γαμψά της νύχια ἅρπαζε παιδιά καί ψυχές.

Σέ παρεμφεροῦς τάξης συμπέρασμα μᾶς ὁδηγεῖ ἡ συσχέτιση ὀνομάτων κοινῆς προφανῶς ἀρχῆς ὅπως «Ἀελλόπη» (ἄλλο ὄνομα τῆς Ἅρπυιας Ἀελλοῦς) καί «Ἀερόπη» (κόρη τοῦ Μίνωος ἤ τοῦ Κατρέως ἤ τοῦ Κηφέως). Τό ὄνομα «Ἀερόπης» ἤ «Ἀέροπος» τοῦ γιοῦ τῆς θυγατέρας τοῦ Κηφέως, ἡ ὁποία μάλιστα πέθανε κατά τόν τοκετό, ἐνισχύει τήν ἐντύπωση ὅτι ἡ Ἀερόπη[44] (ὅπως καί ἡ Ἀελλόπη, Ἀελλώ, Γελλώ) ἦταν ἀ(γ)ερικό πού εἶχε βέβαια κάθε λόγο νά ἁρπάζῃ μικρά παιδιά ἀφοῦ ἐν ζωῇ δέν εἶχε προλάβει νά τά χαρῇ καί νά τά θηλάσῃ (εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Ἀερόπης μέ τήν βοήθεια τοῦ Ἄρη θηλάζει γάλα ἀπό τούς μαστούς τῆς νεκρῆς πιά μητέρας του). Παρόμοια περίπου τύχη εἶχε καί ἡ Γελλώ ἡ ὁποία κατά τόν Ζηνόβιο δέν πρόλαβε νά κάνῃ καθόλου παιδιά («...Γελλώ γάρ τις ἦν παρθένος, καὶ ἐπειδὴ ἀώρως ἐτελεύτησε, φασὶν οἱ Λέσβιοι αὐτῆς τὸ φάντασμα ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ παιδία, καὶ τοὺς τῶν ἀώρων θανάτους αὐτῇ ἀνατιθέασι...»),κατά δέ τόν Σχολιαστή τοῦ Θεοκρίτου ἔκανε μέν, ἀλλά τῆς πέθαιναν («.. δυστυχοῦσα περὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ὡς ἀποθνήσκοντα ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν»).

---

[43] Ἴσως ἐκ τοῦ * Ἀναργιαλοῦδα μέ μετάθεση τοῦ γ.

[44] Ἡ συσχέτιση τῶν ἀήρ, αἰολ. αὔηρ, ἄελλα, αἰολ. αὔελλα, αὔρα κ.λπ. ὑποδεικνύει ὅτι πλάϊ στούς τύπους Ἀελλόπη - Ἀερόπη ὑπῆρχε καί τύπος * Αὐρόπη ἐκ τοῦ ὁποίου θά μποροῦσε νά προκύψῃ ἡ γνωστή μας *Εὐρώπη*. Βάσει μιᾶς τέτοιας ἐτυμολόγησης, τό ὄνομα τῆς ἠπείρου μας προέρχεται ἀπό τό ὄνομα μιᾶς νύμφης - Νεράϊδας, ἑνός ἀερικοῦ πού ἔπεσε θῦμα τῆς ἐρωτικῆς ἐπίθεσης ἑνός ἄλλου, πάλαι ποτέ ἀρσενικοῦ ἀερικοῦ, «ἀναβαθμισμένου» πλέον σέ θεό.

◆ *Ἀλοσύδνα - Ἀλουστίνα.

Ὅμως ἡ κλίμακα τῶν μετασχηματισμῶν τῆς πρωτοελληνικῆς ρίζας μοιάζει νά μήν ἔχῃ τέλος. Ἡ δεύτερη βασική φωνητική μεταβολή [ἡ πτώση τοῦ γ (F) εἴτε μεταξύ φωνηέντων, πρβλ. *Ἀγελλώ > Ἀελλώ, αὔελλα > ἄελλα, εἴτε στήν ἀρχή τῆς λέξης (ἐφ' ὅσον τό ἀρκτικό α ἔχει σιγηθῆ, ὅπως στά *Ἀγελλώ > Γελλώ / Ἀγεραγίδα > Γεραγίδα / Ἀνεραγίδα > Νεράϊδα / Ἀγελλοῦδα > Γελλοῦδα, Γιαλλοῦ, Γιαλοῦδα)] συντείνει στήν μορφοποίηση τύπων ὅπως τό τῆς Σύμης «Ἀλουστίνα» (= Νεράϊδα), ὁμ. Ἀλοσύδνη ἤ *Ἀλοσύδνα.

Ἡ λέξη χρησιμοποιεῖται ἀπό τόν Ὅμηρο ὡς ἐπώνυμο τῆς Θέτιδος (Υ 207: «μητρὸς δ' ἐκ Θέτιδος καλλιπλοκάμου ἁλοσύδνης») καί τῆς Ἀμφιτρίτης (δ 404: «ἀμφὶ δέ μιν φῶκαι, νέποδες καλῆς Ἁλοσύδνης»), ἀναφέρεται ἑπομένως σέ θαλάσσιες Νηρηΐδες καί εὔλογα συσχετίζεται μέ τίς συμιακές Ἀλουστίνες (= Νεράϊδες). Παρ' ὅλο πού δέν μποροῦμε νά εἴμαστε ἀπόλυτα σίγουροι γιά τήν ἐτυμολογική ρίζα τῆς λέξης [ὁ λαός παρετυμολογῶντας τίς συσχετίζει μέ τόν «Ἄλουστο» (: Αὔγουστο)], ἐν τούτοις ἡ πεῖρα τῶν πολυποίκιλων φωνητικῶν μετασχηματισμῶν, στούς ὁποίους ἀναφερθήκαμε μέχρι τώρα, ὑποβάλλει τήν ἐντύπωση πώς δέν εἶναι ὁλότελα ἄτοπο νά ὑποθέσουμε ὅτι ἔχουμε νά κάνουμε μέ μιά ἐναλλακτική ἐξέλιξη τοῦ τύπου *Γιαλουστίνα (πρβλ. Γελλώ, Γιαλλοῦ). Ὁ τύπος τῆς λεσβιακῆς «Ἀνηροῦσα» [= α) ρεῦμα τῆς θαλάσσης, β) Νηρηίς] ὁδηγεῖ σέ ἀνασύσταση ὑποθετικῶν τύπων *Ἀγηροῦσα, *Ἀγεροῦσα (πρβλ. Νεραγίδα-Γεραγίδα), *Ἀγελοῦσα (πρβλ. Ἀγελοῦδα), *Γελοῦσα (πρβλ. Γελοῦδα), *Γιαλοῦσα (πρβλ. Γιαλοῦδα), καί μέ τήν προσθήκη νέας παραγωγικῆς κατάληξης *Γιαλουστίνα > Ἀλουστίνα.

◆ Ἀριάδνη.

Βασιζόμενος σέ μία παρόμοια κατάληξη ἐξηγεῖ ὁ Πολίτης τό ποντιακό «Ἀναράδινες» τό ὁποῖο κατά τήν γνώμη του «ἐσχηματίσθη κατὰ τὸ Ἀναράδια μετ' ἄλλης καταλήξεως, ἐκ τούτου δὲ κατ' ἀφομοίωσιν προῆλθε τὸ Ἀραράδιανες καὶ κατὰ συγκοπὴν Ἀράδιανες ὡς ἐκ τοῦ ἀναράντσα (νεράτζι) ἔγινεν ἐν Οἰνόῃ ἡ ἀραράντσα» (ὅ.π., σσ. 491-492).

Δέν ξέρω κατά πόσον μποροῦμε νά εἴμαστε σίγουροι γιά τό ἄν οἱ Ἀραράδινες προέκυψαν ἀπ' τίς Ἀναράδι(α)νες «κατ' ἀφομοίωσιν» ἤ ἄν οἱ τελευταῖες προέκυψαν ἀπό τίς Ἀραράδιανες «κατ' ἀνομοίωσιν». Καί τοῦτο, ὄχι μόνο γιατί ἡ ποντιακή διάλεκτος ἐμφανίζεται ὡς μιά ἀπ' τίς συντηρητικώτερες διαλέκτους, ἀλλά καί γιατί τά ἴχνη ἀναδιπλασιασμένης ρίζας πού διατηροῦνται στά ποντιακά Ἀραράδανη, Ἀραράδες κ.λπ., εἶναι πιθανόν νά ἀνάγωνται σέ μιά ἠχοποίητη ρίζα, ἀπ' τήν ὁποία νά ἐπήγασαν ὅλες οἱ λέξεις γιά τά ἀερικά, τίς Νεράϊδες κ.λπ. (ἤτοι: Ἀραράδες > Ἀναράδες κατ' ἀνομοίωσιν). Ἡ ὑπόθεση αὐτή, ἐντασσόμενη στό πλαίσιο θεώρησης τῶν Νεράϊδων ὡς γυναικῶν / μαινάδων συμμετεχουσῶν σ' ἕνα δρώμενο τελετουργικοῦ διασπαραγμοῦ τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, θά μποροῦσε νά συνεπάγεται ἀναγωγή τοῦ ὀνόματος σέ μιά ἐπίσης ἠχοποίητη ἀναδιπλασιασμένη ρίζα πού ἀνευρίσκεται στά ἀρχαῖα «ὀλολυγή», «ἀλαλή», «ἀλαλαγή», γιά τά ὁποῖα ὁ Π. Λεκατσᾶς (*Διόνυσος*, σ. 42) σημειώνει: «Συχνά, πάλι, στὰ διονυσιακὰ θέματα παρουσιάζουνται ἡ ὀλολυγή, ἢ ἀλαλὴ ἢ ἀλαλαγή, (ὀλολύζειν, ἀλαλάζειν) οἱ ἐκστασιακές, στὸν ἕνα ἢ στὸν ἄλλο τύπο τους φωνὲς τῶν γυναικῶν τοῦ Αἰγαιακοῦ κόσμου, "vondenen früher die griechische Berge und Haine allgemein erklungen wären". Μιά τους, πολεμική, εἶναι καὶ τὸ ἐλελεῦ...(παράβαλε καὶ τὸ ἐπίθετο Eleleides ποὺ δίνει στὶς μαινάδες ὁ Ὀβίδιος)...».

Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει οἱ Ἀραράδες θά προέρχονταν ἀπό τύπο * Ἀλαλάδες (ἐναλλαγή λ-ρ), οἱ δέ Νηρηίδες - Ἀναράδες ἐκ τοῦ * (Ἐ)ληληίδες. Ἡ προέλευση τοῦ ὀνόματος τῶν νυμφῶν Νηρηίδων ἀπό τήν τελετουργική

ἀλαλαγή τῶν γυναικῶν στά πλαίσια ἑνός παλαιοτάτου δρωμένου, δέν μπορεῖ νά ἀποκλεισθῇ. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ περιγραφή ἀπό τόν Βακχυλίδη (*Διθύραμβοι*, 17, στ. 124-128) τῆς ὀλολυγῆς τῶν Νηρηΐδων καθώς συνοδεύουν τόν Θησέα στήν ἀνάδυσή του ἀπό τά βάθη τῆς θάλασσας: «... ἀγλαό- / θρονοί τε κοῦραι σὺν εὐ- / θυμίᾳ νεοκτίτῳ / *ὠλόλυξαν*, ἔ- / κλαγεν δὲ πόντος...». Τό ἴδιο καί ἡ ἀναφορά μιᾶς λεσβιακῆς παράδοσης στό τραγούδι τῶν Νεράϊδων («ἡ φουνή δουν εἶνι τού ά ά ά ά ά ά· ὅπιτι χουρεύιν τραγ'δοῦν τού ά ά»), καθώς καί μιᾶς ἄλλης ἀπό τήν ἴδια περιοχή πού ἀναφέρεται σέ ἕναν ἄντρα «παρμένο» ἀπό τίς Νεράϊδες ὁ ὁποῖος «χόριβγι μί τ'ς Νιράιδις κί φώναζι: "Οὐλέ! Οὐλέ! Οὐλέ!» (βλ. Ντ. Διαλεκτοῦ, ὅ.π., σσ. 10 καί 24).

Ἴσως μάλιστα ἡ λύση γιά τήν ἐτυμολόγηση τοῦ ὀνόματος τῶν Νεράϊδων νά βρίσκεται σέ μιά σύνθεση τῶν δύο ἀπόψεων: τό «*οὐρλιαχτό*» τοῦ ἀέρα νά νοοῦνταν ἀπό τόν πρωτόγονο ὡς *ἀλαλαγή* θηλυκῶν «ἀερικῶν», ἤ - τό καί πιθανώτερο - ἡ λέξη γιά τό οὐρλιαχτό νά προμήθευσε τήν «πρώτη ὕλη» γιά τήν μορφοποίηση καί τῆς λέξης γιά τόν ἄνεμο, τ.ἔ. τόν βορ(γ)ιᾶ.

Οἱ ἀναφορές τῆς εἰσαγωγῆς στά γρυλίζω, γρουλλί, βρουλλί, οὐρλιάζω, κ.τ.τ. μᾶς ἔδωσαν μιά πρόγευση τῆς πολυποικιλίας τῆς σχετικῆς ρίζας. Ἡ ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση τῶν ἠπειρώτικων τύπων «βιρλιάζου» (= «ξεφωνίζω, συνήθως γιά τά παιδιά"βίρλιαζαν τά πιδιά"), *βλιάζου* στά Γιάννινα, βελάζω», καί «βουργιάζει» (= «πνέει βορρηᾶς») ἐν σχέσει πρός τά ἐπίσης ἠπειρώτικα «γουρλιάζου», «γουργιάζω» (= οὐρλιάζω), «γουργιατά», «χουργιατά», «χουϊατά» (= οὐρλιαχτά, ξεφωνητά) καθώς καί τό κ.ν.ἑ. «βουρλίζει» (ὁ ἄνεμος), δείχνει ὅτι ὁ ἀττ. βορρᾶς (ὁμ. βορέης) προέρχεται μᾶλλον ἐκ τοῦ πρωτοελλ. *βορλᾶς (πιθανή πρωταρχική σημασία: αὐτός πού οὐρλιάζει), μέ ἀφομοίωση.

Φυσικά τά παραπάνω λέγονται μέ ἄκρα ἐπιφύλαξη, ἀλλ' αὐτό δέν σημαίνει ὅτι τίθεται ἐν ἀμφιβόλῳ καί ἡ πεποίθηση γιά τήν παλαιότητα καί συντηρητικότητα τῆς ποντιακῆς διαλέκτου ἡ ὁποία - ὅπως καί ἡ συμαϊκή στήν περίπτωση τῆς ὁμηρικῆς Ἁλοσύδνης - εἶναι σέ θέση νά διαφωτίσῃ, ὅπως θά φανῇ ἀμέσως μετά, τήν ἐτυμολογία τοῦ ὀνόματος τῆς Ἀριάδνης.

Τό ὄνομα τῆς κόρης τοῦ Μίνωα, πού βοήθησε μέ τόν μίτο της στήν διάσωση τοῦ Θησέα, ἑρμηνεύεται συνήθως ὡς ἄλλος τύπος τοῦ «Ἀριάγνη» (ἐπιτατικό ἀρι + ἀδνός: ἁγνός, πρβλ. Ἡσυχ. «ἀδνόν· ἁγνόν. Κρῆτες»), ἤ θεωρεῖται «προ»ελληνικό καί ἑπομένως μή ἐτυμολογούμενο, τοὐλάχιστον βάσει τῆς ἑλληνικῆς. Ἔχει ὅμως κάποιο ἐνδιαφέρον τό γεγονός ὅτι τό ἀρχαῖο τοπωνύμιο «Ἀραδήν» (πρβλ. Στ. Βυζάντιος: «Ἀραδήν· πόλις Κρήτης...») παρουσιάζεται στίς ἐπιγραφές ὄχι μόνο ὡς Ἠραδήν, Ἀραδένα, ἀλλά καί Ἀριάδνη. Ὁ Raymond Brown (*Evidence for pre-Greek speech on Crete, from greek alphabetic sources,* 1985, σ. 103) θεωρεῖ ὅτι τό «Ἀριάδνη εἶναι φανερά παραφθορά, ὑπό τήν ἐπίδραση τοῦ κυρίου ὀνόματος Ἀριάδνη», πιθανώτατα ὅμως ὑποπίπτει σέ σφάλμα. Κατ' ἀρχήν ἡ ὀνομασία τοῦ σημερινοῦ χωριοῦ «Ἀράδαινα» πού διατηρεῖ τό ὄνομα τῆς ἀρχαίας πόλης, εἶναι ἕνα σταθερό στοιχεῖο ἀπ' τό ὁποῖο μπορεῖ νά ξεκινήσῃ κανείς. Μάλιστα τό δημοτικό τραγούδι ἀναδεικνύει μιά ἐνδιαφέρουσα πλευρά τοῦ θέματος:

«Στσ' Ἀράδαινας τό φάραγγα οἱ Σφακιανοί σταθῆκαν,
χίλιοι τρακόσοι τέσσερις βράδ' ἕνα μετρηθῆκαν
δώδεκα μέρες πολεμοῦν οὖλοι μιτσοί μεγάλοι...»
(δές Ἐγκυκλ. Λεξ. Ἡλίου, λ. Ἀράδαινα).

Ἐφ' ὅσον τό δημοτικό τραγούδι μιλάει γιά τῆς «Ἀράδαινας τό φάραγγα» δικαιούμαστε νά ὑποθέσουμε ὅτι ὁ τόπος ὀφείλει τήν ὀνομασία του στό ὅτι θεωρήθηκε ἐνδιαίτημα μιᾶς Ἀράδαινας, δηλ. Νεράϊδας (πρβλ. ποντ. Ἀναράδινες, Ἀράδιανες, Ἀναράδινα, Ἀραράδανη, Ἀραράϊδανη, Ἀραράδες,

'Αραράδανες: Νεράϊδες).[45] Ό ένικός τοῦ «'Αράδιανες» (*'Αράδιανη) βρίσκεται ἀκόμα πιό κοντά στό «'Αριάδνη» καί δείχνει ὅτι δέν εἶναι τόσο ἀπίθανο τό ὄνομα τῆς κόρης τοῦ Μίνωα νά εἶναι ἐναλλακτικός τύπος τοῦ «'Αράδαινα», «'Αραδένα», χωρίς νά χρειάζεται νά καταφύγουμε στήν λύση τῆς «παραφθορᾶς». Ἡ σχετική ἄλλωστε πολυτυπία πού παρουσιάζει τό τοπωνύμιο στίς γραπτές πηγές, παραπέμπει σέ μιά ἀσφαλῶς εὐρύτερη ποικιλία τύπων στήν προφορική παράδοση τῶν πρωτοελλήνων τῆς Κρήτης.

'Αλλά ἕνα ἐπίσης ἐνισχυτικό τῆς ὑπόθεσής μας στοιχεῖο, τό ὁποῖο δέν πρέπει νά παραβλεφθῇ, εἶναι ὅτι τά βασικά χαρακτηριστικά τῆς 'Αριάδνης καί τῆς συμπεριφορᾶς της εἶναι χαρακτηριστικά μιᾶς Νεράϊδας - 'Αράδιανης ἡ ὁποία βοηθάει τόν ἥρωα νά ἐκτελέσῃ τόν ἄθλο, κι ἔτσι νά ἀποφύγῃ τήν καταδίκη σέ θάνατο.

◆ 'Ερινύες.

Θά ἦταν ἄραγε ὑπερβολή νά συσχετίσουμε ἐτυμολογικά πρός τίς Νεράϊδες - Νηρηίδες τίς «προελληνικές»[46] 'Ερινύες, μακεδ. 'Αραντίδες (πρβλ. Ἡσ. «ἀραντισιν· 'Ερινύσι. Μακεδόνες»); Πάντως ὡρισμένα χαρακτηριστικά τους συνάπτουν αὐτές τίς (ὑπο)χθόνιες θεότητες μέ δαιμονικά ὄντα τόσο τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ (Νηρηίδες, Λάμια, Γελλώ κ.λπ.) ὅσο καί τοῦ νεοελληνικοῦ κόσμου (Νεράϊδες, Καλικάντζαροι, Γελλοῦδες, Λάμιες κ.τ.τ.). Δεδομένου δέ ὅτι τά χαρακτηριστικά τῶν 'Ερινύων ἐμφανίζονται καί σέ θηλυκά δαιμονικά ὄντα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς μυθολογίας, θά 'ταν σκοπιμώτερο, ἀντί νά υἱοθετήσουμε κι ἐδῶ τήν ἄποψη περί «συμφυρμοῦ» καί «σύγχυσης» διαφορετικῶν παραδόσεων καί μορφῶν, νά ἀποδεχθοῦμε ὅτι οἱ ποικίλες ὁμοιότητες 'Ερινύων καί ἄλλων δαιμονικῶν ὑπάρξεων ὀφείλονται στό γεγονός ὅτι ἀντιπροσωπεύουν - ὅπως ἄλλωστε καί οἱ ἄλλες - ἐν ἀρχῇ «δαιμονιζόμενες» καί ἐν τέλει «δαιμονοποιημένες» γυναῖκες.

Καί μόνο στίς *Εὐμενίδες* τοῦ Αἰσχύλου νά στηριχθοῦμε, μποροῦμε νά συναγάγουμε τά βασικά στοιχεῖα πού ἀποδεικνύουν τοῦ λόγου τό ἀληθές:

α) Ἡ σχέση τους μέ τό σκοτάδι καί τούς νεκρούς εἶναι προφανής (πρβλ. στ. 72 «σκότον νέμονται Τάρταρόν θ' ὑπὸ χθονός», στ. 318 «μάρτυρες ὀρθαὶ τοῖσι θανοῦσιν», στ. 321 «Μᾶτερ ἃ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ Νύξ...» κ.ἀ.).

β) Οἱ 'Ερινύες πίνουν ἀνθρώπινο αἷμα καί μετατρέπουν τό θῦμα τους σέ ζωντανό-νεκρό (κάτι ἀντίστοιχο μέ τούς «νεραϊδοπαρμένους», «γλειμμένους», ἤ τά παιδιά πού γίνονται «στριγγλιά»), πρβλ. στ. 264 κ.ἑ.:

«'Αλλ' ἀντιδοῦναι δεῖ σ' ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν
ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πελανόν· ἀπὸ δὲ σοῦ
βοσκὰν φεροίμαν πώματος δυσπότου·
καὶ ζῶντά σ' ἰσχνάνασ' ἁπάξομαι κάτω...»

γ) Ἡ μουσική καί ὁ χορός τῶν Νεράϊδων εἶναι γνώρισμα καί τῶν 'Ερινύων (στ. 331 κ.ἑ.):

«ὕμνος ἐξ 'Ερινύων
δέσμιος φρενῶν, ἀφόρ-
μικτος, αὐονὰ βροτοῖς...»

(στ. 370-371): «ἡμετέραις ἐφόδοις μελανείμοσιν, ὀρχη-
σμοῖς τ' ἐπιφθόνου ποδός...».

---

[45] Δές 'Ανθ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορικόν λεξικόν τῆς Ποντικῆς διαλέκτου*, λ. νεραϊδή.

[46] 'Ενδεικτική ἡ ἀντίθεσή τους πρός τόν 'Απόλλωνα, ἡ ἤττα τους στήν σύγκρουση μέ τό νέο δίκαιο, καθώς καί τά χαρακτηριστικά λόγια τῆς 'Αθηνᾶς:

«ὡς μήποτ' εἴπῃς πρὸς νεωτέρας ἐμοῦ
θεὸς παλαιὰ καὶ πολισσούχων βροτῶν
ἄτιμος ἔρρειν τοῦδ' ἀπόξενος πέδου...»
(Αἰσχύλου *Εὐμενίδες*, στ. 882 κ.ἑ.).

δ) Ἡ ἀναχώρηση τέλος τῶν Ἐρινύων μές στό σκοτάδι τῆς νύχτας, μέ τήν συνοδεία τῶν λαμπαδηφόρων πολιτῶν (θά μπορούσαμε ἄραγε ἐδῶ νά ὑποψιασθοῦμε μιά παλαιότερη, ἀποπεμπτική, ἀποτρεπτική λειτουργία τῶν ἀναμμένων δαυλιῶν τῆς λαμπαδηφορίας;) μοιάζει νά εἶναι ἡ ὑποβλητικώτερη «ἔξοδος» εἰς Ἅδου πού ἔχει νά ἐπιδείξῃ τό ἀρχαῖο δρᾶμα, πρβλ. στ. 1005 κ.ἑ.:

«χαίρετε χὐμεῖς· προτέραν δ' ἐμὲ χρὴ
στείχειν θαλάμους ἀποδείξουσαν
πρὸς φῶς ἱερὸν τῶνδε προπομπῶν·»

(στ. 1022 κ.ἑ.): «πέμψω τε φέγγει λαμπάδων σελασφόρων
ἐς τοὺς ἔνερθε καὶ κάτω χθονὸς τόπους...».

Ο ΧΟΡΟΣ

Καλαντιστές καί «θιασῶτες»

Πρίν ἀπό χρόνια, ἀναφερόμενος στό θέμα τοῦ «χοροῦ» τοῦ παραμυθιοῦ, τῆς τελετουργίας, κ.λπ. ἐν σχέσει πρός αὐτόν τοῦ ἀρχαίου δράματος, ἔγραφα:

«Ἡ συσχέτιση Καλικαντζάρων καί Σατύρων, καθώς καί ἡ αἴσθηση ὅτι ὁ χορός τῆς ἀρχαίας τραγωδίας καί κωμωδίας ἔχει τήν ἀφετηρία του σ' αὐτό τό παρδαλό τσοῦρμο τῶν εὔθυμων, ἀδηφάγων καί ἐρωτομανῶν νεκρῶν, χρήζει πληρέστερης διερεύνησης καί διασάφησης.

Μιλᾶμε κατ' ἀρχήν γιά "χορό", ὄχι μόνο μέ τήν νεοελληνική ἔννοια - πού κι αὐτή ἐνυπάρχει στίς διάφορες παραδόσεις γιά τά ξεφαντώματα τῶν Καλικαντζάρων, ὅπως τό δείχνει π.χ. τό χαρακτηριστικό "ἔλα νύφα νά χορέψουμε" τοῦ παραμυθιοῦ μας - ἀλλά καί μέ τήν ἀρχαιοελληνική, μέ τήν ἔννοια δηλαδή ἑνός "τσούρμου" ἀνθρώπων πού προβαίνουν σέ "μίμηση", ἄν ὄχι "πράξεως", τοὐλάχιστον προσώπων.

Γιατί τήν ἴδια ὥρα πού κατά τήν παράδοση ἀνέρχονται στόν πάνω κόσμο οἱ Καλικάντζαροι, βγαίνουν καί στά χωριά τῆς Ἑλλάδας, μεσάνυχτα τῆς παραμονῆς τῶν Χριστουγέννων[47], τά μέλη ἑνός ἄλλου, ἐγκόσμιου θιάσου, ἕτοιμα νά παίξουν ἕναν ρόλο πού κατά τά φαινόμενα "γράφτηκε" χιλιάδες χρόνια πρίν.

Οἱ καλαντιστές - γιατί γι' αὐτούς πρόκειται - βγαίνουν κατ' ἀρχήν νύχτα (τό "καλήν ἑσπέραν ἄρχοντες" εἶναι προγενέστερο τοῦ "καλήν ἡμέραν...") κι αὐτό εἶναι μιά πρώτη ἔνδειξη ὅτι ὑποδύονται κάποιους ἄλλους, οἱ ὁποῖοι ἔχουν κάθε λόγο νά ἀποφεύγουν τό φῶς τῆς ἡμέρας.

Ἡ ὁλονύχτια ἐξόρμηση πού ἀντικειμενικός της στόχος εἶναι ἡ συγκέντρωση ὅλων αὐτῶν τῶν τροφίμων καί "τρωγαλίων" πού τόσο ἐπίμονα ζητοῦν οἱ "θιασῶτες" ("Κόλιαντα μπάμπω κόλιαντα / κι ἐμένα μπάμπω κλούρα"), εἶναι ὅ,τι ἀκριβῶς θά περιμέναμε καί ἀπό τούς θεονήστικους νεκρούς. Οἱ ἀπειλές μάλιστα πού συνοδεύουν τίς καμμιά φορά ὄχι καί τόσο εὐγενικές ἀπαιτήσεις, ἀφήνουν νά ἀναδυθῇ στήν ἐπιφάνεια ἕνα ἦθος πού θά 'ταν λάθος νά τό προσγράψουμε ἐξ ὁλοκλήρου στούς καλαντιστές:

Κόλιντρα, μέλιντρα,
δῶμ' μπάμπω κλούρα,
μὴ σὲ κουτσουλήσω τ' θύρα
καὶ τὴν παραθύρα
(Κ. Καραπατάκης, ...*Τὸ Δωδεκάμερο*..., σ. 62)

---

[47] Δές τά ὅσα λεπτομερῶς περιγράφει γιά τά χωριά τῆς περιοχῆς Γρεβενῶν ὁ Κ. Καραπατάκης (*Παλιὰ Χριστουγεννιάτικα ἤθη καὶ ἔθιμα, Τὸ Δωδεκάμερο*, σ. 40 κ.ἑ.).

Ἀλλά κι ὅταν πάλι ἡ ἀπαίτηση ἐμφανίζεται ἀναμεμιγμένη μέ τόν φόβο γιά πιθανή καταδίωξη ἤ καί ξυλοδαρμό, ἐκεῖνο πού διαβλέπουμε εἶναι ἡ ἀμφιθυμική ἀντιμετώπιση τῶν δαιμόνων τοῦ κάτω κόσμου ἐκ μέρους τῶν ζώντων:

Κόλιαντα γυρεύουμε
ἂν μᾶς δίνουν παίρνουμε,
κι ἂν μᾶς δείρουν φεύγουμε (ὅ.π. σ. 66)

Ἀντίθετα, σ'ἄλλες περιοχές προσέχουν νά μή ρίχνουν ζεματιστό νερό ἀπό τά παράθυρα (π.χ. Φλαμουριά Ἐδεσσας) ἀπό φόβο μή ζεματίσουν τά Καλικαντζούρια. Κι ἄν παρ' ἐλπίδα γίνῃ τό κακό, τότε τά καλοπιάνουν καί τά "γλυκαίνουν" μέ λίγη ζάχαρη ἤ πετμέζι, λέγοντας:

Ἀδερφοῦλες καί μανοῦλες
τί μοῦ πήρατε, νά μοῦ δώσετε,
τί μοῦ δώσατε νά μοῦ πάρετε. (ὅ.π. σ. 20)

Τά "μειλίγματα" αὐτά πού "μετά φόβου θεοῦ" προσφέρονται στίς ἀδερφές αὐτές ψυχές (καί κατ' ἐπέκταση στούς καλαντιστές), μᾶς ὁδηγοῦν στήν κατανόηση τοῦ μαγικοῦ - θρησκευτικοῦ ὑπόβαθρου τῆς χαρμόσυνης ἑορταστικῆς ἀτμόσφαιρας τοῦ δωδεκαημέρου: νομίζαμε πώς τά γλυκά, τίς βασιλόπιττες καί τά λουκάνικα τά φτειάχναμε γιά μᾶς, καί ἐνωχλούμαστε μάλιστα πού 'ρχονταν νά μᾶς τά μαγαρίσουν αὐτοί οἱ παρείσακτοι, οἱ "ὄξ' ἀπό δῶ"· καί νά πού ξαφνικά ἀνακαλύπτουμε ὅτι ὅλ' αὐτά τά καλούδια *προωρίζονταν γι' αὐτούς* καί πώς ἐμεῖς, πού δίκην Προμηθέα πήραμε τό ψαχνό κι ἀφήσαμε στόν Δία τά κώκαλα, *ἐμεῖς εἴμαστε οἱ παρείσακτοι* σ' αὐτήν τήν ἱστορία!

Τό ταυτόχρονο τῆς σφαγῆς τοῦ χοίρου τῶν Χριστουγέννων (πού συνηθίζεται σ' ὅλη τήν Ἑλλάδα) καί τῆς ἔλευσης τῶν Καλικαντζάρων, δέν ὀφείλεται σέ ἁπλῆ σύμπτωση. Κι εἶναι τοὐλάχιστον ἀντιφατικό νά κρεμᾷς τίς "λουκανίδες", νά τίς ἀφήνῃς ἄθικτες ὥς τά Φῶτα, καί μετά, (ὅταν πιά οἱ Καλικάντζαροι ἔχουν ἀποχωρήσει) ν' ἀρχίζῃς νά τίς τρῶς μέ τήν "δικαιολογία" ὅτι πρίν δέν τίς ἔτρωγες γιατί "τίς κατούρ'σαν τά καρκαντζέλια". Εὔλογο προβάλλει τό ἐρώτημα: Μά ἀφοῦ φοβᾶσαι μή σ' τίς μαγαρίσουν οἱ "ἀπρόσκλητοι" ἐνοχλητικοί ἐπισκέπτες, τί πᾷς καί τίς κρεμᾷς τίς μέρες ἀκριβῶς πού αὐτοί βρίσκονται πάνω στήν γῆ; [...] Ἡ κατά κανόνα ἀσυνείδητη σχέση ταυτότητας τῶν καλαντιστῶν πρός τούς Καλικαντζάρους εἶναι καμμιά φορά ἡμισυνειδητή, ὅπως συμβαίνει π.χ. μέ τήν ἔμμεση ἀπειλή τοῦ νεαροῦ πού φωνάζει τρεῖς φορές ἔξω ἀπ' τό σπίτι τῆς μέλλουσας νύφης: - Ὅποιος ἔχ' ἕνα κορίτσι καὶ δὲ μοῦ τὸ δίνει, θὰ μπῶ ἀπ' τὸ τζιάκι, νὰ τὸ πάρω! (ὅ.π., σ. 61), ἤ μέ τά ἀδέρφια τῆς ἀναξιοπαθούσας νύφης πού, μιμούμενα τούς Καλικαντζάρους, ξυλοφορτώνουν τήν πεθερά μ' ἕνα σακκί καρύδια ἐνῷ τήν ἀδερφή τους εἰκονικά μ' ἕνα φουσκωμένο ἀσκί (ὅ.π. σσ. 26-27).». (Χ. Δάλκος, «Καλαντιστὲς καὶ "θιασῶτες"», Πρόγραμμα τῆς παράστασης *Παραλογὲς* τοῦ ΤΕΠΠ, σσ. 14-15).

Κάνοντας ἕναν ἀπολογισμό «πεπραγμένων» καί «γεγραμμένων» μετά ἀπό τόσα χρόνια, θά τείναμε, ἄν ὄχι νά παραδεχθοῦμε ὅτι οἱ ἀπόψεις αὐτές εἶναι πλήρως λανθασμένες, τοὐλάχιστον ὅτι ἀναφέρονται σέ μιά μόνο ὄψη τῆς πολύπλευρης καί πολυεπίπεδης πραγματικότητας, μιά ὄψη πού εἶχε κάθε συμφέρον νά προβάλῃ ἡ στοιχειωδῶς πολιτισμένη ἀγροτική κοινωνία, καί τήν ὁποία, ἀνάγοντας σέ μοναδική, δέν κάναμε τίποτ' ἄλλο ἀπ' τό νά πέσουμε θύματα αὐτῆς τῆς ἔντεχνης πράγματι παγίδας. Ὄχι πώς ἡ ἀγροτική κοινωνία ἐπιθυμοῦσε διακαῶς νά μᾶς ἐξαπατήσῃ· τό μέλημά της - μέλημα ἀνθρωπιστικό στήν κατάληξή του - ἦταν νά ἀπωθήσῃ στό συλλογικό ὑποσυνείδητο τίς ἀνθρωποδιασπαρακτικές / ὠμοφαγικές μνῆμες ὄχι

καταργῶντας τήν συναφῆ κοινωνική πρακτική ἤ τελετουργία, παρά μετασκευάζοντάς τες ἐπί τό ἀνθρωπιστικώτερον.

Ἄν σκεφτοῦμε ὅτι ἡ «ἐκδίωξη» μιᾶς ἀπειλῆς σάν κι αὐτήν πού ἀντιπροσωπεύουν οἱ Καλικάντζαροι, σήμαινε γιά τόν πρωτόγονο τήν ἐξόντωση ἑνός ὑποκατάστατου ἤ «φορέως» τῆς ἀπειλῆς, μποροῦμε νά φαντασθοῦμε ποιό φρικτό δρᾶμα ἐλάμβανε χώραν τήν ἡμέρα τῆς τελετουργικῆς «ἐξέλασης», τήν ἀντίστοιχη πρός τήν δική μας ἡμέρα τῶν Φώτων: ὁ «χορός» θά ἔπεφτε πάνω στά ἀνυπεράσπιστα ἐξιλαστήρια θύματα καί θά τά διασπάραζε, μετέχοντας ἔτσι σ' ἕνα πρωτόγονο, «μεταληπτικό» ὠμοφαγικό δεῖπνο.

Αὐτήν τήν διαδικασία εἶναι πού γύρεψε νά μετασκευάσῃ ἡ ἀγροτική κοινωνία προσδίδοντάς της ποικίλες - καί συνυπάρχουσες - μορφές, ἀπό τό ἔθιμο τῶν καλάντων καί τά χοιροσφάγια, μέχρι τό χριστόψωμο, τήν βασιλόπιττα καί τά «βρεξούδια» τῶν Φώτων.

Τά κάλαντα καί τά κόλλυβα.

Ὅσον ἀφορᾷ στό ἔθιμο τῶν καλάντων, μιά «ἐκ πρώτης ὄψεως» θεώρηση τοῦ ζητήματος, ἐκκινῶντας ἀπό τήν λαθραία συνταύτιση καλαντιστῶν - Καλικαντζάρων, θά ἐρμήνευε τήν προσφορά ὅλων αὐτῶν τῶν ἀγαθῶν, τῶν ὁποίων οἱ «θιασῶτες» ἔχουν ἀπόλυτη ἀνάγκη, (αὐγῶν, πουλερικῶν, κρέατος[48], κουλούρας, (σ)ιτζιουκιοῦ, «πυκνοκοσκινισμάτων», φλουριῶν, ἀμυγδάλων, καρυδιῶν, κ.λπ.) ὡς παροχή τῶν «ζώντων» στούς νεκρούς: ὁ νεκρός πρέπει νά φάῃ. Μέ ἀνάλογο τρόπο θά ἑρμηνευόταν καί ἡ προσφορά κολλύβων στούς μετέχοντες στό ξόδι τοῦ νεκροῦ, πού, κατά τήν πάγια ἀντίληψη γίνεται «γιά νά συχωρεθῇ ἡ ψυχή του». Ὑπάρχει ὅμως ἐδῶ μιά ἀμηχανία τόσο τοῦ ἐθίμου, ὅσο καί τῆς ἔρευνας: ἀφοῦ τά «σπερνά» προορίζονται γιά τούς νεκρούς, γιατί τά τρῶνε οἱ ζῶντες, οἱ ὁποῖοι μάλιστα, σέ περίπτωση θανάτου συγγενικοῦ προσώπου, συμμετέχουν σ' ἕνα - ψαροφαγικό κατά κανόνα - νεκρόδειπνο, τήν γνωστή μακαριά;

Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα μᾶς ἔρχεται ἀπό μιά πηγή ἰδιαίτερα πλούσια σέ ἀνθρωπολογικές πληροφορίες πού ὅμως δέν ἔχει ἐκτιμηθῆ ὅσο καί ὅπως θά τῆς ἔπρεπε ἀπό τήν πολιτισμική ἀνθρωπολογία.

Μιλᾶμε γιά τόν Ἀλέξανδρο Παπαδιαμάντη ὁ ὁποῖος στό διήγημά του «Ἔρως - ἤρως» (*Ἅπαντα*, ἐκδ. Δόμος, τ. Γ', σ. 181) παρακολουθεῖ τίς ἐνδόμυχες σκέψεις ἑνός ἐρωτευμένου νέου πού «ὀλίγον ἔλειψεν» νά πνίξῃ τόν ἡλικιωμένο ἄντρα καί τή γηραιά μάννα τῆς ἀγαπημένης του προκειμένου νά τήν ἀποκτήσῃ:

«Θά ἔβλεπεν τερπνόν θέαμα, τόν Σιγουράντσαν νά κολυμβᾷ ὡς φώκη μακράν του. Θά ἐξεπιάνετο ἀπό τόν γαμβρόν, θά ἀπηλλάσσετο ἀπό τήν πενθεράν, διά νά ριφθῇ εἰς τήν θάλασσαν. Ἡ γραῖα μόλις θά ἐπρόφθανε νά κάμῃ τόν τελευταῖον σταυρόν της, καί ἡ φωνή τῆς ἀγωνίας της θά ἐπνίγετο βαθιά κάτω.

Τήν ἐπαύριον εἰς τό χωρίον, οἱ ἱερεῖς θά τῆς ἔψαλλον τόν «κανόνα» της, καί θά προέτρεπον τούς παρεστῶτας νά κάμουν μετανοίας διά τήν ψυχήν της. *Καί ἐπί σαράντα ἡμέρας, ὅλαι αἱ εὐλαβεῖς γραῖαι τοῦ χωρίου θά ἔπαυον νά τρώγουν ὀψάρια, μέ τήν ὑποψίαν ὅτι αὐτά εἶχον ἐγγίσει τήν πνιγμένην*».

---

[48] Πρβλ. «Κόλντα, Κόλντα, / δῶσ' μου μπάμπω κρέας, / νά μή μοῦ φύγ' ἡ συντροφιά / καί μέ φᾶνε τά σκυλιά» (ὅ.π., σ. 9). Ἡ αἴτηση κρέατος ἐκ μέρους τῶν καλαντιστῶν μᾶς θυμίζει ἀνάλογες γαστριμαργικές προτιμήσεις τῶν Καλικαντζάρων: « Τιτσίν, τιτσὶν λουκάνικον, / κομμάτι ξεροτήανον / νά φᾶν οἱ Καλλικάντζαροι, / νά πᾶσιν εἰς τὸν τόπον τους». (Πολίτη, παρ. ἀρ. 603 ἀπό τήν Κύπρο).

Ἀμφιβάλλω ἄν ἔχουν ὑπάρξει στά συγγράμματα τῶν ἀνθρωπολόγων τόσο σύντομες καί τόσο μεστές νοήματος ἀναφορές ὅσο αὐτές οἱ δύο ἀποκαλυπτικές γραμμές τοῦ παπαδιαμαντικοῦ κειμένου, πού λύνουν τό μυστήριο τῆς προέλευσης τοῦ «τοτεμικοῦ» γεύματος καί τῆς «τοτεμικῆς» ἀπαγόρευσης, τῆς νηστείας καί τῆς μεταθανάτιας ἰχθυοφαγίας, τοῦ μαγικοῦ ἀριθμοῦ σαράντα καί τῆς ταυτότητας τοῦ πολιτισμικοῦ ὑποκειμένου πού δημιουργεῖ καί ἐπιβάλλει τίς ἀντιλήψεις αὐτές, καθώς καί τίς συναφεῖς πρός τίς ἀντιλήψεις συμπεριφορές.

Ὅπως εἶναι ἐμφανές, ἡ ἀπαγόρευση τῆς βρώσης ψαριοῦ ἰσοδυναμεῖ μέ τήν ἀπαγόρευση τῆς βρώσης τοῦ νεκροῦ. Καί ἐφ' ὅσον σέ ἄλλους λαούς οἱ «τοτεμικές» ἀπαγορεύσεις ἐπεκτείνονται ὄχι μόνο σέ ψάρια ἀλλά καί σέ ζῶα ἤ φυτά, ἀναγκαῖο εἶναι νά συμπεράνουμε ὅτι καί αὐτά ἐπίσης ἔχουν καταλήξει νά ἀποτελοῦν ὑποκατάστατα νεκρῶν πού ἀπαγορεύεται νά φαγωθοῦν.

Ἀπ' τήν ἄλλη μεριά, τό γεγονός ὅτι κατά τό νεκρόδειπνο, τήν μεταθανάτια «μακαριά», σχεδόν σ' ὅλο τόν ἑλληνικό χῶρο, οἱ συγγενεῖς τρῶνε ψάρι, ἐντοπίζει τίς ρίζες τοῦ ἐθίμου - ἀλλά καί τοῦ τοτεμικοῦ γεύματος - σέ ἕνα κατ' ἐξαίρεσιν τελούμενο νεκροφαγικό δεῖπνο πού μετατράπηκε σέ ἰχθυοφαγικό[49] μετά τήν παγίωση τῆς, μέσω ρίψης στήν θάλασσα ἤ τό ποτάμι, ἀποδιοπόμπησης τοῦ νεκροῦ. Ἐδῶ, κατ' ἐξαίρεσιν, *ὁ νεκρός πρέπει νά φαγωθῇ*.

Ἐξ ἄλλου, ὁ βαθύτερος σκοπός τῆς νηστείας ἐπί σαράντα ἡμέρες (πού παραπέμπει εὐθέως στήν νηστεία τῆς Σαρακοστῆς καί στά «σαράντα» τοῦ νεκροῦ) μοιάζει νά εἶναι ἡ ἀποφυγή τῆς πιθανότητας νά ἔρθουν οἱ ζῶντες σέ ὁποιαδήποτε ἐπαφή μέ τό σῶμα τοῦ νεκροῦ - ἤ, πολύ περισσότερο, νά τό φᾶνε.

Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ αὐστηρή νηστεία πού παρεμβάλλεται μεταξύ τοῦ θανάτου καί τῆς ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ πού ἀποτελεῖ βέβαια τό χριστιανικό ἀνάλογο μιᾶς προχριστιανικῆς, πρωτόγονης πρακτικῆς: «Εἰς τό σπίτι τοῦ θανόντος ἐπί τρεῖς ἡμέρας δέν μαγειρεύουν κρέας» (Ἰ. Π. Κασιμάτη, *Παλαιά καί σύγχρονη κυθηραϊκή ζωή*, τ. Β', σ. 194).

Τέλος, «αἱ εὐλαβεῖς γραῖαι» στίς ὁποῖες ἀναφέρεται ὁ Παπαδιαμάντης, φαίνεται πώς εἶναι ἡ πληθυσμιακή ὁμάδα - δημιουργός καί φορέας αὐτῶν τῶν ἀξιῶν, ἁπλοϊκῶν καί ἀφελῶν φαινομενικά, πού κουβαλοῦν ὅμως μέσα τους φορτίο πολιτισμοῦ βαρύτιμο. Ὁ «λαϊκός» αὐτός ἀνθρωπισμός ἐξακολουθεῖ ἀκόμα νά εἶναι παρών καί ἐνεργός στή συνείδηση τοῦ νέου ἀνθρώπου, ἀφοῦ παίρνει, ὅπως τόν φαντάζεται καί τόν δείχνει ὁ Παπαδιαμάντης, τήν μορφή μιᾶς «γραίας χήρας», τῆς μάννας τοῦ ἥρωα:

«Ἔξαφνα εἶδε νοερᾶν ὀπτασίαν, τήν μορφήν τῆς μητρός του τῆς Μπούρμπαινας, ἐναέριον, παλλομένην. Ἐτράβα τά μαλλιά της κλαίουσα καί τοῦ ἔλεγε: "Ἀχ! γυιέ μου! γυιέ μου! Τ' εἶν' αὐτό ποὺ θά κάμῃς;"».

Ὑπό τίς ἐπιταγές αὐτοῦ τοῦ εὐλογημένου λαϊκοῦ «ἀνθρωπισμοῦ» διαμορφώθηκε σταδιακά - ἄν καί ὄχι παντοῦ μέ τόν ἴδιο τρόπο - τό ἔθιμο τῶν

---

[49] Φαινομενικά διαφορετικῶν προθέσεων εἶναι ἡ ἰχθυοφαγία στίς Κυδωνίες: «Σαράντα μέρες οἱ χαροκαμένες δέν ἔτρωγαν κρέας, μόνον ψάρι, γιατί ἔλεγαν πὼς τρῶνε τ' ἀπεθαμένου τὰ κρέατα» (Γ. Μέγα, *Ζητήματα...*, τ. 1ον, σ. 138). Ἄν συγκρίνουμε αὐτή τήν πρακτική πρός τήν ἀντίστοιχη τῶν «εὐλαβῶν γραιῶν» τῆς Σκιάθου, μποροῦμε νά ἀνακαλύψουμε πίσω ἀπό τίς διαφορές σ' ὅ, τι ἀφορᾷ τό εἶδος τῶν ἀπαγορευμένων τροφῶν, τό ἴδιο μέλημα καί αἴτημα ἑνός ἐξανθρωπισμένου πολιτισμοῦ, νά μήν κατασπαράζεται ὁ νεκρός. Ἀλλά ἡ ἀντικατάσταση τοῦ μεταθανάτιου κρεωφαγικοῦ δείπνου μέ ἰχθυοφαγικό στίς Κυδωνίες, δείχνει καί κάτι ἄλλο: Ἡ συντηρητική αὐτή κοινωνία δέν διανοεῖται, ἀκόμα, νά ἀντικαταστήσῃ τήν μεταθανάτια βρώση *ζωικῆς τροφῆς* (ἔστω κι ἄν πρόκειται γιά ψάρι) μ' ἕνα ἀποκλειστικά φυτοφαγικό δεῖπνο, πρᾶγμα πού θά 'ταν λογικό καί ἀναμενόμενο ἀπό μιά κοινωνία ἀποδεσμευμένη ὡς ἐπί τό πλεῖστον ἀπό νεκροφαγικές, διασπαρακτικές μνῆμες.

κολλύβων καί τῆς μακαριᾶς πού πιθανόν κάποτε ταυτίζονταν: «Εἰς τὴν Αἰτωλίαν "*μόλις πεθάνῃ κανείς, τὸ κρέας, ἂν τύχῃ νά 'χουν μέσα στὸ σπίτι, τὸ βγάζουν ὄξω ἀπ' τὸ δωμάτιο*". Τοὐναντίον εἰς τὸ Γρίζι Πυλίας "*σφάχνουν σφαχτό, φτειάχνουν καὶ φάβα* [...]". Ὁμοίως εἰς τὴν ἐπαρχίαν Κουρέντων τῆς Ἠπείρου, ὅπου τὸ περίδειπνον λέγεται *κοινό*, σφάζουν ἕνα ἢ περισσότερα σφαχτὰ...» (Γ. Μέγας, *Ζητήματα...*, τ. 1ον, σσ. 126-127). Τήν σχέση τοῦ σφαχτοῦ τῆς μακαριᾶς μέ τά κόλλυβα (καί ἐν τέλει, κατά τήν γνώμη μας, μέ τό διαμοιραζόμενο σῶμα τοῦ νεκροῦ) ἀναδεικνύουν καί πρακτικές ὅπως οἱ παρακάτω: «Εἰς τὴν Ἀνδριανούπολιν "τὴν 40ὴν ἡμέραν μετὰ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ μνημόσυνον πηγαίνουν εἰς τὸ μνῆμα καὶ ἐπιχέουν ὕδωρ. Πάλαι συνήθιζον νὰ σφαγιάζωσι θύματα (*κουρμπάνια*) καὶ νὰ τὰ διανέμουν κατὰ μερίδας μετὰ τῶν κολλύβων καὶ ἄρτου εἰς τὰς οἰκίας"» (ὅ.π., σ. 131). «Εἰς τὴν Κορώνην "*στὶς ὀχτὼ μέρες τὸ μεσημέρι, σὰ βράσῃ τὸ στάρι, τὸ ἁπλώνουν. Ἔχουν ἐπάνω σ' ἕνα μεγάλο τραπέζι στρωμένο ἕνα σεντόνι καὶ ἁπλώνουν τὸ στάρι. Τὸ κάνουν σὰν ἄνθρωπο, χωρίζουν χέρια, πόδια, κεφάλι, καρφώνουν κ' ἐπάνω στὸ κεφάλι ἕνα κερὶ ἀναμμένο καὶ ὕστερα κάθονται γύρω καὶ τὸ μοιρολογᾶνε, σὰ νά εἶχανε τὸν πεθαμένο μπρός τους.*» (ὅ.π., σ. 135).

Ἡ ἀνθρώπινη φιγούρα πού σχηματίζουν τά κόλλυβα τῆς Κορώνης θυμίζει τόν Λειδινό, τόν «θνήσκοντα ἐνιαυτόν» τῆς Αἰγίνης, - ἀντίστοιχο πρός τόν θνήσκοντα καί ἀνιστάμενο ἠπειρώτικο Ζαφείρη -, ὁ ὁποῖος φτειαχνόταν μᾶλλον ζυμωτός ἔτσι ὥστε ὁ (κατά τήν γνώμη μας, λαμβάνων χώραν στό παρελθόν) «διασπαραγμός» του νά καθίσταται εὔκολος καί - τό κυριώτερο - ἀναίμακτος: Τό ἀποχαιρετιστήριο τραγούδι γιά τόν Λειδινό ἀποτελεῖ ἀδιάψευστο μάρτυρα:

Λειδινέ μου, Λειδινέ μου,
τσαὶ κλησαρωμένε μου!
Ὅπου σὲ κλησαρώσανε μὲ τὴ ψιλὴ κλησάρα
τσαὶ ὅπου σὲ περνούσανε ἀφ' τὴν Ἁγιὰ Βαρβάρα,
Λειδινέ μου, Λειδινέ μου!
.....
Ἦρθ' ἡ ὥρα νὰ μᾶς φύγῃς·
πάαινε εἰς τὸ καλό,
τσαὶ μὲ τὸ καλὸ νὰ ἔρθῃς
τσ' ὅλους νὰ μᾶς βρῇς γερούς.
Λειδινέ μου, Λειδινέ μου,
τσαὶ κλησαρωμένε μου.

[Π. Ἡρειώτου, «Ὁ Λειδινὸς ἐν Αἰγίνῃ», *Λαογραφία* τ. Η, (1921-25), σσ. 291-292]

Ὁ Λειδινός χαρακτηρίζεται «κλησαρωμένος» γιατί ἔχει φτειαχτῆ ἀπό ἀλεύρι κοσκινισμένο μέ «κλησάρα» (= κρησάρα, ἀ.έ. κρησέρα), τό γεγονός δέ ὅτι μετά τήν ταφή του ἐπακολουθεῖ διανομή τῶν κολλύβων τοῦ «νεκροῦ» δείχνει ἔμμεσα ποιά εἶναι ἡ καταγωγή καί ἐξέλιξη τῶν κολλύβων: ἐνῷ ἀρχικά ἦταν ἡ σάρκα τοῦ διασπαρασσομένου θύματος, κατέληξαν, μετά τήν ἀντικατάστασή του ἀπό ζυμωτή «πλαγγόνα», νά ἀποτελέσουν σταδιακά ἁπλῆ, «συνοδευτική» πανσπερμία, σέ μιά προσπάθεια νά ἐνταφιασθοῦν πλήρως οἱ μνῆμες τοῦ διασπαραγμοῦ - ἔστω καί τοῦ «κλησαρωμένου» ὁμοιώματος.

Διαφορετική εἶναι ἡ ἄποψη τοῦ Ἡρειώτη ὁ ὁποῖος βλέπει στόν Λειδινό μιά προσωποποίηση τοῦ «κατὰ τὴν δείλην» λαμβανομένου μικροῦ γεύματος «ὃ καλοῦσι δειλινόν, καὶ κατὰ τὸ αἰγινητικὸν γλωσσικὸν ἰδίωμα *λειδινό*, ὡς καλοῦσιν οὕτω καὶ τὴν ὥραν ταύτην τῆς ἡμέρας». Ὅτι ὅμως πρόκειται κυρίως περί *γεύματος* (ἑνός εἴδους μακαριᾶς) πού ἔλκει τήν καταγωγή ἀπό ἕνα διασπαρακτικό τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος δεῖπνο τελούμενο ἀπό γυναῖκες - κατά τό πρότυπο τῶν Βακχῶν -, φαίνεται καί ἀπό ἄλλες ἀναφορές τοῦ

συγγραφέα: «Κατὰ ταῦτα δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας πρὸ τῆς δεκάτης τετάρτης Σεπτεμβρίου ἀκούεται μεταξὺ τῶν γυναικῶν, — διότι γυναικῶν ἢ μᾶλλον τοῦ γυναικείου φύλου ἔργον εἶναι ,— διερωτωσῶν ἀλλήλας *θὰ κάμωμε τὸ λειδινό; — θὰ φτειάσωμε τὸ λειδινό; — θὰ βράσωμε τὸ λειδινό; — θὰ κλάψωμε τὸ λειδινό; — θὰ θάψωμε ἢ χώσωμε τὸ λειδινό; — θὰ φάωμε τὸ λειδινό;*» (ὅ.π., σσ. 290-291). Στίς παραπάνω ἐρωτήσεις τό λειδινό γεῦμα καί ὁ Λειδινός «συγχέονται», πρᾶγμα πού θά μποροῦσε νά σημαίνῃ ὅτι ἡ σύγχυση εἶναι φαινομενική, καί ὅτι στήν οὐσία τό ἀνθρώπινο θῦμα καί τό γεῦμα κάποτε ταυτίζονταν. Αὐτό δείχνει καί ἡ χρήση τοῦ ὀνόματος «λειδινός», τοῦ χρησιμοποιούμενου τόσο γιά τά κόλλυβα ὅσο καί γιά τήν «πλαγγόνα» τοῦ Λειδινοῦ: «εἶναι δηλαδὴ τὸ ἔδεσμα τοῦτο ἓν εἶδος κολλύβων, διότι καὶ πράγματι, ὡς ἀμέσως θὰ ἴδωμεν, περὶ νεκροῦ πρόκειται, καλεῖται ὅμως *λειδινός*.

Περὶ τὴν παρασκευὴν τοῦ ἐδέσματος τούτου ἀπασχολεῖται ἓν μέρος τῶν συνεληλυθυιῶν γυναικῶν, τὸ δ' ἄλλο μέρος ἀσχολεῖται περὶ τὴν κατασκευὴν καὶ διακόσμησιν μιᾶς πλαγγόνος. Τὴν πλαγγόνα ταύτην παριστῶσαν νεανίαν ἐνδύουσι μὲ ἀνάλογα ἐνδύματα λαμπρά, κοσμοῦσι καὶ δι' ἀνθέων φυσικῶν, ἐξ ὧν ἀπαραίτητον εἶναι τὸ ἄνθος τὸ καλούμενον *δειλινὸν* ἢ αἰγινητιστὶ *λειδινό*. Ἡ πλαγγὼν αὕτη ἐκπροσωπεῖ τὸ λειδινὸ γεῦμα, ὅθεν καὶ *Λειδινὸς* καλεῖται.» (ὅ.π., σ. 291).

Εἶναι ἀναμενόμενο, μιά τέτοια συλλογιστική, νά μήν ἑρμηνεύῃ τήν ἔκφραση «κλησαρωμένε μου» τοῦ ἐπιθανάτιου θρήνου ὡς ἐνδεικτική μιᾶς τελετουργικῆς πρακτικῆς βάσει τῆς ὁποίας διασπαράσσεται ὁ «ζυμωτός» Λειδινός, ἀλλά ὡς ἀναφερόμενη στόν ἄρτο τοῦ ὁποίου γίνεται χρήση γενικά κατά τό «δειλινό» γεῦμα. Ἐν τούτοις, ὡρισμένες λεπτομέρειες τῆς περιγραφῆς τοῦ Ἡρειώτη ἀναδεικνύουν τό «ἀπωθημένο» διασπαρακτικό παρελθόν, καθώς καί παλαιότερες προσπάθειες νά καταργηθῇ μέ διαφορετικούς τρόπους τό αἱματηρό ἔθιμο. Στίς τελευταῖες θά συμπεριλαμβάναμε τήν ὑπόνοια - ἡ ὁποία ὅμως δέν τά κατάφερε νά ἐξελιχθῇ σέ παγιωμένη καί κοινή παραδοχή καί πίστη - ὅτι ὁ Λειδινός δέν πέθανε ἀλλά ἀναστήθηκε: «Μετὰ τοῦτο (: τόν θρῆνο) τίθεται ἐντὸς μικροῦ φερέτρου ἐπὶ τοῦτο κατεσκευασμένου μεθ' ὅλων τῶν ἀνθέων, ἃ εἶχον ριφθῇ ἐπ' αὐτοῦ, καὶ παραδίδεται εἰς παῖδας, οἵτινες μετὰ μικρῶν σημαιῶν δίκην ἐξαπτερύγων περιάγουσιν ἀνὰ τὰς ἀγυιὰς τῆς πόλεως ἀναφωνοῦντες· *Λειδινέ μου, Λειδινέ μου τσαὶ κλησαρωμένε μου!* Καὶ τέλος φέρεται εἰς τὸν τόπον, ὅπου θὰ ἐνταφιασθῇ καὶ δὴ ἐκεῖ, ὅπου κατὰ τὸ παρελθὸν ἔτος εἶχεν ἐνταφιασθῇ τοιοῦτος. Ὁ τάφος ἔχει προηγουμένως ἀνοιχθῇ καὶ ἔχει ἐκταφῇ ὁ κατὰ τὸ παρελθὸν ἔτος ἐκεῖ ἐνταφιασθείς, χωρὶς ἐνίοτε νὰ λείπῃ καὶ ὁ μῦθος, ὅτι δὲν ἀνευρέθη ἐκεῖ οὗτος, ὃ μὲ ἄλλας λέξεις δηλοῖ, ὅτι εἶχεν ἀναστῇ! Χρειάζονται καὶ τὰ τοιαῦτα διὰ τοὺς ἁπλοϊκωτέρους καὶ εὐπίστους, ἃ ἄλλως τε εἶναι ἐνισχυτικὰ τῆς περὶ τοῦ Λειδινοῦ δόξης.» (ὅ.π., σ. 292).

Πίσω ὅμως ἀπό τήν φαινομενική ἁπλοϊκότητα καί εὐπιστία - πού κατά βάσιν εἶναι ὁμόλογη τῆς πίστης στήν ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ - κρύβεται ἡ σοφία καί ἀγαθότης τοῦ ἁπλοῦ λαϊκοῦ ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος ἐξέφρασε μέσῳ τῆς ἀναπροσαρμογῆς τοῦ τυπικοῦ τῆς αἱματηρῆς τελετουργίας τήν ἐπιθυμία ὁ θάνατος τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος νά εἶναι *εἰκονικός*, δηλαδή, ἀφοῦ δέν μποροῦσε νά καταργηθῇ τό τελετουργικό τυπικό τῆς ἀποπομπῆς καί θανάτωσης τοῦ «φαρμακοῦ» , νά συνοδεύεται τοὐλάχιστον ἀπό τήν ἀνάστασή του. Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, πολύ πιό ἁπλοϊκή εἶναι ἡ «ἐπιστημονική» ἑρμηνεία τοῦ τελετουργικοῦ θανάτου καί τῆς ἀνάστασης ὡς συμβολικῆς ἔκφρασης τοῦ θανάτου καί τῆς ἀνάστασης τοῦ «σπόρου», τοῦ «πνεύματος τῆς βλάστησης», κ.λπ.

Μιά τέτοια ἐπιστημονικοφανής ἀντίληψη ἀδυνατεῖ νά διακρίνῃ τά ἀμυδρά ἴχνη τοῦ παλαιοῦ διασπαραγμοῦ πού διασώζονται ἀκόμα καί στήν περίπτωση πού τό ἀνθρώπινο ἤ ζωικό θῦμα ἔχει ἀντικατασταθῆ ἀπό κάποιο φυτικό ὑποκατάστατο, τοῦ ζυμωτοῦ ἀνθρωπόσχημου εἰδωλίου συμπεριλαμβανομένου. Κι εἶναι διδακτική ἡ ἐπιλογή ἐκ μέρους τοῦ Ἡρειώτη λέξεων πού ἀναφέρονται στήν βρώση τῶν κολλύβων τοῦ Λειδινοῦ, λέξεων πού παραπέμπουν σέ μιά ἐπίμονα συντηρούμενη διασπαρακτική παράδοση: «Αἱ συνελήλυθυῖαι *καταβροχθίζουσι* ταῦτα (: τά κόλλυβα), τὰ ὁποῖα δὰ δὲν εἶναι καὶ ὀλίγον εὔγευστα [...] Αἱ τοῦ πένθους τούτου μετέχουσαι γυναῖκες [...] ἐτέλουν τὸ περίδειπνον *καταβιβρώσκουσαι* τὸ ἐκ σίτου ἔδεσμα καὶ εἶτα διεσκέδαζον χορεύουσαι καὶ ᾄδουσαι.» (ὅ.π., σ. 293).

Ὁ φαινομενικά ἀναντίστοιχος πρός τό πένθος χορός καί τραγούδι τῶν Αἰγινητισσῶν Βακχῶν μᾶς ταξιδεύει σέ ἱκανό βάθος χρόνου, στούς θεσμούς μιᾶς μητριαρχικῆς πιθανώτατα κοινωνίας, ἄν κρίνουμε ὄχι μόνο ἀπ' τήν συμμετοχή στό ἔθιμο ἀποκλειστικά γυναικῶν, ἀλλά καί ἀπό τόν σχετικό μέ τόν Λειδινό μῦθο πού γνωρίζει τή μάννα τοῦ Λειδινοῦ (: ἡ Πεῖνα ἤ Λίμα ἤ Βλούμια) ἀλλά ἀγνοεῖ τόν πατέρα του[50].

Παρόμοιο παρελθόν μέ αὐτό τῶν κολλύβων μποροῦμε νά εἰκάσουμε γιά τά «τρωγάλια» τῶν καλάντων, ἀφοῦ ἡ «περιόδευση» τοῦ χοροῦ τῶν παιδιῶν σέ παρόμοια ἐθιμικά δρώμενα φαίνεται νά εἶχε ἀρχικά τό νόημα τῆς πρόσκλησης σέ *συμμετοχή* γιά τήν ἐξόντωση ἑνός ἐξιλαστηρίου θύματος: Τήν παραμονή τῶν Θεοφανίων, στήν Ἀνακοῦ τῆς Καππαδοκίας, «τὰ παιδιὰ ἐγύριζαν τὰ σπίτια φωνάζοντας: *Σιγίρια, σιγίρια* (φρύγανα) *ἀδιὰ τὴν καλόγρια.* Ἀφοῦ ἐμάζευαν ἀρκετά, τὰ ἔφερναν εἰς τὸ προαύλιον τῆς ἐκκλησίας, ὅπου μετὰ τὴν ἀπόλυσιν μαζευόταν ὁ κόσμος καὶ ἔβαζαν φωτιὰ εἰς τὸν σωρόν· ἔκαιγαν τὸν Σιφώτ', δηλ. τὸν δαίμονα» (Γ. Ἀ. Μέγα, *Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας*, σ. 76).

Ἡ συμμετοχή τῶν νοικοκυραίων συνίσταται ἐδῶ στήν συνεισφορά «σιγιριῶν» γιά τό κάψιμο τοῦ «Σιφώτ'», ἀλλά πρέπει νά ὑποθέσουμε ὅτι ὑπῆρχε μιά παλαιότερη μορφή τοῦ «δρωμένου» (στό ὁποῖο ἡ συμμετοχή τους θά ἦταν ἐνδεχομένως πιό ἄμεση), ἄν κρίνουμε ἀπό τό γεγονός ὅτι τά παιδιά διακηρύσσουν ρητά πώς τά «σιγίρια» προορίζονται «ἀδιὰ τὴν καλόγρια». Πρόκειται ἑπομένως γιά ἕνα ἐξιλαστήριο θῦμα θηλυκοῦ γένους, μᾶλλον προκεχωρημένης ἡλικίας, τό ὁποῖο θά περιέφεραν οἱ «καλαντιστές» εἴτε ὑπό μορφή ξοάνου (πρβλ. τά κάλαντα τοῦ Λαζάρου, τά «χελιδονίσματα», ἀρχαῖα καί νέα, κ.λπ.), εἴτε καί ζῶν (πρβλ. τήν περίπτωση τῆς Περπερούνας ἤ τοῦ ἀρχαίου φαρμακοῦ) ζητῶντας ἀπό τά μέλη τῆς κοινότητας νά «καταθέσουν» ὁ καθένας ξεχωριστά τόν «λίθο τοῦ ἀναθέματος», τό φρύγανο ἤ τό ράπισμα (ἤ ὅ,τι ἄλλο) πού θά συνιστοῦσε τήν συμμετοχή τους στήν «ἐξέλαση» τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος.

Τό συμπέρασμα συνάγεται ἀπό τήν μελέτη ἑνός παρεμφεροῦς τελετουργικοῦ δρωμένου πού τελεῖται τήν Μεγάλη Πέμπτη: «Εἰς τὰς Μέτρας (Θρᾴκ.) "τὰ παιδιὰ κάμνουν τὸ ὁμοίωμα τοῦ Ἰούδα ἀπὸ παλαιὰ ράκη καὶ τὸ περιφέρουν ἀνὰ τὰς οἰκίας ἐπαιτοῦντα «καψίδια». Κάθε νοικοκυρὰ δίδει κλάδους ἀμπέλου ἢ λινάτσα ἢ ἐλλείψει τούτων ἐπιχέει ὀλίγον πετρέλαιον ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος. Τὰ παιδιὰ σηκώνουν τὸν Ἰούδαν καὶ τραγουδοῦν: *Ράτσα,*

---

50 Ὁ Ἡρειώτης, μέ τόν «ἀέρα» τοῦ παντογνώστη λογίου παρατηρεῖ: «Ἐρωτήσας τὸν διηγούμενόν μοι τὸν μῦθον γέροντα περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ πατρός των (: τῶν παιδιῶν τῆς Πείνας) ἔλαβον τὴν ἀπάντησιν· *ἡ μάννα τους ξέρει!* παίζων οὕτω ἐκάλυψε τὴν ἄγνοιάν του.». Ὅμως, ὑπό τήν ὁμηρικοῦ ἤθους ἀπάντηση λανθάνει ἡ ἄγνοια ὄχι τοῦ γέροντος, ἀλλά τῆς κοινωνίας ἡ ὁποία «παρήγαγε» τόν Λειδινό καί τόν σχετικό πρός αὐτόν μῦθο.

κεράτσα / δῶσ' μιὰ κληματσίδα / νὰ κάψουμε τὸν Ὀβριγιό / πόχει πολλὴ κασσίδα... » (ὅ.π., σ. 157).

Ἡ ἐπίμονη ἀπαίτηση - τραγουδιστική μάλιστα - γιά συμμετοχή στήν τελετουργική καύση μέσῳ τῆς συνεισφορᾶς καυσόξυλων ἐπανέρχεται στά «κάλαντα» τῆς Κυριακῆς τῆς Τυροφάγου στό Ζαγόρι τῆς Ἠπείρου, ὅπου «ἡ μεγάλη φωτιά, ποὺ ἀνάπτεται [...] ὀνομάζεται *Καλολόγος*. Τὴν ὕλην συλλέγουν τὰ παιδιὰ περιερχόμενα τὰς οἰκίας τοῦ χωρίου καὶ ᾄδοντα:

Νῶ μ' μπάμπου, ξύλα,
μὴ σ' τσακίσου τ' θύρα
καὶ τὴν παραθύρα!»

(ὅ.π., σ. 112)

Ἡ ὁμοιότητα τῶν παραπάνω στίχων μέ αὐτούς τῶν χριστουγεννιάτικων καλάντων τοῦ Κονισκοῦ Καλαμπάκας εἶναι προφανής:

«Κόλιντρα, μέλιντρα,
δῶμ' μπάμπω κλούρα,
μὴ σὲ σπάσω τ' θύρα
καὶ τὴν παραθύρα»

Ἤ, σέ ἄλλα χωριά:

Μὴ σὲ κουτσουλήσω τ' θύρα
καὶ τὴν παραθύρα»

(Κ.Καραπατάκη, ...Τὸ *Δωδεκάμερο...*, σ. 62)

Ὁ Ν. Πολίτης παραθέτει μιά ἰδιαίτερα διαφωτιστική παράδοση ἀπό τήν Ἴμβρο: «...Οἱ Καλλικάντζαροι πᾶν ἀπὸ πάνου ἀπὸ τὰ τζάκια καὶ φωνάζουν.

Δῶσ' μι νῆμα, δῶσ' μι ξύλα,
μὴ σ' ἐμπήξου 'ς τὴ λανάρα,
κὶ σὶ πάγω 'ς τὸ γιαλό,
κὶ σὶ φᾶν τὰ ψάρια
κὶ τὰ καλαμάρια.».

(Παράδοση ὑπ' ἀρ. 600, τ. Α', σ. 340)

Εἶναι φανερό ὅτι τό νῆμα καί τά ξύλα προορίζονται γιά τήν δέσμευση καί τήν καύση τοῦ ἐξελαυνομένου δαίμονος, ὅπως ἐπίσης καί ὅτι ἡ ἀπειλή ρίψης στή θάλασσα ἦταν κάποτε κάτι περισσότερο ἀπό ἁπλό ρητορικό σχῆμα. Ἐκεῖνο ὅμως πού κάνει ἐντύπωση εἶναι ὅτι τό αἴτημα γιά παροχή καυσόξυλων διατυπώνεται ὄχι πιά ἀπό παιδιά - καλαντιστές, ἀλλά ἀπό τά ἴδια τά «φυσικά» θύματα τῆς τελετουργίας, τούς Καλικαντζάρους, γιά τούς ὁποίους μάλιστα, λίγο πιό πρίν, ἡ παράδοση μᾶς πληροφοροῦσε: «Ὅταν ὅμως κρατῇ κανεὶς ἀναμμένο δαυλί, φοβοῦνται καὶ δὲν τὸν σιμώνουν...».Τί συμβαίνει λοιπόν; οἱ Καλικάντζαροι ἀποφάσισαν νά αὐτοκτονήσουν, ὁ ἀφηγητής τῆς παράδοσης ἔπαθε σύγχυση, ἤ τά θύματα τῆς παλαιᾶς τελετουργίας μετατράπηκαν σέ θύτες; Θά τείναμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι κατά βάσιν ὑπάρχει μιά συνύπαρξη, στά πλαίσια τῆς παράδοσης, ἐναλλακτικῶν ἐκδοχῶν τοῦ παλαιοῦ τελετουργικοῦ τυπικοῦ - δέν εἶναι π.χ. τυχαῖο ὅτι στό παραμύθι τῆς Πλούμπως οἱ Καλικάντζαροι διασπαράσσουν τήν Μαλάμω - ἀλλά γιά νά ἐξιχνιάσουμε τό μυστήριο αὐτῆς τῆς, μέσῳ ἐναλλαγῆς καί σύγχυσης ρόλων, σταδιακῆς μετασκευῆς τοῦ τυπικοῦ, εἶναι ἀπαραίτητο νά διερευνήσουμε τήν πορεία ἐξέλιξης τοῦ ρόλου αὐτοῦ τοῦ πανάρχαιου «χοροῦ».

Ρουγκατσάρια: Φάσεις εξέλιξης τοῦ «χοροῦ»

Ἐφ' ὅσον ἔχουμε ἀποδεχθῆ ὅτι τά Ρουγκατσάρια εἶναι μιά ἐναλλακτική ἐξέλιξη τῶν Καλικαντζάρων, λογικό εἶναι νά ἀναζητήσουμε σέ ὡρισμένα στοιχεῖα τῆς τελετουργικῆς τους συμπεριφορᾶς πιθανά πρωτογενῆ χαρακτηριστικά πού θά ἦταν δυνατόν νά ἐγγραφοῦν καί στό παρελθόν τῶν Καλικαντζάρων ἤ νά ἑρμηνεύσουν τήν συμπεριφορά τους στό παραμύθι ὑπό τό πρῖσμα τῆς (ἐνδο)συγκριτικῆς συσχέτισης.

Ὁ Γ. Ἀ. Μέγας παρατηρεῖ: «Αἱ ὁμάδες τῶν μετημφιεσμένων, φέρουσαι διάφορα κατὰ τόπους ὀνόματα (*Ρογκάτσια* ἢ *Ρογκατσάρια* ἐν Μακεδονίᾳ καὶ Θεσσαλίᾳ, *Μωμόεροι* εἰς τὸν Πόντον) περιφέρονται εἰς τὰς ὁδούς τοῦ χωρίου ἢ καὶ γειτονικῶν χωρίων, ἐπισκέπτονται τὰ σπίτια, τραγουδοῦν καὶ μαζεύουν δῶρα. Χαρακτηριστικαὶ εἶναι καὶ αἱ συγκρούσεις, ποὺ λαμβάνουν χώραν μεταξὺ τῶν ἐνόπλων αὐτῶν ὁμάδων. Ὅταν δηλ. δύο ὅμιλοι Ρογκατσαραίων συναντηθοῦν καθ' ὁδόν, τότε διεξάγεται πάλη μεταξύ των, ἕως ὅτου ἡ μία ὁμὰς ὑποβάλῃ τὴν ἄλλην εἰς ὑποταγήν. Οἱ ὑποτασσόμενοι ὀφείλουν νὰ περάσουν κάτω ἀπὸ δύο κοντάρια ποὺ διασταυρώνουν οἱ καπετάνηδες τῆς ἄλλης ὁμάδος. Ὑπάρχουν τοπωνύμια εἰς τὴν Μακεδονίαν καὶ Θεσσαλίαν ποὺ φανερώνουν ὅτι κάποτε διεξήχθη ἐκεῖ μάχη μεταξὺ Ρογκατσαραίων δύο γειτονικῶν χωρίων.» (*Ἑλλ. Ἑορταί...*, σ. 43).

Πιό διαφωτιστικός πάνω στό εἶδος «τῆς μάχης μεταξύ Ρογκατσαραίων» εἶναι ὁ Κ. Καραπατάκης (*...Τὸ Δωδεκάμερο...*, σ. 233-252) ὁ ὁποῖος μιλάει γιά «πρωτόγονο καὶ βάρβαρο ἀνθρωπομακελλειό», τ.ἔ. γιά συγκρούσεις πολύνεκρες, ἀφοῦ ἡ παράδοση μαρτυρεῖ πώς στήν Ἐλάτη τῶν Σερβίων (παλιά Λουζιανή) «σκοτώθηκαν ὣς τὸν ἕνα καὶ μόνο ἕνας γύφτος [...] γλύτωσε» ἤ στό Βόϊο, ἐπειδή ὁ νικημένος ρουγκατσιάρης «δὲ θέλησε νὰ γονατίσει μπροστὰ στὸ νικητή [...] σκοτώθηκαν σαράντα παλικάρια μεταξύ τους», κ.λπ. (ὅ.π., σ. 249 κ.ἑ.).

Τό πλῆθος τῶν τοπωνυμίων πού μαρτυροῦν τόπους ταφῆς Ρουγκατσαριῶν (μόνο ὁ Καραπατάκης ἀναφέρει εἰκοσιδύο περιπτώσεις) εἶναι ἔνδειξη γιά τήν διάδοση καί τήν συντήρηση τοῦ τελετουργικοῦ ἐθίμου μέχρι καί νεώτερες - σχετικά - ἐποχές. Τό γεγονός ὅτι τά «Ρουγκατσάρια» δέν θάβονται στά νεκροταφεῖα τῶν χωριῶν, ἀλλά σέ «ὀρεινές, δασωμένες περιοχές», ἀποκαλύπτει τόν ἀποτροπαϊκό χαρακτῆρα τοῦ τελετουργικοῦ φόνου, ἐνῷ πρός τήν ἴδια κατεύθυνση προσανατολίζουν ὡρισμένες, «ἀπολιθωματικοῦ» χαρακτῆρα λεπτομέρειες, ὅπως π.χ. ἡ χρήση σέ μερικά χωριά ὡς φονικῶν ὅπλων «συμποδαυλιῶν» («μεγάλων ξύλων μὲ τὰ ὁποῖα ἀνακάτευαν τὴ *φωτιά* στὸ φοῦρνο», βλ. ὅ.π., σ. 251). Ἡ ἀπόσταση ἀνάμεσα στά «συμποδαύλια» καί τά «ξύλα, κούτσουρα, δαυλιὰ καϊμένα» μέ τά ὁποῖα ἀποπέμπονται οἱ Καλικάντζαροι, εἶναι ἐλάχιστη, ἄν ὑποθέσουμε πώς ὑπάρχει.

Θά μποροῦσε κανείς νά ἀντιτείνῃ ὅτι οἱ συμπλοκές καί οἱ φόνοι μεταξύ Ρουγκατσαριῶν γίνονται συνήθως γιά λόγους «γοήτρου» τῶν δύο ἀντιμαχόμενων «χωριῶν», γιά τήν τιμή τῆς νύφης πού κινδυνεύει νά ἁπαχθῇ ἀπό τούς ἀντιπάλους, κ.λπ., ὅμως, καί σ' αὐτή τήν περίπτωση, ὁ διαφορετικός ἑκάστοτε τρόπος διεκπεραίωσης τῆς τελετουργικῆς διαδικασίας δέν ἐξηγεῖ γιατί αὐτήν εἰδικά τήν ἐποχή τοῦ ἔτους ὀργανώνεται μέ ὅλους τούς τύπους ἡ

αἱματηρή σύγκρουση. Δέν ἐξηγεῖ ἐπίσης γιατί δέν τιμωροῦνται οἱ «φονιᾶδες», οἱ ὁποῖοι σέ ἄλλες περιπτώσεις θά διώκονταν ἀπό τήν ἐξουσία ἤ, ἔστω, θά ἀπομονώνονταν ἀπό τήν κοινότητα (ὁ Κ. Καραπατάκης, ἀναφερόμενος στόν φόνο ἐπίδοξου ἀπαγωγέα τῆς νύφης, ἤ ἅρπαγα τοῦ «ζαϊρέ» τῆς ὁμάδας, εἶναι κατηγορηματικός: «Μιὰ τέτοια ἀπόπειρα θεωροῦνταν μεγάλη προσβολὴ κι ἂν κάποιος ἔριχνε καὶ σκότωνε τὸν ἀπαγωγέα, ὁ τούρκικος νόμος δὲν τὸν τιμωροῦσε γιατὶ τὸ ἔθιμο νικοῦσε τὸ νόμο. Ὁ ἄγραφος νόμος τοῦ ἐθίμου ἦταν πιὸ δυνατὸς ἀπὸ τὸ νόμο τοῦ κράτους»).

Αὐτό τό κρᾶμα «νόμιμης» αὐθαιρεσίας, παλληκαρισμοῦ καί βίαιης συμπεριφορᾶς (πού θά τολμούσαμε νά ἀποδώσουμε μέ τόν ὅρο «τσαμπουκᾶς») κάνει τήν ἐμφάνισή του καί στίς «γιορτές» τῶν Ἰνδιάνων Kaingang (Botocudo) τῆς Santa Katarina, στή Βραζιλία, πού περιγράφονται ἀπό τόν Jules Henry (*Jungle people,* New York, 1941, β' ἔκδ. Random House, 1964): «προκαλοῦσαν τά μελλοντικά θύματα σέ μιά γιορτή, τά μεθοῦσαν καί στή συνέχεια τά ἔσφαζαν. [...] οἱ ἄνδρες καυχιόντουσαν γιά τούς αἱματηρούς ἄθλους τους σέ βάρος τῶν παιδιῶν τους. Ἐπαίρονταν γιά τήν Waikayu (ὕβρη)· περιφέρονταν μέ ὑπεροπτικό ὕφος, κραδαίνοντας τά κοντάρια καί τά ρόπαλά τους, κι ἔδιναν σπαθιές στόν ἀέρα· θύμιζαν πομπωδῶς τούς παλιούς θριάμβους καί τούς μελλοντικούς φόνους. Μέσα στόν αὐξανόμενο ἐρεθισμό καί τή μέθη, στρέφονταν ἐνάντια στούς παρακαθήμενους καί πήγαιναν γυρεύοντας..» (ὅ.π., σσ. 56-57).

Ὁ René Girard, ἀναφερόμενος στό παραπάνω ἀπόσπασμα, καί προσπαθῶντας νά συμβιβάσῃ τήν ἀνοικονόμητη εἰκόνα τῆς ἀνεξέλεγκτης βίας μέ τίς ἀπαιτήσεις τῆς θεωρίας του γιά τήν θυσία τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος ὡς κατευναστική καί κατασταλτική τῆς ἐμφύλιας βίας, παρατηρεῖ: «Ἡ γιορτή πού ἔχει ἄσχημη τροπή δέν εἶναι μόνο ἕνα παρακμιακό αἰσθητικό θέμα, πλούσιο σέ γοητευτικά παράδοξα, ἀλλά βρίσκεται στόν ὁρίζοντα κάθε "παρακμῆς". Γιά νά βεβαιωθοῦμε, ἀρκεῖ νά διαπιστώσουμε τί συμβαίνει μέ τή γιορτή μέσα σέ κοινωνίες ἀσθενεῖς, ὅπως οἱ Yanomamö, ὅπου σοβεῖ ὁ διηνεκής πόλεμος ἤ, ἀκόμα χειρότερα, σέ κοινωνίες πού βρίσκονται ἐν πλήρει βιαίᾳ ἀποσυνθέσει ὅπως οἱ Kaingang. Ἡ γιορτή ἔχει ἀπολέσει ὅλα τά τελετουργικά της γνωρίσματα καί ἔχει ἄσχημη τροπή μέ τήν ἔννοια ὅτι ἐπιστρέφει στή βίαιη καταγωγή της· ἀντί νά καταλύσει τή βία, προδιαγράφει ἕνα νέο κύκλο ἀντεκδίκησης.» (R. Girard, *Τό ἐξιλαστήριο θῦμα, Ἡ βία καί τό ἱερό*, 1991, σ. 211).

Θά μποροῦσε ὅμως νά ἐφαρμοσθῇ μιά τέτοια ἀντίληψη στήν περίπτωση τῶν Ρουγκατσιάρηδων τῆς Θεσσαλίας καί τῆς Δυτ. Μακεδονίας, ὅπου τά πάντα βοοῦν ὅτι δέν ἔχουμε νά κάνουμε μέ τήν «ἀποσύνθεση» μιᾶς κοινωνίας, ἀλλά ἀντίθετα μέ τήν συντήρηση πρωτογενῶν τελετουργικῶν πρακτικῶν πού ἔχουν ἐγκαταλειφθῆ ἤ μετασκευασθῆ ἤ «μυθοποιηθῆ» σέ ἄλλα μέρη τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου ὅπου ἡ «ἀποσύνθεση» τῆς παλαιᾶς κοινωνίας ἔχει συντελεσθῆ πλήρως;

Ἡ μεγαλύτερη, ἴσως, ἀπόδειξη γιά τήν ὀρθότητα μιᾶς θεώρησης διαφορετικῆς ἀπ' αὐτή τοῦ R. Girard εἶναι τό γεγονός ὅτι σχετικά πρόσφατα οἱ κοινότητες τῶν, ὀρεινῶν ὡς ἐπί τό πλεῖστον, χωριῶν, κατώρθωσαν νά καταργήσουν ἤ νά μετασκευάσουν τό αἱματηρό ἔθιμο, σέ μιά προσπάθεια νά ἐξουδετερώσουν τίς ἐν μέρει ἀνεξέλεγκτες παρενέργειες τῆς τελετουργικῆς βίας.

Ὁ Κ. Καραπατάκης μᾶς πληροφορεῖ ὅτι στή Ματαράγκα τῆς Θεσσαλίας, λόγῳ τοῦ ὅτι «τσακώθηκαν καὶ σκοτώθηκαν οἱ δυὸ ὁμάδες τοῦ ἴδιου χωριοῦ, γιὰ νὰ μὴ γίνει ἡ μιὰ μικρότερη ἀπὸ τὴν ἄλλη», τό ἴδιο τό χωριό πῆρε ἀπόφαση «νὰ μὴ ἐπιτρέψει νὰ γίνονται ρουγκατσιάρια μελλοντικά» (ὅ.π., σ. 251).

Σέ ἄλλες περιπτώσεις παρεμβαίνει ἡ ἐκκλησία («ὁ παπὰς τοὺς ἔκανε ἀφορισμὸ») ἤ ἀποφασίζεται νά μή «δέχονται ξένα ρουγκατσιάρια» (π.χ. στά

χωριά Παραπράσταινα ἤ Μποτσαρί) σέ μιά προσπάθεια νά περισώσουν τό ἔθιμο, ἀπαλλασσόμενοι παράλληλα ἀπό τίς βλαπτικές του παρενέργειες.

Ἄλλες διευθετήσεις (τῶν νεώτερων χρόνων, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Κ. Καραπατάκης) μετατρέπουν τόν αἱματηρό ἀνταγωνισμό σέ ἀγῶνα χοροῦ: «Στά νεώτερα χρόνια, σάν εἶδαν πῶς τό ἔθιμο τῆς ὑποταγῆς ἦταν βάρβαρο καί ταπεινωτικό, κι' ἔφερνε ἔχθρα στά χωριά, τό ἀπαγόρεψαν καί ἀπό τότε βάζανε μόνο τίς νύφες τῶν δυό χωριῶν καί χόρευαν, κοιτάζοντας ποιά ἀπό τίς δυό θά χόρευε καλύτερα» (ὅ.π., σ. 243).

Ἀντιμετωπίζουμε μέ σκεπτικισμό τήν διαβεβαίωση τοῦ συγγραφέα ὅτι πρόκειται γιά πρόσφατη διευθέτηση, ὄχι μόνο γιατί οἱ ὁμάδες τῶν ἀνδρῶν ἀντικαταστάθηκαν ἀπό δυό γυναῖκες, ἀλλά ἐπειδή καί ἡ διαδικασία ἀντικατάστασης τῶν δύο ἀντιπάλων «χορῶν» ἀπό δύο μεμονωμένους ἀντιπροσώπους ἔχει μακραίωνα ἱστορία, καί ἐν πάσῃ περιπτώσει ἔχει υἱοθετηθῆ στό παρελθόν - προφανῶς γιά λόγους «οἰκονομίας αἵματος» - ἀπό τά Ρουγκατσιάρια ὡρισμένων περιοχῶν. Γράφει ὁ Κ. Καραπατάκης:

«Τό σύνθημα γιά τόν καυγά, τδδιναν οἱ κουδουνάδες, ποὺ τοὺς βάζανε καί πάλευαν γιά νά ἰδοῦν ποιός ἀπ' τοὺς δυό θά νικοῦσε. Ἡ νίκη τοῦ κουδουνᾶ ἦταν καί νίκη ὁλόκληρης τῆς ὁμάδας τοῦ χωριοῦ. Γι' αὐτό καί διάλεγαν γιά "λουγκατσιάρη" τόν πιό δυνατό καί τόν πιό χεροδύναμο ἀπ' ὅλους» (ὅ.π., σ. 251).

Σέ ἄλλες περιπτώσεις ἡ πλήρης ὑποκατάσταση τῶν δύο ὁμάδων ἀπό τούς «κορυφαίους» δέν ἔχει παγιωθῆ, ὅπως ἀφήνει νά καταλάβουμε ἡ τελική ἐμπλοκή ὅλων στήν αἱματηρή σύγκρουση: «Πολλὲς φορές, πρὶν ἀρχίσει ὁ καυγάς, βάζανε καὶ πάλευαν οἱ δυὸ ρουγκατσιαραῖοι. Σὰν ἔβλεπε ὅμως ὁ ἕνας ἀπὸ τοὺς δυὸ πὼς δὲν τἄβγαζε πέρα μὲ τὸν ἀντίπαλό του, ἄρπαζε τὸ ρόπαλο μὲ τὰ καλιγοκάρφια καὶ τὸν χτυποῦσε γιὰ σκοτωμό. Βλέποντας τότε οἱ ἄλλοι πὼς ὁ ρουγκατσιάρης τους κιντύνευε, τσακώνονταν οἱ δυὸ ὁμάδες μεταξύ τους καὶ ὁ καυγάς ἄρχιζε... »(ὅ.π., σ. 248).

Μιλήσαμε προηγουμένως γιά «μακραίωνα ἱστορία» τῆς διευθέτησης, γιατί ἡ «συναίρεση» τῆς σύγκρουσης δυό «ὁμάδων» στό πρόσωπο δύο ἀτόμων πού λειτουργοῦν ἀντιπροσωπευτικά, κάνει τήν ἐμφάνισή της ἤδη στόν Ὅμηρο (Γ, 85 κ.ἑ.):

«...Ἕκτωρ δὲ μετ' ἀμφοτέροισιν ἔειπε·
ἑ κέκλυτέ μευ, Τρῶες καὶ ἐϋκνήμιδες Ἀχαιοί,
μῦθον Ἀλεξάνδροιο, τοῦ εἵνεκα νεῖκος ὄρωρεν.
ἄλλους μὲν κέλεται Τρῶας καὶ πάντας Ἀχαιοὺς
τεύχεα κάλ' ἀποθέσθαι ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ,
αὐτὸν δ' ἐν μέσσῳ καὶ ἀρηῖφιλον Μενέλαον
οἵους ἀμφ' Ἑλένῃ καὶ κτήμασι πᾶσι μάχεσθαι.
ὁππότερος δέ κε νικήσῃ κρείσσων τε γένηται,
κτήμαθ' ἑλὼν εὖ πάντα γυναῖκά τε οἶκαδ' ἀγέσθω·
οἱ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὅρκια πιστὰ τάμωμεν ' ».

Ἡ ὁμοιότητα τῆς διευθέτησης πού προτείνεται ἀπό τόν Ἕκτορα στό παραπάνω χωρίο μέ τήν «δι' ἀντιπροσώπων» σύγκρουση τῶν Ρουγκατσιάρηδων εἶναι ἐμφανής, οἱ δέ παραλληλισμοί μεταξύ «νεο»ελληνικοῦ τελετουργικοῦ δρωμένου καί ἐπικῆς πολεμικῆς σύγκρουσης δέν σταματᾶνε ἐδῶ. Ἐκτός τοῦ ὅτι καί στίς δυό περιπτώσεις ἡ χάριν «οἰκονομίας αἵματος» προτεινόμενη διευθέτηση δέν γίνεται ἀπό ἕνα σημεῖο κι ἔπειτα σεβαστή (οἱ Τρῶες καί οἱ Ἀχαιοί - ὅπως καί οἱ Ρουγκατσιάρηδες - θά παρακάμψουν τούς ἀντιπροσώπους καί θά συνεχίσουν τόν πόλεμο), ἡ ἀναφορά τοῦ Ἕκτορα στήν Ἑλένη καί τά «κτήματα» («ἀμφ' Ἑλένῃ καὶ κτήμασι») θυμίζει ἔντονα τήν εἰς τό φανερόν λεγομένην αἰτίαν τῆς σύγκρουσης μεταξύ τῶν Ρουγκατσιάρηδων:

«Ἄλλες φορές, τήν ἀφορμή γιά τσάκωμα τήν ἔδινε ἡ ἀπόπειρα τῆς *ἁρπαγῆς τῆς νύφης* ἢ μιᾶς ἀπό τίς γυναῖκες τῆς ὁμάδας ἤ *τό ἅρπαγμα τοῦ ζαϊρέ* ἀπό τούς ἄλλους» (ὅ.π., σ. 248).

Ἀνεξαρτήτως, πάντως, τοῦ ἄν θεωρήσῃ κανείς τό ἔπος τῆς Ἰλιάδας «ἀνάπτυξη» μιᾶς τελετουργικῆς στήν ἀφετηρία της σύγκρουσης πού λήγει μέ τήν δολίῳ τῷ τρόπῳ ἐπικράτηση τοῦ ἑνός ἐκ τῶν ἀντιπάλων, ἐκεῖνο πού δέν ἐπιδέχεται νομίζω ἀντίρρηση εἶναι ὅτι τά δύο συγκρουόμενα πρόσωπα τοῦ τελετουργικοῦ «ἀγῶνος» ὑποκαθιστοῦν τούς δύο ἀντίπαλους «χορούς», σέ μιά καταφανῆ προσπάθεια νά ὑλοποιήσουν τήν ἐπιθυμία τῆς κοινότητας γιά ἐλαχιστοποίηση τῶν ἀπωλειῶν, τ.ἔ. γιά «οἰκονομία αἵματος».

Ἀφοῦ, ὅμως, ἡ ἀφετηρία τῆς τελετουργίας εἶναι ἡ σύγκρουση ὁμάδων καί ὄχι προσώπων, ἀποκλείεται ἡ πρωταρχική της λειτουργία νά ἦταν ἡ καταστολή τῆς ἐμφύλιας βίας ὅπως ὑποστηρίζει ὁ R. Girard. Ἐν προκειμένῳ, μποροῦμε νά λάβουμε ὑπ' ὄψει τά πάμπολλα ἴχνη μιᾶς τέτοιου εἴδους πρωτογενοῦς χαρακτῆρα τελετουργίας, ἀπό τήν ἀρχαιότητα ὡς τίς μέρες μας.

Ὁ Francis McDonald Cornford (*The Origin of Attic Comedy*, τίτλος ἑλληνικῆς ἔκδοσης *Ἡ ἀττική κωμωδία*, μτφρ. Λ. Ζενάκου, 1972), ἀνιχνεύοντας τίς τελετουργικές ρίζες τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ δράματος ἐπισημαίνει ὅτι στήν κωμωδία «συχνά προηγεῖται ἀπό τόν *Ἀγώνα* μιά σκηνή ὅπου ὁ Χορός ἐπιτίθεται ἐναντίον τοῦ ἑνός ἤ τοῦ ἄλλου ἀπό τούς ἀντιπάλους μέ γροθιές ἤ πέτρες» (ὅ.π., σ. 123), καθώς καί ὅτι «Ἡ ἐπιρρηματική δομή εἶναι πέρα γιά πέρα ἀκατανόητη, παρεκτός ἄν βασίζεται στή διαίρεση τοῦ χοροῦ σέ δυό μισά (Ἀντιχορία)» (ὅ.π., σ. 124).

Ἀκολούθως, ἀξιοποιῶντας καί τίς ἀπόψεις τῶν Ζιελίνσκη, Κάϊμπελ, Τζ. Γ. Γουάϊτ, κ.ἄ., ἀναζητεῖ τό πρότυπο τῆς ἀντίθεσης τῶν δύο Ἡμιχορίων σέ τελετουργικά ἔθιμα τῆς ἀρχαιότητας ἤ τῆς νεώτερης ἐποχῆς ἀπό τά ὁποῖα σταχυολογοῦνται ἐδῶ ὡς χαρακτηριστικώτερα τά παρακάτω:

- Τό αἰγινήτικο ἔθιμο τοῦ ἐξευμενισμοῦ τῶν δύο θεῶν - Γαιῶν, Δαμίας καί Αὐξησίας ἀπό δύο δεκαμελεῖς χορούς ἀνδρῶν (Ἡρόδοτος, Ε, 83) πού ἀπευθύνουν αἰσχρολογίες στίς ντόπιες γυναῖκες. Τό ἴδιο ἔθιμο τελεῖται στήν Τροιζῆνα ἀπό γυναῖκες πού «δέν περιορίζονταν νά ἀνταλλάσσουν αἰσχρολογίες, ἀλλά πετοῦσαν καί πέτρες ἡ μιά στήν ἄλλη».
- Τό ἔθιμο τῆς «βαλλητύος» (πετροπόλεμου) μεταξύ νεαρῶν, μιά ἀπομίμηση μάχης πού γινόταν κάθε χρόνο στήν Ἐλευσῖνα (*Ὁμηρικός Ὕμνος εἰς Δήμητραν*, 236).
- Ἡ «ἱεροτελεστία μέ καυγάδες καί αἰσχρολογίες ἀνάμεσα σέ ὁμάδες ἀνδρῶν καί γυναικῶν» στά πλαίσια τῆς λατρείας τοῦ Ἀπόλλωνα στήν Ἀνάφη (Ἀπολλώνιος Ρόδιος, 4, 1726).
- Ἡ «ρώσικη ἀνοιξιάτικη μάχη...ἀνάμεσα σέ δυό παρατάξεις γυναικῶν» κατά τήν ὁποία, μετά τήν ἐξαγγελία τῆς νίκης, «τό σῶμα τῆς Πεντηκοστῆς, δηλαδή τό ἀνδρείκελό της, πού εἶναι καμωμένο ἀπό ἄχυρο, κομματιάζεται καί σκορπίζεται πάνω ἀπό τά χωράφια...» (Τζ. Κάλντερον, Σλαβονικά στοιχεῖα στήν ἑλληνική θρησκεία, *Κλασσική Ἐπιθεώρηση*, XXVII, 1913, 79 κ.ἑ.).
- Ἡ τελετουργική μάχη στήν Πάμπρημι τῆς Αἰγύπτου» (Ἡρόδοτος, 2, 63) κατά τήν ὁποία οἱ ἱερεῖς τοῦ θεοῦ, ὁπλισμένοι μέ ρόπαλα παρατάσσονταν ἀπέναντι σέ πάνω ἀπό χίλιους πιστούς «πού κι αὐτοί κρατοῦσαν ξύλα...Στή μάχη πού ἀκολουθοῦσε πολλά κεφάλια ἔσπαζαν».

Οἱ συγκρούσεις αὐτές πού θυμίζουν ἔντονα τόν «χαρτοπόλεμο» ἤ τόν πόλεμο μέ ρόπαλα τοῦ σύγχρονου καρναβαλιοῦ, τήν σύγκρουση ἀντίπαλων ἑνοριῶν κατά τήν ἀνάσταση, ἀκόμα καί τήν σύγκρουση Ἐπιταφίων (πρβλ. τό «τσούγκρισμα τῶν δύο Ἐπιταφίων», Ἁγίας Τριάδος καί Παναγίας, στήν

Ἁγιάσο Λέσβου[51]) δέν μποροῦν παρά νά συσχετισθοῦν μέ τόν «ἀγῶνα» τῶν Ρουγκατσιάρηδων, ἤτοι τῶν Καλικαντζάρων.

Κι ὄχι μόνο αὐτό· ἡ βιαιότητα τῶν συγκρούσεων αὐτῶν καί τά πολυάριθμα σέ ὡρισμένες περιπτώσεις θύματα, ἀφ' ἑνός συνηγοροῦν ὑπέρ τῆς παλαιότητας καί τοῦ σχετικά πρωτογενοῦς χαρακτῆρα αὐτῶν τῶν τελετουργιῶν, ἀφ' ἑτέρου δέ ἀποδυναμώνουν τά ἐπιχειρήματα τῆς «σχολῆς τοῦ Καίμπριτζ» πού ὀρθά κριτικάρονται ἀπό τόν R. Girard:

«Ἄλλωστε οἱ Cambridge ritualists καί οἱ μαθητές τους βασίζουν τήν ἑρμηνεία τοῦ Φαρμακοῦ στήν ἰδέα ὅτι οἱ ἐποχικές μεταβολές, ὁ "θάνατος" καί ἡ "ἀνάσταση" τῆς φύσης συνιστοῦν τό πρωταρχικό μοντέλο τῆς τελετουργίας, τό οὐσιῶδες σημασιακό της πεδίο. Στήν πραγματικότητα δέν ὑπάρχει τίποτα στή φύση πού νά μπορεῖ νά ὑπαγορεύσει ἤ ἔστω νά ὑποβάλει ἕναν τύπο τελετουργικοῦ σφαγιασμοῦ τόσο ὠμοῦ ὅσο ἐκεῖνον τοῦ *Φαρμακοῦ*» (ὅ.π., σ. 162).

Κρίνοντας καί ἀπό τό πῶς ἐκφράζεται αὐτή ἡ θεώρηση στά καθ' ἡμᾶς, θά συμφωνούσαμε πλήρως. Εἶναι καιρός νά ἀναγνωρίσουμε ὅτι στεροῦνται ἀποδεικτικῆς δυνάμεως καί σκοντάφτουν σέ ἀξεπέραστες ἀντιφάσεις, ἐπιχειρήματα ὅπως τό παρακάτω:

«Δυσεξήγητον εἶναι ὁπωσδήποτε τὸ ὅτι ὁ δαίμων, ὁ ἐνσαρκώνων τὴν βλαστικὴν δύναμιν, φονεύεται. Ἀλλ' ὡς διεπιστώσαμεν εἰς ἀναλόγους ἐαρινὰς τελετάς, οὗτος φονεύεται ἵνα ἡ ἐνοικοῦσα ἐν αὐτῷ δύναμις διατηρηθῇ ἀκεραία καὶ μεταδοθῇ ἐν ὅλῃ της τῇ ἀκμῇ, προλαμβανομένης τῆς ἐκ τοῦ φυσικοῦ μαρασμοῦ καὶ τοῦ θανάτου προερχομένης ἐξασθενήσεως» (Γ. Μέγας, *Ἑλλ. ἑορταί...*, σ. 242).

Πλήν ὅσων ἐπισημαίνονται παραπάνω ἀπό τόν Girard, θά εἶχε νά παρατηρήσῃ κανείς ὅτι ὁ «συμβολισμός» τῆς ἀναστάσεως ἀναιρεῖ τήν βασικώτερη προϋπόθεση τοῦ, ἄρρηκτα συνδεδεμένου μέ τήν τελετουργία, διαμερισμοῦ τοῦ θύματος, τ.ἔ. τήν ὕπαρξη ἑνός πτώματος. Ὅπου λοιπόν δέν ὑπάρχῃ ἀνάσταση τοῦ «ἐξιλαστηρίου θύματος» δέν εἶναι ἀνάγκη νά τήν ἐφεύρουμε γιά νά περισώσουμε τό κῦρος τῆς θεωρίας, ἀλλά μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι τό δρώμενο διατηρεῖ τήν ἀνάμνηση τῆς παλαιᾶς ἀνθρωποθυσίας πού ἀργότερα μετασκευάσθηκε μέ τήν προσθήκη τῆς ἀναστάσεως, ὥστε νά ἀποφευχθῇ πλήρως ἡ αἱματοχυσία. Ὁ Γ.Ἀ. Μέγας ἀναφερόμενος στό δρώμενο «τοῦ Κάνναβου» στήν Ἄνω Ἀμισό, κατά τό ὁποῖο ἕνα «ἀπείκασμα ἐκ πηλοῦ» θαβόταν στήν ἐξοχή καί ἐπακολουθοῦσε εὐωχία, ἐπιλέγει: «Ἡ εὐωχία καὶ εὐθυμία ἡ ὁποία ἐπακολουθεῖ προϋποθέτουν καὶ εἰκονικὴν ἀνάστασιν τοῦ ταφέντος...» (ὅ.π., σ. 204). Αὐτό ὅμως δέν μαρτυρεῖται ἀπό πουθενά, κι ἔχουμε κάθε λόγο νά ὑποθέτουμε ὅτι ἡ ἐπακολουθοῦσα εὐωχία ἀποτελεῖ, ὅπως καί στόν Λειδινό, ἀνάμνηση μιᾶς καθ' ὅλα «φυσικῆς» διαδικασίας πού ἀπό τόν φόνο τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος περνοῦσε ὄχι στήν ταφή του ἀλλά στό «μεταληπτικό» γεῦμα.

Ὁ κατέναντι τοῦ «χοροῦ»

Ἄν ἀποδεχθοῦμε ὡς γενικά ὀρθή τήν ὑπόθεση ὅτι ἐκ τῶν δύο ἀντιτιθέμενων χορῶν περάσαμε στήν σύγκρουση δύο μεμονωμένων (ἀντι)προσώπων, τότε τό σχῆμα τῆς ἀντιπαράθεσης τοῦ χοροῦ μέ ἕνα μεμονωμένο ἄτομο - πού κατά τήν γνώμη μας βρίσκει τήν μορφική του ἔκφραση στήν κυκλική ὀρχήστρα τοῦ ἀρχαίου δράματος τήν περιβάλλουσα τήν θυμέλη - ἀποτελεῖ ἕνα ἐνδιάμεσο

---

[51] Βλ. Παν. Εὐστρ. Παπάνη, «Λαογραφικά ἐξ Ἁγιάσου Λέσβου», περ. *Λαογραφία*, τ. ΚΔ', 1966, σ. 393.

στάδιο στήν πορεία μετάβασης ἀπό τό σχῆμα τοῦ «ἀγῶνος» μεταξύ δύο χορῶν σ' αὐτό τοῦ «ἀγῶνος» μεταξύ δύο προσώπων.

Τό πρόβλημα τῆς προέλευσης τοῦ προσώπου τοῦ κατέναντι τοῦ χοροῦ, - ἡ ὕπαρξη τοῦ ὁποίου ἄλλωστε εἶναι ὅρος sine qua non γιά νά μπορέσουμε νά περάσουμε ἐκ τοῦ ἀμιγοῦς χορικοῦ τραγουδιοῦ στήν στιχομυθία - ἡ ἀρχαιοελληνική σκέψη τό ἔλυσε εἴτε μέ τήν ἐπίκληση τῆς παράδοσης γιά τόν Θέσπι, εἴτε μέ τήν ἀριστοτελική ἀντίληψη γιά τόν κεντρικό ρόλο τῶν «ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον» (πρβλ. Ἀριστοτέλους *Ποιητική*, 4, 1449 a: «Γενομένη δ' οὖν ἀπ' ἀρχῆς αὐτοσχεδιαστικῆς καὶ αὐτὴ (ἡ τραγῳδία) καὶ ἡ κωμῳδία, καὶ ἡ μὲν ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον [...] κατὰ μικρὸν ηὐξήθη»).

Ἡ ἐξέταση τοῦ «χοροῦ» εἴτε τῶν Καλικαντζάρων εἴτε τῶν καλαντιστῶν, δείχνει ὅτι μολονότι κι ἐδῶ εἶναι παρόντες οἱ «ἐξάρχοντες» (στούς Καλικαντζάρους ὁ «κ'τσός», «οὔ τσιαμπουκᾶς», κ.λπ. καί στούς καλαντιστές ὁ πιό μεγάλος, ἔξυπνος καί χεροδύναμος νεαρός), ἐν τούτοις οὐδέποτε φθάνουν σέ τέτοιο ἐπίπεδο ἀνεξαρτησίας ὥστε νά ἀνταλλάξουν ἔστω καί τήν παραμικρή στιχομυθία μέ τόν χορό καί νά δώσουν τό ἔναυσμα γιά τήν ἀνάπτυξη ἑνός, ὑποτυπώδους ἔστω, διαλόγου. Ὁ διάλογος αὐτός ἀναπτύσσεται, ἀλλά πάντοτε μεταξύ Καλικαντζάρων (ἤ καλαντιστῶν) καί ἑνός προσώπου πού εἶναι φανερό πώς δέν ἀνήκει στόν κόσμο τους. Στήν περίπτωση τῶν καλαντιστῶν, τό πρόσωπο στό ὁποῖο ἀπευθύνει ὁ χορός ὅλες τίς παρακλήσεις γιά παροχή ἀγαθῶν, εὐχές ἤ καί κατάρες, εἶναι ὁ ἀφέντης ἤ ἡ ἀφέντρα τοῦ σπιτιοῦ πού μπορεῖ νά ἀποκαλῆται «κυρά» ἤ - συνηθέστερα - «μπάμπω». Μποροῦμε ὅμως νά σημειώσουμε τήν λαθραία παρουσία ἑνός τρίτου προσώπου - πού φαίνεται νά ὑποκαταστάθηκε ἀπό τόν «νοικοκύρη» ἤ τήν «νοικοκυρά» -, τοῦ δαίμονα ὁ ὁποῖος πρόκειται νά καῇ μέ τά συλλεγόμενα ἀπό τούς καλαντιστές «καψίδια».

Στήν περίπτωση τῶν Καλικαντζάρων, ἐφ' ὅσον περιοριστοῦμε στήν ἱστορία τῆς Πλούμπως, οἱ παρακλήσεις φαίνονται, ἐκ πρώτης ὄψεως, νά ἔχουν νά κάνουν μέ «πνευματικώτερου» χαρακτήρα ἀπολαύσεις: οἱ Καλικάντζαροι θέλουν νά χορέψουν, τίς περισσότερες τοὐλάχιστον φορές[52].

Ἐκεῖνο πού κάνει πάντως ἐντύπωση εἶναι τό γεγονός ὅτι οἱ Καλικάντζαροι δέν ἀρκοῦνται στό νά χορεύουν μεταξύ τους, ἀλλά ἀναζητοῦν ἐναγωνίως χορευτικό σύντροφο πού νά μήν ἀνήκῃ στό εἶδος τους, καί μάλιστα θηλυκοῦ γένους.

Ἑπόμενο εἶναι νά συμπεράνῃ κανείς ὅτι ὁ «χορός» αὐτός δέν εἶναι καί τόσο ἀθῶος καί ὅτι ὁ μῦθος δέν λέει ὅλη τήν ἀλήθεια. Ἤδη ἡ προσαγόρευση «νύφη» (πού παραπέμπει σέ *γαμήλιο* χορό), εἶναι φορτισμένη μέ μιά λανθάνουσα ἐρωτική διάθεση. Πρός τήν ἴδια κατεύθυνση μᾶς προσανατολίζει καί μιά ἄλλη παράδοση ἀπό τήν Γιάννιτσα Καλαμῶν (*Παραδόσεις*, ἀρ. 620), ὅπου ἡ «γυναῖκα» (ὅπως ἀόριστα ἀναφέρεται), γιά νά ξεγελάσῃ τούς Λυκοκαντζαραίους πού χόρευαν σ' ἕνα ἁλώνι, «ρήχνει τὰ ροῦχα της χάμου καὶ γδυμνὴ θεόγδυμνη πετιέται 'ς τὴ μέση καὶ πιάνεται 'ς τὸ χορὸ σὰ Λυκοκάτζαρος».

Ἡ περίπτωση ἀπ' τήν ἄλλη πλευρά τῆς Μαλάμως ἀναδεικνύει μιά ἄλλη διάσταση τοῦ χοροῦ τῶν Καλικάντζάρων, τήν φονική, διασπαρακτική του

---

52 Σέ μιά ἐκδοχή τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Πλούμπως πού περιλαμβάνεται στήν ἀνέκδοτη ἀκόμα συλλογή λαογραφικοῦ ὑλικοῦ ἀπό τούς Σταγιάδες Τρικάλων τῆς φιλολόγου Μαρίας Ἀγγέλη (τήν εὐχαριστῶ γιά τήν καλοσύνη της νά τήν θέσῃ ὑπ' ὄψει μου) τό φαΐ προηγεῖται τοῦ χοροῦ: «...Ἔβαλι μιά καψάλα στ' φουτιά κί νά οἱ καρκάτζαλοι.

- Μάρου - Μάρου εἶνι θ'κή μας ἡ καψάλα. - Ἔ πάρτι την. Ἔβαλι ἄλλη.

- Μάρου - Μάρου εἶνι θ'κή μας ἡ καψάλα. - Ἔ πάρτι την. Κί τ'ν τρίτη τ' φουρά γίγκι τούϊδιου. Ὕστιρα λέν: Θά σί κάνουμι νύφη τώρα Μάρου, θά χουρέψ'ς μαζί μας...».

κατάληξη. Κι ἔχει σημασία νά ἐπισημάνουμε ὅτι, ὅπως καί στήν παράδοση ἀπό τήν Ἴμβρο, ἔτσι κι ἐδῶ ἔχει ἐπισυμβῆ μιά ἀντιστροφή ρόλων, ἀπ' τή στιγμή πού τά κατά κανόνα διωκόμενα «δαιμονοειδῆ» θύματα μετατρέπονται σέ θύτες.

Τό θέμα βέβαια τοῦ χοροῦ εἶναι τεράστιο καί θά μᾶς ἀπασχολήσῃ καί στήν συνέχεια· ἐδῶ ἁπλῶς ἐπισημαίνουμε ὅτι οἱ «κατέναντι τοῦ χοροῦ», σέ ὅλες τίς περιπτώσεις πού ἐξετάσαμε, δέν ἀνήκουν κατ' ἀρχήν οἱ ἴδιοι στόν χορό, καί κατά δεύτερον λόγον - πρᾶγμα πού φανερά τούς ἀντιδιαστέλλει πρός τό «ἀλλόκοτο» τσοῦρμο τῶν «θιασωτῶν» - εἶναι *ἀνθρώπινοι*, εἶναι *τοῦ κόσμου τούτου*.

Ἀπό τήν ἰδιότητά τους ἄλλωστε αὐτή πηγάζει καί τό προνόμιό τους τῆς κατοχῆς ὅλων ἐκείνων τῶν ἀγαθῶν τά ὁποῖα τόσο πολύ ἐπιθυμοῦν οἱ Καλικάντζαροι (ἀπό τήν ἐρωτική ἡδονή μέχρι τά «μειλίγματα» καί τά παντοειδῆ φαγώσιμα, τ.ἔ. τά «ἀγαθά» ἐν γένει τῆς ζωῆς).

Καί βέβαια τό πρῶτο ἔναυσμα, ὁ σπινθήρας ἐκεῖνος πού θά ὁδηγήσῃ στήν γέννηση καί κατοπινή ἐπέκταση τοῦ διαλόγου, γεννιέται μέσα ἀπό μιά πρωτογενῆ «τριβή», μιά σύγκρουση πού τήν προκαλεῖ ἡ ἀπόφαση τῶν κατέναντι τοῦ χοροῦ νά μήν ὑποκύψουν - μετερχόμενοι ἔστω καί πλάγια μέσα - στίς ἀπαιτήσεις τῶν θιασωτῶν:

- Ἔλα νύφη, νά χορέψουμε!
- Ἔτσι χορεύει ἡ νύφη;
- Ἀμ' πῶς χορεύει ἡ νύφη;
- Θέλει φουστάνι μεταξωτό!

Τά κίνητρα πού ὁδηγοῦν τά «κατέναντι τοῦ χοροῦ» πρόσωπα σέ μιά τέτοια στάση ἔναντι τῶν Καλικαντζάρων ποικίλλουν: σέ πιό ἐξελιγμένες ἐκδοχές τοῦ μύθου τῆς Πλούμπως, ὅπου ἥρωας εἶναι ἄλλοτε μιά γριά καί ἄλλοτε ἕνας μυλωνᾶς, ζευγολάτης ἤ τσοπάνης[53], ὁ «θνητός» ἐμφανίζεται ἀπρόθυμος νά προσφέρῃ στόν Καλικάντζαρο τόν λαχταριστό μεζέ (συνήθως γουρουνόπουλο στήν σοῦβλα) πού προορίζει γιά τόν ἑαυτό του. Παραθέτουμε μία ἀπ' αὐτές («Ὁ μυλωνᾶς καί τά Λυκοκάντζαρα», παράδοση ὑπ' ἀρ. 624 ἀπό τήν Τριφυλία) ὡς πιό χαρακτηριστική καί περιεκτικώτερη:

« Σ τῆς Τουρκιᾶς τόν καιρό, τοῦ Χριστοῦ ἀνήμερα, ἕνας μυλωνᾶς, σάν τόν Ἀριδᾶ νά εἰποῦμε, ἐσηκώθηκε ἀπό τά μεσάνυχτα γιά νά ψήσῃ τή γουρνοποῦλα του, ποὺ εἶχε μαδημένη ἀπό βραδύς. Ἄναψε τή φωτιά, ἁλάτισε τή γουρνοποῦλα, καὶ σάν τήν ἐσούγλισε, ἐκάθησεν ἀνύποφτα καὶ τήν ἐγύριζε. Ἄξαφνα τοῦ παρουσιάζεται ἕνας Λυκοκάντζαρος! γδυμνοκώλης καθὼς ἤτανε εἶχε περάσῃ ἀπὸ τήν τροῦπα ποῦ ἔβγαινε τὸ νερὸ τῆς δέσης· ἐκράτειγε 'ς τὸ χέρι του μιὰ βεργίτσα, καὶ 'ς τὴν ἄκρη τῆς βεργίτσας εἶχε μπηγμένο ἕνα σφαρδακλάκι. Τί τὸν θέλεις τὸ μυλωνᾶ· οὔτε τὸ σταυρό του δὲν ἔλαβε τὸ θάρρος νὰ κάμῃ. "Πῶς σὲ λένε μπάλμπα;" τοῦ λέει· (γιατὶ τέτοια πωρικὰ ποῦ εἶναι, μαθές, τὰ Λυκοκάντζαρα ψευδίζουν κι' ὅλα). Τί τοῦ σκαρφίστηκε τοῦ μυλωνᾶ, καὶ τοῦ λέει: "'Ατός μου, μὲ λένε. - Ἄ, μπάλμπ' ἀτέ μου, ὡλαῖο ὄνομα ἔχεις· δὲ μοῦ τ' ἀλείφεις καὶ μένα;" Καὶ ἔτσι λέγοντας, ἐξύγωνε τὸ σφαρδακλάκι, καὶ τὸν ἄλειφε ἀπάνου 'ς τὴ γουρνοποῦλα, καὶ τὸν ἔγλυφε. Καὶ πάλι: " Μπάλμπα ἀτέ μου, ἄλειφ' τό μου καὶ μένα·" καὶ τὰ ἴδια, ἄλειφε τὸ σφαρδακλάκι 'ς τὴ γουρνοποῦλα, καὶ τὸν ἔγλυφε.

Ὁ μυλωνᾶς ὑπομόνεψε, ὑπομόνεψε, ἀλλὰ 'ς τὸ στερνό, ποῦ κόντευε νὰ ψηθῇ κ' ἡ γουρνοποῦλα, τὴ σηκώνει, καὶ τοῦ δίνει μιὰ 'ς τὰ μοῦτρα τοῦ καλοῦ σου τοῦ Λυκοκάντζαρου, ποῦ καθὼς ἐζεμάταγε, τὸν ἔκαμε τῆς κακῆς δεομένης. Βάνει ταῖς φωναῖς ὁ Λυκοκάντζαρος: "Τλεχᾶτε, ἀδέλφια! σῶστε με ἀδέλφια!

---

53 Δές *Παραδόσεις*, ὑπ' ἀρ. 613, 617, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 635, 636, 876, 877.

Κάηκα, κάηκα!" 'Αλλ' ἴσα μὲ ποῦ νἀρθοῦν τἀδέλφια, προφτάνει ὁ μυλωνᾶς, καὶ μαζὶ μὲ τὴ γουρνοποῦλα, φορτώνει τὰ δυὸ σακκιὰ τἀλεῦρι ἀπάνου 'ς τὸ μουλάρι του· κάθεται 'ς τὴ μέση κ' ἐκεῖνος, καὶ σὰν ἐκουκουλώθηκε μ' ἕνα σάϊσμα καλά, βαρεῖ καὶ φεύγει.

Δὲν περνάει ὥρα πολλή, ποῦ τριγυρίζουν οἱ ἄλλοι Λυκοκάντζαροι τἀδέρφι τους τὸ καημένο, καὶ ἀρχίζουν νὰ ῥωτᾶνε: "Ποιὸς σ' ἔκαψε, βλέ; βλέ, ποιὸς σ' ἔκαψε; - Μ' ἔκαψε ὁ ἀτός μου, μ' ἔκαψε ὁ 'Ατός μου. - Βλέ, τί λές; πῶς ἔκαμες κ' ἐκάηκες ἀτός σου; Στραβὸς ἤσουνε ἢ μεθυσμένος, κ' ἐδιάκες κ' ἔπεσες ἀπάνου 'ς τὴ θράκα; - Ὄχι δὲν ἐκάηκα ἀτός μου, ἀλλὰ μ' ἔκαψε ὁ 'Ατός μου! μ' ἔκαψε ὁ 'Ατός μου! - Τί θὰ εἰπῇ δὲν ἐκάηκες ἀτός σου, ἀλλὰ σ' ἔκαψ' ὁ ἀτός σου; βλέ, μὴ λάχῃ καὶ εἶσαι μεθυσμένος;" Κι' ἀρχίσανε τὰ γέλοια, κι' ἄλλος ἔλεγε τὸ κοντό του, κι' ἄλλος ἔλεγε τὸ μακρύ του, κι' ἄλλος τὸν ἐπείραζε ἀπὸ δῶθε, κι' ἄλλος τὸν ἐπείραζ' ἀπὸ κεῖθε.

'Απὸ τὰ πολλά, σὰν τὸν πήρανε καὶ 'ς τὸ περιγέλοιο, τοὺς εἶπε ὅτι τὸν ἔκαψε μὲ τὴ γουρνοποῦλα ὁ μπάρμπα 'Ατός μου, ὁ μυλωνᾶς, ποῦ ἐφόρτωσεκαὶ ἔφυγε. "Βρὲ τὸν κερατᾶ! τρεχᾶτε νὰ τὸν φτάσουμε", λένε καὶ τρέχουν. Πᾶνε, φτάνουν τὸ μουλάρι· ἀρχίσανε νὰ λένε ἀναμεταξύ τους· (ὁ μυλωνᾶς, κρυμμένος ἀποκάτου ἀπὸ τὸ σάϊσμα, τ' ἄκουγε, κ' ἐχτύπαγαν τὰ φυλλοκάρδια του σὰν τοῦ λαγοῦ· γιατὶ ἕνας νά κανε ἔτσι τὸ σάϊσμα, ὤπ! τσάργα μας!) "ἢ τό να πλευλό, ἢ καὶ τἄλλο· ἢ καὶ τὸ ἐπανωγόμι. Πίσω εἶν' ὁ γιντίς, 'ς τὴ χούλχουλη κλυμμένος!"

Γυρίζουν πίσω 'ς τὸ μύλο. Κυττᾶνε δεξιά, ἀριστερά, ἀπάνου, κάτου, 'ς τὴ χούρχουρη τοῦ μύλου, δὲν τὸν βρίσκουνε. "Ἄ τὸν κερατᾶ, 'ς τὸ μουλάρι του θὰ εἶναι, τρεχᾶτε νὰ τὸν φτάσουμε". Λένε καὶ τρέχουν. Σὰν ἐφτάσανε τὸ μουλάρι, ἀρχίζουν πάλε τὰ ἴδια. "Ἔ τό να πλευλό, ἢ καὶ τἄλλο· ἢ καὶ τὸ πανωγόμι. Πίσω εἶν' ὁ γιντίς, 'ς τὴ χούλχουλη κλυμμένος!".

Καὶ γυρίζουν πίσω 'ς τὸ μύλο. Νὰ μὴν τὰ πολυλογοῦμε, ἴσα μὲ ποῦ νὰ φτάσῃ ὁ μυλωνᾶς 'ς τὸ χωριό, οἱ Λυκοκάντζαροι ἐπήγανε 'ς τὸ μουλάρι, κ' ἐγύρισαν 'ς τὸ μύλο, τρεῖς τέσσερες φοραῖς. Μέσ' 'ς τὸ χωριό ἀπ' ὄξω - ἄρχισε νὰ χαράζῃ μάλιστα - τὸν ἔφτασαν τὴν τελευταία φορά τὸ μυλωνᾶ. Τὰ Λυκοκάντζαρα τὸν εἴδανε, γιατ' εἶχε ξεκουκουλωθῇ μὲ τὴν ἰδέα ὅτι ἐξύγωσε 'ς τὴ χώρα. Τί νὰ κάμῃ τότε; Μπρὸς γκρεμός, καὶ πίσω τράφος. 'Εβάρειγε τὸ μουλάρι, ἀλλ' ἐκεῖνο παραφορτωμένο καθὼς ἤτανε, δὲν μπόρειγε νὰ τρέξῃ. Νὰ ξεκαβαλλίκῃ, καὶ νὰ τὸ βάλλῃ 'ς τὰ πόδια; Ἦτανε μουδιασμένος ἀπὸ τὴν καβάλλα. Τὰ Λυκοκάντζαρα ἐρχόντανε βουή! Σὰν εἶδε πλιά πῶς τὸ πρᾶμα δὲν ἔπαιρνεν ἄλλον ἀφορεσμό, βάνει ταῖς φωναῖς μὲ οὖλά του τὰ δυνατά: "Τρεχᾶτε, γειτόνοι, μὲ τὰ δέντρινα δαυλιά!"

Καθὼς ἀκοῦνε ἔτσι οἱ γειτόνοι ἁρπάχνουν δένδρινα δαυλιά, καὶ πετάγουνται. Ἅμα τοὺς εἴδανε τὰ Λυκοκάντζαρα, μπούφ! τὸ κάνουνε, κ' ἐγίνηκαν μπουχός, κι' ὅποιον ηὗρεν ηὗρεν, πιάσ' τον καὶ καβάλλα τον. Ἔτσι ἐγλύτωσε ὁ μυλωνᾶς, καὶ τὰ παράσταινε σὲ πολλοὺς πολλαῖς φοραῖς. 'Εγὼ μονάχα δὲν τὸν εἶδα νὰ τὸν ρωτήσω, καὶ δὲν ἠξέρω ἂν ἀλήθεια σᾶς λέου ἢ ψέμματα».

Ὁ 'Οδυσσέας καί ὁ Πολύφημος.

Εἶναι φανερό - κι ἔχει ἄλλωστε ἐπισημανθῆ ἀπό πολλούς - ὅτι ἡ ἱστορία τοῦ μυλωνᾶ καί τοῦ Καλικάντζαρου παρουσιάζει πλεῖστες ὅσες ὁμοιότητες μέ αὐτήν τοῦ 'Οδυσσέα καί τοῦ Πολύφημου, ὁμοιότητες οἱ ὁποῖες συνήθως ἐξηγοῦνται ὑπό τό πρῖσμα τῆς γενικῆς θεώρησης τοῦ «νεο»ελληνικοῦ πολιτισμοῦ ὡς ἁπλῆς συνέχειας (ἢ καί «παραφθορᾶς») τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ.

Ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἰσχύος αὐτῆς τῆς θεωρίας στό πεδίο τῆς γλώσσας, συνεπάγεται κατ' ἀκολουθίαν καί τήν ἀμφισβήτηση τῆς γραμμικῆς ἀντίληψης

γιά τήν πολιτισμική ἐν γένει ἐξέλιξη ἡ ὁποία ἀδυνατεῖ νά παραδεχθῆ ὅτι ἡ νεοελληνική προφορική παράδοση μπορεῖ νά διασώζη στοιχεῖα πρωτογενέστερα ἀκόμη καί αὐτῶν τῆς ὁμηρικῆς παράδοσης.

Τό κριτήριο τῆς ὀργανικότητας τῶν στοιχείων, τοῦ κατά πόσον δηλαδή ἐντάσσονται ἤ ὄχι στήν ἐσωτερική «λογική τῆς ἱστορίας» τήν ὁποία ἀφηγεῖται τό νεοελληνικό παραμύθι, θά χρησιμοποιηθῆ καί στήν περίπτωση τῆς σύγκρισης τῆς ἱστορίας τοῦ μυλωνᾶ μέ αὐτήν τοῦ 'Οδυσσέα - Πολύφημου. Παρά τήν φαινομενική διαφοροποίηση ὡρισμένων ἐπί μέρους στοιχείων τῶν δύο μύθων, οἱ ὁμοιότητες μεταξύ τους εἶναι πάμπολλες:

α) *Ὁ μυλωνᾶς κι ὁ 'Οδυσσέας.*

Στήν ἀντιπαράθεση τῶν δύο κόσμων, τῆς ζωῆς καί τοῦ θανάτου, οἱ ἀντιπρόσωποι τοῦ πρώτου εἶναι ἀσφαλῶς ὁ μυλωνᾶς κι ὁ 'Οδυσσέας. Αὐτοί εἶναι πού ἀντιτίθενται στίς σαρκοφάγες διαθέσεις τῶν «κατέναντί» τους· αὐτοί πού πλήττουν μέ τήν σοῦβλα τόν ἀδηφάγο Καλικάντζαρο - Κύκλωπα· αὐτοί πού ἐκμεταλλεύονται μέ τό τέχνασμα τοῦ ὀνόματος τήν μικρόνοια τοῦ ἀντιπάλου τους καί ἐπιτυγχάνουν περιφανῆ νίκη πάνω στίς δυνάμεις τοῦ θανάτου.

Κι ἔχει μιά σημασία νά ὑπογραμμίση κανείς ὅτι ἡ ἐξαπάτηση τοῦ δαιμονικοῦ ὄντος βασίζεται σέ ἕναν τρόπο σκέψης πού συγκρινόμενος μέ τήν ἀφελῆ κουτοπονηριά τοῦ θύματος ἀποδεικνύει ἀνά πᾶσαν στιγμή τήν ὑπεροχή του. 'Απ' αὐτήν τήν ἄποψη θά ἦταν λάθος νά συγχύσουμε τά δύο διαμετρικά ἀντίθετα εἴδη ἀπάτης καί ἀπατεώνων ὅπως ἐν μέρει γίνεται στήν παρακάτω ἀπόφανση:

«Μέ αὐτή τήν ἔννοια ὁ Καραγκιόζης ἀκολουθεῖ τά ἀχνάρια τοῦ 'Οδυσσέα, τό μυθολογικό πλέον πρότυπο ἥρωα - ἀπατεώνα στήν λαογραφία τοῦ Δυτικοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος ὅπως τοὐλάχιστον τόν βλέπουν οἱ Χορκχάϊμερ καί 'Αντόρνο περιέχει ἤδη ἐξαρχῆς τό πατριαρχικό ἀστικό πνεῦμα. Βεβαίως ὁ Καραγκιόζης ξεφεύγει τελικά ἀπό αὐτές τίς παραμέτρους ἀκριβῶς γιατί πάντα ἀποτυχαίνει...»(Στ. Γουργουρῆς, «Ἡ μυθοπλασία τοῦ Καραγκιόζη καί τό ἐθνικό ἀσυνείδητο», *Πλανόδιον*, τ. 7, 1988, σ. 362).

Ὅμως ὁ Καραγκιόζης εἶναι ἕνας μονίμως ἀποτυχημένος καί ξυλοδαρμένος ἀπατεών γιατί κατ' οὐσίαν εἶναι ἕνας *δαιμονικός ἀπατεών*, ἕνας μικρασιάτης Καλικάντζαρος, καί ἑπομένως ὁ ἀντίποδας τοῦ «ἐπιτυχημένου», «ὀρθολογιστῆ», ἀπατεῶνος πού ἀναγνωρίζουμε στά πρόσωπα τοῦ μυλωνᾶ, τῆς Πλούμπως ἤ τοῦ 'Οδυσσέα.

β) *Ὁ Καλικάντζαρος καί ὁ Κύκλωπας.*

Δέν εἶναι ἡ πρώτη φορά πού ἐπιχειρεῖται ἡ ἐξομοίωση τῶν φαινομενικά διαφορετικῶν - ἕως καί ἀντιθετικῶν - μορφῶν τοῦ Καλικάντζαρου (μέ τήν εὐρεῖα ἔννοια τοῦ δαιμονικοῦ ὄντος) καί τοῦ Κύκλωπα. Ἡ προσπάθεια τοῦ K. Meuli (*Odyssee und Argonautika*, Berlin 1921, σσ. 71-72) νά ἐξομοιώση τόν γίγαντα τῆς ἱστορίας τοῦ Πολύφημου μέ τόν ἀνήκοντα σ' ἕναν ἄλλο κύκλο παραμυθιῶν Naturdaemonen (τόν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος μεθάει μέ σκοπό νά τόν αἰχμαλωτίση καί νά τόν ἐξαναγκάση νά τοῦ ἀποκαλύψη κάποιο μυστικό ἤ νά τοῦ ἐκτελέση κάποιο θέλημα) κρίνεται ἀπό τόν D. Page (*Ἡ ὁμηρική 'Οδύσσεια*, σσ. 10 καί 25) ὅτι «καταλήγει σὲ παταγώδη ἀποτυχία».

Ἂν κρίνουμε ὅμως ἀπό τήν ἐπιχειρηματολογία τοῦ D. Page ὅταν συγκρίνη τήν ἱστορία τοῦ Πολύφημου μέ ἕναν τύπο παραμυθιοῦ παρόμοιου μέ αὐτό τοῦ μυλωνᾶ - Καλικάντζαρου (ἀντιπροσωπευομένου ἀπό πενῆντα δείγματα στήν συλλογή τοῦ Oscar Hackman *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung, Akademische Abhandlung*, 1904), οἱ ἐνστάσεις χαρακτηρίζονται ἀπό ἕνα μᾶλλον φορμαλιστικό πνεῦμα.

Γράφει ὁ D. Page: «Σ' αὐτὸ τὸ παραμύθι ὁ κακὸς δὲν εἶναι σχεδὸν ποτὲ γίγαντας καὶ σχεδὸν ποτὲ ἀνθρωποφάγος· σχεδὸν πάντοτε τὴν παθαίνει μὲ

μεθόδους ριζικὰ διάφορες ἀπ' αὐτὲς ποὺ χρησιμοποιοῦνται στὶς ποικίλες παραλλαγὲς τῆς ἱστορίας τοῦ Πολύφημου. Οἱ δυὸ ἱστορίες ἔχουν τόσο λίγα κοινά, ὥστε δὲ θὰ γινόταν νά 'χουν λιγώτερα χωρὶς νὰ πάψουν νά 'χουν καὶ κάτι!» (ὅ.π., σ. 8).

"Αν θεωρήσουμε ὅτι ὁ 'Οδυσσέας ἢ ὁ μυλωνᾶς καί τό «μή ὀρθολογικό» ὄν πού τούς ἀντιπαρατίθεται ἀντιπροσωπεύουν τούς δύο βασικούς πόλους τῆς σύγκρουσης πού λαμβάνει χώραν κατά τήν διεκπεραίωση τῆς τελετουργίας τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, μποροῦμε κατ' ἐπέκταση νά συμπεράνουμε ὅτι στό ἔπος ἤ τό παραμύθι παρουσιάζονται ἐνσωματωμένες καί συστεγασμένες δύο, τοὐλάχιστον, διαφορετικές, ἐναλλακτικές μορφές αὐτῆς τῆς τελετουργίας: στήν μία, τό δαιμονοειδές ἐξιλαστήριο θῦμα «ἐξουδετερώνεται», χωρίς ὅμως καί νά θανατώνεται, ἀπό τόν 'Οδυσσέα ἤ τόν μυλωνᾶ, ἐνῷ στήν ἄλλη τό ἀνθρώπινο ἐξιλαστήριο θῦμα ξεφεύγει τόν θάνατο μέσῳ τεχνασμάτων καί ἀπατῶν (καί μάλιστα περισσοτέρων τοῦ ἑνός) πού κύριος στόχος τους - ὅπως θά φανῇ καί σέ κατοπινά κεφάλαια - εἶναι ἡ ἀποφυγή ἀνθρωποθυσίας ἤ βίαιης συμπεριφορᾶς πάσῃ θυσίᾳ.

Ἐπομένως ἡ διαφοροποίηση τῆς μορφῆς τοῦ «δαίμονος» καί ἡ συνύπαρξη αὐτῆς τῆς νέας διαφοροποιημένης μορφῆς (ἤ ὡρισμένων στοιχείων πού προσιδιάζουν σ' αὐτήν) μέ τήν παλιά, στά πλαίσια ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ μύθου, δέν πρέπει νά μᾶς ξενίζῃ· εἶναι σύμφυτη μέ τόν χαρακτῆρα τῆς ἀνθρώπινης δημιουργίας καί τήν διαλεκτική τῆς πολιτισμικῆς ἐξέλιξης πού καταφέρνει νά συστεγάζῃ τά ἀντίθετα καί νά ἀντιθέτῃ τά ὁμοειδῆ.

Στήν περίπτωση ἄλλωστε τῆς σύγκρισης Καλικάντζαρου - Κύκλωπα, ὡρισμένα στοιχεῖα κοινά καί στούς δύο πείθουν γιά τήν καταγωγή τους ἀπό ἕνα καί τό αὐτό πρότυπο. Ἐκτός τῆς ἀδηφαγίας καί τῆς ζωώδους γενικά συμπεριφορᾶς, ἡ μονοφθαλμία τοῦ Κύκλωπα ἀνευρίσκεται καί στούς Καλικαντζάρους: «"Αλλοι εἶναι κουτσοί, ἄλλοι στραβοί, ἄλλοι *μονόμματοι,* μονοπόδαροι, στραβοπόδαροι, στραβόστομοι, στραβοπρόσωποι, στραβομούρηδες, στραβοχέρηδες, ξεπλατισμένοι, τσακισμένοι, καὶ κοντολογῆς ὅλα τὰ κουσούρια καὶ τὰ σακατλίκια τὰ βρίσκεις ἀπάνω τους...» (Παράδοση ἀρ. 592 ἀπό τήν 'Αράχοβα).

"Αλλες τέλος ὀφθαλμοφανεῖς ὁμοιότητες ὅπως τό χτύπημα μέ τήν σοῦβλα, ἡ ἐξαπάτηση (εἴτε μέ τό κόλπο τοῦ ὀνόματος, εἴτε μέ τήν δραπέτευση κ.λπ.), θά μᾶς ἀπασχολήσουν ἀμέσως παρακάτω.

γ) *Ἡ σοῦβλα.*

Ὁ D. Page, στό κεφάλαιο τῆς *Ὁμηρικῆς Ὀδύσσειάς* του «Ὀδυσσέας καὶ Πολύφημος» (σ. 13 κ.ἑ.), ἀφιερώνει στό ὅπλο τοῦ 'Οδυσσέα τρεῖς καί παραπάνω σελίδες καί διατυπώνει ἐρωτήματα εὔλογα καί εὔστοχα, πρᾶγμα πού δέν μπορεῖ νά εἰπωθῇ μέ βεβαιότητα καί γιά τίς ἀπαντήσεις. Θά συμφωνήσουμε μαζί του πώς «ἡ μεγάλη ἀξία τῆς σούβλας ἦταν ὅτι δὲ χρειαζόταν νὰ ληφθῇ ἰδιαίτερη πρόνοια, γιὰ νὰ δικαιολογηθῇ ἡ παρουσία της στὴ σπηλιά· τὸ φαῖ τοῦ γίγαντα θὰ πρέπει νὰ ψήνεται κι ὡς ἐκ τούτου ὑπάρχει μιὰ σοῦβλα πάνω ἀπ' τὴ φωτιά, ἐνῷ τὸ ὅπλο τοῦ ἥρωα τὸ προμηθεύει ἡ ἴδια ἡ ἱστορία κι ὄχι κάποια σύμπτωση ἢ εἰδικὴ οἰκονομία».

Ἡ ἱστορία τοῦ μυλωνᾶ καί τοῦ Καλικάντζαρου ἐν συγκρίσει πρός τήν ὁμηρική ἐκδοχή διεκδικεῖ ἐδῶ μεγαλύτερη φυσικότητα, ἐσωτερική συνέπεια καί ἐπομένως καί τήν προτεραιότητα. Γιατί εἶν' ἀλήθεια ὅτι ἡ ἐξήγηση πού δίνεται ἀπό τήν 'Οδύσσεια γιά τήν ὕπαρξη τοῦ ὅπλου, εἶναι οὔτως ἤ ἄλλως ἀδύναμη:

> «Κύκλωπος γὰρ ἔκειτο μέγα ῥόπαλον παρὰ σηκῷ,
> χλωρὸν ἐλαΐνεον· τὸ μὲν ἔκταμεν, ὄφρα φοροίη
> αὐανθὲν... (ι 319 κ.ἑ.).

Καί τά προβλήματα τῆς ὁμηρικῆς ἐκδοχῆς αὐξάνονται ὅταν αὐτό τό λιόκλαρο θά πρέπῃ νά πυρωθῇ στήν φωτιά, πρᾶγμα πού γιά τό αὐθεντικό παραμύθι εἶναι αὐτονόητο. Ὁ Page ἐπισημαίνει τά ἀντιφατικά σημεῖα τῆς ὁμηρικῆς διήγησης γιά νά βγάλῃ ὅμως τό συμπέρασμα ὅτι «αὐτό τὸ ἐπεισόδιο γενικά, καὶ αὐτὴ ἡ παρουσίασή του εἰδικώτερα, ταιριάζει πολὺ περισσότερο στὴν προγενέστερη μεταλλικὴ σοῦβλα παρὰ στὸ μεταγενέστερο ξύλινο ρόπαλο». Ἡ ὁμηρική φράση «διεφαίνετο δ' αἰνῶς» (: λαμποκοποῦσε μέσα - ἔξω τρομερά) στήν ὁποία στηρίζει ὁ Page τήν ἐπιχειρηματολογία του, δέν μπορεῖ πράγματι νά χρησιμοποιηθῇ γιά χλωρό κλαδί ἐλιᾶς· μπορεῖ ὅμως νά χρησιμοποιηθῇ γιά πυρωμένο δαυλί, ὅπλο πού χρησιμοποιεῖται στίς νεοελληνικές παραδόσεις[54] γιά τήν κατατρόπωση τῶν Καλικαντζάρων (πρβλ. «τρεχᾶτε γειτόνοι μὲ τὰ δέντρινα δαυλιά!» ἤ «ξύλα, κούτσουρα δαυλιὰ καϊμένα», παρ. ἀρ. 630). Μήν ξεχνᾶμε ἄλλωστε πώς ἡ παλαιότητα τοῦ μύθου μᾶς παραπέμπει καί σέ ἀντίστοιχης παλαιότητας ὅπλα πού μᾶς πᾶνε σέ ἐποχές κατά πολύ προγενέστερες τῆς ἐποχῆς τοῦ σιδήρου καί πού στήν περίπτωση τῶν Καλικαντζάρων δείχνουν ἀναπόσπαστα συνδεδεμένα μέ τήν ἀποτροπαϊκή δύναμη τῆς φωτιᾶς.

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἀκόμα καί στήν πλήρως σχεδόν ἐκχριστιανισμένη ἑορτή τῶν Φώτων, κατά τήν ὁποία μέ τελετές καθαρμοῦ «ἁγιάζονται τά νερά» καί διώχνονται οἱ Καλικάντζαροι, τό στοιχεῖο τῆς φωτιᾶς εἶναι παρόν εἴτε στό ὄνομα (πρβλ. «Φῶτα» καί «φωτιά»), εἴτε καί στήν διαδικασία, ὡς μακρινή πλέον ἀνάμνηση:

«Φεύγεστε νὰ φεύγουμε,
νὰ παπᾶς μὲ τὸ σταυρό,
παπαδιὰ *μὲ τὸ θερμό*».
(Παράδοση ὑπ' ἀρ. 599 ἀπό τήν Σκιάθο).

Γι' αὐτό καί ἡ παρατήρηση πώς ἡ καυτή σοῦβλα θά μποροῦσε νά κάνῃ τήν δουλειά της καί κρύα, «ὅμως, τὸ σίδερο ποὺ ἀκτινοβολεῖ λευκοπυρωμένο εἶναι γραφικώτερο καὶ τρομερώτερο ὅπλο, ἕνα στόλισμα μεγάλης ἑλκτικῆς δυνάμεως, ἕνα σημαντικώτατο στοιχεῖο τοῦ παραμυθιοῦ» (Page, ὅ.π., σ. 14), δείχνει νά παρασύρεται περισσότερο ἀπ' ὅσο πρέπει ἀπ' τήν αἰσθητική πλευρά τῶν πραγμάτων καί δέν μᾶς βρίσκει σύμφωνους. Εἶναι σαφές ὅτι ἀκόμα κι ἄν ἀπουσιάζῃ ἡ ξύλινη σοῦβλα (πού εἶναι βέβαια ὑστερογενέστερη τοῦ δέντρινου δαυλιοῦ), τό ζεμάτισμα τοῦ Καλικάντζαρου ὀφείλει νά εἶναι παρόν. Ἔτσι π.χ. συμβαίνει σέ δύο χαρακτηριστικές παραδόσεις (ἀπό τήν Κεφαλονιά καί τήν Ζάκυνθο, ἀρ. 876, 877), ὅπου ὁ τσοπάνης, γιά νά ἀντιμετωπίσῃ τόν διάολο - πού, σημειωτέον, ἀρέσκεται πολύ στό τυρόγαλο - τόν κοπανάει στό πρόσωπο μέ τήν *καυτή* κουτάλα ἤ τοῦ «ρήχνει μὲ ὁρμὴ μεγάλη 'ς τὰ μοῦτρα του» τή *ζεματιστή* μυζήθρα. Ἔτσι συμβαίνει καί μέ τήν «νικοτσαρά» τῆς Λέσβου πού ἀντιμετωπίζει τούς ἅρπαγες τῶν τηγανιτῶν της Καλικαντζάρους ρίχνοντας «ζιματ'στό λάδ' μέ' στ' βαλάμ' τ' Καλικαντζάρ' τσί αὐτοί κλαῖν' τσί λέν':

Μ' ἔκαψι ἡ 'Απαδού
τσί στά χέρια μ' τσί παδού.
Π' νά κάψ' ἡ Θγιός δόν πέκιναρο τ'ς!»
(Ντ. Διαλεκτοῦ, ὅ.π., σ. 36)

---

[54] πρβλ. παράδοση ὑπ' ἀρ. 600 ἀπό τήν Ἴμβρο: «...Ὅταν ὅμως κρατῇ κανεὶς ἀναμμένο δαυλί, φοβοῦνται καὶ δὲν τὸν σιμώνουν, γιατὶ ἂν χτυπήσῃ κατακούτελα τὸν Καλλικάντζαρο μὲ τὸ δαυλί, γίνεται ἀμέσως ἄνθρωπος ὁ Καλλικάντζαρος». Ἐπίσης στίς παραδόσεις ἀρ. 597, 611, 613, 615, 621, 622 κ.ἀ.

Τό πρόβλημα λοιπόν πού δημιουργεῖται μέ τήν - γεμάτη εἶν' ἀλήθεια ρωγμές - ἐπική διήγηση τήν σχετική μέ τό ὅπλο τοῦ Ὀδυσσέα, γεννιέται στήν οὐσία ἀπό τό ἀντιφατικό ἀνακάτεμα πρωτογενῶν καί ὑστερογενῶν στοιχείων, συντήρησης καί ἐξέλιξης, σ' ἕνα ἀξεμπέρδευτο κουβάρι πανάρχαιων μνημῶν καί νεωτέρων «ἀμνησιῶν», σ' ἕνα ἰδιότυπο παιχνίδι πολιτισμοῦ ὅπου τόν κύριο τόνο δίνουν:

- ἡ πλήρως σχεδόν «ἀποδαιμονοποιημένη» καί προσεγγίζουσα τά ἀνθρώπινα μέτρα μορφή τοῦ Κύκλωπα, ὁ ὁποῖος ὅμως παραδόξως εἶναι ταυτόχρονα πελώριος, τρομερός καί ἀνθρωποφάγος γίγαντας.
- ἡ «ὀρθολογική» ἀντιμετώπιση τοῦ «ἐλαϊνέου ῥοπάλου» περίπου ὡς «ἀγχεμάχου» ὅπλου τό ὁποῖο ἐλάχιστα βασίζει τήν ἀποτελεσματικότητά του στόν ἀποτροπαϊκό χαρακτῆρα τῆς φωτιᾶς. Τό στοιχεῖο τῆς φωτιᾶς ὑπεισέρχεται ἐδῶ ἔμμεσα καί ὡς ἀπόμακρη ἀνάμνηση μιᾶς λησμονημένης ἀπό καιρό καί χωρίς νόημα πιά τελετουργικῆς διαδικασίας.

Ἕνα παρόμοιο πρόβλημα συγκάλυψης ἤ συνταιριασμοῦ ἀντιφάσεων ἀντιμετωπίζει καί ἡ παράδοση ἡ ἀναφερόμενη στόν μυλωνᾶ, ὅταν ὑποχρεώνεται νά συρράψῃ τό ἐπεισόδιο τοῦ δαρμοῦ τοῦ Καλικαντζάρου γιά τήν ἐξασφάλιση τῆς γουρνοπούλας, μέ τήν ἀναντίστοιχη πρός τήν προηγηθεῖσα δυναμική ἀντίδραση, ἐσπευσμένη φυγή του: «Ἀλλ' ἴσα μὲ ποῦ νἀρθοῦν τἀδέλφια, προφτάνει ὁ μυλωνᾶς, καὶ *μαζὶ μὲ τὴ γουρνοποῦλα,* φορτώνει τὰ δυὸ σακκιὰ τἀλεῦρι ἀπάνου 'ς τὸ μουλάρι του...». Λίγο δύσκολο ἀλήθεια νά βολευτῇ κοτζάμ γουρνοποῦλα - καί μάλιστα καυτή - κι ἕνας μυλωνᾶς, ἀνάμεσα σέ δυό σακκιά ἀλεύρι. Ὅμως ἐδῶ θά πρέπῃ νά συνδυασθῇ τό θέμα τῆς καταδίωξης καί ἀποπομπῆς τῶν Καλικαντζάρων μέ τήν ἀντιστροφή τοῦ ρόλου τους, ὅταν μετατρεπόμενοι ἀπό διωκομένων σέ διώκοντες γυρεύουν νά ἀφανίσουν τόν διώκτη τους.

δ) *Ἡ δραπέτευση.* Ἕνα ἐπί πλέον κοινό στοιχεῖο τῶν δύο ἀντιπαραβαλλομένων μύθων, πού ἀπ' ὅσο ξέρω δέν ἔχει ὡς τώρα ἐπισημανθῆ, εἶναι ἡ σχετική ὁμοιότητα στόν τρόπο ἀπόδρασης τῶν δύο ἡρώων, μυλωνᾶ καί Ὀδυσσέα. Καί ἐάν ἐπρόκειτο γιά ἁπλῆ «παραλλαγή» τοῦ δραπέτη - μέσῳ τῆς πρόσδεσης στήν ράχη (μυλωνᾶς) ἤ στήν κοιλιά (Ὀδυσσέας) ἑνός ζώου - ὁ καθένας θά μποροῦσε νά διατηρῇ τίς ἐπιφυλάξεις του καί νά θεωρῇ τόν παραλληλισμό λίαν παρακινδυνευμένο.

Στό ὁμηρικό ὅμως κείμενο φαίνεται νά ἐπιβιώνῃ ἀμυδρά ὁ ἀπόηχος τοῦ γνωστοῦ μας κι ἀπ' τήν ἱστορία τῆς Πλούμπως «τριλήμματος» τῶν Καλικαντζάρων πού ἐπαναλαμβάνεται μέ ἐπιμονή σχεδόν ψυχαναγκαστική: «Ἐ τό να πλευλό, ἒ καὶ τἄλλο· ἒ καὶ τὸ ἐπανωγόμι».

Τό ὁμηρικό κείμενο ἀναφέρεται σέ τρία ζῶα, στό μεσαῖο ἀπό τά ὁποῖα προσδένονται οἱ σύντροφοι τοῦ Ὀδυσσέα:

> ἄρσενες ὄιες ἦσαν ἐυτρεφέες, δασύμαλλοι,
> καλοί τε μεγάλοι τε, ἰοδνεφὲς εἶρος ἔχοντες·
> τοὺς ἀκέων συνέεργον ἐυστρεφέεσι λύγοισι
> τῇς ἔπι Κύκλωψ εὗδε πέλωρ, ἀθεμίστια εἰδώς,
> *σὺν τρεῖς αἰνύμενος· ὁ μὲν ἐν μέσῳ ἄνδρα φέρεσκε,*
> τὼ δ' ἑτέρω ἑκάτερθεν ἴτην σώοντες ἑταίρους.
> τρεῖς δὲ ἕκαστον φῶτ' ὄιες φέρον...
>
> (ι 425 - 431)

Τό «τριμερές» βέβαια λεκτικό σχῆμα πού συνδέεται μέ τήν ἀπόδραση τοῦ μυλωνᾶ καί τῆς Πλούμπως, θά μᾶς ἀπασχολήσῃ καί παρακάτω. Ἐδῶ περιοριζόμαστε ἁπλῶς στήν καταγραφή τῆς ἔμμεσης, ὑπαινικτικῆς του παρουσίας καί στήν περίπτωση τῆς ἀπόδρασης τοῦ Ὀδυσσέα καί τῶν συντρόφων του.

Ἡ ἀντιστροφή τοῦ ρόλου τοῦ χοροῦ

Ἕναν μακρινό ἀπόηχο τοῦ «τριμεροῦς» λεκτικοῦ ἐξαπατητικοῦ σχήματος, τοῦ συνυφασμένου μέ τήν ἀπόδραση τοῦ ἥρωα καί τήν ἐξουδετέρωση τῆς θανάσιμης ἀπειλῆς, μποροῦμε νά διακρίνουμε καί στήν συμπεριφορά τοῦ χοροῦ τοῦ εὐριπίδειου *Κύκλωπος* - ἔτσι ὅπως φανερά διαφοροποιεῖται μετά τήν τύφλωση τοῦ Πολύφημου -, συνδέοντας ἔτσι τό παραμύθι ὄχι μόνο μέ τό ἔπος, ἀλλά καί μέ τό (σατυρικό) δρᾶμα.

Στό παραμύθι οἱ Καλικάντζαροι μπερδεύονται μέ τά δυό σακκιά καί τό «πανωγόμι» τοῦ γαϊδάρου τῆς Πλούμπως (ἤ τοῦ μυλωνᾶ) καί παλινδρομοῦν μεταξύ γαϊδουριοῦ καί μύλου (ἤ μεταξύ τῶν δυό σακκιῶν καί τοῦ ἐνδιαμέσου τους) μήν καταφέρνοντας νά ἀνακαλύψουν τόν πανοῦργο ἀντίπαλο.

Αὐτό τό «κρυφτό» φαίνεται νά παίζεται καί στό τέλος τοῦ εὐριπίδειου Κύκλωπα, μόνο πού ἐδῶ τό «πανωγόμι» ἔχει ἀντικατασταθῆ ἀπό τήν «πέτραν» τήν ὁποία - ὅπως διαβεβαιώνει ὁ χορός - «ἐπήλυγα λαβόντες ἑστήκασι» (κυριολεκτικά: στέκουν ἔχοντάς την γιά κάλυμμα). Ἡ παλινδρόμηση ἐδῶ γίνεται ἀπό δεξιά πρός «τἀριστερά», μέ τό «πρόσθεν» νά παίζῃ τό ρόλο τοῦ ἐνδιαμέσου «πανωγομιοῦ», ἀλλά τό ἀποτέλεσμα εἶναι τό ἴδιο: ἡ ζωή νικᾷ τόν θάνατο μέ ἀπάτη, μιά ἀπάτη πού ἀπό σωματική ἀπόκρυψη (αὐτό τό πρωτογενές «κρυφτούλι» τοῦ παραμυθιοῦ) μεταβάλλεται σέ λογο-παίγνιο καί λογο-παγίδα:

«Χο. οὗτοι σιωπῇ τὴν πέτραν ἐπήλυγα
λαβόντες ἑστήκασι. Κυ. ποτέρας τῆς χερός;
Χο. ἐν δεξιᾷ σου. Κυ. ποῦ; Χο. πρὸς αὐτῇ τῇ πέτρᾳ.
ἔχεις; Κυ. κακόν γε πρὸς κακῶ· τὸ κρανίον
παίσας κατέαγα. Χο. καί σε διαφεύγουσί γε.
Κυ. οὐ τῇδ' · ἐπεὶ τῇδ' εἶπας; Χο. οὔ· ταύτῃ λέγω.
Κυ. πῇ γάρ; Χο. περιάγου, κεῖσε, πρὸς τἀριστερά.
Κυ. οἴμοι γελῶμαι· κερτομεῖτέ μ' ἐν κακοῖς.
Χο. ἀλλ' οὐκέτ', ἀλλὰ πρόσθεν οὗτός ἐστί σου.»
(*Κύκλωψ*, στ. 680 - 688)

Μιλᾶμε γιά λογο-παίγνιο καί λογο-παγίδα, τόσο γιατί εἶναι ἐμφανής ἡ πρόθεση τοῦ χοροῦ νά παραπλανήσῃ τόν Κύκλωπα, ὅσο καί γιατί ἡ ἀμφισημία τῶν λεγομένων του εἶναι πρόδηλη. Ἡ ἀμφισημία αὐτή δέν κάνει τήν ἐμφάνισή της μόνο στήν ἀναγγελία ἀπό τόν Κύκλωπα τοῦ παθήματός του («Οὔτίς μ' ἀπώλεσ'» / «Οὔτίς με τυφλοῖ βλέφαρον») ἀλλά καί στίς ὑποδείξεις τοῦ χοροῦ: «οὔ· ταύτῃ λέγω» (: ὄχι· πρός τά κεῖ λέω). Ἡ φράση θά μποροῦσε νά ἀκουσθῇ καί ὡς: «οὐ ταύτῃ λέγω» (: ὄχι πρός τά κεῖ, λέω), καί αὐτή πρέπει νά ἦταν ἡ πρόθεση τοῦ Εὐριπίδη, ὁ ὁποῖος ἐμφανῶς θέλει νά παρουσιάσῃ τόν χορό νά προσπαθῇ νά ἐξαπατήσῃ τόν Κύκλωπα[55] (μιά παρόμοια ἐξαπατητική ἀμφισημία ὑπόκειται ἴσως στό «πρόσθεν οὗτός ἐστί σου» τοῦ 688 στίχου, ὅπου θά μπορούσαμε νά ἀντικαταστήσουμε - ὅπως κάνει ὁ Hartung - τό οὗτος μέ τό «Οὔτις»: «πρόσθεν οὔτίς ἐστί σου», τ.ἔ. εἴτε «κανείς δέν εἶναι μπροστά σου», εἴτε «ὁ Οὔτις εἶναι μπροστά σου»).

---

55 Ἄλλωστε ἡ χρήση λέξεων ὅπως τό «ταύτῃ», πού γιά ἕναν τυφλό δέν σημαίνει τίποτα (δίκαια ἡ ἀπορία τοῦ Κύκλωπα: «πῇ γάρ;»), εἶναι ἐνδεικτική τῶν προθέσεων τοῦ χοροῦ νά ἐξαπατήσῃ, νά παραπλανήσῃ τόν Κύκλωπα ἤ ἀκόμα καί νά διασκεδάσῃ εἰς βάρος του, τήν ὥρα πού ἀκολουθῶντας τίς παραπειστικές ὁδηγίες σπάει τά μοῦτρα του πάνω στίς πέτρες. Δέν ἀποκλείεται καί τό παιχνίδι τῆς τυφλόμυγας (ἡ «χαλκῆ μυῖα» τῶν ἀρχαίων) νά ἔχῃ τίς ρίζες του σ' αὐτήν τήν τελετουργικῆς καταγωγῆς «κοροϊδία» κι ἀπάτη.

Αὐτή ἡ ἐξαπατητική πρόθεση τοῦ χοροῦ, ἄν συγκριθῇ μέ τήν στάση τοῦ χοροῦ τῶν Καλικαντζάρων στό παραμύθι, μπορεῖ νά μᾶς διαφωτίσῃ γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο λαμβάνει χώραν αὐτή ἡ σταδιακή μετατόπιση καί τελική ἀντιστροφή ρόλων πού τόσα προβλήματα δημιουργεῖ στήν κατανόηση τῶν ἐξελίξεων τῶν τελετουργικῶν δρωμένων καί τοῦ δράματος.

Ὅπως ὁ χορός τῶν Καλικαντζάρων, ἔτσι καί ὁ «χορός τῶν Κυκλώπων» θά πρέπῃ νά ἔπεφτε ἀρχικά θῦμα ἀπάτης. Τό γεγονός ὅτι ὁ χορός αὐτός ἀποσπᾶται ἀπό τόν οἰονεί κορυφαῖο, τόν Κύκλωπα, καί καταλήγει νά ἀντιπαρατίθεται σ' αὐτόν, νά τόν κοροϊδεύῃ καί νά συντάσσεται ἐν τέλει μέ τόν κόσμο τοῦ ἀντιπάλου του (πρβλ. «ἡμεῖς δὲ συνναῦται γε τοῦδ' Ὀδυσσέως / ὄντες τὸ λοιπὸν Βακχίῳ δουλεύσομεν», στ. 708-709) ἀποτελεῖ ἔνδειξη γιά μιά ἐξέλιξη πού εἶχε λάβει βέβαια χώραν πολύ πρίν γραφῇ ὁ Κύκλωψ ἀπό τόν Εὐριπίδη.

Παρ' ὅλο ὅμως πού ἐπεσυνέβη ἡ μετατόπιση καί οἱ σχέσεις χοροῦ καί «κορυφαίου» ἄλλαξαν ἄρδην μετατρεπόμενες σέ ἀντιθετικές, ἡ μορφή τῶν μελῶν τοῦ χοροῦ ἐξακολούθησε νά διατηρῇ τό παλαιότερο δαιμονοειδές, σατυρικό σχῆμα, δημιουργῶντας προβλήματα πού μόνο ἡ κατανόηση τῆς διαλεκτικῆς τῆς πολιτισμικῆς ἐξέλιξης μπορεῖ νά ἐπιλύσῃ. Στήν περίπτωση ἑπομένως τοῦ *Κύκλωπος* τοῦ Εὐριπίδη ἔχουμε ἕνα χαρακτηριστικό δεῖγμα ἔγχυσης νέου οἴνου σέ παλαιούς ἀσκούς, καί τό ἐρώτημα στό ὁποῖο καλούμαστε νά ἀπαντήσουμε εἶναι ποιά εἶναι τά κίνητρα πού ὠθοῦν τούς Σατύρους τοῦ εὐριπίδειου δράματος νά «προδώσουν» τόν κορυφαῖο τοῦ χοροῦ τους συντασσόμενοι μέ τόν Ὀδυσσέα, ἤ ποιά εἶναι τά κίνητρα πού ὠθοῦν τούς Καλικαντζάρους νά ἐγκαταλείψουν τήν παθητική στάση τοῦ ἀποδιοπομπαίου, καί νά ἐπιδοθοῦν στόν διασπαραγμό τῆς Μαλάμως.

Σέ γενικές γραμμές θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι στήν πρώτη περίπτωση τά μέλη τοῦ χοροῦ ἀπομονώνουν τόν κορυφαῖο ἐπειδή δέν ἔχουν καμμιά ὄρεξη νά ὑποστοῦν τήν οἰκτρή του τύχη, ἐνῷ στήν δεύτερη, γιά παρόμοιους λόγους, ὁ κάποτε περίφοβος χορός τῶν Καλικαντζάρων κάνει ἕνα βῆμα παραπέρα καί μεταθέτει τό βαρύ φορτίο τῆς παλαιᾶς του ὀδύνης στίς πλάτες ἄλλων, ἀκόμα καί τῶν πάλαι ποτέ «φυσικῶν» διωκτῶν του.

Γιά νά κατανοηθῇ πλήρως αὐτή ἡ γενική διατύπωση εἶναι ἀνάγκη νά ἀναλυθῇ ἡ φύση καί ὁ πρωταρχικός σκοπός τῆς τελετουργίας τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, ἤ - γιά νά τό θέσουμε μέ τούς ὅρους τοῦ παραμυθιοῦ - τί νόημα ἔχει αὐτό τό κατακούτελο χτύπημα τοῦ Καλικάντζαρου μ' ἕνα πυρωμένο δαυλί, στήν καρδιά τοῦ χειμῶνα.

Χειμών καί γῆρας.

«Εἰς τὴν Χίον», γράφει ὁ Γ. Ἀ. Μέγας (*Ζητήματα...*, τ. 2ον, σ. 25), «ἅμα ἀναφυῶσιν ἐξανθήματα ἐπὶ τοῦ σώματος, προσκαλοῦσι γραϊδιόν τι, τὸ ὁποῖον εἰσάγει τὸν πάσχοντα ἐντὸς τριχίνου σάκκου καὶ τὸν κυλίει πέντε καὶ δέκα φοράς. Ἐν τῷ μεταξύ ἀναφέρει καὶ λόγους τινὰς καὶ κρατοῦσα κλάδον φοίνικος τὸν κτυπᾷ ἐλαφρῶς. Τούτου γενομένου θεραπεύονται τὰ ἐξανθήματα».

Εἶναι φανερό ὅτι στήν περίπτωση αὐτή, τά χτυπήματα (πού κάποτε θά ἦταν πολύ πιό ἰσχυρά) κατευθύνονται ἐνάντια στόν «δαίμονα τῶν ἐξανθημάτων» (ἄν μπορούσαμε νά τόν ἀποκαλέσουμε μ' αὐτό τό ἀδόκιμο ὄνομα) καί κατ' ἀνάγκην ἐπεκτείνονται καί στό πάσχον ἄτομο πού ἀποτελεῖ ἁπλό «φορέα» τῆς ἀσθένειας. Ὁ ἰδιόμορφος αὐτός δυισμός, ὁ ἐγκαθιδρυμένος στήν ρίζα τῆς πρωτογονικῆς ἀντίληψης γιά τήν φύση καί τήν ἀντιμετώπιση τοῦ κινδύνου πού ἀπειλεῖ τό ἄτομο ἤ τήν κοινότητα, κάνει τήν ἐμφάνισή του καί σέ παγιωμένες πρακτικές ὅπως τό φτύσιμο ἑνός μωροῦ, μιᾶς ὄμορφης κοπέλας, κ.λπ. «γιά νά

μή βασκαθῇ». Φαινομενικά τό φτύσιμο κατευθύνεται στό ἄτομο, στήν οὐσία ὅμως πρόκειται γιά ἀποπομπή καί ἀποτροπή τοῦ «ἐνοικοῦντος» δαίμονος, πρᾶγμα πού ἰσχύει καί γιά τό φτύσιμο τοῦ κόρφου μας: σ' αὐτή τήν περίπτωση τό ὑποκείμενο ἐξορκίζει καί ἀποπέμπει τό ἴδιο τόν «δαίμονά» του, πού φαίνεται νά κατοικῇ στήν «περιοχή» τῆς καρδιᾶς.

Μιά παράδοση ἀπό τόν Ναίμονα (ὅ.π., σ. 23), μᾶς διαφωτίζει πληρέστερα γιά τήν «λογική» τῆς θυσίας τῆς Ἰφιγένειας: «ἐπειδή τὸ καράβι δὲν εἶχε δρόμο, γιατὶς ἤτανε βαστούμενο (= στοιχειωμένο), μνιὰ γεναῖκα εἶπε στὸ gαραβοκύρη: Νὰ βρῇς ἕνα bετεινό ἑνοῦς χρονοῦ μαῦρο, ἄσπρο πούπουλο δὲ θὰ ν' ἔχ'. Θὰ τὸν σφάξῃς, ὅταν βασιλέψ' ὁ ἥλιος, ὕστερα νὰ διασταυρώσ'ς dὴ bλώρ' πρῶτα καὶ dὴ bρύμ' καὶ κατόπι δεξιὰ κι ἀριστερὰ τὸ καράβι κι ὅταν βγῇς ὄξω νὰ ρήξῃς dὸ bετεινό, οὔτε νὰ μιλήσ'ς οὔτε πίσου νὰ γυρίσ'ς νὰ ἰδῇς. Καὶ τότες θὰ λευτερώσ'ς τὸ καράβι πὲ τὸ στοιχειό».

Ἑπομένως, ἡ Ἰφιγένεια ἀποτελεῖ ὄχι πλήρη ὑποστασιοποίηση, ἀλλά ἁπλό «φορέα τῆς νόσου τῆς ἀπνοίας», καί ἡ δυιστική αὐτή ἀντίληψη, ὅτι, «κατ' ἀνάγκην» καί «δυστυχῶς», ἀλλά «μ' ὅλα ταῦτα» πρέπει νά θυσιασθῇ ὁ «φορέας τῆς νόσου» γιά νά ἐξουδετερωθῇ ὁ «δαίμων τῆς νόσου» (ἡ ἴδια δηλ. ἡ «νόσος») εἶναι πού ὁδηγεῖ στήν ἀμφιθυμική ἀντιμετώπιση τοῦ ἐξιλαστηρίου, «τραγικοῦ» θύματος: ἀπ' τή μιά ἔλεος (γιά τόν φορέα) κι ἀπ' τήν ἄλλη φόβος (γιά τόν «ἐνοικοῦντα» δαίμονα).

Πῶς ὅμως ἐκφράζεται αὐτή ἡ λογική στήν περίπτωση τῶν Ρουγκατσιάρηδων / Καλικαντζάρων, καί γιατί αὐτή ἡ τελετουργική σύγκρουση (πού κάποτε ἀσφαλῶς θά ἔπαιρνε διαστάσεις πραγματικῆς σφαγῆς) νά λαμβάνῃ χώραν στήν καρδιά τοῦ χειμῶνα;

Ἡ ἐξήγηση πού ἔχει δοθῆ, ὅτι τό Δωδεκαήμερο οἱ μέρες εἶναι «ἀλτές» (= λυτές), τ.ἔ. ὁ μεταιχμιακός τους χαρακτήρας, λόγῳ τῆς διαδοχῆς τοῦ παλαιοῦ ἀπό τόν νέο χρόνο, δημιουργεῖ μιά αἴσθηση ἐπικινδυνότητας καί ἀνισορροπίας, παραγνωρίζει τήν πιθανότητα νά μήν ἔρχονταν, στό παρελθόν, οἱ Καλικάντζαροι μέ τό τέλος τῆς «χρονιᾶς», ἀλλά τό τέλος τῆς χρονιᾶς μέ τούς Καλικαντζάρους - ἤ, ἐνδεχομένως πιό συγκεκριμένα καί πιό σωστά, μέ τό *τέλος τῶν Καλικαντζάρων*.

Θέλω νά πῶ ὅτι ἡ αἴσθηση τῆς ἐπικινδυνότητας αὐτῶν τῶν ἡμερῶν θά πρέπῃ νά βασιζόταν στήν ἁπλῆ διαπίστωση ὅτι μέ τήν ἔλευση τοῦ κρύου καί τοῦ παγετοῦ ἄρχιζε νά πλανᾶται πάνω ἀπό τήν μικρή καί ἀνυπεράσπιστη πρωτόγονη κοινότητα τό φάσμα τῆς πείνας καί τοῦ θανάτου, τό ὁποῖο βέβαια συνιστοῦσε μιά ἀπειλή καθόλου ἀόρατη, ἀφοῦ ἐγκαθίστατο καί ἐγκατοικοῦσε στά σωθικά τῶν πιό εὐάλωτων «φορέων θανάτου», τῶν γερόντων.

Τά ὠμοφαγικά ἔθιμα τῶν Ἰνδῶν Παδαίων πού περιγράφει ὁ Ἡρόδοτος (Γ, 99) εἶναι, ἀπ' αὐτήν τήν ἄποψη, διαφωτιστικά: «ὃς ἂν κάμῃ τῶν ἀστῶν, ἢν τε γυνὴ ἢν τε ἀνήρ, τὸν μὲν ἄνδρα ἄνδρες οἱ μάλιστα οἱ ὁμιλέοντες κτείνουσι, φάμενοι αὐτὸν τηκόμενον τῇ νούσῳ τὰ κρέα σφίσι διαφθείρεσθαι· ὁ δὲ ἄπαρνός ἐστι μὴ μὲν νοσέειν· οἱ δὲ οὐ συγγιγνωσκόμενοι ἀποκτείναντες κατευωχέονται. ἢ δὲ ἂν γυνὴ κάμῃ, ὡσαύτως αἱ ἐπιχρεώμεναι μάλιστα γυναῖκες ταὐτὰ τοῖσι ἀνδράσι ποιεῦσι. τὸν γὰρ δὴ ἐς γῆρας ἀπικόμενον θύσαντες κατευωχέονται».

Ἂν βάλουμε στήν πάντα μιά ὑπερβολικά «ρεαλιστική» ἄποψη[56] πού βλέπει τόν γέροντα μελλοθάνατο ὡς «κρέας» (ὅπως φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως νά

---

[56] Πρβλ. Π.Λεκατσᾶ, *Ἡ ψυχή*, σ. 151: «...ἡ Νεκροφαγία κατεβαίνει ἀπὸ στάδια πολὺ παλαιότερα ἀπὸ τὶς παράστασες αὐτές, ὅταν τὸ κουφάρι δὲ λογαριαζότανε παρὰ σὰν κρέας ἁπλό, καὶ τρωγόντανε, νὰ μὴ πάει χαμένο». Μέ μιά τέτοια λογική, θά μπορούσαμε, ἐπί τῇ βάσει τῆς προτίμησης πολλῶν γιά τό λαμπριάτικο ἀρνί, νά ἑρμηνεύσουμε κατά παρόμοιο τρόπο καί τό ἔθιμο τοῦ ὀβελία.

τόν ἀντιμετωπίζουν καί οἱ Παδαῖοι), καί ἐφαρμόσουμε, καί στήν περίπτωση αὐτή, τήν λογική πού ἐπιβάλλει τήν θυσία τοῦ νοσοῦντος γιά νά ἀποτραπῇ ἡ νόσος, ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν μιά λογικοφανῆ ἐξήγηση τοῦ μαζικοῦ, ἀρχικά, χαρακτῆρα τῆς σύγκρουσης, πού ἐξελίσσεται ἀργότερα στό ἔθιμο τῆς ἀποπομπῆς τῶν Καλικαντζάρων: Οἱ νέοι καί οἱ νέες κυνηγοῦν μέ τά δαυλιά στό χέρι τούς ἄρρωστους ἀπό «παγωνιά» καί «θάνατο» γέροντες καί γερόντισσες ὄχι βέβαια γιατί τούς μισοῦν (πιθανώτατα τούς σέβονται ὑπέρ τό δέον), ἀλλά γιατί δέν ξέρουν ἄλλο τρόπο γιά νά ἀπαλλαγοῦν ἀπό τήν μολυσματική νόσο πού ἔχει ἐγκατασταθῆ ἐντός τους, δηλαδή τήν νόσο τῆς παγωνιᾶς καί τοῦ θανάτου.

Τό ἀντιθετικό ζεῦγος

«Τό θέατρο εἶναι δυαδικό», γράφει ὁ Γ. Ἀνδρεάδης. «Τό ἐλάχιστό του εἶναι ἕνα σανίδι καί δύο πάθη. Τά δύο πρόσωπα, ὁ Ἰβάν καί ὁ διάβολος, χρωματίζονται ἐδῶ ἀμοιβαῖα. Ὁ ἕνας ἀντιπαρατίθεται, συμπληρώνει, ἑρμηνεύει ἀντιστικτικά τόν ἄλλον καί τό ἀντίστροφο. Ὅπως ἡ Ἀντιγόνη μέ τήν Ἰσμήνη, ὁ Καραγκιόζης μέ τόν Χατζηαβάτη, ὁ Δόν Κιχώτης μέ τόν Σάντσο...» («Σολωμός - Ντοστογιέβσκη: ἡ σκηνοθεσία τῆς γραφῆς», περ. *τόπος ἐπίκοινος*, τεῦχος 2).

Τόν δυαδισμό αὐτόν τόν ἀνακαλύπτουμε καί στό παραμύθι πού ἐξετάζουμε, ἔτσι ὅπως ἐκφράζεται μέσα ἀπό τό ἀντιθετικό ζεῦγος Πλούμπως - Μαλάμως· κι ὅσο κι ἄν ἀπ' τό παραμύθι λείπει ἡ θεατρική πρόθεση - ἤ αὐτό πού θά ὠνομάζαμε θεατρική πρόθεση - ἡ αἴσθηση ὅτι ἔχουμε νά κάνουμε μ' ἕνα πρωτογενές πρόπλασμα θεατρικῆς δράσης, μ' ἕνα δρᾶμα ἐν τῇ γενέσει του, εἶναι ἔντονη. Τό ζήτημα εἶναι ὅτι δέν μποροῦμε ἐδῶ νά βασιστοῦμε σέ κριτήρια τά ὁποῖα ἐκ τῶν πραγμάτων ἀνήκουν στόν χῶρο τῆς ὥριμης θεατρικῆς ἔκφρασης. Ἡ ἀντιστικτική λειτουργία τῶν δύο προσώπων, πού ἀποτελεῖ στόχο καί μέσο καί καλλιτεχνική πρόθεση τοῦ ὥριμου συγγραφέα, στήν περίπτωσή μας δέν ἔχει θέση.

Ἀντίθετα πρέπει νά ἐλέγξουμε ποιοῦ εἴδους *συγκεκριμένη* σύγκρουση ἤ διαφορά ἐκφράζει τό σχῆμα τῆς δυαδικῆς αὐτῆς ἀντίθεσης χωρίς αὐτό βέβαια νά σημαίνῃ ὅτι τό ἀνάγουμε (ὅπως κάνει π.χ. ὁ C. L. Strauss) στήν δομή τοῦ πνεύματος - «καί πίσω ἀπό τό πνεῦμα, χωρίς ἀμφιβολία τοῦ ἐγκεφάλου»[57]. Στήν προσπάθεια τῆς ἀνάλυσης τοῦ δυαδικοῦ σχήματος, ἐκεῖνο πού θά μᾶς ἀπασχολήσῃ περισσότερο εἶναι ἡ συγκεκριμένη πραγματικότητα, αὐτό τό «τόδε τι» πού τόσο συχνά περιφρονεῖται. Αὐτό σημαίνει ὅτι δέν μᾶς βρίσκει ἐπίσης σύμφωνους ἡ μεθοδολογία τῆς «μορφολογικῆς» ἀνάλυσης τοῦ μαγικοῦ παραμυθιοῦ πού ἐγκαινίασε ὁ Β. Γ. Πρόπ[58] καί ἡ ὁποία δίνει μιά προτεραιότητα στίς «λειτουργίες» (ἤ «ἐνέργειες δρώντων προσώπων») εἰς βάρος τῆς συγκεκριμενοποίησης τοῦ χαρακτῆρα («ἱστορικοῦ» ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει) τῶν ὅρων τοῦ παραμυθιοῦ. Ἔχει δίκιο ὁ C. Levi - Strauss ὅταν, στήν κριτική τοῦ ἔργου τοῦ Πρόπ (δές ἑλληνική ἔκδοση, σ. 238) ἐπισημαίνει: «Το σφάλμα του φορμαλισμού είναι λοιπόν διπλό. Μένοντας προσκολλημένος αποκλειστικά στους κανόνες που διέπουν τη διάταξη των προτάσεων, παραβλέπει το ότι δεν υπάρχει γλώσσα της οποίας το λεξιλόγιο να μπορεί να παραχθεί ξεκινώντας από τη σύνταξη».

---

57 Δές Προλεγόμενα (σ. 63) τῆς Ἄλκης Κυριακίδου-Νέστορος στήν *Ἄγρια σκέψη* τοῦ C. Levi - Strauss, μτφρ. Εὔας Καλπουρτζῆ, ἐκδ. Παπαζήση, 1977.

58 Β. Γ. Προπ, *Μορφολογία του παραμυθιού*, μτφρ. Αριστέα Παρίση, εκδ. Καρδαμίτσα, 1987.

Εἶναι χαρακτηριστικό ἀλλά καί ἰδιαίτερα χρήσιμο γιά τήν περίπτωσή μας μιᾶς καί ἀναφέρεται σ' ἕνα ρωσσικό παραμύθι παρόμοιο μέ αὐτό τῆς Πλούμπως- τό ἱστορικό τῆς ἀφόρμησης τῶν προβληματισμῶν τοῦ Πρόπ πού παραθέτει ὁ ἴδιος τόσο στό βασικό του ἔργο, ὅσο καί στήν ἀπάντησή του στόν Levi - Strauss (ὅ.π. σ. 251): «Σε μιά σειρά παραμυθιών, που κοινό τους θέμα ήταν η καταδίωξη της προγονής, παρατήρησα ένα γεγονός ενδιαφέρον: στο παραμύθι "Ο Παγωνιάς" [...] η μητριά στέλνει την προγονή στο δάσος, στον Μαρόζκο. Αυτός επιχειρεί να την κάνει να παγώσει, μα αυτή του απαντάει με τέτοια γλυκύτητα και υπομονή, ώστε εκείνος της χαρίζει τη ζωή, την ανταμείβει και την αφήνει να φύγει. Η πραγματική κόρη της γριάς, αντίθετα, δεν αντέχει στη δοκιμασία και πεθαίνει. Στο αμέσως επόμενο παραμύθι η προγονή δεν συναντάει πλέον τον Μαρόζκο, αλλά το στοιχειό του δάσους, και στο μεθεπόμενο την αρκούδα. Μα τότε είναι ένα και το αυτό παραμύθι! Ο Μαρόζκο, το στοιχειό του δάσους και η αρκούδα θέτουν σε δοκιμασία και ανταμείβουν την προγονή ο καθένας με τον τρόπο του, αλλά η εξέλιξη της δράσης είναι ίδια [...] Είναι σαφέστατο πως ο Μαρόζκο, το στοιχειό του δάσους και η αρκούδα επιτελούν, με διαφορετική μορφή, μιά ταυτόσημη πράξη. Για τον Αφανάσιεφ αυτά είναι διαφορετικά παραμύθια, γιατί σ' αυτά εμφανίζονται διαφορετικά πρόσωπα, εμένα μου φαινόταν, αντίθετα, πως ήταν τα ίδια, αφού ίδιες ήταν οι πράξεις των δρώντων προσώπων...».

Ἂν ἐπεκτείναμε τήν συλλογιστική τοῦ Πρόπ ἀπό τίς πράξεις στά πρόσωπα, (κάτι πού ἐν μέρει καί ὁ Πρόπ τό κάνει μιᾶς καί τό δυαδικό σχῆμα τῶν δύο κοριτσιῶν εἶναι ἄμεσα συνυφασμένο μέ τίς ἀντίστοιχες «λειτουργίες» καί συμβάλλει ἔμμεσα στήν πιστοποίηση τῶν ὁμοιοτήτων), θά καταλήγαμε στό συμπέρασμα ὅτι ὑπό μία γενικώτερη ἔποψη *ὁ Μαρόζκο, τό στοιχειό τοῦ δάσους καί ἡ ἀρκοῦδα, εἶναι «πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία», δηλαδή ἕνα καί τό αὐτό πρόσωπο.* Ἡ σύγκριση μάλιστα μέ τά δεδομένα τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Πλούμπως, μᾶς ὁδηγεῖ στό ἐπιπρόσθετο συμπέρασμα ὅτι τά τρία πρόσωπα τῶν ρώσσικων παραμυθιῶν ἀντιστοιχοῦν σέ γενικές γραμμές πρός τούς Καλικαντζάρους τοῦ ἑλληνικοῦ παραμυθιοῦ.

Οἱ ἐπί μέρους διαφορές πού ἔχουν νά κάνουν μέ τόν ἀριθμό τῶν προσώπων αὐτῶν (πολλά ἤ ἕνα), τό φύλο (ἀρσενικό ἤ θηλυκό), τήν μορφή (ζωική ἤ ἀνθρώπινη), δέν πρέπει νά θεωρηθοῦν ὡς στοιχεῖα πού ἀπαγορεύουν τήν μεταξύ τους συσχέτιση. Ἄλλωστε καί αὐτό (ἡ συσχέτιση δηλ. φαινομενικά διαφορετικῶν προσώπων) γίνεται ἀπό τόν Πρόπ, μόνο πού γρήγορα τό ἀντιπαρέρχεται γιά νά ἀφοσιωθῇ καί πάλι στίς προσφιλεῖς του «λειτουργίες». Ἀναφερόμενος στήν συσχέτιση ἀπό τούς Bolte καί Polivka τοῦ γερμανικοῦ παραμυθιοῦ «Frau Holle» μέ τό ρώσσικο «Η μπάμπα - Γιαγκά», παρατηρεῖ (ὅ.π. σ. 15): «Αναφέρουν όλες τις γνωστές την εποχή εκείνη ρωσικές παραλλαγές, ακόμη και εκείνες όπου η Μπάμπα - Γιαγκά έχει αντικατασταθεί από δράκοντα ή από ποντίκια. Αλλά δεν αναφέρουν το παραμύθι "Μαρόζκο" | "Morozko": "Ο Παγωνιάς"|. Η ερώτηση είναι γιατί; Μα κι εδώ έχουμε την αποστολή της κόρης από τον πατέρα της, και την τιμωρία της. Όχι μόνον αυτό: και ο Μαρόζκο και η Frau Holle αποτελούν προσωποποίηση του χειμώνα, αλλά στο γερμανικό παραμύθι έχουμε προσωποποίηση σε θηλυκό γένος, ενώ στο ρωσικό σε γένος αρσενικό..»

Τό οὐσιῶδες δέν βρίσκεται ἐδῶ στήν συγκεκριμένη, μερική, κατά τήν γνώμη μας, προσέγγιση τοῦ ζητήματος (ὁ χειμώνας εἶναι συνώνυμο τοῦ θανάτου), ἀλλά στήν παραδοχή ὅτι τά πρόσωπα διαφορετικοῦ φύλου ἀποτελοῦν προσωποποίηση τοῦ ἴδιου πράγματος, ἑπομένως σ' ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο ταυτίζονται.

Τόν ἴδιο μετασχηματισμό τῶν μορφῶν μποροῦμε νά παρατηρήσουμε καί στόν ἄλλο πόλο αὐτῆς τῆς ἀντιπαράταξης. Ἕνα ἰρλανδέζικο παραμύθι («Ὁ

καμπούρης τοῦ Νόκ - Γκράφτον [59]), παρουσιάζει μιά παραλλαγή τοῦ ἀντιθετικοῦ ζεύγους τῶν δύο κοριτσιῶν (Πλούμπως - Μαλάμως), στήν ὁποία ὅμως πρωταγωνιστοῦν δύο ἄτομα ἀρσενικοῦ φύλου, ὁ καμπούρης Λοῦσμορ (τό ἀντίστοιχο τῆς Πλούμπως), καί ὁ ἐπίσης καμπούρης Τζάκ Μάντεν (τό ἀντίστοιχο τῆς Μαλάμως). Ὁ Λοῦσμορ ἀκούει τά ξωτικά τοῦ τύμβου τοῦ Νόκ - Γκράφτον (: νά μιά ἄλλη συνάντηση μέ «φορεῖς θανάτου») νά τραγουδοῦν μές στήν νύχτα: «Da Luan Da Mort ! Da Luan Da Mort ! Da Luan Da Mort » (Δευτέρα, Τρίτη ! Δευτέρα, Τρίτη ! Δευτέρα, Τρίτη)· ἐπωφελούμενος ἀπό μιά μικρή παύση τῆς μελωδίας προσθέτει τά λόγια «Augus Da Dardeen» (Τετάρτη) πρᾶγμα πού κάνει τά ξωτικά νά ἐνθουσιαστοῦν, νά τόν ἀνταμείψουν, ἀπαλλάσσοντάς τον ἀπό τήν καμπούρα του, καί νά τόν ντύσουν μέ ὁλοκαίνουργα ροῦχα. Ὁ Τζάκ Μάντεν, «ἕνα πλᾶσμα ἀπό γεννησιμιοῦ του κακό καί πονηρό», πού φιλοδοξεῖ νά κερδίσῃ τά διπλάσια ἀπ' ὅ,τι ὁ Λοῦσμορ, προσθέτει στά λόγια τοῦ τραγουδιοῦ, τοῦ ἤδη ἐμπλουτισμένου μέ τήν προσθήκη τῆς Τετάρτης, τήν Πέμπτη («Augus Da Hena»). Ἡ παρέμβαση εἶναι τόσο παράφωνη καί ἀσυμβίβαστη μέ τό μέτρο, ὥστε τά ξωτικά τοῦ φορτώνουν καί τήν καμπούρα τοῦ Λοῦσμορ καί τόν πετοῦν ἔξω ἀπ' τό κάστρο τους σέ τέτοια κατάσταση, πού σέ λίγες μέρες πεθαίνει.

Ἡ ἐντυπωσιακή ἀπουσία κάποιας ἠθικῆς δεοντολογίας ἡ ὁποία νά δικαιολογῇ τίς πράξεις τῶν ξωτικῶν (ἄν καί ἡ ὑπόμνηση τῆς ἀπληστίας, κακίας καί πονηρίας τοῦ Τζάκ Μάντεν παραπέμπει σέ μιά - ἐπείσακτη μᾶλλον παρά «λησμονημένη» - ἠθική) παρατηρεῖται καί στό παραμύθι τῆς Πλούμπως.

Κι ἐκεῖ ἡ σωτηρία καί ἀνταμοιβή τῆς Πλούμπως βασίζεται ὄχι στήν καλή της συμπεριφορά ἀλλά στήν ἐξαπάτηση τῶν Καλικαντζάρων, μιά «τέχνη» ὁμόλογη τῆς μουσικοποιητικῆς τέχνης τοῦ Λοῦσμορ· κι ἐκεῖ ὁ θάνατος τῆς (ἄπληστης πάντως) Μαλάμως ἐπέρχεται ὡς συνέπεια τῆς ἀνικανότητάς της νά «χειριστῇ» τό ζήτημα «ἔξυπνα», στήν οὐσία δηλαδή νά ἐξαπατήσῃ τούς Καλικαντζάρους. Κάτι ἀνάλογο, ἀλλά στό ἐπίπεδο τῆς μουσικῆς τέχνης συμβαίνει καί μέ τόν Τζάκ Μάντεν, ἔτσι πού ν' ἀναρωτιέται κανείς: μά καλά, ἔγκλημα εἶναι πιά νά εἶναι κανείς παράφωνος;

Παρόμοιας τάξης προβληματισμούς δημιουργεῖ ἡ παράδοση ἀρ. 657 ἀπό τήν Σύμη ἡ ὁποία, ἄν καί ἀναφέρεται σέ Νεράϊδες, ἐν τούτοις ἀναπαράγει τό θέμα τῆς πρόσκλησης τῶν ἀνθρώπων σέ χορό, ὅπως γίνεται καί μέ τούς Καλικαντζάρους[60]: «Σὰ χορεύγουν οἱ 'Αλουστίναις τραουδοῦ: "Πάμπακος γὴ μόλιβος"· ὅποιος πῇ μόλιβος φίννουν τον, ὅποιος πῇ πάμπακος παίρου τον καὶ πάου 'ς τὸ φτερό».

'Αντεστραμμένη παρουσιάζεται ἡ σειρά στήν παράδοση ὑπ' ἀρ. 591 ἀπό τήν Χίο ὅπου ὁ Καλικάντζαρος καβαλλικεύει τόν ἄνθρωπο καί τόν ρωτάει: «Στοῦππος ἢ μόλυβδος»; « Καὶ ἂν εἰπῇ στοῦππος, πηδᾷ κάτω καὶ τὸν παρατᾷ [...] ἂν ὅμως εἰπῇ μόλυβδος, τότε τὸν ζουλάει ἀκόμη περισσότερο καὶ τὸν ἀποκάνει».

'Αλλά καί οἱ περί τοῦ Fulettu παραδόσεις τῶν Κορσικανῶν (δές Ν. Πολίτου *Παραδόσεις*, τ. Β', σ. 1290) οἱ ὁποῖοι «φαντάζονται τοῦτο ὡς νάννον ἔχοντα τὴν μίαν χεῖρα σιδηρᾶν ἢ μολυβδίνην τὴν δ' ἑτέραν στυππίνην», πρός τήν ἴδια κατεύθυνση - ἄν καί μέ διαφορετικό τρόπο - μᾶς προσανατολίζουν.

---

[59] *Παραμύθια καί παραδόσεις τῆς 'Ιρλανδίας*, Συλλογή τοῦ Γ.Μ. Γέητς, μετάφραση 'Αλίνα Πασχαλίδη, ἐκδ. Ἑστία.

[60] "Αλλωστε οἱ παραδόσεις ἀρ. 798 ἀπό τό Στεῖρι Λεβαδείας καί 799 ἀπ' τή Βήσιανη 'Ηπείρου πού ἀναφέρονται σέ Νεράϊδες εἶναι μιά παραλλαγή τῆς ἱστορίας Πλούμπως - Καλικαντζάρων, μέ τήν διαφορά ὅτι στήν πρώτη γίνεται λόγος γιά μιά «γριά» καί στήν δεύτερη γιά «δυὸ τσοῦπαις».

Θά μποροῦσε κανείς νά ὑποθέσῃ ὅτι ἡ διάζευξη πάμπακος ≠ μόλυβος ἀναφέρεται σέ διακρίσεις «βάρους» τῆς ψυχῆς ἤ τοῦ ἴσκιου (πρβλ. τήν ὑπ' ἀρ. 724 παράδοση ἀπό τόν δῆμο Οἰχαλίας τῆς Μεσσήνης ἡ ὁποία μιλῶντας γιά δυό στρατιῶτες, ἐκ τῶν ὁποίων μόνο ὁ ἕνας παθαίνει ἀπό τά ἀερικά, σχολιάζει: «Ὁ ἕνας ἦταν ἀλαφρόσκιωτος, τοῦ ἄλλου ὁ ἴσκιος ἦταν βαρύς»).

Ἡ ἄλλη ἐναλλακτική λύση θά ἦταν νά ὑποθέσουμε ὅτι τό μπαμπάκι καί τό μολύβι ἀποτελοῦν τούς ἀντιθετικούς ὅρους μιᾶς ἀντιδιαστολῆς ἡ ὁποία ἐκφράζεται πολλές φορές μέ ὅρους μιᾶς περίεργης *χρωματικῆς διάζευξης* (πρβλ. Χιονόλευκη - Ροδόλευκη / μαύρη - ἄσπρη νύφη, κ.λπ.). Σέ ἄλλες περιπτώσεις, ἐνῷ ἡ χρωματική διάζευξη ἀπουσιάζει, μιά νύξη γιά κάποιου εἴδους χρῶμα, τό ὁποῖο μάλιστα δίνει καί τό ὄνομα στήν παραμυθική ἡρωίδα (πρβλ. Χιονάτη, Σταχτο(μ)πούτα, Μαλάμω, Κοκκινοσκουφίτσα, Ἄσπρη σάν τό χιόνι καί κόκκινη σάν τό αἷμα, κ.τ.τ.) εἶναι παροῦσα. Εἶναι λογικό νά ὑποθέσουμε ὅτι ὅταν συσκοτίζεται ὁ χαρακτήρας τῶν ἀντιθετικῶν λειτουργιῶν πού ἡ χρωματική διάζευξη ἀντιπροσωπεύει, ἤ - πολύ περισσότερο - ὅταν οἱ λειτουργίες αὐτές συναιροῦνται καί ἐνσωματώνωνται σέ ἕνα πρόσωπο (παράδειγμα ὁ Fullettu), τότε καί ὁ χρωματικός προσδιορισμός ἀρχίζει σιγά σιγά νά χάνῃ τό πρωτογενές περιεχόμενό του μεταβαλλόμενος σταδιακά σ' ἕνα νεκρό, ἀκατανόητο σχῆμα.

Τό ποιό ἦταν αὐτό τό πρωτογενές περιεχόμενο, καί ποιά βασική ἀντίθεση ἐξέφραζε, μποροῦν ἴσως νά μᾶς τό ποῦν «ἐπιβιώματα» πού διασώζουν «ἀπολιθωματικῷ» τῷ τρόπῳ πρωτογενεῖς νοηματοδοτήσεις, ὅπως εἶναι π.χ. τό δρώμενο τῶν «Καρακοτζάδων», τό ὁποῖο «τελοῦνταν» ἀπό τούς τουρκόφωνους Ἕλληνες τῆς περιοχῆς τῆς Πάφρας «ἀπό τήν Πρωτοχρονιά ὡς τά Θεοφάνεια» (βλ. Χ. Σαμουηλίδη, *Τό λαϊκό παραδοσιακό θέατρο τοῦ Πόντου*, 1991, σσ. 231-232). Τά δύο κεντρικά πρόσωπα τοῦ δρωμένου, ὁ «Ἄκμπαμπας» καί ὁ «Καράμπαμπας» (: «Ἄσπρος πατέρας» καί «Μαῦρος πατέρας» στά τούρκικα), ἀνταγωνίζονται μεταξύ τους γιά τό ποιός θά πάρῃ τήν νύφη, τήν Μαροῦσκα. Μετά ἀπό τόν φόνο καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἄκμπαμπα - μέσῳ μιᾶς «τελετουργικῆς» πορδῆς τῆς νύφης - οἱ δύο ἀντίπαλοι πιάνονται στά χέρια καί ὁ «ἀγών» λήγει μέ νίκη τοῦ Καράμπαμπα τόν ὁποῖο δηλώνει πώς προτιμᾷ ἡ νύφη. Ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ἡ νύφη προτιμᾷ τόν Καράμπαμπα ἔναντι τοῦ νόμιμου ἄντρα της, τοῦ Ἄκμπαμπα, εἶναι προφανής: ὁ Καράμπαμπας εἶναι «ἕνας λεβέντης μέ μαῦρα μαλλιά καί μαῦρα γένια» - στά ὁποῖα ἄλλωστε ὀφείλει καί τό ὄνομά του - ἐνῷ ὁ «Ἄσπρος πατέρας» ἔχει κάτασπρα μαλλιά («μπαμπάκι»[61] θά τά χαρακτήριζαν σέ πολλές περιοχές τῆς σημερινῆς Ἑλλάδας) λόγῳ τοῦ ὅτι εἶναι γέρος.

Μιά τέτοια ἑρμηνεία τῆς χρωματικῆς - ὡς φαίνεται - διάζευξης «πάμπακος ≠ μόλυβος», ὡς ἀντιπροσωπευτικῆς μιᾶς ἀντίθεσης «γῆρας ≠ νεότης» / «ἀσθένεια ≠ ὑγεία» φαίνεται νά ἐνισχύεται καί ἀπό ἄλλες ἐνδείξεις προερχόμενες ἀπό περιοχές καί ἀπό ἐποχές τόσο ἀπομεμακρυσμένες, ὥστε νά ἐπιβεβαιώνεται ἡ ὀρθότητα τῆς παραπάνω ἑρμηνείας. Ὁ F. M. Cornford, στό ἔργο του - πρωτοεκδοθέν τό 1914 - *The Origin of Attic Comedy* (ἑλληνικός τίτλος: *Ἡ ἀττική κωμῳδία*), κάνει λόγο γιά ἕνα ἀρχαῖο ἰνδικό «δρώμενο»

---

[61] Ἡ ἐσωτερική λογική τῆς γλωσσικῆς ἐξέλιξης ὑποβάλλει τήν ἐντύπωση πώς ἡ λέξη μπαμπάκι (ἀ.ἑ. βάμβαξ) προέκυψε ἀπό τήν σύνδεση τοῦ ἄσπρου του χρώματος μέ τό χρῶμα τῶν μαλλιῶν τοῦ γηραιοῦ - καί πρωτογενέστερου ἀσφαλῶς ἀπό γλωσσική ἄποψη - «μπαμπᾶ» (πρβλ. ν.ἑ. μπαμπάκας, μπαμπάκος, παπάκης, παππούκας, παπποῦς, παππᾶς, ἀ.ἑ. πάππος, κ.τ.τ.). Μιά τέτοια ἐτυμολογική προσέγγιση σκοντάφτει φαινομενικά στήν κρατοῦσα ἐτυμολόγηση τοῦ «μπαμπᾶς» ἀπό τό τουρκ. baba. Ἡ ἐνδοσυγκριτική ὅμως συσχέτιση τῶν ποικίλων ἀλλοτύπων τῆς βασικῆς ρίζας πού ὑπόκειται ὅλων τῶν λέξεων τῶν ἀναφερόμενων σέ γηραιά ἄτομα ἀνεξαρτήτως φύλου (π.χ. μαμά, μαμάκα, μπάμπω, βάβω, μπάρμπας, κ.λπ.) προσδίδει στό θέμα εὐρύτερες διαστάσεις πού θά ἐξεταστοῦν παρακάτω, σ. 167).

ἀναφερόμενο ἀπό τόν Α. Μπ. Κήθ (*Κλασική τριμηνιαία,* IV, 283), «πού περιέχεται στή *Μαχαββάζια*, δηλαδή τό "μεγάλο σχόλιο" στή γραμματική τοῦ Πανίνι, ἔργο τοῦ 145 π.Χ. περίπου. Γιά παράδειγμα τῆς χρήσης τοῦ ἐνεστώτα τῆς αἰτιατικῆς ὁ σχολιαστής ἀναφέρει τήν ἱστορία τοῦ θανάτου τοῦ Κάμσα στά χέρια τοῦ Κρίσνα.» Τό ἐνδιαφέρον, καί σχετικό μέ τό θέμα τῆς χρωματικῆς διάζευξης, εἶναι ὅτι οἱ ὀπαδοί τοῦ Κάμσα εἶχαν μαῦρα πρόσωπα καί οἱ ὀπαδοί τοῦ νεαροῦ - καί νικητῆ - Κρίσνα, κόκκινα. Ἀκολουθῶντας τήν «εὐετηρική», «γονιμική» ἀντίληψη τῆς σχολῆς τοῦ Καίμπριτζ, ὁ Cornford (ὅ.π., σ. 79) συμπεραίνει: «...ἡ σύγκρουση ἀνάμεσα σέ ἀνθρώπους "μαύρους" καί "κόκκινους" εἶναι σαφῶς ἕνα ἀπομεινάρι τῆς μάχης πού γίνεται στή φύση ἀνάμεσα στούς ἀντιπροσώπους τοῦ χειμώνα καί τῆς ἄνοιξης ἤ τοῦ καλοκαιριοῦ, ὅπου ὁ μαῦρος ἄνθρωπος σ' αὐτή τήν περίπτωση εἶναι τό θῦμα.».

Τήν ἴδια περίπου ἀντίληψη ἐκφράζει καί ὁ Usener (*Ὀνόματα θεῶν,* σ. 21), ὁ ὁποῖος στόν ἀρχαιοελληνικό μῦθο τῆς μονομαχίας ἀνάμεσα στόν «Ξάνθο (τόν ἄσπρο) καί τόν Μέλανθο (τόν μαῦρο)», τόν συνδεδεμένο μέ τήν λατρεία τοῦ Διονύσου τοῦ Μελαναίγιδος, βλέπει «τήν πάλη τοῦ Θεοῦ τοῦ φωτός καί τοῦ καλοκαιριοῦ μέ τόν ἀνταγωνιστή του Θεό τοῦ σκότους καί τοῦ χειμώνα» (ὅ.π. σ. 78). Εἶναι φανερό, ὅτι παρ' ὅλο πού ὁ νικητής στην περίπτωση αὐτή εἶναι μαῦρος, ὁ Usener ἀκολουθεῖ τήν «καθεστηκυῖα τάξη χρωμάτων» καί ἀποδίδει τό χρῶμα αὐτό στόν θεό τοῦ «σκότους καί τοῦ χειμώνα», ἤτοι τοῦ πένθους, θά λέγαμε. Κι ὅμως· ἀκόμα κι ἄν παραβλέπαμε περιπτώσεις ὅπου τό πένθιμο χρῶμα εἶναι τό ἄσπρο (π.χ. ἀρχαῖο Ἄργος, Ἰνδία), ἡ χρωματική ὁμοιότητα ἄσπρων μαλλιῶν καί χιονιοῦ - ἑπομένως χειμῶνα καί θανάτου πού προέρχεται ἀπό τήν γήρανση, τό κρύο, τήν ἔλλειψη φυτικῶν-ζωικῶν τροφῶν ἤ καί ἀπό ἕνα συνδυασμό ὅλων αὐτῶν τῶν παραγόντων - θά ἦταν ἀρκετή ὥστε νά μᾶς κάνῃ νά ἀμφιβάλλουμε γιά τήν ὀρθότητα τῶν «αὐθόρμητων», ἀρχικῶν ἐπισημάνσεων καί ταυτίσεων. Πόσῳ μᾶλλον πού ἡ ἀντίθεση ἄσπρο μαῦρο εἶναι πολύ πιό συγκεκριμένη στήν περίπτωση τῶν μαλλιῶν - καί ἑπομένως ἐναρμονισμένη πρός τήν «λατρεία τοῦ συγκεκριμένου» πού χαρακτηρίζει τήν «ἄγρια σκέψη» - παρά ἀφηρημένη, μέ τόν τρόπο πού εἶναι αφηρημένη καί ἡ σύλληψη ὡς «λευκοῦ» «τοῦ φωτός καί τοῦ καλοκαιριοῦ».

Σέ μιάν παράδοση ἀπό τό Μεσολόγγι (Ν. Πολίτη, *Παραδόσεις,* ἀρ. 912) ἡ χρωματική ἀντίθεση παρουσιάζεται ἄμεσα συνυφασμένη μέ τήν σύγκρουση νεότητος - γήρατος καί ὑγείας - ἀσθένειας (εἰδικώτερα: τῆς χολέρας): «...Καὶ εἶδαν ἐκεῖνοι δύο γυναῖκες, τὴ μία ἀσπροφόρα καὶ τὴν ἄλλη γριὰ μαυροφορεμένη. Καὶ κυνηγοῦσε ἡ ἀσπροφόρα τὴ γριά, καὶ περνοῦσαν τρεχάταις μπρὸς 'ς τοὺς στρατιώταις, ὡς ποῦ κατώρθωσε ἐκείνη νὰ χτυπήσῃ τὴ γριά. Ἡ γριὰ ἔπεσε σὰν ξερή, καὶ ἡ ἀσπροφόρα ἀφανίστη. [...] Καὶ κατάλαβαν πῶς ἡ ἀσπροφόρα ἦταν ἡ ἁγιὰ Παρασκευή, καὶ πῶς ἡ γριὰ ἦταν ἡ Χολέρα· καὶ ἔρρηξαν λιθάρια σωρὸ εἰς ἐκεῖνο τὸ μέρος. Ἀπὸ τότε ἐξαλείφτηκε ἡ χολέρα ἀπὸ τὴν πόλη.».

Θά ἀντιλεχθῇ βέβαια ὅτι ἡ ἀντιστοιχία τῶν δύο πόλων τῆς χρωματικῆς διάζευξης εἶναι ἀντίστροφη πρός αὐτήν τοῦ ἑρμηνευτικοῦ σχήματος πού ἔχει προταθῆ[62], ἄν σκεφθοῦμε ὅμως πῶς ἡ μεθεπόμενη παράδοση (ὑπ' ἀρ. 914, ἀπ'

---

[62] Τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τό παραμύθι τῆς «ἄσπρης καί τῆς μαύρης νύφης» τῶν ἀδελφῶν Γκρίμ, τό ὁποῖο ἀντιπροσωπεύει μιά ἀρκετά διαφοροποιημένη ἐναλλακτική μορφή τῆς ἱστορίας τῆς Πλούμπως καί τῆς Μαλάμως. Ἐδῶ ἡ κακιά μητριά καί ἡ κόρη της εἶναι μαῦρες κι ἄσχημες, ἐνῶ ἡ καλή κόρη ἄσπρη κι ὄμορφη. Ἡ ἄσπρη ἀντικαθίσταται μέ δόλο ἀπό τήν μαύρη, ἡ ἀλήθεια ἀποκαλύπτεται καί οἱ μαῦρες - μάννα καί κόρη - θανατώνονται ἀπό τόν βασιλιᾶ. Ἡ ἐκτεταμένη σύγχυση περί τό χρωματικό σύστοιχο τῆς καλοσύνης, τῆς νεότητας ἤ τῆς ὀμορφιᾶς ἴσως ἔχει τίς ρίζες της στό γεγονός ὅτι τό ἰδανικό πρότυπο τῆς γυναικείας νεότητας κι ὀμορφιᾶς, ἡ νύφη, ἐμφανίζεται ντυμένη μέ ἄσπρο πέπλο. Ὅμως ὁ

τά Λακκοβίκια Μακεδονίας) ξεκινάει μέ τήν δήλωση: «Ἡ Βλουγιὰ εἶναι μιὰ γυναῖκα ἀσπρουφόρα...» θά παρακάμψουμε τήν ἀντίφαση ὡς σύμφυτη μέ τόν χαρακτῆρα τῆς παρεξηγούσας - καί γι' αὐτό παρεξηγούμενης - προφορικῆς παράδοσης.

Ἐξ ἄλλου ἡ πάλη νεότητος - γήρατος, ὑγείας - ἀσθένειας ἤ ζωῆς - θανάτου κάνει τήν ἐμφάνισή της καί σέ ἄλλες περιπτώσεις δρωμένων τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου, ὥστε καί παρά τήν ἀπουσία τῆς χρωματικῆς διάζευξης νά εἶναι ἐμφανής ἡ βαθύτερη σημασία καί λειτουργία τοῦ δρωμένου. Μιά ἀπ' τίς πολλές εἶναι αὐτή τῆς σύγκρουσης Καλαντρειωμένου - Μπάκα πού «παριστάνεται» κατά τίς «ἀποσπερίδες» τῆς Ἀποκριᾶς στά Κύθηρα (Ἰ. Π. Κασιμάτη, *Παλαιά καί σύγχρονη κυθηραϊκή ζωή*, τ. 2, σσ. 347 - 348): δυό ἀδέρφια, ὁ Καλαντρειωμένος («νέος, γερός, δυνατός, ζωηρός») κι' ὁ Μπάκας («ἀδύνατος, ὠχρός, λεπτός») μαλλώνουν - ὑποτίθεται λόγῳ τοῦ ὅτι ὁ δεύτερος «ἄφηκε τὰ βούιδα καὶ φάγανε τὸ σπαρμένο, τὸ χαημένο τὸ κορμί» -, καί στό τέλος ὁ Καλαντρειωμένος σκοτώνει τόν Μπάκα. Μετά τόν θρῆνο γιά τόν χαμένο ἀδελφό ἐπακολουθεῖ ἡ «ἀνάσταση» τοῦ νεκροῦ, ἡ δέ ἀδελφός του καταγίνεται στό νά μαζέψῃ ἀπό τούς παρεστῶτες τά «ψωμάκια τοῦ συχώριου» πού τούς εἶχε μοιράσει πρίν, ἐπί τῇ τελευτῇ τοῦ θανόντος.

Μιά τέτοια ἑρμηνεία τοῦ σχήματος ἀντίθεσης δύο προσώπων ἐπανακάμπτει στήν ἀρχετυπική ἀντίθεση ὑγεία ≠ νόσος / ζωή ≠ θάνατος / νεότης ≠ γῆρας, ἐμπλουτισμένη ὅμως ἀπό τήν πεῖρα πού ἀποκόμισε μέσῳ τῆς μελέτης τῶν εἰδικῶν περιπτώσεων: πλήν τῆς γενικῆς ἐξέλιξης χορός κατά χοροῦ > πρόσωπο κατά προσώπου, καθώς καί τῆς ἐνδιάμεσης παραλλαγῆς χορός κατά προσώπου (πρβλ. τόν *Κύκλωπα* τοῦ Εὐριπίδη), μποροῦμε, ὅπως π.χ. στό παραμύθι τῆς Πλούμπως, νά βρεθοῦμε ἀντιμέτωποι μέ ἕναν συνδυασμό - ἤ ἴσως συνονθύλευμα καλύτερα - ἀντιθέσεων ὄχι μόνο μεταξύ προσώπων (μητρυιά ἔναντι Πλούμπως / Πλούμπω ἔναντι Μαλάμως) ἀλλά καί μεταξύ προσώπου καί χοροῦ (χορός Καλικαντζάρων ἔναντι Μαλάμως). Στήν τελευταία περίπτωση ὁ χορός καταφέρνει νά ἀποστασιοποιηθῇ ἐν μέρει ἀπό τά τεκταινόμενα πού ἀποσκοποῦσαν στήν δικιά του ἀποπομπή καί νά ἀναλάβῃ τόν ρόλο ἑνός οἱονεί ἐπιδιαιτητῆ τῆς λανθάνουσας - ἤ καί φανερῆς - σύγκρουσης μεταξύ προσώπων, ἀποφασίζοντας ποιόν θά «ἀνταμείψῃ» καί ποιόν θά «τιμωρήσῃ». Τό ἴδιο καταφέρνει νά ἀποστασιοποιηθῇ καί ἡ μητρυιά τῆς Πλούμπως καί μητέρα τῆς Μαλάμως, πού ἐνῷ φανερά κατατρέχει τήν προγονή της καί θά 'πρεπε ὑπό κανονικές «παραμυθικές» καί «ἠθικές» συνθῆκες νά εἰσπράξῃ τά ἐπίχειρα τῆς μοχθηρίας της (ὅπως ἐπί παραδείγματι στήν «ἄσπρη καί μαύρη νύφη»), τό μόνο πού παθαίνει εἶναι ὅτι πληροφορεῖται τό κανονικά προοριζόμενο γι' αὐτήν τραγικό τέλος τῆς θυγατέρας της.

Οἱ διαπιστώσεις αὐτές μᾶς κάνουν νά προσανατολισθοῦμε πρός μιά μελέτη τοῦ παραμυθιοῦ, τῶν δρωμένων, κ.λπ. στήν οὐσία *διαλεκτική*, τ.ἔ. ὄχι βάσει δυαδικῶν (ἤ καί τριαδικῶν, δῆθεν «ἀρχετυπικῶν») στερεοτύπων, ἀλλά ὑπό τό πρῖσμα τῆς ἄποψης ὅτι τά σχήματα αὐτά ἀντιπροσωπεύουν ἐναλλακτικές μορφές καί σταθμούς μιᾶς πορείας μετατοπίσεων, ἀντικαταστάσεων, διασπάσεων, διολισθητικῶν (ὑπ)αλλαγῶν, κ.λπ., ἀντιστοιχουσῶν ἐν μέρει σέ ἀνάλογες κοινωνικές διευθετήσεις, καρπούς μιᾶς ἔντονης κοινωνικῆς διαπάλης.

πέπλος μπορεῖ κάλλιστα νά ὀφείλῃ τήν παγίωση τῆς τελετουργικῆς του χρήσης στό γεγονός ὅτι ἀμβλύνει τήν παλαιά «χρωματική» σύγκρουση ἐπιβάλλοντας μιά προσωρινή «συγκατοίκηση» τοῦ ἐμφανῶς ξένου πρός τήν νύφη ἐνδύματος (καί κατά συνέπειαν χρώματος) μέ τό ὑπό τόν πέπλο αὐθεντικό χρῶμα.

ΟΙ ΑΛΥΣΙΔΩΤΕΣ ΜΕΤΑΒΟΛΕΣ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΟΣΟΥΝΤΑ ΣΤΗΝ «ΘΥΣΙΑ»

Ἀπ' τήν στιγμή πού ὁ ἕνας ἤ καί οἱ δύο ἀντιμαχόμενοι «χοροί» τῶν «ὑγιῶν» νέων καί τῶν «φορέων θανάτου» (ἤτοι, κατά κανόνα, τῶν γερόντων), ἀντικαθίστανται ἀπό ἕναν ἤ δύο «προεξάρχοντες» ἀντίστοιχα, ἐπισυμβαίνουν ὡρισμένες οἱονεί ἀλυσιδωτές μεταβολές:

α) Ἀποσυνδέεται τό ἐξιλαστήριο θῦμα ἀπό τήν συμπαρομαρτοῦσα, ὁρατή «νόσο», τόν ἐνοικοῦντα δαίμονα ὁ ὁποῖος ἐξελαύνεται μέσῳ τῆς τελετουργικῆς θυσίας.

β) Μεταβάλλονται κατά συνέπειαν τά κριτήρια «κοινωνικῆς» πλέον καί ὄχι οἱονεί «φυσικῆς» ἐπιλογῆς τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος. Ἔτσι παρέχεται ἡ δυνατότητα ἀντικατάστασης τοῦ «νοσοῦντος» ἀπό ἕνα «ὑγιές» θῦμα, παγιουμένης σταδιακά τῆς αἱρετικῆς ἄποψης ὅτι ἡ θυσία γενικά κι ὄχι ἡ θυσία τοῦ νοσοῦντος ὑποκειμένου ἀποτρέπει τήν νόσο.

γ) Ἡ ἀνάδειξη ἤ ἐπιλογή τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος συνδέεται ὅλο καί περισσότερο μέ διαδικασίες μαντευμάτων, τύχης, «ἀγῶνος» ἤ ἑνός συνδυασμοῦ τους. Ἔτσι συγχέεται ἡ τελετουργία τῆς ἐξέλασης τοῦ κακοῦ μέ αὐτήν τῆς διάγνωσης τοῦ κακοῦ, ἐπικρατούσης σταδιακά τῆς δεύτερης εἰς βάρος τῆς πρώτης. Σ' ὅ, τι ἀφορᾷ στό νέο σχῆμα τοῦ «ἀγῶνος», ἡ παλαιά τελετουργική σύγκρουση, ἤτοι ὁ ἀγών μεταξύ ὁμάδων ἤ «προεξαρχόντων» διαφορετικῆς ἡλικίας, μεταβάλλεται σέ ἀγῶνα ἔργων (ἤ καί λόγων) μεταξύ ἀτόμων νεαρῆς ἡλικίας.

δ) Ἡ εὐεργετική ἐπίδραση τῆς ἀποπομπῆς ἀποδίδεται στόν ἀποπεμπόμενο ὁ ὁποῖος, ἀντί νά ἐκδιώκεται, ἐκλαμβάνεται ὡς ἐκδιώκων / ἀποτρέπων τόν κίνδυνο.

ε) Μέ τήν ἐξέλιξη τοῦ παλαιοῦ, ἐξιλαστηρίου θύματος σέ θεότητα, ἡ συνεχιζόμενη πρακτική τῆς θυσίας λειτουργεῖ πλέον ὄχι ὡς ἐξέλαση τοῦ ἐπικίνδυνου πάθους, ἀλλ' ὡς προσφορά στό θεῖο, ἔτσι ὥστε νά ἐξευμενισθῇ καί νά ἀνταποδώσῃ τήν εὐεργεσία.

Ἄν καί ὡρισμένες ἀπό τίς μεταβολές αὐτές μποροῦν νά συναχθοῦν κατά λογική ἀναγκαιότητα, χωρίς, ἐνδεχομένως, προσφυγή σέ ἀποδεικτικό ὑλικό, καλό εἶναι νά μελετηθοῦν, ὑπό τό πρῖσμα τῶν δεδομένων πού παρέχει ἡ πραγματικότητα.

Εἶναι κατ' ἀρχήν φανερό ὅτι, ἀπ' τή στιγμή πού μέ τήν θέσπιση τοῦ ἀγῶνος τῶν προεξαρχόντων, ὡρισμένοι «φορεῖς θανάτου» ἀποβιώνουν μέ φυσικό θάνατο, ἡ γενική ἰσχύς τῆς ἀρχῆς «ἡ νόσος ἐξελαύνεται μέσῳ ἐξέλασης τοῦ φορέα της» διασαλεύεται. Κι ὅταν τά παλαιά κριτήρια παύουν νά ἰσχύουν εἶναι ἀνάγκη νά δημιουργηθοῦν νέα τά ὁποῖα νά ἀνταποκρίνωνται στίς ἀπαιτήσεις τῶν νέων πραγματικοτήτων.

Ποιές εἶναι αὐτές οἱ νέες πραγματικότητες;

Ἐφ' ὅσον ἀπαιτοῦνται δύο προεξάρχοντες γιά νά διεξαχθῇ ὁ παλαιός «ἀγών» εἶναι φανερό ὅτι οἱ δύο «ὁμάδες», τῶν νέων καί τῶν γερόντων, ὀφείλουν νά ἐπιλέξουν καθεμία τόν «ἀντιπρόσωπό» της. Καί ὡς πρός τήν ὁμάδα τῶν «νέων», οἴκοθεν νοεῖται ὅτι θά μποροῦσε νά ἐπιλεγῇ ὁ πιό δυνατός καί πιό εὐέλικτος, μέ κριτήρια ἀπολύτως ἀξιοκρατικά, ἐπειδή ἡ μέριμνα γιά τήν

νικηφόρα ἔκβαση τοῦ ἀγῶνος, συνδυαζόμενη μέ μιά σχετική ἐμπιστοσύνη στήν βιολογική ὑπεροχή τῆς νεότητας, εὐνοεῖ τίς ἀξιοκρατικές διαδικασίες.

Τελείως διαφορετικά θά ἦταν τά πράγματα γιά τούς γέροντες. Ἐπειδή εἶναι σχεδόν σίγουρο ὅτι ὁ προεξάρχων, ἀπό τήν πλευρά τους, βαδίζει πρός τόν θάνατο, ἡ ἀνάδειξή του εἶναι πιθανώτερο νά γίνῃ μέσῳ διαδικασιῶν τύχης ἤ καλλίτερα μαντευμάτων, πού εἶναι στήν οὐσία ἡ πρωτογενής μορφή τῆς «τυχαίας» ἐπιλογῆς.

Ἡ καταγωγή τῆς διαδικασίας «τυχαίας» ἐπιλογῆς ἀπό τήν μέσῳ μαντευμάτων ἐξακρίβωση, πιστοποιεῖται ἀπό τήν ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση τῶν διαφόρων ἀλλοτύπων τῆς σχετικῆς διαδικασίας, ἔτσι ὅπως ἔγινε στήν εἰσαγωγή αὐτῆς τῆς ἐργασίας. Εἴχαμε ἐκεῖ διαπιστώσει τίς κοινές καταβολές τελετουργικῶν σχημάτων ὅπως αὐτό τῆς ὁμηρικῆς κλήρωσης, τοῦ νεοελληνικοῦ ξεματιάσματος, τῆς βασιλόπιττας, τοῦ κλείδωνα, κ.λπ. Ἴσως τώρα εἴμαστε σέ θέση νά ἀναχθοῦμε στό ἀρχετυπικό μαντικό σχῆμα, μέ τήν βοήθεια τῆς νεοελληνικῆς - κατά κύριο λόγο - παράδοσης.

Στά Ἀνώγεια Μυλοποτάμου, π.χ., «μελετᾶνε τὴ χολὴ τζῆ κόττας [...] τήνε βάνεις στὴ φωτιά, στὸ κάρβουνο [...] Μελετᾷς τὴν Κατερίνα τί παιδὶ θὰ κάμῃ. Ἂν εἶναι σερνικὸ παιδί, νὰ χτυπήσῃ, ἂν εἶναι θηλυκό, νὰ κάμῃ τσιούφ. Ἡ χολὴ ἔρχεται καὶ πρήσκεται· ἅμα εἶναι σερνικό, παίζει ἕνα χτύπο καὶ πετιέται ἀπὸ τὴ φωτιά· ἅμα εἶναι θηλυκὸ παιδί, γροικᾷς κι ἀνοίγει καὶ χύνεται τὸ ὑγρό καὶ σβήνει τὸ κάρβουνο» (Γ. Μέγας, *Ζητήματα...*, τ. 2ον, σσ. 52-53).

Στά χοιροσφάγια ἐπίσης, σημεῖα πού ἔχουν σχέση μέ τήν σπλῆνα, τό σικώτι, κ.λπ. τοῦ χοιρινοῦ, ἀποτελοῦν ἐνδείξεις γιά τά μέλλοντα νά συμβοῦν. Τό ἀρχέτυπο ἑπομένως τοῦ δοχείου πού περιέχει τά «ριζικάρια» εἶναι τό σῶμα ἑνός θύματος (ἐξιλαστηρίου πιθανώτατα) τοῦ ὁποίου τά σπλάχνα λειτουργοῦν ἐν εἴδει κλήρων, ριζικαριῶν, κ.λπ. Καί λέμε πιθανώτατα ἐξιλαστηρίου, γιατί ἡ ἀνάδειξη τοῦ προεξάρχοντος τῶν γερόντων, ἐφ' ὅσον θά γινόταν μέσῳ τῆς σπλαγχνοσκοπίας ἑνός πτώματος, λογικό εἶναι νά λαμβάνῃ χώραν ἀμέσως μετά μιά θυσία πού προμήθευε ἕνα τέτοιο πτῶμα.

Γἰ αὐτό καί ἡ τελετουργική θυσία τοῦ μέσῳ σημείων ἀναδεικνυομένου νέου «προεξάρχοντος» δέν μπορεῖ νά γίνῃ ἅμα τῇ ἀναδείξει του (ποιός θά προμήθευε τό πτῶμα τό ἀπαραίτητο γιά τήν τέλεση τῆς τελετουργίας τήν ἑπόμενη φορά;) ἀλλά μετά τήν παρέλευση ἐκείνου τοῦ χρονικοῦ διαστήματος πού μεσολαβεῖ ὥς τήν ἐπανάληψη τῆς θυσίας τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος.

Κάπως ἔτσι περνᾶμε, μέ τήν ἀπόσπαση τῆς τελετουργίας ἀπό τά συγκεκριμένα καί τυχαῖα συμβεβηκότα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς στό σχῆμα τοῦ «δαίμονος ἐνιαυτοῦ» καί στήν «κανονική» τέλεση τοῦ τελετουργικοῦ δρωμένου σέ ἐτήσια πλέον βάση.

Τό κάτοπτρον: ἀπό τήν ἀποπομπή στήν διάγνωση

Στήν συσχέτιση τοῦ σώματος τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος μέ τό «μαντικό» δοχεῖο τοῦ κλείδωνα μοιάζει νά συναντῶνται καί νά τέμνωνται δυό λειτουργίες πού συνηθίζουμε νά θεωροῦμε ὡς ἀπολύτως διακριτές μεταξύ τους, αὐτή τῆς ἀποπομπῆς καί ἐκείνη τῆς διάγνωσης τοῦ κακοῦ, ὅ,τι δηλ. θά ἀποκαλούσαμε μαντεία. Ἡ μελέτη τῆς τελετουργικῆς χρήσης τοῦ κατόπτρου στήν ἀρχαία Ἑλλάδα ὑπό τό φῶς τοῦ νεοελληνικοῦ ἐθίμου τοῦ κλείδωνα μπορεῖ νά μᾶς ὁδηγήσῃ, πιστεύω, σέ μιά νέα θεώρηση τῶν δύο αὐτῶν λειτουργιῶν ὡς ἐναλλακτικῶν μορφῶν μιᾶς καί τῆς αὐτῆς διαδικασίας.

Τό νεοελληνικό ἀντίστοιχο τῆς ἀρχαιοελληνικῆς τελετουργικῆς χρήσης τοῦ κατόπτρου μποροῦμε νά τό βροῦμε στήν νεοελληνική «κατοπτρομαντεία», τήν ἄμεσα συνυφασμένη μέ τό τελούμενο στίς 24 Ἰουνίου «ἔθιμο τοῦ «κλείδωνα»: «εἰς τὴν Μεθώνην, "τ' ἅη Γιαννιοῦ μέσ' στὸ μεσημέρι, κοιτάζονται τὰ κορίτσια

μέσα στὸ πηγάδι, γιὰ νὰ ἰδοῦν τί τοὺς μέλλεται. Βάζουν ἕναν καθρέφτη, τὸν στερεώνουν στὸ κούτελό τους, ὥστε νὰ ρίχνῃ ὁ ἥλιος τὴ λάμψη του μέσα στὸ πηγάδι καὶ ὕστερα σκεπάζουν τὸ κεφάλι τους μ' ἕνα κόκκινο πανὶ καὶ κοιτάζουν μέσα. Λένε πὼς ὅ,τι εἶναι νὰ τοὺς γίνῃ, θὰ τὸ ἰδοῦν καὶ μάλιστα ἂν εἶναι ἀνύπαντρα κορίτσια, θὰ ἰδοῦν πρόσωπο, ἐκεῖνον ποὺ θὰ πάρουν". Εἰς τὴν Σκῦρον "βλέπουν ὅποιον μελετήσουν, ξενιτεμένο, ποῦ εἶναι τώρα καὶ ποῦ εὑρίσκεται, ἢ πεθαμένο". Ἄλλες "κοιτάζονται γυμνὲς μέσα στὸν καθρέφτη".». (Γ. Μέγα, *Ἑλλ. ἑορταί...*, σ. 218).

Ἡ F. Frontisi-Ducroux (*Στο μάτι του καθρέφτη*, σ. 81) ὁμολογεῖ τὴν ἀμηχανία της στὸ θέμα τῆς ἑρμηνείας ἀνάλογων πρακτικῶν τῆς ἀρχαιότητας: «Η σειρά των αγγείων που παρουσιάζουν γυμνές γυναίκες να καλλωπίζονται θέτει ήδη περισσότερα προβλήματα. Δυσκολευόμαστε να εντοπίσουμε το χώρο των σκηνών αυτών, που είναι προφανώς εξωτερικός - αυλή σπιτιού; γυμναστήριο για γυναίκες; - και περισσότερο ακόμα να ταυτίσουμε τα πρόσωπα - νεαρές αθλήτριες; Δεν έχουμε όμως μαρτυρίες για αθλήτριες στην Αθήνα. Ενδεχομένως λοιπόν εταίρες; Στο σημείο αυτό πάντως θα μπορούσαμε να αποδώσουμε την αμηχανία μας στα κενά που παρουσιάζονται όσον αφορά τη γνώση του ιστορικού και πολιτισμικού περίγυρου. Πολλές δραστηριότητες μας είναι άγνωστες, κυρίως όταν πρόκειται για τον κόσμο των γυναικών.».

Ἐδῶ, ἡ τόσο περιφρονημένη «νεο»ελληνική παράδοση, μπορεῖ ἐμφανῶς νά καλύψῃ τά κενά πού «παρουσιάζονται όσον αφορά τη γνώση του ιστορικού και πολιτισμικού περίγυρου» καί νά ἀναδείξῃ τόν μαντικό / τελετουργικό χαρακτῆρα στοιχείων ὅπως ἡ γυμνότητα, τό κύτταγμα στόν καθρέφτη, καί ἡ ἐμπλοκή ἀποκλειστικά γυναικῶν στήν ὅλη διαδικασία: «Στάκτη ἀπὸ τρεῖς φωτιὲς τ' Ἄη Γιαννιοῦ, ποὺ νὰ τὶς ἔχει πηδήσει ἡ μαντευομένη, κοσκινίζεται κατὰ τρόπον μαγικόν: γυμνὴ πίσω ἀπὸ τὴν πόρτα ἑνὸς δωματίου κρατεῖ τὴν κρισάραν ὄπισθέν της, ὥστε νὰ μὴ τὴν βλέπῃ. Τὴν ἑπομένην τὸ πρωῒ ἐξετάζει τὰς γραμμὰς ἢ τὰ σχήματα ποὺ φαίνονται ἐπάνω εἰς τὴν στάκτην καὶ ἀναλόγως συμπεραίνει διὰ τὸ ὄνομα ἢ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ μέλλοντος συζύγου.» (Γ.Α. Μέγα, *Ζητήματα*, τ. 2ον, σ. 60). Μποροῦμε καί στήν περίπτωση αὐτή νά ἐπισημάνουμε πλήν τῆς γυμνότητας καί τῆς ἔμμεσης παρουσίας τοῦ καθρέφτη (πού ἔχει ἀντικατασταθῆ, ὅπως καί σέ παραμύθια σάν τῆς «Ἄντζας μάνας», ἀπό κόσκινο) καί τήν ἐμπλοκή ἀποκλειστικά γυναικῶν, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ κατά τήν γνώμη μας νά ἑρμηνευθῇ μέ βάση ἀφηρημένα σχήματα. Εἶναι φανερό ὅτι ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν τά δεδομένα μιᾶς μαντικῆς, τοὐλάχιστον, τελετουργίας, ἀνάλογης πρός αὐτήν τοῦ κλείδωνα, ὁ ὁποῖος ἀφορᾷ - καί στόν ὁποῖον συμμετέχουν - κατά κανόνα μόνο γυναῖκες.

Ὁ καθρέφτης τοῦ κλείδωνα φαίνεται νά ἔχῃ - στίς περισσότερες τοὐλάχιστον τῶν περιπτώσεων - μαντικό χαρακτῆρα, εἴτε πρόκειται γιά περιστάσεις ἀποκλειστικῆς του χρήσης (ἁπλῆ κατοπτρομαντεία) εἴτε γιά ἄλλες, ὅπου παρατηρεῖται συνδυασμός μέ ὑδατομαντεία (παρατήρηση τῆς ὑδάτινης ἐπιφάνειας πηγαδιοῦ, λεκάνης, δοχείου, ἢ τῶν ἀντανακλάσεων τοῦ νεροῦ πάνω στόν καθρέφτη, κ.λπ.)

Αὐτός ὁ ἰδιάζων συνδυασμός ὑδατομαντείας καί κατοπτρομαντείας κάνει τήν ἐμφάνισή του καί στό περιγραφόμενο ἀπό τόν Παυσανία ἱερό τῆς Δήμητρος, στήν Πάτρα (*Ἑλλάδος περιήγησις*, 7, 21, 12): «μαντεῖον δὲ ἐνταῦθά ἐστιν ἀψευδὲς οὐ μὲν ἐπὶ παντί γε πράγματι ἀλλὰ ἐπὶ τῶν καμνόντων. Κάτοπτρον καλῳδίῳ τῶν λεπτῶν δήσαντες καθιᾶσι σταθμώμενοι μὴ πρόσω καθικέσθαι τῆς πηγῆς ἀλλ' ὅσον ἐπιψαῦσαι τοῦ ὕδατος τῷ κύκλῳ τοῦ κατόπτρου. Τὸ δὲ ἐντεῦθεν εὐξάμενοι τῇ θεῷ καὶ θυμιάσαντες ἐς τὸ κάτοπτρον βλέπουσι· τὸ δέ σφισι τὸν νοσοῦντα ἤτοι ζῶντα ἢ καὶ τεθνεῶτα ἐπιδείκνυσι...». Κατά παρόμοιο τρόπο, « Εἰς τὴν Ἄνω Ἀμισόν, ὅταν θέλουν νὰ ἰδοῦν, ἂν θὰ ζήσουν καὶ κατὰ τὸ ἐρχόμενον ἔτος, σηκώνονται τὴν νύκτα τῆς

πρώτης τοῦ νέου ἔτους ἔξαφνα ἀπὸ τὴν κλίνην των καὶ στέκονται ὄρθιοι ἐνώπιον κατόπτρου. "Ἐὰν ἐν τῇ πρώτῃ παρατηρήσει ἐμβλέπουν ἀκριβῶς τὰ διάφορα μέρη τοῦ σώματος, χεῖρας, πόδας, κεφαλήν, ἐπέτυχον, θὰ ζήσουν"». (Γ. Μέγα, *Ζητήματα*..., τ. 2ον, σ. 57).

Ὁ συνδυασμός κατόπτρου καί φρέατος παρουσιάζεται καί στά *Ἀληθῆ διηγήματα* τοῦ Λουκιανοῦ (1, 26, 1), ὅπου, παρά τό παιγνιῶδες τῆς ἀφήγησης, εἶναι φανερό ὅτι ἔχουμε νά κάνουμε μέ ἀναπαραγωγή μιᾶς οἰκείας στούς συγχρόνους τοῦ συγγραφέα μαντικῆς πρακτικῆς: «καὶ μὴν καὶ ἄλλο θαῦμα ἐν τοῖς βασιλείοις ἐθεασάμην· κάτοπτρον μέγιστον κεῖται ὑπὲρ φρέατος οὐ πάνυ βαθέος. ἂν μὲν οὖν εἰς τὸ φρέαρ καταβῇ τις ἀκούει πάντων τῶν παρ' ἡμῖν ἐν τῇ γῇ λεγομένων, ἐὰν δὲ εἰς τὸ κάτοπτρον ἀποβλέψῃ πάσας μὲν πόλεις πάντα δὲ ἔθνη ὁρᾷ ὥσπερ ἐφεστὼς ἑκάστοις· τότε καὶ τοὺς οἰκείους ἐγὼ ἐθεασάμην καὶ πᾶσαν τὴν πατρίδα, εἰ δὲ κἀκεῖνοι ἐμὲ ἑώρων οὐκέτι ἔχω τὸ ἀσφαλὲς εἰπεῖν.».

Δεδομένου ὅτι ἡ ὑδάτινη ἐπιφάνεια ἀποτελεῖ τό πρωτογενέστερο στοιχεῖο, ἀπ' τό ὁποῖο ἐπήγασε κατά τά φαινόμενα, ὡς μιά ἐξελιγμένη του μορφή, τό κάτοπτρο, δικαιούμαστε νά συμπεράνουμε ὅτι στήν περίπτωση τοῦ συνδυασμοῦ ὑδατομαντείας καί κατοπτρομαντείας ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν τήν συστέγαση σέ ἕνα, ἑνιαῖο ὑποτίθεται σχῆμα, δύο ἀλλοτύπων ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ προτύπου.

Τήν σχέση ὑγρῆς γενικά ἐπιφάνειας καί κατόπτρου ἀναδεικνύουν τά λεγόμενα τοῦ μαθητῆ τοῦ Ἀριστοτέλους, Κλεάρχου τοῦ Σολέως, σχετικά μέ τό κυνήγι τῶν ὀρτυκιῶν, πού παρατίθενται ἀπό τόν Ἀθήναιο (*Δειπνοσοφισταί*, 9, 48, 23): « "Οἱ ὄρτυγες περὶ τὸν τῆς ὀχείας καιρόν, ἐὰν *κάτοπτρον* ἐξ ἐναντίας τις αὐτῶν καὶ πρὸ τούτου βρόχον θῇ, τρέχοντες πρὸς τὸν ἐμφαινόμενον ἐν τῷ κατόπτρῳ ἐμπίπτουσιν εἰς τὸν βρόχον." καὶ περὶ τῶν κολοιῶν δὲ καλουμένων *τὰ ὅμοια ἱστορεῖ ἐν τούτοις*· "καὶ τοῖς κολοιοῖς δὲ διὰ τὴν φυσικὴν φιλοστοργίαν καίπερ τοσοῦτον πανουργίᾳ διαφέρουσιν, ὅμως ὅταν *ἐλαίου κρατὴρ τεθῇ πλήρης* οἱ στάντες αὐτῶν ἐπὶ τὸ χεῖλος καὶ καταβλέψαντες ἐπὶ τὸν ἐμφαινόμενον καταράττουσι. διόπερ ἐλαιοβρόχων γενομένων ἡ τῶν πτερῶν αὐτοῖς συγκόλλησις αἰτία γίνεται τῆς ἁλώσεως».

Εὔλογο εἶναι ἑπομένως, μέ βάση τά παραπάνω, τό συμπέρασμα, ὅτι τό μαντικό δοχεῖο τοῦ κλείδωνα, τό γεμᾶτο μέ ἁμίλητο νερό, συντηρεῖ πρωτογενέστερες μνῆμες ἀπό σχήματα πού συνδυάζουν ἐπιφάνεια νεροῦ καί κάτοπτρο, ὅπως συμβαίνει τόσο μέ ἀρχαῖα ὅσο καί μέ νεώτερα μαντικά σχήματα.

Μά, εἶναι, θά ἀντέτεινε κάποιος, σίγουρο ὅτι τό κάτοπτρο ἐπιτελεῖ μαντική / διαγνωστική λειτουργία; Καί θά μποροῦσε, βέβαια, νά ἐπιστρατεύσῃ ἐπιχειρήματα τόσο ἀπό τήν νεοελληνική «ἠθικιά» πρακτική, ὅσο καί ἀπό τήν ἀρχαία μυθολογία: Στόν κλείδωνα, κεντρικό ρόλο στήν μαντική διαδικασία δέν παίζει ἡ ἐπιφάνεια τοῦ νεροῦ, ἀλλά τά ἐντός τοῦ νεροῦ εὑρισκόμενα ριζικάρια· ἀπ' τήν ἄλλη, στόν μῦθο τοῦ ἀποκεφαλισμοῦ τῆς Μέδουσας ἀπό τόν Περσέα, ἡ γυαλιστερή ἀσπίδα τῆς Ἀθηνᾶς, πού λειτουργεῖ ὑπό τύπον κατόπτρου, χρησιμεύει στό νά ἀποφύγῃ ὁ ἥρωας τήν ἄμεση ἐπαφή μέ τό τρομερό βλέμμα τῆς Μέδουσας κι ὄχι γιά διαγνωστικούς / μαντικούς σκοπούς.

Σχετικά μέ τό πρῶτο ἐπιχείρημα, ἀρκεῖ νά ὑπενθυμίσουμε τήν ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση ὅλων τῶν παρεμφερῶν μαντικῶν πρακτικῶν (ξεμάτιασμα μέ δοχεῖο νεροῦ, βασιλόπιττα μέ νομίσματα ἤ ἄλλα σημάδια, σοῦρβα, μαντικό κόσκινο, ὁμηρική κλήρωση, κ.λπ.) μέ τήν πρακτική τῆς σπλαγχνοσκοπίας. Ἀπό τήν ἄποψη αὐτή δέν εἶναι χωρίς σημασία ἡ παρακάτω ἀναφορά τοῦ Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου (*Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων*, 1, 219, 1) πού προσπαθεῖ νά ἐξηγήσῃ τήν βαρύνουσα σημασία τοῦ ἥπατος, τῶν νεφρῶν, κ.λπ. στήν θυσία: «Τὴν τοῦ ἥπατος φύσιν μετέωρον καὶ λειοτάτην

οὖσαν [καὶ] διὰ λειότητα φανοτάτου κατόπτρου λόγον ἔχειν συμβέβηκεν ἵν' ἐπειδὰν τῶν ἡμερινῶν φροντίδων ἀναχωρήσας ὁ νοῦς [...] οἷα εἰς κάτοπτρον ἀποβλέπων τὸ ἦπαρ ἕκαστα εἰλικρινῶς καταθεᾶται τῶν νοητῶν καὶ περιβλεπόμενος ἐν κύκλῳ τὰ εἴδωλα...»

Νά εἶναι ἆράγε μιά τέτοια λειτουργία τῶν σπλάγχνων πού μεταφέρεται καί στήν ἐπιφάνεια τοῦ νεροῦ, ἤ νά ὑπῆρξε σύγχυση τοῦ ρόλου τῶν περιεχομένων «ριζικαριῶν» τοῦ κλείδωνα μέ τό «περιέχον» ὕδωρ;

Ὅποια καί νά 'ναι ἡ ἀπάντηση, τό οὐσιῶδες εἶναι νά συνειδητοποιηθῇ ἡ σχέση τῆς σπλαγχνοσκοπίας καί τῶν ἄλλων παρεμφερῶν μαντικῶν πρακτικῶν μέ τήν διαδικασία (προσδι)ορισμοῦ τοῦ μελλοντικοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι *ἡ διάγνωση ἰσοδυναμεῖ στήν οὐσία μέ τήν αἰχμαλώτιση καί θανάτωση τοῦ μέσῳ τοῦ μαντικοῦ κατόπτρου ἀνευρεθέντος ἐξιλαστηρίου θύματος.*

Ἡ Ἄννα Ἀγγελοπούλου στίς παρατηρήσεις γιά τά παραμύθια *Ἡ σουσουράδα* καί *Ἡ Λιοτήρω* σημειώνει: «... Ἡ κόρη εἶναι δυστυχισμένη μακριά ἀπό τή μάνα της καί θέλει νά γυρίσει πίσω. [...] Ὅταν τό μαθαίνει ὁ Ἥλιος, καλεῖ ὅλα τά ζῶα, ἀποκλείει ὅσα τρῶνε κρέας καί διαλέγει τά ἐλαφάκια, πού εἶναι χορτοφάγα, γιά νά ὁδηγήσουν τήν κόρη πίσω στή μάνα της.

Ὁ δρόμος τῆς ἐπιστροφῆς εἶναι δύσκολος. Μόλις φτάσουν στή γῆ, τά ἐλαφάκια ἀφήνουν τή Λιοτήρω πάνω σ' ἕνα δέντρο καί πηγαίνουν νά βοσκήσουν. Στό μεταξύ τούς παρακολουθεῖ ἡ ἀρκούδα (ὁ λύκος, ἡ Λάμια), πού θέλει νά φάει τήν κόρη. Καί μόλις τήν ἀνακαλύψει καθισμένη στό δέντρο, ἀπό τό καθρέφτισμα τοῦ προσώπου της στό πηγάδι, θέλει νά τήν κατεβάσει καί νά τήν φάει. Ἡ Λιοτήρω προσπαθεῖ νά κερδίσει χρόνο καί καλεῖ σέ βοήθεια τά ἐλαφάκια της, πού δέν τήν ἀκοῦνε στήν ἀρχή, καί τά ὁποῖα ἐντέλει τήν ἁρπάζουν καί φεύγουν τρέχοντας πρός τό σπίτι τῆς μάνας της. [...] Πολλές φορές ἡ ἄρρωστη μάνα γιατρεύεται, μόλις δεῖ τήν κόρη της. Ἄλλοτε πάλι, πεθαίνει.» (*Παραμυθοκόρες*, σσ. 284-285).

Ἡ ἀνακάλυψη τῆς καταδιωκόμενης κόρης ἀπό *τό καθρέφτισμα τοῦ προσώπου της στό πηγάδι*, θέμα πού κάνει τήν ἐμφάνισή του ὑπό διάφορες μορφές σέ διάφορα παραμύθια, ὅπου ἡ καταδιώκουσα δέν εἶναι ἀρκοῦδα ἀλλά «μία ἄσκημη» λάμνισσα, μιά «γριά», κ.λπ. δείχνει ὅτι τό ζῶο ἀντικατέστησε μιά μοχθηρή μορφή πού χρησιμοποιεῖ - ἄν λάβουμε ὑπ' ὄψει μας καί ὅσα ἐπισημάναμε γιά τήν σχέση κατόπτρου καί κλείδωνα - *μιά πρωτογενῆ ἐκδοχή τοῦ μαγικοῦ καθρέφτη τῆς μητρυιᾶς τῆς Χιονάτης.* Πράγματι, στήν *Σουσουράδα* (ὅ.π., σ. 234) ἡ ὁμοιότητα τῆς λάμνισσας μέ τήν μητρυιά εἶναι προφανής: «...Καί πῆγε μία ἄσκημη νά πάρει νερό. Κι ἔφεγγε μέσ' ἀπό τό δέντρο τῆς Μαρούλας ἡ ὀμορφιά. Κι ἡ ἄσκημη ἔλεγε πώς εἶναι ἡ ἴδια: "Ὄμορφη πού 'μαι ἐγώ καί μέ στέλνει ἡ μάνα μου γιά νερό!" Ἡ ἄλλη ὅμως τό μαρτύρησε. "Δέν εἶσ' ἐσύ", λέει, "παρά εἶμ' ἐγώ". Λέει: "Κατέβα νά σέ φάω, γιατί εἶσαι ὄμορφη".».

Τή σχέση τοῦ ἀποτροπαϊκῶν καί διαγνωστικῶν / μαντικῶν σκοπῶν δοχείου μέ τόν μαγικό καθρέφτη καί τίς μοχθηρές του χρήστριες, ἀναδεικνύει περισσότερο τό σχόλιο τῆς Ἄννας Ἀγγελοπούλου, στήν Εἰσαγωγή τοῦ βιβλίου της: «... ἡ μητριά τῆς Χιονάτης ἔχει ἕναν μαγικό καθρέφτη, πού τόν ρωτάει, ὅπως ὅλοι γνωρίζουμε, ποιά εἶναι ἡ ὀμορφότερη.

Στήν Ἑλλάδα, ἡ ἡρωίδα συνομιλεῖ μέ τόν ἥλιο· τόν ρωτάει, κάθε πρωί, μαζί μέ τίς ἀδελφές της, ποιά εἶναι ἀπό τίς τρεῖς τους ἡ ὡραιότερη. Σ' ὁρισμένες ἑλληνικές παραλλαγές, γίνεται ἡ σύνθεση τῶν δύο μοτίβων: ἡ μητριά ἀπευθύνεται στόν *ἥλιο πού λάμπει μέσα στόν καθρέφτη.*» (ὅ.π., σ. 25). Τώρα μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν τό πλῆρες «μαντικό» σχῆμα τοῦ συνδυασμοῦ ὑδατομαντείας καί κατοπτρομαντείας πού κάνει τήν ἐμφάνισή του τόσο στήν ἀρχαία ὅσο καί στήν νέα Ἑλλάδα καί πού παρουσιάζεται

ἄμεσα συνδεδεμένο μέ μαγγανεῖες *τελούμενες ἀποκλειστικά ἀπό γυναῖκες*. Ὁ βασικός σκοπός - καί ὁ πρωταρχικός, τείνουμε νά πιστέψουμε - τῆς μαγικῆς χρήσης τοῦ πηγαδιοῦ, ποταμοῦ ἤ κατόπτρου εἶναι ἡ ἐξουδετέρωση νεαρῶν γυναικῶν ἀπό ἡλικιωμένες[63], σκοπός πού κατέληξε μέ τόν συνδυασμό τελετουργίας τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος καί γαμήλιας τελετῆς, νά ἐνσωματωθῇ στήν μαντική χρήση τοῦ κλείδωνα, τήν ἀποσκοποῦσα στήν διάγνωση τοῦ μελλοντικοῦ γαμπροῦ.

Αὐτό μᾶς μεταφέρει καί στήν προβληματική τοῦ δεύτερου ὑποθετικοῦ ἐπιχειρήματος, τοῦ σχετικοῦ μέ τόν μέσῳ κατόπτρου ἀποκεφαλισμό τῆς Μέδουσας. Κατ' ἀρχήν πρέπει νά σημειωθῇ ὅτι ἀπόηχοι μιᾶς μαντικῆς / διαγνωστικῆς λειτουργίας τοῦ κατόπτρου τοῦ Περσέως διατηροῦνται καί στήν ἀρχαία ἑλληνική γραμματεία (πρβλ. τά λόγια τῆς Ἰφιάνασσας καί τοῦ Τρίτωνα στούς *Ἐναλίους διαλόγους* τοῦ Λουκιανοῦ (14, 2, 10): (Ἰφιάνασσα): *Πῶς ἰδών; ἀθέατοι γάρ εἰσιν·* ἢ ὃς ἂν ἴδῃ οὐκ ἄν τι ἄλλο μετὰ ταύτας ἴδοι. (Τρίτων): [...] ἡ Ἀθηνᾶ δὴ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος ἀποστιλβούσης ὥσπερ ἐπὶ κατόπτρου *παρέσχεν αὐτῷ ἰδεῖν τὴν εἰκόνα τῆς Μεδούσης*». Ὁ Λουκιανός φαίνεται ἐδῶ νά μετεωρίζεται μεταξύ τῆς ἄποψης περί διαγνωστικῆς λειτουργίας τοῦ κατόπτρου καί τῆς γνωστῆς, κλασσικῆς περί ἀποφυγῆς τῆς ἄμεσης θέασης τοῦ θανατηφόρου βλέμματος, καί αὐτή ἡ ἀμφιταλάντευσή του εἶναι ἐνδεικτική μιᾶς παλαιᾶς, ὁμιχλώδους ἀπροσδιοριστίας, στό ἔδαφος τῆς ὁποίας οἰκοδομήθηκε ἡ γνωστή ἄποψη.

Ἡ νεοελληνική παράδοση φαίνεται καί πάλι νά συνδέῃ τήν «ἐπιθετική», ἀποτροπαϊκή χρήση τοῦ κατόπτρου ἀπ' τόν Περσέα μέ τό μαντικό ἔθιμο τοῦ κλείδωνα, ἄν καί λιγώτερο ἄμεσα, μιᾶς καί ἡ μόνη - φαινομενικά - σύνδεση εἶναι ὅτι τήν ἡμέρα τῆς γιορτῆς τοῦ Ἅη-Γιαννιοῦ καί τοῦ κλείδωνα, τήν 24η Ἰουνίου, τελεῖται τό παρακάτω ἔθιμο: «Ἄν λεμονέα ἢ πορτοκαλέα ἢ οἱονδήποτε δένδρον δὲν παράγῃ καρπόν, θέτουν καθρέπτην πρὸ αὐτοῦ καὶ μὲ πέλεκυν εἰς τὰς χεῖρας λαμβάνουν στάσιν ὑλοτόμου καὶ βλέποντες τὸ ἐν τῷ κατόπτρῳ ἴνδαλμα τοῦ δένδρου προσποιοῦνται τὸν θυμωμένον καὶ λέγουν μεγαλοφώνως: *Κάμε καρπὸ ἢ σὲ κόβω*» (Γ. Μέγα, *Ἑλλ. ἑορταί...*, σ. 221).

Σέ ποιόν ἀπευθύνεται ἡ ἀπειλή; Φαινομενικά στό δέντρο ὡς «ὅλον». Στήν πραγματικότητα, ἡ πρόθεση εἶναι νά «ἐκφοβίσουν» ἁπλῶς τόν δαίμονα πού προκαλεῖ τήν ἀφορία, κατά παρόμοιο τρόπο μέ αὐτόν πού μεταχειρίζονται στήν Κύπρο γιά νά ἀντιμετωπίσουν τήν ἀσθένεια τοῦ «ἄνθρακος»: «...μεταχειρίζονται διάφορα ἀντιφλογιστικά [...] ἀφοῦ *φοβιτσιάσουν τό*

---

[63] Στό παραμύθι *Τό βασιλόπουλο κι ἡ ἀγέννητη* (*Παραμυθοκόρες*, σσ. 236-240) οἱ δυό κόρες τῆς Νεράϊδας βλέπουν στό νερό τό εἴδωλο τῆς «ἄσπαρτης κι ἀγέννητης» πού εἶναι ἀνεβασμένη πάνω σ' ἕναν πλάτανο, νομίζουν πώς εἶναι τό δικό τους, καί σπᾶνε τίς στάμνες τους, ἀρνούμενες νά κάνουν μιά τόσο ταπεινή δουλειά, ἀνάξια τῆς ὑποτιθέμενης ὁμορφιᾶς τους. Ἡ μάννα τους, ἡ «πονηρή» «γριά», ἀνακαλύπτει μέσῳ τοῦ ἀντικατοπτρισμοῦ στό νερό τήν ὄμορφη κόρη, τήν ξεσκίζει, τήν τρώει, καί παίρνει αὐτή τήν θέση της δίπλα στό βασιλόπουλο. Ἀργότερα, μετά τίς διαδοχικές μεταμορφώσεις τῆς «ἀγέννητης» καί τήν «μέσῳ σημάτων» ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας, ἡ πραγματική νύφη παντρεύεται τό βασιλόπουλο, ἐνῶ ἡ κακή τιμωρεῖται.

Στήν «Ἀντζα Μάνα» (ὅ.π., σ. 126) ἡ ὁμορφιά τῆς κοπέλας λάμπει «μέσα στό ποτάμι», τήν βλέπει τό βασιλόπουλο, τήν ἐρωτεύεται, κι ἀναθέτει σέ μιά γριά νά τήν κατεβάσῃ ἀπό τό δέντρο. Ἐδῶ ὁ καθρέφτης - πού στήν περίπτωση τοῦ βασιλόπουλου ἀντιπροσωπεύεται ἀπό τό ποτάμι - ἔχει ἀντικατασταθῆ ἀπό ἕνα κόσκινο κι ἀπό ἕνα σκαφίδι πού ἡ γριά τά κρατάει ἐπίτηδες ἀνάποδα, ἔτσι ὥστε νά ἐξαπατήσῃ τήν λάτρι τοῦ «οἰκοκυρικῶς ὀρθοῦ» κόρη, καί νά τήν κατεβάσῃ ἀπό τό δέντρο. Ἀπό κεῖ καί πέρα τόν ρόλο τῆς κακιᾶς γριᾶς ἀναλαμβάνει ἡ μάννα τοῦ βασιλόπουλου πού θά θανατωθῇ ἀπό τόν ἴδιο τόν γιό της.

Στίς περιπτώσεις αὐτές ἔχουμε κατ' οὐσίαν νά κάνουμε μέ τήν σύλληψη μιᾶς νέας ἀπό μιά γριά, μέ τήν βοήθεια ἑνός ὑδάτινου κατόπτρου, ἀνάλογου πρός τόν «μαγικό καθρέφτη» τῆς μητριᾶς τῆς Χιονάτης.

σφαλάγγι, δηλαδὴ ἀφοῦ καυτηριάσουν τὸν ἄνθρακα μὲ πυρακτωμένον σίδηρον» (*Ζητήματα...*, τ. 2ον, σ. 98).

Νομιμοποιούμαστε ἑπομένως νά θεωροῦμε ὅτι κάποτε ἡ τελετουργία δέν περιωριζόταν στόν ἁπλό μέσῳ κατόπτρου ἐκφοβισμό, ἀλλά πραγματοποιοῦσε τήν ἀπειλή της, ὄχι βέβαια κόβοντας τό δέντρο, ἀλλά καρφώνοντας τήν κεφαλή τοῦ δαίμονος ἐπί τοῦ δένδρου, πρᾶγμα πού ἐπίσης διασώζει ἡ ἑλληνική παράδοση:

«Εἰς τὴν Ἀπύρανθον Νάξου «*τὸ κόκκαλο τῆς κεφαλῆς τοῦ γαϊδάρου τό ἔχουνε πὼς εἶναι καλὸ γιὰ τὴ βασκανία καὶ τὸ κρεμοῦνε σὲ καλὰ δέντρα* (κυδωνιές κτλ.)» (*ὅ.π., σ. 7*).

Στό σημεῖο αὐτό, ἔχει κανείς τήν ἐντύπωση ὅτι ἔχει ἀναχθῆ στήν ρίζα μιᾶς *τεράστιας πρωτογονικῆς παρεξήγησης*, ἐλάχιστα συνειδητῆς ἀπό τούς αὐθεντικούς φορεῖς τῆς παράδοσης, καί - γι' αὐτό ἴσως - μή ἀναγνωρίσιμης ἀπό τούς μελετητές τῆς παράδοσης αὐτῆς. Ἀξίζει νά προβληματισθοῦμε γιά τόν πρωτογενῆ σκοπό τῆς παρακάτω πρακτικῆς: «Εἰς τὸ Σούλι "*παραδέχονται πὼς τὰ χωράφια, ἅμα ἔχουν καλὲς σπαρμουδιές, ρόκες, σιτάρια...ἀβασκαίνονται ἀπ' τὰ κακὰ τὰ μάτια. Γι' αὐτὸ πάνω σ' ἕνα σουβλὶ ἢ καμιὰ φούρκα κρεμοῦν κάρακλο* (= κρανίον) *ἀπὸ ἄλογο ἢ ἀπὸ βόϊδι*"».

Φαινομενικά, τό κεφάλι τοῦ ἀλόγου, τοῦ βοδιοῦ, τοῦ γαϊδάρου (ἤ τοῦ γουρουνιοῦ σέ ἄλλες περιπτώσεις) τοποθετεῖται ἐκεῖ - ὅπως π.χ. καί τό σκιάχτρο - γιά νά ἀποτρέπῃ τούς κινδύνους, ἀλλά τό γεγονός ὅτι κρεμιοῦνται «σ' ἕνα σουβλὶ ἢ καμιὰ φούρκα» ὑποβάλλει τήν ἐντύπωση ἑνός *καρφώματος* τοῦ δαίμονα, ἤτοι ἑνός καταδέσμου.

Ἀπό τίς πάμπολλες περιπτώσεις μιᾶς τέτοιας ἀποτροπαϊκῆς τοῦ δαίμονος πρακτικῆς, σταχυολογοῦμε ὡς πλέον χαρακτηριστικές τίς παρακάτω: «Κατάδεσμος τῆς Πανούκλας, τοῦ διαβόλου καὶ παντὸς ἄλλου κακοποιοῦ στοιχείου δι' ἐμπήξεως σιδηρῶν ἥλων εἰς δένδρα, τοίχους, παραστάδας θυρῶν καὶ εἰς τὸ ἔδαφος. Π. χ. εἰς τὸ Μεσολόγγι "*καρφώνουν τρία καρφιὰ στὸν τοῖχο καὶ εἰς καθένα πού καρφώνουν, λέγουν: καρφώνω τὶς τσοῦπες* (δηλ. τὸν δαίμονα τὸν προκαλοῦντα τὴν θηλυγονίαν) *καὶ κάνω ἀρσενικά*". Εἰς τὴν Καρωτὴν τοῦ Διδυμοτείχου αὐτὸς ὁ θάνατος καταδεσμεῖται διὰ καρφώματος εἰς τὴν γῆν· "ὅντα σκώνουμι τοὺν πιθαμένουν ἀπ' καταῆ, κροῦμι ἕνα καρφί, ὅ,τι καρφί, κεῖ ἀπ' θὰ τιλειώσ' κὶ τοὺ σκιπάζμι στὴ γῆς, νὰ μὴ πιθάν' ἄλλους» (ὅ.π., σσ. 16-17).

Αὐτές οἱ περιπτώσεις (καί πολλές ἄλλες βέβαια) δείχνουν τήν οὐσία τῆς παρεξήγησης στήν ὁποία ὑπέπεσε καί ὁ ἀρχαιοελληνικός μῦθος. Ἐνῷ ἡ αἰχμαλώτιση τῆς Γοργόνας μέσα στόν καθρέφτη, ὁ ἀποκεφαλισμός της καί ἡ τοποθέτηση τῆς κεφαλῆς της μέσα στό σακκί, τήν κίβισιν, παραπέμπουν σέ πρακτικές ἀποπομπῆς τοῦ κινδύνου, τ.ἔ. τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, ἀντίθετα ἡ μέσῳ ἐπίδειξης τῆς τρομερῆς κεφαλῆς ἀπολίθωση τῶν ἀντιπάλων ἤ ἡ προσαρμογή τοῦ «γοργονείου» στό μέσο τῆς ἀσπίδας τῆς Ἀθηνᾶς ἀποτελοῦν ἔκφραση τῆς ἀνανοηματοδότησης τοῦ παλαιοῦ τελετουργικοῦ σχήματος καί νοήματος: ὁ ἀποτρεπόμενος μεταλλάσσεται σέ ἀποτρέποντα, τό ἀντικείμενο τοῦ μίσους σέ ἀντικείμενο σεβασμοῦ καί τό «ἀπροστάτευτο» θῦμα σέ προστάτη θεό. Ὅλ' αὐτά συμβαίνουν γιατί ἐκεῖνο πού ἐπιβιώνει μέσα ἀπό τίς ποικίλες μετασκευές καί ἀνανοηματοδοτήσεις εἶναι ὅτι «κάτι καλό» ἐνυπάρχει στήν ὑπόθεση τῆς θυσίας καί τῆς προσήλωσης (: τοῦ καρφώματος) τῆς κεφαλῆς τοῦ θύματος.

Ἐνδιαφέρον ἔχει νά δῇ κανείς ὅτι στόν μῦθο τοῦ Περσέα ἡ ἐξέλιξη τοῦ γοργονείου ἀπό ἀποτρεπόμενο σέ ἀποτρέπον δέν ἐκφράζεται μέ ἕνα πλήρως μετασχηματισμένο ὁμοιογενές σχῆμα, ἀλλά μέ τήν παράθεση δίπλα - δίπλα τῶν πρωτογενῶν καί ὑστερογενέστερων στοιχείων (τό κεφάλι καρφώνεται ἀλλά καί ἀπολιθώνει), πρᾶγμα πού ἔχουμε διαπιστώσει ὅτι συμβαίνει μέ ὅλα

αὐτά τά μυθολογικά / τελετουργικά μορφώματα, καί πού παρουσιάζεται καί στήν νεοελληνική τελετουργία τοῦ ξεματιάσματος.

Κι ἐκεῖ ἐπίσης, ἐνῷ ἀπό πρώτη ματιά ἡ χρήση τῶν γαρύφαλλων, τοῦ λαδιοῦ, τῶν κάρβουνων, τοῦ ἁλατιοῦ, κ.λπ. ἀποσκοπεῖ στήν ἁπλῆ διάγνωση τοῦ «ὑπεύθυνου» γιά τό μάτιασμα, ἡ ἐκφωνούμενη ἐπωδή ἀποσκοπεῖ στήν ἀποπομπή, ἐξουδετέρωση ἤ καί θανάτωση τοῦ ἐπικίνδυνου «φταρμοῦ». Ἡ σύγχυση ἤ διαπλοκή τοῦ θέματος τῆς ἀποπομπῆς μέ αὐτό τῆ διάγνωσης εἶναι ἐμφανής σέ χαρακτηριστικές ἐκφράσεις: «ὅπως λιώνει τὸ ἁλάτι, ἔτσι νὰ λιώσῃ τὸ κακὸ τὸ μάτι», ἤ «ὅπως σκάει τὸ ἁλάτι, ἔτσι νὰ σκάσῃ τὸ μάτι», τή στιγμή πού σέ ἄλλες περιπτώσεις (ὅπως π.χ. στό Καστανόφυτο τῆς Καστοριᾶς, ὅ.π., σ. 7) «πετοῦν ἁλάτι στὴ φωτιά· ἅμα κάμῃ κρότον, τὸ παιδὶ εἶναι ματιασμένο».

Τό λογικό συμπέρασμα στό ὁποῖο ἑπομένως ἀγόμαστε, εἶναι ὅτι ὅταν πάνω στήν πυρωμένη πλάκα σκᾶνε τά «μάτια» τῶν σούρβων πού ἀντιστοιχοῦν στά ἄτομα τῆς οἰκογενείας, σκᾶνε, ἐξουδετερώνονται ἀντίστοιχα καί τά κακά μάτια πού τά ἐποφθαλμιοῦν, πρᾶγμα πού δέν συμβαίνει μέ τά σοῦρβα πού σιγοκαίγονται καί μαυρίζουν χωρίς νά «ἐκρήγνυνται».

Ἡ λογική τῆς ἀποπομπῆς τοῦ «φταρμοῦ» καί γενικά τοῦ κακοῦ ἐκφράζεται καθαρά μέσ' ἀπ' τίς διάφορες παραλλαγές τῆς ἐπωδῆς τοῦ ξεματιάσματος πού προστάζει τόν ἐπικίνδυνο ἐχθρό:

«...Νὰ σηκωθῇς νὰ φύγῃς,
νὰ πᾶς στ' ἄγρια βουνὰ
στ' ἄκαρπα ξύλα.
Κεῖ 'ν τὸ κατοικίδιό σ',
κεῖ πιτ'νὸς δὲ λαλάει,
ἀρνὶ δὲ μιλάει,
ἄνθρωπος δὲν κουβεντιάζει,
ἄλογο δὲν χλιμιντράει,
βόιδ' δὲ μουγκρίζει,
γομάρι δὲ γκαρίζει,
σκυλί δὲ γαυγίζει,
γίδι δὲ βελάζει,
γ'ρούνι δὲ γκουρνίζ'.»

(Βλ. Σ. Λ. Σκαρτσῆ, *Η επωδή*, σ. 51)

Δέν θά συμφωνήσουμε πλήρως μέ τήν διαπίστωση τῆς Χ. Βέϊκου (*Κακό μάτι*, σ. 343) ὅτι πρόκειται γιά τό «διώξιμο του κακού από το ανθρώπινο, άρα το κοινωνικό σώμα, σ' έναν χώρο αγριότητας, άλογο, εξωκοινωνικό...». Βέβαια, σέ περιπτώσεις ὅπως π.χ. αὐτή τῆς προηγούμενης ἐπωδῆς, οἱ περισσότερες ἀναφορές εἶναι σέ κατοικίδια ζῶα - ἑπομένως συνυφασμένα μέ τήν κοινωνική ζωή καί τήν συναφῆ πρός αὐτήν «ἐξημερωτική» δράση τοῦ πολιτισμοῦ - ἀλλά ὑπάρχουν ἄλλες πού ὑποβάλλουν τήν ἐντύπωση ὅτι ὁ «παλαιός» «χῶρος τῆς ἐξορίας» τοῦ κακοῦ εἶναι ὁ «χῶρος» τοῦ θανάτου:

«Στέρα στέρα μελανή [...] / φύ'ε πάνω στ' ἄργον ὄρος, [...] / πό 'χει τὸ ἀψὸν φαρμάκιν, / νὰ τὸ φᾶ' *νὰ μαραθῇς*, / σὰν τὰ φύλλα τῶν δεντρῶν» (*Η επωδή*, σ. 56)

«Ἄϊ Χριστὸς πατᾶ σὴ γῆ, / *σκοτώνει* φίδγια τσ' ὅσεντρες, / σκορφκιοὺς τσαὶ θαλαμίσκια, τὴσ σαντούν, τὴμ μαντούν, [...] *τὸγ κακὸν τὸν ἄνθρωπον*, / ὄξ' ἀποὺ τὴγ γειτονιά μας, / τσ' ὄξ' ἀποὺ τὸ σπίτι μας.» (ὅ.π., σσ. 61-62).

«[...] τζίτρινα πουλιὰ τσοιτάσαν, / τζίτρινες φουλιὲς ἐκτίσαν, / τζίτρινα ἀβκὰ γεννῆσαν, / [...] δίχως μασ'αίριν *τά 'σφαξεν*, / τσαὶ δίχως λαμπρὸν *τὰ ἔψησε*, / τσαὶ δίχως ἄλας *τά 'φαεν*...» (ὅ.π., σσ. 69-70).

« [...] -Ἔβγα κίτρινε καὶ κόκκινε, / καὶ *συναγαγόντα τοῦ θανάτου* / καὶ πήγαινε *στοῦ Τάρταρου*, / *στοῦ μάρμαρου*...» (ὅ.π., σ. 77).

« [...] ὁ Χριστὸς κι ἡ Παναγία / μὲ τὸ δαῦλο τῆς φωτιᾶς, / μὲ τὸ κόκκινο μπακίρι· *πάνω στὶς κεντιὲς τὸ σύρει,* / κι ἀπ' τὸν τόπο του τονὲ βγάζει, / αὐτὸν τὸν κόκκινο τσοπάνη, / καὶ *μὲ τὴ φωτιὰ τονὲ καίει...*» (ὅ.π., σσ. 78-79).

«[...] Τοῦ Ὀβραίου τὸ ταψὶ / τήνε παίρνει τὴ χρυσή./ *Στὰ βαθία* τήνε πάει καὶ *στὰ τάρταρα νερά,* / καὶ δὲ θὰ γυρίσῃ πιά...» (ὅ.π., σ. 79).

Τό νά ὑποθέσῃ κανείς, μετά ἀπ' ὅλ' αὐτά, ὅτι στήν πρωτογενῆ τελετουργία ὁ δυστυχής πού ἡ μαντική διαδικασία ἀναγόρευε σέ φορέα τοῦ ἐπικίνδυνου «φταρμοῦ», θανατωνόταν ἤ ἐξωριζόταν «στὰ ὄρη στ' ἄγρια βουνά», ἤ τυφλωνόταν, σέ μιά προσπάθεια νά «χτυπηθῇ» τό ἐγκατοικοῦν δαιμόνιο στή «ρίζα» του, δέν εἶναι καί τόσο παρακινδυνευμένο.

Ἡ τελετουργία τοῦ κλείδωνα, ἔτσι ὅπως συμπίπτει μέ τίς φωτιές τοῦ Ἅϊ-Γιαννιοῦ - πού εἶναι ἀπορίας ἄξιον τί ἀκριβῶς ἐπιθυμοῦν νά κάψουν[64] - ἴσως διασώζει στοιχεῖα πού μαρτυροῦν πλήν τῆς μαντικῆς / διαγνωστικῆς του λειτουργίας, μιά ἀποπεμπτική / ἐξελαστική τῶν δαιμόνων διαδικασία, πιθανώτατα αἱματηρή σ' ἕνα μακρινό παρελθόν.

Ἄν ξεκινήσῃ κανείς ἀπό τό ὄνομα τοῦ κλείδωνα (βλ. καί προηγουμένως σ. 33) παίρνοντας τοῖς μετρητοῖς τίς πάμπολλες μαρτυρίες τῆς παράδοσης, ἀνάγεται στό ρῆμα κλειδώνω.

Τήν πρωτογενῆ σημασία αὐτοῦ τοῦ «κλειδώματος» μποροῦμε ἴσως νά τήν διακρίνουμε στό παράλληλο πρός τοῦ κλείδωνα ἔθιμο τῆς Ἁγίας Σοφίας Λήμνου: «Τὰ κορίτσια παίρνουν ἕνα μαξιλάρι μακρὺ καὶ τὸ ντύνουν, τὸ κάνουν κούκλα, τοῦ βάζουν χέρια καὶ τὸ κλειδώνουν μὲ κλειδαριά - σταυρώνουν τὰ χέρια καὶ τὰ κλειδώνουν. — Τὸ στήνουν ὄρθιο στὸ σ'κλὶ (πεζούλι εἰς τὸ ὀπίσω μέρος τοῦ σπιτιοῦ) καὶ τὸ φυλάγουν ὡς τὴ νύχτα τραγουδῶντας καὶ χορεύοντας. Τὸ πρωῒ τὸ χαλνοῦν.» (*Ζητήματα...*, τ. 2ον, σ. 54).

Ξαναβρίσκουμε ἐδῶ ἕναν ἐναλλακτικό τύπο τοῦ τελετουργικοῦ δρωμένου τοῦ Ζαφείρη, πού τελεῖται στό Ζαγόρι τῆς Ἠπείρου τήν Πρωτομαγιά καί περιλαμβάνει τόν εἰκονικό θάνατο καί ἀνάσταση ἑνός παιδιοῦ ἤ ἑνός εἰδώλου φτειαγμένου ἀπό ξύλο.

Ἡ Κατερίνα Κακούρη («Λαϊκὰ δρώμενα εὐετηρίας», *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν,* 1952, τ. 27, σ. 224) παρατηρεῖ: «Τὰ χέρια ἐσταυρωμένα ἐδένοντο μὲ κόκκινην κορδέλαν καὶ ἡ κεφαλὴ ἐκαλύπτετο μὲ μανδήλι. Ὅταν ἐτελείωνε τὸ παιγνίδι, ἄφηνον τὸ εἴδωλον εἰς γωνίαν τῆς ἐκκλησίας μέχρι τῆς ἄλλης Κυριακῆς καί, ὅταν ἐτελείωνε ἡ ἐποχὴ τοῦ παιγνιδιοῦ, ἐχαλοῦσαν τὸ εἴδωλον καὶ ἐπετοῦσαν τὸ ξύλον».

Στά σταυρωμένα χέρια τοῦ Ζαφείρη ἀναγνωρίζουμε τά σταυρωμένα / κλειδωμένα χέρια τῆς κούκλας τῆς Ἁγ. Σοφίας Λήμνου, ἐνῷ στήν κάλυψη τῆς κεφαλῆς μέ μαντήλι, τό κόκκινο - συνήθως - πανί μέ τό ὁποῖο καλύπτεται ὁ κλείδωνας ἤ τό παιδί πού ξεκλειδώνει τόν κλείδωνα (Κορώνη) ἤ τό κορίτσι πού ἐπίσης ἀνοίγει τόν Κλείδωνα (Μέτραι Θράκης), μόνο πού στήν περίπτωση αὐτή «τοῦ βάζουν τουλπάνι ἄσπρο στὸ κεφάλι καὶ τὸ κάνουν νύφη». Ἄν μάλιστα συνδυάσουμε τήν πρακτική αὐτή μέ τό δρώμενο τῆς «Καληνίτσας» στήν Ἀνδριανούπολη, κατά τό ὁποῖο καί πάλι κορίτσια - ὅπως στήν Ἁγία Σοφία Λήμνου ἤ στόν κλείδωνα - «γυρνοῦν ἀποβραδὺς σ' ὅλα τὰ σπίτια τῆς γειτονιᾶς μὲ τὴν *Καληνίτσα*, ἕνα κοριτσάκι στολισμένο σὰ νύφη τραγουδῶντας» (*Θρακικὰ* Α', σ. 191), ἀντιλαμβανόμαστε πώς γιά μιά ἀκόμα φορά σκοντάφτουμε σ' αὐτό τό τόσο βαθιά χαραγμένο στό μυαλό τοῦ λαοῦ σχῆμα τοῦ τραγικοῦ ἐξιλαστήριου θύματος.

---

[64] Στήν Πυλία, π.χ., καθώς πηδοῦν τήν φωτιά, ἀναφωνοῦν: «Νὰ πηδήσω τὴ φωτιὰ / μὴ μὲ πιάσ' ἡ ἀρρωστειά» (*Ἑλλ. ἑορταί.*, σ. 213).

Σέ μιά τέτοια συσχέτιση μᾶς παραπέμπει τό ὑβριδικό σχῆμα πού κάνει τήν ἐμφάνισή του ἐκτός ἑλληνικοῦ χώρου, στή Ρέσνα: « Στις 6 ή 7 Ιουλίου παίρνουν ένα "γκιούμι", το γεμίζουν με νερό και πέτρες, ρίχνουν και νομίσματα, *το ντύνουν σαν άνθρωπο με ρούχα* (ὑπογρ. δική μας) και γυρίζουν τους μαχαλάδες και το αφήνουν μπροστά στα σπίτια και οι ένοικοι τους δίνουν γλυκά. Έχουν και ένα μακρύ καλάμι με μια πατσαβούρα στην άκρη που τη βουτούν σε πετρέλαιο και γυρίζουν γύρω-γύρω τη νύχτα και στο τέλος διαλύουν το είδωλο» (Ν. Μουτσόπουλου, *Τα τζάτζαλα*, σ. 14).

Ἂν καί μή ἑλληνικό, τό ἔθιμο εἶναι σέ θέση νά μᾶς διαφωτίσῃ γιά τήν καταγωγή τόσο τοῦ κλείδωνα, ὅσο καί τοῦ γεμάτου μέ νερό καί νομίσματα χάλκινου δοχείου πού περιφέρει ὁ ὀρθόδοξος παππᾶς κατά τόν ἁγιασμό τῶν σπιτιῶν στά Θεοφάνια, ἡμέρα πού διώχνονται οἱ Καλικάντζαροι, καθώς ἐπίσης καί νά ἐπιβεβαιώσῃ τίς ὑποθέσεις μας γιά τόν πρωταρχικό, ἐξελαστικό ἑνός «φαρμακοῦ», χαρακτῆρα τῶν «καλάντων» (τό βούτηγμα τῆς πατσαβούρας σέ πετρέλαιο ἀποτελεῖ μᾶλλον τό ξεθωριασμένο ἴχνος μιᾶς παλαιᾶς πυρπόλησης, σάν κι αὐτήν πού ἐντοπίσαμε στό παρελθόν τοῦ ἐθίμου τῶν καλάντων).

Σ' ὅ, τι ἀφορᾷ στόν ἑλληνικό χῶρο, ταύτιση τοῦ κλείδωνα μέ ἕνα πρόσωπο φαίνεται καθαρά στήν ἀντίληψη γιά τόν «Κουκκουμᾶ» ἤ «Κλείδωνα» τῆς Σύμης: «Ὁ Κουκκουμᾶς σκεπάζεται μέ ἕνα κόκκινο πανί καί πάνω στό πανί συμβολικά τίθεται ἕνα κλειδί καί ὁ Κουκκουμᾶς κοιμᾶται. Τοῦτο συμβαίνει γιατί ἔχει προσωποποιηθῆ ὁ *Κουκκουμᾶς* καί πιστεύεται πώς εἶναι μεγάλο πνεῦμα, πού ἐπενεργεῖ, διά μέσου τοῦ ἀμίλητου νεροῦ, εἰς τίς τύχες τῶν νέων καί μόλις ξυπνήση θά τῶν φανερώση τά μέλλοντα. Τό πρωί τῆς ἄλλης ἡμέρας, μόλις βγῆ ὁ Ἥλιος, οἱ νέοι καί οἱ νέες καθισμένοι σέ χαμηλά σκαμνάκια, γύρω ἀπό τό ταψί, τραγουδοῦν δίστιχα γιά νά ξυπνήσουν τόν *Κουκκουμᾶ* χτυπῶντας μέ τά δάχτυλα τήν περιφέρειαν τοῦ ταψιοῦ: "*Γιά ξύπνα, ξύπνα Κουκκουμᾶ / καί μήβ-βαροκοιμᾶσαι / γιατί ὁ ὕπνος ὁ πολύς / βαραίνει καί χαλᾶ-σε*".» (Μ. Μιχαλαριᾶ-Βογιατζῆ, *Ἐγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν...*, τ. Β', σσ. 62-63).

Τό «κλείδωμα» τοῦ κλείδωνα ἔχει ἐμφανῶς ἀποτροπαϊκό τοῦ κακοῦ, γενικά (ἤ τοῦ θανάτου, πιό εἰδικά) χαρακτῆρα, πρᾶγμα πού κατά πᾶσαν πιθανότητα ἐκφράζεται καί στό σταύρωμα τῶν χεριῶν τῶν νεκρῶν ἤ τῶν κυκλαδικῶν εἰδωλίων. Αὐτό ἄλλωστε ὑποδεικνύουν καί στοιχεῖα συνημμένα μέ τό λεκτικό ἤ τά τελετουργικά παρεπόμενα τῆς «νεο»ελληνικῆς γητειᾶς:

«Ἐπαναλαμβάνεται τρίς, ἑκάστην δὲ φορὰν ἡ ξορκίστρα *σταυρώνει μὲ ἕνα κλειδὶ* τὸ πάσχον μέρος τοῦ σώματος.» (*Η επωδή*, σ. 54)

«Σαρανταμία φλέβα καὶ μισὴ / νὰ *δεθῇ νὰ κλειδωθῇ*, / νὰ πάῃ στ' ἄγρια βουνά.» (ὅ.π., σ. 57).

Χαρακτηριστικές γιά τήν σχέση τῆς τελετουργίας τοῦ κλείδωνα καί τῆς ἀποπομπῆς τοῦ κακοῦ, εἶναι οἱ ὑποδείξεις πού ἀφοροῦν στό τελετουργικό τυπικό τῆς ἐκδίωξης τοῦ κεφαλόπονου πού λέγεται «ἡλιός» (= ἡλίαση), στήν οὐσία ἐκδίωξης τοῦ ἡλίου, «κλειδώματός» του μέ τήν βοήθεια ἑνός κλείδωνα - μποτίλιας:

«Ἀφ' ἑσπέρας γέμισε μιὰν ποτίλιαν νερόν. Ὅταν τὴν γεμίσῃς καὶ τὸ φέρῃς νὰ μὴν μιλήσῃς. Βάλε το βράδυ εἰς ἕνα μέρος, νὰ βλέπουν οἱ ἀστέραι καὶ τὸ πρωὶ ἔπαρέ το καὶ στῆσε τὸν ἀσθενῆ ἀντίκρυ τοῦ ἡλίου καὶ χύνε του τὸ νερὸ ἐπὶ τοῦ προσώπου [...] καὶ ἀναγίνωσκε τὴν εὐχὴ αὐτὴν τρεῖς φορές.

Πύρι, πύρι ποταμός,
ἔχει πύρινα πουλιά,
ἥλιον τρῶσιν, ἥλιον πίνουν,
ἥλιον 'ποκαματίζουσιν [...]
Λάμνε, ἥλιε μου, στὴν μάνα σου, ἄστρα μου στὸν

Οὐρανό, φεγγάρι μου στὸν κύκλο σου καὶ ἀναχωρήσατε ἀπὸ τὸν δοῦλο τοῦ θεοῦ (δεῖνα), νὰ ξαπολύσῃ τὸ βάρος τῆς κεφαλῆς...»

(ὅ.π., σσ. 92-93)

Μιά ἄλλη γητειά, θεραπευτική τῆς χρυσῆς - γιά τήν ὁποία κρίνεται ὑπεύθυνο τό φεγγάρι - προσφέρει τό ὑλικό γιά μιά ἑρμηνεία τῆς τελετουργίας πού συνδυάζει κάτοπτρο καί φρέαρ, ὡς ἀποσκοπούσης στό «πνίξιμο», μέσα στά νερά, τῶν βασικῶν ὑπευθύνων, ἤτοι τοῦ ἥλιου ἤ τοῦ φεγγαριοῦ:

« Φεύγει τὸ φεγγάρι φεύγει
ἀπὸ τὸ χρυσό μου παλληκάρι
τὸ κιτρινοφορεμένο
καὶ κιτρινοβαμμένο.
Τοῦ Ὀβραίου τὸ ταψί
τήνε παίρνει τὴ χρυσή.
Στὰ βαθία τήνε πάει καὶ στὰ τάρταρα νερά,
καὶ δὲ θὰ γυρίσῃ πιά.»

(ὅ.π., σ. 79)

Ἡ πρακτική «δέσμευσης» τοῦ φεγγαριοῦ μέσῳ ἑνός δοχείου ἤ τοῦ ἐξ αὐτοῦ προκύψαντος κατόπτρου εἶναι πολύ παλαιά, ἄν κρίνουμε ἀπό τά λεγόμενα τοῦ Στρεψιάδη στίς *Νεφέλες* (στ. 749 κ.ἑ.):

«ΣΤΡ. Γυναῖκα φαρμακίδ' εἰ πριάμενος Θετταλήν,
καθέλοιμι νύκτωρ τὴν σελήνην, εἶτα δὴ
αὐτὴν καθείρξαιμ' εἰς λοφεῖον στρογγύλον,
ὥσπερ κάτοπτρον, κἆτα τηροίην ἔχων,
ΣΩ. Τί δῆτα τοῦτ' ἂν ὠφελήσειέν σ' ; ΣΤΡ. Ὅ τι;
εἰ *μηκέτ' ἀνατέλλοι σελήνη μηδαμοῦ*,
οὐκ ἂν ἀποδοίην τοὺς τόκους...»[65]

Ὁ διαγνωστικός, ἄρα, χαρακτήρας τοῦ κλείδωνα, ὁ συνυφασμένος μέ τήν μέσῳ σημείων / ριζικαριῶν ἀναγνώριση τοῦ μελλοντικοῦ γαμπροῦ, συνάπτεται σ' ἕνα δεύτερο, λανθάνον ἐπίπεδο, μέ τήν ἀποπομπή ἤ τήν ἐξουδετέρωση ἑνός ἐπικίνδυνου ἐχθροῦ, πρᾶγμα πού - ὅπως θά δοῦμε στήν ἀναφορά στήν γαμήλια τελετουργία - κάνει τήν ἐμφάνισή του καί στήν τελετουργία τοῦ γάμου.

Ἀλλά καί ἡ «μετάληψη» ἀπό τό νερό τοῦ κλείδωνα (πρβλ. τό ἀρκαδικό δίστιχο: «Κανάτι, ξυλοκάνατο, νά 'χα τὸ ριζικό σου, / ποὺ ἔρχονται οἱ ὄμορφες καὶ πίνουν τὸ νερό σου.»), - πού θυμίζει τήν βρώση τῆς μαντικῆς ἁρμυροκουλούρας, ἤ τήν τοποθέτηση μιᾶς μπουκιᾶς ἀπό κόλλυβα κάτω ἀπό τό μαξιλάρι προκειμένου ἡ ἐνδιαφερομένη νά δῇ στό ὄνειρό της αὐτόν πού θά παντρευτῇ - ἀνακαλεῖ τήν μνήμη ἑνός «μεταληπτικοῦ» γεύματος, ἑνός νεκροδείπνου.

Ἰδιαίτερα διαφωτιστική γιά τίς πρωτογονικές καταβολές τοῦ κλείδωνα εἶναι ἡ ἀναφορά τοῦ Ν. Γκατζογιάννη (*Ἑλένη,* σσ. 44-45) στήν ἀνακομιδή τῶν ὀστῶν τῆς πεθερᾶς τῆς ἡρωίδας, στό Λιά τῆς Ἠπείρου, τό καλοκαίρι τοῦ 1940: « Ὁ σκελετός κείτονταν ἀνάσκελα, τά χέρια σταυρωμένα πάνω στό εἰκόνισμα, ὁ

---

[65] Στό ἔργο τῆς Π. Ρηγοπούλου *Ὁ Νάρκισσος - Στά ἴχνη τῆς εἰκόνας καί τοῦ μύθου,* παρ' ὅ, τι τό θέμα τοῦ κατόπτρου ἐξετάζεται σέ γενικές γραμμές ὑπό διαφορετική ὀπτική γωνία, ὑπάρχουν ἐν τούτοις ἀναφορές στό θέμα τοῦ «καθρέφτη-παγίδα»: «Ἡ τελετουργική διάσταση ἐνισχύεται καί ἀπό τή σύνδεση τῆς Περσεφόνης μέ τό λουλούδι αὐτό. Εἶναι ἕνα λουλούδι πού τήν ὁδηγεῖ στόν Κάτω Κόσμο. Εἶναι δηλαδή κι αὐτό μέ τή σειρά του ἕνας *καθρέφτης*, μία παγίδα πού καθηλώνει μέ τήν εἰδή της καί παρασύρει σέ μία κάθετη μετάβαση πρός τό σκοτάδι...» (ὅ.π., σ. 33). Βλ. ἐπίσης Γιάγκος Ἀνδρεάδης, «Τό θεῖον θαῦμα», *Δρώμενα* 3 - 4.

χρυσός σταυρός ἀκουμπισμένος στό στέρνο [...]. Ἀφοῦ πάστρεψαν τά κόκαλα ἀπό τά χώματα καί ἀπό κάποια ξεσκλήδια σάρκας, τά τοποθέτησαν μέσα στό κασελάκι καί μετά γυρνώντας τό κρανίο ἀνάποδα σάν κύπελλο ἔχυσαν μέσα στό καύκαλο κόκκινο κρασί. Τούτη ἡ κούπα πέρασε ἀπό χέρι σέ χέρι ἔτσι πού ὅποιος τό ἐπιθυμοῦσε μποροῦσε νά πιεῖ ἀπό αὐτήν καί νά σβήσει ὅποια κατάρα εἶχε ἐνδεχομένως ξεστομίσει ἐναντίον του ἡ Φωτεινή ὅσο ζοῦσε.

Ὁ Φῶτος, μέ τό ἄγριο μουστάκι του, καί ἄφοβος ὅπως πάντα, κράτησε γιά μιά στιγμή τό καύκαλο τῆς μάνας του, ὕστερα ρούφηξε γερά. Αὐτός ὁ γιός ἤτανε ὁ καημός της, τόν εἶχαν κλείσει στή φυλακή γιά φόνο, δέ γυρνοῦσε νά κοιτάξει τά δέκα παιδιά του, ὀνομαστός κατεργάρης καί καυχησιάρης, εἶχε βάσιμους λόγους νά πιεῖ γιατί φοβόταν πώς ἡ μάνα του εἶχε πεθάνει δίχως νά πάρει πίσω ὅλες τίς κατάρες πού τοῦ 'χε δώσει. Ἡ Ἀλέξω, ἡ ψηλή, ντόμπρα δεύτερη γυναίκα του, ἤπιε ὑπάκουα μιά γουλιά τό κατόπι του. Τό καύκαλο πῆγε παρακάτω στήν ὁμήγυρη κι ὁ ὀλοφυρμός ἀπό τίς μοιρολογίστρες ἔγινε πιό διαπεραστικός...»[66].

Δεδομένου ὅτι ἡ τελετουργία λαμβάνει χώραν πέντε ὁλόκληρα χρόνια μετά τόν θάνατο τῆς νεκρῆς - διάστημα κατά τό ὁποῖο θά μποροῦσαν «κανονικά» νά ἔχουν λειτουργήσει οἱ κατάρες τῆς κατόχου τοῦ «καυκάλου» - δικαιούμαστε νά ὑποθέτουμε ὅτι ἡ πρωτογενής τελετουργία λάμβανε χώραν ἀμέσως μετά τόν θάνατο, ὁ δέ ἀποτροπαϊκός της σκοπός ἐπιτυγχανόταν μέ τήν πόση αἵματος, καί ὄχι τοῦ «ἀβλαβοῦς» του ὑποκαταστάτου, τοῦ κόκκινου κρασιοῦ. Αὐτή εἶναι ἄλλωστε ἡ «συνταγή» γιά τήν ἐξουδετέρωση ἐπικίνδυνων νεκρῶν, ὅπως τό δείχνει, μεταξύ ἄλλων, καί ἡ εὔγλωττη ἀναφορά τοῦ Γ. Βιζυηνοῦ (*Ποῖος ἦτον ὁ φονεὺς τοῦ ἀδελφοῦ μου*): «Γιατὶ λέγουν, πὼς ὅποιος σκοτώσῃ ἄνθρωπο καὶ *δὲν σκεφθῇ νά γλύψῃ ἀπὸ τὸ μαχαῖρί του τὸ αἷμα*, ἢ θὰ στοιχειωθῇ νὰ τὸν πνίξῃ καμμιὰ μέρα, ἢ θὰ τὸν μαρτυρεύῃ, ὡς ποὺ νὰ τ' ὁμολογήσῃ καὶ νὰ τὸν κρεμάσουν.».

Πιθανόν ἐδῶ ἔχει τήν ἐξήγησή της ἡ πρακτική τοῦ διασπαραγμοῦ πού ἔναν μακρινό της ἀπόηχο συντηροῦν τά συμβαίνοντα - μεταξύ Ἀλβανοφώνων - ἐν ἔτει 1890 στήν Ἄνδρο: «Ἀρκετὰ περίεργα πράγματα ἀνήγγειλαν ἡμῖν ἐπιβάται ἀφικόμενοι ἐξ Ἄνδρου...Δύο ἐν τῷ δήμῳ Ἄρνης χωρικοὶ ἀδελφοὶ εἶδον κατ' ὄναρ ἕνα τῶν ἐχθρῶν των ἄρτι ἀποθανόντα. Εὐθὺς τὴν ἑπομένην ἡμέραν μετέβησαν εἰς τὸν τάφον τοῦ ἐχθροῦ των, ἀνασκάψαντες δὲ τὸν τάφον ἐξήγαγον τὸ πτῶμα καὶ τὸ μετέφερον κάτωθεν συκῆς, ὅπου τὸ ἔκαυσαν· μάλιστα δέ, ὡς λέγουσιν, ὁ εἷς τῶν ἀδελφῶν ἐξήγαγε τὴν καρδίαν τοῦ πτώματος, ἣν ἰδιαιτέρως ἔκαυσε, καὶ τὴν κόνιν αὐτῆς μετέβαλεν εἰς καταπότια, ἅτινα κατέπιε διὰ νὰ παύσῃ τὸ κατατρύχον αὐτὸν καρδιακὸν νόσημα...» (Γ. Βλαχογιάννης, *Ἱστορικὰ σημειώματα,* 3, σ. 352)

Γι' αὐτό καί ἡ κατασπάραξη τοῦ ταυρόμορφου Ζαγρέως - Διονύσου ἀπό τούς Τιτᾶνες, ἡ διάσωση τῆς καρδιᾶς του, πού ἔπαλλε ἀκόμη, ἀπό τήν Ἀθηνᾶ, ἤ ἡ βρώση της ἀπό τόν Δία, δέν κάνουν τίποτ' ἄλλο ἀπ' τό νά ἀναπαράγουν πρακτικές ἀπαλλαγῆς τῶν ζωντανῶν ἀπό ἐπίφοβους νεκρούς. Σέ ἄλλες περιπτώσεις, ὅπως αὐτή τοῦ Ὀρφέα - καί τοῦ διασπαραγμοῦ του ἀπό τίς Θρακιώτισσες Μαινάδες - ἡ διάσωση τοῦ ἀνέπαφου κεφαλιοῦ του, ἡ ταφή του στήν Λέσβο καί οἱ παραδόσεις ὅτι ἀπό τόν τάφο του ἔβγαινε ἦχος λύρας ἤ ὅτι τό κεφάλι του ἐξακολουθοῦσε νά τραγουδᾷ, δείχνουν πῶς μέσα ἀπό διασπαρακτικές πρακτικές μποροῦμε νά καταλήξουμε στό θέμα τῆς φθεγγομένης κεφαλῆς - προάγγελο τοῦ μαντικοῦ ἐθίμου τοῦ κλείδωνα.

Μήπως, λοιπόν, ὅπως συμβαίνει καί μέ τήν ἁρμυροκουλούρα κ.τ.τ., ἡ μαντεία, σέ μιά παλαιά, ἐναλλακτική ἐκδοχή τοῦ ἐθίμου, δέν γινόταν μέ βάση

---

[66] Εὐχαριστῶ τήν φιλόλογο Βάνα Τσίπρα πού ἐπέστησε τήν προσοχή μου στό ἀπόσπασμα αὐτό.

τά ριζικάρια, ἀλλά τά ὄνειρα (ἤ τίς ἐντυπώσεις) τῶν κοριτσιῶν πού ἔπιναν ἀπό τό νερό (*ἤ καί αἷμα*) πού περιεῖχε τό δοχεῖο τοῦ κλείδωνα; Καί μήπως τό δοχεῖο αὐτό τοῦ κλείδωνα ἔχει τήν καταγωγή του σέ ἕνα κρανίο πλῆρες αἵματος, πού ὀφείλει τίς διαγνωστικές του ἱκανότητες στό γεγονός ὅτι ἀποτελεῖ τήν ἕδρα τοῦ νοός;

Ὁ Claude Lévi - Strauss, ἀναφερόμενος σέ ὁμοιότητες ἀνάμεσα στίς μυθιστορίες τοῦ Γκράαλ καί σέ ὡρισμένους μύθους τῶν Ἰνδιάνων τῆς Βόρειας Ἀμερικῆς (*Ἀνθρωπολογία και Μύθος*, μ. Β', σσ. 155 -156) παρατηρεῖ: «Οἱ ἴδιοι οἱ Αλγκόνκιν διαφωτίζουν ἕναν ἄλλο μετασχηματισμό που τον μαρτυρούν οἱ διηγήσεις του Γκράαλ: τον μετασχηματισμό του καζανιού με το ανεξάντλητο περιεχόμενο σε ματωμένη κεφαλή —αλλά, στην Αμερική, η ίδια αυτή κεφαλή είναι ένα ποτήρι [graal] από όπου προέρχονται ανεξάντλητα πλούτη [...] διαπιστώνουμε πως εδώ μια αναζήτηση που γίνεται για να επιτελέσει μιαν αντεκδίκηση μετασχηματίζει μιαν αναζήτηση που γίνεται για να λύσει τα μάγια, και πως εδώ το μοτίβο της ματωμένης κεφαλής μετασχηματίζει το μοτίβο του καζανιού με το ανεξάντλητο περιεχόμενο. Ο τελευταίος αυτός αναδιπλασιασμός εξηγείται κατά μεγάλο μέρος από τη συνήθεια του κυνηγιού των κεφαλών...».

Νομίζουμε πώς στήν περίπτωση αὐτή συμβαίνει τό ἐντελῶς ἀντίστροφο, δηλ. τό μοτίβο τοῦ καζανιοῦ καί γενικά τοῦ δοχείου προέρχεται ἀπό τό μοτίβο τῆς ματωμένης κεφαλῆς, ὁπότε δέν εἶναι ἡ «συνήθεια τοῦ κυνηγιοῦ τῶν κεφαλῶν», ἀλλά μιά πολύ πιό βασική καί οὐσιώδης διαδικασία, ὅπως αὐτή τῆς τελετουργίας τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, πού εἰσήγαγε τήν ἀρχικά ἀποτροπαϊκῶν - καί κατόπιν μαντικῶν κ.λπ. - προθέσεων χρήση τῆς κεφαλῆς τοῦ θύματος.

Δεδομένου ὅτι ἡ μαντική πρακτική τοῦ κλείδωνα παρουσιάζει ὡρισμένες (ἐπισημανθεῖσες) ὁμοιότητες μέ τήν σπλαγχνοσκοπία, ἄμεσα συνδεδεμένη μέ τήν θυσία, φτάνει νά ἀναρωτηθῇ κανείς μήπως καί ἡ ὅλη πρακτική πού υἱοθετεῖ ὁ Ὀδυσσέας στήν ὁμηρική Νέκυια (ὄρυξη βόθρου, θυσία, αἱμοποσία ἐκ μέρους τοῦ Τειρεσία, μαντεύματα) ἀποτελεῖ ἕναν ἐναλλακτικό τύπο τοῦ γενικοῦ σχήματος πού ὑπόκειται καί τοῦ «νεο»ελληνικοῦ κλείδωνα.

Ἄν ἴσχυε κάτι τέτοιο, στήν Νέκυια θά μποροῦσε νά διακρίνῃ κανείς τήν μετακύλιση τοῦ μαντικοῦ χαρίσματος ἀπό τόν ὁποιονδήποτε μεταλαβόντα τοῦ «αἵματος» τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, σ' ἕναν «εἰδικό», ἕναν ἱερέα ὁ ὁποῖος ἐξακολουθεῖ καί στόν Ἅδη νά μετέρχεται τό ἐπάγγελμα τοῦ μάντεως.

Ἡ ἀντικατάσταση γερόντων ἀπό νέους

Ὅσο κι ἄν οἱ σχετικές μέ τούς προεξάρχοντες διευθετήσεις, πού ὑποθέτουμε ὅτι ἔγιναν, περιώρισαν τόν κύκλο τοῦ αἵματος, δέν τόν κατάργησαν, κι εἶναι εὔλογο νά ὑποθέσουμε - λαμβάνοντας ὑπ' ὄψει καί τήν παράδοση τοῦ ἀρχαίου «δαίμονος ἐνιαυτοῦ» - ὅτι κάθε χειμῶνα, τοὐλάχιστον, τελοῦνταν ἡ θυσία ἑνός θύματος πού ἀνῆκε στήν «κοινότητα» τῶν γερόντων.

Μᾶς κάνει λοιπόν ἐντύπωση ὅτι στό παραμύθι τῆς Πλούμπως ἐκείνη πού τελικῶς διασπαράσσεται εἶναι ἡ νεαρή κόρη τῆς μητρυιᾶς τῆς Πλούμπως καί ὄχι ἡ ἴδια ἡ μητρυιά ὅπως θά ἦταν ἀναμενόμενο. Γιά νά μπορέσουμε νά κατανοήσουμε τήν διαδικασία *ἀντικατάστασης* τοῦ γέροντος ἀπό ἕναν νέο καί ἐν γένει τήν ἰδιότυπη λογική τοῦ παραμυθιοῦ, καλό εἶναι νά ἀνατρέξουμε σέ παρεμφερῆ παραμύθια.

Ὁ Μ. Γ. Μερακλῆς στό ἄρθρο του «Μύθος και παραμύθι στη λαϊκή παράδοση και στη λογοτεχνική δημιουργία» (βλ. *Μύθος: Εννοιολογικές και σημασιολογικές προσεγγίσεις*, ἐκδ. Συνδέσμου Φιλολόγων Ν. Λέσβου,

Μυτιλήνη 1998, σσ. 19-27) ἀναφέρεται στούς *Ἐλαφροΐσκιωτους* τοῦ Ἀλ. Παπαδιαμάντη, ἕνα διήγημα πού συνυφαίνεται μ' ἕνα παραμύθι τό ὁποῖο διεκτραγωδεῖ τήν τύχη τῆς καλῆς νύφης πού καταδιώκεται ἀπό τήν κακιά πεθερά: «... η μητέρα του, που φθονεί τη νύφη της, τη συκοφαντεί, το βασιλόπουλο επιστρέφοντας θα τη διώξει, θα τη στείλει να βόσκει χήνες. Η χηναρού λέει ένα παράξενο τραγούδι, την ακούν οι περαστικοί, το λένε στο βασιλόπουλο, η αλήθεια φανερώνεται, η κακιά πεθερά (κάποτε είναι η γρια ή κάποια αράπισσα, σφετερίστρια της θέσης της) τιμωρείται σκληρά» (ὅ.π., σ. 22).

Τό διήγημα τοῦ Παπαδιαμάντη εἰσάγει (ἤ μᾶλλον ἀναπαράγει) τό σχῆμα τοῦ ἀνταγωνισμοῦ τῶν δύο νεαρῶν γυναικῶν, τῆς Σμαράγδως καί τῆς Ἀφέντρας, γιά τήν καρδιά τοῦ Ἀγάλλου, πού εἶναι παρεμφερές πρός τό θέμα τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Πλούμπως. Ὁ Μ. Γ. Μερακλῆς παρατηρεῖ: «Επάνω λοιπόν και δίπλα στο λαϊκό παραμύθι οικοδομείται το διήγημα του Παπαδιαμάντη. Προς την αδικημένη ηρωίδα του παραμυθιού αντιστοιχεί η ορφανή, παραγκωνισμένη κόρη Σμαράγδω η οποία, με την καθοδήγηση του μοναχού, θα "αποκατασταθεί", ενώ η κακιά πεθερά του παραμυθιού είναι η οπωσδήποτε αναγκασμένη να συμπεριφερθεί έτσι [...] πεθερά του Αγάλλου και, ακόμα, ώς ένα βαθμό, η ίδια η αντεράστρια Αφέντρα (ὅ.π., σ. 25, ὑπογρ. δικές μας).

Στό σημεῖο αὐτό ὁ Μ.Γ. Μερακλῆς ἐπισημαίνει κάτι πολύ σημαντικό, κάτι πού θά μποροῦσαμε νά διαβλέψουμε ὅτι ἔχει συμβῆ καί στό παραμύθι τῆς Πλούμπως, ὅτι δηλ. *ἡ κακιά μητρυιά* πού μισεῖ τήν - ὀρφανή σημειωτέον - Πλούμπω, *εἶναι ὥς ἕνα βαθμό, ἡ ἴδια ἡ ἀνταγωνίστρια τῆς Πλούμπως, ἡ Μαλάμω*.

Μέ ἄλλα λόγια ἔχει ἐπισυμβῆ κι ἐδῶ μιά *ἀντικατάσταση* τῆς γηραιᾶς ἀντιπάλου ἀπό μιά νεαρά, χωρίς ὅμως νά ἔχῃ ἀποσβεσθῆ ἀπό τήν μνήμη τοῦ παραμυθιοῦ οὔτε ἡ παρουσία τῆς γηραιᾶς, οὔτε, πολύ περισσότερο, ὁ μοχθηρός της ρόλος. Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, ἡ Μαλάμω (ἤ ἡ Ἀφέντρα), εἶναι ἀλλότυπος τοῦ παλαιοῦ γηραιοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος πού συνυπάρχει καί συστεγάζεται στό παραμύθι μαζί μέ τό παλαιό θῦμα πού τά κατάφερε νά μεταβιβάσῃ τήν θλιβερή τύχη του στήν «νέα γενιά».

Κάπως ἔτσι τό παλαιό δυαδικό/ἀντιθετικό σχῆμα μετατρέπεται σέ οἱονεί «τριαδικό», καί κάπως ἔτσι ἀποδεικνύεται περίτρανα ἡ κοντοφθαλμία καί μονομέρεια μιᾶς ἀμιγῶς «δομικῆς» ἀνάλυσης. Ἐκεῖ πού ἡ ἀνάλυση αὐτή, ἑστιάζοντας τήν προσοχή της στίς σχέσεις μεταξύ δύο ἀντιθετικῶν ὅρων, θά μιλοῦσε μέ τό σύνηθες γενικευτικό πνεῦμα γιά ἀντίθεση πολιτισμοῦ - βαρβαρότητας καί ἄλλα συναφῆ, ἡ ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση, ὄντας σέ θέση νά ἐξετάζῃ τούς ὅρους ἐν ἀναφορᾷ πρός τίς σχέσεις καί τίς σχέσεις ἐν ἀναφορᾷ πρός τούς ὅρους, καταλήγει στήν *ἱστορική / ἐξελικτική* μελέτη τῶν ὅρων καί στήν τελική ἀνακάλυψη τῆς πανουργίας τοῦ «ὑπολογιστῆ-ἀνθρώπου».

Στήν προκειμένη περίπτωση, ἡ πανουργία τοῦ «ὑπολογιστῆ-ἀνθρώπου» συνίσταται στήν μεταφορά τοῦ βαρέος φορτίου ἑνός ἐπαπειλούμενου θανάτου στούς ὤμους τῆς νέας γενιᾶς, καί αὐτή ἡ ἀλλαγή στή φύση τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος εἶναι πού μεταβάλλει τίς σχέσεις τῶν ὅρων τοῦ πανάρχαιου δράματος, ἤ καί *δημιουργεῖ νέους ὅρους* ὅπως ἡ φιγούρα τῆς νεαρῆς Μαλάμως πού ἀντικαθιστᾷ τήν μητέρα της.

Ὅσον ἀφορᾷ στά αἴτια αὐτῆς τῆς ἀντικατάστασης, ἐκεῖνο πού δέν ἔχει ἐξετασθῆ στήν περίπτωση τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος εἶναι ἡ πιθανότητα νά ὑπῆρξε στό παρελθόν ἀντίδραση ἐκ μέρους τῶν ἡλικιωμένων ὑποψηφίων θυμάτων τά ὁποῖα, μέ τήν ἐξουσία καί τό αὐξημένο κῦρος πού τούς προσέδιδε ἡ ἡγεμονική τους θέση στά πλαίσια τοῦ ἀρχαίου γένους, εἶχαν τήν δυνατότητα

νά ἐπινοήσουν καί νά ἐπιβάλουν προληπτικοῦ χαρακτῆρα διευθετήσεις πού ἀπομάκρυναν ἤ καί ἀπέκλειαν τό ἐνδεχόμενο τῆς μελλοντικῆς τελετουργικῆς τους θανάτωσης. Αὐτή ἡ ὑπόθεση εἶναι σέ θέση νά ἐξηγήσῃ ἐν μέρει καί κατ' ἀρχήν (γιατί ἀργότερα ὑπεισέρχονται καί ἄλλα κίνητρα ὅπως ἡ ζήλεια, κ.λπ.) τήν ἐχθρότητα μητέρων, πεθερῶν ἤ μητρυιῶν τοῦ παραμυθιοῦ γιά τίς κόρες, τίς νύφες ἤ τίς προγονές τους, πρᾶγμα πού ἐκφράζεται ἐναργέστερα στόν χῶρο τοῦ μύθου.

Η ΕΚΘΕΣΗ

Ἀκόμα καί μιά ἐπιφανειακή περιδιάβαση στά κακοτράχαλα τοπία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς μυθολογίας εἶναι ἀρκετή γιά νά ἀναδειχθῇ ὡς κοινός τόπος ἕνα θέμα πού ἔρχεται καί ἐπανέρχεται στούς μύθους, αὐτό τοῦ φόβου ἑνός ἡλικιωμένου ἀτόμου ὅτι θά ἐξοντωθῇ ἀπό τόν νεογέννητο βλαστό, ὅταν αὐτός ἐνηλικιωθῇ. Παρ' ὅλο πού ἡ προοπτική τοῦ φόνου ἀποκαλύπτεται ἀπό ἕναν χρησμό, θά μπορούσαμε νά ὑποθέσουμε, βάσει τῆς ἀνάλυσης στήν ὁποία ἔχουμε προβῆ μέχρι τώρα, ὅτι τό στοιχεῖο τῆς πρόρρησης, τοῦ «χρησμοῦ», ἀντανακλᾷ σέ μυθοποιητικό ἐπίπεδο τήν βεβαιότητα ὅτι ἡ κατ' ἔθιμον ἀκολουθούμενη γεροντοκτόνα τελετουργική πρακτική[67] πρόκειται νά συνεχισθῇ καί στό μέλλον.

Ἔτσι ὁ Κατρεύς λόγῳ ἑνός χρησμοῦ ὅτι θά πεθάνῃ ἀπό τό χέρι ἑνός παιδιοῦ του, δίνει στόν Ναύπλιο τήν Ἀερόπη μέ τήν ἐντολή νά τήν πουλήσῃ στά ξένα (ἤ νά τήν πνίξῃ).

Ὁ Ἀκρίσιος γιά παρόμοιους λόγους φυλακίζει ἀρχικά τήν Δανάη καί ἀκολούθως τήν ρίχνει μαζί μέ τόν Περσέα στήν θάλασσα, χωρίς παρ' ὅλ' αὐτά νά ἀποφύγῃ τήν προρρηθεῖσα θανάτωσή του ἀπ' τόν Περσέα.

Παρόμοια οὐσιαστικά εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Δία πού κατά τήν προφητεία τοῦ Οὐρανοῦ καί τῆς Γαίας ἔμελλε νά ἐκθρονίσῃ τόν Κρόνο. Ἡ ἔκθεσή του στό Ἰδαῖο ἄντρο ὅπως καί ὁ θηλασμός του ἀπό τήν Ἀμάλθεια θά πρέπῃ νά ἐνταχθοῦν στό ἴδιο λίγο-πολύ σχῆμα τῆς μάταιας προσπάθειας τοῦ ἡλικιωμένου ἀτόμου νά ἀποφύγῃ τήν μελλοντική του θανάτωση ἀπό τό νεογέννητο πού προσπαθεῖ μέ κάθε τρόπο νά ἐξουδετερώσῃ.

Πίσω ἀπό τήν ἔκθεση τοῦ Ἀμφίονα καί τοῦ Ζήθου στό βουνό ἀπό τόν θεῖο τους Λύκο, μποροῦμε νά μαντέψουμε ἕναν παρόμοιο φόβο, ἄν κρίνουμε ἀπό τό γεγονός ὅτι τά δυό παιδιά, ἀναθρεμμένα ἀπό ἕναν βοσκό, θά καταλήξουν νά σκοτώσουν τόν Λύκο καί τήν γυναῖκα του Δίρκη. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι στόν ἴδιο αὐτό μῦθο ἐνσωματώνεται καί τό θέμα τῆς καταδίωξης τῆς Ἀντιόπης ἀπό τήν Δίρκη πού τήν ζηλεύει γιά τήν ὀμορφιά της, πρᾶγμα πού μᾶς θυμίζει τήν καταδίωξη τῆς νεαρῆς Χιονάτης, τῆς Πλούμπως, κ.λπ. ἀπό τήν κακιά μητρυιά.

Διαφωτιστική εἶναι ἡ περίπτωση τῆς ἔκθεσης τοῦ Πελία καί τοῦ Νηλέα φαινομενικά ἀπό τήν μητέρα τους Τυρώ· τό γεγονός ὅτι ἡ Τυρώ κατατρέχεται ἀπό τήν πεθερά της Σιδηρώ πού τελικά σκοτώνεται ἀπό τόν Πελία, μᾶς ἐπιτρέπει νά εἰκάσουμε τήν πραγματική ὑπεύθυνο τῆς ἔκθεσης τῶν νεογέννητων καί τό εἶδος τοῦ προαναγγελθέντος κακοῦ πού ἐπιχειροῦσε νά ἀποφύγῃ. Κι ἐδῶ ἐπίσης τό θέμα τῆς ἔκθεσης συνυφαίνεται μέ τό θέμα τῆς καταδίωξης μιᾶς νεαρῆς κόρης ἀπό τήν γηραιά «ἀντίπαλό» της, πού θά τείναμε νά θεωρήσουμε ὡς τό πρωτογενέστερο ὅλων τῶν ἐναλλακτικῶν ἐκδοχῶν.

Χαρακτηριστική ἐπίσης εἶναι ἡ διαπλοκή τοῦ θέματος τῆς ἔκθεσης τοῦ νεογέννητου στό ὕπαιθρο μέ αὐτό τῆς τοποθέτησής του σέ ξύλινο κιβώτιο (πρᾶγμα πού ὑπαινίσσεται ρίψη του στήν θάλασσα), ὅπως καί αὐτοῦ τῆς

---

[67] Ὅτι ὁ «χρησμός» ἐπέχει θέση τελετουργικῆς πρακτικῆς στήν μυθολογία, φαίνεται π.χ. στήν περίπτωση τῆς θυσίας τῶν Ὑακινθίδων ἀπό τούς Ἀθηναίους, ὅταν, κατά τόν πόλεμό τους μέ τόν Μίνωα ἐνσκήπτει στήν πόλη πεῖνα καί πανοῦκλα. Ἡ θυσία τῶν νεαρῶν κοριτσιῶν γίνεται λόγῳ μέν κατ' ἐπιταγήν ἑνός χρησμοῦ, ἔργῳ δέ διότι ἡ τελετουργία ἀπαιτεῖ νά ἐκδιωχθῇ κάποιος «φαρμακός» πού ἀποτελεῖ ὑποστασιοποίηση τοῦ ἀπειλητικοῦ γιά τήν κοινότητα κινδύνου. Τό ἴδιο θά μποροῦσε νά πῇ κανείς γιά τήν περίπτωση τοῦ Κόδρου καί ἄλλες παρεμφερεῖς.

ἀνατροφῆς του ἀπό ἐμπόρους, βοσκούς, φοράδα, λύκαινα, ἀρκοῦδα, αἶγα, κ.λπ.

Σέ μιά παραλλαγή τοῦ μύθου τοῦ Τήλεφου καί τῆς μητέρας του Αὔγης, ὑπάρχει διαφοροποίηση στόν τρόπο ἔκθεσης (ἡ μητέρα ρίχνεται στήν θάλασσα ἐνῷ ὁ γιός ἐκτίθεται στήν Ἀρκαδία, σέ ἕνα βουνό). Ἡ ἐπαλήθευση τοῦ χρησμοῦ πραγματοποιεῖται ἐδῶ μέ τόν φόνο ἀπό τόν Τήλεφο τῶν δύο θείων του Ἱπποθόου καί Περέα ἀλλά ὁ ἥρωας θά ἀποφύγῃ τήν μοῖρα τοῦ Οἰδίποδα γιατί λίγο πρίν ἑνωθῇ μέ τήν μητέρα του, μάννα καί γιός ἀναγνωρίζονται μέ θεϊκή παρέμβαση.

Εἶναι ἐμφανές ἀπ' ὅλες αὐτές τίς περιπτώσεις - πού θά μποροῦσαν νά εἶναι πολύ περισσότερες - ὅτι καί ὁ Οἰδιπόδειος μῦθος ἀνήκει σ'αὐτό τό γνώριμο σχῆμα τοῦ ἀναπόφευκτου ἑνός προαναγγελθέντος φόνου. Τό θῦμα εἶναι προκεχωρημένης ἡλικίας καί ὁ θύτης νεαρός, καί γι' αὐτό εἶναι πολύ πιθανό οἱ μῦθοι αὐτοί νά ἀποτελοῦν ἀπόηχους τῆς τελετουργίας τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος.

Ὁ Z. Π. Βερνάν (*Μύθος καί τραγωδία στήν ἀρχαία Ἑλλάδα,* σσ. 159 - 160) παρατηρεῖ: «Ἡ ἄλλη ὄψη τοῦ Οἰδίποδα, συμπληρωματική κι ἀντίθετη τῆς προηγούμενης, δηλαδή ἡ πλευρά πού τόν χαρακτηρίζει ὡς ἀποδιοπομπαῖο τράγο, δέν διαχαράχτηκε τόσο ξεκάθαρα ἀπό τούς νεότερους ὑπομνηματιστές. Ἔχει βέβαια σωστά σημειωθεῖ ὅτι, στό τέλος τῆς τραγωδίας, ὁ Οἰδίποδας διώχνεται ἀπό τή Θήβα, ὅπως ἀποβάλλεται τό "ἐξιλαστήριο θύμα", μέ τόν σκοπό "ν' ἀπομακρύνουν τό μίασμα" (*τὸ ἄγος ἐλαύνειν*). Ὁ Louis Gernet [68] ὅμως μπόρεσε νά ἀποκαταστήσει μέ σαφή τρόπο τή σχέση τοῦ τραγικοῦ αὐτοῦ θέματος μέ τήν ἀθηναϊκή τελετουργία τοῦ *φαρμακοῦ*.».

Συμφωνῶντας κανείς μέ τίς ἐπισημάνσεις αὐτές, θά εἶχε ἐπί πλέον νά παρατηρήσῃ ὅτι αὐτό πού διαφεύγει τῆς προσοχῆς, λόγῳ ἴσως τῆς πληθωρικῆς καί καταλυτικῆς παρουσίας τοῦ οἱονεί «κεντρικοῦ» προσώπου τοῦ Οἰδίποδα στήν σκέψη τῶν μελετητῶν, εἶναι ἡ λαθροχειρία τῶν πάλαι ποτέ κεντρικῶν προσώπων τῆς τελετουργίας (μιλῶ γιά τόν Λάϊο καί τήν Σφίγγα) τά ὁποῖα, καίτοι θανατώνονται ἀπό τόν Οἰδίποδα, τά «κατάφεραν» τελικά νά τοῦ «μεταβιβάσουν» τήν κακή τους τύχη.

Γιατί δέν πρέπει νά μᾶς διαφεύγῃ τῆς προσοχῆς, ὅτι στόν μῦθο τοῦ Οἰδίποδα, ὅπως καί ἀλλοῦ, τό δρᾶμα τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος παίζεται μέ τέσσερις διαφορετικούς τρόπους πού συνυπάρχουν στά πλαίσια ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ μύθου: Πρῶτα ἡ δαιμονική Σφίγξ, ἔπειτα ὁ νεογέννητος Οἰδίπους, κατόπιν ὁ γηραιός Λάϊος, καί τέλος πάλι ὁ μεγαλωμένος Οἰδίπους. Μέσα ἀπ'αὐτούς τούς σκολιούς δρόμους τοῦ συνεχῶς μετασκευαζομένου μύθου, συντελεῖται ἡ ἀντικατάσταση τῶν γηραιῶν «φυσικῶν» θυμάτων ἀπό τά νεαρά, ἐπαναπροσδιορίζεται ἡ ἔννοια τοῦ ἄγους, καί μετατίθεται ἡ προσοχή ἀπό τήν πανάθλιων κινήτρων ἀντικατάσταση τῶν γηραιῶν θυμάτων ἀπό τά νέα σέ ἠθικοῦ χαρακτῆρα αἰτιάσεις ὅπως αὐτές γιά αἱμομιξία ἤ πατροκτονία.

Εἰδικά ἡ ἀποδοκιμασία τῆς πατροκτονίας ἀποτελεῖ ἀναίρεση - στό ὄνομα τῆς ἠθικῆς - τῆς λογικῆς (καί ἠθικῆς) τῆς παλαιᾶς τελετουργικῆς γεροντοκτονίας, τήν ὥρα πού δέν ἐπιδεικνύεται ἀνάλογη ἠθική εὐαισθησία γιά τήν περίπτωση τῆς ἔκθεσης τῶν - ἀθώων καί ὑγιῶν, μήν ξεχνᾶμε - νεογεννήτων, τῆς φυλάκισης ἤ τῆς ρίψης τῶν νεαρῶν μητέρων καί τῶν παιδιῶν τους στή θάλασσα, κ.λπ.

---

[68] Σχετικά μέ τήν συμβολή τοῦ L. Gernet καί τίς μελέτες γιά τήν πλευρά αὐτή τοῦ Οἰδίποδα, ὑποσημειώνεται: «Σ' ἕνα ἀδημοσίευτο μάθημά του πού ἔκανε στή Σχολή Ἀνωτάτων Σπουδῶν τοῦ Παρισιοῦ [...] Ἡ Marie Delcourt, [Oedipe ou la légende du conquérant, Παρίσι - Λιέγη, 1944], σ. 30-37, ὑπογράμμισε τίς σχέσεις ἀνάμεσα στήν ἱερουργία τῆς ἔκθεσης τοῦ παιδιοῦ καί στήν ἱερουργία τοῦ ἀποδιοπομπαίου τράγου».

Ἡ κατάπτυστη αὐτή διευθέτηση τοῦ μύθου, πού ἀντιστοιχεῖ ἀσφαλῶς καί ἀντανακλᾷ περισσότερο κατάπτυστες διευθετήσεις σέ τελετουργικό καί κοινωνικό ἐπίπεδο, φθάνει σέ σημεῖο νά ἀποδίδῃ τήν τύφλωση τῶν νεαρῶν θυμάτων σέ δική τους ὑπαιτιότητα (πρβλ. τήν αὐτοτύφλωση τοῦ Οἰδίποδα), τήν στιγμή πού διάφορες ἐνδείξεις προσανατολίζουν πρός τήν κατεύθυνση μιᾶς ἀκόμα μετασκευῆς τοῦ σχήματος τῆς ἐξέλασης πού ἀντικαθιστᾷ τήν θανάτωση μέ τήν τύφλωση τοῦ θύματος.

Στόν μῦθο τοῦ Αἰγυπιοῦ πού ὁ Νεόφρων, ὁ γιός τῆς ἐρωμένης του χήρας Τιμάνδρας, κανόνισε μέ δόλο νά ἑνωθῇ μέ τήν μητέρα του Βουλίδα, ἔχουμε ἕναν ὑπαινιγμό γιά τήν τύχη τῶν αἱμομικτῶν (καί ὄχι, παραδόξως, τῶν αἱμομικτριῶν μητέρων) στήν πρόθεση τῆς Βουλίδας νά τοῦ *βγάλῃ τά μάτια*. Ὅσο κι ἄν τελικῶς ἀποφεύγεται ἀπό τόν μῦθο αὐτή ἡ λύση (ὁ Αἰγυπιός γίνεται γύπας, πρᾶγμα πού μᾶλλον ἔχει νά κάνῃ καί μέ τό ὄνομά του, πρβλ. ν.ἑ. ἀγιούπας: ὁ γύψ) ἐν τούτοις, ἡ μεταμόρφωση τῆς μητέρας του σέ Κόλυμβο, ἕνα πουλί πού ἡ παράδοση λέει πώς τρέφεται μόνο ἀπό *μάτια* ψαριῶν, φιδιῶν ἤ πουλιῶν, κάνει νά ἀναδυθῇ στήν ἐπιφάνεια ἡ ἀπεχθής φιγούρα τῆς «ὀφθαλμοβόρας» μάννας.

Πολύ πιό ἔντονη εἶναι ἡ ἀνάμνηση αὐτῆς τῆς φθονερῆς μάννας, σ' ἕνα «νεο»ελληνικό παραμύθι ἀπό τήν Θράκη (βλ. Σταμ. Ψάλτου, *Θρᾳκικά, ἤ μελέτη περὶ τοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος τῆς πόλεως Σαράντα Ἐκκλησιῶν*, 1905, σ. 220) τό ὁποῖο ἀποτελεῖ παραλλαγή τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Πλούμπως: Ἡ προγονή τῆς κακιᾶς μητρυιᾶς πού εἶναι καταδικασμένη νά «πάγ. τὴν ἀγελάδα στὴν ἀγέλ.», βρίσκει ἕναν παππού, τόν ψειρίζει, κι ἐπειδή στήν ἐρώτηση «Τί μὲ γῆρες κορίτσ. μου;» ἀπαντάει «Μαργαριταρένια κόνιδα [...] μαλαμματένια ψεῖρα», γίνεται ὁλόχρυσο, τό γέλιο του τριαντάφυλλα καί τά δάκρυα του μαργαριτάρια.

Ἀντίθετα, ἡ κόρη τῆς μητρυιᾶς, ἐπειδή ἀπαντάει «Γαδουρήσια κόν.δα, βουβαλήσια ψεῖρα» γίνεται μαύρη «μόν. τὸ δαχτυλόπλλό τ' χρυσό». Ἐπειδή «τὴ βασιλέ ὁ γυιός» ζητάει γιά γυναῖκα του τή χρυσῆ προγονή, ἡ κακιά μητρυιά «πιάν. καὶ βγάζ. τὰ μάτια τῆς προγονῆς καὶ τὴ στέλνει 'ς ἕνα ἄθρωπο στὸ βουνὸ νὰ τὴ χάσ.». Ἡ «μαύρη» κόρη ἀντικαθιστᾷ τή «χρυσῆ» προγονή μέ δόλο, ἀλλά στό τέλος, ἡ ἀλήθεια ἀποκαλύπτεται, ἡ προγονή μέ τήν βοήθεια ἑνός ζεύγους γερόντων παίρνει πίσω τά μάτια της καί παντρεύεται τό βασιλόπουλο τό ὁποῖο «παίρνει τέσσαρα ἄλογα στὰ δγιό δήν. τὴν μάννα τ', καὶ στὰ δυὸ τὴ θεγατέρα, τὸν. τὸ ποδάρ. στὸν. τἄλογο καὶ τἄλλ. τὸ ποδάρ. στἄλλ. τἄλογο καὶ τἄδωκε πὲ μνιὰ καμπτσικιά τἄλογα κ' ἔφευγαν σὰ gαπνός τἄλογα στὰ χωράφια καὶ τὴ gσέσκισαν τὴν στρίgλα».

Ὅπως καί στόν Οἰδίποδα, ἔτσι κι ἐδῶ, ἄν καί σέ διαφορετικό σημεῖο τῆς ἱστορίας, τό θέμα τῆς ἔκθεσης στό βουνό συνάπτεται μέ αὐτό τῆς τύφλωσης, ἐνῷ ἀντιπροσωπεύουν διαφορετικές μεθόδους ἀπαλλαγῆς ἀπό τό νεαρό σέ ἡλικία ἄτομο πού ἀπειλεῖ τήν «πρωτοκαθεδρία» τοῦ ἡλικιωμένου.

Τό παραμύθι μέ τήν ἀσυνείδητη εὔγλωττη καταληκτική του ἀναφορά σέ μιά καί μοναδική «στρίgλα» δείχνει ποιά εἶναι ἡ πέτρα τοῦ σκανδάλου, ἡ γηραιά μοχθηρή φιγούρα πού διασπάσθηκε σέ δυό μορφές, τήν μητρυιά καί τήν «μαύρη» κόρη. Αὐτή ἡ στρίγγλα εἶναι πού ἐπιθυμεῖ νά πάρῃ τήν θέση τῆς νέας κι ὄμορφης «χρυσῆς» κόρης στόν γάμο μέ τό βασιλόπουλο καί γι' αὐτό μετέρχεται τήν κλασσική ἀπάτη μέ τό «χρυσό δαχτυλόπλλο» τῆς κόρης της. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι τό παραμύθι δέν ἀξιοποιεῖ τό θέμα τοῦ χρυσοῦ δάχτυλου πού παραμένει μετέωρο, ἀλλά μποροῦμε ἀπό ἄλλα παρεμφερῆ παραμύθια - πού παρουσιάζουν *μιά γριά* νά γλείφῃ συνέχεια τό δάχτυλό της καί μόνο αὐτό νά ἐπιδεικνύῃ, καλύπτοντας ὅλο τό ὑπόλοιπο σῶμα της - νά εἰκάσουμε ὅτι τό παραμύθι ἀναφέρεται ἔμμεσα στήν προσπάθεια τῆς γηραιᾶς (μητρυιᾶς;) νά σφετερισθῇ ἡ ἴδια τήν θέση τῆς νύφης κι ὄχι νά «ἀποκαταστήσῃ» τήν κόρη της.

Μποροῦμε λοιπόν νά ποῦμε ὅτι ἡ ἀντικατάσταση λαμβάνει χώραν δύο φορές: τή μία, στήν τελετουργία τῆς ἐξέλασης, ἡ κόρη ἀντικαθιστᾶ τήν γηραιά στή θέση τοῦ θύματος, ἐνῶ τήν ἄλλη ἡ γηραιά ἀντικαθιστᾶ τήν νεαρή στήν τελετουργία τοῦ γάμου.

Στό παραμύθι τοῦ «Γιάννου καί τῆς Μάρως», τῶν δύο ἀδελφιῶν πού κατατρέχονται ἀπό τήν ἴδια τους τή μάννα, ἡ διαδικασία τῆς διπλῆς ἀντικατάστασης εἶναι ἐμφανής: «Μέ καιρό παρουσιάστηκε κι ἡ μάνα, γδαρμένη ἀπό τ' ἀγκάθια, σά γύφτισσα. Καί μιά μέρα πού κατέβηκε ἡ Μάρω στή βρύση γιά νερό, τή βλέπει ἡ μάνα της. Τή γδύνει, τῆς φορεῖ δικά της ροῦχα, τή βάνει σ' ἕνα λάκκο καί τήν πλακώνει μέ μιά πέτρα. Ἔπειτα, κείνη στολίστηκε μέ τά ροῦχα τῆς Μάρως καί πῆγε στό παλάτι.» (Ἄν. Ἀγγελοπούλου, *Οἱ Παραμυθοκόρες,* σ. 110). Μέ τήν ἀποκάλυψη τῆς ἀπάτης ἡ παραμυθική τάξη ἀποκαθίσταται, ἡ - προφανῶς σκοτωμένη - κόρη ἐπιστρέφει στό παλάτι καί στό βασιλόπουλο, ἡ δέ κακιά μάννα τιμωρεῖται μέ ἕναν «διασπαρακτικό» θάνατο («τήν ἔκοψαν κομματάκια καί τήν πετάξανε στά σκυλιά»). Κι ἐδῶ λοιπόν, ὅπως καί σ' ἄλλες περιπτώσεις, ὁ γάμος φαίνεται νά συνίσταται σέ μιά διαδικασία πού περιλαμβάνει δύο συνεχόμενα στάδια: ἕναν τελετουργικό φόνο (ὅπως ὁ διασπαραγμός μέσῳ τῆς πρόσδεσης σέ ἄλογα ἤ ἡ κατακρεούργηση ἀπό σκυλιά) καί μιάν ἐρωτική ἕνωση.

Ἡ μάννα, ἡ μητρυιά καί ὁ ἀνάδοχος

Στό παραμύθι τῆς Πλούμπως εἶναι φανερό ὅτι ἡ ἡρωίδα στέλνεται στόν μύλο γιά νά τήν φᾶνε οἱ Καλικάντζαροι. Ἑπομένως ὁ σκοπός τῆς ἐκδίωξης τῆς νεαρῆς κόρης ἀπό τήν «οἰκογενειακή ἑστία» εἶναι ἡ ἐπιθυμία νά θανατωθῇ στά πλαίσια μιᾶς τελετουργίας πού ἀποσκοποῦσε στήν ἐξέλαση τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος. Φαινομενικά, ὑπεύθυνη γιά τήν ἐκδίωξη τῆς κόρης εἶναι ἡ μητρυιά της, κι αὐτή της ἡ ἰδιότητα θεωρεῖται ἀπό τό παραμύθι ἱκανή συνθήκη γιά τήν δικαιολόγηση τῆς μοχθηρίας καί τοῦ μίσους ἀπέναντι στήν προγονή.

Ὅμως, ἄν ἐξετάσουμε τήν συμπεριφορά της ἀπέναντι καί στήν «πραγματική» της κόρη, τήν Μαλάμω, διαπιστώνουμε ὅτι, ἀνεξάρτητα ἀπό τίς ὑποτιθέμενες ἀγαθές της προθέσεις, ἡ κατάληξη τῆς συνάντησης τῆς Μαλάμως μέ τούς Καλικαντζάρους στόν μύλο εἶναι ἡ μοῖρα πού ἐπιφυλασσόταν στήν Πλούμπω: ὁ διασπαραγμός της.

Αὐτή ἡ μάγισσα-δράκισσα-μητρυιά πού γυρεύει νά κάνῃ κακό στήν Χιονάτη, πού κρατάει τήν Ξανθομαλλοῦσα στόν πύργο της, πού στέλνει τήν Πλούμπω στόν μύλο γιά νά τήν φᾶν οἱ Καλικάντζαροι, κ.ο.κ., ἀξίζει τήν προσοχή μας. Ὁ Μ.Γ. Μερακλῆς, στίς «Παρατηρήσεις στό παραμύθι τῆς Ξανθομαλλούσας» - πού ἀντιστοιχεῖ στήν «Ραπουνζέλ» τῶν ἀδελφῶν Γκρίμμ, - σημειώνει: «Ἀνεξάρτητα ὅμως ἀπὸ αὐτὸ στὶς ἑλληνικὲς παραλλαγές, ὅλες ἀνεξαιρέτως, ὑπάρχει ἡ ἑξῆς βασικὴ διαφορὰ ἀπὸ τὶς παραλλαγὲς τῆς δυτικῆς Εὐρώπης: ἡ νέα, ἡ κλεισμένη στὸν πύργο, εἶναι πραγματικὴ κόρη τῆς δράκισσας («δρακοποῦλα» καὶ «μαγοποῦλα») καὶ ὄχι, ὅπως σὲ κεῖνες, κόρη κοινῆς θνητῆς, τὴν ὁποία ἡ δαιμονικὴ γυναῖκα ἅρπαξε ἢ ἔλαβε ἀπ' τὴ μητέρα της ὕστερα ἀπὸ μιὰν ὑπόσχεση» (Μ.Γ. Μερακλῆ, *Τὰ παραμύθια μας*, σ. 132).

Ἄν κάνουμε ἕνα ἀκόμα βῆμα στήν σύγκριση τῶν σχετικῶν παραμυθιῶν καί ἐξετάσουμε τίς ὁμοιότητες μάγισσας μάνας καί μάγισσας μητρυιᾶς, ἀνακαλύπτουμε ξαφνικά καί μέ ἔκπληξη (παρόμοια μ'αὐτήν πού θά 'νιωθε ὁ ἀναγνώστης ἑνός ἀστυνομικοῦ μυθιστορήματος ἀνακαλύπτοντας ὅτι δολοφόνος ἦταν τό πιό ἀπρόβλεπτο πρόσωπο) ὅτι ἡ κακιά, δαιμονική μητρυιά, *εἶναι ἕνα ἄλλο πρόσωπο τῆς «κακιᾶς» μάννας.*

Ἂν εἶναι ἔτσι, ποῦ μπορεῖ νά ἀποδοθῇ ἡ τάση τοῦ παραμυθιοῦ νά συσκοτίζῃ πρόσωπα καί ρόλους, καί νά παρουσιάζῃ τήν παλαιά μάννα πού ἐπιθυμεῖ τήν ἐξουδετέρωση τῆς κόρης (ἤ καί τοῦ ἀδελφοῦ της, ὅπως π.χ. στόν «Γιάννο καί τή Μάρω) ὡς μητρυιά ἤ κάποιο τρίτο πρόσωπο; Εἶναι ἀρκετή μιά ἑρμηνεία πού θά μιλοῦσε γιά παραποίηση τῆς πραγματικότητας καί συνειδητή συγκάλυψη τοῦ μοχθηροῦ ρόλου τῆς μάννας, ἤ πράγματι ὑπῆρξε στά πλαίσια τῆς κοινωνίας τοῦ παλαιοῦ γένους μιά μεταβίβαση ρόλων ἀπό τήν μάννα σέ τρίτα πρόσωπα;

Ἡ «λεπτομέρεια» τῶν δυτικοευρωπαϊκῶν ἐκδοχῶν τῆς Ξανθομαλλούσας, πού μιλάει γιά μιά δαιμονική γυναῖκα πού ἅρπαξε ἤ ἔλαβε τήν κόρη ἀπό τήν μητέρα της «ὕστερα ἀπὸ μιὰν ὑπόσχεση», ἀναφέρεται στήν οὐσία στήν δεύτερη διευθέτηση, στήν μεταβίβαση δηλαδή τοῦ ρόλου τῆς μάννας σέ ἕνα τρίτο πρόσωπο πού θά ἐξελιχθῇ - ὅπως θά φανῇ στή συνέχεια - σέ ὅ, τι σήμερα ὀνομάζουμε νουνό ἤ ἀνάδοχο.

Τό - ἱστορικό κατ' οὐσίαν - ὑλικό μιᾶς τέτοιας ἐξέλιξης, χρειάζεται νά τό ἀναζητήσουμε, πιστεύω, στίς σχέσεις μεταξύ τῶν μελῶν τῆς πρώιμης (ἀδελφομικτικῆς, κατά πᾶσαν πιθανότητα) μητριαρχικῆς οἰκογένειας. Σέ μιά τέτοια οἰκογένεια, ὅπου ὁ θάνατος διά διασπαραγμοῦ τῶν γηραιῶν μητέρων ἀπό νεαρές γυναῖκες μέ προεξάρχουσες τίς κόρες τους, θά ἦταν ὄχι μιά κατ' ἐξαίρεσιν ἀκολουθούμενη πρακτική, ἀλλά ὁ κοινῶς παραδεδεγμένος τρόπος μέ τόν ὁποῖον θά ἐγκατέλειπαν τά ἐγκόσμια καί θά ἀποπέμποντα ὁ δαίμων τοῦ θανατηφόρου γήρατος, τά γηραιά μέλη θά ἀναζήτησαν τρόπους γιά τήν ἀποφυγή τοῦ φρικτοῦ, βίαιου τέλους. Ἕνας ἀπό τούς πολλούς καί τούς πλέον διαδεδομένους, πρέπει νά ἦταν - ὅπως ἔγινε ἐμφανές καί ἀπ' τήν ἀνάλυση τοῦ μυθικοῦ θέματος τῆς «ἔκθεσης» νεογέννητων στήν ἐρημιά - ἡ ἀπομάκρυνση ἀπό τήν μητέρα τῆς μελλοντικῆς «φόνισσας». Ἡ συχνή κατάληξη τῶν μύθων στήν πραγματοποίηση τοῦ προρρηθέντος φόνου, ὅταν τό ἐκτεθέν νεογέννητο ἐνηλικιώνεται καί ἐπιστρέφῃ στήν γενέθλια γῆ, ἀφηγεῖται μέ μυθικούς ὅρους τήν ἱστορία μιᾶς - κοινωνικῆς κατά βάσιν - διευθέτησης ἡ ὁποία δέν ἀποδεχόταν τήν ἐξολόθρευση τῆς κόρης, ἀλλά τήν προσωρινή ἀπομάκρυνσή της ἀπό τήν μάννα, ἤδη ἀπό τήν βρεφική ἡλικία, καί τήν ἐπάνοδό της κατά τήν ἐφηβική ἡλικία στό γένος της.

Θά ἀναρωτιόταν κανείς: Ἀφοῦ ἡ ἔκθεση τοῦ νεογέννητου καί γενικῶς ἡ ἀπομάκρυνση τῆς νεαρῆς κόρης ἀπό τήν οἰκογενειακή ἑστία ἀποσκοπεῖ στήν ματαίωση τοῦ «χρησμοῦ», γιατί ἡ κόρη (ἤ ὁ γιός) ἐπανακάμπτει ὅταν ἐνηλικιώνεται; Ἴσως ἐδῶ εἴμαστε μάρτυρες ἑνός ἀπό τούς τόσους συμβιβασμούς μεταξύ ἀντιμαχομένων πλευρῶν πού ἔγιναν μέσα στά πλαίσια τῆς ἀδελφομικτικῆς κοινωνίας. Ἡ ἐξολόθρευση βρεφῶν πού θά ἀποσκοποῦσε στήν ματαίωση τοῦ μελλοντικοῦ φόνου, θά πρέπῃ νά συνάντησε τήν ἀντίδραση τῆς κοινότητας. Οἱ ἀγαθοί βοσκοί πού σώζουν τά νεογέννητα, οἱ κυνηγοί πού λυποῦνται ἤ σώζουν ἀπ' τά ἄγρια ζῶα τά νεαρά κορίτσια - ὅπως ὁ κυνηγός στήν περίπτωση τῆς Χιονάτης ἤ τῆς Κοκκινοσκουφίτσας - ἤ ἀκόμα καί τά ζῶα (ἀρκοῦδες, φοράδες, λύκαινες, γίδες, κ.λπ.) πού τά θρέφουν μές στήν ἐρημιά, ἀποτελοῦν ἔκφραση τῆς παρέμβασης ἑνός - ἀγαθοῦ καί συνάμα συντηρητικοῦ - τμήματος τῆς κοινότητας πού ἀντιτίθεται στήν μοχθηρία τῆς «προνοητικῆς» μάννας. Σώζουν λοιπόν τά ἐκτεθειμένα παιδιά, τά θέτουν ὑπό τήν προστασία τους, τά τρέφουν, σχεδόν τά «υἱοθετοῦν», φροντίζοντας νά τά προφυλάξουν ἀπ' τήν ὀργή τῆς πάντοτε ἀνησυχούσας καί ἐπαγρυπνούσας μάννας - ὅπως π.χ. οἱ νάνοι στήν περίπτωση τῆς Χιονάτης - μέχρι νά ἔλθῃ τό πλήρωμα τοῦ χρόνου καί νά κάνῃ τήν ἐμφάνισή του τό βασιλόπουλο. Μά ὅσο κι ἄν ὑποκρίνωνται ὅτι τίποτα δέν ἔχει ἀλλάξει, ὅτι ἐν τέλει ὁ «χρησμός» θά πραγματοποιηθῇ, ὁ προρρηθείς φόνος τοῦ ἡλικιωμένου ἀτόμου θά τελεσθῇ καί θά ἀποδειχθῇ ὅτι «τὸ πεπρωμένον φυγεῖν ἀδύνατον», ἐν τούτοις εἶναι

φανερό ὅτι ἔχουν ἀποδεχθῆ μιά συμβιβαστική λύση. Ἡ οὐσία τοῦ συμβιβασμοῦ ἔγκειται στήν ἀποδοχή τῆς προσωρινῆς κατ' ἀρχήν - πιθανώτατα ἕως ὅτου ἀποβιώσῃ μέ φυσικό θάνατο ἡ μητέρα - ἀπομάκρυνσης τῶν κοριτσιῶν ἀπό τόν στενό κύκλο τοῦ γένους, μέ ἀντάλλαγμα τήν σωτηρία τῆς ζωῆς τους, μιᾶς ἀπομάκρυνσης πού τείνει νά μονιμοποιηθῆ καί νά ἐξελιχθῆ σέ ἐξωγαμική πρακτική.

Ἐκεῖ ἔχει τίς ρίζες του τό ἔθιμο τῆς «εἰκονικῆς» ἔκθεσης, πώλησης, σκλαβώματος, κ.λπ. τοῦ κινδυνεύοντος βρέφους, γιά νά σωθῆ, στό ὁποῖο μᾶς παραπέμπουν καί τά ὀνόματα Ποῦλος, Πούλω, Πουλίτσα[69], κ.τ.τ. Ὁ Μ. Γ. Μερακλῆς θεωρεῖ ὅτι «Οι πιο πάνω τρόποι έκθεσης των παιδιών δεν συμπίπτουν με τη, συνηθισμένη στα παραμύθια, αντίρροπή τους, - αντανάκλαση μιας άλλης φάσης ιστορικής πραγματικότητας - που αποσκοπεί στη φυσική εξόντωση ενός ανεπιθύμητου νέου ανθρώπου» (*Ελληνική Λαογραφία*, σ. 28).

Πράγματι, δέν συμπίπτουν, ἀλλά ἡ πρακτική τῆς σημερινῆς «ἔκθεσης» ἐπήγασε ἀπό τήν παλαιά ὡς καιρός ἑνός συμβιβασμοῦ πού ἀναγνωρίζει τήν υἱοθέτηση ἀπό ἕναν τρίτον - τ.ἔ. τήν σημερινή βάπτιση - ὡς μοναδικό τρόπο γιά τήν διάσωση τῆς ζωῆς τοῦ ἐκτεθειμένου παιδιοῦ.

Μέσα ἀπό τήν διαδικασία αὐτή τοῦ «πουλήματος», «σκλαβώματος» τοῦ παιδιοῦ σέ κάποιον τρίτο ἀναδύεται ἡ μορφή τόσο τοῦ νονοῦ - νονᾶς ὅσο καί τοῦ ὀνοματοθέτη παππού - γιαγιᾶς, τῶν ὁποίων τόν κεντρικό, ἀπό ἕνα σημεῖο κι ἔπειτα, ρόλο στήν ὀνοματοθεσία μποροῦμε τώρα νά καταλάβουμε πλήρως: ἐφ' ὅσον τά πρόσωπα αὐτά ἀντικαθιστοῦσαν μέσῳ τῆς εἰκονικῆς υἱοθεσίας τούς γονεῖς, θά ὤφειλαν νά ὑποστοῦν, μέ τήν ἐνηλικίωση τοῦ παιδιοῦ, καί τήν τύχη τους, τ.ἔ. νά πραγματοποιηθῆ ἐν τῷ προσώπῳ τους ὁ παλαιός «χρησμός» πού προανάγγελλε τόν φόνο τους. Ὅμως, ἡ μεγάλη τους ἡλικία ἀποτελοῦσε βάσιμη ἐγγύηση ὅτι θά ἀποβιώσουν ἀπό φυσικό θάνατο προτοῦ ἐνηλικιωθῆ ὁ ἐπικίνδυνος βλαστός, κάτι πού μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου βοήθησε νά «ξεθωριάσουν» οἱ μνῆμες τοῦ παλαιοῦ γονεϊκοῦ διασπαραγμοῦ.

Τό «σκλάβωμα»

Ἡ διττή φύση τῆς παλαιᾶς βάπτισης (ὄχι μόνο «σκλάβωμα» σέ ἕνα τρίτο πρόσωπο, ἀλλά καί «ξεσκλάβωμα» ἀπ' αὐτό, ὅταν ἔλθῃ τό «πλήρωμα τοῦ χρόνου»), ἀναδεικνύεται μέ ἐνάργεια μέσα ἀπό τήν ἱστορία τῆς «ἔκθεσης» τοῦ Ἴωνα τοῦ Εὐριπίδη ἀπό τήν μητέρα του Κρέουσα. Ὁ ἥρωας τῆς τραγωδίας «σκλαβώνεται» στήν οὐσία στόν βιαστή τῆς μητέρας του θεό Ἀπόλλωνα (πρβλ. στ. 309: «τοῦ θεοῦ καλοῦμαι δοῦλος εἰμί τ' ὦ γύναι») καί ἀποδίδεται - μέσα ἀπό περιπέτειες καί ἀναγνωρίσεις - πάλι σ' αὐτήν, ὅταν φθάσῃ στήν ἐφηβική ἡλικία. Τό ὅτι ἡ Κρέουσα βιώνει τήν υἱοθέτηση τοῦ Ἴωνα ἀπό τόν σύζυγό της Ξοῦθο ὡς ἀπειλή γιά τήν ἴδια, καί ἀποπειρᾶται νά τόν σκοτώσῃ (πρβλ. στ. 1300-1: «ΙΩ. Κἄπειτα τοῦ μέλλειν μ' ἀπέκτεινες φόβῳ; ΚΡ. ὡς μὴ

---

[69] «Εἰς τὴν Ἀν. Κρήτην "*...κεινιὰ ποὺ δὲ τζῆ ζοῦν τὰ κοπέλια τζης, τὸ πουλεῖ σὲ μιὰν ἄλλη πολυπαιδοῦσα ποὺ νά 'ναι ὅλα τζης τὰ κοπέλια κεφαλοπύρωτα. Πάει καὶ τσῆ λέει: πουλῶ σου τὸ κοπέλι μου, ἀγοράζεις το; — Ἀγοράζω το, καὶ τσῆ δίδει ἕνα λίγο πρᾶμα.*[...] Εἰς τὴν Κορώνην αὐτὴ ποὺ ἀγοράζει "*γιὰ μιὰ φέτα ψωμί*" τὸ παιδί, τὸ βαφτίζει, ἀλλὰ "*ὅπως κι ἂν τὸ βγάνουνε, εἴτε Γιάννη, εἴτε Μαρία εἴτε ἄλλο τι ὄνομα, θὰ τὸ φωνάζουνε πάντα σ' ὅλη του τὴ ζωὴ Ποῦλο ἢ Πουλίτσα*"» (Γ. Μέγα, *Ζητήματα...*, τ. 2ον, σ. 21). Δέν ἀποκλείεται καί τό συνηθισμένο γιά ἀβάφτιστα προσωνύμιο «μπούλης» ἐδῶ νά ἔχῃ τήν ἀρχή. Ἀλλά καί ἡ συνήθης ὑποκοριστική κατάληξη - πουλος, - πουλο εἶναι πολύ πιθανό νά μήν προέρχεται ἀπό τό ποῦλος (= ὁ νεοσσός) < λατ. pullus, ἀλλά ἀπό τό ποῦλος (: πουλημένος), δεδομένου ὅτι ἡ τακτική τῆς πώλησης τῶν παιδιῶν σέ ἕνα τρίτο πρόσωπο παλαιά θά πρέπῃ νά ἦταν ὄχι μιά κατ' ἐξαίρεσιν ἀκολουθούμενη πρακτική ἀλλά πάγια καί ἀφορῶσα ὅλα τά παιδιά, ὅπως ἀφήνει νά καταλάβουμε ὁ πλήρως γενικευμένος θεσμός τοῦ / τῆς ἀναδόχου.

θάνοιμί γ' εἰ σὺ μὴ μέλλων τύχοις») ἀποτελεῖ ἔμμεση ἔκφραση ἑνός παλαιοῦ, πολύ πιό ἀρχετυπικοῦ φόβου, πού ὑπόκειται τῆς πρακτικῆς τῆς «ἔκθεσης».

Ἡ «ὑποδούλωση» τοῦ Ἴωνα στόν θεό Ἀπόλλωνα βρίσκει τό ἀντίστοιχό της στό ἔθιμο τοῦ «σκλαβώματος» ἀσθενῶν παιδιῶν στόν ἀρχάγγελο / ἀρχιστράτηγο Μιχαήλ στήν Σιγή τῆς Βιθυνίας: «*Ἅμα ἀρρωστοῦσε κάποιο παιδί, τὸ σκλάβωναν, δηλ. τὸ πήγαιναν στὸν Ταξιάρχη, τὸ ζυάζανε κι ὅσες ὀκάδες ἔβγαινε, τόσο κερὶ ἢ λάδι (ἢ ὁ,τιδήποτε ἄλλο) θὰ ἔδιναν στὸν Ταξιάρχη. Ἔλεγεν ἡ μητέρα: "Νὰ μοῦ τ' ἀξιώσῃς, Ταξιάρχη μου, νὰ γίνῃ τόσων χρόνων καὶ νὰ σὲ φέρω τόσες ὀκάδες λάδι, κερὶ κλπ." Ἅμα τὸ ζυάζανε, τοῦ ἔβαζαν ἕνα χαλκᾶ ἀπὸ ἀσημένιο σύρμα στὸ λαιμὸ καὶ τὸν φοροῦσε ἐκεῖ, ὥσπου νὰ περάσουν τὰ χρόνια, ποὺ ζήτησεν ἡ μητέρα. Τότε πήγαιναν πάλι στὸν Ταξιάρχη, πλήρωναν τὸ τάσιμο καὶ ξεσκλάβωναν τὸ παιδί, δηλ. τοῦ ἔβγαζαν τὸ χαλκᾶ ἀπὸ τὸ λαιμό καὶ τὸν κρεμοῦσαν στὴν εἰκόνα*». (Γ. Μέγα, *Ζητήματα...*, τ. 3ον, σ. 21).

Ἴδιας πρός τό «σκλάβωμα» τάξης εἶναι καί τό «καλογέρωμα», τό ὁποῖο διασώζει κατά τήν γνώμη μας ἀρχετυπικά στοιχεῖα τοῦ μοναχισμοῦ: «Εἰς τὴν Σπάρτην "*ἅμα εἶναι κανεὶς ἄρρωστος ἢ μαγεμένος, τὸν τάζουν σὲ κάποιον Ἅγιο νὰ τὸν καλογερέψουν. Τοῦ βάζουν δηλ. μαῦρα ροῦχα, παπούτσια, πουκαμισάκι, ὅλα, ὅλα κατάμαυρα καὶ τὰ φορεῖ, ὅσον καιρὸ τάξουνε, ἕνα, δύο, τρία χρόνια. Ὅσον καιρὸ τὰ φοροῦν, δὲν τοὺς λένε τ' ὄνομά τους, τοὺς λένε καλογέρους, ἂν εἶναι ἀγόρια, καὶ καλόγριες, ἂν εἶναι κορίτσια. Ἅμα περάσῃ ὁ καιρός, πᾶνε στὴν ἐκκλησία καὶ τοὺς ξεκαλογερεύουν. Βγάζουν τὰ μαῦρα καὶ τ' ἀφήνουν στὴν ἐκκλησία καὶ τοὺς φοροῦν κατόπιν ὅλο ἄσπρα*". Εἰς τὴν Ἑπτάνησον "*τοὺς ρασοφοροῦν πάνω στὸ λείψανο τοῦ Ἁγίου*".» (Γ. Μέγα, *ὅ.π.*, σ. 21).

Ὁ R. Girard, (*Τό ἐξιλαστήριο θῦμα*, σ. 51), ἀναφερόμενος στήν σχέση τοῦ ἑλληνικοῦ *ἀναθέματος* μέ ἀντίστοιχο ἔθιμο τῶν Chukchi, παρατηρεῖ: «Αὐτοί διευθετοῦν ἔτσι τά πράγματα ὥστε νά τοποθετήσουν τό ἀνάθεμα σέ μιά κατάσταση πού τοῦ στερεῖ τήν ἐπιβίωση· κανείς, ἐκτός ἀπό τόν ἴδιο τόν ἑαυτό του, δέν θά εἶναι ἄμεσα ὑπεύθυνος γιά τό θάνατό του, κανείς δέν ἄσκησε βία πάνω του. Ἐγκαταλείπουν τό δυστυχή μόνο του, χωρίς τρόφιμα, μέσα στό πέλαγος ἤ στήν κορυφή ἑνός βουνοῦ, τόν ἀναγκάζουν νά πέσει στό γκρεμό. Ἡ ἔκθεση τῶν παιδιῶν κατά τά φαινόμενα ἀπορρέει ἀπό μιά ἀνάλογη μέριμνα»[70].

Μποροῦμε ἑπομένως νά ἀντιληφθοῦμε ποῦ ἔχει τίς πρωταρχικές του ρίζες τό φαινόμενο τοῦ *μοναχισμοῦ* πού διασώζει στήν σχετική λέξη τήν μνήμη τῆς *ἀπομόνωσης*, ἀπαραίτητης προϋπόθεσης γιά τήν φαινομενικά «τυχαία» - καί ἑπομένως ἀποενοχοποιητική - ἐπέλευση τοῦ θανάτου. Τό γεγονός ὅτι τά

---

[70] Τό παραμύθι τῆς Μαρούλας, μιᾶς ἐναλλακτικῆς μορφῆς τῆς Πλούμπως, πού ἡ μητριά της «ἔλεγε τ' ἀντρός της νά πάει νά τήν γκρεμίσει» παρουσιάζει τήν σπαρακτική ἐκδοχή μιᾶς τέτοιας ἔκθεσης: «Πήγανε σ' ἕνα μέρος ἔρημο, κόψανε ξύλα κι ἐκεῖ πού καθίσανε νά φᾶνε, ὁ πατέρας κύλησε τήν μπογάτσα καί τήν ἔριξε σ' ἕνα ρέμα πολύ κι ἔκανε τό στενοχωρημένο τάχα κι ἔκλαιγε. Ἡ Μαρούλα τόν ρώτησε: "Τί ἔχεις, τάτα;" "Τί νά 'χω γιέ μου; Νά, ἔπεσε ἡ μπογάτσα στό ρέμα". "Ἐγώ νά πάω νά σ' τή φέρω", λέει ἡ Μαρούλα. [...] "Μαρούλα, θά σέ κρεμάσω μέ τήν τριχιά στό ρέμα, νά πιάσεις τήν μπογάτσα νά φᾶμε, κι ἐγώ πάλι θά σέ βγάλω". Τήν ἔριξε κάτω καί τῆς λέει μόλις ἔφτασε: "Τώρα λύσου γιά νά σέ δέσω ἀπό τήν ἄλλη μεριά τῆς τριχιᾶς γιά νά μήν κοπεῖ ἀπό δῶ".

Μόλις λύθηκε ἡ Μαρούλα, τράβηξε ὁ πατέρας τήν τριχιά, φόρτωσε τά ξύλα κι ἔφυγε. Ἡ κοπέλα ἔκλαιγε στό ρέμα καί φώναζε τόν πατέρα της. "Ὦ! τάτα!! ὤ, τάτα!!" Τήν ἄκουσε τό θηρίο καί τῆς φώναξε: "Τί θές, γιέ μ', τί θές, γιέ μ'" "Δέν εἶσαι σύ ὁ τάτας μου". "Ἐγώ εἶμαι, ἐγώ εἶμαι ὁ τάτας σου", τῆς εἶπε καί πῆγε κοντά της, τήν πῆρε καί τήν πῆγε στή σπηλιά του...» (*Παραμυθοκόρες*, σ. 166). Στήν ἐπίμονα ἐπαναλαμβανόμενη διαβεβαίωση τοῦ θηρίου ὅτι εἶναι ὁ «τάτας» τῆς Μαρούλας, μποροῦμε νά διακρίνουμε τήν πεμπτουσία τῆς «ἀναδοχικῆς» σχέσης.

ταγμένα παιδιά παίρνουν τό ὄνομα «Καλόγεροι», ὄνομα κατ' ἐξοχήν χρησιμοποιούμενο γιά νά ὑποδηλώση τήν ἰδιότητα τοῦ μοναχοῦ στήν Ἑλλάδα, δείχνει ὅτι ἡ ἀρχική θανατηφόρα ἀπομόνωση ἀντικαταστάθηκε ἀπό μιά προσωρινή *ἀφοσίωση* σέ ἕνα τρίτο, ἡλικιωμένο πρόσωπο (ἀπό κεῖ καί τό β' συνθετικό τῆς λέξης Καλό-γεροι), σέ ἕνα σκλάβωμα πού, σέ ἀντίθεση μέ τήν σημερινή διά βίου ἀφοσίωση τῶν μοναχῶν στό θεῖο, διαρκοῦσε μέχρι τήν ἐνηλικίωση, ὁπότε λάμβανε χώραν ἡ ἀποδέσμευση ἀπό τήν ἐξάρτηση, τ.ἔ. τό ξεσκλάβωμα.

Ὅτι ἡ «ἀφιέρωση», τό τάξιμο, ἰσοδυναμοῦσε μέ σωτηρία ἀπό ἕνα θανάσιμο κίνδυνο, ἀναδεικνύεται ἀπό τήν πολυσήμαντη ἱστορία μέ τήν ὁποία ξεκινάει τήν ἐμπεριστατωμένη ἀναφορά του στό «σκλάβωμα» ὁ Στ. Κυριακίδης [«Σύμμικτα (Λατρεία - Τὸ σκλάβωμα)», *Λαογραφία*, τ. ΙΓ', 1950, σσ. 350-351]: «Ἡ μητέρα μου μιὰ μέρα, ὅταν ἤμουν τεσσάρων χρόνων, μοῦ εἶπε ὅτι θὰ πηγαίναμε στὴ θεία μου Εἰρήνη, ἡ ὁποία ἔμενε στὰ Ἔξ-Μάρμαρα, γιὰ νὰ καθήσουμε γιὰ λίγες μέρες. Ὅταν ἄρχισε νὰ μὲ ντύνῃ, γιὰ μιὰ στιγμὴ τῆς λέω. "Μαννούλα, ἀπόψε εἶδα στὸ ὄνειρό μου ἕνα ἄλογο ἄσπρο μὲ κἄποιον καβαλλάρη καὶ τὸ ἄλογο ἔτρεχε πρὸς τὰ μένα, ἐνῷ ὁ καβαλλάρης προσπαθοῦσε νὰ τὸ συγκρατήσῃ". Ἡ μητέρα μου γέλασε μὲ τὸ ὄνειρό μου, γιατὶ ἤμουνα μικρούλα. Πήραμε τὸ τραῖνο καὶ φθάσαμε στὸ σπίτι τῆς θείας μου. Ἐγὼ σὰν παιδάκι ποὺ ἤμουνα, ἡ πρώτη μου δουλειὰ ἦτο νὰ τρέξω μὲ τὴν ἐξαδελφούλα μου στὸν κῆπο νὰ παίξουμε μὲ τὴν μπάλα της. Παίζοντας πάτησα ἐπάνω σ' ἕνα ξεροπήγαδο, ποὺ δὲν ἦταν καλὰ κλεισμένο, καὶ ἔπεσα μέσα. Μὲ πολλὴ δυσκολία μὲ ἀνέβασαν μὲ τὸ κεφάλι σπασμένο.

Ἀφοῦ πέρασε τὸ κακὸ καὶ ἐπὶ ἕνα μῆνα συνέχεια ἤμεθα ὑποχρεωμένοι νὰ καθήσουμε στὸ σπίτι τῆς θείας μου, διότι ἐκεῖ ἤρχετο ὁ γιατρός, γιὰ νὰ μοῦ κάνῃ ἀλλαγὲς στὴν πληγὴ τοῦ κεφαλιοῦ μου, ἡ μητέρα μου εἶπε τὸ ὄνειρο στὴ θεία μου. Ἐκείνη τῆς τὸ ἐξήγησε λέγοντάς της πὼς στὸ ἄλογο ἦτο ὁ ἅγιος Γεώργιος καὶ ὅτι ἐκεῖνος μὲ γλύτωσε ἀπὸ τὸν τόσο μεγάλο κίνδυνο καὶ τῆς εἶπε νὰ μὲ πάῃ νὰ μὲ τάξῃ στὸν ἅγιο Γεώργιο τὸν Κουδουνᾶ, ποὺ ἦτο στὴν Πρίγκηπο.

Ἀφοῦ ἔγινα τελείως καλὰ καὶ κατεβήκαμε στὸ σπίτι μας, μιὰ μέρα πήραμε τὸ βαποράκι τῆς συγκοινωνίας καὶ φθάσαμε στὸ ὄμορφο νησὶ καὶ πήγαμε στὴν ἐκκλησία. Ὁ γέρο-παππᾶς μὲ πῆρε ἀπὸ τὸ χέρι καί, ἀφοῦ διάβασε ὡρισμένες εὐχές, μὲ πέρασε ἀπὸ κάτι σίδερα, ποὺ βρίσκονταν σὰν χωρίσματα ὁριζοντίως τοῦ ἐσωτερικοῦ τῆς ἐκκλησίας, τὸ ἕνα ἀπέναντι τοῦ ἄλλου, παράλληλα καὶ σὲ ἀπόσταση, ὥστε νὰ χωρίζουν σὲ τρία μέρη. Ὁ παππᾶς μὲ πέρασε ἀπὸ τὶς δυὸ μεριές, δηλ. δεξιὰ καὶ ἀριστερά, διαβάζοντας διάφορες εὐχές, καὶ ρώτησε τὴ μητέρα μου γιὰ πόσα χρόνια θὰ ἤθελε νὰ μὲ σκλαβώσῃ στὸν ἅγιο Γεώργιο. Καὶ ἐκείνη ἀπήντησε ἕως τὰ δεκαπέντε μου χρόνια.

Μοῦ κρέμασε καὶ ἕνα κουδουνάκι, πού, ὅπως μοῦ εἶπε ὁ παππᾶς, ἤμουνα ὑποχρεωμένη νὰ τὸ φορῶ, ἕως ὅτου φθάσω σ' αὐτὴ τὴν ἡλικία. Κατόπι θὰ ξαναπήγαινα καὶ θὰ μοῦ διάβαζε ἄλλες εὐχὲς καὶ θὰ ἐπέστρεφα τὸ κουδουνάκι, γιὰ νὰ χαλάσουμε τὸ τάξιμο, διότι μᾶς εἶπε ὅτι ὁ ἅγιος Γεώργιος μὲ θεωροῦσε γιὰ δικό του παιδὶ καὶ θὰ μοῦ ἐμπόδιζε κάθε τύχη, ἂν δὲν ἐπέστρεφα τὸ κουδουνάκι κι ἂν δὲν διαβάζονταν ἄλλες εὐχές.

Τὸ φόρεσα ἕως τὰ 15 μου χρόνια. Τὸ ἔστειλα, ὅταν συμπληρώθηκε τὸ χρονικὸ διάστημα αὐτὸ σὲ κἄποια συγγενῆ μου, γιὰ νὰ μὲ ξεσκλαβώσῃ αὐτή, διότι ὅλη ἡ οἰκογένειά μου εἶχε φύγει ἀπὸ τὴν Πόλη τὸ 22 καὶ εἴχαμε ἐγκατασταθῆ στὴν Ἑλλάδα.

Ὁ Ἅγιος αὐτὸς φημίζεται πὼς εἶναι πολὺ θαυματουργὸς καὶ πολλοὶ ἀσθενεῖς μὲ διάφορες ἀρρώστειες μένουν μέρες στὴν ἐκκλησία αὐτὴ περιμένοντας ὅτι ὁ Ἅγιος θὰ δείξῃ τὸ θαῦμα του.

Χ.»

Ὁ Στ. Κυριακίδης, μεταξύ ἄλλων, ἐνδιαφερουσῶν λεπτομερειῶν πού παραθέτει, ἀντιπαραβάλλει καί συνδέει κατά τρόπο μή ἐπιδεχόμενο ἀμφισβητήσεις τό «νεο»ελληνικό «σκλάβωμα» μέ «τὸ ἔθιμον τῶν κ α τ ό χ ω ν τῆς ἑλληνιστικῆς καὶ μεταγενεστέρας ἀρχαιότητος» οἱ ὁποῖοι «ἦσαν ἰδιῶται, ὑποχρεωμένοι νὰ παραμένωσι περιωρισμένοι ἐν τῷ ἱερῷ, παρέχοντες διαφόρους λατρευτικὰς ὑπηρεσίας» (ὅ.π., σ. 356 κ.ἑ.). Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Στ. Κυριακίδης ἀνασκευάζει τήν ὑπόθεση τοῦ Wilcken[71] (ὅτι οἱ κάτοχοι παρέμεναν στό Σεράπειο κατά «διαταγὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἐν ὀνείρῳ» καί ὅτι δέν μποροῦσαν νά ἀπαλλαγοῦν ἀπό τόν ἐγκλεισμό τους «εἰ μὴ μόνον ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἴδιον τρόπον») ἀξιοποιῶντας τόσο τό περιεχόμενο τῶν παπύρων, ὅσο καί τά δεδομένα τοῦ «νεο»ελληνικοῦ «σκλαβώματος» ἤ «ταξίματος» πού προϋποθέτει - ἤ ἐπιδιώκει - τήν σωτηρία ἀπό ἕναν *κίνδυνο*: «Ὅτι οἱ κάτοχοι ἔρχονται καὶ ἐγκαθίστανται εἰς τὸ ἱερὸν κατόπιν κινδύνου τινός, τὸν ὁποῖον διέτρεξαν, λέγεται σαφῶς εἰς τὴν πρὸς τὸν Ἡφαιστίωνα ἐπιστολὴν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Διονυσίου» [ὑποσ. «Παρὰ Wilcken ἀρ. 60,5 (σελ. 303)"Κομισάμενος τὴν παρὰ σοῦ ἐπιστολήν, ἐν ᾗ διεσάφεις διασεσῶσθαι ἐγ μεγάλων κινδύνων καὶ εἶναι ἐν κατοχῇ..."»]. Καί παρακάτω (ὅ.π., σ. 358): «Κατὰ ταῦτα νομίζω ὅτι οἱ κάτοχοι ἐγκαθίσταντο εἰς τὸ ἱερὸν κατόπιν ἰδίας εὐχῆς, κατόπιν ἰδίου τ α ξ ί μ α τ ο ς [...] ἦσαν δηλ. εἶδος σημερινῶν τ α μ α τ α ρ α ί ω ν, ὑπισχνουμένων νὰ ὑπηρετήσουν εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ ὡρισμένον χρόνον, ἄλλοτε ἄλλον».

Ἐκεῖ πού κατά τήν γνώμη μας σφάλλει ὁ Στ. Κυριακίδης, εἶναι στήν ἀπόρριψη τῶν ἀπόψεων γιά τό «σκλάβωμα» τοῦ Ν. Πολίτη (*Παροιμίαι Γ'*, σ. 490) καί τοῦ Ἀθ. Σακελλαρίου (*Κυπριακὰ Α'*, σ. 703). Γιά τίς ἀπόψεις τοῦ πρώτου, γράφει: «Τὰ ἔθιμα ταῦτα ὁ Πολίτης θεωρεῖ ὡς λείψανα τῆς θρησκείας τῶν ἀρχαίων, παρὰ τοῖς ὁποίοις ἡ ἀφοσίωσις εἰς τὸν θεὸν ἐσημαίνετο ἐνίοτε διὰ τῆς ἀφομοιώσεως ἐν τῇ ἐξωτερικῇ περιβολῇ τοῦ ἀφοσιουμένου πρὸς αὐτόν, ὡς παραδείγματα δὲ τοιαύτης λατρείας θεωρεῖ τὴν ἄρκτευσιν τῶν παρθένων ἐν Ἀττικῇ εἰς τιμὴν τῆς Βραυρωνείας Ἀρτέμιδος, αἵτινες ἐδούλευον τῇ θεῷ "ἄρκτον μιμούμεναι", τὴν ἀφοσίωσιν εἰς τὸν Ποσειδῶνα, τὸν ταῦρον θεόν, ἐν Ἐφέσῳ, ὅπου οἱ εἰς τὴν ἑορτὴν τοῦ Ποσειδῶνος οἰνοχοοῦντες νεανίαι ἐκαλοῦντο ταῦροι, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ὀνόματα τῶν ἱερέων τῶν θεῶν ἐκ τῆς ἐπικλήσεως αὐτῶν τούτων τῶν θεῶν, οἷον Βάκχοι, Ἰοβάκχοι, Luperci καὶ Hirpi παρὰ τοῖς Ρωμαίοις κτλ.

Περαιτέρω ὁ Πολίτης, ἐξερχόμενος τῆς Ἑλλάδος, παραβάλλει παρόμοιον ἔθιμον ἀφοσιώσεως παιδίων εἰς τὴν Παναγίαν ἐν Νορμανδίᾳ τῆς Γαλλίας, ἐπίσης δὲ καὶ τὸ μουσουλμανικόν, καθ' ὃ ἀφοσιοῦνται παιδία εἴς τινα τῶν ἁγίων τοῦ Παραδείσου, τοῦ ὁποίου ἐφεξῆς θεωροῦνται δοῦλοι, λαμβάνοντες καὶ τὸ ἐπίθετον κ ο ῦ λ ι. [...]

Ἐν τέλει ὁ Πολίτης παρατηρεῖ ὅτι "αἱ ἰδέαι, ἐξ ὧν τὰ ἔθιμα ταῦτα ἐπήγασαν, δὲν διαφέρουσι κατ' οὐσίαν τῶν ἰδεῶν τῶν τοτεμοδόξων ἀγρίων, οἵτινες ὅπως διατελῶσιν ὑπὸ τὴν ἄμεσον προστασίαν τοῦ τοτὲμ τῆς φυλῆς των, προσπαθοῦσι νὰ ἀφομοιωθῶσι πρὸς αὐτό, φοροῦντες τὸ δέρμα του ἢ διευθετοῦντες τὴν κόμην ἢ ἀκρωτηριάζοντες τὸ σῶμα, εἰς τρόπον ὥστε νὰ ἐπιτευχθῇ ὡς ἔνεστι μείζων ὁμοιότης".».

Ἀκολούθως, ὁ Στ. Κυριακίδης, τονίζοντας τήν διάσταση τοῦ «σκλαβώματος» στό νεοελληνικό ἔθιμο, τοῦ ὁποίου τόν συνδυασμό μέ τήν εἰκονική πώληση «κινδυνεύοντος παιδίου» στήν Σηλυβρία ἀπέδιδε σέ συμφυρμό «τοῦ ἐθίμου τῆς σκλαβώσεως πρὸς τὸ ἔθιμον τῆς εἰκονικῆς πωλήσεως», καταλήγει: «Συμφώνως πρὸς τὴν ἀνωτέρω σημασίαν τοῦ ἐθίμου τοῦτο ἀνήκει εἰς τὸν

---

[71] U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit, I Band. Papyri aus Unterägypten*, Berlin - Leipzig, 1927.

κύκλον τῶν συνήθων ἐν τῇ χριστιανικῇ ἐκκλησίᾳ εὐχῶν ἢ τ α μ ά τ ω ν καὶ οὐδεμίαν δύναται νὰ ἔχῃ σχέσιν πρὸς δοξασίας τοτεμικάς, ἀποσκοπούσας εἰς τὴν ἐξομοίωσιν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ τοτὲμ τῆς φυλῆς, ἄλλως τε καὶ διότι οὔτε ὁ κρίκος οὔτε τὸ ράσον εἶναι χαρακτηριστικὰ τοῦ ἁγίου, εἰς τὸν ὁποῖον γίνεται τὸ σκλάβωμα. Ἀλλὰ καὶ εἰδικώτερον οὐδὲ πρὸς τὰς ἀρκτευούσας τῆς Ἀρτέμιδος δύναται τὸ ἔθιμον νὰ ἔχῃ τινὰ σχέσιν. Διότι εἶναι μὲν ἀληθὲς ὅτι αἱ ἀρκτεύουσαι ὑπηρέτουν εἰς τὴν λατρείαν τῆς θεᾶς, ἀλλ' οὐδεμία πληροφορία ὑπάρχει ἂν τοῦτο ἐγίνετο κατόπιν εὐχῆς ἢ δι' ἄλλον τινὰ λόγον, παραδίδεται δὲ μόνον ὅτι αἱ ἄρκτοι δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ εἶναι οὔτε κάτω τῶν πέντε, οὔτε ἄνω τῶν δέκα ἐτῶν. Ἀλλ' οὔτε καὶ πρὸς τὰς ἱεροδούλους τῆς Ἀφροδίτης δύναται νὰ ἔχῃ σχέσιν τινὰ τὸ ἔθιμον, ὡς θέλει ὁ Σακελλάριος, τῶν ὁποίων ἄλλος ἦτο ὁ σκοπὸς καὶ ἡ φύσις τῆς ὑπηρεσίας.».

Οἱ διαφορετικές ἀπόψεις τῶν ἑλλήνων μελετητῶν γιά τό θέμα τοῦ «σκλαβώματος» θυμίζουν τήν περίπτωση αὐτῶν πού ἔψαυσαν ἕναν ἐλέφαντα στό σκοτάδι, ἄλλος ἀπό τήν προβοσκίδα, ἄλλος ἀπό τό πόδι, κ.λπ., καί ἀποφάνθηκαν ὅτι τό ζῶο μοιάζει μέ φίδι, κορμό δέντρου κ.ἄ.τ. Διότι κατά βάθος ὑπάρχει μιά σύμπτωση ὅλων αὐτῶν τῶν ἐπί μέρους ἐναλλακτικῶν μορφῶν σέ ἕνα καί μοναδικό σχῆμα πού μπορεῖ νά συγκεκριμενοποιηθῇ μέσα ἀπό τήν ἐνδοσυγκριτική συσχέτιση τῶν διαφόρων πολιτισμικῶν ἀλλοτύπων. Ὑπό τό πρῖσμα μιᾶς τέτοιας ἄποψης ἡ κριτική τοῦ Στ. Κυριακίδη ἐμφανίζεται ἰδιαίτερα μονομερής, ἂν ἀναλογιστοῦμε ὅτι τίποτα δέν ἀπαγορεύει ἡ πρακτική τῶν ταμάτων, πού, σημειωτέον, ἀνάγεται ἤδη στήν μινωική ἐποχή, νά σχετίζεται μέ τοτεμικές δοξασίες, ἤ ὅτι τό φαινομενικά ἀσύμπτωτο τοῦ ράσου πρός τά χαρακτηριστικά τοῦ ἁγίου μπορεῖ νά βρίσκῃ τό ἀντίστοιχό του στό φαινομενικά ἐπίσης ἀσύμπτωτο τῆς μιμήσεως τῆς ἄρκτου μέ τήν ἀφοσίωση στήν ὄχι πλέον ἀρκτόμορφη θεά Ἄρτεμι. Ἄλλωστε καί ἡ παρατήρηση τοῦ Στ. Κυριακίδη ὅτι «παραδίδεται δὲ μόνον ὅτι αἱ ἄρκτοι δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ εἶναι οὔτε κάτω τῶν πέντε, οὔτε ἄνω τῶν δέκα ἐτῶν» παραλείπει μιά ὄχι ἀσήμαντη «λεπτομέρεια» πού ἡ ἐπισήμανσή της εἶναι σέ θέση νά συνάψῃ στενότερα τό ἔθιμο τῆς «ἀρκτομορφίας» πρός αὐτό τοῦ «σκλαβώματος»: τό σχόλιο στήν Λυσιστράτη τοῦ Ἀριστοφάνη μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἡ Ἄρτεμις «ὀργισθεῖσα ἐκέλευσε *παρθένον πᾶσαν μιμήσασθαι τὴν ἄρκτον πρὸ τοῦ γάμου*». Εἶναι παράδοξο ὅτι ὁ Κυριακίδης δέν λαμβάνει ὑπ' ὄψει του αὐτήν τήν λεπτομέρεια, τήν στιγμή μάλιστα πού ἡ ἀναφορά του στά λεγόμενα τῆς Ἐλπινίκης Σαραντῆ - Σταμούλη (*Θρακικά Θ'*, σ. 271 καί *Θρακικά ΙΘ'*, σ. 237) δείχνει ὅτι ἤξερε πώς τό σκλάβωμα διαρκοῦσε *μέχρι τόν γάμο*, ὁπότε καί λάμβανε χώραν τό ξεσκλάβωμα: «Παναγία ἡ Σηλυβρινὴ ἔκαμνε πολλὰ θαύματα καὶ θεράπευε πολλούς. [...] Οἱ γονιοὶ πωλούσανε τὰ παιδιά τους σκλάβοι στὴν Παναγιὰ κι' ὅταν μεγάλωναν πρὶν παντρευθοῦνε πάγαιναν στὴν Παναγιὰ ταξίματα καὶ ξεσκλαβώνουνταν.». Καί παρακάτω, στήν ἀναφορά «διὰ τὸ ἐν Ἡρακλείᾳ ἁγίασμα»: «...Οἱ σκλαβωμένοι συνήθως ὅταν θὰ παντρεύουνταν ξεσκλαβώνουνταν».

Τό «ξεσκλάβωμα» αὐτό, ἔτσι πού συνοδεύεται ἀπό τήν ἀφαίρεση τῶν «συμβόλων» τῆς ὑποδούλωσης, τ.ἔ. τοῦ κουδουνιοῦ, τοῦ χαλκᾶ «περὶ τὸν τράχηλον ἢ τὸν καρπὸν τῆς χειρὸς», τῶν ρούχων, κ.λπ., καί τήν μετάβαση σέ μιά ἄλλη ζωή, ἀπαλλαγμένη ἀπό τούς παλαιούς κινδύνους καί φόβους, εἶναι τό ἀνάλογο τῶν τελετῶν ἐνηλικίωσης, τῶν «διαβατηρίων» ἐθίμων γιά τά ὁποῖα τόσος προβληματισμός ἔχει ὑπάρξει ἀπό τήν ἔρευνα.

Τά ἔθιμα «μετάβασης».

Εἶναι κοινοτοπία πιά τό νά ἐπισημάνῃ κανείς τήν ἰδιαίτερη σημασία πού εἶχαν γιά τίς παλαιότερες κοινωνίες - ἤ καί γιά τίς σύγχρονες πρωτογονικές - οἱ τελετές μύησης τῶν νεαρῶν ἀγοριῶν καί κοριτσιῶν καθώς καί τήν σχέση πού ἔχουν οἱ τελετουργικές αὐτές πρακτικές μέ τίς σημερινές συνήθειες πού ἀφοροῦν στήν βάπτιση, τήν ὀνοματοθεσία, κ.λπ.

Ἐκεῖνο ἴσως πού δέν θά ἦταν κοινοτοπία, εἶναι τό νά συνδέσῃ κανείς τήν ἀτμόσφαιρα καί ὡρισμένα χαρακτηριστικά τῶν μυητικῶν διαδικασιῶν μέ τό «νεο»ελληνικό «σκλάβωμα» καί «ξεσκλάβωμα», στό ὁποῖο μπορεῖ κανείς νά διακρίνῃ ἐπιβιώσειςτοῦ πρωταρχικοῦ - ἤ μέρους τοῦ πρωταρχικοῦ - νοήματος τῆς παλαιᾶς μυητικῆς, τελετουργικῆς μετάβασης, ἤ μᾶλλον ἐπανάκαμψης.

Μιλᾶμε ἐδῶ γιά πρωταρχικό νόημα, γιά ἐπιβιώσεις, (ἤ γιά «ἴχνη»), ὄχι μέ τήν ἔννοια ὅτι «ἡ λειτουργία πού ἐκπληρώνει ἕνας θεσμός σέ μία κοινωνία μπορεῖ νά συγχέεται μέ τήν καταγωγή του», μιά τάση πού ἀποδοκιμάζει ὁ Πιέρ Βιντάλ - Νακέ (*Ὁ μαῦρος κυνηγός*, σ. 207), ἀλλά μέ τήν ἔννοια ὅτι ἡ «συγχρονική» λειτουργία ἑνός θεσμοῦ εἶναι ἀναπόσπαστα δεμένη - εἴτε τό θέλουμε εἴτε ὄχι - μέ τήν «διαχρονική» του καταγωγή.[72] Ὅσο κι ἄν τό μαχαίρι π.χ. μπορῇ σήμερα νά διαμελίζῃ σάρκες καί ταυτόχρονα νά κόβῃ ψωμί, μέ κανέναν τρόπο δέν μπορεῖ νά θεωρηθῇ ὅτι «λειτουργεῖ » ὡς ἕνα «οὐδέτερο» ἀντικείμενο πού μπορεῖ νά χρησιμοποιηθῇ γιά καλό καί γιά κακό ἀδιακρίτως. Τό γεγονός ὅτι εἶναι δυνητικά ἐπικίνδυνο, ὀφείλεται στό ὅτι ἡ ἀρχική του χρήση ἦταν ἀποκλειστικά φονική, ἕνα στοιχεῖο καταγωγῆς πού ἐμφανίζεται ἐνσωματωμένο καί σ' ἕνα σωρό ἀπό τίς σημερινές του χρήσεις.

Κατά τήν ἴδια λογική, ἡ ἀναγωγή πρακτικῶν σάν τά «ἔθιμα περάσματος» ἤ θεσμῶν ὅπως ἡ ἀρχαιοελληνική «ἐφηβεία» στήν πρακτική ἑνός τελετουργικοῦ κυνηγιοῦ ἀγρίων ζώων, στήν βίωση δηλαδή μιᾶς τελετουργικῆς «ἀγριότητας» «σέ ἀντάλλαγμα τῆς ἴδιας τῆς ἐξέλιξης τοῦ πολιτισμοῦ πού συνεπάγεται τό φόνο τῶν ἀγρίων ζώων» (ὅ.π., σ. 211), εἶναι κατά τήν γνώμη μας μονομερής, λόγῳ τοῦ ὅτι καταργεῖ τό ἱστορικό βάθος στό ὁποῖο ἐξικνοῦνται αὐτά τά φαινόμενα.

Σέ ὅ,τι ἀφορᾷ στά ἴχνη παρόμοιων τελετουργιῶν στήν ἀρχαία Ἑλλάδα,[73] ἕνα ἀπό τά πιό βασικά καί δυσερμήνευτα στοιχεῖα τῆς μυητικῆς διαδικασίας μοιάζει νά εἶναι ὁ (μαῦρος συνήθως) χιτώνας πού φοροῦνε οἱ μυούμενοι. Τόν συναντᾶμε κατ' ἀρχήν στήν Σπάρτη, γιά τούς ἔφηβους τῆς ὁποίας ὁ Πλούταρχος μᾶς πληροφορεῖ (*Λυκοῦργος*, 16, 6): «γενόμενοι δὲ δωδεκαετεῖς ἄνευ χιτῶνος ἤδη διετέλουν, ἓν ἱμάτιον εἰς τὸν ἐνιαυτὸν λαμβάνοντες, αὐχμηροὶ τὰ σώματα καὶ λουτρῶν καὶ ἀλειμμάτων ἄπειροι· πλὴν ὀλίγας ἡμέρας τινὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς τοιαύτης φιλανθρωπίας μετεῖχον».

Τόν ξαναβρίσκουμε στήν μυητικοῦ χαρακτῆρα στρατιωτική ὑπηρεσία τῶν Ἀθηναίων ἐφήβων, οἱ ὁποῖοι φοροῦσαν «σέ ὁρισμένες τοὐλάχιστον ἐπίσημες περιπτώσεις μιά μαύρη χλαμύδα πού ἀντικαταστάθηκε, κατά τό δεύτερο μετά Χριστόν αἰώνα, χάρη στή γενναιοδωρία τοῦ Ἡρώδου τοῦ Ἀττικοῦ, ἀπό ἕνα λευκό ἔνδυμα» (Πιέρ Βιντάλ - Νακέ, ὅ.π., σ. 170).

---

[72] Χρησιμοποιῶ μιά ὁρολογία πού ἔχει εἰσαχθῇ στήν μελέτη τῆς γλώσσας ἀπό τόν θεμελιωτή τῆς δομικῆς γλωσσολογίας Φ. ντέ Σωσσύρ, γιατί ἡ κριτική πού ἔχει γίνει στήν ἄποψη περί προτεραιότητας τῆς συγχρονίας καί αὐστηροῦ διαχωρισμοῦ της ἀπό τήν διαχρονία, κάλλιστα θά μποροῦσε νά ἐπεκταθῇ καί σέ ζητήματα πού ἔχουν νά κάνουν μέ τήν καταγωγή (: διαχρονία) καί τήν λειτουργία (: συγχρονία) τῶν θεσμῶν.

[73] Γιά μιά ἐκτεταμένη ἀναφορά καί βιβλιογραφία πάνω στό θέμα δές Πιέρ Βιντάλ - Νακέ, *Ὁμαῦρος κυνηγός*, μτφρ. Γ. Ἀνδρεάδης - Π. Ρηγοπούλου, σσ. 160 - 220.

Τόν ξαναβρίσκουμε τέλος στόν αἰτιολογικό μύθο τῆς ἑορτῆς τῶν Ἀπατουρίων (ὅ.π., σσ. 76-77), ἑορτῆς κατά τήν ὁποία οἱ ἔφηβοι ἐγγράφονταν, θυσιάζοντας τήν κόμη τους, στήν φρατρία. Ὁ μαῦρος χιτώνας κάνει ἐδῶ τήν ἐμφάνισή του στό ὄνομα τοῦ «Μελαναίγιδος» Διονύσου (: τοῦ Διονύσου μέ τήν μαύρη αἰγοπροβιά).

Ἕνα ἐπί πλέον στοιχεῖο, σύμφυτο μέ τήν πρακτική τῆς ἔνδυσης ἀπό μέρους τῶν ἐφήβων τῆς τελετουργικῆς «σκευῆς», εἶναι ἡ ρυπαρότητα μέσα στήν ὁποία μαθαίνουν νά ζοῦν οἱ «μυούμενοι», ὅπως τό δείχνουν ἄλλωστε οἱ ἀπαγορεύσεις στίς ὁποῖες ὀφείλουν νά συμμορφώνωνται οἱ ἔφηβοι τῆς Σπάρτης (δέν πρέπει νά λούζωνται, φοροῦν τόν ἴδιο χιτῶνα χειμῶνα - καλοκαίρι, κ.λπ.).

Τήν ρυπαρότητα αὐτή τήν συναντᾶμε συχνά στό μαγικό παραμύθι καί πρόκειται στήν συνέχεια νά ἀναφερθοῦμε ἐκτενῶς σ' αὐτήν: ἡ Σταχτομποῦτα, ἡ «γουροῦνα», ἡ «σκυλίτσα» κ.λπ., εἶναι νεαρές κοπέλες πού, *πρίν παντρευτοῦν,* πρέπει ἀπαραιτήτως νά περάσουν ἀπ' αὐτό τό στάδιο τελετουργικῆς μύησης γιά τήν ὁποία ἡ βρωμιά, καθώς καί ἡ ἀπαλλαγή ἀπ' αὐτήν μέ ἕνα τελετουργικό λουτρό ἤ μέ τήν ἀπέκδυση τῆς «σκευῆς», ἀποτελεῖ ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ στοιχεῖο.

Ὁ Πιέρ Βιντάλ - Νακέ, ἀποδίδει στούς στίχους 641-647 τῆς *Λυσιστράτης* [74] - πού ἀποτελοῦν «ἕναν πίνακα γυναικείων μυήσεων σέ ἐπίπεδο συγκρίσιμο μέ αὐτόν πού ὑπῆρχε στήν Σπάρτη γιά τά ἀγόρια» - ἐλάχιστη σημασία, δηλώνοντας ὅτι «αὐτή ἡ δημηγορία πρέπει νά γίνει κατανοητή σάν ἰδεολογική: οἱ ἀθηναῖες γυναῖκες δέν ἦταν, κατά κυριολεξία, πολίτιδες, καί τά νέα κορίτσια δέν ἦταν μελλοντικές πολίτιδες, τίς ὁποῖες ἡ πόλη ἔπρεπε νά κάνει νά περάσουν τά στάδια μιᾶς παιδευτικῆς μύησης.» (ὅ.π., σ. 210). Αὐτό βέβαια εἶναι σωστό, τόσο γιατί ἡ καταγωγή τῶν γυναικείων μυήσεων ἀνάγεται στό πανάρχαιο γένος - καί ὄχι στήν «πόλιν» - ὅσο καί γιατί αὐτά τά ἔθιμα δέν εἶχαν παλαιά οὔτε κατά διάνοιαν παιδευτική λειτουργία καί στόχους, ἀλλά ἀπέβλεπαν κατ' ἀρχήν στήν σωτηρία τῶν νεαρῶν ὑπάρξεων καί κατά δεύτερον λόγον στήν ἐπανένταξή τους στό γένος ὅταν οἱ λόγοι ἀπομόνωσής τους εἶχαν ἐκλίπει.

Ἐκεῖνο πού δέν εἶναι σωστό εἶναι αὐτό πού λέγεται παρακάτω, προκειμένου περί τῶν Ἀρρηφορίων: «ἐν συντομίᾳ πρόκειται ἐδῶ γιά λειτουργίες πού ἐκπληρώνουν οἱ νέες κοπέλες στήν ὑπηρεσία τῆς κοινότητας, καί ἀκόμα κι' ὅταν ὁρισμένα χαρακτηριστικά τῶν μυητικῶν τελετουργιῶν: τό εἰδικό ἔνδυμα, ἀλλά καί ὁ ἀποκλεισμός τῶν ἀρρηφόρων, εἶναι παρόντα, δέ βλέπουμε νά παίζεται ἐδῶ τό πεπρωμένο μιᾶς σειρᾶς ἡλικίας [...] Εἶναι ἡ πόλη πού μέ τήν εὐκαιρία τῆς κάθε γιορτῆς ἀνανεώνει τήν ἐπαφή της μέ τή θεότητα, δέν εἶναι οἱ Ἀθηναῖες πού περνοῦν ἕνα στάδιο.». Ἐάν ἐπρόκειτο γιά τήν συνήθη διάκριση μεταξύ «λειτουργίας» καί «καταγωγῆς» θά μπορούσαμε - λαμβάνοντας ὑπ' ὄψει καί τό γεγονός ὅτι οἱ «ἀρρηφόροι» ἦσαν δύο - νά συμφωνήσουμε ἐν μέρει, μέ τήν ἐπιφύλαξη ὅτι αὐτό πού ἀφορᾷ μιά μειοψηφία τῶν Ἀθηναίων κορῶν ἀφοροῦσε κάποτε τό σύνολό τους.

Ἀλλά δέν πρόκειται ἁπλῶς γι' αὐτό. Ὑπό τίς ἐνστάσεις τοῦ Πιέρ Βιντάλ Νακέ λανθάνει κατ' οὐσίαν ἡ ἀμφισβήτηση τοῦ ἰδιαίτερου ρόλου τόν ὁποῖο πιθανώτατα ἔπαιξε ἡ γυναῖκα - ὄχι μόνο ὡς μητέρα ἀλλά καί ὡς κόρη - στήν μορφοποίηση αὐτῶν τῶν ὑπό ἐξέταση ἐθίμων καί θεσμῶν (μᾶλλον ἐπειδή αὐτός ὁ ρόλος δέν συμβιβάζεται μέ τήν θεωρία τοῦ συγγραφέα γιά τήν σύνδεση «ἐφηβείας» καί τελετουργικοῦ κυνηγιοῦ).

---

[74] «Ἑπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθὺς ἠρρηφόρουν· / εἶτ' ἀλετρὶς ἦ δεκέτις οὖσα τἀρχηγέτι· / κἄτ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἦ Βραυρωνίοις· / κἀκανηφόρουν ποτ' οὖσα παῖς καλὴ ἔχουσ' ἰσχάδων ὁρμαθόν.»

Αὐτό φαίνεται καθαρώτερα στήν ἀντιμετώπιση τῆς χαρακτηριστικώτερης καί πολυπλοκώτερης περίπτωσης, αὐτῆς τῶν μικρῶν «ἄρκτων» τοῦ ἱεροῦ τῆς Βραυρωνίας Ἀρτέμιδος γιά τίς ὁποῖες τό σχόλιο στήν *Λυσιστράτη* τοῦ Ἀριστοφάνη (στ. 645) μᾶς πληροφορεῖ: «Ἄρκτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἐξετέλουν. αἱ ἀρκτευόμεναι δὲ τῇ θεῷ κροκωτὸν ἠμφιέννυντο, καὶ συνετέλουν τὴν θυσίαν τῇ Βραυρωνίᾳ Ἀρτέμιδι καὶ τῇ Μουνυχίᾳ, ἐπιλεγόμεναι παρθένοι, οὔτε πρεσβύτεραι δέκα ἐτῶν οὔτ' ἐλάττους πέντε. ἐπετέλουν δὲ τὴν θυσίαν αἱ κόραι ἐκμειλισσόμεναι τὴν θεόν, ἐπειδὴ λιμῷ περιπεπτώκασιν οἱ Ἀθηναῖοι, ἄρκτον ἡμέραν ἀνῃρηκότες τῇ θεᾷ. [...] δοκεῖ δὲ Ἀγαμέμνων σφαγιάσαι τὴν Ἰφιγένειαν ἐν Βραυρῶνι, οὐκ ἐν Αὐλίδι. καὶ ἄρκτον ἀντ' αὐτῆς οὐκ ἔλαφον φονευθῆναι. ὅθεν μυστήριον ἄγουσιν αὐτῇ...».

Μιά ἄλλη ἐκδοχή πού παραθέτει τό ἴδιο σχόλιο ἀποδίδει τήν θέσπιση τοῦ ἐθίμου στήν ὀργή τῆς Ἀρτέμιδος γιά τήν θανάτωση μιᾶς ἀρκούδας ἀπό τόν ἀδελφό μιᾶς παρθένου: «ἡ δὲ Ἄρτεμις ὀργισθεῖσα ἐκέλευσε *παρθένον πᾶσαν μιμήσασθαι τὴν ἄρκτον πρὸ τοῦ γάμου,* καὶ περιέπειν τὸ ἱερὸν κροκωτὸν ἱμάτιον φοροῦσαν...».

. Ἑρμηνεύοντας - ἄν καί μέ ἐπιφυλάξεις εἶν' ἀλήθεια - ὁ Πιέρ Βιντάλ - Νακέ τό «ντύσιμο μέ ἕνα ροῦχο» ὡς «μία μορφή δραματοποίησης τοῦ περάσματος ἀπό τήν ἀγριότητα στόν πολιτισμό» ἐπιλέγει: «Παραμένει ὡστόσο τό γεγονός ὅτι μόνο ἕνας μικρός ἀριθμός ἀπό Ἀθηναῖες εἶχαν τή δυνατότητα νά παίξουν τίς ἀρκουδίτσες· οἱ διαστάσεις τῶν ἱερῶν δέν ἀφήνουν καμία ἀμφιβολία γι' αὐτό.» (ὅ.π., σ. 211).

Προσπερνῶντας τήν ἀναφορά τοῦ σχολίου στήν ἀνάγκη «παρθένον *πᾶσαν* μιμήσασθαι τὴν ἄρκτον πρὸ τοῦ γάμου» - πού εἶναι σέ θέση νά στηρίξῃ ἕνα βάσιμο ἀντεπιχείρημα, ἀπορριπτικό τῆς ἄποψης περί περιωρισμένου χαρακτῆρα τῆς «ἀρκτομορφίας» -, θά ἐπικεντρώναμε τήν προσοχή μας στήν παρουσία τοῦ γυναικείου ἀποκλειστικά πέπλου στήν γαμήλια τελετουργία, τόσο τήν ἀρχαία ὅσο καί τήν σημερινή. Ὁ νυφικός πέπλος φαίνεται νά ἀποτελῇ ὄχι ἁπλῶς ἰσχυρή ἐπιβίωση τῆς «μυητικῆς χλαμύδας», ἀλλά καί τήν μεγαλύτερη ἀπόδειξη ὅτι ἡ ἀπέκδυσή του - τό γνωστό «ξεμπούλωμα τῆς νύφης», στό ὁποῖο θά ἀναφερθοῦμε καί παρακάτω - ἀφοροῦσε κάποτε, ὅπως ἐξακολουθεῖ νά ἀφορᾷ καί σήμερα, ἀποκλειστικά γυναῖκες.

Ὅπως ἡ «σκλαβωμένη» στόν Ἅη Γιώργη τόν Κουδουνᾶ ὀφείλει νά ἐπιστρέψῃ πρίν τόν γάμο τό κουδουνάκι (πρβλ. «μᾶς εἶπε ὅτι ὁ ἅγιος Γεώργιος μὲ θεωροῦσε γιὰ δικό του παιδὶ καὶ θὰ μοῦ ἐμπόδιζε κάθε τύχη, ἂν δὲν ἐπέστρεφα τὸ κουδουνάκι»), ἔτσι καί ἡ νύφη ὀφείλει νά «ἐπιστρέψῃ», τ. ἔ. νά ἀπεκδυθῇ τόν πέπλο της, ἄν δέν θέλῃ νά τῆς ἐμποδίσῃ «κάθε τύχη» ἡ μοχθηρή «κάτοχός» του. Σ' αὐτό τό σημεῖο τῆς γαμήλιας τελετουργίας μποροῦμε νά ἐντοπίσουμε μιά, ἄν καί λανθάνουσα, ἰσχυρή ἀντίθεση μεταξύ νέων καί ἡλικιωμένων ἀτόμων, πού εἶναι νομίζουμε σέ θέση νά ἐξηγήσῃ τό πῶς καί τό γιατί τῆς «παράδοξης» σύνδεσης τοῦ «ἀγῶνος» Μέλανθου - Ξάνθου καί τῆς ὑπερίσχυσης τοῦ πρώτου μέσῳ ἀπάτης, μέ τήν γιορτή τῶν Ἀπατουρίων, μιά γιορτή συνδεδεμένη μέ τήν εἰσδοχή τῶν Ἀθηναίων ἐφήβων στούς κόλπους τῆς φρατρίας.

Σύμφωνα μέ τήν ἀνάλυση τῆς χρωματικῆς ἀντίθεσης πού ἔχει προηγηθῆ (βλ. σ. 98) ὁ ἀγώνας μεταξύ Μελάνθου καί Ξάνθου εἶναι ἀγώνας μεταξύ ἑνός μαυρομάλλη καί ἑνός ἀσπρομάλλη, ἑνός νέου καί ἑνός ἡλικιωμένου τῶν ὁποίων ἡ ἀντιπαράθεση πυροδοτεῖται ἀπό τό γεγονός τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ μαυρομάλλη ἐφήβου ἀπό τόν τόπο τῆς ἀναγκαστικῆς του ἔκθεσης / ἐξορίας / σκλαβιᾶς στόν χῶρο τοῦ γένους του γιά νά παντρευτῇ. Ἡ σύνδεση τοῦ ξανθοῦ χρώματος μέ τό ἄσπρο τοῦ γήρατος μπορεῖ νά γίνῃ εἴτε ἀκολουθήσουμε τήν «παραδεδεγμένη» σύνδεση τοῦ «ξανθός» μέ τά « λατ. canus (*cas-nos) = πολιός, ὑπόλευκος, ψαρός, ἀρχ. γερμ. hasan = πολιός, ψαρός, λάμπων», εἴτε

ὑποθέσουμε παραγωγή ἐκ τοῦ * ἐξανθός (πρβλ. ἐξανθέω: παρακμάζω, ἀποβάλλω τήν ἀνθηρότητά μου, ἐπί χρωμάτων «ξεθωριάζω», κ.λπ.).

Πιθανόν ὑπό τόν μανδύα τοῦ μυθολογικοῦ θανάτου τοῦ Αἰγέως - πού μήν ξεχνᾶμε ἐπισυμβαίνει μέ τήν ἐπιστροφή τοῦ ἐφήβου Θησέως στόν γενέθλιο τόπο - νά ὑποκρύπτεται μετασκευασμένη ἡ ἀνάμνηση μιᾶς μονομαχίας πού ἔλεγε μέ τόν θάνατο τοῦ γηραιοῦ ἀντιπάλου, ὑπευθύνου - σύμφωνα μέ ὅσα ἔχουμε ὑποστηρίξει προηγουμένως - γιά τήν ἐπικίνδυνη «ἔκθεση» τοῦ νεαροῦ βλαστοῦ. Ἄλλωστε καί στόν αἰτιολογικό μῦθο τῶν Ἀπατουρίων γίνεται ἡ ἀναφορά σ' ἕνα γηραιό ἄτομο, τόν βασιλιᾶ τῶν Ἀθηναίων Θυμοίτη, ὁ ὁποῖος ὅμως λόγῳ τῶν γηρατειῶν του φυγομαχεῖ καί ἐν τέλει ἀντικαθίσταται ἀπό τόν Μέλανθο. Μιά τέτοια διευθέτηση εἶναι ἐνδεικτική τῶν ἐναλλακτικῶν μορφῶν πού μπορεῖ νά πάρῃ τό δρᾶμα τῆς παλαιᾶς σύγκρουσης μεταξύ ἀντιμαχομένων γενεῶν. Τό ὅτι ἡ σύγκρουση αὐτή εἶναι «μεθοριακή» (ὁ ἀγών Μελάνθου - Ξάνθου π.χ. διεξάγεται στά σύνορα Ἀττικῆς - Βοιωτίας) μπορεῖ νά ἀποτελῇ ἔκφραση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ σύγκρουση ξεσπᾷ ἅμα τῇ προσεγγίσει τοῦ ἐπανακάμπτοντος ἐφήβου στά ὅρια τοῦ παλαιοῦ γένους.

Διαφωτιστική εἶναι καί ἡ περίπτωση τῆς σύγκρουσης Πελία - Ἰάσονα, μέ τόν δεύτερο νά ἐπανακάμπτῃ στόν γενέθλιο τόπο μετά τήν ἄνδρωσή του στό Πήλιο, κοντά στόν Κένταυρο Χείρωνα (μαντεύουμε ἐδῶ τό παρασκήνιο μιᾶς μή μαρτυρούμενης «ἔκθεσης»), καί τόν πρῶτο νά ἀπαιτῇ - ὅπως περίπου ὁ Ἅη Γιώργης ὁ Κουδουνᾶς - τήν προσκόμιση τοῦ χρυσόμαλλου δέρατος, προκειμένου νά ἀποδώσῃ τήν ἐξουσία στόν δικαιοῦχο της. Τό θέμα τοῦ δέρατος ἐπαναλαμβάνεται ἐδῶ γιά δεύτερη φορά, ἄν ἀναλογισθοῦμε ὅτι ἡ πρώτη σχετίζεται μέ τό πανθηροτόμαρο πού φοράει ὁ Ἰάσων ὅταν ἐπανακάμπτῃ στήν Ἰωλκό.

Πῶς εἶναι δυνατόν τό «κουδουνάκι» τῆς Πριγκήπου νά συνδέεται μέ τό τομάρι ἑνός ζώου, καί αὐτά τά δύο (τομάρι καί κουδούνι) μέ τό σκλάβωμα; Ὁ Στ. Κυριακίδης, ἀναφερόμενος στό γεγονός ὅτι «ὁ συμβολίζων τό σκλάβωμα κρίκος ἀντικατεστάθη διά κωδωνίσκου» διατυπώνει μιά ὑπόθεση ἡ ὁποία ἀπαντᾷ ἐνδεχομένως - ἄν καί ἐν μέρει - στό ἐρώτημα πού θέσαμε πιό πάνω: «Ὁ κώδων, ὡς ἀναρτώμενος εἰς τὰ ζῷα, θὰ ἠδύνατο νὰ χρησιμεύσῃ καὶ ὡς σύμβολον δουλώσεως εἰς τὸν ἅγιον, εἰς τὴν π ο ί μ ν η ν τοῦ ὁποίου κατὰ τὸ εὔχολόγιον ἀνήκει πλέον ὁ σκλαβωνόμενος, ἐξ αὐτοῦ δὲ εἶναι δυνατὸν νὰ ἔλαβε καὶ ὁ ἅγιος τὸ ἐπώνυμον τοῦ Κουδουνᾶ.» (ὅ.π., σ. 359).

Ἡ ἐπιβεβαίωση τῆς ὑπόθεσης τοῦ Κυριακίδη μᾶς ἔρχεται ἀπό τό χῶρο τῆς ποιμενικῆς ζωῆς. Στήν Κρήτη, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Γιάννης Μαυρακάκης (*Λαογραφικά Κρήτης, Τα Ποιμενικά*, σ. 141), « Τα κουδούνια που βάζουν οι βοσκοί στα αιγοπρόβατα [...] διακρίνονται σε δυο μεγάλες κατηγορίες: α) σε **σκλαβέρια** και β) σε **λέρια.**». Εἶναι φανερό ὅτι τά σκλαβέρια ἔχουν ἐτυμολογική σχέση μέ τό «σκλάβωμα» τῶν ταυρομένων στόν Ἅη Γιώργη τόν Κουδουνᾶ, κι εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τά κουδούνια αὐτά (χοντροσκλαβέρια ἤ χοντροσκλάβερα) προορίζονται γιά «τράους και κριούς κάτω των 5 ετών».

Ἡ συσχέτιση σκλαβώματος καί κουδουνιῶν, ἄν καί δέν ἀπαντάει σ' ὅλους τούς προβληματισμούς μας, μᾶς πηγαίνει πολύ μακριά, σέ ἐποχές καί καταστάσεις ὅπου ἀρχίζει νά ἀχνοφαίνεται τό ἀρχετυπικό περίγραμμα τῶν πραγμάτων, τά ἀμυδρά ἴχνη τῆς σύλληψης τοῦ «ταμένου» ἀνθρώπου ὡς ζώου μέ περιλαίμιο, σύλληψης πού ἴσως νά μήν ἀπεῖχε πολύ ἀπό τά πραγματικά δεδομένα. Αὐτή ἄραγε νά 'ταν ἡ χρήση τοῦ παλιοῦ κουδουνιοῦ; Ὁ Στ. Κυριακίδης παραθέτει μιά ἐπί πλέον μαρτυρία πού θά πρέπῃ νά ληφθῇ ὑπ' ὄψει στήν διερεύνηση τοῦ πολυσύνθετου προβλήματος: « Ἡ σύζυγός μου Εὐτυχία τὸ γένος Ἐμμανουὴλ μ' ἐπληροφόρησεν ὅτι, ὅταν μικρὸν ἔτι παιδίον ἠσθένησε βαρέως, τὴν ἔταξαν εἰς τὴν Παναγίαν τῆς Μονῆς Αἰγίνης, ὅπου μετὰ τὴν ἀνάρρωσιν τὴν ὡδήγησαν, φέρουσαν ἀνηρτημένον ἐκ τοῦ τραχήλου

ἀργυροῦν ὁμοίωμα μικροῦ κορασίου, τὸ ὁποῖον καὶ ἀνήρτησαν εἰς τὴν εἰκόνα, μετά τινα δ' εὐχὴν τοῦ ἱερέως τὴν ἐνέδυσαν μαύρην ποδιάν, τὴν ὁποίαν ἐφόρεσεν ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας.» (ὅ.π., σ. 354).

Τό «ἀνηρτημένον ἐκ τοῦ τραχήλου ὁμοίωμα» τό ξαναβρίσκουμε στό σταυρόσχημο κυπριακό εἰδώλιο τῆς χαλκολιθικῆς περιόδου «μὲ ἀνάγλυφα χαρακτηριστικὰ τοῦ προσώπου, μακρὺ λαιμὸ καὶ περιδέραιο μὲ ἀνάρτημα σὲ σχῆμα ἀνθρώπινου εἰδωλίου» τοῦ Κυπριακοῦ Μουσείου τῆς Λευκωσίας (βλ. Βάσου Καραγιώργη, *Ἀρχαία Κύπρος*, σ. 28, εἰκ. 26), καί δέν εἴμαστε βέβαια οἱ πρῶτοι πού ἔχουμε ἐντυπωσιασθῆ ἀπό τήν ὁμοιότητα πρός τό νεοελληνικό «φυλαχτό» ἤ «σταυρουδάκι» τῆς βάφτισης. Αὐτό μπορεῖ νά σημαίνῃ ὅτι καί ἡ χρυσῆ ἁλυσίδα πού κάνει δῶρο ὁ σημερινός ἀνάδοχος στόν ἀναδεξιμιό ἀποτελεῖ μικρογραφία μιᾶς παλαιότερης «ἁλυσίδας» - περιλαιμίου ἀντιπροσωπεύουσας σέ ἕνα ὄχι συμβολικό, ἀλλά πραγματικό ἐπίπεδο, τόν ζυγό τῆς δουλείας.

Ἡ «ἀνα-γέννηση»

Ἀνιχνεύοντας τό παρελθόν τοῦ μαγικοῦ κρίκου ἤ περιλαιμίου πού κατέληξε νά ἀντιπροσωπεύῃ τό σύμβολο ἀλλά καί τό ὄργανο τοῦ σκλαβώματος, μποροῦμε νά ἀναχθοῦμε στήν πρωταρχική του πηγή καί ἀφετηρία, πού μοιάζει νά εἶναι ἡ πανάρχαια μήτρα μέσα ἀπ' τήν ὁποία ὀφείλει νά περάσῃ ὁ «μυούμενος» προκειμένου νά «υἱοθετηθῇ» ἀπό μιά ἄλλη γυναῖκα, ἡ ὁποία, ὡς ἀνάδοχος, ἀντικαθιστᾷ τήν φυσική μητέρα.

Αὐτό φαίνεται καθαρά ἀπό τόν ἐθιμοτελετουργικό - μαγικό τρόπο κατοχυρώσεως τῆς υἱοθεσίας πού ἀκολουθεῖται σέ ὡρισμένες περιοχές: «Μετά τις συμφωνίες συγκεντρώνονται όλοι στο σπίτι του "ψυχοπατέρα" ή "ψυχογιού" και εκεί μπροστά σ' όλους έπαιρνε η μαμή το παιδί και περνώντας το από τη "λαιμαριά" του πουκαμίσου της μελλοντικής μάνας τόβγαζε από κάτω, σαν να το γεννούσε εκείνη την ώρα (Γουήλ - Μπαδιεριτάκη, 1980). Τούτο ήταν μια συμβολική γέννα όμοια με την φυσιολογική» (Ι. Σ. Μαρκαντώνης - Α. Β. Ρήγα κ. συν., *Οικογένεια, Μητρότητα, Αναδοχή*, 1991, σ. 303).

Στήν Ὕδρα καί τήν Θράκη «ἡ φυσική μητέρα ἦταν ἐκείνη πού περνοῦσε τό παιδί τρεῖς φορές ἀπό τό πουκάμισο τῆς νέας του μητέρας. Τέλος στά Μεστά τῆς Χίου [...] ἡ μελλοντική θετή μητέρα, ἀφοῦ φοροῦσε ἕνα πουκάμισο, ἁπλῶς κρατοῦσε τό παιδί στήν ἀγκαλιά της λέγοντας "*Τώρα πιά τό πιδί ἔν δικό μας*"»[75] (Α. Γουήλ - Μπαδιεριτάκη, *Τό παραδοσιακό πουκάμισο τῆς Ἠπειρωτικῆς Ἑλλάδας*, σ. 133).

Μιά ἀφήγηση ἀπό τόν Λουκᾶ τῆς Μαντινείας (Αγλαΐα Μπίμπη - Παπασπυροπούλου, *Παραδοσιακή ιατρική στην Πελοπόννησο*, 1985, σσ. 412-413), ἀναφερόμενη σέ τρόπους ἴασης ἀρρώστειας «ἀπ' ἔξω», ἤτοι ἀερικοῦ, συνιστᾷ τό γνωστό κι ἀπό ἄλλες, πάμπολλες, περιοχές τῆς Ἑλλάδος «τρυποπέρασμα»: «...εἶναι μιὰ πέτρα τρύπια, τὸ τρύπιο λιθάρι (βράχος μεγάλος μὲ μεγάλη τρύπα στὸ ἐσωτερικό της κοντὰ στὶς Βάσες ποὺ λέμε), καὶ

---

[75] Μιά τέτοιου εἴδους ἀπομάκρυνση ἀπό τό αὐθεντικό τυπικό καί τά καθέκαστα τῆς ἀρχέγονης υἱοθεσίας ἀντιπροσωπεύει μᾶλλον τόν κανόνα παρά τήν ἐξαίρεση, ἄν ἀναλογισθοῦμε πώς τά δεδομένα τῆς σημερινῆς ἀναδοχῆς πηγαίνουν παραπέρα καί ἐμπλέκουν καί τά δύο φύλα, ἐνῶ κανονικά μόνο ἡ γυναῖκα, ὡς ἐκ τῆς βιολογικῆς της ἰδιοσυστασίας, μπορεῖ νά παίξῃ αὐτόν τόν ρόλο. Ὅταν πάντως ἀποδεσμεύεται τό τελετουργικό τυπικό ἀπό τό πρωτογενές νόημα, ποικίλες διευθετήσεις εἶναι δυνατές, ἀπό τίς πλέον ἀναμενόμενες, ἕως τίς πιό παράδοξες : «Στή Γερμανία συνήθιζαν παλιά νά περνοῦν τό νεογέννητο κορίτσι ἀπό τό πουκάμισο τοῦ παππού καί τό νεογέννητο ἀγόρι ἀπό τό πουκάμισο τῆς γιαγιᾶς» (Γουήλ - Μπαδιεριτάκη, ὅ.π., σ. 130).

πᾶνε τρεῖς, ὁ ἕνας θὰ εἶναι ὁπλισμένος, ἕνας ἄντρας, καὶ δυὸ γυναῖκες. Κι ἐκεῖ θὰ γονατίσουνε οἱ γυναῖκες χάμου, θὰ τὸ δώσουν, θὰ τὸ δώσῃ ἡ μιὰ τῆς ἀλληνῆς τὴ μιὰ μεριὰ κι ἡ ἄλλη θὰ τὸ γυρίζῃ πάλι τῆς ἀλληνῆς, τρεῖς φορὲς θὰ τὸ περάσουνε τέλεια ἀπὸ κεῖ.».

Εἶναι φανερό ὅτι οἱ δυό γυναῖκες τῆς ἀφήγησης δέν εἶναι τυχαῖες, ἀλλά ἡ μία πού δίνει τό παιδί εἶναι (ἤ ἦταν, παλιότερα) ἡ φυσική μητέρα, ἐνῷ ἡ ἄλλη πού τό (ἀνα)δέχεται, αὐτή πού τό «ἀγοράζει» ἤ «υἱοθετεῖ», ἤ, ἀκόμα καλύτερα, τό *ξαναγεννᾷ* μέσα ἀπό τήν διαδικασία τοῦ «τρυποπεράσματος». Ὅτι ἡ «τρύπα» στόν βράχο (ἀλλοῦ σέ δέντρο) ἀντιπροσωπεύει τήν μήτρα τῆς ἀναδόχου, καί ἑπομένως τό «τρυποπέρασμα» ἰσοδυναμεῖ μέ μιά διαδικασία «ἀνα-γέννησης», φαίνεται κι ἀπ' τήν ἀκόλουθη ἀφήγηση, πάλι ἀπό τήν Ἀρκαδία: «Ὅταν ἕνα μικρὸ παιδὶ ἦταν ἐπιληπτικό, τὸ περνοῦσαν ἀπὸ τὰ σκέλια μιανῆς γυναίκας. Τὸ ἐγύμνωναν καὶ ἐξαφάνιζαν τὰ ροῦχα του. Τὸ πήγαιναν στὸ ἁγίασμα καὶ ἐκεῖ στὸ τρίστρατο πυροβολοῦσαν καὶ ἔκαιγαν τσαρούχια.» (Ν. Μουτσόπουλου, *Τα τζάτζαλα*, σ. 71).

Τό πέρασμα ἀπό τά σκέλια «μιανῆς γυναίκας» (παλαιότερα, ἀσφαλῶς, τῆς υἱοθετούσας «ἀναδόχου») εἶναι στήν οὐσία ἕνα «τρυποπέρασμα», μόνο πού ἡ σταδιακή μεταβολή τοῦ κυκλικοῦ σχήματος τῆς ἀνα-γεννητικῆς ὀπῆς στό γωνιῶδες τῶν ὑπερκειμένων γυναικείων σκελῶν ὡδήγησε σταδιακά στό «ἐξυγιαντικό» / «μυητικό» σχῆμα τῆς διάβασης κάτω ἀπό «σφῆνες», δύο δηλαδή συγκλίνοντες κλάδους. Δέν ἀποκλείεται μάλιστα ἡ συνύπαρξη τῶν δύο «ἀνα-γεννητικῶν» σχημάτων, τρυποπεράσματος καί διάβασης υπό τίς σφῆνες, ὅπως συμβαίνει π.χ. στήν Θράκη: «...Τοιαύτη μικρὴ τρῦπα εἶναι ἡ προκειμένη εἰς τὸ σύνορον Κορουτζὶ καὶ Ἑλληνοχωρίου παρὰ τὸ Διδυμότειχον, διορυχθεῖσα τὴν ἄνοιξιν τοῦ 1922 ὑπὸ τῶν Ἑλληνοχωριτῶν, ἐπειδὴ γρίππη ἐμάστιζε τὸ χωρίον των. [...] Τὴν πρωΐαν συνήχθησαν ἐκεῖ ὅλοι ἀνεξαιρέτως οἱ κάτοικοι τοῦ χωρίου καὶ ἐπέρασαν ἀπὸ τὴν ὀπήν· καθὼς δ' ἐξήρχοντο οὗτοι σκυφτοὶ ἀναβαίνοντες τὰς βαθμίδας τῆς κλίμακος, ἡ ὁποία ἦτο ἐσκαμμένη ἐν τῇ διόδῳ, οἱ δύο ἐκεῖνοι ἄνδρες κρατοῦντες διὰ τῆς ἀριστερᾶς δαυλὸν ἀναμμένον ἀπὸ τὴν καινούργια φωτιά, τοὺς ἤγγιζον εἰς τὰ ἐνδύματά των. Εὐθὺς δὲ κατόπιν *περνοῦσαν καὶ ἀπὸ τὶς σφῆνες ὡς ὑπὸ ἀψῖδα* (ὑπογρ. δική μας). Εἶχον δὲ μεταφερθῆ ἐκεῖ καὶ οἱ ἄρρωστοι ὅλοι, διερχόμενοι δ' οὗτοι διὰ τῆς ὀπῆς, ἄφηνον κατὰ γῆς ἀπὸ τὸ φόρεμά των ράκος τι ἢ κλωστήν.» (Γ. Μέγα, «Παραδόσεις περὶ ἀσθενειῶν», *Λαογραφία*, τ. Ζ', 1923, σσ. 500-501).

Ἡ ἐναπόθεση ράκους ἤ κλωστῆς ἀπό τό φόρεμα, δείχνει ὅτι τό παλαιό «ἀνα-γεννητικό» σχῆμα ἔχει διασπασθῆ σέ τρία κατ' οὐσίαν συνυπάρχοντα σχήματα ἴδιας καταγωγῆς ἀλλά διαφορετικῆς ἐξέλιξης, ἤτοι τρυποπεράσματος, διάβασης ὑπό σφῆνες καί ἀπόδυσης παλαιοῦ - ἔνδυσης νέου ἐνδύματος. Γιά τήν τελευταία περίπτωση ὁ Γ. Μέγας παρατηρεῖ: «Τὸ πέρασμα ἀπὸ πουκάμισο πρὸς ἀποτροπὴν κακῶν, ἀναγόμενον εἰς τὴν δεισιδαίμονα συνήθειαν τῆς διόδου δι' ὀπῆς (τῆς ὀπῆς τοῦ ὑποκαμίσου, τὸ ὁποῖον διὰ τοῦτο κατασκευάζεται *χώρς μανίκια, θὰ σακκούλ' τρυπμένου..τὸ βάσκιν ἕνας ἀπουπάν κὶ τό βγαζιν ἀπουκάτ)*, διατηρεῖ τὴν κυριωτάτην καὶ ἐπικρατοῦσαν αὐτῆς σημασίαν, τὴν τοῦ καθαρμοῦ.» (ὅ.π., σσ. 499-500).

Χωρίς νά ἔχουμε τήν αἴσθηση ὅτι ὑποστηρίζουμε κάτι ριζικά διαφορετικό, θά ἐπισημαίναμε ἐν τούτοις ὅτι ἡ θεμελιακή σημασία τῆς παραπάνω διαδικασίας εἶναι αὐτή τῆς γέννησης ἀπό μιά ἄλλη - καί ὄχι τήν φυσική - μητέρα, μιᾶς ἀνα-γέννησης δηλαδή πού σύν τῷ χρόνῳ, μέ τήν μερική ἀποδέσμευση ἀπό τήν καταγωγική της ρίζα, ἀποκτᾷ ἕναν ἀμιγῶς «καθαρτικό» χαρακτῆρα, ἐνσωματωμένο οὕτως ἤ ἄλλως στίς ἀρχικές της προθέσεις. Μέ βάση αὐτό τό - διαφωτιστικώτερο, θέλουμε νά πιστεύουμε - ἑρμηνευτικό σχῆμα, μποροῦν νά ἐξηγηθοῦν καί ἄλλες παρεμφερεῖς, τελετουργικοῦ χαρακτῆρα, διαδικασίες

πού ἔχουν νά κάνουν ὄχι πλέον μέ ἐνδύματα ἀνθρώπων, ἀλλά μέ τομάρια ζώων. Ἡ ἀφήγηση ἀπό τόν Λουκᾶ Μαντινείας, πού τμῆμα της παρατέθηκε πιό πάνω, περιλαμβάνει καί τήν «ἐξυγιαντική» ἔνδυση μέ ἕνα τομάρι ζώου: «Ἀπὸ κεῖ μετέπειτα εἶναι ἕνα λάϊο (μαῦρο) τομάρι ἀπὸ πρόβατο ἀσήμαδο. Κι ἔχουν τὸ τομάρι καὶ τὸ περνᾶν μέσα καὶ τ' ἀφήνουνε νὰ κοιμᾶται μαζὶ μὲ τὸ τομαράκι μέσα τὸ παιδάκι. Καὶ τὴν ἄλλη μέρα τὸ παίρνουνε τὸ τομαράκι δυὸ-τρεῖς καὶ τὸ πᾶνε πιὸ πέρα μύτη (σὲ σταυροδρόμι) καὶ τὸ πετᾶνε. Ἐκεῖ, ἢ θὰ δώσῃ ἢ θὰ πάρῃ τὸ παιδί. Ἢ ἀνήφορο ἢ κατήφορο. Ἀλλὰ εἶναι στὸ πλεῖστο πετυχίες, πετυχαίνουνε.».

Σέ ἄλλες περιπτώσεις μποροῦμε νά εἰκάσουμε ὅτι τό πρωτογενές νόημα τῆς «ἀνα-γεννητικῆς» διαδικασίας ἔχει ἐν μέρει λησμονηθῆ καί ἐν μέρει παρεξηγηθῆ, πρᾶγμα πού ὁδηγεῖ σέ παραποίηση ὡρισμένων δεδομένων τῆς τελετουργίας: «Συμβολικαὶ πράξεις σκοποῦσαι τὴν ἐνίσχυσιν καὶ στερέωσιν τῆς ὑγείας τοῦ νεογνοῦ. Π.χ. τοῦ φοροῦν παλαιὸν ὑποκάμισον τοῦ πατρός του ἢ τὸ περνοῦν *ἀπὸ τοῦ λύκου τὸ στόμα* (ἕνα ξύλινον κύκλον, εἰς τὸν ὁποῖον εἶναι προσκολλημένον δέρμα λύκου).» (Γ. Μέγα, *Ζητήματα...*, τ. 1ον, σ. 30). Εἶναι μᾶλλον λογικώτερο νά ὑποθέσουμε ὅτι τό πουκάμισο τοῦ πατέρα ἔχει ἀντικαταστήσει τό πουκάμισο (τοὐλάχιστον) μιᾶς γυναίκας, τό δέ στόμα τοῦ λύκου, τήν ἀναγεννητική μήτρα μιᾶς λύκαινας, ὅτι δηλαδή τό παιδί δίνεται πρός υἱοθεσίαν σέ ἕνα ζῶο, μεταβαλλόμενο κατ' οὐσίαν τό ἴδιο σέ ζῶο [πρβλ. τά ὀνόματα «Δράκος», «Δρακοῦ», πού δίνουν σέ ὡρισμένες περιοχές στά ἀβάφτιστα βρέφη, τήν ἐρώτηση τῆς μαμμῆς πρός τήν λεχῶνα στήν Αἰτωλία, Ἀργολίδα, Κρήτη κ. ἀ.: "Ἀρνὶ θέλεις ἢ κατσίκι;", (ὅ.π., σ. 30), ἤ τό πέρασμα τοῦ παιδιοῦ «ἀπὸ τὴν λεκάνην τοῦ σκελετοῦ (κατίνα) μεγάλου ζῴου» (ὅ.π., σ. 37)] .

Ἕνα παρόμοιο συμπέρασμα μποροῦμε νά βγάλουμε ἀπό τό παρακάτω ἔθιμο τῆς Κομοτηνῆς: «Ὅταν ἔχουν τὰ πιδιὰ γ' οὐργαdj'ά,» (: κοκκύτη) «τὰ πιρνοῦν ἀποὺ μν'ιὰ καρυδιὰ τρύπια κὶ δένουν κὶ ἕνα τσατζαλοῦδ 'ζ dὴ γαρυδιὰ κὶ τὰ δίν ἀποὺ γαδούρα γάλα» (Στ. Κυριακίδου, «Δεισιδαιμονίαι καὶ δεισιδαίμονες συνήθειαι ἐκ Γκιουμουλτζίνας τῆς Θράκης», *Λαογραφία,* τ. Β', 1910-1911, σ. 410). Τό γεγονός ὅτι τό «τρυποπέρασμα» συνοδεύεται ἀπό τήν παροχή γάλακτος «γαδούρας» θά πρέπῃ νά σημαίνῃ, ἄν δέν ἀπατώμεθα, ὅτι τό παιδί υἱοθετεῖται σέ συμβολικό ἐπίπεδο ἀπό μιά γαϊδούρα, γι' αὐτό καί θηλάζει τό γάλα της.

Ἀλλοῦ, ὅπως π.χ. στήν ἐπαρχία Βοΐου τῆς Μακεδονίας, τό δερμάτινο / ξύλινο στεφάνι ἔχει ἀντικατασταθῆ ἀπό σιδερένιο, κατασκευασμένο ἀπό σαράντα γυφτοκάρφια μαζεμένα ἀπό σαράντα φράχτες (βλ. Ἀλεξ. Μπακαΐμη, «Μαγικές ἐνέργειες ἀπό τήν ἐπαρχία Βοΐου», *Πρακτικά Β' Συμποσίου Ἱστορίας, Λαογραφίας κ.λ.π. Δυτικομακεδονικοῦ χώρου,* Θεσσαλονίκη 1978, σ. 139). Ὁ Γ. Μέγας παραθέτει διάφορες παρεμφερεῖς μεθόδους ἀποσκοποῦσες στό στέριωμα τῶν παιδιῶν: «...τρεῖς Μαρίαι παίρνουν τὸ παιδί, μόλις γεννηθῇ, καὶ τὸ περνοῦν τρεῖς φορὲς ἀπὸ ἕνα στεφάνι καμωμένο μὲ κλῆμα ἢ ἀπὸ ἕνα ἀσημένιο στεφάνι, καμωμένο μὲ τὰ νομίσματα, ποὺ μάζεψαν ἀπὸ τρεῖς (ἢ ἑπτὰ ἢ σαράντα) Μαρίες [...] Βραχιόλι ἢ κρίκος ἢ σκουλαρίκι, καμωμένο καθ' ὅμοιον τρόπον. [...] Εἰς τὸν Πόντον μία γραῖα περνᾷ τὸ βρέφος ἀπὸ τὸ πουκάμισό της ἢ ἀπὸ τὴν τραχηλειά της. Τὸ ἴδιον συνηθίζεται καὶ εἰς τὴν Θρᾴκην, ἀλλὰ τῆς γραίας αὐτῆς πρέπει νὰ ζοῦν ὅλα τὰ τέκνα.» (*Ζητήματα...*, τ. 1ον, σ. 37).

Ἑπομένως καί τά στεφάνια τοῦ γάμου κατάγονται ἀπό ἕνα τέτοιο ἀναγεννητικό / μυητικό σχῆμα, πρᾶγμα πού θά μπορούσαμε νά εἰκάσουμε ἀκόμα καί γιά τά δαχτυλίδια ἤ τά βραχιόλια, παρ' ὅλο πού στήν περίπτωσή τους τό «τρυποπέρασμα» ὅλου τοῦ σώματος ἔχει ἀντικατασταθῆ ἀπό τό «τρυποπέρασμα» τοῦ δακτύλου ἤ τοῦ καρποῦ. Τίς ἐνδείξεις γιά μεγαλύτερες

διαστάσεις τῶν δακτυλιδιῶν (σέ μέγεθος τοὐλάχιστον βραχιολιοῦ) ἀνευρίσκουμε σέ παραμυθικές ἀφηγήσεις πού μιλοῦν γιά ἀπόκρυψη τοῦ γαμήλιου δακτυλιδιοῦ σέ κουλουράκια, πρᾶγμα πού ἀφ' ἑνός μέν ὑποδεικνύει ἀπόκρυψη καθ' ὅλη τήν περιφέρεια τοῦ κουλουριοῦ, ἀφ' ἑτέρου δέ καταδεικνύει καί τήν προέλευση τῶν ζυμωτῶν κουλουριῶν ἀπό τήν πανάρχαια μυητική / ἀνα-γεννητική μήτρα.

Στήν ἄποψη γιά μιά τέτοια ἑρμηνεία τῶν γαμήλιων στεφανιῶν καί δακτυλιδιῶν θά εἶχε κανείς νά ἀντιλέξη ὅτι, βάσει τῶν μέχρι τώρα ἐκτεθεισῶν ἀπόψεων, θά περιμέναμε ἡ ἐπανακάμπτουσα στό γένος μελλόνυμφη ἤ μελλόνυμφος νά ἀπεκδύωνται μᾶλλον παρά νά ἐνδύωνται τό τελετουργικό στεφάνι, δαχτυλίδι, πουκάμισο, κ.λπ., ἀφοῦ τά ἔχουν ἐνδυθῆ πολύ πρωτύτερα, ὅταν «βαφτίστηκαν» καί υἱοθετήθηκαν ἀπό τόν / τήν ἀνάδοχο. Θά μποροῦσε μάλιστα κανείς νά προσκομίση, εἰς ἐπίρρωσιν τῶν ἀντιρρητικῶν αὐτῶν ἐπιχειρημάτων, λίαν χαρακτηριστικά στοιχεῖα ὅπως τούς παρακάτω στίχους πού τραγουδοῦν στόν Ναίμονα τῆς Μεσημβρίας οἱ καλῖνες (ξαδέρφες τοῦ γαμπροῦ) κατά τό *πλέξιμο* τῆς νύφης:

«Μὲ πούλησες, μαννέ μου, γιὰ ἕνα δαχτυλίδι·
δῶσ' το, μαννέ μου, πίσω καὶ ξαναγόρασέ με...»

(Γ. Μέγα, *Ζητήματα...*, τ. 1ον, σ. 72)

Δέν εἶναι φανερό πῶς ἡ μάννα, πού κάποτε πούλησε τήν κόρη στήν ἀνάδοχο (: *συντέκνισσα,* στόν Ναίμονα), καλεῖται τώρα νά τήν ξαναγοράση ἀπαλλάσσοντάς την ἀπ' τήν ἀναδοχική κυριότητα μέ τήν ἐπιστροφή στήν συντέκνισσα τοῦ δαχτυλιδιοῦ; Καί δέν εἶναι ἐπίσης φανερό ὅτι αὐτό σημαίνει, στήν περίπτωση τοῦ γάμου καί τῆς σχετικῆς τελετουργίας, *ἀπόδυση* ἐκ μέρους τῆς νύφης τοῦ δαχτυλιδιοῦ, τοῦ στεφανιοῦ, τοῦ πουκαμίσου, μαντηλιοῦ, κ.λπ. τά ὁποῖα φοροῦσε ἀπό πρίν, καί σ' ὅλη τή διάρκεια τῆς ὑποδούλωσής της στήν συντέκνισσα / ἀνάδοχο;

Τά ὑποθετικά ἐπιχειρήματα εἶναι ἀσφαλῶς βάσιμα, καί πρέπει νά ὑποθέσουμε ὅτι κατά πᾶσαν πιθανότητα κάπως ἔτσι γίνονταν κάποτε τά πράγματα (τό «ξεμπούλωμα» τῆς νύφης μετά τό πέρας τῆς γαμήλιας τελετουργίας, ἤ ἡ ἁρπαγή τοῦ μαντηλιοῦ τῆς Νεράϊδας/Νύμφης ἀπό τόν μέλλοντα γαμπρό, κάτι τέτοιο ὑποδεικνύουν). Μόνο πού μέ τήν σύμπτυξη τῶν σχετικῶν διαδικασιῶν στό σύντομο διάστημα μιᾶς ὀλιγοήμερης - ἤ καί ὀλιγόωρης - τελετουργίας, μέ τήν κατάργηση τῆς πραγματικῆς πώλησης καί πολυετοῦς «ὑποδούλωσης» τῶν κορῶν στήν ἀνάδοχο, μέ τίς ποικίλες παρεξηγήσεις τοῦ νοήματος τῶν τελετουργικῶν δεδομένων πού τίς κατέστησε δυνατές ἡ ἐπί μακρόν ἀπόσπαση τοῦ τυπικοῦ ἀπό τήν ζῶσα κοινωνική πραγματικότητα, ἔγινε δυνατή ἡ μεταποίηση τοῦ σχήματος «ἔκθεση - ἀναδοχή - ἐπανάκαμψη» σέ μιά «καθαρά» διαβατικοῦ / μυητικοῦ χαρακτῆρα διαδικασία. Ἀπό δῶ καί πέρα, ὅποιος μεταβαίνη ἀπό μιά κατάσταση σέ μιάν ἄλλη, θά πρέπη νά «ξαναγεννηθῆ» μέσῳ τῆς διαβάσεως διά μέσου μιᾶς συμβολικῆς μήτρας (τήν ὁποία δέν εἶναι πάντα ἀπαραίτητο νά ἀπεκδυθῆ κατόπιν γιά νά μπορέση νά ἐπανακάμψη, μέ ἕνα καθαρτικό λουτρό, στήν προτέρα κατάσταση).

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι στήν Σέριφο, ὅταν πρόκειται νά σαβανώσουν τόν νεκρό, « *ἡ σαβανώτρα παίρνει τρεῖς πῆχες ἀμερικάνικο παννί, τὸ διπλώνει σὲ δύο καὶ μὲ τὸ κερί, ποὺ καίει στὸ κεφάλι τοῦ νεκροῦ, τὸ καίει στὴ μέση καὶ κάνει τὴν τρῦπα ποὺ θὰ περάσῃ τὸ κεφάλι του (ἀ ν ο ί γ ε ι λ α ι μ ο υ δ ι ά).*» (Γ. Μέγα, *Ζητήματα...*, τ. 1ον, σ. 108). Ἀλλά αὐτή ἡ πρακτική εἶναι πανομοιότυπη μέ τήν ἀποτρεπτική κακῶν - μέσῳ «ἀνα-γέννησης» στήν οὐσία - κυπριακή συνήθεια κατά τήν ὁποία «καίοντες διὰ λαμπάδος ἀνοίγουν ὀπὴν εἰς ὑποκάμισον θείας τοῦ παιδίου, δι' ἧς εἰσάγουσι τὴν κεφαλήν του, περιβάλλοντες διὰ τοῦ ὑποκαμίσου τὸ λοιπὸν σῶμά του.» (Ν. Πολίτη,

Λαογραφικὰ Σύμμεικτα, τ. Β', σ. 247). Βλέπουμε ἑπομένως πῶς μιά συμβολική διδικασία «ἀνα-γέννησης», τ.ἔ. βάπτισης, μπορεῖ νά ἀποτελέσῃ συστατικό στοιχεῖο ὄχι μόνο τῆς γαμήλιας ἀλλά καί τῆς ἐπιθανάτιας τελετουργίας, νά μετατραπῇ δηλαδή σέ ἕνα εἶδος διαβατηρίου ἐθίμου, ἀφορῶντος γενικά ὁποιουδήποτε χαρακτῆρα *μεταβάσεις.*

Ἄθλοι: ἡ θεσμοθέτηση τῆς δουλείας

Παρακολουθῶντας τήν ἐξέλιξη τοῦ θεσμοῦ τῆς «ἔκθεσης» πού μεταλλάσσεται σταδιακά σ' ὅ,τι θά ἀποκαλούσαμε «τάξιμο» καί «ἀναδοχή», συνειδητοποιοῦμε τό πόσο περίπλοκο ἐν τῇ ἁπλοϊκότητί του καί πόσο ἁπλοϊκό ἐν τῇ περιπλοκότητί του εἶναι τό ἀνθρώπινο ὄν: ἐπιθυμοῦσε νά ἀπαλλαγῇ ἀπό τόν φόνο τῶν γονέων καί κατέληξε στόν φόνο τῶν παιδιῶν· ἐπιθυμοῦσε νά ἀποτρέψῃ τόν θάνατο τῶν παιδιῶν καί κατέληξε στό «τάξιμό» τους σέ ἕνα τρίτο πρόσωπο, τόν «ἀνάδοχο». Καί πάνω ἐκεῖ πού φαινόταν ὅτι οἱ ἀντιφάσεις τοῦ συστήματος εἶχαν λυθῆ, καί ὅτι ἡ ἀγαθή προαίρεση τοῦ ἀναδόχου ἦταν δεδομένη, νά πού ἡ παντοδύναμη ἀνθρώπινη ἰδιοτέλεια κάνει πάλι τό θαῦμα της: ὅπως συμβαίνει καί μ' ὅλες τίς ἀνθρώπινες ἐπαναστάσεις, πού ξεκινῶντας ἀπό τίς εὐγενέστερες τῶν διακηρύξεων καταλήγουν, ὅταν ἑδραιωθοῦν στήν ἐξουσία, νά ἀναπαράγουν τήν ἴδια, πανάρχαια, ἀδηφάγα ἀπληστία, ἔτσι καί οἱ ἀνάδοχοι παραβαίνουν τίς «ὑποσχέσεις» τους. Εἶχαν ὑποσχεθῆ, χωρίς ἀνταμοιβή ἀρχικά, καί ἔναντι ἀνταμοιβῆς ἀργότερα, νά θρέψουν τόν «ταγμένο» ἤ τήν «ταγμένη» στήν «χάρη» τους, μέχρι τήν ἐνήβωσή τους, ὁπότε ὤφειλαν νά τούς ἀποδώσουν στό γένος τους.

Ὅμως αὐτοί τούς ἐπιβάλλουν νά κάνουν τίς πιό βαρειές δουλειές, νά διεκπεραιώνουν τούς πιό δύσκολους «ἄθλους», μετατρέποντας σταδιακά τήν «ἱερή» σχέση «ἀφοσίωσης» σέ *στυγνή ἐκμετάλλευση ἀνθρώπου ἀπό ἄνθρωπο,* σ' αὐτό πού θά μπορούσαμε νά θεωρήσουμε *τό πρῶτο μόρφωμα θεσμοθετημένης δουλείας* στόν κόσμο.

Τά μαγικά παραμύθια ἔχουν πολλά νά μᾶς ποῦν γι' αὐτές τίς ἱστορίες ὑποδούλωσης τῶν ἐκθέτων - κοριτσιῶν κυρίως - γιά τήν ρυπαρότητα τῶν ὁποίων συχνά εὐθύνεται ἡ φύση τῶν ἐργασιῶν πού διεκπεραιώνουν. Στήν Σταχτο(μ)πούτα, οἱ κόρες τῆς μητρυιᾶς, ἔχουν πολύ ξεκαθαρισμένες ἀπόψεις πάνω στό ζήτημα τῶν καθηκόντων τῆς ἀποκλεισμένης ἀπό τήν κοινωνική ζωή ὀρφανῆς: «"Αυτός που θέλει να τρώει ψωμί πρέπει να το κερδίζει με τον ιδρώτα του. Πήγαινε, λοιπόν, στήν κουζίνα, εκεί που είναι η θέση σου!" της είπαν.» (Αδελφοί Γκριμ, *Διαλεχτά παραμύθια,* σ. 39, μτφρ. Κώστια Κοντολέων.). Τό ἴδιο καί ἡ ἐκ μέρους τῆς μητρυιᾶς ἀνάθεση στήν Σταχτοποῦτα τοῦ «ἀκατόρθωτου ἔργου» νά μαζέψῃ τίς σκορπισμένες στήν στάχτη φακές, προκειμένου νά τήν ἀφήσῃ νά πάῃ στόν χορό (τ. ἔ. νά παντρευτῇ), δίνει μιά ἀρκετά σαφῆ ἰδέα γιά τό περιεχόμενο καί τόν σκοπό τῶν ἀνατιθέμενων «ἄθλων».

Ἀλλά καί στήν περίπτωση τῆς Χιονάτης, παρ' ὅλη τήν φημολογούμενη ἄδολη καλοσύνη τῶν ἑφτά νάνων, οἱ ὅροι πού τίθενται ἐκ μέρους τους, προκειμένου νά παράσχουν κατάλυμα καί τροφή στό «ἐκτεθειμένο» στό δάσος κορίτσι, θυμίζουν συμφωνία μεταξύ κυρίων καί δούλων: «Αν φροντίζεις το σπίτι μας και μαγειρεύεις και στρώνεις τα κρεβάτια και πλένεις και ράβεις και πλέκεις και κρατάς τα πάντα τακτικά και καθαρά, μπορείς να μείνεις μαζί μας και δε θα σου λείψει τίποτα» (ὅ.π., σ. 68).

Στό ἑλληνικό παραμύθι τῆς «Μυρσίνας»[76] οἱ μῆνες (ἄλλο ἕνα - ὅπως καί οἱ νάνοι τῆς Χιονάτης - ἀντίστοιχο τοῦ «τρίτου προσώπου») τήν γεμίζουν μέ

[76] *Ἑλληνικά παραμύθια,* Ἐκλογή Γ.Α.Μέγα, ἐκδ. Ἰ.Δ.Κολλάρος καί Σία.

δῶρα, ἀφοῦ ὅμως πρῶτα τούς τραπεζώσῃ : «- Ἐλᾶτε τώρα μέσα νά μή στέκεστε ὁλόρθοι. Εἶστε τόσο ἀποσταμένοι καί τό τραπέζι εἶναι στημένο.

- Ἀλήθεια, Μυρσίνα, καλά λές,[77] νά φᾶμε, γιατί πολύ πεινοῦμε σήμερα.

Τότε ἤρθαν μέσα καί καθήσανε στό τραπέζι.»

Τό μοτίβο τῶν ἐργασιῶν πού ὀφείλει νά διεκπεραιώσῃ ἡ ἡρωίδα - πού ἐν πολλοῖς ἀντιστοιχοῦν πρός τά ὁμηρικά «θρέπτρα» - κάνει τήν ἐμφάνισή του καί σέ ἄλλες περιπτώσεις ὅπως αὐτή τῆς Πλούμπως πού πρέπει νά ἀλέσῃ τό σιτάρι ἤ τῆς Χηναροῦς πού πρέπει νά βόσκῃ τίς χῆνες, πουθενά ὅμως καθαρότερα καί μέ ἐντονώτερη τήν διάσταση τῆς ἐξάρτησης - ὑποδούλωσης, ἀπ' ὅσο στίς σχέσεις ἐκμετάλλευσης Ἡρακλῆ - Εὐρυσθέα.

Ὁ Ἡρακλῆς, μήν τό ξεχνᾶμε, λεγόταν πρίν Ἀλκίδης καί τό ὄνομα Ἡρακλῆς τοῦ ἐπιβλήθηκε ἀπό τόν Ἀπόλλωνα, ἀπό τή στιγμή πού ἔγινε *ὑπηρέτης τῆς Ἥρας*, ὑποχρεωμένος νά πραγματοποιήσῃ τούς ἄθλους πού τοῦ ἐπέβαλε. Ἑπομένως δέν θά συμφωνούσαμε μέ τόν G. Thomson πού ἐξηγεῖ τό ὄνομα τοῦ ἥρωα ὡς ἐνδεικτικό τῆς συζυγικῆς σχέσης του μέ τήν θεά[78], γιατί φανερά ἡ ὀνοματοθεσία ἔχει προέλθει ἀπό τήν ἰδιότητά του ὡς «ἀναδεξιμιοῦ», «βαφτιστικοῦ» τῆς Ἥρας, (χωρίς βέβαια νά ἀποκλείεται ἡ πιθανότητα νά προέκυψε ἀργότερα καί ἐρωτική σχέση). Αὐτό ἄλλωστε ἐπιβεβαιώνεται ἀπό τήν παράδοση περί ἔκθεσης τοῦ Ἡρακλῆ στά περίχωρα τοῦ Ἄργους, ἀνεύρεσής του ἀπό τήν Ἥρα καί τήν Ἀθηνᾶ καί θηλασμοῦ του ἀπό τήν πρώτη, ἀσχέτως τοῦ ὅτι ὁ Ἡρακλῆς τράβηξε τόσο βίαια τό στῆθος της πού τήν ἀνάγκασε νά τόν ἀπωθήσῃ βίαια.

Καί σέ ἄλλες παραδόσεις, ὅπως αὐτή τῆς ἀποστολῆς του ἀπό τόν Ἀμφιτρύονα στήν ἐξοχή, ὅπου βόσκει κοπάδια δίπλα σ' ἕνα Σκύθη βουκόλο, τόν Τεύταρο, ἀναδεικνύεται τό στοιχεῖο ὄχι μόνο τῆς ἔκθεσης ἀλλά καί τῆς ὑποδούλωσής του - μήν ξεχνᾶμε πώς καί ἡ Χηναροῦ ὅπως καί ἄλλες παραμυθοκόρες ἤ (παρα)μυθοκοῦροι βόσκουν κοπάδια -, ἐναργέστερα ὅμως καί πληρέστερα, στήν βασική μυθική ἀφήγηση γιά τίς ἰδιόμορφες σχέσεις του μέ τόν Εὐρυσθέα.

Ἕνα χτυπητό παράδοξο στίς σχέσεις αὐτές εἶναι ὅτι παρ' ὅλο πού ὁ Εὐρυσθέας εἶναι σαφῶς ἕνα δειλό, μοχθηρό καί μικρόνοο ἀνθρωπάκι, ἐμφανίζεται ὡς διαθέτων μιά σχεδόν ἀπεριόριστη ἐξουσία ἐπί τοῦ θαρραλέου, ἰσχυροῦ καί κατά πολύ εὐγενέστερου «ὑπηκόου» του, ἡ ὁποία ἐμφανῶς δέν ἀπορρέει ἀπό τόν συσχετισμό δυνάμεων, ἀλλά ἀπό μιά «ἱεροῦ» χαρακτῆρα «συμφωνία», ἀπό ἕνα «τάξιμο». Ἡ γενική πεποίθηση εἶναι ὅτι ὁ Ἡρακλῆς μπῆκε στήν ὑπηρεσία τοῦ ξαδέλφου του γιά δώδεκα χρόνια κατ' ἐπιταγή τοῦ μαντείου τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνα ἔτσι ὥστε νά ἐξαγνισθῇ γιά τόν ἀκούσιο φόνο τῶν παιδιῶν πού ἀπέκτησε μέ τήν Μεγάρα, ἀλλ' ἴσως ὁ Εὐριπίδης εἶναι πιό κοντά στήν ἀλήθεια ὅταν μᾶς πληροφορῇ ὅτι ὁ Ἡρακλῆς εἶχε ἐπιθυμήσει νά ἐπιστρέψῃ στό Ἄργος καί ὁ Εὐρυσθέας εἶχε συγκατατεθῇ ὑπό τόν ὅρο ὅτι θά διεκπεραιώσῃ τούς δώδεκα ἄθλους. Ἡ μνεία μάλιστα τῶν δώδεκα χρόνων (σέ συνάρτηση μέ τούς δώδεκα - κατ' ἄλλους δέκα - ἄθλους) ἐνισχύει τήν ἑρμηνεία τῆς ὑποταγῆς τοῦ Ἡρακλῆ στόν Εὐρυσθέα, ὡς ἀποτόκου μιᾶς σχέσης ἀναδόχου - ἀναδεξιμιοῦ πού ὀφείλει νά τερματισθῇ μέ τήν ἐνήβωση τοῦ δεύτερου, ὁπότε καί ἐπανακάμπτει στόν γενέθλιο τόπο, τό Ἄργος.

---

77 Εἶναι καί ὑποκριτές· ἐνῷ φανερά ἔχουν ἐπιφορτίσει τήν κοπέλα μέ τά οἰκοκυρικά καθήκοντα, κάνουν καί τούς ἀνήξερους: «Ἀλήθεια, καλά λές»(!).

78 «Τὸ ὄνομά του μᾶς βροντοφωνάζει πὼς εἶναι ὁ σερνικὸς σύντροφος τῆς μητέρας - θεᾶς, ποὺ ἀπεικονίζει τὴν κοινωνικὴ θέση τῶν δύο φύλων σὲ μιὰ κοινωνία ὅπου ὁ γιὸς παίρνει τ' ὄνομα τῆς μητέρας του.» (G. Thomson, *Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ κοινωνία, Τὸ προϊστορικὸ Αἰγαῖο*, σ. 200).

Ἡ ἀναφορά στά δώδεκα χρόνια κάνει τήν ἐμφάνισή της καί στά στερεότυπα λόγια μέ τά ὁποῖα συνοδεύει ὁ νουνός τήν παράδοση τοῦ βαφτισμιοῦ στήν μάννα του κατά τήν βάπτιση, στήν Ὄλυμπο τῆς Καρπάθου: «Παραβίομέ τσου, συντέχνιτσα, τό παιΐ βαπτισμένο, μυρωμένο, μέ τό ὄνομα..., νά τό φυλᾶς ἀπό φωτιά, ἀπό κρέμμο ὥς δώδεκα χρονῶν» (*Λαογραφία*, τ. ΚΔ', σ. 248).

Ἀλλά τί νόημα ἔχει νά παραδίδῃ ὁ νουνός, καί μάλιστα γιά δώδεκα χρόνια, κάτι πού μέχρι τώρα δέν τοῦ ἀνῆκε, ἀλλά μέ τήν τελετουργία τῆς βάπτισης περιέρχεται, ἀπό δῶ καί στό ἔξῆς, στήν - σκιώδη, ἔστω - δικαιοδοσία του; Δέν θά ἦταν πολύ πιό φυσικό τά λόγια αὐτά νά τά ἀπευθύνῃ ἡ μάννα στόν νουνό, ἀφοῦ αὐτή ἔχει μέχρι τώρα τήν «κυριότητα» τοῦ παιδιοῦ, τήν ὁποία ἀποφάσισε γιά τούς γνωστούς λόγους νά μεταβιβάσῃ προσωρινά σέ ἕνα τρίτο πρόσωπο; Εἶναι φανερό ὅτι μέ τίς ἀλλαγές πού ἔχουν ἐν τῷ μεταξύ συντελεσθῆ στήν κοινωνική ζωή, καί πού κατάργησαν τήν παράδοση τῶν παιδιῶν στόν ἀνάδοχο μέχρι τά δώδεκά τους, τροποποιήθηκε καί ἡ τελετουργία τῆς βάπτισης ὅσον ἀφορᾷ στό πρόσωπο πού «παραδίδει» καί λέει τά στερεότυπα λόγια. Τό περιεχόμενο ὅμως τῶν στερεότυπων λόγων, δείχνει τόν παλαιό ρόλο τοῦ νονοῦ πού συνίσταται στήν φροντίδα γιά τήν ζωή τοῦ παιδιοῦ μέχρι νά φθάσῃ στήν ἐφηβεία.

Ἡ ἴδια σύγχυση περί τήν κυριότητα τοῦ παιδιοῦ, κάνει τήν ἐμφάνισή της καί σέ πάμπολλα παραμύθια πού ἔχουν ὡς θέμα τους τό «τάξιμο» ἑνός παιδιοῦ σέ ἕνα δαιμονικό ὄν τό ὁποῖο, ὅταν ἔρχεται τό «πλήρωμα τοῦ χρόνου» (συνήθως ἡ ἐνήβωση τοῦ παιδιοῦ) ἀπαιτεῖ τά ἀναπαλλοτρίωτα δικαιώματά του.

Αὐτή εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ «Ξυλοπόδαρου» τῶν ἀδελφῶν Γκρίμμ πού ζητᾷ, σέ ἀντάλλαγμα τῆς εὐεργεσίας του πρός τήν βασίλισσα, τό πρῶτο της παιδί. Κι ὅταν αὐτή τόν παρακαλῇ μέ δάκρυα στά μάτια νά μήν ἐπιμένῃ, ὁ παράξενος ἀνθρωπάκος προβαίνει σέ μιά νέα συμφωνία πού ἐμπλέκει παραδόξως τό ὄνομά του: «...Καί ἄν μέσα στίς τρεῖς ἡμέρες ἀνακαλύψῃς τό ὄνομά μου, θά κρατήσῃς τό παιδί σου». Ἡ βασίλισσα ἀνακαλύπτει τό ὄνομα καί ὁ ἀνθρωπάκος, τρελός ἀπό θυμό, χτυπάει τό πόδι του μέ τόση μανία, πού χώνεται «βαθιά μέσα στό χῶμα». Ἄν καί τά στοιχεῖα τοῦ παραμυθιοῦ ἐμφανίζονται περιπεπλεγμένα μπορεῖ κανείς νά διακρίνῃ στό πρόσωπο τοῦ Ξυλοπόδαρου ἕναν ἀνάδοχο ὁ ὁποῖος διεκδικεῖ γιά τόν ἑαυτό του ἕνα παιδί ταγμένο σ' αὐτόν.

Ἡ ἀναφορά ἑπομένως στό ὄνομα δέν ἔχει τήν σημασία τῆς ἁπλῆς παράθεσης ἑνός «αἰνίγματος» πρός ἐπίλυσιν, ἀλλά τῆς «ἀναδοχῆς», τοῦ «σκλαβώματος» τοῦ παιδιοῦ μέσῳ τῆς ὀνοματοθεσίας.

Μιά τέτοια λειτουργία τοῦ ὀνόματος συνάγεται ἔμμεσα καί ἀπό τά στοιχεῖα - παρόμοια πρός αὐτά τοῦ προηγούμενου - ἑνός ἑλληνικοῦ παραμυθιοῦ, τῆς «Λιοτήρως». Ὁ ἥλιος ἀνταποκρίνεται στά παρακάλια τῆς ἄτεκνης μητέρας καί τῆς δίνει μιά κοπέλα «πού τήν εἶπαν *Λιοτήρω*, νά τήν ἔχῃ ὅσο νά μεγαλώσῃ κι ὕστερα νά τήν πάρῃ πίσω πάλι ὁ πατέρας της ὁ ἥλιος» (*Παραμυθοκόρες*, σελ. 248). Τό γεγονός ὅτι ἡ κοπέλα παίρνει τό ὄνομα τοῦ ἥλιου δείχνει ὅτι αὐτός εἶναι ἕνας ἀνάδοχος πού κανονικά δέν τήν παίρνει πίσω ὅταν μεγαλώσῃ, ἀλλά ἀντίθετα τήν δίνει πίσω στό γένος της ὅταν φθάσῃ στήν ἐφηβεία. Αὐτό ἄλλωστε κάνει τελικά ὁ ἥλιος στήν «Λιοτήρω», ἀποκαθιστῶντας τήν οἱονεί «φυσική» τάξη τοῦ παραμυθιοῦ καί τῆς κοινωνίας τοῦ παλαιοῦ ἐνδογαμικοῦ γένους.

Θά πρέπῃ λοιπόν νά ὑποθέσουμε ὅτι αὐτό πού συνήθως συνέβαινε, καί πού κάνει τήν ἐμφάνισή του τόσο στά παραμύθια, ὅσο καί στήν περίπτωση τοῦ Εὐρυσθέα, ἦταν νά παρατείνῃ ὁ ἀνάδοχος τό διάστημα ἀπομάκρυνσης ἀπό τό γένος τοῦ ταγμένου σ' αὐτόν παιδιοῦ, παρ' ὅλο πού ἦταν σέ ἡλικία γάμου, ἤ καί νά ματαιώνῃ τήν ἐπανάκαμψή του, πρᾶγμα πού θά ἰσοδυναμοῦσε μέ τήν ἐγκαινίαση μιᾶς ἐξωγαμικῆς πρακτικῆς.

Ἂν αὐτό ἔγινε γιά νά παραταθῇ ἡ περίοδος ἐκμετάλλευσης τοῦ ἐφήβου, ἤ γιά νά μήν φονευθοῦν οἱ ἀκόμα ζῶντες γονεῖς του, ἤ γιά κάποιον ἄλλο παρεμφερῆ λόγο, αὐτό δέν μπορεῖ νά ὑποστηριχθῇ μέ βεβαιότητα. Μπορεῖ ὅλα νά ἔπαιξαν τόν ρόλο τους, ἐκεῖνο ὅμως πού τελικά ἔδωσε τόν τόνο - κι ἔκανε ἴσως καί τό ποτήρι τῆς ἀγανάκτησης τῶν νεαρῶν «ταγμένων» νά ξεχειλίσῃ - εἶναι ἡ ἐπιθυμία γιά διαιώνιση τῆς ἐκμετάλλευσης καί ἐπέκτασή της καί *στό ἐρωτικό πεδίο*, πρᾶγμα πού ἐκφράζεται μέ χαρακτηριστικό τρόπο τόσο στήν διαφορά φύλου ἀρσενικοῦ «ἀναδόχου» - θηλυκῆς «ταγμένης», ὅσο καί στήν «ὕποπτη» ἐνεργό ἐμπλοκή τοῦ νονοῦ στά τῆς σύγχρονης γαμήλιας τελετουργίας.

Δέν μποροῦμε νά καταλάβουμε πῶς στήν περίπτωση π.χ. τοῦ Ἡρακλῆ, ἐνῷ σέ ἀρσενικό ἀναδεξιμιό ὀφείλει νά ἀντιστοιχῇ ἀρσενικός ἀνάδοχος[79], χώνει τή μύτη της ἡ Ἥρα καί δίνει τό ὄνομά της στόν Ἡρακλῆ, ἐπιβάλλοντάς του παράλληλα τήν διεκπεραίωση διαφόρων καθηκόντων. Καί ἀρχίζουμε νά ὑποψιαζώμαστε διάφορα γιά τήν φύση αὐτῶν τῶν καθηκόντων (ἐπέκταση οὐσιαστικά καί θεσμοθέτηση τῆς «ἐκμετάλλευσης» καί στό ἐρωτικό πεδίο), ὅταν τόν βλέπουμε στήν ὑπηρεσία μιᾶς ἄλλης θηλυκῆς «ἀναδόχου», τῆς Ὀμφάλης, νά πραγματοποιῇ πλήν τῶν συνήθων ἄθλων (σύλληψη τῶν Κερκώπων, ἀγώνας ἐναντίον τοῦ Συλέα καί τοῦ Λιτυέρση), καί ἄλλους ἄθλους, στό κρεββάτι αὐτούς, ντυμένος μάλιστα μέ μακριά γυναικεῖα ροῦχα.[80] Τώρα ἀρχίζουμε νά ἀντιλαμβανώμαστε τό νόημα καί τόν σκοπό τῆς ἀγωνιώδους προσπάθειας «μελλονύμφων», ὅπως ἡ Πλούμπω, νά ἀποκρούσουν τίς προτάσεις ἐνοχλητικῶν «μνηστήρων» ὅπως οἱ Καλικάντζαροι.

---

[79] Τρόπος τοῦ λέγειν βέβαια, ὅτι δέν μποροῦμε νά καταλάβουμε. Ἀφοῦ ἡ παλαιά ἀναδοχή ἰσοδυναμοῦσε μέ τήν ἀνα-γέννηση ἀπό τήν μήτρα μιᾶς γυναίκας, ὡς ἀνάδοχοι μποροῦσαν νά λειτουργήσουν κανονικά *μόνο γυναῖκες*. Οἱ ἄντρες, ὅπως συμβαίνει καί μέ τίς περιπτώσεις εἰκονικῆς ἐγκυμοσύνης καί γέννησης, ἐνεπλάκησαν καθυστερημένα στήν ὑπόθεση τῆς ἀναδοχῆς καί τῆς «παροχῆς» τῶν ἀνα-γεννητικῶν βαφτιστικῶν ρούχων.

[80] Τόν «ἀναδοχικό» χαρακτῆρα τῶν ρούχων αὐτῶν ἀποδεικνύει τό γεγονός ὅτι καί κατά τήν ἀπόβασή του στήν Κῶ καί τήν σύγκρουσή του μέ τόν Ἀνταγόρα, ἀναγκάσθηκε, γιά νά σωθῇ, νά καταφύγῃ στήν καλύβα μιᾶς γυναίκας καί νά φορέσῃ μάλιστα γυναικεῖα ροῦχα.

Η ΠΑΡΕΛΚΥΣΤΙΚΗ ΤΑΚΤΙΚΗ ΚΑΙ Η «ΕΡΩΤΙΚΗ» ΠΡΟΣΦΟΡΑ

Σέ μιά προηγούμενη ἀναφορά μας εἴχαμε ἀκροθιγῶς καταπιαστῆ μέ τό θέμα τοῦ χοροῦ τόν ὁποῖο προσπαθεῖ νά ἀποφύγῃ ἡ Πλούμπω καταφεύγοντας σέ μιά παρελκυστική τακτική. Καί ξεκινῶντας ἀπό τούς ὑπαινιγμούς τῶν παραδόσεων καθώς καί τήν προσαγόρευση «νύφη», εἴχαμε πιθανολογήσει τόν ἐρωτικό / γαμήλιο χαρακτῆρα τοῦ ἀρχικά διασπαρακτικοῦ χοροῦ.

Ἡ ἐπιβεβαίωση τῆς ὑπόθεσης μᾶς ἔρχεται ἀπό ἕναν συγγενῆ χῶρο, αὐτόν τῆς ἀριστοφανικῆς κωμῳδίας, ὅπου τό θέμα τῆς παρελκυστικῆς χρονοτριβῆς συνδυάζεται χωρίς περιστροφές μέ τόν κοχλάζοντα ἐρωτισμό τῶν θυμάτων τῆς λυσιστράτειας ἀποχῆς.

Ἡ Μύρρινα, σύζυγος τοῦ Πεονίδη Κινησία, σέ μιά φημισμένη καί σπαρταριστή σκηνή, ἐπικαλεῖται διαδοχικά τήν παρουσία τοῦ παιδιοῦ τους, τό ἀκατάλληλο τοῦ χώρου, τήν ἱερότητα τοῦ ὅρκου πού ἔχει δώσει, τήν ἔλλειψη στρώματος, ψάθας, μαξιλαριοῦ κ.ο.κ., γιά νά μήν ὑποχωρήσῃ στίς ἐρωτικές ὀρέξεις τοῦ Κινησία τόν ὁποῖο ἐν τέλει ἀφήνει σύξυλο (*Λυσιστράτη*, στ. 870 - 958).

Ἡ ὁμοιότητα τῆς κωμικῆς σκηνῆς καί τοῦ παραμυθιοῦ δέν περιορίζεται στό θέμα τοῦ ἤθους τῶν γυναικῶν, τῆς παρελκυστικῆς τακτικῆς ἤ τῆς τελικῆς ἀκύρωσης τῆς ἀνδρικῆς ἐπιθυμίας, ἀλλά ἐπεκτείνεται καί σέ χαρακτηριστικές λεπτομέρειες ὅπως π.χ. τήν ἐπίκληση καί στίς δυό περιπτώσεις τῆς ἔλλειψης ὡρισμένων, ἀπαραίτητων γιά τήν ἐκπλήρωση τῆς ἐπιθυμίας, ἀντικειμένων, πού δέν μοιάζει νά εἶναι τυχαία.

Ἔχουμε ἐδῶ ἑπομένως μιάν ἰσχυρή ἐπί πλέον ἔνδειξη ὅτι οἱ προτάσεις τῶν Καλικαντζάρων στήν Πλούμπω ἔχουν (ὅπως καί οἱ ἀντίστοιχες στήν Μύρρινα) ἐρωτικό χαρακτῆρα.

Τό ἴδιο μποροῦμε νά παρατηρήσουμε καί στό ἑλληνικό παραμύθι «Ἡ ἄσπρη σάν τό χιόνι καί κόκκινη σάν τό αἷμα» (*Παραμυθοκόρες*, σ. 103 κ.ἑ.) ὅπου ἡ κόρη ἐξαπατᾷ - σέ τρεῖς καί ὄχι μιά νύχτες - τρεῖς διαφορετικούς ἄντρες (φικιάλο, ὑπασπιστή, βεζύρη) πού θέλουν νά πλαγιάσουν μαζί της, χρησιμοποιῶντας παρεμφερεῖς προφάσεις: «Κάμε μου τή χάρη, κλεῖσε τό παραθύρι, νά μήν κρυώσουμε», «Νά μοῦ συμπαθήσεις, ἄμε νά σβήσεις τά κάρβουνα νά μή μᾶς χτυπήσει ὅλη νύχτα ἡ ζέστη στήν κεφαλή» ἤ «Νά μέ συμπαθήσεις, νά πᾶς νά σκεπάσεις αὐτό τό τέθοιο, ὥστε νά μή μᾶς σκοτίζει ἡ μυρωδιά».

Παρόμοια λογική διέπει καί μιά κορσικανική παραλλαγή πού δημοσίευσε ἡ G. Massignon [Contes Corses, Aix-en-Provence 1963, σσ. 43-47: Misciada sangue e latte (: πλασμένη μέ αἷμα καί γάλα)] ὅπου ἡ ἡρωίδα (μιά ἐναλλακτική μορφή τῆς Ξανθομαλλούσας), μέ τά μάγια της ντροπιάζει σέ τρεῖς διαδοχικές βραδιές τούς τρεῖς νέους πού φιλοδοξοῦν νά πλαγιάσουν μαζί της, καί στό τέλος παντρεύεται τό βασιλόπουλο πού εἶχε πρωτογνωρίσει στόν πύργο[81].

---

[81] Στήν «Γυναίκα του σκύλου» (*Παραμύθια της Πελοποννήσου*, συλλογή Ζ. Σπυροπούλου-Παπαδημητρίου, σσ. 25-32) τό ἔργο τῆς ὑπόδειξης στούς «μνηστῆρες» νά πάρουν ἄλλες θυγατέρες καί ὄχι τήν πρωτοκόρη, «του σκύλου τη γυναίκα», τό ἀναλαμβάνει «ένα μακρύ χέρι» καί «μιά δυνατή φωνή» πού λέει: «—Στάσου! Την πρώτη έπαρες, δευτέρα μην αφήσεις, του σκύλου τη γυναίκα μη σκύψεις και φιλήσεις, έπαρεσά την (: αν την πάρεις) και σκότωσά σε!». Στό τέλος του παραμυθιοῦ ἡ πρωτοκόρη παντρεύεται τόν «εἰμαρμένο γαμπρό/σκύλο» πού μεταμορφώνεται σέ ὡραῖο βασιλόπουλο ὅταν «καίει το φούρνο και ρίχνει μέσα το σκύλο».

Στίς ἱστορίες αὐτές ἡ ἀπάτη δέν ἔχει ἁπλῶς ἀποτρεπτικό χαρακτῆρα. Εἶναι φανερό ὅτι οἱ ἀναβολές ἔχουν ὡς στόχο τήν ἐπιλογή τοῦ ἐπιθυμητοῦ ὑποψήφιου καί ὅτι στήν περίπτωσή του ἡ ἡρωίδα δέν ἔχει κανένα λόγο νά ὑπεκφεύγῃ. Ἀντίθετα φοράει τό φόρεμα πού φοροῦσε στόν πύργο, ἐκεῖ πού τό βασιλόπουλο τήν πρωτογνώρισε, καί ἀκολουθεῖ ὁ γάμος.

Τό παραμύθι φαίνεται νά συνδυάζῃ τό ἐρωτικό στοιχεῖο, καθώς καί αὐτό τῆς ἀπάτης - ὅπως στό παραμύθι τῆς Πλούμπως καί τήν κωμῳδία τοῦ Ἀριστοφάνη - μέ τό θέμα τῆς ἐπιλογῆς τοῦ ἐπιθυμητοῦ νυμφίου, ἕνα παραμυθικό θέμα γνωστό ἀσφαλῶς καί σέ ἄλλες παραλλαγές, ἤδη ἀπό τήν ἀρχαιότητα, ἄν κρίνουμε ἀπό αὐτήν πού μᾶς διέσωσε ἡ Ὀδύσσεια:

«᾿ κοῦροι, ἐμοὶ μνηστῆρες, ἐπεὶ θάνε δῖος Ὀδυσσεύς,
μίμνετ᾽ ἐπειγόμενοι τὸν ἐμὸν γάμον, εἰς ὅ κε φᾶρος
ἐκτελέσω...» (β 96 κ.ἑ.).

Τό θέμα τῆς γυναικείας ἀπάτης ἐπανέρχεται ἐδῶ, ἀλλά μέ ἐλαφρῶς διαφορετικούς ὅρους ἀπ᾽ ὅ, τι στήν «Πλούμπω». Ἡ ἐξαπάτηση τῶν Καλικαντζάρων ἀπό τήν παραμυθική ἡρωίδα εἶναι ὑπόθεση μιᾶς νύχτας, ἐνῷ τῶν μνηστήρων ἀπό τήν Πηνελόπη, τριῶν χρόνων. Ἀπό τήν ἄλλη, τόσο στόν Ἀριστοφάνη, ὅσο καί στόν Ὅμηρο, ἡ ἐρωτική πρόσκληση τηρεῖ τά προσχήματα τῆς μονογαμίας καί τῆς ἐλεύθερης συγκατάθεσης τῆς γυναίκας:

«μητέρα σὴν ἀπόπεμψον, ἄνωχθι δέ μιν γαμέεσθαι
τῷ ὅτεῳ τε πατὴρ κέλεται καὶ ἀνδάνει αὐτῇ». (β 113 - 114).

Οἱ μνηστῆρες δηλώνουν ἁπλῶς ὅτι δέν πρόκειται νά πᾶνε στίς δουλειές τους ἤ ὅπου ἀλλοῦ, πρίν ἡ Πηνελόπη πάρῃ αὐτόν πού θέλει:

«ἡμεῖς δ᾽ οὔτ᾽ ἐπὶ ἔργα πάρος γ᾽ ἴμεν οὔτέ πῃ ἄλλῃ,
πρίν γ᾽ αὐτὴν γήμασθαι Ἀχαιῶν ᾧ κ᾽ ἐθέλῃσι» (β 127 - 128)

Ἀντίθετα, στό παραμύθι τῆς Πλούμπως ὁ ὄχλος τῶν Καλικαντζάρων δέν ἀναγνωρίζει στό ὑποψήφιο θῦμα καμμιάν ἐλευθερία ἐπιλογῆς, οὔτε καί διανοεῖται γαμήλιο χορό ἐπί ἀτομικῆς βάσεως.

Ὅταν «χορεύουν» αὐτοί, χορεύουν ὅλοι μαζί, καί τήν ἐπικινδυνότητα αὐτοῦ τοῦ χοροῦ τήν ἐπιβεβαιώνει τό ἐξωανθρώπινο οὐρλιαχτό πού ἀκούγεται μέσα στή νύχτα, ξυπνῶντας μνῆμες πού ᾽χουν θαφτῆ γιά τά καλά στούς λαβύρινθους τοῦ πολιτισμικοῦ ὑποσυνείδητου:

« τό ᾽να τό μερί ἐδῶ, τ᾽ ἄλλο τό μερί ἐκεῖ,
καί τ᾽ αὐτί στόν τοῖχο!».

Ἀντιπαραβάλλοντας τούς δύο μύθους μέ κριτήρια ἐσωτερικῆς λογικῆς συνέπειας, ἀναπόφευκτα καταλήγουμε στό συμπέρασμα ὅτι τό νεοελληνικό παραμύθι εἶναι πρωτογενέστερο.

Κατ᾽ ἀρχήν, ἡ παρελκυστική χρονοτριβή ἔχει νόημα στήν Πλούμπω, ὡς προσπάθεια καθυστέρησης τῶν Καλικαντζάρων μέχρι πού νά ἔρθῃ τό πρωί, ὁπότε οἱ «ἄρχοντες τοῦ σκότους» ὀφείλουν νά ἀποχωρήσουν. Στήν περίπτωση

Τό ἀπόσπασμα ἀπό τήν πραγματεία τοῦ Μέγα *Das Märchen von Amor und Psyche* που παραθέτει μεταφρασμένο ὁ Μ. Μερακλῆς (ὅ.π., «Επιλεγόμενα», σσ. 91-92) ἀναφέρεται «και σε τούρκικες παραλλαγές του παραμυθιού μας: "καθέναν από τους συζύγους τον διώχνει τη νύχτα του γάμου ένα πνεύμα, που δηλώνει πως το κορίτσι ανήκει αποκλειστικά στον "Πατισάχ του πράσινου νησιού"". Το κορίτσι αποφασίζει να τον αναζητήσει. Και σε άλλη παραλλαγή: "Οι μνηστήρες διώχνονται από μια φωνή, που τους λέει ότι το κορίτσι δεν προορίζεται γι᾽ αυτούς".».

τῆς Πηνελόπης ἀντίθετα, ἡ ἐκλογίκευση τῆς ὅλης διαδικασίας, δημιουργεῖ ὡρισμένα λογικά κενά ὅπως αὐτό τῆς ἐπί *τριετίαν* ἐξαπάτησης - μέ τό πρόσχημα τῆς ὕφανσης - ἀνθρώπων λογικῶν καί ἱκανῶν νά ἀντιληφθοῦν τό παιχνίδι, καί πού ἐπί πλέον δέν μποροῦν νά «πολιορκοῦν» ἐπί τόσο μακρό χρονικό διάστημα καί ἐπί καθημερινῆς βάσεως κάποια γυναῖκα.

Τό ὁμηρικό κείμενο ἀντιλαμβάνεται τήν λογική ἀντίφαση (ἠλίθιοι ἦταν οἱ μνηστῆρες καί δέν καταλάβαιναν πώς τρία χρόνια ἦταν πάρα πολλά γιά ἕνα ροῦχο;) καί ἐπιχειρεῖ νά τήν καλύψῃ μέ μιά δικαιολογία ἡ ὁποία τήν ἀναδεικνύει ἀκόμα περισσότερο. Ὁ Ἀντίνοος (β 106 κ.ἑ.) ἀποκαλύπτει πῶς φανερώθηκε ὁ δόλος τῆς Πηνελόπης:

> «ὥς τρίετες μὲν ἔληθε δόλῳ καὶ ἔπειθεν Ἀχαιούς·
> ἀλλ' ὅτε τέτρατον ἦλθεν ἔτος καὶ ἐπήλυθον ὧραι,
> καὶ τότε δή τις ἔειπε γυναικῶν, ἣ σάφα ᾔδη,
> καὶ τήν γ' ἀλλύουσαν ἐφεύρομεν ἀγλαὸν ἱστόν».

Ἀλλά ἄν χρειάζεται ἡ μαρτυρία μιᾶς ἄλλης γυναίκας γιά νά ἀποκαλυφθοῦν τά αὐτονόητα, τότε πρόκειται περί ὁμαδικῆς ἠλιθιότητος. Ἤ, μᾶλλον, ὅλ' αὐτά δέν εἶναι τίποτ' ἄλλο παρά μιά ἀγωνιώδης προσπάθεια νά μεταφερθῇ σέ ἄλλο ἐπίπεδο ἕνα παραμυθικό / τελετουργικό θέμα πού διέπεται ἀπό μιά ἐντελῶς διαφορετική λογική καί συνεπῶς νά ἐπιμηκυνθῇ ἐπί τριετίαν ἡ διάρκεια «δρωμένων» πού κανονικά κρατοῦσαν πολύ λιγώτερο (ἀπό τρεῖς ἕως καί μία μόνο νύχτα;).

Ὅταν λοιπόν παίρνῃ κάποιος τά δεδομένα τοῦ ἔπους τοῖς μετρητοῖς καί προσπαθεῖ νά βγάλῃ κοινωνιολογικά καί ἄλλα συμπεράσματα, σκοντάφτει σέ ἀξεπέραστες ἀντιφάσεις πού μόνο ἡ παραδοχή τοῦ συγκρητικοῦ χαρακτῆρα τῶν δεδομένων αὐτῶν (παραμυθικῶν / τελετουργικῶν συμπεφυρμένων μέ στοιχεῖα νεώτερων κοινωνικοοικονομικῶν πραγματικοτήτων) εἶναι σέ θέση νά ξεδιαλύνῃ. Εὔλογες εἶναι οἱ ἀπορίες τῆς Ἑλένης Κακριδῆ (*Ἡ διδασκαλία των ομηρικών επών*, εκδ. ΟΕΔΒ, Αθήνα, 1988, σ. 125): « Ο Jean Pierre Vernant (*Mythe et societé en Grèce ancienne,* Paris, σ. 77 εξ.) υποστηρίζει πως η Πηνελόπη δεν μπορεί να είναι φορέας της βασιλικής εξουσίας από τη στιγμή που ξαναγυρίζει στον πατέρα της. Αυτό σημαίνει πως η επιστροφή της Πηνελόπης στο πατρικό της δε συμφέρει τους μνηστήρες, που δεν ενδιαφέρονται παρά για το θρόνο της Ιθάκης. Τότε όμως πώς εξηγείται η συμβουλή που δίνει στον Τηλέμαχο ο ίδιος ο Αντίνοος (β 199[82] έξ.).: Να υποθέτει άραγε ο Vernant ότι ο μνηστήρας το λέει, για να φορτώσει μπροστά στους Ιθακήσιους την ευθύνη στον Τηλέμαχο; Ακόμα, στο φ 75 εξ., η Πηνελόπη λέει καθαρά πως θα ακολουθήσει το νικητή στο σπίτι του. Αν αυτό σημαίνει πως η Πηνελόπη δεν είναι πια φορέας βασιλικής εξουσίας, τότε γιατί αγωνίζονται οι μνηστήρες; Εμείς θα μπορούσαμε να πούμε πως παρεμβαίνει το θέμα της δοκιμασίας των μνηστήρων· η υποψήφια νύφη βάζει δοκίμι, για να παντρευτεί τον νικητή, και το τι συμφέρει ή δε συμφέρει τους μνηστήρες ξεχνιέται. Ο Vernant τι ερμηνεία δίνει;...».

Στό καίριο ἐρώτημα «γιατί ἀγωνίζονται οἱ μνηστῆρες» μποροῦν νά δοθοῦν πολλές ἀπαντήσεις, ὅλες νόμιμες ἀπό μιά ἄποψη, ἀλλά μία, γιά τήν στοιχειοθέτηση τῆς ὁποίας τό ἔπος διασώζει τό σχετικό ὑλικό, ἀντιστοιχεῖ σέ μιά πιό πρώιμη ἐκδοχή τοῦ τελετουργικοῦ τυπικοῦ:

---

[82] Σ. σ. : Πρόκειται γιά τούς στίχους β 113 - 114: «μητέρα σὴν ἀπόπεμψον, ἄνωχθι δέ μιν γαμέεσθαι / τῷ ὅτεῳ τε πατὴρ κέλεται καὶ ἀνδάνει αὐτῇ».

«μνηστῆρες δ' ὁμάδησαν ἀνὰ μέγαρα σκιόεντα·
πάντες δ' ἠρήσαντο παραὶ λεχέεσσι κλιθῆναι.»
α 365 - 366

Παρ' ὅλο πού εἶναι κάπως δύσκολο νά φαντασθοῦμε τούς μνηστῆρες σέ ρόλο ἐρωτομανῶν Καλικαντζάρων, τό θέμα τῆς ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας τοῦ ἀρσενικοῦ συσχετιζόμενο μέ αὐτό τῆς ἀπάτης - ἤ τῆς συμμόρφωσης - ἐκ μέρους τῆς «νύφης», κάνει τήν ἐμφάνισή του σέ παραλλαγές τοῦ παραμυθιοῦ τῶν δύο κοριτσιῶν πού ἀντιμετωπίζουν καί ἀντιμετωπίζονται διαφορετικά ἀπό τό «τρίτο πρόσωπο», ὥστε καί οἱ τελευταῖες ἐνστάσεις καί ἀμφιβολίες μας νά ὑποχωροῦν ἔναντι τῶν μαρτυριῶν τῆς (νεοελληνικῆς) παράδοσης.

Χαρακτηριστική ἀπ' αὐτή τήν ἄποψη εἶναι μιά ἐναλλακτική διαμόρφωση τοῦ παραμυθιοῦ πού διασώζεται στήν Λέσβο (Ἀφηγήτρια ἡ Μαρία Γιγῆ ἀπό τήν Ἄντισσα, βλ. Ντ. Διαλεκτοῦ *Νεράιδες*... σσ. 45-46), καί πού, λόγῳ τῆς βαρύνουσας σημασίας πού ἔχει γιά τήν παροῦσα ἀνάλυση, τό παραθέτουμε ὁλόκληρο:

«Στά παλιά τά χρόνια ἦdαν τσί εἶνι γνουστό, ὅτι ἔζη μιά κακιά μητριά τσί εἶχι δυό κόρις. Ἡ μιά ἦdαν ἡ καλή τ'ς ἡ κόρ'. Μιά βραδιά στέρνει κή μιά κή γκόρη τ'ς ὄχι κή καλή στού μύλου νά πά' νά ἀλέσ' σ'τάρ'. Τά μισάνιχτα πού εἶναι γη ὥρα πού βγαίν' οἱ Καλλικαντζάρ' παρουσιάζιτι bρουστά τ'ς ἕνας σ'χαμένους Καλλικάντζαρους. Ἡ κουπιλούδα τά ἔχασι, ἀλλά κράτ'σι κή ψυχρημία. Ἡ Καλλικάντζαρους γουρλώνι τσί μάτις τ' τσί κή ρουτᾶ:

" - Σ' ἀρέσ' τά μάκια μ';
- Μ' ἀρέσ'· ἀπαντᾶ ἡ κουπιλούδα δειλά.
- Σ' ἀρέσ' τά ἀχείλια μ';
- Μ' ἀρέσ'.
- Σ' ἀρέσ' τά νύχια μ';
- Μ' ἀρέσ', μ' ἀρέσ'".

Ὕστιρα 'πί πουλλές ἰρουτήσεις ἡ κουπιλούδα 'λιγι: "Ναί". Τέλους τσῆ λέγι ἡ Καλλικάντζαρους:

" - Ἀφοῦ σ' ἀρέσ' οὔλα μ', νά μί παdριφτεῖς.
- Ναί· λέγι ἡ κουπιλούδα".

Κή στουλίζ' 'πί χ'σά. Ἀλλά κή ὥρα πού 'τοιμαζόdαν νά κή bάρ' μαζί τ' ἡ Καλλικάντζαρους, κράζ' ἡ πικινός τσί φεύγι τσί ἀφήνι κή gουπιλούδα. Τότι παγαίνι στού σπίκι κή βλέπ' ἡ καλή γη κόρ' στά χ'σά τσί παγαίνι τσί 'φκή.

Τά μισάνιχτα βγαίνι ἡ Καλλικάντζαρους τσί κή ρουτᾶ:

" - Σ' ἀρέσ' τά μάκια μ';
- Ὄχι· λέγι 'τσείνι. Δέ μ' ἀρέσ'· τσί βάζ' τσί φουνές ἐπειδή ἦdαν σ'χαμένους ἡ Καλλικάντζαρους.
- Σ' ἀρέσ' τά ἀχείλια μ';
- Ὄχι· λέγι 'τσείνι.
- Σ' ἀρέσ' τά νύχια μ';
- Ὄχι· λέγι πάλι".

Τότι ἐπειδή ἡ κουπιλούδα δέ dούν ἄρισι, ἡ Καλλικάντζαρους gή τρώ'. Τσί βάζ' τά κόκαλα σί μιά τσ'βάλα τσί gή παγαίνει στήν μάνα τ'ς. Αὐκή μόλις κή εἶdι, βάζ' τσί φουνές τσί τά κλάματα».

Ἕνα πρῶτο ἐντυπωσιακό στοιχεῖο πού ἀποκομίζουμε ἀπό τήν παραμυθική ἀφήγηση εἶναι ἡ ἀντιστροφή τῶν «κατεστημένων» παραμυθικῶν ἀξιῶν: κακή εἶναι ἡ κόρη πού ὑποτάσσεται στόν σιχαμένο Καλικάντζαρο, τοῦ κάνει τά (ἐρωτικά) χατίρια καί ἀνταμείβεται - ἄσχετα ἄν, ὅπως καί ἡ Πλούμπω, γλυτώνει τήν «παντρειά» μέ τό λάλημα τοῦ πετεινοῦ - ἐνῶ καλή εἶναι ἡ κόρη πού δέν ὑποτάσσεται στόν Καλικάντζαρο καί δέν ὑποκύπτει στίς ἐρωτικές του προτάσεις μέ ἀποτέλεσμα νά θανατωθῇ - τό ἀντίστοιχο ἑπομένως τῆς Μαλάμως. Δύο ἐξηγήσεις χωροῦν ἐδῶ: Εἴτε ἡ ἠθική ἀξιολόγηση γίνεται μέ

βάση τήν κλίμακα (χριστιανικῶν) ἀξιῶν τῆς ἀφηγήτριας, ἡ ὁποία θά θεωροῦσε ἀνεπίτρεπτη γιά μιά «κουπιλοῦδα» τήν ὑποχώρηση στίς ἐρωτικές προτάσεις τοῦ Καλικαντζάρου, εἴτε - τό καί πιθανώτερο - διασώζει μιά παλαιότατη ἠθική, μή ὑποταγμένη στίς ἐπιθυμίες τῶν «τρίτων προσώπων», εἴτε Καλικάντζαροι, εἴτε μνηστῆρες, εἴτε ἀνάδοχοι ὀνομάζονται αὐτοί.

Ὅπως καί νά 'χῃ τό πρᾶγμα, τό σίγουρο εἶναι ὅτι τό παραμύθι διασώζει - καί πρέπει νά τοῦ εἴμαστε εὐγνώμονες γι' αὐτό - *πληροφορίες* ἐξαιρετικά συγκεκριμένες γιά τό εἶδος τῶν συμβιβασμῶν πού ἦταν ὑποχρεωμένοι νά κάνουν σ' ἕνα πρωτογενές στάδιο οἱ «ταγμένοι» νέοι καί νέες *προκειμένου νά ἀποφύγουν τήν ἀναγόρευσή τους σέ ἐξιλαστήριο θῦμα.* Ἡ φράση τοῦ σιχαμένου Καλικάντζαρου (ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ ἐναλλακτική μορφή τοῦ ψειριασμένου γέρου ἢ θηρίου) «Ἀφοῦ σ' ἀρέσ' οὔλα μ', νά μί παδριφτεῖς», δείχνει ξεκάθαρα ποιές εἶναι οἱ προθέσεις τῶν Καλικαντζάρων τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Πλούμπως πού ἀπαιτοῦν ἀπό τήν «νύφα» νά «χορέψῃ» μαζί τους. Κι ὅσο κι ἄν οἱ ὑστερογενέστερες μετασκευασμένες ἐκδοχές τοῦ παραμυθιοῦ λογοκρίνουν τίς «ἀκατάλληλες» ἐπίμαχες σκηνές, μποροῦμε τώρα νά τό ποῦμε μέ βεβαιότητα: αὐτή πού ὑπέκυψε στίς ἐρωτικές ὀρέξεις τῶν «ἐπιδιαιτητῶν» τοῦ ἀγῶνος μεταξύ τῶν δύο νέων κοριτσιῶν ἔζησε, κι αὐτή πού ἀντιστάθηκε - αὐτή δέν ἦταν πάντα ἡ μοῖρα τῆς μοναχικῆς, ἀσυμβίβαστης, ἀξιοπρέπειας; - θανατώθηκε.

Ἡ ὑπόθεση μᾶς θυμίζει τό αὐστηρό καί ἀγέρωχο ἦθος τῆς Ἀντιγόνης ἡ ὁποία θά εἰσπράξῃ, σέ ἀντίθεση μέ τήν «καλή» καί ὑπάκουη Ἰσμήνη, τά ἐπίχειρα τῆς ἀνυπακοῆς της, ἔτσι πού ν' ἀναρωτιέται κανείς μήπως, μές ἀπό κάποιες δαιδαλώδεις, ὑπόγειες διαδρομές, τά παραμυθικά πρότυπα τῆς καλῆς καί τῆς κακῆς κόρης/ἀδελφῆς ἀποτέλεσαν τό ὑπόβαθρο γιά τήν οἰκοδόμηση τῶν συνθετώτερων ἀναμφίβολα θεατρικῶν χαρακτήρων τῆς «αἰθεροβάμονος» Ἀντιγόνης[83] καί τῆς «προσγειωμένης» Ἰσμήνης ἤ τῶν ἀντιστοίχου ψυχολογίας καί ἠθικῆς Ἠλέκτρας καί Χρυσοθέμιδος.

Σέ ἄλλες ἐκδοχές τοῦ παραμυθιοῦ ἤ τῆς παράδοσης - ἐδῶ τά ὅρια εἶναι πολύ ἀσαφῆ - ἡ ἰδιότυπη «ἐρωτική» προσφορά (καί ἡ συνακόλουθη ἐξαγορά τοῦ δικαιώματος στήν ζωή) ἐμφανίζεται ὡς καρπός πρωτοβουλίας τοῦ ἀπειλούμενου ἀτόμου:

«Μιά φουρά ἦδαν ἕνας μυλουνάς τσί ἕνα βράδ' ἀπουμείναν μί τή γιναίκα στού μύλου γιά νά τιλειώσ'ν τσί δ'λειές τουν. Πά' στά μισάνυχτα ἔφτου πού τσ'μούδαν, ἀκούσαν μιγάλι φασαρίγια. Παίζαν ὄργανα, δαβούλια, κλαρίνα, τσί

---

[83] Ἄν τό σχῆμα τῆς σύγκρουσης μεταξύ «καλῆς» καί «κακῆς» κόρης ἀποτελῇ μετασκευή τοῦ σχήματος σύγκρουσης γηραιᾶς καί νεαρᾶς γυναίκας (ἤτοι μάννας καί κόρης), μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι τό ὄνομα τῆς ἡρωίδας τοῦ Σοφοκλῆ σημαίνει αὐτήν πού ἀντιτίθεται, συγκρούεται μέ τούς γονεῖς, ἤ μᾶλλον μέ τόν μόνο γνωστό - γιά μιά ὁλόκληρη, μακρόχρονη περίοδο - γονέα, τήν μάννα. Ὁ Γ. Ἀνδρεάδης (*Ἀντιγόνη*..., 1994, σ. 100), συνδέοντας βάσιμα τήν Ἀντιγόνη μέ τήν Ἠριγόνη, παρατηρεῖ: «Ἠριγόνη, τὸ κορίτσι τοῦ ἔαρος, τῆς Ἄνοιξης, ὅπως Ἀντιγόνη, τὸ κορίτσι ποὺ βρίσκεται πλάι στοὺς γονεῖς, *ἀντὶ* γι' αὐτούς, στὴν θέση τους, σὰν κι αὐτούς.». Βάσει τῆς προηγηθείσας ἐτυμολογικῆς ἀνάλυσης, θά ἔτεινα νά συσχετίσω τό α' συνθετικό τοῦ ὀνόματος Ἠριγόνη ὄχι μέ τό ἦρ (= ἔαρ) ἀλλά μέ τό ὁμηρικό «ἦρα» («...ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐννοίας ἐφ' ἧς τὸ **χαρίζομαι**· [...] μητρὶ φίλῃ ἐπὶ ἦρα φέρων Α. 572· πατρὶ φίλῳ ἐπὶ ἦρα φέρων, αὐτόθι 578·...»). Ἄν ἡ συσχέτιση εἶναι ὀρθή, τό ὄνομα τῆς Ἠριγόνης σημαίνει τό ἀντίθετο ἀπ' ὅ,τι αὐτό τῆς Ἀντιγόνης, δηλ. αὐτήν πού εἶναι εὐμενής ἀπέναντι στούς γονεῖς ἤ τήν γονέα της. Ἴσως δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι καί οἱ δυό Ἠριγόνες τῆς μυθολογίας (τόσο ἡ κόρη τοῦ Ἰκάριου, ὅσο καί αὐτή τοῦ Αἴγισθου καί τῆς Κλυταιμνήστρας) ἐμφανίζονται νά ἐνδιαφέρωνται ἰδιαίτερα γιά τούς γονεῖς τους, ἀφοῦ ἡ μέν πρώτη αὐτοκτονεῖ ὅταν διαπιστώνῃ τόν θάνατο τοῦ πατέρα της, ἡ δέ δεύτερη ὅταν ἀθωώνεται ὁ φονέας τῶν γονέων της Ὀρέστης. Νά 'ναι ἄραγε αὐτό τό στοιχεῖο τῆς πιθανολογούμενης ἀντίθεσης μεταξύ Ἀντιγόνης - Ἠριγόνης ἱκανό νά παραπέμψῃ σέ μιά πάλαι ποτέ κοινή, παράλληλη μοῖρα ἤ καί ταύτιση;

κάναν μιγάλου δαβατούρ'. Ἡ μυλουνάς τσ' ἡ γιναίκα τ' φοβήθ'καν. Σ'κωθῆκαν ἀπάνου, ἀνοίξαν τή bόρτα τσί βλέπ'ν τ'ς Καλλικαντζάρ' πού 'χαν στήσ' dό χορό. Ἡ μυλουνάς τά 'χασι τσί σμούρουσι ἀπ' τού φόβο. Ἡ μυλωνού πῆρι θάρρους. "Τί ά μί κάν';" λέγι. Ξιγυμνώσ'κι τσιτσίρ γυμνή τσ' ἀρχίνισι dό χορό. Μόλις τή βλέπ'ν οἱ Καλλικαντζάρ', τραγ'δοῦσαν:

"Δαίμονας εἶσαι δαιμονίζεσαι.
Τέτοιο δαίμονα δέν εἶδα
νά 'χει στά μεριά τ' μαλλούδια
τσαί στά μασκαλούδια ἄλλα μαλλούδια".

Ἡ χουρός συνιχίστηκι ἴσαμι τά ξ'μιρώματα πού διαλύθ'καν".

(Ντ. Διαλεκτοῦ, ὅ.π., σ. 45).

Τό ξεγύμνωμα τῆς μυλωνοῦς, πού ἰσορροπεῖ ἐπικίνδυνα μεταξύ βιασμοῦ καί ἀπάτης, θά ἐξελιχθῇ σύν τῷ χρόνῳ σ' ἐκείνη τήν ἐπιτήδεια ἀναβολή τῆς ἐρωτικῆς συνεύρεσης (πού μιάν ἐναλλακτική της μορφή μποροῦμε νά δοῦμε στήν ἐξαπάτηση τῶν μνηστήρων ἀπό τήν Πηνελόπη) ἡ ὁποία ὁδηγεῖ τελικῶς στήν ἐπιλογή τοῦ ἑνός καί μοναδικοῦ, «ἐκλεκτοῦ» μνηστῆρος μέ τόν ὁποῖον τελεῖται ὁ γάμος. Ἡ ἐμπλοκή ἐπομένως τοῦ ἐρωτικοῦ στοιχείου στά δρώμενα αὐτά πού πρωτογενής σκοπός τους ἦταν ἡ θανάτωση τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος, μπορεῖ νά ἐξηγηθῇ ἱκανοποιητικά ὡς ἕνας τρόπος (ἀπό τούς πολλούς) νά ἀπομακρυνθῇ, νά ἀναβληθῇ καί τέλος νά ματαιωθῇ ἡ τελευταία, αἱματηρή πράξη τῆς ἐξελαστικῆς τελετουργίας. Ἀπ' αὐτήν τήν ἄποψη, εἶναι πιθανό ὅτι ἡ τυχόν ἄρνηση τοῦ νεαροῦ θύματος νά ὑποκύψῃ στίς ὀρέξεις τῶν («ἀντίθετου» φύλου) θιασωτῶν, θά συνεπαγόταν ταυτόχρονο βιασμό καί θανάτωση.

Πάντως θά πρέπῃ νά τονισθῇ ὅτι ἡ συνύπαρξη ἐρωτικοῦ στοιχείου καί θανάτου δέν εἶναι πρωτογενές χαρακτηριστικό τῆς τελετουργίας πού τό μόνο πού θά γνώριζε ἀρχικά θά ἦταν ὁ τελετουργικός διασπαραγμός, τ.ἔ. ὁ θάνατος. Θά χρειασθῇ νά ἀποσπασθῇ ὁ χορός τῶν παλαιῶν θυμάτων ἀπό τόν προεξάρχοντα, νά ἀντικατασταθοῦν τά ἡλικιωμένα ἐξιλαστήρια θύματα ἀπό νεαρά, καί τέλος νά ὑπάρξῃ ἀλλαγή στό φύλο τῶν ἀρχικά «ὁμο - φύλων» πλευρῶν γιά νά κάνῃ τήν ἐμφάνισή της ἡ δυνατότητα ἐρωτικῆς συνεύρεσης τοῦ ὑποψήφιου θύματος μέ τόν ἤ τούς θύτες.

Γι' αὐτό ἔχουν δίκιο ἐκεῖνοι πού ἀνάγουν τό βασικό δομικό σχῆμα τῆς τραγωδίας σ' ἕνα προγενέστερο στάδιο ἀπό αὐτό τῆς κωμωδίας, ἡ ὁποία περιλαμβάνει μιά εὐτυχέστερη λύση τοῦ δράματος, μέσῳ μιᾶς ἱερογαμίας, ἀρκετά εὐδιάκριτης.

Ἡ ἄποψή μας εἶναι ὅτι βάσει τῆς ἀνάλυσης πού προηγήθηκε πρέπει νά ἐξηγηθῇ ἡ παρουσία τοῦ ἐρωτικοῦ στοιχείου στά ἀποκριάτικα, δῆθεν «γονιμικά» δρώμενα (μιμική ἀναπαράσταση συνεύρεσης, γαμοτράγουδα, κ.λπ.) καί στήν τελετουργία τῆς διαπόμπευσης, καθώς καί ἡ παρουσία τοῦ διαπομπευτικοῦ στοιχείου στήν τελετουργία τοῦ γάμου.

Η ΣΚΕΥΗ

Τό παραμύθι τῶν δύο ἀδελφῶν, - τῆς καλῆς πού ὑπηρετεῖ τό δαιμονικό ὄν καί ἀνταμείβεται, καί τῆς κακῆς πού ἀρνεῖται νά ὑπηρετήσῃ καί τιμωρεῖται - συναντᾶται σέ ὅλα σχεδόν τά μήκη καί τά πλάτη τῆς γῆς (Εὐρώπη, Νοτιανατολική Ἀσία, Βόρεια καί Κεντρική Ἀφρική, Βόρεια καί Νότια Ἀμερική κ.λπ).[84] Ἄν μάλιστα λάβουμε ὑπ' ὄψει μας ὅτι τό παραμύθι αὐτό (ὑπ' ἀρ. 480 στήν κατάταξη τῶν Aarne - Thomson) συνάπτεται μέ τόν μυθικό κύκλο τόσο τῆς Σταχτο(μ)πούτας (Τ510 Α) ὅσο καί τῆς «Μαύρης καί ἄσπρης νύφης» (Τ 403), ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι πρόκειται γιά ἕνα παγκόσμιο παραμύθι πού ἡ διάδοσή του δείχνει ὅτι ἔχει νά κάνῃ μέ βασικές, πρωτογενεῖς ἐμπειρίες τοῦ ἀνθρωπίνου γένους.

Σέ γενικές γραμμές στά παραμύθια αὐτά τό θέμα τῆς καταδίωξης τῆς νεαρῆς κόρης, τῆς ἀναχώρησής της ἀπό τόν κύκλο τῆς οἰκογενειακῆς ἑστίας καί τῆς μετάβασής της σέ ἕναν τόπο σχετικά ἀπροσδιόριστο (δάσος, πηγάδι, χαράδρα, ρέμα, μύλο, ἁλώνι, σπίτι στό δάσος, κ.λπ.) ἐμφανίζεται συνδυασμένο μέ τή συνάντηση μέ πολλά ἤ ἕνα «τρίτο» - συνήθως δαιμονικό - πρόσωπο πού λειτουργεῖ ὡς «ἐπιδιαιτητής» - «ἀνάδοχος». Συνυφασμένοι μ' αὐτό τό θέμα ἐμφανίζονται κι ὡρισμένοι ἄλλοι κοινοί τόποι ὅπως εἶναι ἡ ρυπαρότητα τῆς ἡρωίδας ἤ τό ὄνομά της, σχετιζόμενα μέ τή φύση τῶν ἐργασιῶν πού ἐκτελεῖ, τήν «σκευή» τήν ὁποία εἶναι ὑποχρεωμένη νά ἐνδύεται, ἤ τήν σχέση ἐξάρτησης ἀπό τό τρίτο πρόσωπο. Ἡ εὐπειθής ἤ εὐφυής συμπεριφορά ἀπέναντι σ' αὐτό τό «τρίτο πρόσωπο», ἀνταμείβεται μέ τήν παροχή ἀγαθῶν καί ἐπιστεγάζεται - συχνά κατόπιν «ἀναγνωρίσεως», καί μάλιστα μέσῳ στοιχείων τῆς «σκευῆς», - ἀπό ἕναν εὐτυχῆ γάμο μέ τό βασιλόπουλο, ἐνῷ ἡ γηραιά ἤ νεαρή ἀνταγωνίστρια τῆς κόρης τιμωρεῖται συνήθως μέ θάνατο.

Ἡ *ἀναχώρηση*, ἤ *ὁ ἐγκλεισμός* τῆς κόρης, ἔχει νομίζω ἑρμηνευθῆ ἱκανοποιητικά στά προηγούμενα κεφάλαια, ὡς ἔκφραση τῆς ἐπιθυμίας τοῦ παλαιοῦ γένους νά ἀποφευχθῇ τόσο ἡ θανάτωση τῆς μάννας ἀπό τήν κόρη, ὅσο καί ἡ θανάτωση τῆς κόρης ἀπό τήν μάννα. Μέ τήν ἐξέλιξη τῆς ἔκθεσης στόν θεσμό τῆς ἀναδοχῆς καί τῆς βάπτισης, τό παλαιό γένος, μετά ἀσφαλῶς ἀπό ποικίλες καί πολύχρονες περιπλανήσεις, ἀναζητήσεις καί ἀστοχίες, θά βρῆκε στό πρόσωπο τῆς μάμης, τῆς γιαγιᾶς, τόν ἰδανικό ἀγοραστή / ἀνάδοχο ὁ ὁποῖος θά παρεῖχε, ὅπως γίνεται στήν σημερινή βάπτιση, τά «ἀνα-γεννητικά» ροῦχα καί ὄνομα.

Ἐνῷ ὅμως οἱ γιαγιάδες κατώρθωσαν σέ γενικές γραμμές νά διατηρήσουν τό ἐνδεικτικό τῆς συμβολικῆς ἐπί τοῦ παιδιοῦ κυριότητας δικαίωμα μεταβίβασης τοῦ ὀνόματός τους, ἔχασαν τόν κεντρικό ρόλο στήν τελετουργική διαδικασία τῆς ἀναδοχῆς / βάπτισης (εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι αὐτός σήμερα ἀνήκει σέ ἄλλους συγγενεῖς ἤ τρίτα πρόσωπα), καί ἐπομένως ἔχασαν καί τό δικαίωμα μεταβίβασης τοῦ τελετουργικοῦ πουκαμίσου, τοῦ φορέματος μέ τό ὁποῖο πραγματοποιοῦνταν ἡ «ἀνα-γέννηση» / «υἱοθέτηση» τοῦ παιδιοῦ. Τό μυητικό φόρεμα ἐν τούτοις, θά πρέπῃ, μετά τόν παραμερισμό τῆς οἰονεί «φυσικῆς» ἀναδόχου καί συρρίκνωση τῶν εὐρειῶν δικαιοδοσιῶν της (οἱ ὁποῖες λογικό

---

[84] Δές καί Ἄννας Ἀγγελοπούλου *Ἑλληνικά παραμύθια Α', οἱ παραμυθοκόρες*, ἐκδ. Ἑστία, 1991, σχόλια στό ἑλληνικό παραμύθι «ἡ Μαροῦλα», σσ. 296 - 299.

εἶναι νά ὑποθέσουμε ὅτι «παραδίδονται»[85] μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου καί ὑπό τήν πίεση τῆς πραγματικότητας καί τῆς συνήθειας ἀπό τήν / τόν ἀνάδοχο στήν φυσική μητέρα), νά ἐξακολούθησε, ἔστω καί μερικῶς ἀποσυσχετισμένο ἀπό τήν παλαιά καταγωγική του ἀφετηρία, νά παίζῃ τούς ποικίλους ρόλους, τελετουργικούς καί ἄλλους μέσα στά πλαίσια τῆς κοινωνικῆς ζωῆς τοῦ παλαιοῦ γένους. Γύρω ἀπ' αὐτό τό πλέγμα πρωτογενῶν ἰδεῶν καί σχέσεων θά συγκροτηθῇ καί θά ἀναπτυχθῇ τό σύνολο τῶν ἀντιλήψεών μας γιά τό κληρονομικό δίκαιο, στήν διαμόρφωση τοῦ ὁποίου ὁ ρόλος τοῦ ὀνόματος καί τῶν φορεμάτων εἶναι καίριος.

Τά φορέματα

Ἡ ἀπαίτηση τῆς Πλούμπως νά τῆς φέρουν μεταξωτό φουστάνι, ζώνη κ.λπ. (ἤ τῆς Μαλάμως γιά φουστάνι, παπούτσια, κάλτσες, ζώνη, βραχιόλια, σκουλαρίκια, χτένα, καρφίτσες, μαντήλι, σκούφια), ἀσχέτως τοῦ παρελκυστικοῦ - ἐξαπατητικοῦ της χαρακτῆρα, γίνεται ἀπό τούς Καλικαντζάρους σεβαστή, ὄχι γιατί εἶναι ἀφελεῖς, ἀλλά γιατί *ξέρουν* πώς τά ροῦχα καί τά στολίδια εἶναι μέρος ἑνός αὐστηροῦ τυπικοῦ, ὅρος sine qua non γιά τήν διεκπεραίωση τῆς γαμήλιας τελετουργίας. Τά φορέματα καί τά στολίδια αὐτά εἶναι τά φορέματα καί τά στολίδια τῆς παλαιᾶς ἀναδόχου πού ἔχουν σέ πολλές περιπτώσεις περιέλθει στήν κυριότητα τῆς μάννας.

Αὐτό φαίνεται καθαρότερα στήν περίπτωση τῆς Σταχτο(μ)πούτας, ὅπου ἡ (νεκρή, πλέον) μάννα κάνει πιό αἰσθητή τήν παρουσία της δίνοντας ἡ ἴδια ἀπό τόν τάφο της τά μαγικά φουστάνια πού ἀναδεικνύουν τήν ὁμορφιά τῆς ἡρωίδας. Ἀξίζει μάλιστα νά ἐπισημάνουμε ὅτι τόσο στήν περίπτωση τῆς Πλούμπως, ὅσο καί τῆς Σταχτο(μ)πούτας, τά φορέματα καί τά στολίδια ἀποτελοῦν ἀπαραίτητο στοιχεῖο τοῦ (παννύχιου) χοροῦ ὁ ὁποῖος - ἀσχέτως τοῦ ἀριθμοῦ τῶν καβαλιέρων καί τοῦ παλαιοῦ διασπαρακτικοῦ σκοποῦ του - ἔχει ὁπωσδήποτε γαμήλιο / ἐρωτικό χαρακτῆρα.

Ἀλλά καί στήν Κοκκινοσκουφίτσα, ὅπου, ὅπως εἶναι προφανές, ὁ «ἀναδοχικός» ρόλος ἀνήκει στή γιαγιά, τό μοτίβο τῶν κληροδοτούμενων φορεμάτων κάνει τήν ἐμφάνισή του στήν αἰτιολόγηση τῆς ὀνομασίας της: «Κάποτε ἡ καλή γιαγιά χάρισε στή χαριτωμένη ἐγγονοῦλα της μιά κατακόκκινη μπέρτα μαζί μέ μιά κατακόκκινη σκουφίτσα».

Ἄν μάλιστα θεωρήσουμε ὅτι τό πνεῦμα πού ἀποπνέουν οἱ μύθοι καί οἱ πρωτογενεῖς αὐτοί θεσμοί, ἔχει τίς ρίζες του σ' ἕνα προγλωσσικό παρελθόν, μποροῦμε νά διακινδυνεύσουμε τήν εἰκασία ὅτι ἐλλείψει ὀνομάτων, τά φορέματα καί τά ἄλλα ποικίλα ἀτομικά εἴδη λειτουργοῦν ὑπό τύπον ὀνόματος (ἄν καί ἀπό ἱστορική ἄποψη ἡ προτεραιότητα ἀνήκει στά φορέματα, τ.ἔ. τά ὀνόματα λειτούργησαν ὑπό τύπον φορέματος).

Παρόμοια βέβαια πρέπει νά εἶναι καί ἡ λειτουργία τῶν παπουτσιῶν ὅπως τό δείχνει καί ἡ ἐξόχως διαφωτιστική εἰσαγωγή τῆς «ξυλένιας κούκλας», ἡ ὁποία ἐπιπροσθέτως καθιστᾷ ἐμφανές ὅτι ἡ διαδικασία ἀναδοχῆς ἔχει, μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου, μεταλλαχθῆ σέ διαδικασία διαδοχῆς, τ.ἔ. κληρονόμηση / ἀντιπροσώπευση μιᾶς μάννας νεκρῆς (*Παραμυθοκόρες*, σ. 171): «Μιά φορά πέθανε μιά παπαδιά. Ἄφησε ἕνα διαμαντένιο σκαρπίνι κι εἶπε τοῦ παπᾶ: "Ἄν δέ βρῇς ποδάρι πού νά τοῦ ταιριάζῃ αὐτό τό σκαρπίνι, νά μήν παντρευτῇς. Θά 'χῃς τήν κατάρα μου"».

Ἡ ἀπαίτηση τῆς παπαδιᾶς εἶναι στήν οὐσία ἡ ἀπαίτηση τῆς μάννας νά ἀντιπροσωπευθῇ ἀπό μιά ἄλλη (στήν περίπτωση τῆς «ξυλένιας κούκλας» ἤ

[85] Πρβλ. τό σχόλιό μας γιά τήν φράση «Σοῦ παραδίδω κουμπάρα τό παιδί».

τῆς Σταχτομπούτας ἀπό τήν κόρη της) σέ μιά τελετουργία πού ἐξελίχθηκε σταδιακά σέ γάμο.

Ἡ τέλεια ἑπομένως ἐφαρμογή τοῦ παπουτσιοῦ τῆς μάννας στό πόδι τῆς Σταχτο(μ)πούτας ἀποδεικνύει ὅτι αὐτή εἶναι ἡ «ἐκλεκτή», στά χέρια (ἤ μᾶλλον πόδια) τῆς ὁποίας ἐναποθέτει ἡ νεκρή τήν ἀντιπροσώπευσή της. Τόν ἴδιο ρόλο (ρόλο «ὀνόματος» στήν οὐσία) παίζουν καί ἄλλα προσωπικά ἀντικείμενα τῆς νεκρῆς ὅπως π.χ. τό δαχτυλίδι τῆς ξυλένιας κούκλας, τό τοποθετημένο ἀπό τήν ἴδια στό κουλουράκι, πού πληροφορεῖ τό βασιλόπουλο:

«Θέλεις, ξέρεις,
τήν κοπέλα πού γυρεύεις
εἶναι μέσα στό παλάτι σας».

Ἀλλά τά ἀσημοχρυσαφένια φορέματα, τά δαχτυλίδια κ.λπ. εἶναι οὕτως ἤ ἄλλως ὑστερογενῆ πολιτισμικά στοιχεῖα, καί ἐκ τῶν πραγμάτων προκύπτει τό πρόβλημα τῆς ἀναζήτησης τῶν πρωτογενῶν ἀντιστοίχων τους σ' ἕνα ἀπώτατο παρελθόν.

Στήν ξυλένια κοῦκλα ἀνευρίσκουμε ἕνα περίεργο πρόπλασμα τῶν κατοπινῶν πολυτελῶν φορεμάτων: πρόκειται γιά μιά «ξυλένια φορεσιά, πού νά μπαίνῃ ὁ ἄνθρωπος μέσα καί νά μή φαίνεται ἀπό ποῦ μπαίνει», στήν ὁποία ὀφείλει καί τό ὄνομά της ἡ ἡρωίδα. Στό «Γιδοκόριτσο» (ὅ.π. σ. 185) ἡ ἡρωίδα φοράει τό τομάρι μιᾶς γίδας (*εἶναι* γίδα, πιστεύει ἀκράδαντα τό παραμύθι) καί εὐτυχῶς πού τό βγάζει γιά νά ξεψειριαστῇ, κι ἔτσι τήν βλέπει τό βασιλόπουλο πού ξέρει νά ἐκτιμᾷ τά ὑπό τήν ἐπιφάνειαν ὅλως ἰδιαιτέρως. Τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τήν «Σκυλίτσα» (ὅ.π., σ. 197) ἡ ὁποία τήν «πρώτη νύχτα τοῦ γάμου», στό ἄκουσμα τῆς προτροπῆς τοῦ ἄντρα της «βγάλε τό τομαράκι σου» διαρρηγνύει τά ἱμάτιά της: «Ποῦ μέ εἶδες πού ἔχω τομαράκι, δέν ἔχω τομάρι», γιά νά κραυγάσῃ - ὅταν πιά τό τομάρι ρίχνεται στήν φωτιά - «πονάω, καίγομαι»[86].

Εἶναι φανερό ὅτι τά τομάρια πού φοροῦν οἱ κόρες αὐτές [ἀντίστοιχες πρός τίς «δυτικοευρωπαῖες» Peau d' Ane (= Τομαροῦ) ἤ Allerleirauch (= ντυμένη μ' ὅλα τά τριχωτά τομάρια)] ἀποτελοῦν ὑποκατάστατα τῆς «ἀναδοχικῆς» «σκευῆς» πού ὅπως εἴδαμε προηγουμένως ξεκινᾷ ὡς ἀντιπροσωπευτική τῆς «ἀνα-γεννητικῆς» μήτρας γιά νά καταλήξῃ νά πάρῃ τήν μορφή πουκαμίσου, φορέματος, μαντηλιοῦ κ.λπ., ἤ ἀκόμα καί ζωικοῦ «δέρατος».

Τό ὄνομα τῆς Σταχτο(μ)πούτας (ἐκ τοῦ «στάχτη» καί «πουτί», ἤτοι τό γυναικεῖο αἰδοῖο) εἶναι ἐνδεικτικό καί ἀποκαλυπτικό τῶν πολύ συγκεκριμένων προσανατολισμῶν μιᾶς μαγικῆς πρακτικῆς, πού στόν καιρό της θά πρέπῃ νά ἐμφανιζόταν περιβεβλημένη μέ τό κύρος ἑνός ἱεροῦ χρέους. Ἡ «Σταχτοκοίλω» τοῦ ἑλληνικοῦ παραμυθιοῦ ἐντοπίζει τήν προσοχή μας στήν ἴδια ἀνατομική περιοχή, ἡ δέ ἱστορία τῆς «κοπέλας πού νίκησε τόν Ἀράπη» (ὅ.π. σ. 135), μᾶς δίνει ἐμμέσως περισσότερες πληροφορίες γιά τήν διαδικασία: Ὁ Ἀράπης πού εἶναι «ὁ βασιλιάς τοῦ κάτω κόσμου», ζητάει ἀπ' τίς δύο μεγαλύτερες κόρες μιᾶς γριᾶς νά φᾶνε ἕνα ἀνθρώπινο πόδι ἤ χέρι καί ἐπειδή δέν συμμορφώνονται, τίς μαρμαρώνει. Στήν τρίτη καί ὁμορφότερη (τό ἀντίστοιχο τῆς Σταχτομπούτας) δίνει μιά «ἀνθρώπινη κοιλιά» μᾶς λέει τό παραμύθι, καί

---

[86] Τό θέμα τῆς καύσης, ὄχι ἁπλῶς τοῦ σκυλίσιου τομαριοῦ, ἀλλά τοῦ σκύλου, τό συναντήσαμε καί παραπάνω, στό πελοποννησιακό παραμύθι τῆς «γυναίκας του σκύλου». Ἐνῷ ἡ βασιλοποῦλα διαβάζει (!), ἀκούει τήν συμβουλή μιᾶς μακρινῆς φωνῆς νά στρώσῃ ἕνα σεντόνι μέ τριαντάφυλλα, νά ρίξῃ τό «μαγεμένο» σκυλί στόν καυτό φοῦρνο, κι ὅταν θ' ἀκούσῃ τή φωνή του πού θά λέῃ «είμαι ἄνθρωπος! ἀνοιξέ μου», να το ρίξῃ «πάνω στο σεντόνι με τα τριαντάφυλλα, γιατί είναι βασιλόπουλο που το έχει καταραστεί η κακή του μοίρα!». Παρ' ὅλο πού ἔχουν ἀντιστραφῆ οἱ ρόλοι ἀρσενικοῦ καί θηλυκοῦ, καί παρ' ὅλο πού ὁ βαθμός ταύτισης τοῦ «φέροντος ὑποκειμένου» πρός τήν «σκευή» εἶναι διαφορετικός κατά περίπτωση, εἶναι ἐν τούτοις φανερό ὅτι τά δυό παραμύθια ἀποτελοῦν παραλλαγές ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ θέματος.

περιγράφει ἀκολούθως τήν διαδικασία γέννησης αὐτοῦ πού θά ὠνομάζαμε «Σταχτοκοίλω»: «Παίρνει τήν κοιλιά, πού τῆς εἶχε δώσει, γιά νά φάει, τήν τρυπάει, τῆς πέρασε ἕνα σκοινί καί τήν ἔδεσε πάνω στή δική της κοιλιά. Ἔπειτα φόρεσε τήν ποδιά της καί δέ φαινότανε τίποτα». Ὁ Ἀράπης γυρνάει, φωνάζει: «Ποῦ εἶσαι κοιλιά;» κι ἡ ἀφελής κοιλιά ἀπαντάει: «Στήν κοιλιά τῆς κυρᾶς μου!» πρός μεγάλη ἱκανοποίηση τοῦ Ἀράπη ὁ ὁποῖος στολίζει τήν κόρη καί τήν κάνει γυναῖκα του, ὅπως τό βασιλόπουλο τήν Σταχτομποῦτα.

Ἡ μεταμφίεση/ἔνδυση τῆς ἀναδοχικῆς σκευῆς συνιστᾷ ἕνα βῆμα προόδου καί τό παραπάνω παραμύθι μᾶς βοηθάει νά τό ἀποδείξουμε, ἀπ' τήν στιγμή πού παρουσιάζει «ἐν συγχρονίᾳ» πρακτικές πού προφανῶς διαδέχθηκαν ἡ μία τήν ἄλλη, στά πλαίσια μιᾶς μακρᾶς διαχρονικῆς ἐξέλιξης. Ἡ διατεταγμένη «βρῶσις» τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος, ἀντικαθίσταται ἀπό τήν ἔνδυση μέ τήν ἀνα-γεννητική μήτρα, πρᾶγμα πού συνιστᾷ μιά περισσότερο «κοινωνικοποιημένη» καί λιγώτερο ἀπεχθῆ (ἰδιαίτερα γιά τούς ζῶντες μελλοθάνατους οἱ ὁποῖοι δέν κατασπαράζονται) ἐναλλακτική λύση.

Φυσικά ἡ λύση αὐτή, πού ἀποτελεῖ ἕνα τεράστιο βῆμα γιά τόν ἄνθρωπο καί τόν πολιτισμό του, ἐπειδή διασαλεύει τά θεμέλια τῶν ἱερῶν παρακαταθηκῶν τοῦ παναρχαίου τοτεμισμοῦ, αἰσθάνεται τήν ἀνάγκη πολλές φορές νά ἐπικαλεσθῇ ἀνθρωπιστικές ἀρχές (πού ἐπειδή ἀκριβῶς βρίσκονται in statu nascendi δέν παίζουν τόν κύριο καί καθοριστικό ρόλο), συγκαλύπτοντας τό γεγονός ὅτι εἶναι στήν οὐσία *ἀπάτη*.

Τό παραμύθι τῆς «κοπέλας πού ἐνίκησε τόν Ἀράπη» ἀναδεικνύει αὐτήν ἀκριβῶς τήν πλευρά τοῦ ζητήματος καί μᾶς ἐπιτρέπει νά συλλάβουμε πίσω ἀπό τούς θριαμβικούς τόνους τῆς τελικῆς «δικαίωσης», τόν μισοπνιγμένο θόρυβο τῆς πανάρχαιας ἀποδοκιμασίας πού ἐπισημαίνει τήν ἀπάτη.

Στήν Σταχτομποῦτα, ἡ «ἀνθρωπιστική» ἀπάτη ἔχει ἐνισχυθῆ σέ τέτοιο βαθμό, ὥστε ἡ ἡρωίδα, τό Ἀθοκάτσουλο[87] (μιά ἐναλλακτική μορφή τῆς Σταχτομπούτας), ἀντί νά ἀπολογῆται, μέμφεται: «...τή σφάζουνε (τήν μάννα) καί τή μαγειρεύανε στό ξεροπηγαδάκι καί τήν κοκαλίζανε οἱ δύο μεγάλες ἀδερφάδες καί λέγανε καί στή μικρή: «Φάε, μωρή, καί σύ», μά ἐκείνη ἔλεγε. «Ὄχι, δέ θέλω. Τή μάνα μου θά φάω;». Καί παρακάτω: «ἐφάγατε τή μάνα μου, τί νά 'ρθω νά δῶ;» (βλ. *Παραμυθοκόρες*, τό «Ἀθοκάτσουλο», σ. 56 κ.ἑ.).

---

[87] Τό α' συνθετικό τοῦ ὀνόματος εἶναι ἡ λέξη «ἄθος» (=στάχτη) καί τό β' ἡ λέξη «κατσούλι» - «κατσοῦλα» (= γάτα), πρᾶγμα πού δείχνει ὅτι τό ὄνομα τῆς ἡρωίδας προέρχεται ἀπό ἕνα σταχτί αἰδοῖο τό ὁποῖο ὑποδηλώνεται μέ ὄνομα ζώου (στήν περίπτωσή μας γάτα, πρβλ. καί ἰταλ. La gatta cennerentola: ἡ σταχτόγατα). Ἄλλωστε ἀκόμα καί σήμερα στήν Ἑλλάδα τό γυναικεῖο αἰδοῖο χαρακτηρίζεται παιγνιωδῶς ὡς «μαῦρος γάτος». Σέ ἄλλες περιπτώσεις νοεῖται ὡς «πουλί», λέξη ἀπ' τήν ὁποία προέρχεται - μέ τροπή τοῦ ὑγροῦ σέ ὀδοντικό- τόσο τό «πουτί»(τό γυναικεῖο γεννητικό ὄργανο, πιθ. ἐκ τοῦ πουδί < πουλί) ὅσο καί τά πάγκοινα «ποῦτσος» «ποῦτσα» (ἐκ τοῦ ποῦλος, πούλ(ι)α, δές καί Χ. Δάλκου «Ἐνδοσυγκριτική γλωσσολογία...», περ. Ἑλλοπία, τ. 4). Ἑπομένως τόσο ἡ Σταχτο(μ)ποῦτα (τήν ἐπιβεβαίωση γιά τήν ἐναλλαγή π-μπ ἀνακαλύπτουμε καί στό τοῦ Ἡσυχίου «βύττος· γυναικὸς αἰδοῖον») ὅσο καί τά γερμ. Aschenputtel, σκανδ. Askepott, ἰρλ. Ashiepelt, σκωτ. Asphit, ν.ἑλλ. Σταχτοπιλαροῦ, Σταχτοπιταροῦ, Ἀθοποῦτα, κ.λπ. προέρχονται ἀπό τήν σύνθεση μιᾶς λέξης γιά τήν στάχτη καί μιᾶς λέξης γιά τό πουλί, ἤτοι τό αἰδοῖο. Εἶναι δέ χαρακτηριστικό ὅτι τά γερμ. Pute (= διάνα, φραγκόκοττα), Puter (= διάνος, κοῦρκος) ἐτυμολογοῦνται βάσει τῆς κλητικῆς (καί μᾶλλον ἠχομιμητικῆς) προσφώνησης «put [-put]», πλήρως ἀντίστοιχης πρός τό νεοελληνικό «πούλ-πούλ» πού χρησιμοποιεῖται γιά τά «πουλιά» (: κωττόπουλα). Δεδομένου ὅτι ἡ φωνητική πορεία λ>τ δέν εἶναι δυνατή καί κατά τήν ἀντίστροφη φορά (τροπή δηλαδή τοῦ ὀδοντικοῦ σέ ὑγρό), ἔπεται ὅτι ἡ Σταχτοποῦτα προέρχεται ἐκ τοῦ *Σταχτοποῦλα (πρβλ. Σταχτοπιλαροῦ). Οἴκοθεν νοεῖται ὅτι ἡ ἐτυμολόγηση τοῦ ν.ἑ. «πουλί» ἐκ τοῦ λατ. pullus δέν μᾶς βρίσκει σύμφωνους μέ τήν ἔννοια ὅτι ἡ τόσο βασική γιά τήν ἀνθρώπινη ζωή λέξη εἶναι αὐτοδύναμη νεοελληνική «περιουσία» τῆς ὁποίας ἡ ὁμοιότητα πρός τήν ἀντίστοιχη λατινική ὀφείλεται σέ συγγένεια ἀναγόμενη σέ μιά πρωτορρωμανική ρίζα. Παρόμοια ρίζα συναντᾶται παραδόξως καί στό δραβιδικό pul (= πουλί).

Πίσω ἀπό τίς διαμαρτυρίες τῆς Σταχτο(μ)πούτας μποροῦμε νά μαντέψουμε τίς διαμαρτυρίες τῆς μάννας πού εὐνοεῖ τήν *μικρή* κόρη ὄχι γιά κανέναν ἄλλο λόγο, παρά γιατί ὅταν θά ἔχῃ ἔρθει σέ ἡλικία γάμου, ἡ μητέρα θά ἔχῃ ἀποβιώσει ἀπό φυσικό θάνατο, ὁπότε δέν θά χρειάζεται ἡ βίαιη «ἐξέλασή» της.

Ἀπ' αὐτή τήν ἄποψη ἡ μορφή τῆς Σταχτομπούτας ἀποτελεῖ μιά «κομβική» μορφή, στήν ὁποία ἐκδηλώνεται ἐμφανῶς μιά ἀνταρσία πρός τά καθιερωμένα καί στό «πρόσωπο» τῆς ὁποίας πραγματοποιεῖται ἡ συναίρεση τῶν δύο πόλων τοῦ παλαιοῦ ἀντιθετικοῦ σχήματος γριά - νέα γυναῖκα / μαύρη - ἄσπρη νύφη κ.λπ.

Στό κομβικό αὐτό σημεῖο μποροῦμε νά ἐντοπίσουμε τήν ἀφετηρία τῶν κάθε λογῆς σχημάτων πού προσαρμόζουν τά παλαιότερα δεδομένα σέ νεώτερες ταφικές πρακτικές, πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι τό ἐξιλαστήριο θῦμα, ὁ παλαιός «φορέας θανάτου» μεταβάλλεται σέ νεκρό ὁ ὁποῖος ἀπό ἀντικείμενο μίσους ἐξελίσσεται σέ ἀντικείμενο σεβασμοῦ.

Ὅταν λοιπόν πεθαίνῃ ἡ μάννα, ἡ κόρη ἐπωμίζεται κατ' ἀρχήν τά καθήκοντα τά σχετικά μέ τήν περιποίηση τῆς νεκρῆς ὅπως φανερά τό δείχνει ἡ περίπτωση τῆς Σταχτο(μ)πούτας, ἡ ὁποία πηγαίνει καθημερινά στόν τάφο τῆς μητέρας της καί κλαίει, φυτεύει στόν τάφο ἕνα κλωναράκι πού μεταβάλλεται σ' ἕνα ὡραῖο δέντρο, κ.λπ. Στήν ἑλληνική ἐκδοχή τῆς Σταχτομπούτας, τήν Σταχτομάρω[88] (*Παραμυθοκόρες*, σ. 155 κ.ἑ.) ἡ μάννα μετατρέπεται σέ γελάδα (ἄλλη μιά συμβολική ἔκφραση τοῦ θανάτου) τήν ὁποία μέ προθυμία ἡ καλή κόρη «βοσκάει» ὅλη μέρα. Ὅταν ὁ πατέρας καί οἱ δυό «κακές» ἀδελφές σφάζουν τήν γελάδα καί τήν τρῶνε, ἡ Σταχταδράχτω ὄχι μόνο δέν συμμετέχει στό μακάβριο αὐτό τσιμπούσι, ἀλλά φροντίζει νά μαζέψῃ καί νά θάψῃ τά (τόσο εὐεργετικά ὅπως θ' ἀποδειχθῇ ἀργότερα) κώκαλα τῆς μάνας της.

Στήν Κοκκινοσκουφίτσα, ἡ ἡρωίδα δέν εἶναι ἡ κόρη - ἔστω ἡ μικρότερη - ἀλλά ἡ ἐγγονή. Ἡ μετάβασή της ὅμως ἀπό τό σπίτι στό δάσος, ὅπου παραδόξως μένει ἡ γιαγιά της (μιά γιαγιά ἀπομονωμένη ἀπό τήν κοινότητα στήν ὁποία φυσιολογικά ἀνήκει, εἶναι οὔτως ἤ ἄλλως περίεργη γιαγιά), ὑποβάλλει τήν ἐντύπωση τῆς μετασκευῆς τῆς παλαιᾶς «ἔκθεσης» τῆς κόρης στό δάσος σέ ἐπίσκεψη στό ἐνδιαίτημα ἑνός νεκροῦ.

Ἡ ὑποψία γίνεται βεβαιότητα ὅταν λάβουμε ὑπ' ὄψει μας ὅτι ἡ ἡρωίδα μεταφέρει στήν γιαγιά τροφή (ἕνα γλύκισμα κι ἕνα μπουκάλι κρασί), ὅτι ἀκολουθεῖ ἕνα κάπως τελετουργικό τυπικό («μήν ξεχάσῃς νά πῇς: "Καλημέρα γιαγιά". Καί νά τό πῇς εὐγενικά, χωρίς νά κοιτάζῃς δεξιά καί ἀριστερά») καί ὅτι ἐπί πλέον ἡ γιαγιά ἔχει παραχωρήσει τήν θέση της σ' ἕναν λύκο, τό ζωομορφικό στήν οὐσία ἀντίστοιχο ἑνός νεκροῦ. Ἀπό κεῖ καί ἡ εἰλικρινής ἀπορία τῆς πρωτόγονης σκέψης: «Τί μεγάλα αὐτιά πού ἔχεις σήμερα γιαγιάκα!»

Στό ἑλληνικό παραμύθι γιά τό κορίτσι «πού ἔγινε ἡ μάνα της βόδι» (κάτι ἀντίστοιχο πρός τήν νεκρή μητέρα - γελάδα τῆς Σταχταδράχτως) ὁ διάλογος μεταξύ μάνας καί κόρης ἀνακαλεῖ ἀλλά καί προσδιορίζει σαφέστερα τό νόημα τῶν ἐρωταποκρίσεων στήν Κοκκινοσκουφίτσα: «"Πῶς ἔγινες ἔτσι, μάνα μου", λέει ἡ Κούσιω κλαίγοντας, "τό κεφάλι σου πῶς ἔγινε ἔτσι;" "Εἶναι γιατί ὁ πατέρας σου μοῦ χάριζε πολλές μαντῆλες". "Καί τ' αὐτιά σου γιατί ἔγιναν ἔτσι;" "Πολλά σκουλαρίκια, πολύ βαριά, μοῦ 'στελνε". "Καί τά πόδια σου;..."» κ.λπ. (*Παραμυθοκόρες*, σσ. 164 - 165).

---

[88] « Σταχτομάρω - Σταχτοκοίλω - Σταχταδράχτω καί Σφοντύλω». Τό β' συνθετικό «Μάρω» ἀνακαλεῖ στήν μνήμη τήν Μάρω, μιά ἐναλλακτική μορφή τῆς Πλούμπως, σέ πολλά παραμύθια.

Ἀλλά ἡ περίεργη στιχομυθία - πού φαίνεται νά ἔχῃ τελετουργική τήν προέλευση - ἐμφανίζεται καί σέ μιά ἄλλη περίπτωση, ὅπου ὁ ἀποκρινόμενος εἶναι ἀναμφίβολα ἕνας νεκρός, ἐνῶ ὁ ἐρωτῶν, ἤ μᾶλλον ἡ ἐρωτῶσα, μιά ζωντανή πού δείχνει νά ἀπορῇ γιά τήν ἐμφάνιση τοῦ «συντρόφου» της. Στήν παραλλαγή τοῦ τραγουδιοῦ «τοῦ νεκροῦ ἀδερφοῦ» ἀπό τήν Τραπεζοῦντα (Σάβ. Ἰωαννίδου, *Ἱστορία καί στατιστική Τραπεζοῦντος*, Ἐν Κων/πόλει, 1870, σσ. 283 - 284, ἀρ. 15), ἡ στιχομυθία ἀνάμεσα στήν «Ἐρήν» καί τόν πεθαμένο «Κωσταντῖνον» - ἀνάλογη τῆς γνωστῆς στιχομυθίας Ἀρετῆς καί Κωσταντῆ - εἶναι χαρακτηριστική:

«— Καὶ ντ' ἔπαθες, ναὶ ἄδελφε μ', καὶ κούφαναν τ' ἐμμάτα σ' ;
— Τῶμματά μ' ἐκούφαναν ἀπὲ τὴν ἀγρυπνίαν.
— Καὶ ντ' ἔπαθες, ναὶ ἄδελφε μ', καὶ ζάγκωσαν τὰ 'δόντια σ' ;
— Τὰ 'δόντια μου ἐζάγκωσαν ἂς τὴν ἀνοφαγίαν.
— Καὶ ντ' ἔπαθες ξαν' ἄδελφε μ' καὶ νέλλαξεν τὸ χρῶμά σ' ;
— Ἀτὸ 'δέν 'κ ἔν· ἐλέρωσα ἂς σὴν ἀναπλυσάδαν...»

Οἱ ὑπεκφυγές αὐτές τοῦ νεκροῦ ἀδελφοῦ ἴσως ἀποτελοῦν ἐν μέρει καί ὑποτυπώδεις προσπάθειες ἑνός πρωτογονικοῦ «ὀρθολογισμοῦ» νά ἑρμηνεύσῃ τό «παράδοξον θαῦμα» τῆς ἀλλοίωσης τῶν χαρακτηριστικῶν ἑνός νεκροῦ καταφεύγοντας στήν συνδρομή εἰκασιῶν πού βασίζονται σέ ἐμπειρικά δεδομένα.

Τό οὐσιῶδες πάντως εἶναι ὅτι ὁ νεκρός ἀντιμετωπίζεται ὡς «οἰονεί ζῶν» (ἀφοῦ θέλει νά κοιμηθῇ, νά φάῃ, κ.λπ.), καί ἀπό κεῖ ἀπορρέει τόσο ὁ φόβος τοῦ πρωτογόνου, ὅσο καί ἡ ἐπιθυμία του νά ἀπαλλαγῇ ἀπ' αὐτόν.

Στήν Κοκκινοσκουφίτσα, τό παραγέμισμα τῆς κοιλιᾶς τοῦ λύκου μέ πέτρες, τό ράψιμό της καί ἡ συνακόλουθη καταβαράθρωσή του, εἶναι ἐνδείξεις τόσο τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ λύκος εἶναι τό ζωομορφικό ἀντίστοιχο τῆς νεκρῆς γιαγιᾶς, ὅσο καί τῆς ἐπιθυμίας τῆς κοινότητας νά ἀπαλλαγῇ ἀπό τήν νεκρή. Τό συμπέρασμα συνάγεται ἀπό παρόμοιες πρακτικές πού ἀκολουθοῦν φυλές τοῦ ποταμοῦ Χέρμπερτ τῆς νότιας Αὐστραλίας, προκειμένου νά ἀποφύγουν τήν ἐπανάκαμψη τοῦ νεκροῦ: «τὸ πιὸ συχνὰ τοῦ τσακίζουν τὰ πόδια του, ἔπειτα τοῦ ἀνοίγουν τρύπες στὸ στομάχι, στὰ πλεμόνια καὶ στοὺς ὤμους του, καὶ τὶς γιομίζουνε μὲ πέτρες, γιὰ νὰ βαραίνει πολὺ κ' ἔτσι νὰ μὴ μπορεῖ νὰ περπατήσει» (Π. Λεκατσᾶ, *Ἡ ψυχή*, σ. 157).

Στά παραμύθια αὐτά - ὅπως καί σ' ἕνα σωρό παρόμοια πού δέν μποροῦν νά ἀπαριθμηθοῦν ἐδῶ - ὁ βασικός πυρήνας ἔχει νά κάνει μέ μιά νεκρή μάννα ἤ γιαγιά καί μέ μιά περιποιητική ἀπέναντί της «καλή» κόρη - προφανῶς τήν προκεκριμένη κληρονόμο της - κι εἶναι πραγματικός μπελάς νά προσπαθῇ κανείς νά ἀνακαλύπτῃ καί νά ἐπισημαίνῃ τά ἴχνη τῆς παλαιᾶς διασπαρακτικῆς πρακτικῆς ἔτσι ὅπως συμφύρονται ἤ ἐπικαλύπτονται ἀπό τά νεώτερα «ταφικά» στρώματα.

Ἡ σκέπη

Ἔτσι ὅπως ἡ παλαιά τελετουργία τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος ἐξελίχθηκε σέ ἐρωτική / γαμήλια τελετουργία, ἡ παλαιά «ἀναδοχική» «σκευή» πού κληροδότησε ἕνα «τρίτο πρόσωπο», ἡ γιαγιά ἤ ἡ μάννα στήν κόρη, ἐντάχθηκε μέ ποικίλους τρόπους στό τυπικό τοῦ γάμου, ἤ στίς ἐνδυματολογικές συνήθειες τῶν γυναικῶν, ἀνανοηματοδοτούμενη ἤ περιθωριοποιούμενη σταδιακά ἀλλ' οὐδέποτε ἐγκαταλειπόμενη ἀπό τήν ἐπίμονη καί συντηρητική παράδοση, πού τείνει νά ἀντιμετωπίζῃ τό ζήτημα μέ ἠθικούς ὅρους.

Μιά ἰδέα τῆς παράλογης, πιά, αὐτῆς ἠθικῆς, πού εἶναι ἄξιο ἀπορίας καί προβληματισμοῦ γιατί ἀφορᾷ μόνο στίς γυναῖκες, μᾶς δίνει, τόσο τό θέαμα τῶν πληθυνόμενων θυμάτων τοῦ «τσαντόρ» στόν σύγχρονο μουσουλμανικό κόσμο,

ὅσο καί οἱ καθ' ἡμᾶς μισοσβησμένες μνῆμες: «...ὅρα ὅτι σήμερον ἐν Μάνῃ, ὅταν μία γυνὴ λέγει: μὲ *ξεμόρφωσε*, δηλοῖ ὅτι τις τὴν περιύβρισε, κυρίως δείξας τὴν μορφήν της, μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν τῆς περικαλυπτούσης τὸ πρόσωπόν της ὀθόνης.

Ἡ ὀθόνη αὕτη, ἥτις κατὰ τὴν παλαιοτέραν περίοδον ἐκαλεῖτο *προσωπίδιν* καὶ βραδύτερον *στομομάνικον*, κατὰ τοὺς ὑστέρους Βυζαντινοὺς χρόνους ἐλέγετο *τσίπα,* ὁσάκις δὲ γυνὴ ἐλευθεριάζουσα ἀφῄρει τὴν ὀθόνην ταύτην, ἀναιδῶς τὸ πρόσωπον δεικνύουσα, ἐκαλεῖτο καὶ ἦτο *ξετσίπωτη*» (Φ. Κουκουλέ, *ΒΒΠ,* τ. Ε', παράρτημα, σ. 48).

Οἱ τύποι τῆς τσακωνικῆς στσέπα, στέπα, στσέπη, στσεπή, στσέκη (= σκεπή, λεπτόν περικάλυμμα τῆς κεφαλῆς των γυναικῶν) ἢ τῆς ποντιακῆς τσέπη (= σκέπη, σκεπή, στέγη) δείχνουν ὅτι τά «τσίπα» - «τσιππία» (= μαντήλι πού σκεπάζουν τό πρόσωπο τῆς νύφης, Ρόδος) καθώς καί τά «τσεμπέρι», «τσιμπέρι», «τσουμπέρι» θά πρέπῃ νά προέρχωνται ἀπό τύπους *σκέπα, *σκε(μ)πέρι, μέ πτώση τοῦ ἀρκτικοῦ σ καί οὐράνωση τοῦ κ. Ἡ ἐξέλιξη, ἐπίσης, τοῦ ἀρκτικοῦ σκ- σέ στ- στήν τσακωνική (πρβλ. *σκέπα > στσέπα > στέπα) ὁδηγεῖ βάσει τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς λογικῆς - κι ὄχι, βέβαια, τῆς νεογραμματικῆς - στήν συσχέτιση τῶν ἀ. ἑ. σκέπω, σκεπάω, σκεπάζω (= καλύπτω), σκέπανον (= σκέπασμα, κάλυμμα κεφαλῆς) μέ τά στέγω, στεγάζω (= καλύπτω), στεγάνη (= σκέπασμα), σκευή (= ἐνδυμασία), σκευάζω (= ἐνδύω, στολίζω) καί τά στέφω, στέφανος, στεφάνη (= ἡ περικεφαλαία, γυναικεῖον κόσμημα τῆς κεφαλῆς ὡς τμῆμα τοῦ κεφαλοδέσμου), κ.λπ. Ἔχουμε ἐδῶ μιά ἐπιβεβαίωση τῆς ὑπόθεσης ὅτι τά γαμήλια στέφανα προῆλθαν ἀπό τά παλαιά, ἀναδοχικοῦ / μαγικοτελεστικοῦ χαρακτῆρα καλύμματα τῆς κεφαλῆς.

Ἡ ὁμοιότητα, τέλος, ἐκφράσεων ὅπως «δέν ἔχει τσίπα ἐπάνω του» / «δέν ἔχει πέτσα ἐπάνω του» πιθανόν νά σημαίνῃ ὅτι τῶν λέξεων «πέτσα» - «τσίπα» ὑπόκειται ἀντιμετάθεση φθόγγων, καί δέν εἶναι βέβαια χωρίς σημασία ὅτι οἱ λέξεις παραπέμπουν στήν κάλυψη τοῦ προσώπου καί στήν ἀναπόσπαστα συνδεδεμένη μ' αὐτήν αἰδημοσύνη.

Στίς ἐπιταγές μιᾶς τέτοιας συντηρητικῆς πρακτικῆς εἶναι φανερό ὅτι θά θυσίασαν πάμπολλες γενιές «θυγατέρων» τό δικαίωμά τους νά ἐπιδεικνύουν τήν ὁμορφιά τους, ἔτσι ὅπως ἦταν ὑποχρεωμένες νά φορᾶνε κατάσαρκα τήν ἀναδοχική «σκευή».[89] Τήν διαδικασία σταδιακῆς ἀνονηματοδότησης τῆς «σκευῆς» μᾶς τήν δείχνουν ἔμμεσα ἀλλά παραστατικά οἱ παραλλαγές τοῦ ἑλληνικοῦ οἰκότυπου τῆς «Ξανθομαλλούσας» πού παραθέτει ὁ Μ.Γ. Μερακλῆς (*Τά παραμύθια μας*, σσ. 110-132). Ὅταν τό ἐρωτικό ζευγάρι κόρης καί βασιλόπουλου φεύγει ἀπό τόν πύργο τῆς δράκισσας-μάννας, ἡ μάννα βλέποντας πώς δέν μπορεῖ νά τούς φτάσῃ, καταριέται τήν θυγατέρα της νά τήν ξεχάσῃ ὁ ἄντρας της ἀπό φιλί πού θά τοῦ δώσῃ ἡ μάννα του, ἤ νά μεταμορφωθῇ σέ ἄσκημη ἤ μαύρη ἤ σκυλομούρα, ἤ ἀπό τήν μέση καί πάνω «φτέρενη» καί μέ μύτη γύπα ἤ πάπια, ἤ νά γίνῃ ἡ μύτη της σάν τῆς πάπιας καί μαζί νά τήν λησμονήσῃ ὁ ἄντρας της. Ἡ κατάρα νά γίνῃ ἡ κόρη σκυλομούρα ἐμφανίζεται στίς περισσότερες παραλλαγές (ὀχτώ τόν ἀριθμό) καί φαίνεται νά σχετίζεται τόσο μέ τό γεγονός ὅτι «ἡ νέα κάποτε παίρνει μαζί καὶ τὸ σκύλο της» (πρᾶγμα πού - ὅπως παρατηρεῖ ὁ Μ.Γ. Μερακλῆς - συμβαίνει καί στίς γαλλικές παραλλαγές) ἀλλά καί μέ τό ὅτι ἡ σκυλομούρα τῶν τεσσάρων ἀπ' τίς ὀχτώ παραλλαγές παίρνει πάλι τήν ὁμορφιά της ἀπό τήν δράκισσα μάννα της στέλνοντας (καλλίτερα: ἐπιστρέφοντας) τό σκυλάκι της.

---

[89] Ἕνας ἀπόηχος αὐτῆς τῆς πρακτικῆς ἐπιβιώνει μᾶλλον στίς «μαυροφοροῦσες» τῶν ἑλληνικῶν χωριῶν πού δέν ἀποχωρίζονται καθ' ὅλη τήν διάρκεια τῆς ζωῆς τους τά μαῦρα ροῦχα.

Αὐτός ἐπομένως ὁ σκύλος πού μπορεῖ εὔκολα νά φορεθῇ στό πρόσωπο [ἀπό κεῖ καί ἡ ὀνομασία τῆς Σκυλομού(τ)ρας], πού φαίνεται νά εἶναι ζωτικῆς σημασίας τόσο γιά τήν κόρη πού τόν παίρνει μαζί της, ὅσο καί γιά τήν μάννα πού ἅμα τῇ ἐπιστροφῇ του εὐλογεῖ τόν γάμο τῆς κόρης της καί τήν προικίζει μέ χιλιοπλούμιστο προσόψι, μέ τό πιό πλούσιο χαλί, μ' ἕνα μπουκαλάκι πού τῆς ξαναδίνει τήν ὀμορφιά της, μέ ἅμαξα χρυσή καί φορεσιές [βλ. «Τὸ Μασαδάκι» (= σκυλάκι), παραλλαγή τῆς Ξανθομαλλούσας ἀπό τήν Πάτμο], αὐτός λοιπόν ὁ σκύλος εἶναι φανερό ὅτι κατάγεται ἀπό τήν ἀναδοχική «σκευή» ἡ ὁποία κανονικά ἀπορρίπτεται ἤ καίγεται στά πλαίσια τῆς γαμήλιας τελετῆς[90].

Τό παραμύθι παρουσιάζει ὡς «κατάρα» κάτι πού ἐξελίχθηκε σέ ἱερό χρέος, συνυφασμένο μέ μιά τελετουργία πού θά περιλάμβανε δύο στάδια: στό πρῶτο ἡ μέλλουσα νύφη θά ἐνδύονταν τήν σκευή καί θά περιέρχονταν σέ κατάσταση οἱονεί «ζωώδους» ρυπαρότητος (εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἡ κόρη μεταβάλλεται σέ διαφόρων εἰδῶν ζῶα ὅπως σκύλος, γύπας, πάπια), στό δέ δεύτερο θά ἀπαλλασσόταν ἀπό τήν «σκευή» καί τήν συναφῆ ρυπαρότητα μέσῳ ἑνός τελετουργικοῦ λουτροῦ, καί «ἀναβαπτισμένη» πλέον θά χάραζε τόν δρόμο της στήν ζωή.

Κάτι τέτοιο μᾶς κάνει νά ὑποθέσουμε τό παραμύθι τῆς «Χρυσῆς γουρούνας» (*Παραμυθοκόρες*, σσ. 118 - 120), τῆς ὀρφανῆς βασιλοπούλας πού «ἔτσι κι ἔρθει τοῦ νόμου νά παντρευτεῖ [...] θά γίνει μιά γουρούνα χρυσή καί θά πάρει τούς λόγγους». Ἡ μετατροπή σέ ζῶο σημαίνει κι ἐδῶ (ὅπως καί στήν «Σκυλίτσα») ὅτι ἡ ὑποψήφια νύφη πρέπει νά ἐνδυθῇ τήν «ἀναδοχική» «σκευή». Μόνο πού ἐδῶ ἡ ἐπιτέλεση τοῦ ὀχληροῦ καθήκοντος διαρκεῖ μόνο σαράντα ἡμέρες, κατά τίς ὁποῖες ἡ πιστή ἀντικαταστάτρια τῆς πραγματικῆς νύφης δέν ἀφήνει τό βασιλόπουλο νά τήν πλησιάσῃ: «Σ' ὁρκίζω σαράντα μέρες νά μή μ' ἀγγίξεις, οὔτε τή μανίκα μου, γιατί ἔχω ἀνάθεμα ἀπό τή μάνα μου». Ἡ ἀναφορά στό «ἀνάθεμα τῆς μάνας» γιά τό ὁποῖο δέν εἶχε γίνει λόγος πρίν (ἡ «κατάρα» ἀποδίδεται στίς Μοῖρες), ὑποδεικνύει, μέ αὐτό τό χαρακτηριστικό γιά τό παραμύθι lapsus linguae, τήν λανθάνουσα γενεσιουργό αἰτία τῆς ὅλης διαδικασίας. Ὅταν παρέλθουν οἱ σαράντα μέρες ἡ βασιλοποῦλα ἐπανέρχεται ἀπό τούς λόγγους, λούζεται μέ τρία κακάβια πού περιέχουν γάλα, τριανταφυλλόνερο καί νερό, κι ἀφοῦ σφογγιστῇ σέ τρία σεντόνια, ἀναβαπτισμένη πιά, καί ἀπαλλαγμένη ἀπό τήν γουρουνίσια της μορφή, πηγαίνει γιά τά περαιτέρω στήν κάμαρα πού κοιμᾶται ὁ ἄντρας της. Σέ ἄλλες παραλλαγές, ἡ γουρουνίσια μορφή τῆς ὑποψήφιας νύφης ἐξαφανίζεται ἄν βρεθῇ μιά γυναῖκα νά τῆς πῇ «γυναίκα γεννήθηκες, γυναίκα γίνε πάλι» (ὅ.π. σ. 278), ἐνῷ σέ ἄλλες, ὅπου ἡ γουροῦνα ἔχει παραχωρήσει τήν θέση της σέ μιά γίδα, ἡ κόρη παρακολουθεῖ μέ ὀδύνη τό βασιλόπουλο νά καίῃ τήν προβιά της στόν φοῦρνο, προσπαθεῖ νά καῇ μαζί της, ἀλλά στό τέλος, μετά ὅλους αὐτούς τούς «θεατρινισμούς», μένει στήν ἀγκαλιά τοῦ βασιλόπουλου. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἡ κόρη, ὅταν καῇ ἡ προβιά της, βουβαίνεται, κάτι πού τό συναντᾶμε καί στήν τελετουργία τοῦ γάμου (Δές Μ. Μερακλῆ: «Ἡ σιωπή, τά γέλια καί τά κλάματα», Ἀρετῆς μνήμη, Ἀφιέρωμα στόν Κ. Βουρβέρη).

---

90 Ἀναφερόμενος ὁ Claude Lévi Strauss σ' ἕναν παρόμοιο μῦθο τῶν Ἰροκέζων, πού παρουσιάζει δυό ἀδέλφια νά ἑνώνωνται αἱμομικτικά καί νά ξεφεύγουν ἀπό τήν καταδίωξη μιᾶς μάγισσας μέ τήν βοήθεια ἑνός μαγικοῦ σκυλιοῦ, καταλήγει σέ μιά ἑρμηνεία πού ἀναδεικνύει τά τρωτά καί τόν φορμαλισμό τῆς «δομικῆς» ἀνάλυσης: «...με τη φυγή των δύο ηρώων εμφανίζεται μια δεύτερη τριάδα, η οποία ενεργοποιεί μιαν αντίθεση ανατολής - δύσης, δηλαδή, επίσης, ζωής και θανάτου, και υποκαθιστά την αμφισημία του γυναικείου όρου με μια νέα αμφισημία που προκύπτει από τον διπλό ρόλο του σκύλου: ζώου οικιακού, που μετέχει, επομένως, ταυτόχρονα στη φύση και στον πολιτισμό.» (*Ανθρωπολογία και μύθος*, τ. 2, σ. 112).

Τό λούσιμο τῆς χρυσῆς γουρούνας μέ τά τρία κακάβια, ἀποτελεῖ στήν οὐσία μιά τελετή μετάβασης πού συνιστᾷ ἕνα πρώιμο πρόπλασμα τῆς τελετουργίας τῆς βάπτισης, ἤ καλύτερα τῆς «ἀναβάπτισης». Χρησιμοποιοῦμε αὐτό τόν ὅρο, γιατί θεωροῦμε ὅτι ἐφ' ὅσον ἡ ἡρωίδα τοῦ παραμυθιοῦ ἦταν γυναῖκα, ἔγινε γουροῦνα καί μετά ξαναέγινε γυναῖκα, ἡ τελετουργία μετάβασης ἔγινε δυό φορές: μία, γιά νά πραγματοποιηθῇ ἡ ἀλλαγή ἀπό γυναῖκα σέ γουροῦνα (τ.ἔ. ἡ «ἀναδοχικοῦ» χαρακτῆρα «βάπτιση», ἄν καί ἐδῶ δέν εἶναι ἀπαραίτητη ἡ χρήση νεροῦ μιᾶς καί ἡ μετάβαση πραγματοποιεῖται ἀπό τῆς καθαρότητος στήν ρυπαρότητα), καί μία, γιά νά πραγματοποιηθῇ ἡ ἀλλαγή ἀπό γουροῦνα σέ γυναῖκα (τ. ἔ. ἡ «ἀναβάπτιση», ὅπου ἡ καθαρτική λειτουργία τοῦ νεροῦ εἶναι ἀπαραίτητη). Ἡ γνωστή τελετουργία τῆς σημερινῆς βάπτισης συναιρεῖ σέ ἑνιαία διαδικασία τά δύο στάδια, αὐτό τῆς «ἀναχώρησης» τῆς κόρης ἀπό τό γένος, πού σηματοδοτεῖται ἀπό τήν ὀνοματοθεσία καί τήν ἔνδυση μέ τήν «ἀνα-γεννητική» «σκευή», μέ αὐτό τῆς ἐπανάκαμψης στό γένος πού ἰσοδυναμεῖ μέ τό καθαρτικό λουτρό καί τήν ἀπαλλαγή ἀπό τήν σκευή καί τήν συναφῆ ρυπαρότητα.

Ἡ «ὁσία ρυπαρότης» κάνει τήν ἐμφάνισή της καί σέ ἱστορίες ἀγοριῶν - ὅπως π.χ. ὁ κασιδιάρης[91] - ἀλλά οἱ περιπτώσεις τῶν βρωμερῶν κοριτσιῶν εἶναι σαφῶς περισσότερες (καί ἀσφαλῶς πολύ πιό γνωστές), πρᾶγμα πού ἐνδέχεται νά σημαίνῃ ὅτι ἀρχικά ἡ ἀπομάκρυνση ἀπό τό γένος ἴσχυε μόνο γιά τίς θηλυκές ἀπογόνους, γι' αὐτό καί μόνο γι' αὐτές ἴσχυε ἡ ἔνδυση μέ τήν ἀναδοχική σκευή.

Ἡ ὁμοιότητα τῆς «ἄρκτου» τῶν Βραυρωνίων μέ τήν ὀρφανή βασιλοποῦλα πού «ἔτσι κι ἔρθει τοῦ νόμου νά παντρευτεῖ...θά γίνει μιά γουρούνα χρυσή καί θά πάρει τούς λόγγους» μᾶς προσανατολίζει ὄχι μόνο στήν τελετουργία τοῦ γάμου, ἀλλά καί στήν συναφῆ πρακτική τῆς βάπτισης καί τῆς ἀναβάπτισης, τ.ἔ. τοῦ σκλαβώματος καί τοῦ ξεσκλαβώματος γιά τά ὁποῖα κάναμε λόγο στήν ἀναφορά μας στήν «ἔκθεση» παιδιῶν.

Τό «ἱερόν κροκωτόν ἱμάτιον» (πού ἀποτελεῖ πιθανόν τήν ἐξέλιξη ἑνός ἀρκουδοτόμαρου) ἀντιστοιχεῖ πρός τά «σωτήρια» ροῦχα τῶν «Καλογέρων», καί, προφανῶς, σέ κάτι ἀνάλογο ἀποσκοπεῖ, στήν διάσωση δηλ. τῶν παρθένων ἀπό τούς κινδύνους τῆς παλαιᾶς ἔκθεσης μέσῳ τοῦ σκλαβώματός τους σ' ἕναν ἀνάδοχο. Εἶναι κι ἐδῶ χαρακτηριστικό τό γεγονός ὅτι ἡ σώζουσα ἀνάδοχος εἶναι στήν οὐσία μιά ἀρκτόμορφη θεά, τ. ἔ. μιά ἀρκοῦδα, τῆς ὁποίας τό τομάρι, σύμφωνα μέ τά δεδομένα τῆς «υἱοθεσίας», ὀφείλει νά ἐνδυθῇ τό «τασσόμενο» ἄτομο.

Τό φαινόμενο θά μποροῦσε νά ἐξηγηθῇ βάσει τῆς ἄποψης ὅτι τό πούλημα καί τό σκλάβωμα τοῦ «ἔκθετου» ἔγινε σ' ἕνα ζῶο - πρᾶγμα πού συμβολοποιήθηκε πιθανόν μέ τήν ἔνδυση τοῦ δέρματος τοῦ θέσιν ἀναδόχου ἐπέχοντος ζώου. Χωρίς νά μπορῇ κανείς νά ἀποφανθῇ μέ βεβαιότητα γιά τούς δρόμους πού ἀκολούθησε ἡ διαδικασία ταύτισης (σαρκοβόρου ἀρχικά) ζώου

---

[91] Τό βασιλόπουλο (δές Γ. Ἰωάννου, *Τά παραμύθια τοῦ λαοῦ μας*, σσ. 69 - 90) πού μετά τήν κάθοδο «εἰς Ἅδου» καί τήν ἄνοδο στόν ἐπάνω κόσμο μετατρέπεται σέ «κασιδιάρη» φορῶντας στό κεφάλι του ἕναν ἀρνίσιο σκεμπέ (*κοιλιά*), ἔχει πολλά κοινά μέ ἡρωίδες ὅπως ἡ Σταχτομπούτα, ἡ Σκυλίτσα, κ.λπ.: «Ὁ κασιδιάρης πάει στή βρύση, βγάζει τό σκεμπέ, λύνει τά μαλλιά του, ἐπλύθηκε, ἐδιορθώθηκε, σπᾶ τό 'να φουντούκι, πού τοῦ 'δωκε ἡ κοπέλα πού 'παμε, βγάζει ἀπό μέσα μιά φορεσιά τόν οὐρανό μέ τ' ἄστρα...». Ὅπως καί στήν περίπτωση τῆς Σκυλίτσας, τοῦ Γιδοκόριτσου, κ.λπ., ἡ ἀπέκδυση τῆς ζωικῆς μεταμφίεσης γίνεται ἀντιληπτή ἀπ' τόν μελλοντικό σύντροφο: «"Βρέ μάτια μου, βρέ φῶς μου, βρέ ἐγώ σέ θωροῦσα πού ἄλλαξες..." Ἐκεῖνος οὔτε μιλοῦσε οὔτε γύριζε νά τή δεῖ» (σ.σ. τήν βασιλοποῦλα). Τό σπάσιμο τῆς περίεργης, τελετουργικῆς, κατά τά φαινόμενα, σιωπῆς, ἡ τελική «ἀναγνώριση» καί ὁ θρίαμβος τοῦ κασιδιάρη ἐπί τῶν ἀνταγωνιστῶν του συγγάμπρων, εἶναι ἡ ἀρσενική ἐκδοχή τῆς τελικῆς δικαίωσης τῆς Σταχτομπούτας (σέ πεῖσμα τῶν ἀδελφῶν της), τῆς Ξανθομαλλούσας (σέ πεῖσμα τῶν συννυφάδων της), κ.λπ.

καί «ἐκθέτου» νεογνοῦ, τό ζήτημα εἶναι ὅτι ἡ μετάβαση ἀπό τοῦ ἀνθρώπου στό ζῶο καί ἡ ταύτισή τους στήν συνείδηση τοῦ πρωτογόνου ἐπεσυνέβη, καί τά ἴχνη της εἶναι ὁρατά τόσο στά παραμύθια ὅσο καί στήν τελετουργία.

Ζωομορφία

Διαφωτιστικό γιά τήν βασιμότητα τῆς ὑπόθεσης εἶναι τό παραμύθι τῆς Λιοτήρως, ὅπου τό θέμα τῆς ἔκθεσης παιδιοῦ στό δάσος, τῆς υἱοθέτησής του, τῆς ἐνηλικίωσης καί τελικῆς ἐπιστροφῆς στό γένος, συμφύρεται μέ τήν ἐκδοχή τῆς καταδίωξης τῆς κόρης ὄχι πιά ἀπ' τήν μάννα / μάγισσα (ὅπως στήν Ξανθομαλλοῦσα) ἀλλά ἀπό μιά ἀρκοῦδα, τήν Μπαλάσιω. Ὁ «ἀνάδοχος» τῆς Λιοτήρως, ὁ ἥλιος, ἀφοῦ ἀπορρίψῃ διαδοχικά τό λιοντάρι, τήν ἀρκοῦδα καί τό λύκο, γιατί εἶναι σαρκοφάγα, προκρίνει ὡς συνοδούς τῆς Λιοτήρως «τ' ἀλαφάκια καί τά ζαρκαδάκια» πού, ὡς φυτοφάγα, εἶναι κατάλληλα γιά τήν ἐπαναφορά τῆς Λιοτήρως στήν μάννα της. Ἴσως ἔχουμε ἐδῶ μιά ἐξήγηση γιά τήν σταδιακή ἀποσύνδεση τῆς θεᾶς Ἀρτέμιδος ἀπό τήν ἄρκτο καί τήν σύνδεσή της μέ τήν ἔλαφο, ἄν καί, ὅπως ἀποδεικνύει ἡ ἱστορία τῆς Λιοτήρως, ἡ ἐπιλογή τῶν ἐλαφιῶν ἀντί τῆς ἀρκούδας δέν εἶναι ἀρκετή γιά τήν σωτηρία τῆς παρθένου. Θά χρειασθῇ ἡ ἐξαπάτηση τῆς καταδιώκουσας Μπαλάσιως τόσο ἀπό «κάτι γυναῖκες» πού «ἔκαναν χωράφι» καί πού τήν καθυστεροῦν καί τέλος τήν στέλνουν σέ ἀντίθετη κατεύθυνση, ὅσο καί ἀπό τήν ἴδια τήν Λιοτήρω πού τήν στέλνει νά καταδιώξῃ φανταστικά πρόβατα στό βουνό. Τό παραμύθι κλείνει μέ τήν περιπετειώδη καταδίωξη τῆς ἡρωίδας ἀπό τήν ἀρκοῦδα καί τήν τελική της σωτηρία καί ἐπανάκαμψη στό σπίτι τῆς μάννας της.

Ἡ λειτουργία τῆς ἀρκούδας ὡς «τρίτου προσώπου» πού ἐμποδίζει τήν ἐπιστροφή τοῦ «ἐκθέτου» στό γένος του, μᾶς κάνει νά ὑποψιασθοῦμε ὅτι ἡ «πώληση» τῆς μικρῆς κόρης εἶχε ἀρχικά γίνει στήν ἀρκοῦδα, κι ὅτι ἑπομένως τό ζῶο λειτουργεῖ ὡς θετός γονεύς, ἤτοι ὡς «ἀνάδοχος». Ἕνα στοιχεῖο πού μᾶς προϊδεάζει γιά τήν πιθανότητα νά ἔχουν ἐξελιχθῆ ἔτσι τά πράγματα, εἶναι τό τομάρι τοῦ ζώου πού φοροῦν οἱ «ἔκθετοι» ἥρωες. Ἔτσι, ὁ Ἡρακλῆς ἐμφανίζεται περιβεβλημένος τήν λεοντῆ, ὁ Ἰάσων τό πανθηροτόμαρο, κι ὁ πιό διάσημος ἀπ' αὐτούς, ὁ Δίας, τήν αἰγίδα. Εἰδικά στήν περίπτωση τοῦ τελευταίου δέν μπορεῖ νά ὑπάρξῃ ἀμφιβολία γιά τήν προέλευση τοῦ τομαριοῦ, ἀφοῦ ἡ μυθολογία μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἡ αἰγίς ὑπῆρξε τό δέρμα τῆς *θρέπτειρας* τοῦ Διός Ἀμαλθείας, μιᾶς αἴγας - ἀναδόχου δηλαδή πού τόν ἔσωσε ἀπό τούς κινδύνους πού συνεπαγόταν ἡ ἔκθεσή του στήν Ἴδη.

Κατά παρόμοιο, πιστεύω, τρόπο, λειτουργεῖ σήμερα τό παρεμφερές ἔθιμο σύμφωνα μέ τό ὁποῖο «ἐν Ἀθήναις [...] καὶ τοῖς πέριξ *γιὰ νὰ εἶναι τὸ παιδὶ τυχερό, τὸ πρῶτο πουκάμισο τὸ κόβουν ἀπὸ παλιὸ τοῦ πατέρα*» (Γ. Μέγα, *Παραδόσεις περὶ ἀσθενειῶν*, σ. 498). Στήν Κύπρο, ὅπως εἴχαμε τήν εὐκαιρία νά διαπιστώσουμε καί πρίν, «καίοντες διὰ λαμπάδος ἀνοίγουν ὀπὴν εἰς ὑποκάμισον θείας τοῦ παιδίου, δι' ἧς εἰσάγουσι τὴν κεφαλήν του, περιβάλλοντες διὰ τοῦ ὑποκαμίσου τὸ λοιπὸν σῶμά του» (ὅ.π., σ. 499), πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ «ἀνάδοχος» ἐδῶ εἶναι ἡ θεία. Ἡ ἰδιαίτερη γενικά φροντίδα πού ἐπιδεικνύεται γιά τό *πρῶτο πουκάμισο τοῦ παιδιοῦ*, ἡ πίστη στήν μαγική δύναμη αὐτοῦ καί τοῦ *μονημερίτικου παννιοῦ* ἀπ' τό ὁποῖο κατασκευάζεται, κ.λπ. μᾶς κάνουν νά τό συνδέουμε ὄχι μόνο μέ τήν αἰγίδα, τήν ἐπίσης φορτισμένη μέ μαγική δύναμη, ἀλλά καί μ' ὅλα αὐτά τά σύμβολα «σκλαβώματος» σέ ἁγίους ὅπως κουδούνια, κρίκους, δαχτυλίδια, κ.λπ., στά ὁποῖα λογικά θά πρέπῃ νά συμπεριληφθοῦν τά παντοειδῆ δέρματα, ροῦχα, μαντήλια, κ.τ.τ., ἐνδεικτικά μιᾶς ἀφιέρωσης σέ προγόνους, δαίμονες ἤ θεούς.

Η ΔΙΑΠΟΜΠΕΥΣΗ

Στήν περίπτωση τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Πλούμπως, ὁ διασπαραγμός τοῦ ἀνθρώπινου θύματος συνδυάζεται μέ τόν διασπαραγμό - μέσα σέ κλῖμα διαπόμπευσης - ἑνός ζώου ἄμεσα συνδεδεμένου μέ τήν διαπομπευτική τελετουργία: ἡ Μαλάμω «στολίζεται» μέ «βραχιόλια» (τά ἄντερα τοῦ γαϊδάρου της), σκούφια καί πανωφόρι (ἡ κοιλιά τοῦ σφαγμένου ζώου) καί οἱ Καλικάντζαροι σπαρταροῦν «ἀπό τά γέλια καί τά χάχανα χορεύοντας καί πηδῶντας ὁλόγυρά της». Εἶναι μιά ἀτμόσφαιρα πού ἀναπαράγεται καί ἀπό ἄλλα παραμύθια, ὅπως αὐτό τῆς «ξυλένιας κούκλας», ὅπου ἡ ἡρωίδα ντυμένη αὐτό τό περίεργο «ξύλινο» φόρεμα ἐκτίθεται στόν δημόσιο χλευασμό: «Βλέπει ὁ κόσμος τό ξύλο πού περπατᾷ μέσα στό δρόμο, ὁ ἕνας ἀσβέστη, ὁ ἄλλος λεμονόκουπες, ὁ ἄλλος λάσπες, τό τί μποροῦσε καθείς τῆς πετοῦσε κι ἐκείνη ἔτρεχε μές στό δρόμο».

Ἀλλά καί στόν τελετουργικό χορό τῶν Νεράϊδων τῆς λεσβιακῆς παράδοσης, πού καταλήγει στόν θάνατο τῆς «γριγιᾶς», κάνει τήν ἐμφάνισή της τό ἴδιο διαπομπευτικό / περιγελαστικό κλῖμα: «Τ' bῆραν ὄξου ἀπ' τού χουριό κί τ' βάλαν σ' ἕνα ἁλώνι κί χαχανίζαν κί γιλοῦσαν μί τού φόβου τ'ς γριγιᾶς.».

Στίς Βάκχες, παρ' ὅλο πού δέν ὑπάρχει σαφής ἀναφορά στήν διαπόμπευση τοῦ Πενθέα, οἱ ὑπαινιγμοί δέν λείπουν. Ἡ μεταμφίεσή του (πού ἀποτελεῖ τήν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά μιά τέτοια διαδικασία, ὅπως τό δείχνει ἡ περίπτωση τῆς Μαλάμως, τῆς «ξυλένιας κούκλας», ἀλλά καί τά δεδομένα τῆς βυζαντινῆς διαπόμπευσης[92]) συνδέεται ὁπωσδήποτε μέ τήν δημόσια γελοιοποίησή του. Αὐτό ἄλλωστε φανερώνουν τά λόγια τοῦ Διονύσου πού μιλοῦν γιά περιφορά τοῦ ὑποψήφιου θύματος - ἐν εἴδει διασκεδαστικοῦ θεάματος - μέσα στήν πόλη: «Χρῄζω δέ νιν γέλωτα Θηβαίοις ὀφλεῖν / γυναικόμορφον ἀγόμενον δι' ἄστεως» (στ. 854 - 5).

Ἡ νέα ἑλληνική διαθέτει γι' αὐτό τό εἶδος τοῦ δημόσιου ἐξευτελισμοῦ δύο πολύ χαρακτηριστικές - καί διαφωτιστικές θέλω νά πιστεύω - λέξεις: *κοροϊδία* καί *μπομπές*.

◆ Κορόϊδο

Στήν περίπτωση τοῦ κ.ν.έ. κορόϊδο, κορόϊδα, ἡ, κοροϊδία, κοροϊδεύω, ἔχει γίνει ἀποδεκτή ἡ ὁμολογουμένως εὐφυής - πλήν ὅμως ἐσφαλμένη - ἐτυμολόγηση τοῦ Καμπούρογλου[93] ἐκ τοῦ κουρόγιδο (= κουρεμένο γίδι).

Ὁ ἐναλλακτικός τύπος τοῦ «κορόϊδο» «κονιόρδο» (καί ἐπώνυμο Κονιόρδος) - πού πρέπει βέβαια ὁπωσδήποτε νά ληφθῇ ὑπ' ὄψει - μᾶς παραπέμπει σέ ὑποθετικό πρωτογενέστερο τύπο *κορνιόδο ἀπ' τόν ὁποῖο πιθανώτατα μέ μετάθεση του ι καί πτώση τοῦ ἐρρίνου προῆλθε τό *κορνόϊδο > κορόϊδο (ἤ *κορνιόδο > *κοριόδο > κορόϊδο).

Ἡ λέξη εἶναι καταφανῶς συγγενής πρός τό ἰταλ. cornuto (: κερατᾶς), cornuta (= κερατωμένη) καί σχετίζεται μέ παμπάλαιο ἔθιμο («ἤδη τόν Β' μ.Χ. αἰ. ὁ Ἀρτεμίδωρος εἰς τά Ὀνειροκριτικά του βεβαιοῖ, ὅτι διά τόν ἀτιμαζόμενον

---

92 Πρβλ. Φαίδωνος Κουκουλέ, *Βυζαντινῶν βίος καί πολιτισμός*, τ. Γ', σ. 197: «Τόν οὕτως ἐπί τοῦ ὄνου ἀναβιβασθέντα, πρός μεγαλύτερον ἐμπαιγμόν, ἦτο δυνατόν νά ἐνδύσωσι μέ εὐτελές φόρεμα, ἄν μάλιστα οὗτος ἦτο ἀνωτέρας κοινωνικῆς τάξεως, ἤ καί νά καταρρακώσωσι τό φόρεμα τό ὁποῖον ἔφερεν ἤ καί νά περιβάλωσι μέ ράκη...».

93 Ἡ πληροφορία καί ἡ παραπομπή (: «Μ. Φιλήντ. Γλωσσογν. 2, 14...») τοῦ λεξικοῦ τοῦ Ἀνδριώτη δέν εἶναι ὀρθές. Ὁ Μ. Φιλήντας πάντως δέν διεκδικεῖ τήν πατρότητα τῆς ἐτυμολόγησης: «ου+ο> ο+ο [...] (σύγκρινε κουρόγιδο > κορόγιδο = κουρεμένο γίδι - καθώς τό ξήγησε ὁ Καμπούρογλους -.» (*Γλωσσογνωσία καί γλωσσογραφία ἑλληνική*, τ. Γ', σ. 223).

σύζυγον ἔλεγον ὅτι ἡ γυνή: "κέρατα αὐτῷ ποιεῖ"»[94]) κατά τό ὁποῖο ὁ σύζυγος ὁ ὁποῖος ἔπεφτε θῦμα μοιχείας, γινόταν ἀντικείμενο «κοροϊδίας», δηλ. διαπομπευόταν στεφανωμένος μέ κέρατα (πρβλ. τίς ἐκφράσεις «κερατᾶς», «τοῦ φόρεσε κέρατα», «τοῦ τά φόρεσε», κ.λπ.). Ὁ Ν. Πολίτης (*Λ. Σ.*, τ. Β', σ. 421) παραθέτει ἕνα χαρακτηριστικό «δυτικοευρωπαϊκό» παράδειγμα: «Ἐν Νεαπόλει κατὰ τὰ τέλη τοῦ ΙΣΤ' αἰῶνος ὁ Ἱσπανὸς ἀντιβασιλεὺς κατεδίκασε σύζυγον ἀπατηθέντα ὑπὸ τῆς γυναικός του νὰ περιαχθῇ κατὰ τὴν πόλιν καθισμένος ἐξανάστροφα ἐπὶ ὄνου καὶ ἐστεμμένος τὴν κεφαλὴν μὲ κέρατα, προηγουμένου κήρυκος, ὅστις ἐκήρυττε τὸ πάθημά του».

Στό Βυζάντιο, ἡ διαπόμπευση πάνω σέ γάϊδαρο εἶναι κοινός τόπος, καί τά ἱστορικά παραδείγματα πάμπολλα (δές ἐκτός τῆς ἐργασίας τοῦ Ν.Πολίτη, τήν διεξοδική ἀναφορά τῶν Φ. Κουκουλέ, *ΒΒΠ*, τ. Γ', σσ. 184 - 208, καί Κ. Σιμόπουλου, *Βασανιστήρια καί Ἐξουσία*, σσ. 255 - 272).

Τό τυπικό τελετουργικό τῆς βυζαντινῆς διαπόμπευσης δίνεται ἐν συνόψει - ἀλλά καί πληρότητι - ἀπό τόν τελευταῖο (ὅ.π. σσ. 256 - 257): «Πρίν ἀπό τή διαπόμπευση, τόν "θρίαμβο" ὅπως τήν ἀποκαλοῦσαν χλευαστικά, μαστίγωναν σκληρά τόν κατάδικο, τόν κούρευαν "ἐν χρῷ", τόν ξούριζαν (μαλλιά, γένεια, μουστάκι, φρύδια), μουτζούρωναν τό πρόσωπό του μέ καπνιά ἤ τό ἄλειφαν μέ πίσσα, τόν στεφάνωναν μέ μιά πλεξάνα σκόρδα, τόν τύλιγαν μέ βρωμερά ἄντερα ἀπό τό χασαπιό, κρεμοῦσαν στό λαιμό του σαπιοκοιλιές καί στούς ὤμους του κουδούνια. Κατά τήν πάνδημη περιαγωγή του στούς δρόμους καί στήν ἀγορά ἤ στόν Ἱππόδρομο κάθιζαν τό θῦμα γυμνό ἤ ἡμίγυμνο σέ γάϊδαρο, παλιομούλαρο, ψωριασμένη καμῆλα, ἀκόμα καί σέ γελάδα ἀνάστροφα καί τό ὑποχρέωναν νά κρατᾶῃ τήν οὐρά τοῦ ὑποζυγίου. Στήν πομπή πού σχηματιζόταν προπορεύονταν σαλπιγκτές καί διαλαλητές. Καί τό πλῆθος τῶν συγκεντρωμένων περίεργων τοῦ πετοῦσαν στό πρόσωπο λάσπες καί ἀνθρώπινες ἀκαθαρσίες, ἄδειαζαν πάνω του δοχεῖα μέ οὖρα, τόν χτυποῦσαν στό στόμα μέ βορβορώδη ἐντόσθια σφαγίων. Μουτζούρωναν παλάμες καί δάχτυλα μέ τήν καπνιά καί τή γάνα τῶν τσουκαλιῶν καί τῶν τζακιῶν, ζύγωναν τόν "γαϊδουροκαθισμένο" καί τόν πασάλειβαν. Τόν ἔφτυναν, τόν πετροβολοῦσαν, τόν χτυποῦσαν μέ ραβδιά καί μαστίγια, τόν ἔβριζαν, τόν λοιδοροῦσαν...».

Στίς περισσότερες τῶν περιπτώσεων ἡ κατάληξη τῆς θλιβερῆς αὐτῆς παράτας εἶναι ὁ θάνατος τοῦ διαπομπευομένου «καθάρματος» πού μπορεῖ νά εἶναι - ὅπως καί ὁ Πενθέας - ἀκόμα καί βασιλεύς[95] [ἡ θανάτωση τό 1185 τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρόνικου Κομνηνοῦ, πού περιγράφει ὁ Νικήτας Χωνιάτης εἶναι ἐνδεικτική].

Ἡ ἀπαραίτητη παρουσία τοῦ γαϊδάρου σηματοδοτεῖ πληρέστερα καί ἀποκαλύπτει σαφέστερα τόν διαπομπευτικό χαρακτήρα τοῦ διασπαραγμοῦ τῆς Μαλάμως ἀπό τούς Καλικαντζάρους, ἐνῷ σύγχρονες ἐκφράσεις ὅπως «κέρατο βερνικωμένο», «γανωμένο κέρατο», «θά σοῦ γανώσω τό κέρατο», κ.λπ. ὑποδηλώνουν σαφῶς ὅτι τό προπηλακιζόμενο θῦμα φοροῦσε σέ πολλές περιπτώσεις στέφανον «ἐκ κεράτων», ἦταν δηλαδή ἕνα κονιόρδο - κορόϊδο.[96]

---

[94] Φ. Κουκουλέ, *Β.Β.Π*, τ. Ε', (παράρτημα), σ. 65.

[95] Ὁ Ἰησοῦς Ναζωραῖος «βασιλεύς» τῶν Ἰουδαίων καί ἡ κατόπιν διαπομπεύσεως σταύρωσή του δείχνουν πῶς οἱ κοσμικές καί θρησκευτικές ἐξουσίες τῆς ἐποχῆς χρησιμοποίησαν τό ὅπλο τῆς διαπόμπευσης γιά νά πετύχουν τήν ἐκμηδένιση ἑνός ἐπίφοβου ἀντιπάλου. Ἐκεῖ ἔχει τήν ρίζα του τό τελετουργικό τυπικό τῆς θανάτωσης τοῦ Ἰησοῦ, καί σ' αὐτό τό τυπικό ἐντάσσεται ἐδῶ καί ὁ χαρακτηρισμός «βασιλεύς».

[96] Πρβλ. καί τήν λαϊκή παροιμία:

Κοντή γυναῖκα πέρδικα, ψηλή καραμαντάνα
ψηλός ἄντρας σάν ἄγγελος, κοντός πομπή καί γάνα.

Κάτι ἀπό τόν χαρακτῆρα τῆς τελετουργικῆς αὐτῆς διαπόμπευσης, μέ τούς πολλούς τριγύρω νά διασκεδάζουν, καί τόν ἕνα στήν μέση νά ὑποφέρῃ καί νά ὑφίσταται τήν «κοροϊδία», διασώζει καί τό σύγχρονο παιδικό παιχνίδι «κορόϊδο» ὅπου ὁ ἕνας προσπαθεῖ - ὡς ἐπί τό πλεῖστον ματαίως - νά πιάσῃ τήν μπάλλα πού ἀνταλλάσσουν μεταξύ τους οἱ περί αὐτόν παῖχτες.

Ἴδιας ρίζας μέ τά κονιόρδο - κορόϊδο εἶναι καί τό - ἑπτανησιακό κυρίως - «κογιονάρω» (= κοροϊδεύω, πρβλ. βενετ. cogionar, ἰταλ. coglionare, coronare, ἱσπ. coronar: στέφω, στεφανώνω, ἀναγορεύω βασιλέα) πού πρέπει νά προέκυψε μέ οὐράνωση τοῦ ὑγροῦ (: *κορονάρω > κογιονάρω, πρβλ. κορῶνα, λατ. cornu: κέρας).

Τό κατά πόσον τό «κογιονάρω» εἶναι προϊόν δανεισμοῦ - ὅπως φαίνεται ἀπό πρώτη ἄποψη - ἤ παράλληλη αὐτόνομη δημιουργία τῆς γραικικῆς, πού ἀνάγεται σ' ἕνα λανθάνον πρωτοελληνικό - πρωτορρωμανικό ὑπόστρωμα, εἶναι κάτι πού δέν μπορεῖ νά ἀπαντηθῇ μέ ἀπόλυτη σιγουριά.

Ἡ ὕπαρξη πάντως ἐναλλακτικῶν τύπων τῆς ρίζας, πού ἔχουν ὑποστῆ τίς συνέπειες μιᾶς μᾶλλον μακροχρόνιας χρήσης (ὅπως συμβαίνει καί στά κονιόρδο - κορόϊδο), δέν πρέπει νά παραβλεφθῇ [πρβλ. κρητ. «κοχιόνι» (= ὕβρις μεταξύ τῶν παιδιῶν κυρίως), μᾶλλον ἐκ τοῦ *κογιόνι, καί κ.ν.έ. κοθόνι[97] (= ἄνθρωπος ἄχρηστος, σκερβελές), μᾶλλον ἐκ τοῦ «κοχιόνι» μέ περαιτέρω τροπή χ > θ].

Πάντως ἡ πτώση ἐρρίνου στά κονιόρδο - *κορνιόδο - κορόϊδο, λαμβάνει χώραν καί στήν περίπτωση τῆς ὁμόρριζης κρητικῆς λέξης «κουράδι» (= τό κοπάδι, τό ποίμνιο) πού πρέπει νά προέρχεται ἐκ τοῦ *κουρνάδι (μέ ἀρχική σημασία: τό σύνολο τῶν κερασφόρων ζώων).

Στήν Κρήτη χρησιμοποιεῖται καί ὁ ποιμενικός ὅρος «κουρνός», «κουρνή», ἀλλά ἡ σημασία του (ζῶο πού ἔχει χρῶμα ἀσπρόμαυρο) κάνει προβληματική τήν συσχέτιση μέ τά κονιόρδο, *κουρνάδι. Τό γεγονός πάντως εἶναι ὅτι ὁ χαρακτηρισμός ἀφορᾷ κερασφόρα ζῶα (πρβλ. καί Ἀν. Καραναστάση, *Ποιμενικά τῆς Κῶ*, σ. 47: «Οἱ πιστικοί τοῦ Πυλιοῦ τή λένε κορνωπή (σ.σ. τήν κατσίκα) καί οἱ πιστικοί τῆς Κεφάλου κουρνή [...] Στήν Κάρπαθο: κορνωπό, κορνωπή).

Δέν ἀποκλείεται ἑπομένως ἕνα εἶδος μετάπτωσης ἀπό τήν σημασία «ζῶο κερασφόρο» στήν σημασία «ζῶο κερασφόρο ἀσπρόμαυρο» καί κατόπιν «ζῶο ἀσπρόμαυρο».

Ἐκεῖνο πάντως πού ἐξάγεται ὡς πρῶτο συμπέρασμα αὐτῆς τῆς ἐτυμολογικῆς περιπλάνησης εἶναι ὅτι τόσο στήν περίπτωση τῆς Μαλάμως, ὅσο καί στήν περίπτωση τοῦ Πενθέα, τοῦ τελετουργικοῦ θανάτου προηγεῖται (ἴσως δέ καί ἕπεται) μιά διαπόμπευση - κοροϊδία τῆς ὁποίας τό παλαιό τοὐλάχιστον τυπικό περιλαμβάνει τήν στέψη τοῦ θύματος μέ κέρατα[98].

Τό «γανωμένο κέρατο» καί ἡ πομπή ἐμφανίζονται κι ἐδῶ ἀξεχώριστα. Καί δέν πρέπει βέβαια νά παραβλέπεται ὅτι σ' ὅλες αὐτές τίς περιπτώσεις γάνα σημαίνει βρωμιά, μουντζούρα.

[97] Τό παρεμφερές τῆς σημασίας τοῦ ν.έ. «κοθόνι» μέ αὐτήν τοῦ ἀ.έ. «κώθων» (= λακωνικό στρατιωτικό ποτήρι, ἀλλά καί «μέθυσος») μπορεῖ νά σημαίνῃ ὅτι καί ὁ ἀ.έ. «κώθων» ἔχει τήν ἴδια μέ τό ν.έ. «κοθόνι» καταγωγή, ὅτι δηλ. ἦταν ἀρχικά ἕνα κέρας πού χρησιμοποιοῦνταν γιά τήν πόση νεροῦ ἤ κρασιοῦ (πρβλ. τό ν.έ. «γερό ποτήρι», «μπεκροκανάτα», κ.τ.τ.).

[98] Μιά μακρινή ἀνάμνηση τῆς τελετουργικῆς αὐτῆς «στέψης» ἀνευρίσκουμε καί στήν χρήση τῆς τσακωνικῆς τάνας (τιάνας, κιάνας) ἤτοι τῆς τρίποδης σιδεροστιᾶς πού φανερά ἔχει ἀντικαταστήσει τά κέρατα τῆς παλαιᾶς διαπόμπευσης - «κοροϊδίας»: «Ἅμα περάρε από ταν τσέα - από ταν πορεία, θα ντι περαΐτσου - φορέου τα κιάνα το λαιμό: ὁταν περάσεις από το σπίτι - από το δρόμο, θα σου περάσω - φορέσω τη σιδεροστιά στο λαιμό, θα σε διαπομπέψω. Τα κιάνα το λαιμό τσαι ταν Α. ταν αγκαλία: την σιδεροστιά στο λαιμό και την

Ἂν μάλιστα ἀξιοποιήσουμε τίς μαρτυρίες τῶν βυζαντινῶν χρονογράφων τίς σχετικές μέ τίς ποικίλες μορφές πού παίρνει ἡ πρακτική τῆς διαπόμπευσης, μποροῦμε νά διαφωτίσουμε ὡρισμένες σκοτεινές πτυχές τῆς τελετουργίας πού ἀναπαράγουν οἱ εὐριπίδειες Βάκχες.

Ἡ διαπόμπευση π.χ. τοῦ κομμένου κεφαλιοῦ τοῦ στρατηγοῦ Γεωργίου Μανιάκη ὕστερα ἀπό τό ἀποτυχημένο πραξικόπημα τοῦ 1043, τήν ὁποία περιγράφει ὁ Κεδρηνός[99](: «καὶ ὁ Στέφανος τὴν κεφαλὴν ἄγων τοῦ Μανιάκη [...] καὶ διὰ μέσης τῆς πλατείας θριαμβεύσας προηγουμένης τῆς κεφαλῆς ἄνωθεν δόρατος...»), ρίχνει ἕνα ἀπρόσμενο φῶς στά κίνητρα τῆς «θήρᾳ δυσπότμῳ» γαυρουμένης Ἀγαύης:

«...κρᾶτα δ' ἄθλιον,
ὅπερ λαβοῦσα τυγχάνει μήτηρ χεροῖν,
πήξασ' ἐπ' ἄκρον θύρσον ὡς ὀρεστέρου
φέρει λέοντος διὰ Κιθαιρῶνος μέσου»

(*Βάκχαι*, στ. 1139 - 1142)

Τήν εἰκόνα συμπληρώνει ἡ διαπόμπευση ἀπό τόν Ἀναστάσιο Β' (713) τῶν κεφαλιῶν τῶν ἐχθρῶν του κατά τήν διάρκεια ἱππικῶν ἀγώνων: «ἱππικὴν δὲ ἅμιλλαν ἐπιτελέσας τῶν ἀποτμηθέντων τὰς κεφαλὰς διὰ τοῦ ἱπποδρομίου *ἐπὶ κοντῷ ἀνηρτημένας* ἐξεπόμπευε» (Νικηφόρος, Πατριάρχης Κων/πόλεως, *Ἱστορία σύντομος ἀπὸ τῆς Μαυρικίου βασιλείας*, σ. 63).

Ἡ διαπόμπευση λοιπόν δέν σταματᾶ μέ τόν διασπαραγμό τοῦ θύματος ἀλλά συνεχίζεται καί μετά, μέχρι τήν πλήρη ἐξουδένωση τοῦ «ἐκπεμπομένου» νεκροῦ τοῦ ὁποίου τά μέλη (κεφάλι, πόδια, γεννητικά ὄργανα, κ.λπ.) περιάγονται στήν πόλη καρφωμένα σέ παλούκια[100].

Ἕνα ἐπεισόδιο τῆς μετά θάνατον διαπόμπευσης τοῦ στρατηγοῦ Ἀλεξίου Βρανᾶ ἀπό τόν αὐτοκράτορα Ἰσαάκιο Ἄγγελο (Νικ. Χωνιάτου, *Χρονικὴ διήγησις*, σ. 507, Βόνν.) μᾶς ἐπιτρέπει νά κατανοήσουμε τήν σημασία (καί τήν σκοπιμότητα) τῆς συμπεριφορᾶς τῶν Βακχῶν, ἔτσι ὅπως τήν περιγράφει ἡ δεύτερη ἀγγελική ρήση:

« ... ἔφερε δ' ἡ μὲν ὠλένην,
ἣ δ' ἴχνος αὐταῖς ἀρβύλαις· γυμνοῦντο δὲ
πλευραὶ σπαραγμοῖς· πᾶσα δ' ᾑματωμένη
χεῖρας *διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως*».

(*Βάκχαι*, στ. 1133 - 1136)

Κατά παρόμοιο τρόπο οἱ συνδαιτημόνες τοῦ ἐπινίκιου αὐτοκρατορικοῦ γεύματος μετατρέπουν σέ κλωτσοσκούφι[101](νά μιά ἄλλη πολυσήμαντη ν. ἑ.

Α. στην αγκαλιά, για όποιον αψηφά το ντρόπιασμα μπροστά στην αγάπη του» (Θ.Κωστάκη, *Λεξικό της τσακωνικής διαλέκτου*, λ. τάνα).

99 Γ. Κεδρηνοῦ, *Σύνοψις ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπὸ κτίσεως κόσμου καὶ μέχρι τῆς βασιλείας Ἰσαακίου τοῦ Κομνηνοῦ*, ἔκδ. Βόννης, τ. ΙΙ, σ. 549.

100 Γιά ἐκτενέστερη βιβλιογραφία σχετική μέ τήν διαπόμπευση νεκροῦ, «ἐπί δόρατος περιπαρείσης κεφαλῆς [...]' ἤ καί κρανίου ἀκόμη ἐκ τοῦ τάφου ἐξαχθέντος...» δές Φ. Κουκουλέ, ὅ.π. τ. Γ', σ. 193.

101 Ἡ λέξη θά μποροῦσε νά θεωρηθῇ ὡς τό δημοτικό ἀντίστοιχο τῆς λόγιας «ποδόσφαιρο». Τό γεγονός ὅτι οἱ κλωτσιές ἔχουν νά κάνουν μέ ἕνα «σκουφί», ἕνα κάλυμμα δηλαδή τῆς κεφαλῆς, μᾶς κάνει νά ὑποψιασθοῦμε ὅτι ἡ λέξη δέν εἶναι καθόλου καινούργια, ἀλλά ἀνάγεται σέ ἐποχές πού *τό σκουφί ἦταν γεμᾶτο*. Τό τραγούδι πού ἀκούγεται στήν νέα ἑλληνική ταινία *Τό κλωτσοσκούφι*, ἀναφέρεται ἀσυνείδητα στήν περίπτωση ἑνός «φαρμακοῦ» ἐμπαιζομένου ἀπό τήν κοινότητα: «Κάθε ἄνθρωπο μονάχο / κάθε ἄνθρωπο μαγκούφη / θά τόν ἔχουνε οἱ ἄλλοι / πάντοτε γιά κλωτσοσκούφι». Ἀγνοῶ τά περί τήν προέλευση τοῦ ποδοσφαίρου (ὁ Α. Ἀδαμαντίου στό ἄρθρο «Ἑλλάς» τῆς Μεγάλης Ἑλληνικῆς Ἐγκυκλοπαιδείας τό ταυτίζει μέ τό βυζαντινό «διὰ μικρᾶς σφαίρας γυμνάσιον» πού ἀναφέρει ὁ Ἀκτουάριος στό *Περὶ ἐνεργειῶν καὶ παθῶν τοῦ ψυχικοῦ πνεύματος*, βιβλ. 2, 11) γιά νά μπορῶ νά ἰσχυρισθῶ μέ σχετική σιγουριά ὅτι καί τό παιχνίδι αὐτό ἔλκει τήν

λέξη) τό κεφάλι τοῦ στρατηγοῦ Βρανᾶ. Ὁ Νικήτας Χωνιάτης περιγράφει τό «οὐκ εὐπρεπές» ἐπεισόδιο χρησιμοποιῶντας μιά λέξη πού μᾶς παραπέμπει κατ' εὐθεῖαν στήν μαιναδική τελετουργική βαρβαρότητα: «... τὴν τοῦ Βρανᾶ παρεισαχθῆναι κεκέλευκε κεφαλήν. Ἡ δὲ ὡς εἰσῆκτο, ἐπ' ἐδάφους ἔρριπτο σεσηρυῖα[102] καὶ μεμυκυῖα τὼ ὀφθαλμώ, ὧδέ τε κακεῖσε *δίκην σφαίρας* διαγομένη τε καὶ μεταγομένη διηκοντίζετο».

Ἡ τέτοιου εἴδους μεταθανάτια διαπόμπευση δέν ἔχει βέβαια νά κάνῃ μέ τήν ἀπαλλαγή ἀπό ἕναν ζῶντα ἐπίφοβο ἀντίπαλο. Κι ὅσο κι ἄν ἐν μέρει λειτουργῇ παραδειγματιστικῷ καί φρονηματιστικῷ τῷ τρόπῳ γιά τόν περιδεῆ λαό πού παρακολουθεῖ τήν διαπόμπευση (ἄν καί σέ πολλές περιπτώσεις συμμετέχει ἐνεργά), διασώζει ἐν τούτοις καί κάτι ἀπό τήν πρωτογενῆ της λειτουργία πού δέν εἶναι ἄλλη ἀπό τήν διά διασπαραγμοῦ καί διαπομπεύσεως ἀπαλλαγή ἀπό τήν ἐπίφοβη ψυχή τοῦ νεκροῦ. Μποροῦμε ἑπομένως, ἁπλοποιῶντας κάπως τά πράγματα, νά διατυπώσουμε τήν ἄποψη ὅτι, ἐνῷ ἡ θανάτωση ἑνός ἐπικίνδυνου ἐχθροῦ καθορίζεται μέ βάση πολιτικές ἤ κοινωνικές σκοπιμότητες (πρᾶγμα πού συνιστᾷ τήν «συγχρονική» λειτουργία τοῦ θεσμοῦ), ὁ *τρόπος* θανάτωσης, ἀλλά καί προθανάτιας ἤ μεταθανάτιας διαπόμπευσης, ὀφείλει σχεδόν τά πάντα στήν ἀπώτατη τελετουργική - μαγική καταγωγή τοῦ θεσμοῦ (οὕτως εἰπεῖν στήν «διαχρονία» του).

Πρόμοιες σκέψεις κάνει κανείς καί ὅταν ἀντιπαραβάλλῃ τήν «σκευὴν γυναικὸς μαινάδος βάκχης» πού φοράει ὁ Πενθέας, μέ τήν γυναικεία στολή πού φοράει στούς δειλούς στρατιῶτες ὁ Χαρώνδας (6ος αἰ. π.Χ.) ἀναγκάζοντάς τους νά μένουν - ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Διόδωρος ὁ Σικελιώτης (12, 16, 1)- «ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐφ' ἡμέρας τρεῖς ἐσθῆσι γυναικείαις», τ.ἔ. διαπομπεύοντάς τους. Αὐτή ἡ διαπομπευτική πρακτική περνάει τόσο στό Βυζάντιο (πρβλ. τήν ἀντιμετώπιση τῶν δειλῶν στρατιωτῶν ἀπό τόν Ἰουλιανό τόν παραβάτη, ἔτσι ὅπως τήν περιγράφει ὁ Ζώσιμος[103]: «ἀμφιέσας ἐσθῆτι γυναικείᾳ, διὰ τοῦ στρατοπέδου περιήγαγεν ἐπὶ ἐξαγωγῇ...»), ὅσο καί στήν νέα Ἑλλάδα μ' ἐκεῖνο τό σύνηθες «φουστάνια νά φορέσῃς!» ἤ τό πιό εὐτράπελο καί πιό ἀτιμωτικό καραϊσκάκειο «βρακί τῆς Κατερίνας»[104].

Ἐκεῖνο πού θά μποροῦσε κατά πρῶτον νά ὑποθέσῃ κανείς σχετικά μέ τήν μεταμφίεση τοῦ Πενθέα - παρακάμπτοντας βέβαια ὡς «αἰτιολογικοῦ» χαρακτῆρα τήν ἀπόδοση ἀπό τήν τραγωδία τῆς γυναικομορφίας του στίς κατασκοπευτικές του προθέσεις[105] - εἶναι ὅτι ἴσως περιλαμβάνεται στό τυπικό

καταγωγή του ἀπό παρόμοιες τελετουργικές πρακτικές διαπόμπευσης ἑνός νεκροῦ, ἤ μᾶλλον τῆς «τετμημένης» κεφαλῆς του.

102 Τό σχόλιο τοῦ κώδικος (ὅ.π., σ. 507) διευκρινίζει: «σεσηρυῖα] ζαρωμένην καὶ κεκαμυμένην τοὺς ὀφθαλμοὺς ἑκύλιον ταύτην ἀπὸ τόπου εἰς τόπον καὶ ἔσυρον καὶ ἔρριπτον ὥσπερ μάπαν».

103 Ζώσιμος, *Ἱστορία Νέα*, ἔκδ. Βόνν., Γ, 3, σ. 126

104 Πρβλ. Δ. Φωτιάδη, *Καραϊσκάκης*, σ. 558: «Ὁ Καραϊσκάκης ἔσερνε, καθώς εἴπαμε, ἕνα γυναικεῖο παλιόβρακο, πού ἦταν γνωστό σ' ὅλο τ' ἀσκέρι του μέ τ' ὄνομα "τό βρακί τῆς Κατερίνας" πού τό φόραγε στούς φοβιτσιάρηδες». Τό πόσο ἀτιμωτική ἦταν μιά τέτοια ποινή, φαίνεται κι ἀπ' τό γεγονός ὅτι ὁ Βασίλης Μποῦσγος παρά λίγο νά σκοτώσῃ τόν Καραϊσκάκη, ὅταν, ἀπό παρεξήγηση, ὁ τελευταῖος τόν θεώρησε «κιοτή» καί θέλησε νά τοῦ τό φορέσῃ.

105 Τήν ἴδια μεταμφίεση, γιά κατασκοπευτικούς λόγους, συναντᾶμε καί στίς «Θεσμοφοριάζουσες» τοῦ Ἀριστοφάνη, ὅπου ὁ Μνησίλοχος, ντυμένος γυναῖκα, λαμβάνει μέρος στίς μυστικές γυναικεῖες τελετές, γιά νά ἐξακριβώσῃ τίς προθέσεις τῶν γυναικῶν ἀπέναντι στόν Εὐριπίδη. Στίς *Ἐκκλησιάζουσες*, ἡ ἀντίστροφη διαδικασία, ἡ μεταμφίεση γυναικῶν σέ ἄνδρες, ἀποσκοπεῖ στήν λαθραία εἴσοδό τους στήν ἐκκλησία τοῦ δήμου καί στήν ἔκδοση ψηφίσματος βάσει τοῦ ὁποίου τούς ἀνατίθεται ἡ ἐξουσία. Καί στίς δυό περιπτώσεις, τό κωμικό πρόσχημα, ὅσο εὑρηματικό κι ἄν εἶναι, οἰκοδομεῖται πάνω στήν

μιᾶς διαπόμπευσης πού ἀρχικά θά εἶχε στόχο μιά γυναῖκα ἤ τήν *ἐνδυμασία μιᾶς γυναίκας*. Ἐπεκτείνοντας μάλιστα τήν λογική αὐτή στίς περιπτώσεις διαπομπεύσεως ἀπατημένου συζύγου - ὅπου, λογικά (ἤ μᾶλλον «ἠθικά»), ἐκεῖνος πού πρέπει νά διαπομπευθῇ εἶναι ἡ διαπράξασα τήν μοιχεία[106] καί ὄχι ὁ ἀπατηθείς - θά μποροῦσε ἐνδεχομένως νά ὑποθέσῃ ὅτι τά κέρατα ἦσαν ἀρχικά τμῆμα τῆς γυναικείας «σκευῆς», ὁπότε ὁ κερασφόρος διαπομπευόμενος εἶναι στήν οὐσία «γυναικόμορφος» καί ὡς τέτοιος διαπομπεύεται.

Ὅμως, ἀκόμα κι ἄν τό πρᾶγμα λειτουργῇ ἔτσι σέ μιά ὑστερογενέστερη φάση, ὑπάρχουν δεδομένα πού πείθουν ὅτι δέν ἦταν ἡ ἀλλαγή φύλου μέσῳ μεταμφιέσεως πού παρήγαγε τό κλῖμα τῆς διαπομπευτικῆς «γελοιοποίησης», ἀλλά ἡ διαπομπευτική «γελοιοποίηση» πού κατέστησε τήν ἀρχικά μαγικοτελεστικοῦ χαρακτῆρα ἀντιστροφή φύλου, μέσῳ μεταμφιέσεως, γελοιώδη.

Αὐτό φαίνεται καθαρότερα στήν περίπτωση μιᾶς ἄλλης ἐξ ἴσου «παράδοξης» «ἀντιστροφῆς», χαρακτηριστικῆς τοῦ διαπομπευτικοῦ τυπικοῦ, γιά τήν ὁποία ὁ Ν. Πολίτης γράφει: «Ὅπως δ' ἐπί τὸ γελοιωδέστερον δηλωθῇ ὅτι ἡ ἀκούσιος αὕτη ἱππασία ἦτο ἀτιμωτική, ἐκαθίζετο ὁ κατάδικος ἀντιστρόφως ἐπί τοῦ ὄνου, ἀναγκαζόμενος μάλιστα νὰ κρατῇ ἀντί ἡνίων τὴν οὐρὰν τοῦ ζώου» (*Λ.Σ.*, Β', σ. 415).

Ὅμως, γιατί ἡ ἀντιστροφή τοῦ «ὀνοβάτου», εἶναι ἀφ' ἑαυτῆς γελοία; Ὡς γελοία ἐκλαμβάνεται ἐπειδή ἡ ἀτμόσφαιρα καί τό ὅλο σκηνικό μέσα στό ὁποῖο ἐξελίσσεται τό «δρώμενο», ἀποπνέει μιά τέτοια διάθεση. Ἀντίθετα, σέ περιπτώσεις πού ὁ πρωτογενής, μαγικός σκοπός τῆς διαπόμπευσης (ἡ ἐξέλαση δηλαδή τοῦ μιάσματος) εἶναι ἐμφανής, ἡ ἀντιστροφή τοῦ ὀνοβάτου δέν μπορεῖ νά γίνῃ νοητή παρά ὡς ἀποτροπαϊκοῦ χαρακτῆρα διευθέτηση. Στήν Σίφνο αἴφνης, «ἀναφέρεται ὅτι συνηθίζεται πομπὴ ἔχουσα μαγικὸν σκοπόν, ἤτοι τὴν θεραπείαν τῆς νόσου τῶν ὀφθαλμῶν τῆς καλουμένης ὀρνιθοτυφλιᾶς ἢ ὀρνιθοσκουντούφλας. Ὁ πάσχων *καθίζεται ἀνάστροφα* (ὑπογρ. δική μας) ἐπὶ ὄνου καὶ περιάγεται παρακολουθούμενος ὑπὸ παίδων, οἵτινες ἐπᾴδουσι ἐπωδὰς τῆς νόσου» (Ν.Πολίτης, ὅ.π., σ. 417).

Ἐδῶ ἡ γελοιοποίηση καί ὁ ἀτιμασμός (στό μέτρο πού ὑπάρχουν) καί, βέβαια, ἡ ἐξελαστική πρακτική, ἔχουν ὡς στόχο τό «πνεῦμα» τῆς ἀρρώστιας, ἡ δέ σχέση τοῦ πάσχοντος (ἤ τῆς κοινότητας) πρός τήν νόσο, βιώνεται σέ φαντασιακό ἐπίπεδο ὡς ὁμόλογη τῆς σχέσης τοῦ ἀναβάτη πρός τόν γάϊδαρο, δηλ. ὡς σχέση ἀντιθετική.

Ὁ πρωτογενής αὐτός σκοπός τῆς διαπόμπευσης παρουσιάζεται ἀνάγλυφος - κυριολεκτικά μάλιστα - σέ τετράδραχμο τῆς χαλκιδικῆς Μένδης ὅπου ὁ Διόνυσος παριστάνεται καθισμένος ἀνάστροφα πάνω σέ γάϊδαρο (Head, Ἱστορ. Νομισμ., μτφρ. Ἰ. Σβορώνου, πίν. ΙΑ' 10). Καί σ' αὐτή τήν περίπτωση ὁ Ν. Πολίτης (ὅ.π., σ. 407) ἀποτυγχάνει, νομίζουμε, νά συλλάβῃ τό πραγματικό νόημα τῆς παράστασης, ἀλλά καί τῆς τελετουργίας πού ὑπόκειται τῆς παράστασης: «Ἀλλὰ βεβαίως ἡ παράστασις αὕτη τοῦ Διονύσου ἀναπαυομένου οὐδὲν κοινὸν ἔχει πρὸς τὰς ἀτιμωτικὰς ποινάς».

τελετουργική συνήθεια τῆς μέσῳ μεταμφίεσης ἀντιστροφῆς τοῦ φύλου πού ἔχει τήν ἀπώτερή της καταγωγή στήν ἀναδοχική «σκευή».

[106] Ὅπως γίνεται πράγματι στό Βυζάντιο, κατά παράβασιν μάλιστα οἱωνδήποτε ἀρχῶν ἀμεροληψίας καί ἴσης μεταχείρισης τῶν δύο φύλων. Χαρακτηριστικό τό παράπονο τοῦ Χρυσοστόμου ὅτι οἱ μέν μοιχαλίδες κολάζονται ἀπό τούς νόμους, ἀλλά οἱ μοιχοί ὄχι (P.G., 62, 425). Στήν περίπτωση πάντως τοῦ διαπομπευομένου κερατᾶ ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν τήν ἄλλη πλευρά τοῦ νομίσματος τῆς ἀδικίας, τό μέγεθος τῆς ὁποίας ἐκφράζει πιθανόν ἡ παροιμιώδης, ὅλο παράπονο, ἔκφραση: «Ἔμ κερατᾶς, ἔμ δαρμένος».

Δέν πρόκειται βέβαια γιά Διόνυσο ἀναπαυόμενο, ἀλλά γιά Διόνυσο διαπομπευόμενο, τ.ἔ. ἐξελαυνόμενο, καί, προφανῶς, μέλλοντα νά διασπαραχθῇ, ὅπως καί ὁ Πενθεύς τῶν Βακχῶν ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ κατ' οὐσίαν ἕνα ὑποκατάστατο τοῦ θεοῦ. Τό ὄνομά του (ἐκ τοῦ «πένθος») μαρτυρεῖ ὅτι ὑποκαθιστᾷ ἕνα ἐξιλαστήριο θῦμα ἤ ἕναν νεκρό[107], πού δέν εἶναι βέβαια ἄλλος ἀπό τόν Διόνυσο, μόνο πού στήν συγκεκριμένη περίπτωση ὁ ἀντιπροσωπεύων καί ὁ ἀντιπροσωπευόμενος ἔχουν διαχωρισθῆ πλέον σέ δυό πλήρως διακεκριμένες μεταξύ τους μορφές, ὅπως ἡ Μαλάμω καί ἡ μάννα της, ἡ μητρυιά τῆς Πλούμπως.

Ἡ παράσταση τοῦ νομίσματος τῆς Μένδης παρουσιάζει καί ὡρισμένα ἄλλα παράλληλα, μεταξύ τῶν ὁποίων ἐξέχουσα θέση ἔχει ἡ παράσταση σέ ἀγγεῖο τοῦ 6ου αἰ. π. Χ. τοῦ Ἡφαίστου καβάλλα πάνω σ' ἕνα μουλάρι νά ὁδηγῆται ἀπό τόν Διόνυσο, ἐνῶ τόν συνοδεύουν τρεῖς Σιληνοί ἐκ τῶν ὁποίων ὁ ἕνας κρατάει ἕναν ἀσκό μέ κρασί, ὁ ἄλλος παίζει αὐλό καί ὁ τρίτος ἔχει ἀγκαλιά μιά γυναῖκα (*Wiener Vorlegeblätter*, Serie II. Taf. III, iv.).

Ὅσο κι ἄν τό μυθολογικό θέμα (ἰδιαίτερα προσφιλές στούς ἀγγειογράφους) ἔχει νά κάνῃ μέ τήν δόλια προσαγωγή τοῦ Ἡφαίστου στόν Ὄλυμπο γιά νά ἀποδεσμεύσῃ τήν μητέρα του τήν Ἥρα, εἶναι φανερό ὅτι ἡ ἀγγειογραφία ἀναπαράγει τό τυπικό (καί τό κλῖμα) μιᾶς διαπόμπευσης πάνω σέ ζῶο, κατά βάση ἱπποειδές, καί συνηθέστατα γαϊδούρι.

Γιατί ὅμως γαϊδούρι; Τί ἔχει εἰδικά αὐτό τό ζῶο πού τό κάνει ἀπό παλιά νά εἶναι τό πλέον κατάλληλο «ὄχημα» μέσῳ τοῦ ὁποίου τελεῖται ἡ διαπόμπευση; Γιά νά ἀπαντήσουμε στό ἐρώτημα αὐτό χρειάζεται νά ἐπιφέρουμε στό σχῆμα τοῦ ἀντίστροφα καθισμένου ὀνοβάτη πού κρατάει τήν οὐρά τοῦ ζώου, μιά «ἐλαφρά» τροποποίηση, νά κατεβάσουμε δηλαδή τόν ἀναβάτη ἀπό τήν ράχη τοῦ ζώου καί νά τόν τοποθετήσουμε πίσω ἀπ' αὐτό, μέ τά χέρια δεμένα στήν οὐρά του. Τώρα ἡ ἀντιθετική σχέση εἶναι ἁπτή καί συγκεκριμένη τόσο, ὅσο καί μιά κλωτσιά ἀπό τό ἐνωχλημένο ζωντανό.

Νά λοιπόν τό πρωτογενές νόημα τῆς πρόσδεσης πάνω στόν γάϊδαρο μέ τήν οὐρά του ἀνά χεῖρας: ὁ γάϊδαρος τσινάει καί ἑπομένως εἶναι ἰδανικός ὡς διεκπεραιωτής τῆς διαπομπευτικῆς λειτουργίας, ἤτοι τῆς ἐκδίωξης. Γιατί, ἄλλωστε, τό πέταλο τοῦ ἀλόγου θεωρεῖται σύμβολο τῆς (καλῆς) τύχης, ἄν ὄχι γιά τήν ἰδιότητά του νά «ἐκδιώκῃ» (μέ μιά ὀδυνηρή κλωτσιά) τά κάθε εἴδους πονηρά πνεύματα;

Εἶναι σχεδόν αὐτονόητο, ὅτι μέ τήν τριβή τοῦ χρόνου καί τήν ἀλλαγή τοῦ περιεχομένου τῆς τελετουργίας ὁ «ἐκδιώκων» γάϊδαρος, ἔτσι ὅπως συνδέθηκε συνειρμικά μέ τόν διαπομπευόμενο «ἀναβάτη» (ἤ μᾶλλον «ὀπισθοβάτη») κατέληξε νά θεωρηθῇ «ἐκδιωκόμενος», κι ἔτσι νά ἔχουμε μιά ἀντικατάσταση ἀνθρώπου ἀπό ζῶο, μιά διαδικασία πού ἔχει τίς ἀπαρχές της στήν προσπάθεια ἀποενοχοποίησης τῆς κοινότητας μέ τήν μετακύλιση τῆς εὐθύνης γιά τόν φόνο τοῦ ἐξιλαστηρίου θύματος στό ζῶο (πρβλ. τήν παρομοίων προθέσεων «ἔκθεση» νεογνοῦ στήν ἐρημιά).

Στήν περίπτωση τῆς Μαλάμως ἡ διαδικασία ταύτισης ἀνθρώπου - ζώου, προάγγελος τῆς ἀντικατάστασης τοῦ ἑνός ἀπό τό ἄλλο, ἔχει προχωρήσει ἀρκετά. Τό γεγονός ὅτι οἱ Καλικάντζαροι τῆς «φορᾶνε» ὡς βραχιόλια τά ἄντερα τοῦ γαϊδάρου της εἶναι ἱκανή - ἄν καί ὄχι ἡ μόνη - ἔνδειξη ὅτι ἡ «διαπομπευτική μπόρα» πῆρε ἀπό ἕνα σημεῖο κι ἔπειτα καί τόν παλαιό «διεκπεραιωτή» τῆς «βρώμικης» δουλειᾶς. Δέν ἀποκλείεται, μάλιστα, σέ μιά

---

[107] Ὁ A.G. Bather (*The problem of the Bacchae*, JHS, τ. 14, σ. 258), συνδέει τήν ρίζα πενθ μέ τήν ἔννοια «τοῦ *πάθους* τῆς νεκρῆς ἐποχῆς». Ἡ πλήρης σύμπτωση στήν νέα ἑλληνική πένθους καί θρήνου γιά τόν θάνατο δείχνει ὅτι ἡ ἐνδιάμεση συσχέτιση μέ τό «πάθος» καί τό «πάσχειν» μπορεῖ νά παρακαμφθῇ.

ἀποθέωση κοινοτικῆς ὑποκρισίας, τό ζῶο - διεκπεραιωτής τῆς διαπόμπευσης νά θανατώθηκε σέ μιά φάση τῆς ἐξέλιξης τῆς τελετουργίας ὡς ὑπεύθυνο γιά τόν θάνατο τοῦ ἀνθρώπινου ἐξιλαστηρίου θύματος, μετατρεπόμενο ἔτσι τό ἴδιο σέ ἐξιλαστήριο θῦμα.

Ὁ Νικήτας Κουμέντος (*Πειράγματα και ψυχαγωγία στη Νίσυρο*, σσ. 48-49), ἀναφέρει καί τά ἑξῆς χαρακτηριστικά: «Φοβερός ὁμως "καμούζ-ζελ-λος" ἀναδεικνυόταν ἐκείνος που θα 'κανε την τρομερή και περίεργη εμφάνισή του, ως "Κοκχάλα". Ἦταν ολόκληρος ο σκελετός της κεφαλής του γαϊδάρου, που με πολλή επιμέλεια και μανία προσπαθούσαν τα παιδιά να αποκτήσουν, να τη διατηρήσουν και να τη συναρμολογήσουν. Περιγραφή αυτής της "Κοκχάλας" θα μας δώσει ο νισύριος ποιητής, αείμνηστος Μιχαήλ Εμμανουήλ Παρθενιάδης, σ' ένα απόσπασμα από το ποίημα "Γάδαρος".

[...] Σα θα κοντέψουν οι αποκρηές, τα γλέντια τα μεγάλα,
σε κάμνουν από γάδαρο και γίνεσαι κοκχάλα.
Κι έτσι και συ Καμούζελλος γίνεσαι πεθαμ-μένος
κι ανοιγοκλείς το στόμα σου σα να 'σαι πεινασμένος.
Θυμούμαι, αλήθεια, τα παλιά, τα παιδικά μου χρόνια,
το φόβο, την τρομάρα μου, που μου 'τριζαν τα δόντια,
σαν έβλεπα, σ' ένα ραβδί στημένη μια κεφάλα,[108]
του γάδαρου την κεφαλή που λέγανε κοκχάλα.»

Ἴσως σέ μιά παρόμοια διαπομπευτική τελετουργία ἔχουν τίς ρίζες τους οἱ ὀνοσκελεῖς (ἤ ὀνοκέφαλοι) δαίμονες πού ἕνα παλαιό τους ἀντίστοιχο μποροῦμε νά ἐντοπίσουμε στούς δαίμονες μιᾶς τοιχογραφίας ἀπό ἰδιωτική οἰκία τῶν Μυκηνῶν (πού ὁ Τσούντας ὠνόμασε ὀνοκέφαλα ὄντα, *Ἀρχ. Ἐφημερίς*, 1887, σ. 160 κ.ἑ., πίν. 10).

Ὁ Σπ. Μαρινᾶτος (*Κρήτη καὶ Μυκηναϊκὴ Ἑλλάς*, σ. 69), παρατηρεῖ σχετικά: «Οἱ δαίμονες φαίνεται ὅτι μεταφέρουν θηρευτικὴν λείαν ἐπὶ τῶν ὤμων. Ἴσως πρόκειται περισσότερον περὶ λαϊκῶν παραμυθίων παρὰ περὶ θρησκείας». Στό ἐπεξηγηματικό κείμενο τοῦ πίνακα XLIII, σ. 124, παραθέτει συνοπτικά τήν γνώμη τοῦ Evans (*Palace of Minos,* IV, σ. 431) - περί δαιμόνων τῆς βλαστήσεως, ἐποπτῶν ποιμνίων, φονέων κακοποιῶν θηρίων, κ.λπ. - τήν ὁποίαν ἀσπάζεται.

Βάσει τῆς ἀνάλυσης πού ἐκτέθηκε παραπάνω, μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι, μέσα ἀπό μιά διαδικασία «ὑπαλλαγῆς», ὁ διαπομπευόμενος ἄνθρωπος ἀντικαταστάθηκε ἀπό τό διαπομπευόμενο ζῶο καί ἡ ὅλη ἐξέλιξη ὡδήγησε τελικά στήν μορφοποίηση αὐτῶν τῶν «μεικτῶν» μορφῶν, ἀνθρώπων δηλαδή πού φέρουν τήν «κοκχάλα» ἐπί τῆς κεφαλῆς.

Ταυρομορφία

Ἐάν ἡ ἀντιστροφή τοῦ ὀνοβάτη πάνω στό γαϊδούρι ἑρμηνευθῇ ὡς ἐπιβίωση μιᾶς τελετουργικῆς πρακτικῆς πού ἀποσκοποῦσε ἀρχικά στήν θανάτωση τοῦ ἀποδιοπομπαίου θύματος, μέσῳ τῶν ἀπενοχοποιητικῶν γιά τήν κοινότητα λακτισμάτων, μποροῦμε, νομίζω, νά ὑποπτευθοῦμε ὅτι μιά ἀνάλογη πρόθεση λανθάνει καί σέ περιπτώσεις ὅπου ἕνας ἄνδρας ἤ μιά γυναῖκα (ἀνεξαρτήτως τοῦ ἄν πρόκειται γιά θεό ἤ θνητό) κάθεται πάνω στήν ράχη κάποιου ἄλλου ζώου καί μάλιστα ταύρου ἤ γενικά κερασφόρου. Ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ἐπιλέχθηκαν αὐτά τά ζῶα μοιάζει ὁμόλογος πρός αὐτόν τῆς ἐπιλογῆς τοῦ γαϊδάρου: τά κέρατά τους δροῦν ἀποτροπαϊκά, μέ τήν ἔννοια ὅτι διώχνουν ἐπίσης τό κακό, πλήν ὄχι μέ κλωτσιές, ἀλλά μέ κουτουλιές.

---

[108] Ἡ ὁμοιότητα πρός τήν ἐμπεπηγμένη στόν θύρσο τῆς Ἀγαύης κεφαλή τοῦ Πενθέως εἶναι προφανής.

Βέβαια ἡ «ἵππευση» πάνω σέ ταῦρο δέν εἶναι τόσο εὔκολη ὑπόθεση ὅσο παρουσιάζεται στά ἀγγεῖα, γι' αὐτό θά πρέπη νά θεωρήσουμε ὅτι γιά τούς σκοπούς τῆς τελετουργίας ἐλάμβανε χώραν ἕνα εἶδος «πρόσδεσης» ἀνάλογης μέ αὐτήν πού μαρτυρεῖται σέ μεταγενέστερα κείμενα:

«Ἡνίκα δὲ τὰ θηρία ἐπόμπευεν προσέδησαν αὐτὴν λεαίνῃ πικρᾷ καὶ ἡ βασίλισσα Τρύφαινα ἐπηκολούθει αὐτῇ· ἡ δὲ λέαινα ἐπάνω καθεζομένης Θέκλης περιέλειχεν αὐτῆς τοὺς πόδας καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξίστατο· ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν Ἱερόσυλος...» (*Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης*, 28, 1).

Στήν περίπτωση τῆς θανάτωσης τῆς Θέκλας (ἡ ὁποία τελικῶς δέν πραγματοποιήθηκε) ἡ «πρόσδεση» συνδυάζεται μέ τήν «ἵππευση» πάνω στό ζῶο, κάτι πού ἀσφαλῶς δέν θά ἦταν πάντα ἀπαραίτητο. Ἡ συνέχεια τῆς ἀφήγησης δείχνει ὅτι ἡ ἀνθρώπινη «ἐφευρετικότητα» μπορεῖ νά καταφύγῃ καί σέ ἄλλες, ἐξ ἴσου «ἀποενοχοποιητικές» τῆς κοινότητας, ἐναλλακτικές λύσεις: «...καὶ ἔδησαν αὐτὴν ἐκ τῶν ποδῶν μέσον τῶν ταύρων καὶ ὑπὸ τὰ ἀναγκαῖα αὐτῶν πεπυρωμένα σίδηρα ὑπέθηκαν ἵνα πλείονα ταραχθέντες ἀποκτείνωσιν αὐτήν. Οἱ μὲν οὖν ἤλλοντο· ἡ δὲ περικαιομένη φλὸξ διέκαυσεν τοὺς κάλους καὶ ἦν ὡς οὐ δεδεμένη» (ὅ.π., 35, 4).

Ὁ «διασπαραγμός» αὐτός μέσῳ πρόσδεσης σέ ζῶα, πού ἐπιτυγχάνεται φαινομενικά χωρίς τήν παρέμβαση τῶν ἀνθρώπων, κάνει συχνά τήν ἐμφάνισή του στά παραμύθια, προκειμένου περί τῆς τιμωρίας τῆς κακιᾶς γυναίκας πού κατατρέχει τήν νεαρή κόρη / νύφη, σφετερίζεται τήν θέση της[109], κ.λπ., καί θυμίζει τήν τιμωρία μιᾶς ἄλλης κακιᾶς γυναίκας, τῆς Δίρκης: Ἡ Δίρκη ζηλεύει καί κατατρέχει τήν νεαρή μητέρα τοῦ Ζήθου καί τοῦ Ἀμφίονα, τήν Ἀντιόπη, ἡ Ἀντιόπη ἐλευθερώνεται μέ θαυμαστό τρόπο ἀπό τά δεσμά της, «ἀναγνωρίζεται» ἀπό τούς γιούς της κι αὐτοί παίρνουν ἐκδίκηση δένοντας τήν Δίρκη σ' ἕναν ταῦρο ὁ ὁποῖος τήν κομματιάζει πάνω στούς βράχους.

Μιά παραλλαγή τοῦ θέματος τῆς μέσῳ τοῦ ταύρου διαπόμπευσης καί διασπαραγμοῦ νομίζουμε ὅτι κάνει τήν ἐμφάνισή της στόν ἀμφορέα τοῦ μουσείου τοῦ Würzburg (Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, Taf. 47.) πού παριστάνει ἀπό τήν μιά πλευρά τόν Ποσειδῶνα καί ἀπ' τήν ἄλλη τόν Διόνυσο καθισμένους πάνω σέ ταῦρο. Ἡ Jane Harrison (*Prolegomena to the study of Greek Religion*, 1907, σ. 435) μιλᾷ γιά «στενή σχέση» Διονύσου καί ταύρου, ἔχοντας κατά νοῦ ὡς πρωτογενέστερο τό σχῆμα ταύτισης θεοῦ καί ζώου(: «Δέν ξέρω κάποια περίπτωση ὅπου ἕνας πραγματικός Διόνυσος - ταῦρος κάνει τήν ἐμφάνισή του σέ ἀγγειογραφία, ἀλλά [...] ἡ στενή τους σχέση φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Διόνυσος καβαλλικεύει πάνω σέ ταῦρο»). Ἡ δικιά μας ἄποψη εἶναι ὅτι ἡ ταύτιση θεοῦ καί ταύρου ἀποτελεῖ τό τέρμα καί ὄχι τήν ἀφετηρία τῆς ὅλης ἐξελικτικῆς διαδικασίας, καί ὅτι ἑπομένως ἀπό τό σχῆμα τῆς διαπόμπευσης καί θανάτωσης τοῦ ἀνθρώπινου ἐξιλαστηρίου θύματος πού ἐπιβαίνει ταύρου (ἤ ἄλλου ζώου) περάσαμε στήν ταύτιση ζώου καί θύματος πού ἐπέτρεψε τήν μετάβαση ἀπό τήν ἀνθρωποθυσία στήν ζωοθυσία. Ἐνδιάμεσο σταθμό στήν διαδικασία αὐτή πρέπει νά ἀποτελοῦν τά ἡμιζωομορφικά ὄντα τοῦ τύπου τοῦ Μινώταυρου, τοῦ Κένταυρου ἤ τῆς «*Ἱπποπέδουσας» (ὅ.π., σ. 179) πού κάνει τήν ἐμφάνισή της σ' ἕνα βοιωτικό ἀγγεῖο τοῦ μουσείου τοῦ Λούβρου (*Bull. de Corr. Hell.* XXII. 1898).

Ἴχνη τῆς ἀντιθετικῆς σχέσης Διονύσου - ταύρου διασώζονται στήν ἐμφανῆ κλίση τοῦ σώματος τοῦ ἀναβάτου πρός τά πίσω (ὁ Διόνυσος χύνει κρασί, ἀπό ἕναν κάνθαρο, πίσω ἀκριβῶς ἀπό τήν οὐρά τοῦ ταύρου), πρᾶγμα πού

---

[109] Τό παραμύθι «Ἡ κακή βασιλοπούλα» (*Παραμυθοκόρες*, σ. 254-256), πού ἀποτελεῖ ἐναλλακτικό τύπο τοῦ παραμυθιοῦ τῆς καλῆς καί τῆς κακῆς κόρης, περιγράφει ὡς ἑξῆς τήν τιμωρία τῆς κακῆς βασιλοπούλας: «Τό λοιπόν, γιά νά μή σ' τά πολυλογῶ, *τήν βάνουνε ἀπό τοῦ ἀλόγου τήν οὐρά καί τοῦ γαϊδάρου*..».

παραπέμπει στήν ἀνάστροφη τοποθέτηση πάνω στόν γάϊδαρο, τοῦ διαπομπευόμενου ἀναβάτη.

Μέ βάση τό ἴδιο θεωρητικό σχῆμα θά τείναμε νά ἑρμηνεύσουμε παραστάσεις ὅπως αὐτή τῆς Εὐρώπης, καί ἑπομένως νά θεωρήσουμε ὅτι οἱ μορφές αὐτές ἔλκουν τήν καταγωγή ἀπό παρθένους - ἐξιλαστήρια θύματα, θανατούμενες μέσῳ τῆς πρόσδεσής τους σέ ζῶα, ἐπιτυγχανομένου κατ' αὐτόν τόν τρόπον τοῦ βασικοῦ στόχου τῆς τελετουργίας: νά ἀποτραπῇ τό κακό.

Αὐτός εἶναι καί ὁ στόχος τῆς ἀντιστροφῆς τοῦ ὀνοβάτου· αὐτός ὁ στόχος τῆς συνήθειας νά φοροῦν τά ροῦχα τους ἀνάποδα[110], ἤ νά φοροῦν καινούργια ροῦχα κατά τό δωδεκαήμερο[111]. Αὐτός ὁ στόχος τῆς ἀντιστροφῆς φύλων ἤ ρόλων κατά τήν βυζαντινή γιορτή τῶν «καλανδῶν», ἤ τήν ευρωπαϊκή «γιορτή τῶν τρελῶν»· αὐτός τέλος εἶναι ὁ στόχος τῆς διαπόμπευσης, γιά τό νόημα τῆς ὁποίας μᾶς διαφωτίζει πληρέστερα μιά ἄλλη πολυσήμαντη νεοελληνική λέξη, οἱ *μπομπές*.

◆ Μπομπές

Νεοελληνικές ἐκφράσεις ὅπως «θ' ἀκούσῃς τὶς μπομπές σου», «βγῆκε ἡ μπομπή στὶς στράτες/ κι ἀναγέλα τοὺς διαβάτες», «τὸν διώξανε μὲ τῆς πομπῆς τὰ μαντήλια», «πομπὴ τῶν ἁγιῶν» κ.τ.τ. [δές Ν.Πολίτου, *Ὑβριστικὰ σχήματα* (σσ. 384 - 442), *ΛΣ*, τ. Β', σ. 424) δείχνουν ὅτι ἡ πρακτική τῆς διαπόμπευσης εἶναι βαθιά ριζωμένη στήν «νεο»ελληνική ἐμπειρία. Εἶναι γνωστή βέβαια ἡ παραγωγή τῆς λέξης ἀπό τό ἀ.ἐ. πομπή, ὅμως ἡ μορφή τῆς νεοελληνικῆς «ἐκδοχῆς» («μπομπή») δείχνει νά ἀποτελῇ ἀπόηχο μιᾶς ἀναδιπλασιασμένης ρίζας, πρᾶγμα πού θά μποροῦσε νά σημαίνῃ ὅτι εἶναι πιθανόν νά διατηρῇ πρωτογενῆ στοιχεῖα τόσο ἀπό φωνητική, ὅσο καί ἀπό σημασιολογική ἄποψη. Ἡ ἐπιβεβαίωση βέβαια τῆς ὑπόθεσης αὐτῆς ἐναπόκειται στήν περαιτέρω διερεύνηση τοῦ πλούσιου λεξιλογικοῦ ὑλικοῦ πού μόνο ἡ νέα καί ἀρχαία ἑλληνική μποροῦν νά παράσχουν.

Ὁ Ν.Πολίτης (ὅ.π., σσ. 422 - 424) παραθέτει τούς τύπους: πουμπή, μπομπή, μπουμπή ἤ bουbή, πουπή, πογκή, πομπεύγω, πουμπεύγου, μπομπεύω, ποπεύω, πουπεύω, πουμπεύου, πομπιάζω, πομπέγκου, μτχ. παθ. πρκ. πομπεμένος, πομπημένος, πομπιασμένος, πομπωμένος, πομπειωμένος, μπομπιωμένος, πουμπιωμένος, ποπιωμένος ἤ ἀποπιωμένος, πομπειεμένος, μπομπιασμένος, τά παράγωγα: πόμπεμα, πόμπιασμα, πομπευτής (= ἀπατεών) καί τά σύνθετα: χιλιοπομπειεμένη, πομπάθρωπος, πομπογύναικο, πομποδουλειά, πομπόλογα, πομπολογάω.

Ὁ Π. Παπαζαφειρόπουλος καταγράφει στήν *Περισυναγωγή* του τόν ἄκρως ἐνδιαφέροντα τύπο «πομπόγρῃα» (= «γραῦς ἄσεμνος καὶ παμπόνηρος· οἷον ἐκπομπευθεῖσα») πού μᾶς ἐπιτρέπει, ἀξιοποιῶντας καί τήν παραπάνω

---

110 Πρβλ. τά ὅσα συμβαίνουν στό Μελενίκο τήν παραμονή τῆς Πρωτοχρονιᾶς, τήν ὥρα πού φτειάχνουν τούς «λαλαγγίτες» καί «ζεματίζουν» τούς Καλικαντζάρους: «Ἐντὸς μὲν τῆς οἰκίας ἡ οἰκοδέσποινα περιστοιχιζομένη ὑπὸ τῶν τέκνων της τηγανίζει τὰ λαλαγγίδια· ἔξωθεν δὲ ὁ οἰκοδεσπότης, *φορῶν δερμάτινον χιτῶνα ἀνάποδα* (ὑπογρ. δική μας) ἵσταται πρὸ τῆς θύρας ὀρχούμενος καὶ ᾄδων:

Κὶ γὼ σκαντζὸς κὶ σὺ σκαντζὸς
Ἄιντε νὰ χουρέψουμι,
τραχανᾶ νὰ βρέξουμι.» (Ν. Πολίτου, *Παραδόσεις*, τ. Β', σ. 1316).

111 «Πρὸς δὲ τὴν δοξασίαν, ὅτι τοὺς φοροῦντας καινουργῆ ἐνδύματα δὲν πειράζουσιν οἱ καλικάντζαροι, ὅμοιαι εἶναι αἱ σκανδιναυικαί, ὅτι ἐκεῖνον ὅστις δὲν λάβῃ νέα ἐνδύματα ἢ ὁτιδήποτε νέον τὰ Χριστούγεννα τὸν ἁρπάζουσιν οἱ Julesveinar, οἱ ἐν πολλοῖς ἀντιστοιχοῦντες πρὸς τοὺς Καλικαντζάρους (Πολίτης, ὅ.π., σ. 1291). Νά ξέρουν ἄραγε οἱ ἔμποροι σέ ποιούς ὀφείλουν τίς «χρυσές δουλειές» τῶν Χριστουγέννων καί τῆς Πρωτοχρονιᾶς;

ἐπισημανθεῖσα ἐναλλαγή μπ - π (μπομπή - πομπή - πουπή) νά ἀποκαταστήσουμε τύπο *μπομπόγρηα, σχετιζόμενο ἀσφαλῶς μέ τά ζακυνθινά «μπομπερός» (= ἄξιος διαπόμπευσης, γελοῖος), «μπομπόκορμο», «μπομπόχερο» πού χρησιμοποιεῖ ὁ Σολωμός[112] (δές καί Στ. Ἀλεξίου, *Διονυσίου Σολωμοῦ Ποιήματα καί πεζά*, σ. 627).

Τό ὅτι τό *μπομπόγρια - πομπόγρια δέν εἶναι παρά ἡμιετεροιωμένος ἐναλλακτικός τύπος τοῦ πάγκοινου «μπαμπόγρια» μᾶς τό ὑποδεικνύουν - ἐκτός ἀπό τήν γλωσσική μας διαίσθηση - καί τύποι πού παραθέτει ὁ Παπαζαφειρόπουλος: «Μπομπόλα, ἡ. καὶ Χαραροῦ, ἡ· εἶδος φαντάσματος ἢ στοιχειοῦ, δι' οὗ φοβίζουσι τὰ μικρὰ παιδία ὅπως ἡσυχάζωσιν [...] "Θὰ σὲ φάῃ ἡ Μπομπόλα, πλάγιασε". Κατὰ Μεσσηνίους Καλαμοδόντα, ἡ. κατὰ δὲ Αἰγαιοπελαγίτας *Μπάμπαλος*, ὁ. καὶ *Μπαμπάλα*, ἡ. δαίμονες κακοποιοὶ τοῖς παιδίοις...» (ὅ.π. σ. 464).

Τό συμπέρασμα ἐπιβεβαιώνουν καί τά κρητικά «μπαμπάλα» ἤ «μπαμποῦλα», πρβλ. «ἔρχεται ἡ μπαμποῦλα νά σέ φάῃ», «μπαμπούλης» (: τό ἀρσενικό τῆς μπαμπούλας), κ.ν.ἑ. «μπαμπούλας» (= φάντασμα, στοιχειό, φόβητρο, κ.τ.τ.). Τέλος, ἐναλλακτικοί τύποι τῶν «πομπόγρια», «μπαμπόγρια» εἶναι καί τά ἐπίσης κρητικά «μπουμπόγρα» καί «μπουμπόγερος» (= «ὁ ἐσχατόγηρος. Ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται μᾶλλον μέ περιφρονητική καί κάποτε ὑβριστική σημασία».).

Στίς περισσότερες τῶν παραπάνω περιπτώσεων, ἡ συνεξέταση φωνητικῶν καί σημασιολογικῶν στοιχείων ἀποκαλύπτει λανθάνοντες συνειρμούς μεταξύ α) προσώπων - θηλυκοῦ κυρίως γένους - προχωρημένης ἡλικίας, β) ἐπίφοβων καί κακοποιῶν δαιμονικῶν ὄντων καί γ) διαπομπευτικῆς πρακτικῆς καί περιφρονητικῆς γενικά στάσης ἀπέναντι στίς δαιμονικές μπουμπόγριες καί μπουμπόγερους.

"Οτι οἱ μπουμπόγεροι αὐτοί εἶναι στήν οὐσία γέροντες ἤ νεκροί διαπομπευόμενοι, καί γι' αὐτό πιθανόν ἔδωσαν, ὅπως θά ὑποστηριχθῇ καί παρακάτω, τό ὄνομά τους καί στήν μπομπή - πομπή, φαίνεται ἐκ τοῦ ὅτι στά Λακκοβίκια τοῦ Παγγαίου οἱ ὑποδυόμενοι ὄντα ἀντίστοιχα πρός τούς Καλικαντζάρους ὀνομάζονται «παμπόγεροι». Ὁ Ν. Πολίτης στίς *Παραδόσεις* του (τ. Β', σ. 1274) γράφει: «Τὴν δ' ὑστεραίαν τῶν Φώτων, ὁμὰς ἀνθρώπων, φορούντων εὐτελῆ καὶ ῥακώδη ἐνδύματα, ἐξ ὧν ἐξαρτῶσι κώδωνας "καὶ πᾶν ἄλλο δυνάμενον νὰ ἐμποιήσῃ τρόμον τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις, περιφέρεται ἀνὰ τὰς ὁδοὺς καὶ οἰκίας, ὁπόθεν λαμβάνει χρήματα. Οὗτοι ὀνομάζονται Παμπόγεροι"[113]». Φυσικά εἶναι οἱ «Μπαμπόγεροι» τῆς Μακεδονίας (ἐναλλαγή μπ - π) γιά τούς ὁποίους ὁ Πολίτης (ὅ.π. σ. 1251) παρατηρεῖ: *Μπαμπόγεροι* δ' ἐν Μακεδονίᾳ καὶ *Καμπουγέροι* ἐν Κρήτῃ οἱ μεταμφιεζόμενοι κατὰ τὰς ἀρχὰς Ἰανουαρίου...».

Ἐκεῖνο τό σημεῖο στό ὁποῖο δέν ἔχει δίκιο ὁ Πολίτης εἶναι ἡ ἐτυμολόγηση τοῦ ὀνόματος: «Ἡ λέξις σημαίνει τὸν ὑπέργηρων· ἐκ τοῦ τουρκ. μπαμπᾶ καὶ γέρος. Τὸ θηλ. Μπαμπόγρια». Οἱ ἐπισημάνσεις πού ἔγιναν πρωτύτερα, οἱ σχετικές μέ τίς λέξεις «μπομπόγρια», «μπομπόχερο», «μπουμπόγρα», «μπουμπόγερος», κ.λπ. δείχνουν ὅτι ἡ λέξη παρουσιάζει μιά τέτοια πολυτυπία καί τόσο βαθειές ρίζες στήν ἑλληνική γλῶσσα, ὥστε ὁ τούρκικος τύπος (καθώς καί ὁ σχετικός babali, πρβλ. ν.ἑ. γερο-μπαμπαλής) νά ἑρμηνεύεται εἴτε ὡς δάνειο τῆς τουρκικῆς ἀπό τήν μικρασιατική ἑλληνική (ἤ περσική, πρβλ. bab: πατέρας, πνευματικός πατέρας, ἤ ἰταλική, πρβλ. babbo: πατέρας), εἴτε - ὅπερ καί

---

112 Δ.Σολωμοῦ, *Ἡ τρίχα*, IV, στ. 57: «...σιμώνει τά μπομπόχερα στή μπομπερή μουσοῦδα...».

113 Ἡ ἐντός εἰσαγωγικῶν, στό κείμενο τοῦ Πολίτη, φράση, προέρχεται ἀπό τό ἔργο τοῦ Γούσιου *Ἡ κατὰ τὸ Πάγγαιον χώρα*, σσ. 40 - 41.

πιθανώτερο - ἀνεξάρτητη, παράλληλη τουρκική ἰδιοκτησία πού ἀνάγεται στό μακρινό παρελθόν τῶν ἀπαρχῶν τῆς ἀνθρώπινης γλώσσας, στά πρῶτα ψελλίσματα τοῦ ἀνθρωπίνου γένους[114].

Ἕνας ἐπί πλέον λόγος γιά τόν ὁποῖο δέν μπορεῖ νά τεθῇ σέ ἀμφισβήτηση ἡ ἑλληνικότητα τῶν σχετικῶν ριζῶν εἶναι καί ἡ πολυποίκιλη σύνδεσή τους καί μέ ἄλλες πλήν τῆς «πομπῆς»ἀρχαιοελληνικές λέξεις στίς ὁποῖες θά ἀναφερθοῦμε ἀμέσως παρακάτω.

Οἱ ποντιακοί τύποι «μωμόγερος», «μωμόερος», «μαμούγερος», πληθ. «οἱ μωμοέρ(οι)», «τά μωμοέρα» (: 1) γέρων νωδός ἤ ἐσχατόγηρος 2) ὁ μετημφιεσμένος διά τάς θεατρικάς παραστάσεις τῆς πρωτοχρονιᾶς, 3) φάντασμα γεροντικόν ἀπεχθές τήν ὄψιν)[115], πού εἶναι ἀσφαλῶς ἐναλλακτικοί τύποι τῶν μακεδ. «Μπαμπόγεροι», «Παμπόγεροι», κρητ. «μπαμπούγερος», πελ. «πομπόγρια», ροδ. «παμπόγερος», «παμπόγρια», κ.λπ. (ἐναλλαγή μπ - μ / μπ - π), δείχνουν πῶς ἐκ τῆς «μπομπῆς», πιθανώτατα, φθάσαμε ὄχι μόνο στήν «πομπή», ἀλλά καί στά ἄμεσα πρός τό κλῖμα τῆς διαπόμπευσης συναρτημένα «μομφή» (= κατηγορία, ψόγος), «μέμφομαι», «μῶμος» (= μομφή, ψόγος, ἐπίκριση, ὄνειδος), πρβλ. κύρ. ὄν. «Μῶμος»: ὁ θεός τοῦ ψόγου, τῆς μομφῆς, ποντ. μῶμος, μωμός, μωμότσης: ἀνόητος, μωρός, Ἡσύχ. «μυμαρίζει· γελοιάζει»[116], κ.λπ.

Σέ ὡρισμένες περιπτώσεις, ὅπως π.χ. στά «πομπή», «παμπόγεροι», θά μπορούσαμε βέβαια νά μιλήσουμε γιά ἀνομοιωτική τροπή (τ.ἔ. μπ—μπ>π—μπ), ἀλλά ποιοῦ εἴδους ἀνομοίωση ἔχει λάβει χώραν στήν περίπτωση τῶν μπαμπούγερος - μαμούγερος ὅπου ὅπως βλέπουμε ἡ ἐναλλαγή μπ - μ καλύπτει καί τά δύο σκέλη τῆς ἀναδιπλασιασμένης ρίζας; Ἐκτός ἄν ὑποτεθῇ ὅτι πρῶτα ἐπισυμβαίνει ἀνομοίωση (μπ—μπ > μ—μπ) καί κατόπιν ἀφομοίωση (μ—μπ > μ—μ). Πολύπλοκη διαδικασία, πού δέν ἀποκλείεται νά ἔχῃ ἐπισυμβῆ αὐτούσια ἐξ ἀρχῆς (τ.ἔ. μπ—μπ > μ—μ ἤ μ—μ > μπ—μπ), χωρίς αὐτό νά σημαίνῃ ὅτι σέ ἄλλες περιπτώσεις καί σέ τοπικές ἐκδοχές δέν μπορεῖ νά παρουσιάζεται μιά πλούσια σειρά ἐναλλακτικῶν τύπων, καρπῶν μιᾶς πρός ποικίλες κατευθύνσεις ἐκτρεπόμενης ἀνομοιωτικῆς πορείας.

Στήν κατηγορία τέτοιων λέξεων μοιάζει νά ἀνήκῃ ὁ ἀ.ἔ. «βωμός» (εἴτε ἐκ τοῦ «μωμός» εἴτε ἐκ τοῦ *βωμβός) πού σχετίζεται ἀσφαλῶς μέ τήν διαπομπευτική διαδικασία, ὅπως κατ' ἀρχήν τό δείχνουν οἱ λέξεις βωμολόχευμα, βωμολοχία (= ἀχρεία ἀστειότης, ἀπρεπές σκῶμμα), βωμολοχεύομαι, κ.λπ.

Ἡ περίπτωση τοῦ Κινάδωνος (ἐπικεφαλῆς ἐπαναστάσεως κατά τῶν Σπαρτιατῶν ἡ ὁποία κατεπνίγη ἐν τῇ γενέσει της τό 399 π.Χ.) εἶναι χαρακτηριστική καί ἐνδεικτική τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο συνδέθηκε ὁ βωμός μέ τήν διαπομπευτική διαδικασία. Ὁ Κινάδων ἀφοῦ περιαχθῇ «κατά τήν πόλιν» «δεδεμένος τὼ χεῖρε καὶ τὸν τράχηλον ἐν κλοιῷ μαστιγούμενος καὶ κεντούμενος» (Ξενοφῶντος *Ἑλληνικά*, Γ, γ, 11) ἀναγκάζεται τέλος νά τρέχῃ

---

[114] Ἐκεῖ ἀνάγεται μᾶλλον ἡ ὁμοιότητα πρός τό παππᾶς - παπποῦς τοῦ ἰνδιάνικου powwow (κατά το *Oxford Dictionary of English Etymology* :« powwow pau·wau priest or medicine man of N. Amer. Indians...»). Ἐκεῖνο πάντως πού καταδεικνύει τά ἀδιέξοδα τῆς παλαιότερης ἐτυμολογικῆς πρακτικῆς εἶναι ὅτι σταχυολογοῦν ἐπιλεκτικά πηγές προέλευσης, ἄλλοτε παρακάμπτοντας λέξεις ἰταλικές ὅπως babbo: μπαμπάς, baba : γριά, babbaccio: χαζομπαμπάς, πρβλ. μπαμπάκας, babbau: μπαμπούλας (τό ὁποῖο ὁ Ἀνδριώτης χαρακτηρίζει ἀγνώστου ἐτύμου), ἄλλοτε καταφεύγοντας - ὅπως στήν περίπτωση τοῦ «μπάμπω», βάβω, βαβά - στήν κλητική τοῦ σλ. baba : γριά, κ.λπ.

[115] Δές Ἀνθ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορικόν Λεξικόν τῆς Ποντικῆς διαλέκτου*, τ. Β', σ. 68.

[116] Ἆρά γε καί ἡ μίμησις ἦταν *μύμησις - *μώμησις, ὁ δέ μῖμος μῶμος;

γύρω ἀπό τόν βωμό τραγουδῶντας ἕνα αὐτοχλευαστικό ᾆσμα[117]. Πρόκειται γιά τήν ἀρχαιοελληνική πρακτική τοῦ «περιβωμίζεσθαι», εἶναι δέ ἀξιοπερίεργο - καί ἄν πρόκειται γιά λάθος, εἶναι ἀπό κεῖνα τά λάθη πού ἀποκαθιστοῦν ἀσυνείδητα τόν «σωστό» πρωτογενέστερο τύπο - τό γεγονός ὅτι ὁ χρονογράφος Ἰω. Μαλάλας χρησιμοποιεῖ τόν τύπο «περιεβωμβήθηκαν» (: «ἐν Βυζαντίῳ εὑρεθέντες τινὲς τῶν κοττιστῶν [...] χειροκοπηθέντες περιεβωμβήθηκαν ἐν καμήλοις»[118]).

Ἡ περιαγωγή περί τόν βωμό - *βωμβό, συνοδευόμενη μάλιστα ἀπό χλευαστικό τραγούδι, ἀποτελεῖ ἤδη ἕνα δρᾶμα ἐν τῇ γενέσει του, καί μᾶς ἐπιτρέπει νά ἀναζητήσουμε τίς ρίζες τῆς τραγωδίας καί τῆς κωμωδίας σ' ἕνα εἶδος διαπόμπευσης στήν ὁποία ἐλάμβαναν μέρος - ὡς διαπομπευόμενοι, ἀρχικά - πομπόγριες καί μ(π)ωμ(π)όγεροι.

Τό θῦμα, ἐνσάρκωση τοῦ ἐπικίνδυνου γιά τήν κοινότητα πνεύματος τῆς νόσου καί τοῦ θανάτου, ἀφοῦ ὑβριζόταν, χτυπιόταν, λοιδοροῦνταν μέ σκωπτικά τραγούδια, κ.λπ., κατά τήν περιαγωγή του περί τόν βωμ(β)ό, θά διασπαρασσόταν τέλος ἀπό τούς περιεστῶτες, στό κέντρο τοῦ πρωτόγονου αὐτοῦ θυσιαστηρίου κύκλου, τοῦ πρόγονου τῆς κατοπινῆς ὀρχήστρας.

Ἕνα τελευταῖο ζήτημα, ἐτυμολογικῆς τάξεως, ἀξίζει νά μᾶς ἀπασχολήσῃ. Τό ὠμέγα τῶν «μῶμος», «βωμός» (ἐν ἀντιθέσει πρός τά «μομφή», «πομπή»), χρήζει κάποιας ἐξηγήσεως. Τείνω νά πιστεύω ὅτι ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν συναίρεση τοῦ ἀρχικοῦ ο (ἤ α, πρβλ. μωμόγερος ἀλλά καί μαμούγερος) μέ ἕνα πρωτογενές ὑγρό, ὑπερωικῶς κατόπιν ἐκφερόμενο, πού, ἐνῷ σέ ἄλλες περιπτώσεις σιγήθηκε ὁλότελα (τ.ἔ. *πορμπή > *πουμπή > πομπή), στήν περίπτωσή μας συναιρέθηκε μέ τό πρό αὐτοῦ φωνῆεν, ἤτοι: *μόρμος > *μόυμος > μῶμος / *βορμός > *βουμός > βωμός, πρβλ. *άρμος (λατ. armus) > *άυμος > ὦμος[119].

Στήν νέα ἑλληνική, ὅπου ἡ ρίζα τοῦ α' συνθετικοῦ τῶν «μπαμπόγρια», «μπαμπούγερος» κ.τ.τ. μᾶς προσανατολίζει πρός λέξεις πού σημαίνουν τό γηραιό ἄτομο ἀνεξαρτήτως φύλου, μποροῦμε νά συσχετίσουμε μιά σειρά ἐναλλακτικῶν, κατά τήν ἄποψή μας, τύπων ὅπως μπάμπω, βάβω (= γιαγιά), μαμμή (= μαῖα, τῆς ὁποίας τά χρέη θά ἐκτελοῦσε ἀρχικά ἡ γηραιά καί

---

[117] Πρβλ. Πλουτάρχου, *Τὰ παλαιὰ τῶν Λακεδαιμονίων ἐπιτηδεύματα,* 237, 9, c: «εἴ τις φωραθείη ἁμαρτάνων, ἔδει τοῦτον βωμόν τινα τῶν ἐν τῇ πόλει κύκλῳ περιέναι, ψόγον ᾄδοντα πεποιημένον εἰς ἑαυτόν· ὅπερ οὐδὲν ἕτερον ἦ ἐπιπλήττειν αὐτὸν ἑαυτῷ». Ἡ ἴδια διαδικασία αὐτοχλευασμοῦ - πού ἀποτελεῖ πιθανόν μιά διευθέτηση ἀποσκοποῦσα στήν ἀποφυγή τοῦ διασπαραγμοῦ ἐκ μέρους τῶν διαπομπευόντων - κάνει τήν ἐμφάνισή της καί στό Βυζάντιο (δές Φ. Κουκουλέ, *ΒΒΠ*, τ. Γ', σ. 199). Στήν διήγηση τῶν θαυμάτων τῶν ἁγίων Κύρου καί Ἰωάννου «περιγράφεταί τις φορῶν σάγμα ὄνου καί περιφερόμενος καί φωνάζων· "ὡς μωρός εἰμι καί ἀνούστατος" (Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, Διήγησις θαυμάτων τῶν ἁγίων Κύρου καί Ἰωάννου, PG, 87, 3517)».

Ἡ ἰδιόμορφη αὐτή «αὐτοδιαπόμπευση» - τῆς ὁποίας τήν καταγωγή ἀπό μιά πραγματική διαπόμπευση ἀποδεικνύει τό «σάγμα ὄνου» - διατηρεῖται ἀκόμη σέ καψώνι τοῦ ἑλληνικοῦ στρατοῦ τό ὁποῖο ἀπαιτεῖ ἀπό τόν (νεοσύλλεκτο συνήθως) «αὐτοτιμωρούμενο» νά τρέχῃ περί τήν ὁμήγυρη τῶν ἀσκουμένων κρατῶντας τό «τζόκεϋ» πάνω ἀπ'τό κεφάλι του καί κραυγάζοντας συνεχῶς «εἶμαι μαλάκας» (μαρτυρία Παναγιώτη Τράντου). Παραλλαγή τοῦ ἐν λόγῳ καψωνιοῦ εἶναι ἡ περίπτωση τῆς περιφορᾶς δύο νεοσυλλέκτων ἐκ τῶν ὁποίων ὁ πρῶτος κραυγάζει «Εἶμαι μάγκας!», ὁ δέ ἀκολουθῶν διορθώνει: «Εἶσαι μαλάκας!».

[118] Πρβλ. καί Φ. Κουκουλέ, ὅ.π. τ. Γ', σ. 187: «Ἡ χρονογραφία τοῦ Μαλάλα, τά θαύματα τοῦ ἁγίου Ἀρτεμίου καὶ τὰ μεσαιωνικὰ γλωσσάρια, ἀντὶ τοῦ διαπομπεύω, μεταχειρίζονται τὸ ρῆμα περιβωμ(β)ίζω, ὅπερ κακῶς διορθοῦται εἰς περιπομπεύω...». Καί παρακάτω: «Ἀντὶ τοῦ περιβωμίζω παρὰ Μαλάλᾳ (Χρονογρ., 451, 19, 649) καὶ Νικήτᾳ τῷ Παφλαγόνι (PG, 105, 504) φέρεται καὶ περιβωμβίζω...».

[119] Δές καί Χ.Δάλκου, *Ἡ ὑπερωική ἐκφορά τῶν ὑγρῶν στήν ἀρχαία ἑλληνική καί πρωτοϊνδοευρωπαϊκή,* Πρακτικά 10ου συνεδρίου Γλωσσολογίας του ΑΠΘ (1989), σσ. 1-15.

πεπειραμένη μπάμπω, πρβλ. τσακ. μαμοῦ: γιαγιά, μεσν. μαμμή: γιαγιά, ἀ.ἑ. μάμμη: ἡ μάννα, ἡ γιαγιά), μαμμά, μάννα (μέ ἀνομοίωση ἐκ τοῦ μάμμη, μαμμά, πρβλ. θεσ. μανιά: ἡ γιαγιά, τσακ. μανή: μαμμή, μαννάκα: μαμμάκα), μπαμπᾶς, μπαμπάκας, παπποῦς, παππᾶς (ποντ. πάππας: πατέρας, ποπαδία: παπαδιά, ποπᾶς: παπᾶς, ποπολίτζιν, ποπολέτζ' : μορμολύκειον, ποπός, ποπόν: συνών. τοῦ ποπολίτζιν), παπαδιά, παπούλης (πρβλ. κρητ. μπαμπούλης: μπαμπούλας, θηλ. μπαμποῦλα, μπαμπάλα), ἐπών. Παπούλας (πρβλ. μπαμπούλας), μπάρμπας, ροδ. μπάρβας καί πάρμπας(= θεῖος, πατρυιός), μπαρμπούλης (πρβλ. μπαμπούλης, παπούλης), κ.λπ.

Μιά ἄλλη σειρά λέξεων ὅπως τσακ. μαμουδιάζου(=γίνομαι μαμοῦ, γιαγιά, γερνῶ) – μαμουτσάζου(=ζαρώνω, μαζεύομαι σαν γριά) – μπαμπουλίου, μπαμπουνίου(=βραχταδιάζω, ρυτιδώνομαι ὅπως τά ὄσπρια πού ἔμειναν πολύ μέσα στό νερό), παπουδίου, παπουιδίου (=βραχταδιάζω, γίνομαι πάπος, μαλακώνω καί ζαρώνω ἔπειτα ἀπό πολλή παραμονή στό νερό), πάπο (=τό βρεγμένο καί φουσκωμένο κουκί, πληθ. πάπουδε), κ.λπ. δείχνουν ἀπό μιά ἄλλη παρακαμπτήριο ὅτι τά «παπποῦς», «παππούλης» εἶναι ἐναλλακτικές μορφές τῶν «μπάμπω» – «μαμοῦ». Στήν ἴδια εὐρύτατη ἐτυμολογική οἰκογένεια ἀνήκουν καί τά τσακ. μπαμπούλι (=εἶδος μπιζελιοῦ), κ.ν.ἑ. παπαριάζω(=βραχταδιάζω λόγῳ παραμονῆς στό νερό), παπάρα: ἄρτος διάβροχος, (γερο)μπαμπαλῆς, κρητ. παποῦλες (=τά φυτά ἀπό τά ὁποῖα παράγουν τόν ἀρακᾶ), παπουλόρροβα(=ἡ σοδειά τῶν ψυχανθῶν γενικά), πελοπ. φαφαδι(τι)άζω (= γίνομαι ἁπαλός δι' ὑγροῦ τινος, οἷον ὕδατος, γάλακτος, κ.λπ), κρητ. παπουδιάζω (=συρρικνοῦμαι), χαλκ. φαφούλλης (=τσευδός, κουτσοδόντης, τ.ἑ. φαφούτης, τροπή λ > τ, ἐκ τοῦ παπούλης, πρβλ. καρπαθ. παφούτης : ὁ φαφούτης), κ.λπ.

Τά γενικά συμπεράσματα πού μποροῦν νά βγοῦν ἀπό τήν «ἐπίσκεψιν» τῶν συγκεκριμένων «ὀνομάτων» εἶναι κατ' ἀρχήν ὅτι εἶναι πολύ πιθανό τά διάφορα ὀνόματα τῶν ἡλικιωμένων μελῶν, ἀρσενικῶν καί θηλυκῶν, τῆς ἰνδοευρωπαϊκῆς(;) οἰκογένειας νά προέρχωνται ἀπό μία καί μόνη ρίζα, ἡ δέ χρήση τῆς γενικῆς αὐτῆς ρίζας πρός δήλωσιν τῶν ὀσπρίων νά ἔγινε ἐπί τῇ βάσει τῆς ἐμπειρικῆς διαπίστωσης ὅτι τά ὄσπρια ζαρώνουν, «γερνᾶνε», τ.ἑ. παπουδιάζουν μέσα στό νερό ὅπως οἱ γέροι. Τά κρητ. παπουδιάζω καί παπουλόρροβα μᾶς παραπέμπουν σέ τύπο *πάπουδα, τά, (πρβλ. τσακ. πάπουδε), ὁ ὁποῖος ὑπόκειται πιθανόν τοῦ ναξιακοῦ «πάτουδα»(= εἶδος φαγητοῦ πού μαγειρεύεται τή Λαμπρή, ἐκ τοῦ *πάπουδα μέ ἀνομοίωση). Ἐπί πλέον ἡ κ.ν.ἑ. μαϊμοῦ δέν πρέπει νά προέρχεται ἀπό τά ἀ.ἑ. μιμώ , τουρκ. maymun, ἀλλά νά εἶναι ἐναλλακτικός τύπος τοῦ «μαμοῦ», τ.ἔ. μαϊμοῦ: οἱονεί «ζαρωμένη γριά». Τέλος, τό γνωστό ὄσπριο, ἡ φάβα (ἤ τό φάβα, πληθ. φάβατα, ἤ ὁ φάβας, ἤ ὁ φάς, Ρόδος), ἀνεξαρτήτως τοῦ ἄν προέρχεται ἤ ὄχι ἐκ τοῦ λατ. faba (μᾶλλον πρός ἕνα πρωτορρωμανικό ὑπόστρωμα θά 'πρεπε νά προσανατολιστῆ κανείς), φαίνεται νά ὀφείλῃ τό ὄνομά της στόν πρωτογενῆ συνειρμό ὁ ὁποῖος συνέδεσε τά ὄσπρια μέ τούς «**φαφα**διασμένους» γέροντες.

Γιά τήν τροπή λ/ρ > δ/τ (πρβλ. παπαριάζω > *παπαδιάζω - παπουδιάζω, φαφούλλης > φαφούτης, κ.λπ) ἐνδεικτικοί εἶναι καί οἱ ποντιακοί τύποι «ποπαδία» (: ἔντομόν τι πολύχρωμον), «ποπαδίτζα» (: «ἔντομόν τι πολύχρωμον», τ.ἔ. ἡ τοὐλάχιστον ἀρκαδική παπαδίτσα ἤ λαμπρίτσα), «ποπόλα» (: «εἰς τήν παιδικήν γλῶσσαν, ψεῖρα»), «ποπολίτζιν» (: 1) Μορμολύκειον ἤ φάντασμα φόβητρον τῶν παιδιῶν. 2) τό ἔντομον πυγολαμπίς).

Εἰδικά τό «ποπολίτζιν», ὁ μοναδικός (μαζί ἴσως μέ τήν «ποπαδίτζα» - «παπαδίτσα») ἐναλλακτικός τύπος τοῦ ἀ.ἑ. «μορμολύκειον» πού διαθέτει ἡ νέα ἑλληνική (*μορμολύκιν - *μπορμπολύκιν - *πορπολύκιν - ποπολίτζιν), συνάπτει «παραδόξως» τά κακοποιά πνεύματα (Μορμώ, Μπομπόλα,

Μπαμπούλα, κ.τ.τ.) μέ ἔντομα, πρᾶγμα πού μπορεῖ νά ἐξηγηθῇ μόνο ἐπί τῇ βάσει τῆς κοινά διαδεδομένης ἀντίληψης ὅτι ἡ ψυχή τοῦ νεκροῦ μπορεῖ νά μετατραπῇ σέ πεταλοῦδα, μῦγα, σκαθάρι, κ.λπ.

Ὁ Ν. Πολίτης (*Παραδόσεις*, τ. Β', σ. 1250 - 51) παρατηρεῖ ὅτι «ἐν Θεσσαλίᾳ καλοῦνται Καλλικάτζαροι εἶδος μεγάλων κερασφόρων κανθάρων» καί ἐπιπροσθέτως ὑποσημειώνει: «...Μπάμπουλας δὲ ἢ βάβουλας, ἢ μπουμπούλας εἶναι κοινὸν ὄνομα πολλῶν κολεοπτέρων, ἰδίως δὲ τοῦ κανθάρου [...] καὶ ἐν συνθέσει δὲ χρυσοβάβουλας ἡ μηλολόνθη [...] σκατοπάμπολας ἐν Αἴνῳ [...]. Ὁ αὐτὸς ἐν Αἴνῳ λέγεται καὶ Καλλίγερας [...] Μπαμπούγερας δ' ἐν Πελοποννήσῳ λέγεται τὸ ἐν τοῖς κυάμοις καὶ τῇ φακῇ ἔντομον...».

Τό πελ. «μπαμπούγερας», τό ὁποῖο εἶναι μιά ἐπί πλέον ἀπόδειξη γιά τήν πρωτογενῆ σύνδεση τῶν ἐντόμων μέ τά κακοποιά πνεύματα τῶν μπαμπουγέρων (ἤ μαμουγέρων ἤ μωμο(γ)έρων), μᾶς ὠθεῖ νά συσχετίσουμε τά μπαμπούλας, μπάμπουλας, μπουμπούλας, κ.λπ. τόσο μέ τά κ.ν.ἑ. «μπούρμπουλας», «μπουρμπούλι» (= σκαθάρι), «σκατομπούρμπουλας» κ.τ.τ., ὅσο καί μέ τά Μορμώ, μορμολύκειον, ἐπιβεβαιουμένης ἔτσι, γιά μιά ἀκόμη φορά, τῆς ὑποθέσεως ὅτι τό α' σκέλος τῆς ἀρχικῆς, ἀναδιπλασιασμένης ρίζας, διέθετε ὑγρό τό ὁποῖο σέ πολλές περιπτώσεις σιγήθηκε. Ἡ ἐναλλαγή μπ - β στά «μπάμπουλας» - «βάβουλας» (πρβλ. καί μπάμπω - βάβω) δείχνει ὅτι καί τά «Βουρβούλακας» (= βρυκόλακας), «Βερβελοῦδες» (=θηλυκοί δαίμονες) μπορεῖ νά ἀνήκουν στόν ἴδιο εὐρύτατο ἐτυμολογικό κύκλο πού δημιούργησε ἡ πολυδιάσπαση καί πολυποίκιλη μεταφορική χρήση μιᾶς καί μόνης, ἠχομιμητικῆς ἀρχικά, ἀναδιπλασιασμένης ρίζας.

Ἡ ὑπόθεση, ἐφ' ὅσον εἶναι βάσιμη, δικαιώνει καί τήν ἄποψη τοῦ ὑποφαινομένου γιά τήν ἐτυμολογική σχέση τῶν ἀ.ἑ. Μορμώ - Γοργώ, ὑποτιθεμένου ἐνδιαμέσου τύπου *Βορβώ κατά τό σχῆμα:

Μορμώ < *Βορβώ > Γοργώ[120].

Γιά τήν περαιτέρω ἐναλλαγή β - γ πού κάνει τήν ἐμφάνισή της καί στήν ν.ἑ. Βεργόνα (τῆς Ἀττάλειας), τ. ἔ. Γοργόνα, ἐνδεικτικοί εἶναι ὁ καλυμνιώτικος τύπος γουργούλλακας (= βρυκόλακας, *βουρβούλακας*) καί ὁ ποντιακός «Γουρζουλᾶς» (= γίγας χεροδύναμος ποὺ ἐπισκέπτεται τά χωριά μὲ ζουρνᾶδες καὶ νταούλια, ὁ ἦχος τῶν ὁποίων τρέπει τοὺς χωρικοὺς εἰς φυγὴν πρὸς τοὺς ἀγρούς, πρβλ. «γουρζουλόσκιστος: ἐκεῖνος ποὺ εἴθε νὰ σκιστῇ, νὰ σπαραχθῇ ἀπὸ τὸν Γουρζουλᾶν»).

Οἱ περιπτώσεις αὐτές δείχνουν πῶς ἐκ τοῦ «βουρβούλακας» φθάσαμε στό βρυκόλακας [βουρβούλακας > *βουργούλακας (πρβλ. Βεργόνα) > βουρκόλακας > βρυκόλακας] χωρίς ἀπαραίτητα νά περάσουμε ἀπ' τό σλαβικό vrukolak ἤ τό ἀ.ἑ. βρίκελος (= τραγικό προσωπεῖο).

---

120 Δές καί Χ. Δάλκο, ὅ.π., σ. 7: «...ἀρχ. ἑλλ. Γοργώ - ἀρχ. ἑλλ. Μορμώ (μέσῳ τοῦ ἐνδιάμεσου ὑποθετικοῦ τύπου *Βορβώ, ἤτοι: Γοργώ < *Βορβώ > Μορμώ - πρβλ. ν. ἑλλ. Βεργόνα...» καί σ. 14: «Πρβλ. Ἀριστοφάνους Ἀχαρνῆς:

στ. 574 Λα: τίς *Γοργόν'* ἐξήγειρεν ἐκ τοῦ σάγματος;

στ. 582 Δι: ἀλλ' ἀντιβολῶ σ' ἀπένεγκέ μου τὴν *μορμόνα*».

Τό ὅτι ὁ Ἀριστοφάνης χρησιμοποιεῖ γιά τό *ἴδιο* δαιμονικό ὄν τίς λέξεις Γοργόνα καί Μορμόνα, εἶναι μιά ἐπί πλέον ἀπόδειξη ὅτι οἱ δύο ὀνομασίες εἶναι ἐναλλακτικοί τύποι τῆς ἴδιας λέξης.

ΑΔΕΛΦΟΜΙΚΤΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ ΑΠΑΓΟΡΕΥΣΗ ΤΗΣ ΑΙΜΟΜΙΞΙΑΣ

Οἱ παρατηρήσεις τῶν ἐθνολόγων οἱ σχετικές μέ τήν μητρογραμμική οἰκογένεια ὡρισμένων κοινοτήτων στά νησιά τῆς βορειοδυτικῆς Μελανησίας (δές Μπρόνισλαβ Μαλινόφσκι, *Σεξουαλικότητα καὶ καταπίεση στὴν πρωτόγονη κοινωνία*, σ. 45 κ.ἑ.) ἔφεραν στήν ἐπιφάνεια μιά οἰκογενειακή καί κοινωνική ὀργάνωση ὅπου κεντρικό ρόλο παίζει τό πρότυπο τοῦ αὐστηροῦ ἐκ μητρός θείου, ἡ ἀμφιθυμική σχέση (σύγκρουσης καί ὑποταγῆς) τοῦ ἀνεψιοῦ μέ τόν θεῖο καί ἡ αὐστηρή ἀπαγόρευση ἀπό πολύ μικρή ἡλικία κάθε οἰκείας σχέσης - καί βέβαια τῆς σεξουαλικῆς - ἀνάμεσα σέ ἑτερόφυλα ἀδέλφια.

Ὁ διακοσμητικός ρόλος τοῦ φυσικοῦ πατέρα (τοῦ ὁποίου ἡ συμβολή στήν τεκνοποιία ἀγνοεῖται), ἡ κληρονομική μεταβίβαση τῆς περιουσίας τοῦ θείου στά παιδιά τῆς ἀδελφῆς του, ἡ ὑποχρέωσή του νά τρέφῃ τήν οἰκογένεια τῆς ἀδελφῆς του κ.λπ., εἶναι στοιχεῖα πού μᾶς κάνουν νά ὑποψιασθοῦμε ὅτι σέ μιά παλαιότερη φάση τῆς μητρογραμμικῆς οἰκογένειας ὁ ἐκ μητρός θεῖος *ἦταν ὁ φυσικός πατέρας*.

Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, τό κῦρος τοῦ ἐκ μητρός ἀδελφοῦ, ἡ οἰκονομική του σχέση καί οἱ ποικίλες ὑποχρεώσεις ἀπέναντι στήν ἀδελφή του ἀποτελοῦν τό κοινωνικοοικονομικό συμπλήρωμα, τά συμπαρομαρτοῦντα παρεπόμενα μιᾶς αἱμομικτικῆς μεταξύ ἀδελφῶν σχέσης, πού, μετέωρα πλέον, μετά τήν ἀπαγόρευσή της, αὐτονομοῦνται καί ἐπιβιώνουν ὡς οἱονεί ἀνεξάρτητες πραγματικότητες.

Μιά ἐπί πλέον ἔνδειξη γιά τήν ὕπαρξη σέ παλαιότερες περιόδους τῆς αἱμομικτικῆς μεταξύ ἀδελφῶν σχέσης, ἀποτελεῖ καί ἡ τόσο αὐστηρή στούς Μελανήσιους ἐφαρμογή τῆς σχετικῆς ἀπαγόρευσης, ἔτσι πού νά δημιουργῆται ἡ ἐντύπωση ὅτι ὁ βαθμός αὐστηρότητας εἶναι εὐθέως ἀνάλογος πρός τήν ἔνταση μιᾶς (κάποτε θεμιτῆς) ἐπιθυμίας τήν ὁποία ἐπιχειρεῖ νά ἀκυρώσῃ.

Ὁ Μαλινόφσκι παρατηρεῖ (ὅ.π. σ. 117) ὅτι ὅταν ρωτοῦσε τούς ἰθαγενεῖς γιά τό ἄν ἔβλεπαν αἱμομικτικά ὄνειρα, εἰσέπραττε γιά μέν τήν περίπτωση τῆς μητέρας μιά ἤπια ἄρνηση, ἐνῶ στήν περίπτωση τῆς ἀδελφῆς μιάν ἀπάντηση ἐντελῶς διαφορετική - «μιὰ ἰσχυρὴ συναισθηματικὴ ἀντίδραση». Τί εἶναι λοιπόν αὐτό πού κάνει τήν ἀπαγόρευση τῆς αἱμομιξίας ἀδελφοῦ καί ἀδελφῆς νά εἶναι περισσότερο αὐστηρή ἀκόμα καί ἀπό αὐτήν τῆς αἱμομιξίας γιοῦ καί μητέρας; Καί γιατί ἡ παραβίασή της νά συνοδεύεται ἀπό τέτοια ἱερή φρίκη;

Μιά πρώτη ἀπάντηση θά ἦταν ὅτι ἡ φυσική παρόρμηση στήν περίπτωση τῶν ἑτερόφυλων ἀδελφῶν θά ἦταν ἐντονώτερη. Αὐτή ἡ ἁπλῆ σκέψη - πού ἀνταποκρίνεται βέβαια φανερά πρός τά πράγματα - μᾶς παρέχει τό ἀπαραίτητο βασικό ὑλικό γιά νά ἀνασυστήσουμε τό σκηνικό καί τό χρονικό τῶν συγκρούσεων στά πλαίσια μιᾶς ὑποθετικῆς «ἀδελφομικτικῆς» οἰκογένειας τῆς μητριαρχικῆς κοινωνίας, πού ἴχνη της μποροῦμε νά ἀνακαλύψουμε στόν «μαγικό» κόσμο τοῦ παραμυθιοῦ.

Ἡ πλοκή τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Ραπουνζέλ - Ξανθομαλλούσας ἀναδεικνύει ὡς βασική παράμετρο τῶν σχέσεων μεταξύ τῶν μελῶν τῆς καταφανῶς μητριαρχικῆς οἰκογένειας (ὁ ρόλος τοῦ πατέρα, στήν περίπτωση πού «ὑπάρχει», εἶναι περιθωριακός) τήν σύγκρουση τῆς μάννας / μάγισσας μέ τήν κόρη, ἡ ὁποία ἐγκλείεται σ' ἕναν πύργο.

Ὅμως ἐδῶ παρουσιάζεται ἕνας ἄλλος παράγοντας πού διαταράσσει τήν «ἁρμονική» σχέση ἀφοσίωσης τῆς κόρης στήν μάννα· εἶναι ὁ «γιός τοῦ βασιλιᾶ», τό ὄμορφο παλληκάρι πού μπαίνει στόν πύργο μιμούμενο τήν φωνή τῆς μάγισσας μάννας, καί τοῦ ὁποίου ἡ σχέση μέ τήν ἔγκλειστη κόρη εἶναι ἐμφανῶς ἐρωτική. Ἡ καταδίωξη τοῦ νεαροῦ ἐρωτικοῦ ζεύγους ἀπό τήν μάγισσα-μάνα, ἀρχίζει ἀπό τήν στιγμή πού τά δυό νέα παιδιά θά ἀναζητήσουν

τήν εὐτυχία καί τήν ἐλευθερία μακριά ἀπό τόν τόπο τοῦ ἀναγκαστικοῦ ἐγκλεισμοῦ.

Ὁ μῦθος τῶν Ἰροκέζων πού ἀναφέρεται σέ ἕναν ἀδελφό καί μιά ἀδελφή πού ζοῦν μόνοι στό δάσος καί τελικά συνάπτουν αἱμομικτικές σχέσεις (ἀρ. 129 στήν συλλογή τοῦ J. M. B. Hewitt *Seneca Fiction, Legends and Myths*), περιέχει ἐπίσης τό θέμα τῆς καταδίωξης τῶν δύο νέων ἀπό μιά μάγισσα, καθώς καί τό ξανασμίξιμό τους μέ τήν μητέρα τους, συνδυαζόμενο μέ τόν γάμο τῆς κοπέλας *μέ ἕναν σωσία τοῦ ἀδελφοῦ*.

Στήν περίπτωση τῆς Χιονάτης ἡ πλοκή ἐμφανίζεται διαφορετική, ἀλλά τά βασικά πρόσωπα (μάγισσα, κόρη, βασιλόπουλο) εἶναι παρόντα. Ἐδῶ ἡ ἀντίδραση τῆς δαιμονικῆς γυναίκας στήν ἐρωτική ἕνωση τῶν δύο νεαρῶν ἀτόμων συνάγεται ἔμμεσα ἀπό τά ἴχνη ἐρωτικῆς ἀντιζηλίας πού μποροῦμε νά διακρίνουμε στήν ἀπάντηση τοῦ μαγικοῦ καθρέφτη:

> «Εἶσ' ὄμορφη, βασίλισσά μου, ἀληθινά.
> Μά ἡ Χιονάτη στήν ὀμορφιά σέ ξεπερνᾶ.».

Ἐν τούτοις, τό βασιλόπουλο ἐμφανίζεται, ἀντίθετα μ' ὅ, τι συμβαίνει μέ τήν Ξανθομαλλοῦσα, μετά τήν ἄσκηση τῆς μαγικῆς τέχνης ἀπ' τήν μητρυιά. Ποιό ὅμως εἶναι - ἤ, τοὐλάχιστον, ἦταν ἀρχικά - τό βασιλόπουλο; Στό παραμύθι «Ὁ Γιάννος κι ἡ Μάρω» (*Παραμυθοκόρες*, σ. 109), τό ἀγόρι καί τό κορίτσι πού γυρεύουν νά ξεφύγουν, ὅπως τό ἐρωτικό ζευγάρι στήν Ξανθομαλλοῦσα, ἀπό τήν καταδίωξη τῆς ἴδιας τους τῆς μάννας, καί μάλιστα χρησιμοποιῶντας παρεμφερῆ μαγικά μέσα, *εἶναι ἀδέλφια*. Στήν συνέχεια τοῦ παραμυθιοῦ κάνει τήν ἐμφάνισή του καί ἕνας βασιλιάς - σύζυγος τῆς Μάρως πού σώζει καί τά δύο ἀδέλφια καί σκοτώνει τήν μάννα τους, ἀλλά ἡ αἴσθηση πού ἔχουμε εἶναι ὅτι ὁ ρόλος τοῦ σωτῆρα τῆς κόρης διεκπεραιωνόταν παλαιότερα ἀπό τό βασιλόπουλο - ἀδελφό τῆς Μάρως μέ τόν διασπαραγμό τῆς μάννας της. Ἡ παραλλαγή τῆς Ξανθομαλλούσας ἀπό τή Γέννα (περιοχῆς Σαράντα Ἐκκλησιῶν Θράκης)[121] πού ἀναφέρεται στήν εἴσοδο στόν πύργο ὄχι μόνο τῆς «δράκαινας», ἀλλά καί τοῦ ἀδελφοῦ τῆς ἔγκλειστης κόρης, ἀποτελεῖ μιά ἀκόμα ἔνδειξη ὅτι ἐκεῖνο πού κατά βάση προσπαθεῖ νά ἀκυρώσῃ ἡ δράκαινα - μάννα εἶναι τό ἐρωτικό σμίξιμο τῶν δύο ἑτερόφυλων παιδιῶν της, ἡ αἱμομικτική τους σχέση. Ἡ ἀναφορά στόν ἀδελφό ὑπάρχει καί σέ ἄλλες παραλλαγές (π.χ. παραλλαγή τῆς Ξανθομαλλούσας ἀπό τήν Ρόδο, Μ. Μερακλῆς, σ. 119), ἀλλά ἡ ἀλήθεια κάνει τήν ἐμφάνισή της μέ περισσότερη ἐνάργεια μέσα ἀπό τό σχόλιο τοῦ Μ. Μερακλῆ γιά τό «μοτίβο τοῦ κλεμμένου φυτοῦ»: «Ἐξάλλου καὶ τὸ εἰσαγωγικὸ μοτίβο τοῦ κλεμμένου φυτοῦ παρουσιάζει δυσκολίες. Τὸ γεγονὸς δηλαδὴ ὅτι τὴ νέα τὴν ἁρπάζει ἡ μάγισσα, γιὰ νὰ λάβῃ ἱκανοποίηση γιὰ τὸ φυτὸ ποὺ τῆς ἔκλεψαν, βρίσκεται σὲ ἀντίφαση μὲ τὴν ἐξέλιξη τοῦ μύθου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ νέα ποὺ δραπέτευσε ἀπὸ τὸν πύργο τῆς μάγισσας μὲ τὸν ἐραστή της ὁδηγεῖται ἀπὸ αὐτὸν στὸ πατρικό του παλάτι, κι ὄχι στοὺς δικούς της γονεῖς. Ἡ ἐπίσκεψη ὅμως τῆς γυναίκας στὸ παλάτι τοῦ συζύγου της γίνεται, κανονικά, στά παραμύθια τῆς μαγικῆς φυγῆς (AT 313 καὶ 314), ἐνῶ στὰ παραμύθια ὅπου πρόκειται γιὰ παιδὶ ταμένο στὸ δαίμονα (μάγισσα κ.τ.λ.), ποὺ προκάλεσε τὴν γέννησή του, ἡ νέα ἐπιστρέφει τελικὰ στοὺς δικούς της γονεῖς (AT 810-814). Αὐτὸ ἄλλωστε εἶναι καὶ τὸ ψυχολογικὰ ὀρθό.» (ὅ.π., σ. 141).

Ἂν θεωρήσουμε ὅτι τό τάξιμο τῆς κόρης εἶναι - ὅπως εἴχαμε ὑποστηρίξει προηγουμένως - ἡ υἱοθεσία της ἀπό μιά ἀνάδοχο μέχρι νά ἐνηλικιωθῇ καί νά ἐπιστρέψῃ στό γένος της γιά νά παντρευτῇ (καί νά πραγματοποιήσῃ

[121] Βλ. Μ. Μερακλῆ, *Τὰ παραμύθια μας*, σ. 110 κ.ἑ.

ἐνδεχομένως τήν μητροκτόνα ἀποστολή της), τότε ἡ ἀντίφαση πού ἐπισημαίνει ὁ Μ. Μερακλῆς εἶναι φαινομενική. Τό «πατρικό παλάτι» τοῦ ἐραστῆ ταυτίζεται μέ τό σπίτι τῶν γονέων τῆς κόρης, γιατί ὁ *ἐραστής της εἶναι ὁ ἀδελφός της*. Ἐκεῖνο ἐπομένως πού περισσότερο ἀπ' ὅλα ἐπεδίωκε ἀρχικά ἡ μάννα, στά πλαίσια τοῦ ἀδελφομικτικοῦ γένους, ἦταν ὄχι νά μήν ἑνώνωνται ἐρωτικά ἐφ' ὅρου ζωῆς τά δυό ἑτερόφυλα ἀδέλφια, ἀλλά νά μήν ἔρχωνται σέ συνάφεια μεταξύ τους ἕως ὅτου ἔλθῃ τό «πλήρωμα τοῦ χρόνου», *ἕως ὅτου δηλαδή ἀποβιώσῃ ἡ ἴδια μέ φυσικό θάνατο*.

Ὑπάρχει ἐδῶ μιά πρώτη ἔνδειξη ὅτι ὁ «γάμος» μεταξύ ἀδελφῶν λαμβάνει χώραν ἀκριβῶς μετά ἀπό ἕναν θάνατο, κι ὅταν τά πράγματα συμβαίνουν τό ἕνα ἀμέσως μετά τό ἄλλο, εἶναι περισσότερο ἀπό ἀναμενόμενο ὅτι τό ἕνα ἐκλαμβάνεται ὡς προϋπόθεση τοῦ ἄλλου: ὄχι μόνο ὁ (φυσικός) θάνατος προανάκρουσμα καί προστάδιο τοῦ γάμου, ἀλλά καί *ὁ γάμος προανάκρουσμα τοῦ θανάτου*[122].

Μιά γεύση τοῦ τρόμου μέ τόν ὁποῖο θά ἀντιμετωπιζόταν ἡ προοπτική τῆς ἐνηλικίωσης - καί συνεπῶς τοῦ γάμου - τῆς νεαρῆς κόρης ἀπό τήν κινδυνεύουσα μητέρα μᾶς δίνει ἔμμεσα ἡ παρακάτω πολυσήμαντη πληροφορία πού καταγράφει ὁ Μιχαήλ Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος στήν ἐκτεταμένη του ἀναφορά στόν, φανερά μητριαρχικό, καρπαθιακό θεσμό τῆς «κανακαρᾶς» (*Νομικά ἤθιμα τῆς νήσου Καρπάθου τῆς Δωδεκανήσου,* 1926, σ. 118): «Ἀλλά καί τήν κτηματικήν περιουσίαν τῆς Καρπαθίας συζύγου ὁ ἀνήρ δέν καρποῦται περισσότερον τῶν 15-20 ἐτῶν , διότι ἄν π.χ. τό πρῶτόν του τέκνον εἶναι κοράσιον καί ληφθῇ ὑπ' ὄψιν ὅτι τά κοράσια ἐν Καρπάθῳ εἶναι ὥριμα γάμου ἀπό τοῦ 15ου ἔτους τῆς ἡλικίας των, τότε εἶναι δυνατόν μεταξύ 15-20 ἐτῶν ἀπό τοῦ γάμου του, ὑπανδρευομένης τῆς θυγατρός του κανακαρᾶς, νά μεταβιβασθῇ ἅπασα ἡ μητρική περιουσία κατά τό ἔθιμον εἰς τήν πρωτοκόρην καί νά στερηθῇ ὁ πατήρ πάσης τινός ὠφελείας ἐκ τῆς συζυγικῆς, κτηματικῆς ἢ χρηματικῆς, περιουσίας, ἥτις θά τῷ ἦτο ἀναγκαία πρός ἀνακούφισιν τῶν ἐκ τοῦ γάμου βαρῶν καί συντήρησιν τῶν λοιπῶν μελῶν τῆς οἰκογενείας.

Ἕνεκα τούτου, εὐθύς ὡς γεννηθῇ θῆλυ τέκνον καί δή πρῶτον ἐν τῇ καρπαθιακῇ οἰκογενείᾳ οἱ φίλοι τοῦ πατρός πειράζοντες αὐτόν τῷ λέγουν "ὅτι τό σεντοῦκι του τραυειέται ἀπό τό σοφᾶ κάτω"ὑπαινισσόμενοι διά τῆς ἀλληγορίας ταύτης ὅτι πρέπει νά ἑτοιμάζῃ τάς ἀποσκευάς πρός ἀναχώρησιν ἐκ τοῦ οἴκου τῆς γυναικός του, διότι τήν θέσιν του θά καταλάβῃ ταχέως ὁ μέλλων γαμβρός τῆς νεογεννήτου κόρης του».

Σέ ὑποσημείωση στό ἴδιο κείμενο, ὁ Μιχαηλίδης-Νουάρος ἐπεξηγεῖ τό νόημα τοῦ «πειράγματος»: «Ἐν Καρπάθῳ αἱ γυναῖκες ἔχουν πάντοτε ὡς κτῆμά των τήν οἰκίαν εἰς ἣν ἔρχεται ὁ γαμβρός φέρων τά σκεύη του καί μεταξύ ἄλλων καί τό γαμβρικόν σεντοῦκι. Ὅταν λοιπόν πρόκειται νά ὑπανδρευθῇ ἡ πρωτοκόρη, φυσικόν εἶναι νά φύγῃ ὁ πενθερός μετά τῶν ἀποσκευῶν του, διά νά δώσῃ τήν οἰκίαν εἰς τήν θυγατέρα του καί τόν γαμβρόν του. Αὐτήν τήν ἔννοιαν ἔχει ἡ ἀνωτέρω παροιμιώδης ἔκφρασις.».

Ἄν θέλαμε νά ἐξετάσουμε τόν θεσμό μέ βάση τήν μητριαρχική λογική πού τόν διαπνέει, θά λέγαμε ὅτι περισσότερο φυσικό ἀκόμα θά ἦταν, στήν πρωτογενῆ ἐκδοχή τοῦ ἐθίμου, τήν ἀνεπηρέαστη ἀπό κάθε μορφῆς πατριαρχικές ἐπιδράσεις, νά «φεύγῃ» μέ τόν γάμο τῆς κανακαρᾶς ὄχι ὁ (οἱονεί «ἀνύπαρκτος»)πατέρας, ἀλλά ἡ μάννα, ἡ ὁποία, σημειωτέον, μεταβιβάζει στήν πρωτότοκο τό σύνολο τῆς περιουσίας της ὄχι μετά τόν θάνατό της, ἀλλά μετά τόν γάμο τῆς κανακαρᾶς. Βέβαια, οἱ γονεῖς, στήν νεώτερη μορφή τοῦ

---

[122] Δέν εἶναι ἴσως τυχαῖο ὅτι ὁ γάμος στά παραμύθια συνοδεύεται συχνά ἀπό τόν θάνατο τῆς (γηραιᾶς κατά κανόνα) σφετερίστριας τῆς θέσης τῆς πραγματικῆς νύφης.

θεσμοῦ, ἔχουν θεσπίσει, ἀκριβῶς γιά νά ἀποφύγουν τήν βίαιη ἐκπαραθύρωσή τους ἀπό τό «δικό» τους σπίτι, ἕνα «γεροντομοίρι», τό ὁποῖο «περιέρχεται μετὰ τὸ θάνατο καὶ τῶν δύο γονέων στὸν κανακάρη ἢ τὴν κανακαρὰ καὶ γενικὰ στὸ τέκνο ἀπὸ τὴν προίκα τοῦ ὁποίου ἔχει παρακρατηθεῖ...» (βλ. Γεωργίου Μιχαηλίδου-Νουάρου, γιοῦ τοῦ προηγουμένου, «Παρατηρήσεις στὸ κληρονομικὸ ἔθιμο τῆς Καρπάθου», Ἀνάτυπο ἀπό τό περιοδικό *Καρπαθιακαὶ Μελέται*, τ. Γ', (1984), σ. 12).

Μποροῦμε ἑπομένως νά φαντασθοῦμε ποιάν ἀπόχρωση - ἴσως καί μακάβριου ἀστείου - μποροῦσε νά πάρῃ γιά τήν μάννα σέ παλαιότερες ἐποχές αὐτό τό «πείραγμα» γιά τὸ «σεντοῦκι» πού «τραυειέται ἀπὸ τὸ σοφᾶ κάτω» ἅμα τῇ γεννήσει τοῦ θηλυκοῦ παιδιοῦ, πόσῳ μᾶλλον μέ τήν τέλεση τοῦ γάμου.

Κι ὅταν μιλᾶμε γιά «γάμο» σέ μιά τόσο πρωτογενῆ περίοδο, ἐννοοῦμε κατά κύριο λόγο τήν ἐρωτική συνεύρεση ἀδελφοῦ καί ἀδελφῆς, τήν ἀπώλεια δηλαδή μιᾶς παρθενίας πού θά λειτουργοῦσε μᾶλλον καί θά βιωνόταν ἀπό τήν κοινότητα τῶν γηραιῶν μελῶν τοῦ γένους ὡς ἀπειλητική προειδοποίηση γιά τό τί πρόκειται νά ἐπακολουθήσῃ εὐθύς ἀμέσως: «Καιρός νά μᾶς ἀδειάζετε τή γωνιά!».

Αὐτός εἶναι, νομίζω, ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖον ἡ προγαμιαία παρθενία - καί μάλιστα τῶν κοριτσιῶν - ἐπιβλήθηκε ὡς αὐστηρότατος κανόνας ὁ ὁποῖος ἐπέζησε καί τῆς κατοπινῆς ἐπικράτησης τῆς - παραλλήλων ἐπιδιώξεων - ἐξωγαμικῆς πρακτικῆς. Ἡ διάσταση ἀπόψεων μέ «ὀρθολογικοῦ» χαρακτῆρα ἑρμηνεῖες εἶναι καί στήν περίπτωση αὐτή ἐμφανής: « Στην παρθενία της γυναίκας αποδόθηκε σχεδόν πάντα εξαιρετικά μεγάλη σημασία. Το πράγμα ενδέχεται να ξεκίνησε από περιπτώσεις "φθοράς ανήβου κόρης", βιολογικά ανώριμων ακόμα κοριτσιών [...] Η παρθενοφθορία λοιπόν, όταν γινόταν νωρίς, προκαλούσε βλάβη στον οργανισμό και τον ψυχισμό του κοριτσιού, κάτι που ασφαλώς δεν θα επιθυμούσε η κοινότητα. Αλλά στη συνέχεια το πράγμα αποσυσχετίστηκε, έγινε ένα είδος ταμπού σ' ένα σύστημα κυριαρχούμενο από την ανδροκρατική νοοτροπία» (Μ. Μερακλῆ, *Ελληνική Λαογραφία*, σσ. 51-52).

Χωρίς νά παραγνωρίζῃ κανείς τήν παραπληρωματική δράση παραγόντων ὅπως αὐτοί πού ἐπισημαίνονται πιό πάνω, καί χωρίς βεβαίως νά ἀρνῆται τόσο τήν διαδικασία ἀποσυσχέτισης τῶν διαμορφωμένων ἠθικῶν ἀντιλήψεων ἀπό τίς γενετικές τους ρίζες, ὅσο καί τήν ἐπίδραση τῆς ἀνδροκρατικῆς νοοτροπίας, θά ἔτεινε παρ' ὅλ' αὐτά νά ὑποστηρίξῃ ὅτι τό πρόταγμα τῆς παρθενίας εἰσήχθη καί ἐπιβλήθηκε στίς ἀνθρώπινες κοινωνίες μᾶλλον ἀπό γυναῖκες καί μάλιστα προκεχωρημένης ἡλικίας. Τό ὅτι ἡ παρθενία ἀποτελεῖ οὐσιῶδες, ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ, στοιχεῖο τῆς μοναστικῆς ζωῆς - τίς ἀπαρχές τῆς ὁποίας θά τείναμε νά ἀναγάγουμε (βλ. καί σ. 122) στήν μέσῳ ἀναδοχῆς ἀπομάκρυνση νεαρῶν ὑπάρξεων ἀπό τήν κοινωνία τοῦ ἀρχαίου γένους -, ἀποτελεῖ μιά ἐπί πλέον ἔνδειξη ἐνισχυτική τῶν ὑποθέσεών μας.

Χωρίς βεβαίως νά εἴμαστε ἀπόλυτα πεπεισμένοι γιά τήν ὀρθότητα τοῦ συνόλου τῶν ἰδεῶν πού ἐκτέθηκαν παραπάνω, θά τείναμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι ἡ ἀπαγόρευση τῆς αἱμομικτικῆς σχέσης μεταξύ ἀδελφῶν, καί ἡ συναφής πρός αὐτήν ἐξωγαμική πρακτική, ἐπιβλήθηκε ἀπό τίς κινδυνεύουσες μαννάδες τῆς μητριαρχικῆς κοινωνίας στήν προσπάθειά τους νά ἐξουδετερώσουν τήν προερχόμενη ἀπό τήν κόρη τους ἀπειλή. Ἴχνη τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖον πραγματοποιήθηκε αὐτή ἡ μετάβαση ἀπό τήν ἀδελφομικτική στήν ἐξωγαμική πρακτική, διασώζονται πιθανόν σ' ἕνα «περιθωριακό» ἔθιμο τῆς συντηρητικῆς κοινωνίας τῆς Καρπάθου: «Εἰς τὴν Κάρπαθον ἡ γυναῖκα, ποὺ δὲν κάνει παιδὶ ἢ *δὲν τῆς στέκονται τὰ παιδιὰ*, γίνεται *ἀδερφοποιτὴ* μ' ἕναν ξενοχωρίτην, δηλ. κάνει εἰκονικὸν γάμον μὲ αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ ἱερέως.» (Γ. Μέγα, *Ζητήματα...*, τ. 1ον, σ. 25). Ἀλλά ὅταν χρειάζεται εἰκονική ἀδελφοποίηση γιά τήν εἰκονική πραγματοποίηση ἑνός

γάμου, αὐτό πιθανώτατα σημαίνει ὅτι κάποτε γιά νά παντρευτῆ κάποια κάποιον ἔπρεπε νά εἶναι ἀδελφή του. Αὐτό θά μποροῦσε νά σημαίνῃ ἐπίσης, χωρίς βεβαίως νά εἶναι σίγουρο, ὅτι τό πέρασμα ἀπό τήν ἀδελφομικτική στήν ἐξωγαμική κοινωνία, τῆς Καρπάθου τοὐλάχιστον, ἔγινε μέ ὅρους τοῦ παλαιοῦ ἀδελφομικτικοῦ δικαίου, τ. ἔ. ὁ ἐκτός γένους γαμπρός γινόταν δεκτός στό γένος τῆς γυναίκας ἀφοῦ πρῶτα μετατρεπόταν, μέσῳ μιᾶς ἀδελφοποιητικῆς τελετουργίας «μετάβασης» (πού θά συμπεριλάμβανε καί μιά εἰκονική «ἀναγνώριση»), σέ ἀδελφό.

Γιατί ἐκεῖνο τό ὁποῖο δέν μπορεῖ κατά τήν γνώμη μας νά ἀμφισβητηθῇ - καί πού συνάμα ἀποτελεῖ τήν μεγαλύτερη ἀπόδειξη γιά τόν βαρύνοντα ρόλο τῶν ἀδελφομικτικῶν σχέσεων στήν διαμόρφωση τῶν θεσμῶν τῆς ἐξωγαμικῆς κοινωνίας - εἶναι ὅτι ἕνα σημαντικό τμῆμα τῆς τελετουργίας τοῦ γάμου, ὁ ἀρραβώνας, καί ἡ ἄμεσα συνδεδεμένη μ' αὐτόν ἀνταλλαγή «σημαδιῶν» / δαχτυλιδιῶν, ἔχει τίς ἀπαρχές του στήν ἐπανάκαμψη στήν κοινότητα, παρά τίς μητρικές ἀντιρρήσεις, τῆς παιδιόθεν ἀποπεμφθείσας νεαρῆς κοπέλας, γιά νά παντρευτῇ τόν ἀδελφό της. Γιά νά γίνῃ ὅμως αὐτό, πρέπει νά ἀποδείξῃ μέ «σημάδια» πού κατέχει ἀπό τή βρεφική, ἤ ἔστω παιδική της ἡλικία, ὅτι εἶναι ὄντως ἡ ἀδελφή, ἡ προωρισμένη νά τόν παντρευτῇ, πρέπει δηλαδή πρίν ἀπ' τόν γάμο νά μεσολαβήσῃ μιά *ἀναγνώριση*. Ἡ ἐπιστράτευση σημαδιῶν δέν θά εἶχε νόημα ἄν δέν εἶχε προηγηθῆ μιά παλαιότερη «γνωριμία», πού κατά τά φαινόμενα ἔχει λάβει χώραν στά πλαίσια τοῦ ἀδελφομικτικοῦ γένους.

Ἀναγνώριση

Ὅτι ὁ ἀρραβώνας εἶναι ἄμεσα συνδεδεμένος μέ τά σημάδια (ἀναγνώρισης), τά ὁποῖα κατόπιν ἔγιναν ἀντιληπτά ὡς «δῶρα», φαίνεται καθαρά ἀπό τό παρακάτω ἀπόσπασμα (Γεωργίου Δροσίνη, *Τὸ βοτάνι τῆς ἀγάπης*, σ. 177): «Κατὰ τὰ ἀγροτικὰ ἔθιμα τὸ συνοικέσιον ἐτηρήθη μυστικὸν μέχρις οὗ λάβῃ ἐπίσημον κῦρος, δηλαδὴ μέχρις οὗ οἱ μελλόνυμφοι ἀνταλλάξουν τὰ δῶρα, τὰ *σημάδια*. Ὁ Γιαννιὸς μετέβη μετὰ τῆς μητρὸς εἰς τὸ Ξηροχώριον, ὅπου ἠγόρασε τὴν νενομισμένην *λουρίδα*, ἀργυρὸν κόσμημα, τὸ ὁποῖον φέρεται κάτω ἀπὸ τὴν σιαγόνα καὶ προσαρμόζεται ἐπὶ τῶν κροτάφων, διακρίνει δὲ τὰς ἀρραβωνισμένας καὶ τὰς ὑπανδρευμένας γυναῖκας ἀπὸ τὰς ἀγάμους. Τὸ κόσμημα τοῦτο εἶναι τὸ *σημάδι* τοῦ γαμβροῦ. Ἡ δὲ προξενήτρα ἔπρεπε νὰ μεταβῇ πάλιν εἰς τὴν Βαρβάραν διὰ νὰ προσφέρῃ εἰς τὴν νύμφην τὸ δῶρον καὶ λάβῃ παρ' αὐτῆς χρυσοποίκιλτον σακούλαν καὶ μαντίλιον περικέντητον ὡς *σημάδι* διὰ τὸν γαμβρόν. Εὐθὺς δὲ τότε ἡ μὲν κόρη θὰ περιήρχετο τὸ χωρίον ἐπιδεικνύουσα τὸ ἀργυρὸν κόσμημα, ὁ δὲ νέος θὰ ἐκρέμα ἀπὸ τὴν ζώνην τὴν σακούλαν καὶ θὰ ἐσφήνωνεν εἰς τὸ σελάχι τὸ μαντίλιον, ὡς σαφῆ τοῦ ἀρραβῶνος μαρτύρια.».

Ἄλλωστε καί σέ ἄλλες περιοχές τῆς Ἑλλάδας «σημάδι» σημαίνει εἴτε τό δαχτυλίδι τῆς ἀρραβώνας (πρβλ. τσακ. «"το σημάδι δίνω 'ταρ ο προξενήτα", το δαχτυλίδι - σαν σημείο αρραβώνας - το έδινε ο προξενητής»), εἴτε τόν ἀνεπίσημο ἀρραβῶνα, τήν μνηστεία (πρβλ. κρητ. « -"'Εξετέλεσε τό προξενειό τσ' ἀνιψιᾶς σου;" -"Δόξα σοι ὁ Θεός· τήν Κυριακή δά δώσουνε σημάδι"»).

Ἡ παρουσία ἑνός - οὐδέτερου ὑποτίθεται - προξενητῆ ἤ, συνηθέστερα, προξενήτρας, καθώς καί τό β' συνθετικό τῆς λέξης, καθιστοῦν σαφεῖς τίς προθέσεις τῆς «προξενεύουσας» κοινωνίας - καί ἀσφαλῶς, ὑπόγεια, τῆς πανάρχαιας μάννας - νά «δώσῃ» τήν κόρη ὄχι στόν ἀδελφό, ὡς «εἴθισται», ἀλλά σέ ἕναν *ξένο*, ἀποφεύγοντας ἔτσι τίς κακοτοπιές τοῦ ἀδελφομικτικοῦ παρελθόντος: ἡ αἱμομικτική σχέση τῆς ἐπανακάμπτουσας κόρης καί τοῦ ἀδελφοῦ της, ἡ ἐπικυρούμενη μέ τά ἀδιάψευστα σημάδια τῆς κοινῆς

καταγωγῆς, σημαίνει αὐτόχρημα καί τόν παραγκωνισμό (ἤ καί θάνατο) τῆς μητέρας.

Μᾶς κάνει λοιπόν ἐντύπωση - ἀλλά παράλληλα μᾶς διαφωτίζει γιά τήν «συγκρητική» λογική τῆς πολιτισμικῆς ἐξέλιξης - τό γεγονός ὅτι ἐνῷ σέ συνθῆκες ἐξωγαμίας δέν ὑπάρχει περίπτωση νά ἐπαληθεύεται μέσῳ σημαδιῶν ἡ ἀνύπαρκτη «γνωριμία» καί συγγένεια αἵματος μεταξύ τῶν ἀρραβωνιζομένων, ἐν τούτοις τά παλαιά «σημάδια» διατηροῦνται ὡς ἀναπόσπαστο στοιχεῖο τῆς παλαιᾶς γαμήλιας τελετουργίας, ἕνα ἀπολιθωματικό στοιχεῖο πού δέν εἶναι καθόλου σίγουρο ὅτι ἡ νέα πραγματικότητα κατώρθωσε νά ἀνανοηματοδοτήσῃ.

Τήν γενική αὐτή, καί κατ' ἀνάγκην ἁπλουστευτική, θεώρηση τοῦ προβλήματος τῆς ἀναγνώρισης, τῶν σημάτων καί ἐν τέλει τῆς ἀπαγόρευσης τῆς αἱμομιξίας, θά προσπαθήσουμε νά θεμελιώσουμε μέσα ἀπ' τήν ἑρμηνεία στοιχείων πού μᾶς παρέχει τό πλούσιο ὑλικό τόσο τῶν παραμυθιῶν, ὅσο καί τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς μυθολογίας, τραγωδίας, δημοτικοῦ τραγουδιοῦ, ὁμηρικῶν ἐπῶν, κ.λπ.

Ἄν θέλαμε μάλιστα νά κάνουμε μιά σύγκριση μεταξύ παραμυθιῶν καί ἀρχαίων μύθων, θά παρατηρούσαμε ὅτι ἐνῷ στά παραμύθια κυριαρχοῦν οἱ περιφρονημένες, ρυπαρές, διωκόμενες, ἐξοριζόμενες, κατατρεγμένες, ἀπομονωμένες, κ.λπ. παραμυθοκόρες (Σταχτομποῦτα, Χιονάτη, Χηναροῦ, Χρυσομαλλοῦσα, κ.λπ.), στήν ἀρχαιοελληνική μυθολογία κάνει πολύ συχνότερα τήν ἐμφάνισή του τό πρότυπο τοῦ ἐκτιθεμένου «μυθοκούρου» ὁ ὁποῖος ἀποπέμπεται, ἐπιστρέφει, ἀναγνωρίζεται, σκοτώνει καί νυμφεύεται (Περσεύς, Ὀρέστης, Θησεύς, Οἰδίπους, κ.λπ.), μέ ὅλες τίς ἐπί μέρους παραλλαγές στήν σειρά ἐξέλιξης τῶν γεγονότων.

Τό φαινόμενο θά μποροῦσε νά ἑρμηνευθῇ εἴτε ὡς ἀπότοκο τῆς ἐπιβολῆς πατριαρχικῶν προτύπων, εἴτε ὡς καρπός μιᾶς μητριαρχικῆς ἐναλλακτικῆς διευθέτησης βάσει τῆς ὁποίας, ἀντί νά ἀποπέμπεται ἡ κόρη, ἀποπέμπεται ὁ ἀδελφός της ἐνῷ ἡ ἴδια ἐγκλείεται, σέ μιά προσπάθεια νά ἀποφευχθῇ ἡ τόσο ἐπικίνδυνη αἱμομικτική σχέση.

Ἡ Ἠλέκτρα τοῦ Εὐριπίδη

Τό ἰδιόρρυθμο ἐναλλακτικό σχῆμα ἀντιπροσωπεύεται ἀπό τήν ἱστορία τῆς Ἠλέκτρας, τοῦ Ὀρέστη καί τῆς σύμπραξής τους στόν φόνο τῆς Κλυταιμνήστρας καί τοῦ Αἰγίσθου. Ὁ ἀναχωρῶν καί ἐπανακάμπτων στήν γενέθλια γῆ, γιά νά πραγματοποιήσῃ τήν μητροκτονία κατά διαταγή τοῦ Ἀπόλλωνα, εἶναι ὁ Ὀρέστης. Ἡ φυγάδευσή του στήν Φωκίδα, κοντά στόν θεῖο του Στρόφιο, ἀναπαράγει τό θέμα τῆς ἔκθεσης καί σωτηρίας ἑνός παιδιοῦ τοῦ ὁποίου ἐπιχειρεῖται ἡ θανάτωση γιά νά μήν σκοτώσῃ τόν γονέα του ὅταν ἐνηλικιωθῇ. Καί εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἡ σωτηρία του ὀφείλεται σέ διάφορα κατά περίπτωση πρόσωπα (τήν Ἠλέκτρα, τήν τροφό του, τόν δάσκαλό του ἤ ἕναν γέρο ὑπηρέτη τῆς οἰκογένειας) ὁμόλογα πρός αὐτά τῶν σχετικῶν παραμυθιῶν.

Ἡ ἀναγνώριση Ἠλέκτρας - Ὀρέστη εἴτε μέσῳ μιᾶς πλεξούδας ἀπό τά μαλλιά του, τῶν ἰχνῶν ἤ τοῦ χιτῶνα του (στίς *Χοηφόρους* τοῦ Αἰσχύλου) εἴτε μέσῳ μιᾶς οὐλῆς πού ἀναγνωρίζεται ἀπό ἕναν γέροντα (Ἠλέκτρα Εὐριπίδη), εἴτε μέσῳ ἑνός δαχτυλιδιοῦ (Ἠλέκτρα τοῦ Σοφοκλῆ) θά 'πρεπε κανονικά νά ἀποτελῇ, ὅπως καί στά παραμύθια, τό προανάκρουσμα ἑνός (ἀδελφομικτικοῦ) γάμου μεταξύ Ὀρέστη καί Ἠλέκτρας, ἀλλά ὁ μῦθος ἀποσιωπᾷ τήν ἔνοχη λεπτομέρεια. Ὁ H. C. Baldry (*Τό τραγικό θέατρο στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*) προβαίνοντας σέ μιά σύγκριση τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ἀντιμετώπισαν οἱ τρεῖς τραγικοί τό θέμα τῆς «ἐκδίκησης τοῦ Ὀρέστη»,

σημειώνει, ἀναφερόμενος στήν κριτική τοῦ Εὐριπίδη γιά τήν «μή ρεαλιστική» ἀναγνώριση τοῦ Αἰσχύλου: «Ἡ Ἠλέκτρα ἀποκρούει σαρκαστικά καί τά δυό σημάδια (σ.σ. τήν πλεξούδα καί τίς πατημασιές), μαζί καί τή σκέψη τοῦ πρεσβύτη ὅτι ὁ Ὀρέστης μπορεῖ ἀκόμα νά φοροῦσε τό φόρεμα πού κάποτε τοῦ τόχε ὑφάνει ἡ ἴδια:

Ἔστω πώς ὕφαινα ροῦχα·
πῶς νά φορεῖ τήν ἴδια φορεσιά τότες - ἕνα παιδί - καί τώρα,
ἄν δέν μεγαλώνουν παράλληλα ροῦχα καί σῶμα;

Μετά ἀπό τίς πνευματώδεις αὐτές ἐκρήξεις κατά τοῦ Αἰσχύλου ὁ Εὐριπίδης, γιά νά ὑπηρετήσει τό ρεαλισμό, πρέπει ὁ ἴδιος νά δώσει ἕνα ρεαλιστικό μέσο ἀναγνωρισμοῦ...» (ὅ.π., σ. 162).

Καί παρακάτω (σ. 164): «Αὐτό τό ἀσυνήθιστο ἔργο πρέπει νά εἶχε καταπλήξει ὅσους ζοῦσαν τήν ἐποχή τοῦ Εὐριπίδη. Δέν εἶναι μόνο πού ἀντιτίθεται στόν Αἰσχύλο: ἀρνιέται καί ὁλόκληρη τήν ἐπική ἀντίληψη τοῦ μύθου. Ὁ Εὐριπίδης ξανάπλασε τούς χαρακτῆρες του γιά νά ταιριάσουν στή ριζικά νεότροπη μορφή τῆς διήγησης καί ἔτσι τούς γκρέμισε ἀπό τό ἡρωικό τους βάθρο.».

Ἡ ἀντιμετώπιση αὐτή τοῦ ἔργου τοῦ Εὐριπίδη ὡς ὁλοκληρωτικά «νεότροπου», ἐν μέρει μόνο εἶναι ὀρθή. Ἀσφαλῶς, ἡ κριτική τοῦ Εὐριπίδη γιά τόν αἰσχύλειο «ἀναγνωρισμό» χαρακτηρίζεται ἀπό κεῖνο τό ρεαλιστικό καί ἐλαφρῶς «ἐξυπνάκικο» πνεῦμα πού μετράει μέ τά λεπτολόγα μέτρα ἑνός ρηχοῦ ὀρθολογισμοῦ στοιχεῖα τοῦ μύθου πού οὔτε ἐφευρήματα τοῦ Αἰσχύλου εἶναι, οὔτε ὑπάγονται ἀπό τήν φύση τους στήν δικαιοδοσία τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἄς μήν ξεχνᾶμε πώς μιά παραλλαγή τοῦ μύθου τοῦ Πάριδος (ἑνός ἐπίσης «ἐκτεθέντος» ἐπικίνδυνου βρέφους) τόν παρουσιάζει νά ἀποδεικνύῃ τήν ταυτότητά του μέ τήν βοήθεια τῶν ρούχων πού φοροῦσε ὅταν τόν ἄφησαν στό βουνό, καί αὐτή βέβαια δέν εἶναι ἡ μοναδική περίπτωση (ἄς θυμηθοῦμε τήν «παλαιάν ἀντίπηγ' ἐν στέμμασιν» τοῦ εὐριπίδειου Ἴωνα, βάσει τῆς ὁποίας ἡ Κρέουσα ἀναγνωρίζει στό πρόσωπο τοῦ ἐφήβου πιά γιοῦ της τό ἐκτεθέν ἀπό τήν ἴδια βρέφος).

Ὅμως σέ ἄλλα σημεῖα ἡ ἐκδοχή τοῦ μύθου πού υἱοθετεῖται ἀπό τόν Εὐριπίδη ὄχι μόνο δέν εἶναι «νεότροπη», ἀλλά ἀπηχεῖ μισοσβησμένες μνῆμες μιᾶς παλαιότερης μορφῆς τοῦ μύθου πού γνώριζε μιάν Ἠλέκτρα ἀπομονωμένη ἀπό τήν κοινότητα, φαινομενικά νυμφευμένη ἐκτός γένους ἀλλά στήν οὐσία παρθένο, πού φλέγεται ἀπό τό ὅραμα τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ στόχου της, ἤτοι τῆς μητροκτονίας.

Τήν στενή σχέση ἀνάλογων παραμυθιῶν (ὅπως αὐτό τῆς Χηναροῦς, τῆς Σταχτομπούτας, κ.λπ.) μέ τήν εὐριπίδεια ἐκδοχή, τήν δείχνει κατ' ἀρχήν τό παρουσιαστικό τῆς Ἠλέκτρας: Ὁ Ὀρέστης τήν βλέπει καί τήν περιγράφει σάν «προσπόλον τινὰ / πηγαῖον ἄχθος ἐν κεκαρμένῳ κάρᾳ / φέρουσαν» (στ. 107 κ.ἑ.), ἐνῶ ἡ ἴδια ἐκφράζει τό παράπονό της στίς παρθένους τοῦ χοροῦ μ' αὐτά τά λόγια:

«σκέψαι μου πιναρὰν κόμαν
καὶ τρύχη τάδ' ἐμῶν πέπλων
εἰ πρέποντ' Ἀγαμέμνονος
κούρᾳ 'σται βασιλείᾳ...» (στ. 184 κ.ἑ.)

Ἡ ἐξομολόγηση τῆς κουρεμένης, ρυπαρῆς καί ντυμένης μέ κουρέλια βασιλοπούλας[123], ἡ διεκτραγώδηση τῆς τύχης της πού δέν ταιριάζει σέ μιά

[123] Πρβλ. καί τήν ἐμφάνιση τῆς νεαρῆς βασιλοπούλας στό παραμύθι «Ἄντζα Μάνα», πού ἡ μάννα τοῦ βασιλόπουλου-γαμπροῦ «ἀφοῦ τῆς ἔδωσε πολύ ξύλο, τῆς φόρεσε κάτι κουρέλια,

κοπέλα τῆς δικιᾶς της θέσης, θυμίζει ἔντονα τήν ἐξομολόγηση στήν «πέτρα τῆς ὑπομονῆς» τῆς ἐπίσης ρυπαρῆς βασιλοπούλας τοῦ παραμυθιοῦ πού «τυχαῖα» ἀκούει τό βασιλόπουλο, ἐπισυμβαίνει ἡ «ἀναγνώριση», καί ἡ κακιά σφετερίστρια τοῦ θρόνου της τιμωρεῖται.

Ἡ «σφετερίστρια» βέβαια τοῦ θρόνου ὑπάρχει στήν περιγραφή τῆς Ἠλέκτρας: εἶναι ἡ ἴδια ἡ μάννα της, ἡ Κλυταιμνήστρα, κι εἶναι πολύ χαρακτηριστική - καί φαινομενικά «ἄσχετη» - ἡ ὑπόμνηση τῆς πολυτέλειας μέσα στήν ὁποία ζῆ:

«μήτηρ δ' ἐμὴ Φρυγίοισιν ἐν σκυλεύμασιν
θρόνῳ κάθηται πρὸς δ' ἕδραισιν Ἀσίδες
δμωαὶ στατίζουσ' ἃς ἔπερσ' ἐμὸς πατὴρ
Ἰδαῖα φάρη χρυσέαις ἐζευγμέναι
πόρπαισιν..»

(στ. 314 κ.ἑ.)

Διάχυτη εἶναι στό ἔργο μιά ὑποψία πώς ὑπεύθυνη γιά τήν «ἐξορία» καί τήν «σκλαβιά» τῆς Ἠλέκτρας εἶναι ἡ κακιά μάννα [κάποτε μάλιστα λέγεται καί ἀνοιχτά: «ἡ γὰρ πανώλης Τυνδαρὶς μήτηρ ἐμὴ / ἐξέβαλέ μ' οἴκων χάριτα τιθεμένη πόσει» (στ. 60-61) | «τί δ'; αἰχμάλωτόν τοί μ' ἀπῴκισας δόμων» (στ. 1008)] κι ὄχι ὁ Αἴγισθος.

Ἐπίσης διάχυτη εἶναι ἡ αἴσθηση πώς ὁ Ὀρέστης εἶναι γιά τήν Ἠλέκτρα κάτι παραπάνω ἀπό ἀδελφός. Αὐτό δέν ἀποτελεῖ ἁπλῶς δική μας ἐντύπωση καί συμπέρασμα (στό ὁποῖο, ἄλλωστε, εὔκολα φθάνουμε ἄν ἀναλογισθοῦμε ὅτι τόν ρόλο τοῦ βασιλόπουλου / γαμπροῦ πού «ἀναγνωρίζει» μέσα ἀπ' τήν «ἐξομολόγησή» της τήν ρυπαρή κοπέλα, τόν παίζει στήν τραγωδία ὁ Ὀρέστης), ἀλλά ἀναδύεται καί μέσα ἀπ' τίς ἀδεξιότητες καί τούς «αἰτιολογικούς μύθους» πού ἐπιστρατεύει ὁ Εὐριπίδης.

Τό ὅτι εἶχε στό μυαλό του τήν παράδοση καί τήν εἰκόνα μιᾶς Ἠλέκτρας ρυπαρῆς ὅσο κι ἡ Σταχτομποῦτα, «ἐξόριστης» ὅσο κι ἡ Χιονάτη καί παρθένου ὅσο καί ἡ Ἄσπρη σάν τό χιόνι καί κόκκινη σάν τό αἷμα («ἕνας ποιητής, ὁ Ξάνθος, ἐρμήνεψε τ' ὄνομά της: ἦταν ἡ κόρη πού δέ γνώρισε τό νυφικό κρεβάτι» σημειώνει ὁ H. C. Baldry), εἶναι σχεδόν σίγουρο. Ἀλλά, στήν προσπάθειά του νά ἐξομαλύνῃ τίς ἀντιφάσεις πού δημιουργεῖ ἡ λογοκρισία τοῦ ἀδελφομικτικοῦ ἠθικοῦ δικαίου περιπίπτει σέ νέες, ἀπ' τίς ὁποῖες μποροῦμε νά πραγματευτοῦμε μία, περισσότερο χτυπητή.

Στόν πρόλογο τῆς Ἠλέκτρας, ὁ εὐγενοῦς καταγωγῆς, ἀλλά πένης «αὐτουργός» στόν ὁποῖον ἔχει δοθῆ ὡς σύζυγος ἡ Ἠλέκτρα, καί ὁ ὁποῖος ἔχει σεβασθῆ τήν παρθενία της, ἀναλαμβάνει νά ἐξηγήσῃ στό κοινό τά ἀνεξήγητα:

« ἦ δ' ἐν δόμοις ἔμεινεν Ἠλέκτρα πατρὸς
ταύτην ἐπειδὴ θαλερὸς εἶχ' ἥβης χρόνος
μνηστῆρες ᾔτουν Ἑλλάδος πρῶτοι χθονός.
δείσας δὲ μή τῳ παῖδ' ἀριστέων τέκοι
Ἀγαμέμνονος ποινάτορ', εἶχεν ἐν δόμοις
Αἴγισθος οὐδ' ἥρμοζε νυμφίῳ τινί.
ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦτ' ἦν φόβου πολλοῦ πλέων
μή τῳ λαθραίως τέκνα γενναίῳ τέκοι
κτανεῖν σφε βουλεύσαντος ὠμόφρων ὅμως
μήτηρ νιν ἐξέσῳσεν Αἰγίσθου χερός. [...]
ἐκ τῶνδε δὴ τοιόνδ' ἐμηχανήσατο
Αἴγισθος· ὃς μὲν γῆς ἀπηλλάχθη φυγὰς
Ἀγαμέμνονος παῖς χρυσὸν εἰφ' ὃς ἂν κτάνῃ

τήν κούρεψε καί τήν ἔστειλε πέρα στά χωράφια νά βόσκει κάτι χῆνες» (*Παραμυθοκόρες*, σ. 127).

ἡμῖν δὲ δὴ δίδωσιν Ἠλέκτραν ἔχειν
δάμαρτα [...]
ὡς ἀσθενεῖ δοὺς ἀσθενῆ λάβοι φόβον.
εἰ γὰρ νιν ἔσχεν ἀξίωμ' ἔχων ἀνὴρ
εὔδοντ' ἂν ἐξήγειρε τὸν Ἀγαμέμνονος
φόνον δίκη τ' ἂν ἦλθεν Αἰγίσθῳ τότε.
[...] παρθένος δ' ἔτ' ἐστὶ δή.
αἰσχύνομαι γὰρ ὀλβίων ἀνδρῶν τέκνα
λαβὼν ὑβρίζειν οὐ κατάξιος γεγώς.
(ὅ.π., στ. 19-46)

Πληροφορούμαστε, λοιπόν, ὅτι ὅταν ἡ Ἠλέκτρα ἔφθασε σέ ἡλικία γάμου καί τήν ζητοῦσαν ἕνα σωρό μνηστῆρες, ὁ Αἴγισθος τήν ἔκλεισε στά ἀνάκτορα καί δέν τήν πάντρευε μέ κανένα γιά νά μήν γεννήσῃ ἕναν μελλοντικό ἐκδικητή τοῦ φόνου τοῦ Ἀγαμέμνονα. Παρ' ὅλο πού κατά τήν γνώμη μας ἡ δικαιολογία αὐτή εἶναι αἰσθητά ἀπομεμακρυσμένη ἀπό τήν πρωτογενῆ ἐκδοχή τῆς ἱστορίας (ἡ Ἠλέκτρα δέν χρειάζεται νά γεννήσῃ κάποιον, ἀφοῦ ἡ ἴδια ἀποτελεῖ - ὅπως καί ὁ Ὀρέστης - ἀπειλή γιά τήν μάννα της), ἐν τούτοις εἶναι μιά καλή δικαιολογία, καί αὐτό πού θά ἀνέμενε κανείς εἶναι ὅτι ἡ συνταγή τοῦ ἐγκλεισμοῦ καί τῆς παρεμπόδισης ἐπαφῶν μέ ἐπίδοξους μνηστῆρες θά συνεχιζόταν.

Πρός μεγάλη μας ἔκπληξη, πληροφορούμαστε πώς καί αὐτή ἡ τακτική ἐμπεριέχει τόν κίνδυνο «μή τῳ λαθραίως τέκνα γενναίῳ τέκοι». Θά μπορούσαμε ἐδῶ νά πάρουμε τό ὕφος τοῦ ὀρθολογιστῆ τιμητῆ, μιμούμενοι τό (ἐπι)κριτικό ὕφος τοῦ Εὐριπίδη ἀπέναντι στόν αἰσχύλειο «ἀναγνωρισμό», καί νά ἀναρωτηθοῦμε πόσο «λαθραίως» μπορεῖ μιά ἔγκλειστη κόρη ὄχι ἁπλῶς νά συλλάβῃ ἀλλά νά γεννήσῃ, κι ὄχι ἁπλῶς τέκνον, ἀλλά τέκνα. Λυπᾶμαι, ἀλλά τό σύστημα ἐπιτήρησης στά ἀνάκτορα τοῦ Αἴγισθου ἐμφανίζεται πιό διάτρητο κι ἀπό τά σύνορα Ἑλλάδας - Ἀλβανίας. Ἀπ' τήν ἄλλη, τί εἶναι αὐτό πού κάνει τόν Αἴγισθο νά πιστεύῃ ὅτι παντρεύοντας τήν Ἠλέκτρα μέ τόν εὐγενῆ πλήν πτωχό «αὐτουργό», θά ἀποφύγῃ τήν γέννηση ἑνός ἐκδικητῆ πτωχικῆς καταγωγῆς, ἤ ἀκόμα καί τήν «λαθραία» γέννηση ἑνός ποινάτορος, βλαστοῦ κάποιου «γενναίου»; Στό κάτω-κάτω μιά κόρη πού εἶναι σέ θέση, καίτοι ἄγαμη, νά ἀραδιάζῃ «λαθραῖα» κουτσούβελα εὐγενοῦς καταγωγῆς, ποιούς ἠθικούς φραγμούς θά εἶχε νά κάνῃ κάτι ἀνάλογο ὑπό τήν κάλυψη μάλιστα τῆς νομιμότητος ἑνός γάμου;

Φαίνεται λοιπόν ὅτι ἡ ἀπόδοση στόν Αἴγισθο μιᾶς μέριμνας γιά τήν κοινωνική θέση τοῦ μελλοντικοῦ γαμπροῦ καί οἱ διακρίσεις τοῦ τύπου «ἀσθενής» # «ἀξίωμ' ἔχων» ἀποτελοῦν ἔργο τοῦ Εὐριπίδη στήν προσπάθειά του νά θεμελιώσῃ - ἤ ἴσως νά ἐξηγήσῃ - μέ ὀρθολογικά ἐπιχειρήματα τήν ἐμφανῶς ἐξωγαμικοῦ / ἀνθαιμομικτικοῦ χαρακτῆρα «ἐκδίωξη» τῆς Ἠλέκτρας ἀπό τήν γονεϊκή ἑστία.

Ἄν ἡ στάση τοῦ «αὐτουργοῦ» ἀπέναντι στήν Ἠλέκτρα - ὅτι δηλ. σέβεται τήν παρθενία της - δέν ἀποτελῇ ἐφεύρημα τοῦ Εὐριπίδη, ἀλλά εἶναι στοιχεῖο εἰλημμένο ἀπ' τήν μυθολογική παράδοση, μπορεῖ νά ἑρμηνευθῇ ὡς ἐνδεικτική ἑνός σεβασμοῦ ἀπέναντι στό παλαιό «ἀδελφομικτικό» δίκαιο πού ἀπαιτεῖ ὁ γάμος νά συνάπτεται ἀποκλειστικά μεταξύ ἀδελφῶν - στήν περίπτωσή μας, ἀναγκαστικά μεταξύ Ὀρέστη καί Ἠλέκτρας. Ἴσως ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ μέριμνα ἤ καί ὁ φόβος τοῦ «αὐτουργοῦ» γιά τόν Ὀρέστη, πρᾶγμα πού ὁμολογεῖται ἐμμέσως: « Ὀρ: καὶ πῶς γάμον τοιοῦτον οὐχ ἥσθη λαβών;
Ἠλ: οὐ κύριον τὸν δόντα μ' ἡγεῖται ξένε.
Ὀρ: ξυνῆκ'· Ὀρέστη μή ποτ' ἐκτείσῃ δίκην.
Ἠλ: τοῦτ' αὐτὸ ταρβῶν πρὸς δὲ καὶ σώφρων ἔφυ.».
(*Ἠλέκτρα*, στ. 258-261).

Ἀλλά καί ἡ ἀναιμική παρουσία τοῦ Πυλάδη (πού ἄν καί μελλοντικός «νυμφίος», μένει βουβός σ' ὁλόκληρη τήν διάρκεια τοῦ ἔργου) σέ ἀντίθεση μέ τήν πληθωρική παρουσία τοῦ Ὀρέστη, δείχνει ὅτι ἔχει «φθάσει» σχετικά ἀργά στήν ἱστορία, προκειμένου νά ἀντικαταστήση τόν οἰονεί «φυσικό» γαμπρό τοῦ παλαιοῦ γένους, τόν ἀδελφό. Μέ αὐτήν τήν ἔννοια ἀποτελεῖ τό ἐνδιάμεσο, μεταβατικό στάδιο στήν πορεία ἀπό τίς ἐνδογαμικές στίς ἐξωγαμικές σχέσεις, πρᾶγμα πού ἐκφράζει παραστατικά ἡ ἰδιότητά του ὡς ἐξ - *ἀδέλφου*.

Στό τέλος τῆς τραγωδίας, μετά τήν παρέμβαση τῶν Διοσκούρων πού ὁρίζουν τόν Πυλάδη ὡς μέλλοντα σύζυγο τῆς Ἠλέκτρας (ὁ «αὐτουργός», παρά τήν εὐγένεια τοῦ ἤθους του, θά περιορισθῆ στήν εἴσπραξη ἐπαίνων), ὁ Ὀρέστης ἐπικυρώνει τήν θεϊκή προσταγή μέ τήν δική του συναίνεση:

«Πυλάδη χαίρων ἴθι νυμφεύου
δέμας Ἠλέκτρας» (στ. 1340-1341)

Μετά ἑπομένως τήν ἀναγνώριση καί τόν φόνο τῆς μάννας ἐπακολουθεῖ ἕνας γάμος, ἤ μᾶλλον ἡ τελευταία πράξη του (μιᾶς καί ὁ φόνος τῆς Κλυταιμνήστρας ἐντάσσεται κατά κάποιον τρόπο στά ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ τοῦ γάμου, ὅπως τό δείχνει καί τό παραμύθι). Ἔχουμε τήν ἐντύπωση ὅτι αὐτός ὁ γάμος ἔχει προαναγγελθῆ ἤδη ἀπό τόν στίχο 190 κ.ἑ., ὅταν ὁ χορός ἀναφέρεται ἐμμέσως σ' ἕνα εἶδος «μεταμόρφωσης» τῆς Ἠλέκτρας, μέσῳ τῆς ἐγκατάλειψης τῶν ρακῶν τῆς σκευῆς της καί τῆς (μᾶλλον τελετουργικῆς) ρυπαρότητας:

«μεγάλα θεός· ἀλλ' ἴθι
καὶ παρ' ἐμοῦ χρῆσαι πολύ-
πηνα φάρεα δῦναι
χρύσεά τε χαρίσαι προσθήματ' ἀγλαΐας.».

Ἀναγνωρισμός Ὀδυσσέως

Ἡ μελέτη τῶν σκηνῶν ἀναγνώρισης στήν Ὀδύσσεια ἀναδεικνύει δύο βασικά θέματα, ἄμεσα σχετιζόμενα μέ τόν ἀναγνωρισμό: τό ἕνα, γιά τό ὁποῖο ἔχει γίνει πολύς λόγος, καί πού ἐμφανίζεται ὑπό διάφορες παραλλαγές στό δημοτικό τραγούδι καί τήν τραγωδία, εἶναι τό θέμα τῶν «σημάτων», τῶν «σημαδιῶν» βάσει τῶν ὁποίων ἐξακριβώνεται ἡ ταυτότητα τοῦ «ἀγνώστου» φαινομενικά ἥρωος γιά νά ἐπακολουθήση ἡ ἕνωση τῶν δύο συντρόφων.

Τό ἄλλο, γιά τό ὁποῖο ἔχει γίνει λιγώτερος λόγος, εἶναι τό θέμα τῆς «μεταμόρφωσης» τοῦ ἀναγνωριζομένου ἥρωα συχνά μέσῳ ἑνός «ἀναγεννητικοῦ» λουτροῦ. Γιά νά γίνη πιό σαφές τί ἐννοοῦμε ἐδῶ, παραθέτουμε τέσσερις βασικές σκηνές ἀναγνωρισμοῦ στήν Ὀδύσσεια πού σχετίζονται, λιγώτερο ἤ περισσότερο ἄμεσα, μέ τό θέμα τοῦ - τόσο τελετουργικοῦ ὅσο καί πραγματικοῦ - λουτροῦ.

Στήν ραψωδία τ, στ. 467 κ.ἑ. ἡ ἀναγνώριση τοῦ «σήματος», τῆς οὐλῆς στό πόδι τοῦ Ὀδυσσέα ἀπό τήν Εὐρύκλεια, γίνεται παράλληλα μέ τό λουτρό, τά *νίπτρα*:

«τὴν γρηῢς χείρεσσι καταπρηνέσσι λαβοῦσα
γνῶ ὀ' ἐπιμασσαμένη, πόδα δὲ προέηκε φέρεσθαι·
ἐν δὲ λέβητι πέσε κνήμη, κανάχησε δὲ χαλκός,
ἄψ δ' ἑτέρωσ' ἐκλίθη· τὸ δ' ἐπὶ χθονὸς ἐξέχυθ' ὕδωρ.
τὴν δ' ἅμα χάρμα καὶ ἄλγος ἕλε φρένα, τὼ δὲ οἱ ὄσσε
δακρυόφι πλῆσθεν, θαλερὴ δὲ οἱ ἔσχετο φωνή.
ἅψαμένη δὲ γενείου Ὀδυσσῆα προσέειπεν·
' ἦ μάλ' Ὀδυσσεύς ἐσσι, φίλον τέκος· οὐδέ σ' ἔγωγε
πρὶν ἔγνων, πρὶν πάντα ἄνακτ' ἐμὸν ἀμφαφάασθαι ' ».

Στήν περίπτωση τῆς ἀναγνώρισης τοῦ Ὀδυσσέα ἀπό τήν Πηνελόπη, προηγεῖται μιά σκηνή βγαλμένη λές ἀπό κάποιο παραμύθι πού ἀφηγεῖται τήν

τύχη τῆς βρώμικης Χηναροῦς πού ὑποφέρει μακριά ἀπ' τόν ἀγαπημένο της. Ἡ μόνη διαφορά εἶναι πώς, ὅπως καί στόν Λαέρτη, τό «περιφρονημένο», ρυπαρό πρόσωπο εἶναι ἄντρας:

«ἦ δ' ἐπεὶ εἰσῆλθεν καὶ ὑπέρβη λάινον οὐδόν,
ἕζετ' ἔπειτ' Ὀδυσσῆος ἐναντίον, ἐν πυρὸς αὐγῇ,
τοίχου τοῦ ἑτέρου· ὁ δ' ἄρα πρὸς κίονα μακρὴν
ἧστο κάτω ὁρόων, ποτιδέγμενος εἴ τί μιν εἴπoι
ἰφθίμη παράκοιτις, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν.
ἡ δ' ἄνεῳ δὴν ἧστο, τάφος δέ οἱ ἦτορ ἵκανεν·
ὄψει δ' ἄλλοτε μέν μιν ἐνωπαδίως ἐσίδεσκεν,
ἄλλοτε δ' ἀγνώσεσκε κακὰ χροῒ εἵματ' ἔχοντα.».
(ψ 88-95).

Ἡ κατάσταση θά ἀλλάξῃ μέ τό λουτρό τοῦ Ὀδυσσέα καί τήν ἔνδυσή του μέ καινούργια ροῦχα:

«αὐτὰρ Ὀδυσσῆα μεγαλήτορα δῶ ἐνὶ οἴκῳ
Εὐρυνόμη ταμίη λοῦσεν καὶ χρῖσεν ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα· [...]
ἐκ δ' ἀσαμίνθου βῆ δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος.
(ψ 153 κ.ἑ.)

Ἡ ἀναγνώριση πού θά ἐπακολουθήσῃ δείχνει νά ἔχῃ κάποια σχέση μέ τήν ἀλλαγή τῆς ὅλης ἐμφάνισης τοῦ Ὀδυσσέα ἡ ὁποία παραδόξως συνοδεύεται ἀπό (οἱονεί, «γαμήλιο») γλέντι, χορό καί τραγούδι[124], χωρίς ἀκόμα νά ἔχῃ ἐπισυμβῆ ἡ ἀναγνώριση.

Τό ἴδιο σκηνικό - ἀντεστραμμένο ὅμως τώρα - κάνει τήν ἐμφάνισή του καί στήν ἀναγνώριση Ὀδυσσέα - Λαέρτη. Ἐδῶ, αὐτός πού τελεῖ σέ κατάσταση ρυπαρότητος, ἐγκατεστημένος μάλιστα μακριά ἀπό τήν πόλη, εἶναι ὁ πατέρας τοῦ Ὀδυσσέα:

« [...] ῥυπόωντα δὲ ἕστο χιτῶνα,
ῥαπτόν, ἀεικέλιον, περὶ δὲ κνήμῃσι βοείας
κνημῖδας ῥαπτὰς δέδετο, γραπτῦς ἀλεείνων,
χειρῖδάς τ' ἐπὶ χερσὶ βάτων ἕνεκ'· αὐτὰρ ὕπερθεν
αἰγείην κυνέην κεφαλῇ ἔχε, πένθος ἀέξων.».
(ω 227-231)

Μετά τήν μέσῳ σημάτων ἀναγνώριση πατέρα καί γιοῦ, εἶναι παραδόξως ὁ πατέρας πού θά «ἀναγεννηθῇ» μέσῳ λουτροῦ:

«τόφρα δὲ Λαέρτην μεγαλήτορα δῶ ἐνὶ οἴκῳ
ἀμφίπολος Σικελὴ λοῦσεν καὶ χρῖσεν ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δ' ἄρα χλαῖναν καλὴν βάλεν· αὐτὰρ Ἀθήνη
ἄγχι παρισταμένη μέλε' ἤλδανε ποιμένι λαῶν,
μείζονα δ' ἠὲ πάρος καὶ πάσσονα θῆκεν ἰδέσθαι.
ἐκ δ' ἀσαμίνθου βῆ· θαύμαζε δέ μιν φίλος υἱός,
ὡς ἴδεν ἀθανάτοισι θεοῖς ἐναλίγκιον ἄντην· (ω 365-371)

Τέλος, τοῦ κατ' ὄνομα «ἀναγνωρισμοῦ» Ὀδυσσέως - Τηλεμάχου, ἐνῷ βεβαίως γιά εὐνόητους λόγους λείπει κάποια ἀναφορά σέ σημάδια, προηγεῖται μιά «ἀνανέωση» τοῦ Ὀδυσσέα, ἡ ὁποία δέν ὀφείλεται σέ κάποιο λουτρό, ἀλλά στήν παρέμβαση τῆς «χρυσείης ῥάβδου» τῆς Ἀθηνᾶς:

«ἦ καὶ χρυσείῃ ῥάβδῳ ἐπεμάσατ' Ἀθήνη.

---

[124] πρβλ. ψ 131 κ.ἑ.: «πρῶτα μὲν ἂρ λούσασθε καὶ ἀμφιέσασθε χιτῶνα [...]
αὐτὰρ θεῖος ἀοιδὸς ἔχων φόρμιγγα λίγειαν
ἡμῖν ἡγείσθω φιλοπαίγμονος ὀρχηθμοῖο,
ὡς κέν τις φαίη γάμον ἔμμεναι ἐκτὸς ἀκούων...

φᾶρος μὲν οἱ πρῶτον ἐυπλυνὲς ἠδὲ χιτῶνα
θῆκ' ἀμφὶ στήθεσσι, δέμας δ' ὤφελλε καὶ ἤβην.
ἆψ δὲ μελαγχροιὴς γένετο, γναθμοὶ δὲ τάνυσθεν,
κυάνεαι δ' ἐγένοντο γενειάδες ἀμφὶ γένειον.».
(π 172-176)

Μποροῦμε ἑπομένως νά ὑποθέσουμε ὅτι ὁ ποιητής τῆς Ὀδύσσειας ἀντλεῖ τό ὑλικό του ἀπό ἕνα στερεότυπο θέμα πού συναρτᾶ τήν ἀναγνώριση ἀφ' ἑνός μέ σημάδια καί ἀφ' ἑτέρου μέ ἕνα τελετουργικό λουτρό πού «ἀνανεώνει» τόν ἀναγνωριζόμενο (ρυπαρό) ἥρωα ἤ ἡρωίδα. Ὅταν δέν συντρέχουν οἱ ἀπαραίτητες προϋποθέσεις γιά τήν πλήρη ἀνάπτυξη τοῦ θέματος, ἡ ἐπική ἀφήγηση ἐν μέρει ἀπαλείφει καί ἐν μέρει τροποποιεῖ ὡρισμένα δεδομένα (ὅπως π.χ. συμβαίνει μέ τήν ἀντικατάσταση τοῦ λουτροῦ μέ τό «μαγικό ραβδί») χωρίς νά εἶναι πάντα σέ θέση νά ἐξαφανίσῃ πλήρως τά ἴχνη τῆς «ραψωδικῆς» «ἐπέμβασης».

Ποιά εἶναι ὅμως ἡ αὐθεντική «σειρά» τῶν διαφόρων φάσεων τῆς «ἀναγνωριστικῆς» διαδικασίας; Ἡ Ὀδύσσεια μᾶς δίνει τρεῖς διαφορετικές ἐκδοχές· στήν πρώτη (ἀναγνώριση ἀπό τήν Εὐρύκλεια), λουτρό, σημάδια καί ἀναγνώριση παρουσιάζονται ἐνσωματωμένα σέ μιά ἐνιαία διαδικασία, στήν δεύτερη (ἀναγνώριση ἀπό τήν Πηνελόπη καί ἐν μέρει ἀπό τόν Τηλέμαχο) προηγεῖται τό λουτρό καί ἕπεται ἡ προβολή τῶν «σημάτων» ἀκολουθούμενη ἀπό τήν ἀναγνώριση, ἐνῷ στήν τρίτη (ἀναγνώριση ἀπό τόν Λαέρτη, ἤ, μᾶλλον, ἀναγνώριση τοῦ Λαέρτη), προηγοῦνται τά σημάδια, ἀκολουθεῖ ἡ ἀναγνώριση καί ἕπεται τό λουτρό. Γιά νά μπορέσουμε νά ἀποκαταστήσουμε - ὅσο εἶναι δυνατόν - τά στάδια τῆς αὐθεντικῆς διαδικασίας, ὀφείλουμε, πρίν, νά προβοῦμε σέ ὡρισμένες, μᾶλλον αὐτονόητες ἐπισημάνσεις:

Τά συγγενῆ στοιχεῖα ἀπό τά παραμύθια, τό δημοτικό τραγούδι, τήν τραγωδία, κ.λπ. ὑποβάλλουν τήν ἐντύπωση ὅτι τό πρωτογενές τελετουργικό δρώμενο, τό συνυφασμένο μέ τήν ἀναγνώριση, εἶχε σχέση μέ ἕνα εἶδος «γάμου», ἤ καλλίτερα μέ αὐτήν τήν τελετουργία πού ἀπετέλεσε τό βασικό ὑλικό γιά τήν μορφοποίηση αὐτοῦ πού ἀποκαλοῦμε σήμερα γάμο.

- Ὑπάρχει κατ' ἀρχήν ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ ἀναγνώριση συνέβαινε ἀρχικά μεταξύ ἀτόμων διαφορετικοῦ φύλου, κάτι πού προκύπτει ὄχι μόνο ἀπό τά πολυάριθμα παραδείγματα τέτοιου εἴδους ἀναγνωρίσεων, ἀλλά καί ἀπό τήν ἐμφανῆ ἀμηχανία τοῦ ἔπους στήν ἀναδιάταξη σκηνῶν ἀναγνώρισης πού ἀφοροῦν ἄνδρες (ὅπως αὐτῶν μέ τόν Λαέρτη ἤ τόν Τηλέμαχο). Ἡ ὁμοιότητα τῆς φιγούρας τοῦ ρυπαροῦ Λαέρτη ἤ τοῦ ρυπαροῦ Ὀδυσσέα μέ τίς φιγοῦρες τῆς Σταχτομπούτας, τῆς Χηναροῦς, τῆς Χρυσῆς Γουρούνας, κ.λπ., ὑποβάλλει τήν ἐντύπωση ὅτι τό ἔπος ἔχει ἀντικαταστήσει - ὄχι μέ ἰδιαίτερα κομψό τρόπο - τίς γυναῖκες μέ ἄντρες.
- Τό στοιχεῖο τοῦ λουτροῦ, καθώς καί τό συναφές τῆς ἔνδυσης μέ καινούργια ροῦχα, πού τά συναντήσαμε καί στίς περιπτώσεις τῆς Χρυσῆς Γουρούνας, τοῦ Γιδοκόριτσου, τῆς Σκυλίτσας, κ.λπ., ἄμεσα συνδεδεμένα μέ τήν διαδικασία τοῦ γάμου, μποροῦν, ἀπ' τήν στιγμή πού ἐπισημάνθηκαν καί στίς σχετικές μέ ἀναγνώριση ἀφηγήσεις, νά ἀξιοποιηθοῦν καί πάλι γιά τήν συσχέτιση ἀναγνώρισης καί τελετουργίας τοῦ γάμου.
- Ἡ ἀναφορά τοῦ Ὀδυσσέα σ' ἕνα κατά βάση «γαμήλιο» γλέντι, πού προηγεῖται τῆς ἀναγνώρισης καί στό ὁποῖο χορεύουν ἄντρες καί γυναῖκες, συνάπτει ἐπίσης τό στοιχεῖο τῆς ἀναγνώρισης μέ τήν τελετουργία τοῦ γάμου:

«πρῶτα μὲν οὖν λούσαντο καὶ ἀμφιέσαντο χιτῶνας,
ὄπλισθεν δὲ γυναῖκες· ὁ δ' εἵλετο θεῖος ἀοιδὸς
φόρμιγγα γλαφυρήν, ἐν δέ σφισιν ἵμερον ὦρσε
μολπῆς τε γλυκερῆς καὶ ἀμύμονος *ὀρχηθμοῖο*.
τοῖσιν δὲ μέγα δῶμα περιστεναχίζετο ποσσὶν

ἀνδρῶν παιζόντων καλλιζώνων τε γυναικῶν.
ὣδε δέ τις εἶπεσκε δόμων ἔκτοσθεν ἀκούων·
'ἦ μάλα δή τις ἔγημε πολυμνήστην βασίλειαν...' ».
(ψ 142-149)

Τόν ἴδιο χορό ἀνδρῶν καί γυναικῶν, προηγούμενο τῆς «ἀναγνώρισης» τῆς φτωχῆς, ρυπαρῆς κοπέλας ἀπό τό βασιλόπουλο τόν συναντοῦμε ἐπίσης στήν Σταχτομποῦτα, καί δικαιούμαστε, νομίζω, νά θεωρήσουμε τό γοβάκι τῆς ἡρωίδας ὡς «σῆμα» / «σημάδι» βάσει τοῦ ὁποίου πιστοποιεῖται ἡ ταυτότητά της καί γίνεται ἡ ἀναγνώριση.

◆ Τό γεγονός ὅτι δέν ὑπάρχουν «σημάδια» στόν ἀναγνωρισμό Ὀδυσσέως - Τηλεμάχου εἶναι εὐεξήγητο: οἱ δύο «ἀναγνωριζόμενοι» δέν ἔχουν συναντηθῆ προηγουμένως. Ἡ ἀπουσία ὅμως σημαδιῶν σ' αὐτήν τή συγκεκριμένη μετασκευή τοῦ σχήματος τῆς ἀναγνώρισης, δείχνει καί κάτι ἄλλο, ὅτι δηλ. οἱ δύο ἀναγνωριζόμενοι στό πρωτογενές τελετουργικό δρώμενο εἶχαν συναντηθῆ στό παρελθόν μεταξύ τους, καί «γνώριζαν» ἐν μέρει ὁ ἕνας τόν ἄλλο. Αὐτό κατά τήν γνώμη μας σημαίνει ὅτι οἱ δύο «προωρισμένοι» ἀπό τήν μοῖρα νά νυμφευθοῦν εἶχαν «συναντηθῆ» κατά τήν παιδική ἤ καί βρεφική ἡλικία στά πλαίσια τοῦ γένους τους, ἦταν δηλαδή ἀδέλφια. Ἔχοντας κατά νοῦν τό σχῆμα τῆς «ἔκθεσης» / «σκλαβώματος» / ἀποπομπῆς, κ.λπ., τῆς νεαρῆς κόρης ἀπό τό παλαιό γένος καί τῆς ἐπανάκαμψής της σ' αὐτό κατά τήν ἐφηβική ἡλικία, σχῆμα στό ὁποῖο τά «σημάδια», τά ἀποδεικτικά τῆς καταγωγῆς της, ἐντάσσονται ἀπόλυτα φυσικά καί δικαιολογημένα, μποροῦμε νά ἀποτολμήσουμε μιάν ἀνασύσταση τῆς αὐθεντικῆς σειρᾶς τῶν σταδίων τῆς «ἀναγνώρισης» καί τοῦ συνδεδεμένου μ' αὐτήν «γάμου».

Ἡ ἀνταλλαγή σημαδιῶν, ἐπειδή ἀνάγεται στήν παλαιά συνύπαρξη τῶν δύο μελλονύμφων στά πλαίσια τοῦ γένους, προηγεῖται. Ἡ «νύφη» μέ τό τάξιμό της σέ μιάν «ἀνάδοχο» ἀπομακρύνεται ἀπό τό γένος - καί ἑπομένως καί ἀπό τόν μελλοντικό της σύζυγο / ἀδελφό -, ἐνδύεται τήν ἀναδοχική σκευή, καί ἔτσι ἐνδεδυμένη καί ρυπαρή ἐπανέρχεται στό γένος της, ὅταν φθάση σέ ἡλικία γάμου. Ἐπακολουθεῖ ἡ γνωστοποίηση τῶν σημαδιῶν μέσῳ ἁπλῆς ἐπίδειξης, διαλόγου, ἐξομολόγησης σέ ἄψυχα ἀντικείμενα, κ.λπ., καί ἔπεται, λογικά, τό καθαρτικό λουτρό καί ἡ ἀπαλλαγή ἀπό τήν ρυπαρή σκευή. Τώρα ἡ νύφη προβάλλει σ' ὅλη της τήν ὁμορφιά καί τήν νεότητα, «ἀθανάτοισιν ὁμοία».

Στό πρότυπο αὐτό, πού ἀντιπροσωπεύει κατά τήν γνώμη μας τό πρωτογενέστερο σχῆμα, εἶναι, κατά παράδοξο τρόπο, πλησιέστερη ἡ ἐκδοχή τῆς ἀναγνώρισης Ὀδυσσέα - Λαέρτη.

Ὁ «γυρισμός τοῦ ξενιτεμένου»

Ἡ ἀναγωγή τοῦ στερεότυπου θέματος τῆς ἀναγνώρισης σέ τελετουργικά δρώμενα, συνυφασμένα μέ τήν λογική καί ἠθική τῆς ἀδελφομικτικῆς κοινωνίας, θά μποροῦσε νά δώση μιάν ἐξήγηση στό οὕτως ἤ ἄλλως παράδοξο φαινόμενο νά μήν ἀναγνωρίζη ἡ γυναῖκα τόν ἄνδρα (στήν περίπτωση τοῦ ἔπους ἡ Πηνελόπη τόν Ὀδυσσέα) ἀπό τά - ἔστω καί ἀλλοιωμένα - χαρακτηριστικά τοῦ προσώπου του.

Καί ἄν γιά τήν ἀτομική περίπτωση τοῦ Ὀδυσσέα θά μποροῦσε κανείς νά ἀποδώση τό πρᾶγμα στήν εἰκοσαετῆ ἀπουσία καί στίς ποικίλες κακουχίες πού ὑπέστη ὁ ἥρωας, θά ἦταν μᾶλλον ὑπερβολικό νά ἐπεκτείνη τά συμπεράσματα καί σ' ὅλες ἐκεῖνες τίς περιπτώσεις ἀναγνώρισης τῆς γυναίκας καί τοῦ ξενιτεμένου συζύγου πού συνιστοῦν στήν οὐσία ἕνα «τυπικό» θέμα, προσφιλές

στό δημοτικό τραγούδι, καί ἐπιπροσθέτως τόσο παλαιό, ὥστε νά διεκδικῆ μέ ἀξιώσεις τήν προτεραιότητα ἀπό τό ὁμηρικό του ἀντίστοιχο.[125]

Ἄλλωστε στίς νεοελληνικές παραλογές γίνεται συνήθως λόγος γιά δέκα ἤ δώδεκα χρόνια ἀπουσίας, ἐνῶ μιά σωζοπολίτικη παραλλαγή (*Θρακικά* 3, 1932, 257, στ. 28-30) κάνει λόγο γιά ἕναν «νιό»:

«Σύρτε, δοῦλες, ἀνοίξετε, νά ῥθῃ ὁ νιὸς ἀπάνου,
καὶ ἄλλες δοῦλες στρώσετε στὴν ἀργυρή μας κλίνη,
νά 'ρτῃ ὁ νιὸς νὰ κοιμηθῇ, ὁ ἄντρας μ' ὁ χαμένος».

Ἡ εὔλογη ἀπορία εἶναι πῶς μποροῦν τόσο εὔκολα, μετά τήν παρέλευση ἑνός κατ' ἀνάγκην σύντομου χρονικοῦ διαστήματος, νά ξεχαστοῦν τά χαρακτηριστικά ἑνός νέου ἀνθρώπου. Βέβαια, δέν περιμένει κανείς ἀπό τήν γλῶσσα τῆς ποίησης, καί μάλιστα τῆς δημοτικῆς, νά συμμορφώνεται πλήρως πρός τίς ἀπαιτήσεις ἑνός ὑπερβολικά λεπτολόγου ὀρθολογισμοῦ. Ἐν τούτοις, ἀπό τήν στιγμή πού τό θέμα τοῦ ξενιτεμοῦ συνδέεται τόσο στενά καί σέ τόσες παραλλαγές μέ τό θέμα τῆς μή ἀναγνώρισης τοῦ ξενιτεμένου ἀπό τήν γυναῖκα του (καί ὄχι, ἀντίστοιχα, τῆς γυναίκας ἀπό τόν ξενιτεμένο), εἶναι πιθανό τό ὑλικό τῆς παραλογῆς νά μήν παραπέμπῃ σέ ἀντίστοιχες πραγματικές ἐμπειρίες (πού γιά ἀντικειμενικούς λόγους θά ἦταν ἄλλωστε ἐξαιρετικά σπάνιες), ἀλλά νά ἀναπαράγῃ σέ ποιητικό ἐπίπεδο τό τελετουργικό δρώμενο ἑνός γάμου. Αὐτό θά μποροῦσε νά ἐξηγήσῃ τό ἀντιφατικό γεγονός ὅτι τά μέν χαρακτηριστικά τοῦ ἀνδρός δέν λαμβάνονται καθόλου ὑπ' ὄψει ἀπό τήν σύζυγο, ἐνῶ ἀντιθέτως ἡ γνώση του τῶν σημαδιῶν τοῦ κορμιοῦ της («ἔχεις ἐλιὰ στὸ μάγουλο κι ἐλιὰ στὴν ἀμασκάλη, / κι ἀνάμεσα στὰ δυὸ βυζιὰ τοῦ ἀντροῦ σου φυλαχτάρι») παίζει καταλυτικό ρόλο στήν ἀναγνώριση: «Ξένε μου, ἐσύ 'σαι ὁ ἄντρας μου, ἐσύ 'σαι κι ὁ καλός μου!».

Ἄν μάλιστα ἐξετάζαμε πιό ἀναλυτικά τά δεδομένα τῆς παραλογῆς ὑπό τό φῶς τῆς παραμυθικῆς ἀναγνώρισης καί τῆς τελετουργίας τοῦ γάμου θά μποροῦσαμε νά καταλήξουμε στό συμπέρασμα ὅτι ἡ παραλογή τοῦ γυρισμοῦ τοῦ ξενιτεμένου ἀποτελεῖ μιά ἀπόπειρα - ἀδέξια σέ κάποια σημεῖα - προσαρμογῆς ἑνός παλαιότερου στερεότυπου θέματος σέ νεώτερες, «ἐξωγαμικές» συνθῆκες.

Στά συναφῆ παραμύθια, ὅπως π.χ. τῆς Χηναροῦς, τῆς «Ἄντζας μάνας», κ.λπ. αὐτή πού γνωρίζει ὅτι ἔχει ἀπέναντί της τόν «πεπρωμένο» σύζυγό της εἶναι ἡ γυναῖκα, ἐνῶ αὐτός πού ἀγνοεῖ εἶναι ὁ ἄντρας. Αὐτό εἶναι πολύ φυσικό, ἀφοῦ τό μέν βασιλόπουλο ἔχει ἀποκεκαλυμμένο τό πρόσωπο, ἐνῶ ἡ ἡρωίδα ἐμφανίζεται ρυπαρή, «μεταμφιεσμένη», μέ οἱονεί «μπουμπουλωμένο» τό πρόσωπο, ὅπως συμβαίνει καί στήν σημερινή τελετουργία τοῦ γάμου. Δεδομένου ὅτι καί στήν παραλογή, αὐτή πού εἶναι «μπουμπουλωμένη» εἶναι ἡ γυναῖκα (τί νόημα θά εἶχε ἡ «ἀποκάλυψη» «ἔχεις ἐλιὰ στὸ μάγουλο» ἄν ἡ γυναῖκα δέν κάλυπτε τό πρόσωπό της μ' ἕνα εἶδος «τσίπας»;), θά ἦταν

---

[125] Γιά τίς ἀπόψεις τίς σχετικές μέ τήν προέλευση τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ «ὁ γυρισμός τοῦ ξενιτεμένου» καί τίς σχέσεις του μέ τόν «Ὀδυσσέως ἀναγνωρισμό», δές διεξοδική ἀναφορά στό *Τα Ομηρικά Έπη και το Νεοελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, τοῦ Ι. Προμπονᾶ (τ. Β', σσ. 90-97). Ἀπ' ὅλες τίς προσεγγίσεις, ἡ πιό ὀρθή κατά τήν γνώμη μου εἶναι αὐτή τοῦ Ἰ. Κακριδῆ, ὁ ὁποῖος, λαμβάνοντας ὑπ' ὄψει του ὄχι μόνο τήν ταυτότητα ἐκφράσεων τοῦ παλιοῦ ἔπους καί τῆς νέας παραλογῆς, ἀλλά καί τήν ἀρτιότητα καί ἐσωτερική συνοχή τοῦ νεοελληνικοῦ τραγουδιοῦ σέ ἀντίθεση μέ τίς «διασπασμένες σκηνές» τοῦ ἀναγνωρισμοῦ στήν Ὀδύσσεια, καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι μιά μόνο δυνατότητα μένει: «Να δεχτούμε το θέμα του αναγνωρισμού λαϊκό και προομηρικό. Από τά σύγχρονά-του δημοτικά τραγούδια το δανείστηκε ο ποιητής της Οδύσσειας. Παράλληλα η λαϊκή προφορική παράδοση το διατήρησε μέσα στους αιώνες ως σήμερα» (Ι. Θ. Κακριδή, *Ξαναγυρίζοντας στον Όμηρο*, σ. 175).

ἀναμενόμενο ἡ μέν γυναῖκα νά ἀναγνωρίζῃ τόν ἄντρα, ὁ δέ ἄντρας ὄχι. Ἀπ' τήν στιγμή πού ἀντιστρέφονται τά πράγματα, διασαλευομένης τῆς ἐσωτερικῆς τους λογικῆς, εὔλογο εἶναι νά ὑποθέσουμε ὅτι, μέ τήν παγίωση ἐξωγαμικῶν πρακτικῶν καί πατριαρχικῶν κοινωνικῶν δομῶν, τό θέμα τῆς ἐπανάκαμψης τῆς γυναίκας στό γένος, *πρό τοῦ γάμου*, μετασκευάστηκε σ' αὐτό τῆς ἐπανάκαμψης τοῦ ἄνδρα στήν συζυγική ἑστία *μετά τόν γάμο*. Ἀπ' τήν ἄλλη ἡ κάλυψη τοῦ προσώπου τῆς νύφης, διατηρούμενη καί στά πλαίσια τῆς νέας κοινωνικῆς πραγματικότητας, ἐξελίχθηκε σέ παράγοντα πού ὑπονομεύει τήν ἐσωτερική ἑνότητα καί λογική τοῦ νέου σχήματος, ἀκριβῶς ἐπειδή εἶναι ἄρρηκτα συνυφασμένο μέ αὐτήν τοῦ παλαιοῦ.

Ἕνα ἐπί πλέον στοιχεῖο πού πείθει ὅτι ἡ «ἀναγνώριση» τῶν νεοελληνικῶν παραλογῶν δέν ἀποτελεῖ τήν λογοτεχνική ἀποτύπωση πραγματικῶν ἐμπειριῶν, σύμφυτων μέ καταστάσεις ἀποδημίας, ἀλλά ἀμυδρή ἀνάμνηση ἑνός τελετουργικοῦ χαρακτῆρα δρωμένου, εἶναι ἡ σχεδόν ἐπιβεβλημένη παρουσία της καί ἡ σημαντική της συμβολή στήν ἐξέλιξη τοῦ «μύθου» στό ἀρχαῖο δρᾶμα. Ἡ διάσημη «διπλή» ἀναγνώριση Ὀρέστη καί Ἰφιγένειας στήν *Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις* τοῦ Εὐριπίδη, πού δίκαια ἐπαινεῖται ἀπό τόν Ἀριστοτέλη ὡς πρός τό πρῶτο σκέλος της, παρουσιάζει - εἰδικά στό β' σκέλος - τέτοιες ὁμοιότητες καί ἀναλογίες πρός τό θέμα τῆς παραλογῆς τοῦ «γυρισμοῦ τοῦ ξενιτεμένου», πού μόνο τυχαῖες δέν μποροῦν νά θεωρηθοῦν. Ὁ Ὀρέστης παρουσιάζει τεκμήρια «πατρῴων ἐκ δόμων» (πρβλ. τό τῆς παραλογῆς «δεῖξε σημάδια τοῦ σπιτιοῦ») ὅπως π.χ. εἰκόνες ὑφαντῶν πού ἡ ἴδια ἡ Ἰφιγένεια ὕφανε[126], ἐπεκτείνεται σέ λεπτομέρειες σχετικές μέ τόν μή «ἐσθλόν» γάμο της, γιά νά καταλήξῃ στήν «Πέλοπος παλαιὰν ἐν δόμοις λόγχην πατρός / ... ἐν παρθενῶσι τοῖσι σοῖς κεκρυμμένην...» (στ. 823-826). Ἡ τελευταία λεπτομέρεια, πού ἀναφέρεται στά «ἄδηλα καί τά κρύφια» τῆς ζωῆς τῆς Ἰφιγένειας (χαρακτηριστική ἡ χρήση τῶν λέξεων «κεκρυμμένην» «παρθενῶσι»), λειτουργεῖ καταλυτικά, ἀκριβῶς ὅπως καί τό «τ' ἀντροῦ σου φυλαχτάρι» τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ: «ὦ φίλτατ', οὐδὲν ἄλλο, φίλτατος γὰρ εἶ, ἔχω σ', Ὀρέστα...» (πρβλ. τό τῆς παραλογῆς: «Ξένε μου, ἐσύ 'σαι ὁ ἄντρας μου, ἐσύ 'σαι κι ὁ καλός μου»).

Αὐτονόητη εἶναι κι ἐδῶ ἡ ἐπισήμανση ὅτι ἡ στενή σχέση τοῦ θέματος τῆς ἀναγνώρισης μεταξύ συζύγων μ' αὐτό τῆς ἀναγνώρισης μεταξύ ἀδελφῶν μπορεῖ νά ἔχῃ τίς καταβολές της σέ μιά κοινωνική πραγματικότητα ὅπου οἱ φαινομενικά ἀσύμβατες ἰδιότητες (τοῦ ἀδελφοῦ καί τοῦ ἐραστῆ - συζύγου) συνέπιπταν. Κάτι ἀνάλογο θεωροῦμε ὅτι ὑπόκειται καί τῆς δαιδαλώδους πλοκῆς τῆς διάσημης «νεο»ελληνικῆς παραλογῆς *Τοῦ νεκροῦ ἀδελφοῦ*, ὅπως τήν ὠνόμασε ὁ Ν. Πολίτης.

---

126 Ἡ ἴδια ἰδέα ἐμφανίζεται, παραδόξως, καί στήν ἀναγνώριση Ἴωνος - Κρέουσας, παρ' ὅλο πού πρόκειται γιά ἀναγνώριση μάννας - γιοῦ: «ὃ παῖς ποτ' οὗσ' ὕφασμ' ὕφην' ἐγὼ...» (*Ἴων*, 1417).

Τό τραγούδι *τοῦ* «νεκροῦ ἀδερφοῦ»

Τό τραγούδι *τοῦ νεκροῦ ἀδερφοῦ* δέν εἶναι μόνο μία ἀπό τίς ὡραιότερες νεοελληνικές παραλογές· συμβαίνει νά εἶναι καί μία ἀπό τίς «τραγικώτερες», μέ τήν ἔννοια ὅτι ὁ μῦθος της «ἐπικεντρώνεται σέ μία οἰκογενειακή σύγκρουση».[127] Αὐτό ὅμως τό κοινό στοιχεῖο μεταξύ τραγῳδίας καί τραγουδιοῦ, «τό *τελετουργικό του βάθος* καί τό *ἀρχετυπικό ἀνάστημα* τῶν προσώπων του», παραπέμπει καί σ' ἕναν ἄλλο χῶρο συγγενῆ πρός αὐτόν τοῦ ἀρχαίου δράματος, τόν χῶρο τοῦ παραμυθιοῦ.

Ἡ μελέτη μάλιστα τῆς παραλογῆς «τοῦ νεκροῦ ἀδερφοῦ» ὑπό τό πρῖσμα τῶν δεδομένων τοῦ μαγικοῦ παραμυθιοῦ, μᾶς δίνει τήν δυνατότητα νά προσεγγίσουμε ἀπό μιάν ἄλλη σκοπιά τούς «ρόλους» τῶν δρώντων προσώπων.

Διότι, ὅσο κι ἄν τά κεντρικά πρόσωπα τῆς παραλογῆς παραμένουν ἐπιφανειακῶς τά ἴδια [μάννα, κόρη (= Ἀρετή), ἀδελφός (= Κωσταντῆς)], εὔκολα μπορεῖ νά δῇ κανείς ὅτι ἀπό παραμύθι σέ παραμύθι ἤ ἀπό τελετουργικό τυπικό σέ παραμύθι, οἱ σχέσεις μεταξύ τους ἀλλάζουν, οἱ ρόλοι διαφοροποιοῦνται καί τά ἑκάστοτε ὑπ' αὐτῶν «δρώμενα» ὑποκύπτουν στίς ἐπιδράσεις μετασχηματισμῶν πού πιθανώτατα πέρασαν ἀπό τήν κοινωνική ζωή στήν τελετουργία, κι ἀπ' αὐτήν στά πολιτισμικά της συμπαρομαρτοῦντα (τραγούδι, παραμύθι, κ.λπ.).

Ἡ εἰδική σχέση τῆς συγκεκριμένης παραλογῆς καί τοῦ μαγικοῦ παραμυθιοῦ, ἀποδεικνύεται, πλήν ὅλων τῶν ἄλλων, καί ἀπό τήν ὕπαρξη τοῦ παραμυθιοῦ γιά «τά ἐννιά ἀδέλφια καί τήν μιά ἀδελφή» πού σῴζεται σέ μιά παραλλαγή ἀπό τήν Κύθνο (*Παραμυθοκόρες*, σ. 241). Ἡ παραλλαγή αὐτή ἀναπαράγει παραδόξως μιάν ἑλληνική ἐκδοχή τῆς Χιονάτης, ὅπου τόν ρόλο τῶν ἑφτά νάνων παίζουν οἱ ἐννιά ἀδελφοί, τόν ρόλο τῆς μητρυιᾶς ἡ ζηλόφθονη μάννα, καί τόν ρόλο τῆς Χιονάτης ἡ ἀνώνυμη ἀδελφή ἡ ὁποία ἔχει μιά εἰδική σχέση μέ τόν μικρότερο ἀδελφό (πιθανώτατα τό ἀντίστοιχο τοῦ Κωσταντῆ): ἐνῷ οἱ ἄλλοι ἀδελφοί ἀποτυγχάνουν νά ἀνακαλύψουν ποιός τούς συγυρίζει καί τούς ἑτοιμάζει τό φαΐ, ὁ μικρός ὑποκρίνεται τόν κοιμισμένο καί πιάνει τήν κοπέλα «στά πράσα». Ἐπακολουθεῖ ἡ ἐπιδαψίλευση, ἐκ μέρους τῶν ἐννιά, δώρων στήν ἀδελφή τους, παρόμοιων μ' αὐτά πού προσφέρουν στήν Πλούμπω οἱ Καλικάντζαροι ὅπως «ἐννιά φορέματα, ἐννιά ζευγάρια παπούτσια, ἐννιά δαχτυλίδια». Ἡ μοχθηρή μάννα, πληροφορούμενη τήν εὐπραγία τῆς κόρης, ἀκολουθεῖ τήν τακτική τῆς μητρυιᾶς στήν Χιονάτη: τῆς πουλάει διαδοχικά δαχτυλίδι, χτένι, καί τέλος τά πιό ἀποτελεσματικά ὅπως ἀποδεικνύεται σταφύλια, ἀφοῦ ἡ κόρη λιγουρεύεται μόνο μιά ρῶγα, τήν βάζει στό στόμα της καί πέφτει νεκρή. Τά ἐννιά ἀδέλφια τήν κλαῖνε, τήν βάζουν σέ μιά γυάλινη κάσα, καί, φεύγοντας ἀπ' τό σπίτι, πετοῦν τά κλειδιά στήν θάλασσα. Ὅταν ἀργότερα ἕνας ψαρᾶς (πρόσωπο ἀντίστοιχο πρός τό βασιλόπουλο τῆς Χιονάτης ἤ τῆς Ξανθομαλλούσας) θά βρῇ τά κλειδιά καί θά ξαναζωντανέψῃ τήν κόρη ἀφαιρῶντας τό γρομπαλάκι ἀπό τόν λαιμό της, ἡ κόρη θά παντρευτῇ τόν σωτῆρα της μέ τήν σύμφωνη γνώμη καί τῶν ἀδελφῶν, καί θά ζήσουν ἀπό κεῖ καί πέρα εὐτυχισμένοι.

Ὅπως μπορεῖ εὔκολα νά διαπιστώσῃ κανείς, οἱ ὁμοιότητες μεταξύ τῆς παραλογῆς καί τοῦ παραμυθιοῦ ἐπικεντρώνονται ὡς ἐπί τό πλεῖστον στά πρόσωπα καί λιγώτερο στίς «δράσεις». Μιά προσεκτικώτερη ἐν τούτοις ματιά,

---

[127] Γ. Ἀνδρεάδη, «Τό θέατρο καί τό δημοτικό τραγούδι. Τό παράδειγμα τοῦ Νεκροῦ Ἀδελφοῦ», *Παραλογές*, ἔκδοση τοῦ κέντρου δράματος καί θεάματος τοῦ τμήματος ἐπικοινωνίας τοῦ Παντείου Παν/μίου, σσ. 5-10. Πρβλ. τοῦ ἴδιου *Τά παιδιά τῆς Ἀντιγόνης*, σ. 151, 233: «Γιά τόν Ἀριστοτέλη, στήν Ποιητική του, οἱ κάλλιστοι τραγικοί μῦθοι ὀργανώνονται γύρω ἀπό τά ἐν ταῖς φιλίαις πάθη».

δείχνει ὅτι ἡ παραλογή διασώζει τόν ἀπόηχο σχέσεων καί καταστάσεων πού στό ἀντίστοιχο παραμύθι - ἤ ἄλλα παραμύθια ὅπως αὐτό τῆς Ξανθομαλλούσας - διατηροῦνται λίγο ὡς πολύ ἀνέπαφες: πρόκειται γιά τήν περίπτωση τῆς μάννας / μάγισσας πού κρατάει ζηλότυπα τήν κόρη στόν πύργο της, μέχρι πού νά ἐμφανισθῇ τό βασιλόπουλο πού θά ἀποσπάσῃ τήν κόρη ἀπό τήν μάννα καί θά τήν παντρευτῇ.

Ὅπως στήν παραλογή, ἔτσι καί στό παραμύθι, κέντρο τοῦ κόσμου εἶναι ἡ μάννα. Ἡ ἔλλειψη ὁποιασδήποτε ἀναφορᾶς στόν πατέρα, («τά παιδιά της καθώς καί κείνη εἶχαν καημό πού δέν εἶχαν ἕνα κορίτσι. Ὅπου εἶχε μείνει πάλι ἔγκυος καί περίμενε μέ ἀνυπομονησία» μᾶς λέει τό παραμύθι), εἶναι ἐνδεικτική τοῦ ὅτι ἡ καταγωγή τοῦ μύθου ἀνάγεται σέ ἐποχές ὅπου ἡ συμβολή τοῦ ἄρρενος στήν τεκνοποιΐα ἀγνοεῖται.

Ἕνα ἄλλο στοιχεῖο, κοινό λίγο-πολύ μεταξύ παραμυθιοῦ καί παραλογῆς εἶναι ἡ ἰδιαίτερη σχέση (σχεδόν ἰδιοκτησίας) μάννας καί κόρης. Στό παραμύθι, οἱ ἐννιά ἀδελφοί, λόγῳ ἑνός λάθους τῆς μαμῆς, ἡ ὁποία ἀντί ρόκας βάζει ἕνα σπαθί ἔξ' ἀπ' τό σπίτι, θεωροῦν ὅτι ἡ μάννα τους ἔχει κάνει πάλι ἀγόρι καί ξενιτεύονται, ἀφήνοντας τήν ἀδελφή τους μόνη μέ τήν μάννα. Τό κορίτσι μεγαλώνει, καί, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ τό παραμύθι, «στενοχωριότανε πού δέν εἶχε ἀδελφάκια νά παίζει καί νά χαίρεται». Ὁ ἰδιόμορφος αὐτός ἐγκλεισμός τῆς κόρης κάνει τήν ἐμφάνισή του καί στήν παραλογή, πού μιά της παραλλαγή ἀπό τήν Πάρο (δές Ν.Γ.Πολίτου «Τὸ δημοτικὸν ᾆσμα περὶ τοῦ Νεκροῦ Ἀδελφοῦ», Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καί Ἐθνολογικῆς Ἑταιρίας, τ. Β', 1885) εἶναι ἰδιαίτερα εὔγλωττη:

«Μιὰ μάννα μὲ τ'ς ἐννιά της γιοὺς καὶ μονοθυγατέρα,
'ς τὰ σκοτεινὰ τὴν ἔλουζε 'ς τὸ φέγγος τήνε πλέκει,
νὰ μὴ τὸ μάθῃ ἡ γειτονιά, πῶς ἔχει θυγατέρα ...» (σ. 41)[128]

Κι ἐνῷ στήν παραλογή φαίνεται πώς λόγος ἀπόσπασης τῆς κόρης ἀπό τήν μητέρα εἶναι ἡ ἐνήβωσή της (πρβλ. «τὴν εἶχες δώδεκα χρονῶ...») πού σχετίζεται βέβαια ἄμεσα μέ τήν προοπτική τοῦ γάμου στά ξένα, τό παραμύθι περιορίζεται ἁπλῶς νά μᾶς πληροφορήσῃ ὅτι τό κορίτσι «μεγάλωνε κοντά στή μάνα του». Ὅταν πιά θά τήν ἐγκαταλείψῃ, ἀναζητῶντας τ' ἀδέλφια της, ἔχουμε τήν αἴσθηση ὅτι ἐγκαταλείπει τήν ἄχαρη ζωή πού ἡ ἀπομόνωση ἀπ' τούς ἀδελφούς καί ἡ προσκόλλησή της στήν μάννα συνεπάγεται, χάριν μιᾶς εὐτυχίας πού θά προκαλέσῃ τήν ἔκρηξη τῆς μητρικῆς ζηλοτυπίας: «Ἀπό κάποιον λοιπόν ἡ μάνα τους πληροφορήθηκε ὅτι ἡ κόρη της εἶναι εὐτυχισμένη καί περνάει σάν βασίλισσα. Ζήλεψε πολύ».

Στήν παραλογή, ἰδιαίτερα στήν κρητική της παραλλαγή, ἡ σχέση ἰδιοκτησίας μεταξύ μάννας καί κόρης ἐκφράζεται ἔμμεσα, τόσο μέ τήν παράκληση τοῦ Κωσταντῆ «Δῶσ' τηνε, μάνα, δῶσ' τηνε τὴν Ἀρετὴ στὰ ξένα», ὅσο καί μέ τήν ὅλο αὐταρχικό ἐγωισμό δοσμένη ἀπάντηση: «Δὲν τήνε δούδω, Κωσταντή, τὴν Ἀρετὴ στὰ ξένα». (Ἀριστ. Κριάρης, *Πλήρης συλλογὴ κρητικῶν δημωδῶν ᾀσμάτων...*, σσ. 221-224). Ἡ κρητική παραλογή ἐπιμένει νά μᾶς ὑπενθυμίζῃ, καί μετά τήν σύναψη τῆς ἰδιότυπης συμφωνίας μάννας-Κωσταντῆ, ποιός εἶναι ὁ κυρίαρχος τοῦ κοινωνικοῦ παιχνιδιοῦ (πρβλ. «καὶ δούδει την ἡ μάνα της τὴν Ἀρετὴ στὰ ξένα...») τήν ὥρα πού ἡ πιό γνωστή παραλλαγή (Ν. Πολίτου, *Δημοτικά τραγούδια...*, ἀρ. 92) παρουσιάζει μιά περισσότερο «δημοκρατική» ἐκδοχή πού ὅμως ἀδυνατεῖ νά συγκαλύψῃ τόν βαρύνοντα ρόλο τῆς μητρικῆς ἐπιθυμίας κάτω ἀπό τήν ἐπίφαση τῆς «συλλογικῆς» ἀπόφασης:

«Μάννα μου, κι ἂς τὴ δώσωμε τὴν Ἀρετὴ 'ς τὰ ξένα [...]

---

[128] Οἱ παραπομπές γίνονται μέ βάση τήν σελιδαρίθμηση τοῦ ξεχωριστά ἐκδεδομένου *ἀποσπάσματος ἐκ τοῦ δελτίου τῆς ἱστορικῆς καί ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος.*

καὶ σὰν τὴν ἐπαντρέψανε τὴν Ἀρετὴ 'ς τὰ ξένα...».

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ συγκατάθεση τῆς μάννας στόν γάμο τῆς Ἀρετῆς δίνεται ὑπό τήν προϋπόθεση ὅτι θά γίνῃ σεβαστή ἡ μητρική ἐπιθυμία, μιά ἐπιθυμία τῆς ὁποίας τό ἀκριβές περιεχόμενο παραμένει ὁμιχλῶδες γιά ὅποιον δέν κυττάξῃ πίσω ἀπό τίς αἰνιγματικές γραμμές τοῦ δεκαπεντασύλλαβου:

« Κι ἂν μ' ἔρθῃ γιέ μου, θάνατος, κι ἂν μ' ἔρθῃ γιέ μ' ἀρρώστια,
κι ἂν τύχῃ πίκρα γιὰ χαρά, ποιὸς θὰ μὲ τήνε φέρῃ;»

Ἡ μανιάτικη παραλλαγή τῆς παραλογῆς (Κώστας Πασαγιάννης, *Μανιάτικα μοιρολόγια καί τραγούδια,* ἀρ. 215), ἀποδεικνύεται πιό εὔγλωττη στό ζήτημα τῆς αἰτιολόγησης τῆς ἐπίμονης μητρικῆς ἀπαίτησης:

«Ἐδώσανε τὴν Ἀρετὴ
καὶ χάνουνται οἱ ἐννιὰ ἀδερφοί,
γίνεται ἡ μάνα τους ξερὴ
κι ἀναζητάει τὴν Ἀρετή...»

Τό ἐπίθετο «ξερή» ἠχεῖ περίεργα στ' αὐτιά μας, καί πιό περίεργα μάλιστα ὅταν τ' ἀκοῦμε νά ἐπαναλαμβάνεται στήν ἀπάντηση τοῦ Κωσταντῆ στήν ἀδελφή του:

« - Τ' ἀδέρφια μας εἶναι καλά,
μὰ ἡ μάνα μας εἶναι ξερή,
σ' ἀναζητᾶ, μωρὴ Ἀρετή.»

Θά μποροῦσε βέβαια κανείς νά ἀποδώσῃ στό ἐπίθετο τήν ἔννοια πού οὕτως ἤ ἄλλως πολλές φορές παίρνει ἡ λέξη «ξερός» (= μόνος, ἔρημος, χωρίς συντροφιά), παρ' ὅλο πού σέ μιά τέτοια περίπτωση θά περιμέναμε τήν ἔκφραση «ἔμεινε ἡ μάνα τους ξερή» ἀντί τοῦ «γίνεται ἡ μάνα τους ξερή». Τό ἐπίμονο ὅμως πουλί τῆς παραλογῆς, φαίνεται πώς δέν διαφωτίζει μόνο τήν Ἀρετή γιά τά παράδοξα πού συμβαίνουν, ἀλλά κι ἐμᾶς ἐπίσης, ὅταν κελαηδῇ:

«Ἄμ, ποῦ κι ἀλλοῦ ἐγίνηκε,
κι ἄμ, ποῦ ἐξαναστάθηκε,
μαζὶ ξερὸς καὶ ζωντανός;»

Ἐδῶ φανερά τό «ξερός» σημαίνει «νεκρός», πρᾶγμα πού μᾶς ἐπιτρέπει νά δοῦμε ὑπό διαφορετικό πρῖσμα τήν προτροπή τῆς κόρης στήν μάννα: «*Σήκω* μάνα μου, κι ἄνοιξε...».

Ἐδῶ δέν ἔχουμε πιά νά κάνουμε μέ τήν ἐπιτατική ἐπανάληψη τῆς προσφώνησης πού υἱοθετοῦν ἄλλες παραλλαγές (: «ἄνοιξε μάνα μ' ἄνοιξε...») ἀλλά μέ ἕνα *ἀνακάλημα* πού ἀπευθύνεται σ' ἕνα νεκρό, ὅπως τό δείχνει ἄλλωστε χαρακτηριστικά ἡ χρήση τῆς ἴδιας προστακτικῆς στό ἀνακάλημα τῆς μάνας πάνω ἀπ' τόν τάφο τοῦ νεκροῦ Κωσταντῆ: «*Σήκω* Κωσταντινάκη μου, τὴν Ἀρετή μου θέλω» (*Θρακικά*, ΙΑ', σ. 271).

Ὑπό τό φῶς μιᾶς τέτοιας ἀνάλυσης, ὡς θεματικός πυρήνας τῆς παραλογῆς ἀναδεικνύεται ἡ ἀνάγκη γιά ἐπιστροφή τῆς κόρης τήν ὥρα τοῦ θανάτου ἤ *μετά τόν θάνατο τῆς μάννας*. Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, μιά διευθέτηση πού θά ἀφαιροῦσε ἀπό τό «ἐπιχείρημα» τῆς μητέρας τήν «ἀρρώστια» ἤ τήν «πίκρα γιά χαρά» (τ.ἔ.: *κι ἂν μ' ἔρθῃ, γιέ μου, θάνατος, ποιὸς θὰ μὲ τήνε φέρῃ;...) θά μᾶς μετέφερε στήν καρδιά τοῦ πρωτογενοῦς προβληματισμοῦ, ἀπαλλαγμένου ἀπό στοιχεῖα πού προστέθηκαν βάσει μιᾶς «παρ-εξήγησης» τοῦ ἀρχικοῦ νοήματος.

Ἕνα σωρό παραλλαγές ἀπό διάφορες, ἀπομακρυσμένες μεταξύ τους, ἑλληνικές περιοχές, συνηγοροῦν ὑπέρ τῆς ἄποψης πού ἀντιλαμβάνεται τόν θάνατο τῆς μάνας - ἐνδεχόμενο ἤ καί ἐπισυμβάντα - ὡς τό ἐπίκεντρο τῆς δραματικῆς ἐξέλιξης. «Ἂν τύχῃ κι' ἀψιθάνατος, κανεὶς κοντά μ' οὐκ ἔνι» λέει ἡ μάννα στήν παραλλαγή ἀπό τήν Σινασσό τῆς Καππαδοκίας (δές προσθήκη τοῦ Α. Παπαδόπουλου - Κεραμέως στό τέλος τῆς μελέτης τοῦ Ν. Πολίτη). Σέ

μιά παραλλαγή ἀπό τήν 'Αθῆνα (ὅ.π. σ. 38) ἡ μάννα καλεῖ τόν Κωσταντῆ νά φέρῃ τήν 'Αρετώ

«ὅποῦ τηνε 'παντρέψαμε πολὺ μακριὰ 'ς τὰ ξένα,
καὶ τώρα τὴν ἀναζητῶ τὰ 'μάτια μου νὰ κλείσῃ...»

Τό πόσο σημαντική εἶναι γιά τήν μάννα ἡ πραγματοποίηση τῆς ἐπιθυμίας αὐτῆς, φαίνεται κι ἀπ' τήν διατύπωσή της γιά δεύτερη φορά στό τέλος τῆς ἴδιας παραλλαγῆς:

«'Επῆγε καὶ ἐστάθηκε 'σὲ μιὰ μικρὴ πορτοῦλα·
ἀκούει τὴ μάννα νὰ βογκᾷ νὰ λέῃ τ' ὄνομά της.
-"Αχ! ποῦ εἶσαι, ποῦ εἶσαι 'Αρετὼ τὰ 'μάτια μου νὰ κλείσῃς;»

'Αλλά ἡ παραλλαγή πού διασαφηνίζει πλήρως τό ζήτημα εἶναι αὐτή ἀπό τήν Τραπεζοῦντα (Σ.'Ιωαννίδου, *Ἱστορία καὶ στατιστικὴ Τραπεζοῦντος*, σσ. 283-284) πού παραθέτει ὁ Πολίτης. Ἡ «'Ερήν» ρωτάει τόν Κωσταντῆ: «Καὶ ἂν ἀποθάν ' ἡ μάννα μου, ἐμὲν ποῖος καλεῖ με;» γιά νά λάβῃ τήν ἀπάντηση:

«ἂν ἀποθάν' ἡ μάννα μουν, ἐγὼ ἐσὲν λαλῶ σε».

Τόσο ἡ ἐρώτηση ὅσο καί ἡ ἀπάντηση μᾶς ἐπιτρέπουν νά συμπεράνουμε ὅτι ὁ θάνατος τῆς μάννας - πού εἶναι ἄλλωστε ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖον ἡ κόρη ἐπανακάμπτει - ἔχει ἤδη ἐπισυμβῆ ὅταν ὁ νεκρός πλέον Κωσταντῆς καταφθάνῃ ἔφιππος γιά νά μεταφέρῃ τήν ἀδελφή στόν «μητρικό» οἶκο. Στό ἴδιο συμπέρασμα μᾶς ὁδηγεῖ καί ἡ ἑπτανησιακή παραλλαγή (Tommaseo, canti popolari, τ. III, σσ. 347-348), ὅπου τό «κακό» (τ.ἔ. ὁ θάνατος τῆς μάννας) ἀναγγέλλεται ἐμμέσως ἀλλά σαφῶς:

«...γιὰ 'πές μου ἂν εἶναι γιὰ καλό, νὰ βάλω τ' ἀργυρά μου,
γιὰ 'πές μου ἂν εἶναι γιὰ κακό, νὰ 'πᾶμε καθὼς εἶμαι.
- "Ελα νὰ 'πᾶμε, 'Αρετή, νὰ 'πᾶμε καθὼς εἶσαι.»

Θά μποροῦσε βέβαια ἐδῶ νά ὑποστηριχθῇ ὅτι τό «κακό» εἶναι ὁ θάνατος τῶν ἐννέα ἀδελφῶν, ἀλλά ἡ ἐξέλιξη τῆς ὅλης ὑποθέσεως μοιάζει νά δικαιώνῃ περισσότερο ἐκείνους πού διαπιστώνουν - εὔκολα ἄλλωστε - πώς ἡ ἐπικέντρωση τοῦ ἐνδιαφέροντος τῆς παραλογῆς στήν τύχη τῆς μάννας εἶναι ἀντιστρόφως ἀνάλογη πρός τό ἐνδιαφέρον μάννας καί κόρης γιά τήν τύχη τῶν ἐννιά ἀδελφῶν.

'Εν πάσῃ περιπτώσει, μιά ἐκδοχή σάν αὐτή πού παρουσιάζει ἡ «κλασσική» παραλλαγή τοῦ τραγουδιοῦ («"Αν ἴσως κ' εἶναι γιὰ χαρά, νὰ στολιστῶ καὶ νά ρθω,/ κι' ἂν εἶναι πίκρα, πές μου το, νὰ βάλω μαῦρα νά ρθω./ - "Ελα 'Αρετή, 'ς τὸ σπίτι μας, κι' ἂς εἶσαι ὅπως καὶ ἂν εἶσαι.») ἀφαιρεῖ ἀπό τήν ἀπάντηση τοῦ Κωσταντῆ τόν - ἐξαγγελτικό θανάτου - χαρακτῆρα της καί τήν μετατρέπει σέ μιά, χωρίς νόημα, βαριεστημένη καί ἀδιάφορη χειρονομία. Εἶναι κι αὐτό μιά ἔνδειξη τῶν ὑπόγειων διεργασιῶν πού συντελοῦνται ὑπό τήν ποιητική ἐπιφάνεια, ἀλλοιώνοντας - ὁλοκληρωτικά πολλές φορές - τό πρωταρχικό νόημα.

Ἡ ἀδελφομικτική σχέση

Τήν ἴδια ἀλλοίωση τοῦ πρωταρχικοῦ νοήματος μποροῦμε νά παρατηρήσουμε στό ζήτημα τῶν σχέσεων ἀδελφῆς καί ἀδελφοῦ καθώς καί τῆς σύγκρουσης τοῦ τελευταίου μέ τήν μάννα. "Εστω καί διστακτικά, ἔστω καί ὑπό ὅρ(κ)ους, ὁ Κωσταντής διεκδικεῖ τήν 'Αρετή ἀπό τήν μάννα, παρωθούμενος ὄχι ἀπό ἰδεαλιστικά κίνητρα, ὅπως ἴσως κάποιος θά ὑπέθετε, ἀλλά ἀπό μιά, μόλις καί μετά βίας ἀποκρυπτόμενη, ὑστερόβουλη ἰδιοτέλεια, ὁμόλογη πρός τήν ἀντίστοιχη μητρική:

«Δῶσ' τηνε μάνα, δῶσ' τηνε τὴν 'Αρετή στὰ ξένα,
στὰ ξένα κεῖ ποὺ περπατῶ, στὰ ξένα ποὺ πηγαίνω,
νά 'χω κι ἐγὼ παρηγοριά, νά 'χω κι ἐγὼ κονάκι.»

Φαίνεται ὅτι, ὅπως στήν περίπτωση τῆς μάννας, ἔτσι καί στήν περίπτωση τοῦ Κωσταντῆ, τό τραγούδι, ἄν δέν ἀποκρύπτῃ ἐντελῶς, τοὐλάχιστον ἀποσιωπᾷ ἐν μέρει πραγματικότητες καί σχέσεις πού μπορεῖ κάποτε νά ἦταν κοινωνικά ἀποδεκτές, ἀργότερα ὅμως ξεπεράστηκαν ἀπό τήν πραγματικότητα πρός τήν ὁποία τό τραγούδι ὤφειλε νά προσαρμοσθῇ σβήνοντας - ὅσο ἦταν δυνατό - τά ἔνοχα ἴχνη. Τό ἔνοχο ἴχνος στήν περίπτωση αὐτή εἶναι ἡ ἐρωτική σχέση τοῦ ἀδελφοῦ μέ τήν ἀδελφή πού, τόσο στήν παραλογή, ὅσο καί στό παραμύθι, παρακάμπτεται μέ τρόπους πού δέν θά μποροῦσε νά τούς χαρακτηρίσῃ κανείς καί ἰδιαίτερα κομψούς ἤ ἀπόλυτα πειστικούς.

Στό παραμύθι, παρ' ὅλο πού εἶναι ἐμφανές ὅτι ἡ μάννα προσπαθεῖ νά ἀκυρώσῃ τήν ἐπαφή τῆς κόρης μέ τούς ἀδελφούς της, ἡ ἡμικεκαλυμμένη ἰδιαίτερη σχέση τοῦ μικρότερου ἀδελφοῦ μέ τήν ἀδελφή μένει μετέωρη καί χωρίς προεκτάσεις. Κι ἐνῷ μετά τήν προσκόμιση ἀπό τά ἀδέλφια τῶν γνωστῶν δώρων (φορεμάτων, δαχτυλιδιῶν, παπουτσιῶν) θά περίμενε κανείς νά ἐπακολουθήσῃ - κατά τό πρότυπο τῆς Σταχτομπούτας - κάποιος γάμος, αὐτός συντελεῖται ἀργότερα μέ τήν «ἀπό μηχανῆς» (αὐτῆς τοῦ πολυμήχανου παραμυθιοῦ) ἐμφάνιση τοῦ ἄσχετου μέ τό γένος ψαρᾶ. Τώρα τά καημένα τ' ἀδέλφια θ' ἀναγκαστοῦν νά ξεπαραδιαστοῦν γιά δεύτερη φορά: «αὐτό τό 'μαθαν καί τ' ἀδέλφια της, πού χάρηκαν πολύ (σ.σ.: καί ἀποτόμως!) καί *τούς ἐχάρισαν κι ἄλλα δῶρα*, καθώς ἐπίσης κι ἐκεῖνο τό μεγάλο σπίτι μέ τίς ἐννιά κάμαρες».

Ὁ γάμος λοιπόν γίνεται δυό φορές γιατί καθώς φαίνεται ὁ πρῶτος (ὁ ἀδελφομικτικός) ἔχει νά ἀντιμετωπίσῃ ἀπό ἕνα σημεῖο κι ἔπειτα τήν κοινωνική ἀποδοκιμασία πού ὑποδηλώνει τήν παρουσία της μέσα ἀπ' αὐτό τό χοντροκομμένο λογοκριτικό ψαλίδισμα τῶν «ἀκατάλληλων» σκηνῶν πού ἀφοροῦν τόν «ὕποπτο» δράστη.

Ὁ δράστης ἐδῶ πρέπει νά ἐντοπίζεται στό πρόσωπο ὅλων ἤ ἑνός ἐκ τῶν ἐννέα ἀδελφῶν, μέ τόν μικρότερο νά συγκεντρώνῃ τίς περισσότερες πιθανότητες ἤ νά κινῇ - ἄν υἱοθετήσουμε τήν λογοκριτική ὀπτική - τίς περισσότερες ὑποψίες.

Ἡ ἀντιδιαστολή τοῦ ἑνός πρός τούς ὑπόλοιπους ἀδελφούς[129] ἐμφανίζεται καί στήν παραλογή, καί ἡ ἀναγωγή της στήν συνηθισμένη τάση τοῦ παραμυθιοῦ ἤ τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ νά ἐξαίρῃ τίς ἀγαθές ἰδιότητες τοῦ «ξεχωριστοῦ» ἥρωα ἐν ἀντιδιαστολῇ πρός τά ἄλλα, μή ἐξέχοντα πρόσωπα, δέν λύνει τό πρόβλημα ἀλλά μᾶλλον τό περιγράφει. Ἡ ἐπιθυμία τοῦ Κωσταντῆ νά πάρῃ μαζί του τήν 'Αρετή γιά νά 'χῃ κι αὐτός «παρηγοριά» καί «κονάκι», ἐκτός τοῦ ὅτι ἀποτελεῖ εὔγλωττο ὑπαινιγμό γιά μιά πιό στενή σχέση μέ τό διεκδικούμενο πρόσωπο, μᾶς θυμίζει τόν θεματικό πυρῆνα τῆς Ξανθομαλλούσας καί τῶν ὑπόλοιπων παρεμφερῶν παραμυθιῶν ὅπου τό βασιλόπουλο, ὁ μελλοντικός σύζυγος τῆς κόρης, ἔρχεται σέ σύγκρουση μέ τήν δαιμονική μητέρα της, ἐπειδή κάνει ὅ,τι καί ὁ Κωσταντής: ἀποσπᾷ τήν ἀφοσιωμένη στήν μητέρα κόρη ἀπό τόν τόπο ἐγκλεισμοῦ της. Αὐτό μπορεῖ νά ἐξηγήσῃ τόσο τήν μανιασμένη ἀντίδραση τῆς δαιμονικῆς μάννας, ὅσο καί τήν χρήση μαγγανειῶν παρόμοιων μ' αὐτές πού συναντᾶμε καί στό παραμύθι τῶν ἐννέα ἀδελφῶν καί τῆς μιᾶς ἀδελφῆς.

Καί δέν θά ὑποστηρίζαμε μέ τόση σιγουριά τήν σχέση κοινῆς καταγωγῆς τῶν δύο φαινομενικά διαφορετικῶν θεμάτων ἄν δέν ἀνευρίσκαμε

---

[129] Ὁ χαρακτηρισμός «τὸ πιὰ γλυκὺ τ' ἀδέρφι» πού ἐπιφυλάσσει στόν Κωσταντῆ ἡ παραλλαγή ἀπό τήν Νίσυρο (*Ζωγράφειος ἀγών*, σ. 397, ἀρ. 17) εἶναι ἰδιαίτερα ἀποκαλυπτικός τῶν ἰδιαζουσῶν σχέσεων τῆς 'Αρετῆς μέ τόν ἕνα ἐκ τῶν ἐννέα ἀδελφῶν: «..." Δὲν εἶμ' ἐγὼ ὁ Κωσταντῆς, τὸ πιὰ γλυκύ σ' ἀδέρφι"; / " 'Αφοῦ 'σαι σὺ ὁ Κωσταντῆς, τὸ πιὰ γλυκύ μ' ἀδέρφι, / ποῦ 'ναι ὁ μαῦρός σου πλετζές, τὸ μαῦρό σου μουστάκι";»

χαρακτηριστικές, χτυπητές καί ὁπωσδήποτε ὄχι τυχαῖες ὁμοιότητες μεταξύ δύο προσώπων (τοῦ βασιλόπουλου καί τοῦ Κωσταντῆ) τά ὁποῖα ἀνήκουν ὡς φαίνεται στόν πολυδαίδαλο κόσμο τοῦ πανάρχαιου μαγικοῦ παραμυθιοῦ καί ἀντιπροσωπεύουν ἐναλλακτικές μορφές τοῦ ἴδιου προτύπου: τοῦ ἀδελφοῦ πού παντρεύεται τήν ἀδελφή παρά τήν θέληση, ἀρχικά, καί μέ τήν συγκατάθεση, ἀργότερα, τῆς μάννας.

Τό βασιλόπουλο π.χ. πού παντρεύεται τήν Σταχτομποῦτα, ἀντιπροσωπεύει μιάν ἀρκούντως ἐξελιγμένη ἐκδοχή τοῦ ἀρχικοῦ τύπου, πλήρως προσαρμοσμένη στίς ἀπαιτήσεις τῆς ἐξωγαμικῆς δεοντολογίας, ἀφοῦ, ὄχι μόνο δέν εἶναι ἀδελφός τῆς Σταχτομπούτας, ἀλλά ἔχει ἐπιπροσθέτως ἐξασφαλίσει τήν συγκατάθεση τῆς νεκρῆς μητέρας γιά τόν ἐπικείμενο γάμο (ἡ ἐκ μέρους της ἀποστολή τῶν φορεμάτων της στήν Σταχτομποῦτα ἀποτελεῖ ἀσφαλές τεκμήριο).

Σέ μιά σκωτσέζικη ἐκδοχή τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Σταχτομπούτας (Ashpitel), προερχόμενη ἀπό μιά κωμόπολη κοντά στήν Γλασκώβη (δές K. Briggs, *A dictionary of British folk-tales...*, σ. 138 κ.ἑ.) μιά ἀπ' τίς κόρες τῆς μητρυιᾶς, λόγῳ τῆς σφοδρῆς της ἐπιθυμίας νά παντρευτῇ τό βασιλόπουλο, «πῆρε ἕναν μπαλτά, ἔκοψε τά δάχτυλα τοῦ ποδιοῦ της κι ἕνα κομμάτι ἀπό τήν φτέρνα της καί φόρεσε τό γοβάκι». Ἀλλά ἐκεῖνο πού εἶναι ὄντως ἐντυπωσιακό, εἶναι ἡ συνέχεια τῆς ἱστορίας: «Τό βασιλόπουλο τήν ἔβαλε πίσω του, καβάλλα στ' ἄλογό του γιά νά τήν πάρῃ μακριά στό κάστρο του, ὅπου θά γινόταν ὁ γάμος. Στόν δρόμο, ἤτανε νά περάσουν ἀπό ἕνα σύδεντρο. Στό πρῶτο δέντρο καθότανε ἕνα κοράκι πού ἔλεγε:

Ἡ φτερνοτσακισμένη κι ἡ δαχτυλοκομμένη
πίσω ἀπ' τό βασιλόπουλο πηγαίνει·
μά ἡ γερή στό πόδι κι ὁμορφοκαμωμένη
πίσω ἀπό τό καζάνι εἶναι κρυμμένη[130]

Λέει τότε τό βασιλόπουλο: «Τί εἶπε ἐκεῖνο τό πουλί;». «Μπά» λέει ἐκείνη, «μή δίνῃς σημασία· ἀνόητες κουβέντες λέει». Ὅμως στό ἑπόμενο δέντρο, ἕνα ἄλλο πουλί - κοράκι πάλι - ἔλεγε τά ἴδια. Ξεπεζεύει τότε τό βασιλόπουλο, κυττάει τό πόδι της, ἤτανε γεμᾶτο αἵματα...».

Ἡ ὁμοιότητα σκηνικοῦ καί ἀντιδράσεων τῶν προσώπων τῆς παραλογῆς μας καί τοῦ σκωτσέζικου παραμυθιοῦ, εἶναι κάτι πού δέν μποροῦμε νά προσπεράσουμε εὔκολα. Ὅσο κι ἄν τά λεγόμενα τοῦ πουλιοῦ δέν ἀφοροῦν στόν ἄντρα ἀλλά στήν γυναῖκα, κι ὅσο κι ἄν δέν ἀποκαλύπτουν ὅτι κάποιος ἀπ' τούς ἀναβάτες εἶναι νεκρός, ἐν τούτοις ἡ ἴδια ἡ ὕπαρξη τοῦ πουλιοῦ, οἱ ὑπαινιγμοί του γιά κάποιο εἶδος ἀπάτης, καί τέλος ἡ ἀντιμετώπιση αὐτῶν τῶν ὑπαινιγμῶν, τόσο ἀπό τόν δράστη τῆς ἀπάτης, ὅσο καί ἀπό τόν ὑπωψιασμένο συναναβάτη μέ παρόμοιο τρόπο, δείχνει πρός τήν κατεύθυνση τῆς ἐκ μιᾶς ἐκδοχῆς καταγωγῆς τῶν δύο ὑποθέσεων. Τό μοτίβο τοῦ ἀλόγου πάνω στό ὁποῖο ἐκτυλίσσονται ἐν κινήσει τά δρώμενα καί διαλέγονται τά πρόσωπα, εἶναι ἐπίσης κάτι πού δέν μπορεῖ νά παραβλεφθῇ. Ἄν μάλιστα συσχετίζαμε τίς δύο ὑποθέσεις μέ αὐτήν τῆς *Λεονώρας* τοῦ Γερμανοῦ ποιητῆ G.A. Bürger[131](μετάφραση Λ. Μαβίλη, δές *Παραλογές*, ἐπιμέλεια Γ. Ἰωάννου, σ.

---

[130] «Haggit - heels and Hewed - toes
Behind the young Prince rides.
But Pretty - foot and Bonnie - foot
Behind the caldron hides ».

[131] Ἡ πρώτη συσχέτιση τῆς παραλογῆς μέ τήν *Λεονώρα* ἔγινε ἀπό τόν W. Müller, ὁ ὁποῖος, ὅπως σημειώνει ὁ Ν.Πολίτης «ἐν ἰδίᾳ μέν πραγματείᾳ, δημοσιευθείσῃ ἐν τῇ

165 κ.ἑ.), ὅπου ὁ ἔφιππος ἄντρας πού κουβαλάει τήν κόρη στόν τάφο του εἶναι ὁ νεκρός ἐραστής της, μπορούσαμε νά διακινδυνεύσουμε τήν ὑπόθεση πώς ὁ Κωσταντῆς τῆς παραλογῆς δέν εἶναι ἀδελφός (ἤ μᾶλλον: δέν εἶναι *μόνο* ἀδελφός) τῆς Ἀρετῆς, ἀλλά καί ἐραστής της. Ὅταν ὁ Ν. Πολίτης σημειώνῃ πώς στά «δημώδη ᾄσματα τῶν νοτίων Σλάβων [...] τὸν νεκρὸν ἐραστὴν ἡ μνηστῆρα ἀντικαθίστησιν ὁ ἀδελφός» (ὅ.π. σ. 5) δέν ὑποψιάζεται πώς ἡ διαφορά εἶναι φαινομενική καί πώς ἡ ὅλη ὑπόθεση ἀνάγεται σέ μιά ἐποχή ὅπου οἱ δύο ἰδιότητες (ἀδελφοῦ καί ἐραστῆ) δέν ἦταν ἀσύμβατες. Ὁ μεγάλος αὐτός ἐπιστήμονας εἶχε ψαύσει σχεδόν τήν ἀλήθεια, ὅταν ἐπεσήμαινε (ὅ.π., σ. 5) τήν ὁμοιότητα τῆς παραλογῆς μέ τραγούδι τῆς «γαλλικῆς Βρετανίας» ὅπου «ὁ νεκρὸς μνηστὴρ τῆς Gwennola, ὁ ταύτην ἔφιππος ἀγαγὼν νύκτωρ εἰς τὴν κατοικίαν τῶν νεκρῶν, εἶναι καὶ ὁμογάλακτος αὐτῆς ἀδελφός».

Στήν Ashpitel, στοιχεῖα πού σχετίζονται μέ τόν νεκρό ἀδελφό τῆς ἑλληνικῆς παραλογῆς (ἔφιππη πορεία, παρέμβαση πουλιῶν, κ.λπ.) συνδυάζονται μέ ἄλλα πού προσιδιάζουν σ' ἕναν ἐραστή ὅπως π.χ. ἡ προοπτική τοῦ γάμου πού θά πραγματοποιηθῇ τελικά ἀνάμεσα στό βασιλόπουλο καί τήν προσωρινά παραγκωνισμένη ἐκλεκτή τῆς καρδιᾶς του.

Βέβαια, στήν Ashpitel ἤ στήν Λεονώρα, ἐν ἀντιθέσει πρός τήν ἑλληνική παραλογή, ὁ ρόλος πού παίζει ἡ μάννα στήν ἐξέλιξη καί - πολύ περισσότερο - στήν λύση τοῦ δράματος ἐμφανίζεται ἀπό περιθωριακός ἕως ἀνύπαρκτος. Θά ἦταν ὅμως λάθος νά θεωρήσουμε ὅτι ἡ μάννα ἀπουσιάζει· ἡ μάννα εἶναι ἐκεῖ, ἕτοιμη πάντα νά διεκδικήσῃ αὐτά πού τῆς ἀνήκουν, νά ἐπηρεάσῃ τίς ἐξελίξεις καί νά ἀποκαλύψῃ μέ τόν ὑπαινικτικό της λόγο τί ὑποκρύπτεται κάτω ἀπό τήν εὔθραυστη κροῦστα τῶν ἐπιφαινομένων.

Τά πουλιά

Ὁ Λίνος Πολίτης στήν μελέτη του «Τό θέμα τῶν πουλιῶν στό δημοτικό τραγούδι τοῦ Νεκροῦ ἀδερφοῦ» (Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Παν/μίου Θεσ/νίκης, τ. Ζ') ἐκφράζει τήν ἄποψη ὅτι ἡ ἐπανάληψη τοῦ ἰσοδύναμου μοτίβου τοῦ μιλήματος τῶν πουλιῶν εἶναι μεταγενέστερο ἀνάπτυγμα καί ὅτι ἑπομένως τό κείμενο τοῦ τραγουδιοῦ τό ὁποῖο εἶναι σήμερα προσιτό κυρίως στίς *Ἐκλογές* τοῦ Ν.Γ.Πολίτη, «παρέχεται [...] βασικά ἀλλοιωμένο».

Πρόθεσή μας δέν εἶναι νά ἀκολουθήσουμε κατά πόδας τήν φιλολογική κριτική τοῦ Λ. Πολίτη - ἡ ὁποία ἄλλωστε σέ πολλά σημεῖα εἶναι βάσιμη - ἀλλά νά δείξουμε ὅτι τό βασικό της συμπέρασμα, πού μιλᾷ γιά ἐκτεταμένη παρέμβαση τῶν συλλογέων ἤ γιά ἐπανάληψη «ξένη πρός τό σῶμα τοῦ τραγουδιοῦ, προσθεμένη ὑστερώτερα» ἀπ' τόν ἐφτανησιώτη τραγουδιστή, δέν ἀνταποκρίνεται στά πράγματα.

Καί τοῦτο, ὄχι γιατί ἔχουμε χειροπιαστές ἀποδείξεις γιά τήν ἀπόλυτη πιστότητα τῶν καταγραφῶν συλλογέων ὅπως ὁ Tommaseo, ὁ Γνευτός ἤ ὁ Πασαγιάννης, ἀλλά γιατί τό θέμα τῆς ἐπανειλημμένης πρέμβασης τῶν πουλιῶν ἀπαντᾷ καί στό παραμύθι τῆς Ashpitel (πρώτη καταγραφή τό 1888), μιά ἄλλη ἐκδοχή τοῦ ὁποίου (K. Briggs, *A dictionary...*, σ. 137) ἀποδεικνύει - μέ τήν ἀντικατάσταση τοῦ πουλιοῦ ἀπό μιάν ὁμιλοῦσα προβατίνα - τήν στενή σχέση πουλιοῦ, ζώου καί νεκρῆς μητέρας.

Ἄλλωστε, ἡ δήλωση τῆς ἀφηγήτριας - μιᾶς ἑξηντάχρονης ἀπό τό Ὥλστερ - ἤδη ἀπό τήν εἰσαγωγή τοῦ παραμυθιοῦ ὅτι «σ' ἐκείνους τούς παλιούς καιρούς

ἐφημερίδι Morgenblatt τῷ 1825, διέλαβε περὶ τῆς σχέσεως τῆς προλήψεως, ἐφ' ἧς στηρίζεται τὸ ἑλληνικὸν ᾆσμα, πρὸς γερμανικούς, ἀγγλικοὺς καὶ σκωτικοὺς μύθους καὶ ᾄσματα καὶ ἰδίᾳ πρὸς τὴν Βυργέρειον Λεωνόραν...» (ὅ.π. σ. 3).

μιά προβατίνα μποροῦσε νά 'ναι μάνα σου» βάζει ἐξ ἀρχῆς τά πράγματα στήν θέση τους. Τό ὅτι μάλιστα δέν πρόκειται γιά τήν μεταμόρφωση μιᾶς μάννας, ἀλλά μιᾶς νεκρῆς μάννας, φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ μαύρη προβατίνα (τό ἀντίστοιχο τῆς μάννας - γελάδας στήν «Σταχταδράχτω»[132]) ἐνδιαιτᾶται ὑπό τήν γῆ «κάτω ἀπό μιά γκρίζα πλάκα, στό χωράφι», καί ἀπό κεῖ βγαίνει στήν ἐπιφάνεια γιά νά παρηγορήσῃ καί νά εὐεργετήσῃ τήν ὀρφανή κόρη πού κλαίει τήν κακή της τύχη. Μέ τά φορέματα καί τά ἄλογα πού ἐξασφαλίζει στήν Ashey Pelt ἡ μητρική συμβουλή, τά πράγματα ἐξελίσσονται ὅπως περίπου καί μέ τήν Σταχτομποῦτα, μέχρι ἐκεῖνο τό σημεῖο ὅπου μιά ἀπ' τίς ἀδελφές παίρνει μέ ἀπάτη τήν θέση της στά καπούλια τοῦ βασιλικοῦ ἁλόγου. Καθώς περνοῦν ἀπ' τό χωράφι, ἀκούγεται ἡ μοιραία φωνή τῆς γριᾶς προβατίνας πού ἀποκαλύπτει τήν ἀπάτη *μέ τά ἴδια περίπου λόγια πού χρησιμοποίησε καί τό πουλί στήν Ashpitel:*

« Nippet foot and clippet foot
behind the king's son rides,
But bonny foot and pretty foot
Is with the cathering hides».

Ἡ ὁμοιότητα ἄλλωστε τῶν δύο παραμυθιῶν (Ashpitel καί Asheypelt) δέν περιορίζεται στήν σχέση προβατίνας καί πουλιοῦ. Στό πιό ἐκτεταμένο παραμύθι τῆς Ashpitel τό μικρό μαῦρο ἀρνί ὄχι μόνο ὑπάρχει, ἀλλά παρέχει στήν ἡρωίδα τήν τροφή πού ἡ κακιά μητρυιά τῆς στερεῖ (ἕνα μεγάλο κομμάτι ψωμί καί τυρί πού βγαίνουν ἀπ' τ' αὐτιά του). Μόνο πού ἡ μητρυιά σφάζει τό ἀρνί, ἡ Ashpitel ἀκολουθῶντας τήν συμβουλή μιᾶς παράξενης γριούλας (πιθανόν μιᾶς ἄλλης μορφῆς τῆς νεκρῆς μάννας) μαζεύει τά κώκαλά του[133], καί τελικά τό ἀρνί ἀν(ασυν)ίσταται μέ τήν μόνη διαφορά ὅτι τώρα κουτσαίνει.

Ἐδῶ ὅμως ὁ ρόλος τοῦ ἀρνιοῦ τερματίζεται καί - ἐν ἀντιθέσει πρός τήν ἐκδοχή τῆς Asheypelt - τήν ἀποστολή τῆς ἀποκάλυψης τῆς ἀλήθειας ἀναλαμβάνει τό κοράκι πού ἀποτελεῖ τόν τέταρτο οὐσιαστικά σταθμό στίς διαδοχικές μεταμορφώσεις τῆς νεκρῆς μάννας (ἀρνί - γριοῦλα - κουτσό ἀρνί - κοράκι).

Ἐκεῖνο πάντως πού προκύπτει ὡς ἀπότοκο ὅλων αὐτῶν τῶν συλλογισμῶν, καί πού ἔχει ἀσφαλῶς τήν μέγιστη σημασία εἶναι ἡ ἀποσαφήνιση τοῦ αἰτίου (ἀναγκαστικοῦ καί τελικοῦ) γιά τό ὁποῖο παρεμβαίνει τό πουλί στά τεκταινόμενα: δέν πρόκειται γιά παραξενιά ἤ ἰδεαλιστική ἀγάπη γιά τήν ἀλήθεια, ἀλλά γιά τήν σταθερή ἐκ μέρους τῆς νεκρῆς μάννας μέριμνα νά μήν ἀντικατασταθῇ ἡ κανονική ἀντιπρόσωπος καί κληρονόμος της ἀπό κάποιαν ἄλλη, ἀλλά νά πραγματοποιηθῇ ἐν τῷ προσώπῳ της ἡ ἕνωση μέ τό βασιλόπουλο. Ἡ συγκατάθεσή της στήν πραγματοποίηση τοῦ γάμου ὀφείλεται εἴτε στό γεγονός ὅτι ἡ διάδοχός της εἶναι ἡ μικρότερη κόρη, πρᾶγμα πού σέ γενική κλίμακα σημαίνει ὅτι ἡ καθυστερημένη της ἐνήβωση ἀπομακρύνει τήν ἀπειλή γιά τήν μάννα, εἴτε στό ὅτι ἡ σχέση ἔχει ἐξελιχθῇ - γιά παρόμοιους

---

[132] Δές Α. Ἀγγελοπούλου, *Οἱ παραμυθοκόρες*, σ. 155: «Κάθε μέρα πήγαιναν κι ἔγνεθαν κάτω ἀπό ἕνα ἔλατο κι ἔλεγαν ὅποια δέν γνέσει τήν τλούπα γρήγορα, θά γίνει ἡ μάνα της γελάδα [...] Μιά ὅμως ἀπό τίς πολλές φορές, ἡ Μάρω δέν μπόρεσε νά τίς γνέσει κι ἔγινε ἡ μάνα της γελάδα...». Στό «κορίτσι πού ἔγινε ἡ μάνα της βόδι» (ὅ.π., σ. 164), ἡ μεταμόρφωση τῆς μάνας τῆς Κούσιως σέ βόδι ὀφείλεται στό ὅτι «ἡ Κούσιω ἔτρωγε τό μπαμπάκι ἀντί νά τό γνέθει».

[133] Τό ἴδιο κάνει καί ἡ Σταχταδράχτω μέ τά κώκαλα τῆς γελάδας-μάνας της πού τήν σφάζουν καί τήν τρῶνε οἱ μιλλαδερφές της: «Αὐτή ὅμως ὅλο καί κοίταζε καί δέν μιλοῦσε καθόλου. Μόνο μάζευε τά κόκαλα πού πετοῦσαν.

Τά πῆρε ὅλα καί πῆγε καί τά 'χωσε σ' ἕνα μέρος πού μόνο αὐτή τό ἤξερε...» (ὅ.π. σ. 156).

λόγους - ἀπό ἀδελφομικτική σέ ἐξωγαμική, κάτι πού μποροῦμε νά συναγάγουμε καί ἀπό τήν πλοκή ὡρισμένων σερβικῶν παραλλαγῶν τῆς παραλογῆς τοῦ «νεκροῦ ἀδερφοῦ»: «Εἰς πολλάς σερβικάς παραλλαγάς μετά τόν ἐκ χολέρας θάνατον τῶν ἐννέα ἀδελφῶν, τῶν ἐννέα νυφάδων καί τῶν ἐννέα ἐγγόνων δέν ἔχομεν κατάραν τῆς μάννας, πού εἶναι, κατά μίαν παραλλαγήν σύζυγος τοῦ πρίγκηπος Μιλιούτιν. Οὗτος ἔχει ἐννέα υἱούς καί μίαν θυγατέρα, ἡ ὁποία πηγαίνει εἰς τήν βρύσιν νά φέρῃ νερό καί βλέπει νά ἔρχεται καί νά πλησιάζῃ πρός τόν πύργον των μία γαμηλία πομπή χωρίς νύμφην. Ἡ γριά μητέρα τῆς λέγει: — Δέν ἀντελήφθης ὅτι δι' ἐσένα πρόκειται, ὅτι ἐσένα θέλουν νύμφην, ἐσένα θέλουν νά πάρουν εἰς τάς Ἰνδίας; Ἡ μητέρα τήν προτρέπει νά ὑπανδρευθῇ καί νά φύγῃ πρός τά ἐκεῖ, ἡ κόρη ὅμως ἐπιμόνως ἀρνεῖται, ἀλλ' ἐπεμβαίνουν οἱ ἀδελφοί ὑποσχόμενοι ὅτι συχνά θά τήν ἐπισκέπτωνται.» (Δ. Οἰκονομίδη, *Ἀπό τά Δημοτικά μας Τραγούδια,* σ. 46).

Ἡ κατάληξη τῶν σερβικῶν παραλλαγῶν, πού παρουσιάζει «παραδόξως» τήν μάννα νά ἐπιθυμῇ ὄχι τήν παραμονή ἤ ἐπανάκαμψη στό γένος, ἀλλ' ἀντιθέτως τόν καταναγκαστικό «ξενιτεμό» τῆς κόρης, δίνει ἔντονα τήν ἐντύπωση ὅτι καί στήν παραλογή *Τοῦ νεκροῦ ἀδερφοῦ* οἱ ὅρκοι γιά ἐπάνοδο τῆς κόρης στό γένος δέν δίνονταν παλαιότερα ἀπό τόν Κωσταντῆ στήν μάννα, ἀλλά ἀπό τόν *Κωσταντῆ στήν Ἀρετή*, πρᾶγμα πού ἐπιβεβαιώνεται ἀπό τό περιεχόμενο ποντιακῶν παραλλαγῶν ὅπως ἡ παρακάτω:

«Ἂν ἀποθάν' ὁ κύρης μου ἐμέν τσ' ἔρταν λαλεῖ-ι;
κι ἄν ἀποθάν' ἡ μάννα μου ἐμέν τσί θά κουΐζῃ;
τ' ἀδέλφα μ' ἄν ἐφτάν' χαράν ἐμέν τσί προσκαλεῖ-ι;
Ἀτότ' ὀμνεῖ κι ὁρκίσκεται ὁ Κωσταντής καί λέει:
- Μά τόν Θεόν, μά τόν Χριστόν, τά δώδεκα βαγγέλα
ἄν ἀποθάν' ὁ κύρης σου ἔρχουμαι καί λαλῶ σε» (ὅ.π., σ. 32).

Αὐτό θά μποροῦσε νά σημαίνῃ ὅτι μιά παλαιότερη - καί μή σωζόμενη - ἐκδοχή τῆς παραλογῆς θά περιλάμβανε καί τήν σκηνή τοῦ ἀναθεματισμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ ὄχι πιά ἀπό τήν μάννα ἀλλά ἀπό τήν Ἀρετή:

«Ἀνάθεμά σε Κωσταντή, καὶ μυριανάθεμά σε,
τὸ τάξιμο ποὺ μοῦ ταξες πότε θὰ μοῦ τὸ κάμῃς;»

Τώρα προβάλλει πιό εὐδιάκριτο τό θέμα τῆς παλαιότερης (ὑποθετικῆς, βάβαια) ἐκδοχῆς: ἡ μάννα, εἴτε διά τοῦ ἐγκλεισμοῦ τῆς κόρης, εἴτε διά τῆς ἀποπομπῆς της ἀπό τό γένος, ἐπιδιώκει τήν ματαίωση τῆς γαμήλιας ἕνωσης ἀδελφοῦ καί ἀδελφῆς. Ὁ ἀδελφός ἀποδέχεται τήν προσωρινή ἀπομάκρυνση τῆς ἀδελφῆς ἀπό τό γένος, παρέχοντάς της παράλληλα τήν ἔνορκη διαβεβαίωση ὅτι ὁ ἴδιος θά τήν ἐπαναφέρῃ ὅταν ἐπισυμβῇ ὁ θάνατος τῆς μάννας. Ἂν καί νεκρός, ὁ ἀδελφός, εἴτε λόγῳ τῶν ἀναθεματισμῶν τῆς ἀδελφῆς, εἴτε λόγῳ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας σηκώνεται ἀπό τό μνῆμα καί πραγματοποιεῖ τήν ὑπόσχεσή του. Στό σημεῖο αὐτό ἔχει τήν θέση της ἡ κεντρική σκηνή τοῦ καλπασμοῦ πάνω στό ἄλογο καί τό θέμα τῆς παρέμβασης τῶν πουλιῶν, πού στό παραμύθι καθορίζει τήν εὐτυχῆ ἐξέλιξη.

Στίς σχετικά διαφορετικές συνθῆκες πού ἀναπαράγει ἡ παραλογή τοῦ «νεκροῦ ἀδερφοῦ», ὁ σκοπός τῆς παρέμβασης τῶν πουλιῶν εἶναι οὐσιαστικά ἡ ἐξουδετέρωση - μέσῳ τῆς ἀποκάλυψης τῆς ἀπάτης - τοῦ νεκροῦ ἀδελφοῦ. [134] Αὐτή ἡ ὑποφώσκουσα ἀντιπαλότητα μεταξύ πουλιῶν καί νεκροῦ καθώς καί ἡ τελική ἀποχώρησή του ἀπό τό προσκήνιο, σημαίνει ὅτι ὁ ἀδελφός τελικῶς θά συμμορφωθῇ στίς μητρικές ἀπαιτήσεις.

---

[134] Ἡ λανθάνουσα πιθανόν ἐπιθυμία τῆς μάνας, πού ὅμως δέν ἐκφράζεται καθόλου στήν παραλογή, εἶναι ἡ ματαίωση τῆς ἐρωτικῆς σχέσης κόρης καί γιοῦ.

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ ἔκβαση τῆς σύγκρουσης μεταξύ μάννας καί γιοῦ-ἐραστῆ δέν εἶναι μονόδρομος, ἀλλά ὑπόκειται στήν «νομοτέλεια» μιᾶς σχετικῆς «πολιτισμικῆς» ἀπροσδιοριστίας.

Ἄν π.χ. «ἐπικρατήσῃ» (μετά θάνατον εἶν' ἀλήθεια) ὁ ἀδελφός - ἐραστής, ἔχουμε πρό ὀφθαλμῶν μιάν ἐκδοχή ἑνός πολύ διαδεδομένου ἀνά τόν κόσμο προτύπου, αὐτοῦ τῆς ταφῆς τῆς ἀδελφῆς - ἐρωμένης πλάϊ στόν ἐραστή - ἀδελφό. Σέ μιά παραλλαγή τῆς παραλογῆς τοῦ «νεκροῦ ἀδερφοῦ», πού ὁ Ν.Πολίτης παραθέτει μέ τήν ἔνδειξη «Στρατιωτικόν νοσοκομεῖον Ἀθηνῶν» καί τήν ὑποσημείωση: «Ἐξ ἀνεκδότου συλλογῆς τοῦ κ. Γ. Δροσίνη», ὁ Κωσταντῆς, σέ μιά προφανῶν ἐλατηρίων προσπάθεια νά ἐμφανισθῇ ὡς μή ἔχων αἱμομικτική σχέση μέ τήν ἀδελφή του, παρουσιάζεται ὡς ὁ δέκατος τῆς «παρέας» («Μά ῥθε καιρός κ' ἐπέθαναν οἱ ἐννιά της γιοὶ κι' ὁ Κώστας...»). Ἔστω ὅμως καί ὑπό τήν ἰδιότητα τοῦ μή αἱμομίκτη ἐραστῆ, ὁ Κωσταντῆς θριαμβεύει μετά θάνατον, ὅταν, στόν τελευταῖο στίχο τῆς παραλογῆς, ἡ Ἀρετή, διωγμένη ἀπό τήν μάννα της καί μεταμορφωμένη σέ κουκουβάγια, κράζει πάνω ἀπ' τόν τάφο τοῦ ἀγαπημένου της:

«Σήκω, καϊμένε Κωσταντή, σήκω νὰ φιληθοῦμε!» (ὅ.π. σ. 42).

Στό τραγούδι ἐπίσης τῆς «Λυγερῆς καὶ τοῦ χάρου» (Ν.Γ. Πολίτου, *Δημοτικὰ τραγούδια*, ἀρ. 217) πού ὡρισμένα του στοιχεῖα (ἐννιά ἀδερφοί τῆς Εὐγενούλας, τό ὄνομα «Κωσταντῆς» τοῦ ἄντρα της) τό συνάπτουν ἔμμεσα μέ τό τραγούδι τοῦ «νεκροῦ ἀδερφοῦ», ὁ Κωσταντῆς μαθαίνει τόν θάνατο τῆς γυναίκας του καί προστάζει τόν πρωτομάστορη πού κάνει τό κιβούρι:

«Νὰ ζήσῃς, πρωτομάστορη, κάμε το πιὸ μεγάλο,
νά ναι πλατύ, νά ναι μακρύ, νά ναι γιὰ δυὸ νομάτους.»

Ἡ ἐπιθυμία του νά ταφῇ κοντά στήν ἀγαπημένη του, φαίνεται καί ἀπό τόν τρόπο τῆς αὐτοκτονίας του:

«Χρυσὸ μαντῆλι[135] σήκωσε τὴν εἶδε ἀπεθαμένη.
Σκύφτει, φιλεῖ γλυκὰ γλυκά, γλυκὰ τὴν ἀγκαλιάζει,
χρυσὸ μαχαῖρι νἔβγαλε νἀπ' ἀργυρὸ φηκάρι,
ψηλὰ ψηλὰ τὸ σήκωσε καὶ 's τὴν καρδιὰ τὸ χώνει».

Ἡ σκηνή θυμίζει ἔντονα τήν περιγραφή τῆς αὐτοκτονίας τοῦ Αἵμονα στήν Ἀντιγόνη[136] (στ. 1234 κ.ἑ.):

«...εἶθ' ὁ δύσμορος
αὑτῷ χολωθείς, ὥσπερ εἶχ', ἐπενταθεὶς
ἤρεισε πλευραῖς μέσσον ἔγχος, ἐς δ' ὑγρὸν
ἀγκῶν' ἔτ' ἔμφρων παρθένῳ προσπτύσσεται·
καὶ φυσιῶν ὀξεῖαν ἐκβάλλει ῥοὴν
λευκῇ παρειᾷ φοινίου σταλάγματος.
Κεῖται δὲ νεκρὸς περὶ νεκρῷ, τὰ νυμφικὰ
τέλη λαχὼν δείλαιος εἰν Ἄιδου δόμοις...»

Ἡ σύμπτωση μᾶλλον δέν εἶναι τυχαία, καί μπορεῖ νά ἐξηγηθῇ βάσει τῆς ὁμοιότητας προθέσεων τῶν δύο αὐτοχείρων: ὁ ἐναγκαλισμός τῆς ἀγαπημένης, τό φιλί, ὁ θάνατος πάνω στό πτῶμα μιᾶς *νύφης* (πρβλ. τό τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ «παίρνω τὸ χάρον ἄντρα» μέ τό τῆς Ἀντιγόνης -στ. 816- «ἀλλ'

---

135 Τό «χρυσό μαντῆλι» εἶναι βέβαια τό νυφικό πέπλο πού ἔχει φορέσει στήν Εὐγενοῦλα ἡ μάννα της ἀκολουθῶντας τήν τελευταία της ἐπιθυμία:

« - Σ' ἀφήνω, μάννα, τὸ ἐχε γειὰ καὶ ντύσε με σὰ νύφη, [...]
ὡσὰν κ' ἐγὼ παντρεύομαι, παίρνω τὸ Χάρον ἄντρα».

136 Φυσικά, δέν εἶναι ἡ πρώτη φορά πού ἐπισημαίνεται ἡ ὁμοιότητα (δές καί Γ. Ἀνδρεάδη, *Ἀντιγόνη - Δραματουργική ἀνάλυση - μετάφραση*, σ. 115).

Ἀχέροντι νυμφεύσω») μᾶς παραπέμπουν σέ μιά «συμβολική» νεκρογαμία γιά τήν τέλεση τῆς ὁποίας ὁ θεμελιωδέστερος ὅρος εἶναι ὁ κοινός ἐνταφιασμός τῶν δύο ἐραστῶν. Ἂν μάλιστα λάβουμε ὑπ' ὄψει μας ὅτι ἡ Ἀντιγόνη καί ὁ Αἵμων εἶναι ξαδέλφια, δέν μποροῦμε νά ἀποκλείσουμε τήν ἀναγωγή τοῦ θέματος σέ ἕνα παλαιότερο καί «τυπικώτερο», αὐτό τῆς ἀπαγορευμένης σχέσης μεταξύ ἀδελφῶν.

Τά δημοτικά τραγούδια πού ἀναφέρονται στήν ἀπαγορευμένη (ἤ λογοκριμένη) πιά σχέση, πραγματοποιοῦν ἕναν μετά θάνατον συμβιβασμό μεταξύ κοινωνικῆς ἀπαγόρευσης καί ἀτομικῆς ἐπιθυμίας, γιατί ἔχουν πάντα κατά νοῦν ὅτι ὁ ἐρωτισμός τῶν νεκρῶν - καί μάλιστα τῶν νεαρῶν - δέν γνωρίζει (οὔτε πρέπει νά γνωρίζῃ) φραγμούς καί κανόνες:

«Γιὰ δές τα τὰ κακόμοιρα, τὰ πολυαγαπημένα!
δὲ φιληθῆκαν ζωντανά, φιλειοῦνται πεθαμένα».

Ἔτσι, στήν περίπτωση τοῦ ἀπαγορευμένου ἔρωτα τῶν δύο ξαδελφιῶν, τοῦ Γιάννου καί τῆς Μαρουδιῶς (βλ. *Τὰ ὡραιότερα δημοτικὰ τραγούδια τῆς ἀγάπης*, ἐκλογή Γ. Δροσίνη, 1927), πάνω ἀπ' τόν τάφο τοῦ Γιάννου φυτρώνει κάλαμος καί πάνω ἀπό τῆς Μάρως κυπαρίσσι, ὁπότε τό σμίξιμο τῶν δύο ἐραστῶν πραγματώνεται μέσα ἀπό τό συμβολικό - συμβολικό μόνο γιά μᾶς - σμίξιμο τῶν δύο φυτῶν:

«Ὁ Γιάννος γίνη κάλαμος κ' ἡ Μάρω κυπαρίσσι·
φυσάει βοριὰς τὸν κάλαμο, φιλεῖ τὸ κυπαρίσσι.».

Εἶναι ἐντυπωσιακό ὅτι τό θέμα τῆς μεταμόρφωσης τῶν νεκρῶν σέ δέντρα, συναρτημένο μάλιστα μέ αὐτό τοῦ ἀπαγορευμένου ἔρωτα μεταξύ δύο ἀδελφῶν, κάνει τήν ἐμφάνισή του καί στήν μακρινή Μελανησία (δές Μ.Μαλινόφσκι, *Σεξουαλικότητα...*, σ. 140 κ.ἑ.). Ὁ μῦθος τῶν Τροβριανῶν κάνει λόγο γιά δυό ἀδέλφια πού μετά τήν ἐρωτική τους ἕνωση «γεμᾶτοι ντροπὴ καὶ τύψεις, δίχως ὅμως νἄχουν σβήσει τὴ φωτιὰ τοῦ ἔρωτά τους, πῆγαν στὴ σπηλιὰ τοῦ Μποκαραϊουάτα, ὅπου καὶ ἔμειναν δίχως φαΐ, νερὸ καὶ ὕπνο. Ἐκεῖ καὶ πέθαναν σφιχταγκαλιασμένοι καὶ μὲς ἀπ' τὰ ἑνωμένα τους κορμιὰ φύτρωσε τὸ εὐωδιαστὸ φυτὸ τῆς σουλουμουόγια (μέντα)». Τό θέμα τοῦ σμίξιμου τῶν δύο δέντρων ἀπουσιάζει μόνο φαινομενικά· τό σμίξιμο ἔχει πραγματοποιηθῆ νωρίτερα, ὅταν ὁ γιός, κάνοντας «μάγια μὲ βότανα γιὰ νὰ κερδίσῃ τὴν ἀγάπη κάποιας γυναίκας», «ἀνακάτεψε καυτερὰ φύλλα κουαγιαουάγκα μὲ εὐωδιαστὴ σουλουμουάγια (μέντα) μέσα σὲ λάδι φοινικοκαρυδιᾶς καὶ ἔβρασε τὸ μεῖγμα ψάλλοντας τὴν ἐπωδή». Ὁ γιός βάζει τό μεῖγμα σ' ἕνα δοχεῖο φτειαγμένο ἀπό σκληρά μπανανόφυλλα κι ὅταν ἡ κόρη θά ἔρθῃ κατά τύχη σέ ἐπαφή μέ τό μαγικό λάδι, ὁ ἔρωτας γιά τόν ἀδελφό της θά τήν κυριεύσῃ.

Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι ὁ ἄντρας πού θά ἀνακαλύψῃ τό παράνομο ζευγάρι θά ὁδηγηθῇ ἀπό ἕνα πουλί (ἐρωδιό τῶν κυμάτων) πού πετάει πάνω ἀπό τήν σπηλιά. Δέν ξέρω κατά πόσο εἶναι θεμιτό νά θεωρήσουμε αὐτό τό πουλί ὡς ἕνα ὑποκατάστατο τῆς μάννας πού ἀντιτίθεται στόν ἐρωτικό δεσμό τῶν δύο ἀδελφῶν, μιᾶς καί τό θέμα τῆς ἀποκάλυψης ἀπό πουλιά τῆς αἱμομιξίας στήν μάγισσα (τήν «ἀφέντρα τῶν μπούφων»), τό συναντᾶμε καί σέ μύθους τῶν Ἰροκέζων Ἰνδιάνων. Πάντως, στίς πάμπολλες ἐκδοχές τῶν δημοτικῶν μας τραγουδιῶν, τό θέμα τοῦ ἐρωτικοῦ σμίξιμου τῶν δύο δέντρων συνδέεται ἀναπόσπαστα μέ μιά μοχθηρή μάννα (συνήθως πεθερά τῆς νύφης) ἡ ὁποία σχεδόν ἀδικαιολόγητα φαρμακώνει - σέ πεῖσμα τῶν αἰσθημάτων τοῦ γιοῦ της ἤ, ὀρθότερα, ἀκριβῶς γι' αὐτά - τήν ἀνυπεράσπιστη νύφη.

Σέ μιά παραλλαγή ἀπό τήν Νίσυρο (*Ζωγράφειος ἀγών*, σ. 396) οἱ δύο ἐραστές πού μεταμορφώνονται σέ δέντρα («Ἤβγεν ὁ νιὸς κυπάρισο κ' ἡ κόρη νεραζοῦλα») ὀνομάζονται Ἀρετή καί Κωσταντῆς, ἐνῷ ἡ ἀμέσως ἑπόμενη παραλλαγή (ὅ.π. σσ. 396-397) συνάπτεται ἐπίσης μέ τό τραγούδι τοῦ «νεκροῦ

ἀδερφοῦ» ἄν καί κάπως διαφορετικά. Ἐδῶ ἡ κόρη εἶναι ἀνώνυμη, ὁ Κωσταντῆς «ἁρμαστός» της, καί τά ἀδέλφια δώδεκα.

Ἡ μάννα ἀνακαλύπτει τόν ἐρωτικό δεσμό καί τόν μαρτυράει στούς δώδεκα:

«Ἀπὸ μιὰ ξυλιὰ τῆς δίνουσι κ' ἓν τῆς ἐβαροφάνη,
ἀμὲ τῆς μάννας ἡ ξυλιὰ 'ς τὸν ᾅδη θὰ τὴν βάνῃ».

Ὁ Κωσταντῆς ἐπιστρέφει ἀπ' τό ταξίδι, πληροφορεῖται τά διατρέξαντα, αὐτοκτονεῖ πάνω στό σῶμα τῆς νεκρῆς «ἁρμαστῆς» του καί ἐπακολουθεῖ ἡ ταφή καί ἡ μεταμόρφωση τῶν δύο ἐραστῶν σέ κυπάρισο καί νερατζοῦλα. Εἶναι φανερός ὁ κεντρικός ρόλος πού παίζει στό ἐρωτικό αὐτό δρᾶμα ἡ μάννα, πρᾶγμα τοῦ ὁποίου καί ἡ κόρη ἔχει πλήρη συνείδηση:

«ἡ μάννα μου μοῦ τά 'καμε γιὰ μιὰν ἀγάπη 'πού 'χα».

Κι ἐδῶ εἶναι ἕνα κομβικό σημεῖο πού τείνουμε νά τό παραγνωρίζουμε *καί* σέ ὅ,τι ἀφορᾷ στήν Ἀντιγόνη: αὐτή πού κατεβαίνει κατά κανόνα *πρώτη* «εἰς Ἅιδου» εἶναι ἡ νεαρή κόρη *καί ὄχι ὁ γιός* ὁ ὁποῖος τήν ἀκολουθεῖ ἀναγκαστικά στήν προσπάθειά του νά διαιωνίσῃ τόν ἄτυχο δεσμό. Ἑπομένως τό «πρῶτον κινοῦν» τῆς ὑπόθεσης εἶναι ὁ κατατρεγμός μιᾶς μάννας (ἀκόμα κι ὅταν εἶναι πεθερά) πού ξεσπάει πάνω σέ μιά νεαρότερή της κόρη ἤ νύφη. Νά ὑποθέσουμε πώς ἀκόμα κι ὁ Κρέοντας, πού ἀντιτίθεται μανιασμένα στόν γάμο Αἵμονα - Ἀντιγόνης καί στέλνει τήν «εὔλεκτρον νύμφαν» στόν θάνατο, ἐπωμίστηκε ἕναν ρόλο πού στό πανάρχαιο δρᾶμα τόν ἔπαιζε κανονικά ἡ μάννα; Ἄδηλον. Ἐκεῖνο πάντως πού συνδέει στενώτερα τό ἐρωτικό σμίξιμο τῶν δέντρων - ἐραστῶν μέ αὐτό τοῦ Αἵμονα καί τῆς Ἀντιγόνης, εἶναι ἡ «κατασκαφής οἴκησις», ἡ ἀναγωγή δηλ. τῶν παρεμφερῶν θεμάτων στίς ἀντιλήψεις καί τίς ἐμπειρίες μιᾶς κοινωνίας πού ἐπιδίδεται συστηματικά πλέον στήν ταφή καί ὄχι στόν «τοτεμικό» διασπαραγμό τῶν νεκρῶν.

Γι' αὐτό καί ἡ μεταμόρφωση τοῦ νεκροῦ σέ φυτό (μιά δοξασία πού φαίνεται ἐν μέρει νά πηγάζῃ ἀπό τήν παρερμηνεία ἀντικειμενικῶν δεδομένων παρατήρησης τοῦ χώρου ταφῆς) εἶναι ὑστερογενέστερη τῆς μεταμόρφωσής του σέ ζῶο.

Ἡ ἐπιλογή τῆς κληρονόμου

Τά μαγικά παραμύθια ἔχουν πολλά νά μᾶς ποῦν γιά τόν θανάσιμο ἀνταγωνισμό πού ἀναπτύσσεται ὡς ἐπί τό πλεῖστον ἀνάμεσα σέ ἀδελφές τῶν ὁποίων οἱ παθιασμένες διεκδικήσεις μᾶς φέρνουν συχνά σέ ἀμηχανία καί μᾶς κάνουν ὄχι λίγες φορές νά ἀναρωτιώμαστε τόσο γιά τήν ταυτότητα τῶν «ἀδελφῶν», ὅσο καί γιά τήν βαθύτερη οὐσία αὐτοῦ πού διακυβεύεται.

Δεδομένου ὅτι πολύ συχνά ἡ συμπεριφορά καί ἡ τύχη τῶν κακῶν ἀδερφάδων ταυτίζεται μέ αὐτήν τῆς μάννας τους (τό παραμύθι διακατέχεται ἀπό μιά ἔκδηλη ἀμηχανία ὅταν πρόκειται νά ἀποφασίσῃ ποιός ἐπί τέλους «τιμωρεῖται»: ἡ κακιά κόρη; ἡ κακιά μάννα - μητρυιά; καί οἱ δυό μαζί;) μποροῦμε νά θεωρήσουμε ὅτι, μέ τήν παρέμβαση τῆς μητέρας, ἡ διαμάχη ἀνάμεσα στήν γηραιά μάννα καί τήν νεαρή κόρη μεταβλήθηκε σέ «ἔριν» μεταξύ νέων, καί πιό συγκεκριμένα μεταξύ τῶν μεγαλύτερων ἀδερφάδων καί τῆς νεώτερης.

Συνήθως τό «μῆλον τῆς ἔριδος» εἶναι - ὅπως π.χ. στίς διάφορες παραλλαγές τῆς Σταχτο(μ)πούτας - ὁ γάμος μέ ἕνα βασιλόπουλο, καί, μέ τά δικά μας τοὐλάχιστον μέτρα, ἕνα μαλλιοτράβηγμα γιά μιά τέτοια ὑπόθεση θά ἦταν κάτι τό πολύ φυσικό. Ἐκεῖνο πού μπερδεύει κάπως τά πράγματα εἶναι ὅτι δέν ἀποφασίζει στήν οὐσία τό βασιλόπουλο, ἀλλά μεγέθη ποδιῶν καί νούμερα παπουτσιῶν. Βέβαια, τό γοβάκι τῆς Σταχτο(μ)πούτας εἶναι κατά πᾶσαν πιθανότητα ὁ ἀπόγονος τῆς σκευῆς πού συνοδεύει τήν ἀποπεμπόμενη ἀπό τό γένος κόρη, μιά σκευή πού χρησιμεύει στήν ἀναγνώρισή της κατά τήν

ἐπανάκαμψη στόν γενέθλιο τόπο, ἀλλά, στίς νέες συνθῆκες τῶν ἀδελφικῶν ἀνταγωνισμῶν, ἐνσωματώνει ἐπιπρόσθετες λειτουργίες καί σημασίες.

Ἡ νέα, σχετικά, λειτουργία τοῦ παπουτσιοῦ εἶναι ὅτι ἀποκλείει τίς μεγαλύτερες κόρες καί εὐνοεῖ τήν μικρότερη, πρᾶγμα ἐμφανές στήν περίπτωση τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Σταχτο(μ)πούτας: Οἱ δύο μεγάλες καί «κακές» ἀδελφές ἀναγκάζονται νά κόψουν, ἀκολουθῶντας τίς συμβουλές τῆς κακιᾶς μητρυιᾶς, ἡ μέν πρώτη τό μεγάλο της δάχτυλο, ἡ δέ δεύτερη τήν φτέρνα της, ὁπότε ἡ ἀπάτη τους ἀποκαλύπτεται, ἀναδεικνυομένης κατ' αὐτόν τόν τρόπο τῆς σημασίας πού ἔχει τό προβάρισμα τοῦ παπουτσιοῦ: εἶναι μεγάλες, δέν κάνει νά παντρευτοῦν. Εἴχαμε ὑποστηρίξει καί πρίν, ὅτι ὁ ἀποκλεισμός ἀπό τόν γάμο τῶν μεγαλύτερων κοριτσιῶν ἀποσκοποῦσε στήν ἀπομάκρυνση τοῦ ἐνδεχομένου νά συνδυασθῇ ὁ γάμος τους μέ τήν θανάτωση τῆς μάννας, πρᾶγμα πού ἐπιτυγχάνεται τελικά μέ τήν εἴσοδο τῆς ἐγγονῆς ἤ τῆς μικρότερης στό γαμήλιο παιχνίδι, καί, τέλος, μέ τήν ἐγκαθίδρυση τῆς ἐξωγαμίας. Αὐτή πιστεύω εἶναι ἡ ἐξήγηση τοῦ γεγονότος ὅτι σέ διάφορες ἐκδοχές τοῦ παραμυθιοῦ τῆς Σταχτο(μ)πούτας οἱ μέν «κακές» μεγάλες ἀδερφάδες τρῶνε (ἤ καί σφάζουν[137]) τήν μάννα τους, ἐνῷ ἡ μικρή κόρη, ἡ εὐνοούμενη τῆς μητέρας, ἀπέχει ἐπιδεικτικά ἀπό τήν ὅλη διαδικασία.

Στήν μορφοποίηση αὐτοῦ τοῦ συστήματος «ἐλέγχου» τῆς γαμήλιας ἕνωσης εἶναι φανερό ὅτι πολύ μεγάλο ρόλο ἔπαιξε τό ἄμεσα ἐνδιαφερόμενο, ἐνδεχόμενο θῦμα, ἡ κινδυνεύουσα μάννα. Ἀπ' τήν στιγμή δέ πού ὑπεισέρχονται ὄχι μόνο τά παπούτσια, ἀλλά καί τά φορέματα καί τά δαχτυλίδια τῆς μητέρας, καί μάλιστα ὡς προϋπόθεση γιά τήν τέλεση τοῦ γάμου, ἐπόμενο εἶναι νά ὑποπτευθοῦμε πώς ὁ καυγᾶς μεταξύ τῶν ἀδερφάδων ἀρχίζει νά γίνεται πλέον ὄχι μόνο γιά τόν γαμπρό, ἀλλά καί γιά τό «πάπλωμα», γι' αὐτό δηλαδή πού τώρα ἀρχίζει νά συγκεκριμενοποιῆται μπρός στά μάτια μας ὡς αὐτό πού εἶναι ἤ πού θά καταλήξῃ νά εἶναι: μιά κληρονομούμενη προῖκα.

Μόνο πού ἡ προῖκα αὐτή, συγκρινόμενη πρός τά σημερινά δεδομένα, παρουσιάζει - πέραν τῶν ὁμοιοτήτων - ὡρισμένες διαφορές πού μποροῦν νά διαφωτίσουν μ' ἕνα πρωτόγνωρο φῶς ὡρισμένες σκοτεινές πτυχές τοῦ ζητήματος τῆς προέλευσης ὄχι μόνο τῆς προίκας ἀλλά καί τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας, καθώς ἐπίσης καί τοῦ ἄμεσα πρός αὐτήν συνδεδεμένου κληρονομικοῦ δικαίου.

Ἂν ξεκινήσουμε ἀπό τίς ὁμοιότητες, αὐτές συνίστανται στό γεγονός ὅτι τόσο στά παραμύθια, ὅσο καί στήν σύγχρονη πραγματικότητα, ἡ προικοδοτουμένη εἶναι γένους θηλυκοῦ, ἡ δέ προῖκα ἔχει νά κάνῃ μέ εἴδη ρουχισμοῦ πού στήν σύγχρονη βέβαια ἐκδοχή τους ὄχι μόνο ἐμφανίζουν μεγαλύτερη ποικιλία (σεντόνια, κουβέρτες, μαξιλαροθῆκες, κ.τ.τ.), ἀλλά ὅλο καί περισσότερο παραχωροῦν τήν θέση τους σέ ἄλλες μορφές κινητῆς καί ἀκίνητης περιουσίας (σπίτια, κτήματα, χρήματα, οἰκοσκευή, κ.λπ.).

Ἡ διαφορά εἶναι μία καί μόνη, ἀλλά πόσο σημαντική! Στήν μητροκεντρική κοινωνία τοῦ παραμυθιοῦ ὁ προικοδοτῶν εἶναι ἡ γιαγιά ἤ ἡ μάννα, καί αὐτό πού ἀρχικά κληροδοτεῖ εἶναι ἡ «σκευή» της (πού μετασχηματίζεται σέ παπούτσι ἤ ροῦχο). Γι' αὐτό καί τό πρωτογενέστερο μόρφωμα κληρονομούμενης ἰδιοκτησίας πού ἔχει κάνει τήν ἐμφάνισή του στόν κόσμο *δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἀτομικοῦ χαρακτήρα*: μία καί μόνη κόρη μπορεῖ νά

---

137 Πρβλ. τήν εἰσαγωγή τοῦ «Ἀθοκάτσουλου», (*Παραμυθοκόρες*, σ. 56): «Ἔπεσε τῆς γριᾶς τ' ἀδράχτι πρῶτα κι εἶπαν οἱ κόρες: "Σοῦ τή χαρίζουμε, πού 'σαι μάνα, μά ὅ,τι ξαναπέσει, δέ στή χαρίζουμε". Ὕστερα ὅμως ξανάπεσε καί τῆς λένε: "Σοῦ τή χαρίζουμε, πού 'σαι μάνα, γιατί μᾶς ἔκανες, μά ὅ,τι ξαναπέσει, δέ σοῦ τή χαρίζουμε". Ξαναπέφτει πάλι τῆς γριᾶς τ' ἀδράχτι καί τή σφάζουνε καί τή μαγειρεύανε στό ξεροπηγαδάκι καί τήν κοκαλίζανε οἱ δυό μεγάλες ἀδερφάδες...».

ἐνδυθῇ τήν σκευή τῆς μάννας. Καί αὐτή ἡ πρακτική θά ἐξακολουθήσῃ ἀκόμα κι ὅταν ἡ «σκευή», ἀκολουθῶντας τήν φορά τῶν κοινωνικοπολιτιστικῶν ἐξελίξεων, θά ἐμπλουτισθῇ μετατρεπόμενη σέ αὐτό πού σήμερα θά ἀποκαλούσαμε «προῖκα»[138] ἤ «κληρονομιά».

Τό ὅτι τό ἰδιότυπο αὐτό «δρᾶμα κληρονομίας» - πού τά πρῶτα τοὐλάχιστον ἐπεισόδιά του θά παίχτηκαν στά στενά πλαίσια τοῦ πρωτόγονου γένους - θά πρέπῃ νά εἶχε ποικίλες ἐναλλακτικές λύσεις, φαίνεται κι ἀπό τό ἀγγλικό παραμύθι «The apple - tree man» (*A dictionary of British folk - tales*, τ. Α', σσ. 135 - 136). Σ' αὐτό, παραδόξως, ὁ συμπαθής ἀδικημένος εἶναι ὁ μεγαλύτερος γιός, ἐνῶ ἀντίθετα ὁ μικρότερος κληρονομεῖ ὅλη τήν περιουσία ἀφήνοντας στόν μεγαλύτερο ἕναν γέρικο γάϊδαρο, ἕνα σκελετωμένο βόδι κι ἕνα ρημαγμένο καλύβι μέ δυό τρεῖς γέρικες μηλιές. Ὁ μεγάλος γιός περιποιεῖται τά ζῶα καί τίς μηλιές, κι ἔτσι τήν παραμονή τῶν Χριστουγέννων (τότε πού τά ζῶα μιλᾶνε) ὁ ἄνθρωπος - μηλιά συμβουλεύει τόν μεγαλύτερο γιό νά ψάξῃ στίς ρίζες τῶν μηλόδενδρων, ὅπου θά βρῇ ἕναν μεγάλο θησαυρό (κάτι ἀντίστοιχο μέ τήν ἀνταμοιβή τῆς «καλῆς» κόρης). Ὁ ἄπληστος μικρός γιός πού θά καταφθάσῃ τά μεσάνυχτα μέ τήν ἐλπίδα πώς τά ζῶα θά μιλοῦν γιά τόν θησαυρό, ἀκούει ἀπ' τόν γάϊδαρο καί τό βόδι - πού διάκεινται ἐμφανῶς ἐχθρικά ἀπέναντί του - πώς τόν πρόλαβε ἄλλος.

Παίρνοντας ὑπ' ὄψει πώς ἡ κληρονόμηση τῆς φάρμας ἀπό τόν μικρότερο γιό ἀντί τοῦ μεγαλύτερου ἀποτελοῦσε γιά τίς ἀγροτικές περιοχές τῆς Ἀγγλίας βασική ἀρχή τοῦ ἐθιμικοῦ κληρονομικοῦ δικαίου (ὅ.π., σ. 136, τ. Α'), καί συνδυάζοντας τό στοιχεῖο αὐτό τόσο μέ τήν ὑποστήριξη τοῦ μεγαλύτερου στό παραπάνω παραμύθι, ὅσο καί μέ τήν ἀντιπάθεια πού δείχνουν ἄλλα παραμύθια γιά τίς μεγαλύτερες ἀδελφές, βγάζουμε τό συμπέρασμα ὅτι γιά ἕνα μεγάλο διάστημα θά πρέπῃ νά διεξήχθη στά πλαίσια τοῦ ἀρχαϊκοῦ γένους ἕνας ἀγών μεταξύ πρωτοτόκων καί ὑστεροτόκων κληρονόμων.

Διαφωτιστική εἶναι ἀπό τήν ἄποψη αὐτή ἡ ὑφαρπαγή ἀπό τόν Ἰσαάκ τῶν πρωτοτοκίων τοῦ Ἠσαῦ (μέ τήν ὑποστήριξη, σημειωτέον, τῆς μάννας καί μέ ἐξαπάτηση τοῦ πατέρα) «ἀντί πινακίου φακῆς», ἑνός πινακίου πού θυμίζει ἔντονα τόν γέρικο γάϊδαρο καί τό σκελετωμένο βόδι τοῦ ἀδικημένου μεγάλου ἀδελφοῦ τοῦ ἀγγλικοῦ παραμυθιοῦ.

Ἐδῶ βασικό ρόλο παίζει ἡ σειρά γέννησης, καί ἡ συλλογιστική πού ἀναπτύχθηκε πρωτύτερα (σ. 148, 196) σχετικά μέ τήν κληρονόμηση τοῦ ὀνόματος τῆς προγόνου στήν ἐγγονή, μᾶς ἐπιτρέπει νά ὑποθέσουμε ὅτι καί ἡ κληρονόμηση τῆς προίκας - κληρονομιᾶς ἀκολούθησε μιά παρόμοια τύχη μεταβαίνοντας ἀπό τήν μεγαλύτερη ἀδελφή στήν μικρότερη καί (ὅταν πιά μιλᾶμε μέ ὅρους μιᾶς πατριαρχικῆς κοινωνίας) ἀπό τόν μεγαλύτερο γιό στόν μικρότερο.

Στήν σημερινή Κάρπαθο, στό κληρονομικό ἔθιμο τῆς «κανακαρᾶς» καί τοῦ «κανακάρη» ἔχουμε μιά ἰδιότυπη μίξη τοῦ δικαίου τοῦ μεγαλυτέρου (: πρωτοτόκου) μέ αὐτό τοῦ φέροντος τό ὄνομα ἐγγονοῦ: «Τὴ γονικὴ αὐτὴ περιουσία κάθε σύζυγος ὑποχρεοῦται, ὡς γονεύς, νὰ τὴ μεταβιβάσει περαιτέρω σ' ἕνα ἀπὸ τὰ τέκνα του, δηλαδὴ ὀφείλει νὰ προικίσει μὲ τὴν περιουσία αὐτὴ ὁ μὲν πατέρας τὸν πρωτογιό, ποὺ καλεῖται κ α ν α κ ά ρ η ς καὶ φέρει τὸ ὄνομα τοῦ ἐκ πατρὸς πάππου, ἡ δὲ μητέρα τὴν πρωτοκόρη ποὺ

---

[138] Ἡ Νεράϊδα πού ἀναγκάζεται ἀπό τήν πεθερά της νά σπάσῃ τήν τελετουργική της σιωπή ὑπό τό κράτος τῆς ἀπειλῆς «πούς θά ρίξ' τού μουρό τ'ς στού φούρνου ἅμα δέ μ'λήξ'», παραπονεῖται: «Ἂς εἶχις κουμμάτ' ἀκόμα 'πουμουνή· ἡ πατέρας υμ ἔρχιτι στού δρόμου μί δώδικα καμῆλις φουρτουμένις τ' βροίκα μ'. Γιατί ἰμεῖς οἱ Νιράιδις μ'λοῦμι μιτά τά προικιά μας κί γινόμαστι καλές νικουτσαρές». (Ντ. Διαλεκτοῦ, *Νεράιδες...*,σσ. 22-23). Στήν περίπτωση αὐτή ὁ ρόλος τῶν προικιῶν ἰσοδυναμεῖ μέ αὐτόν τοῦ νυφικοῦ πέπλου ἤ τοῦ μαντηλιοῦ τῆς Νεράϊδας, ἤτοι μέ τήν «κληρονομούμενη» σκευή.

καλεῖται κ α ν α κ α ρ ὰ ἢ κ α ν α κ α ρ ι ὰ (στὴν Ἴελυμπο) καὶ λαμβάνει ἐπίσης τὸ ὄνομα τῆς ἐκ μητρὸς γιαγιᾶς της.» (Γ. Μιχαηλίδου-Νουάρου, *Παρατηρήσεις...*, σ. 11). Ὁ ἴδιος συγγραφέας, ἐπισημαίνει περαιτέρω ὅτι «ἂν ὁ πρωτογιὸς αὐτὸς ἢ ἡ πρωτοκόρη πεθάνουν ἄγαμοι ἢ ἂν σὲ μιὰ οἰκογένεια ὑπάρχουν μόνο γιοὶ ἢ μόνο θυγατέρες, τότε ἡ γονικὴ περιουσία κάθε συζύγου δὲν περιέρχεται στὰ λοιπὰ παιδιὰ κατὰ τὴ σειρὰ γεννήσεώς τους, ἀλλὰ δίδεται κατὰ προτίμηση στὸ τέκνο ἐκεῖνο τῆς πατρικῆς ἢ τῆς μητρικῆς γραμμῆς», τό ὁποῖο - ὅπως ὁρίζει τό γραπτό ἔθιμο - «ἔχει τὸ ὄνομα σχετικῶς μὲ τὴν καταγωγὴν τῶν κτημάτων, εἴτε πρωτότοκον εἶναι, εἴτε ὑστερότοκον». «Ὁ κανόνας αὐτὸς», παρατηρεῖ ὁ Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος, «ἀποτελεῖ τὸ βασικότερο καὶ τὸ πιὸ πρωτότυπο στοιχεῖο τοῦ κληρονομικοῦ ἐθίμου τῆς Καρπάθου, τὸ ὁποῖο, ὅπως βλέπουμε, συνδέει τὴν προίκιση τῆς γονικῆς περιουσίας καὶ τὴν ὅλη κληρονομικὴ διαδοχὴ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ κληρονόμου, στὸν ὁποῖο θὰ περιέλθει ἡ περιουσία.» (ὅ.π., σ. 13).

Ἀλλά εἶναι ἀπαραίτητες κι ὡρισμένες ἄλλες διευκρινίσεις γιά νά γίνῃ πλήρως ἀντιληπτή ἡ ἰδιαιτερότητα καί ὁ πρωτογενής χαρακτήρας τοῦ - μητριαρχικοῦ στήν οὐσία - κληρονομικοῦ αὐτοῦ δικαίου, πού, ὅπως προκύπτει καί ἀπό τήν ἐπιστολή τοῦ Ὀδ. Σακελλαρίδη (βλ. Μ. Μιχαηλίδου-Νουάρου, *Νομικὰ ἔθιμα...*, σ. 53) ἰσχύει καί γιά τήν Νίσυρο: «Ἑκάστης οἰκογενείας ἡ πρώτη κόρη λέγεται *νοικοκυρὰ* δηλ. εἶναι κατὰ νόμον οὕτως εἰπεῖν, *κυρία ἁπάσης σχεδὸν τῆς κτηματικῆς μητρικῆς περιουσίας*, ἥτις περιουσία μεταβαίνει διαδοχικῶς πάντοτε εἰς τὴν πρώτην κόρην, χωρὶς τὰ ἄλλα τέκνα ἄρρενα ἢ θήλεα νὰ ἔχωσι τὴν παραμικρὰν ἀπαίτησιν ἢ τὸ ἐλάχιστον παράπονον· διὰ τοῦτο καὶ ὁ σύζυγος οὐδέποτε εἶναι κάτοχος ἀξίας λόγου κτηματικῆς περιουσίας, ἐκτὸς ἐάν τις δὲν ἔχῃ ἀδελφήν, ὁπότε ὁ πρωτότοκος ἀποκτᾷ τὰ δικαιώματα τῆς πρωτοκόρης, λαμβάνων οὗτος τὰ περισσότερα καὶ καλύτερα κτήματα τὰ ὁποῖα εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ προικίσῃ ἢ διαθέσῃ εἰς τὴν δευτεροκόρην του, ἀφ' οὗ ἡ πρωτοκόρη θὰ λάβῃ τὴν κτηματικὴν περιουσίαν τῆς μητρός....».

Ἔχει ἐνδιαφέρον νά ἐστιάσῃ κανείς τήν προσοχή του στήν τύχη τῶν ὑπόλοιπων κοριτσιῶν τῆς οἰκογενείας, γιατί μόνο ἔτσι μπορεῖ νά συλλάβῃ σέ ὅλες του τίς διαστάσεις τό ἀντικείμενο τοῦ διεκδικητικοῦ «ἀγῶνος» μεταξύ τῶν ἀδερφάδων τοῦ παραμυθιοῦ πού εἶναι «ὑπέρ πάντων ἀγών»: «...ὅλη ἡ οἰκογενειακὴ ἐκπαίδευση καὶ ὁ συστηματικὰ διαφορετικὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο οἱ γονεῖς τῆς Καρπάθου συμπεριφέρονται στὴν πρωτοκόρη (κανακαρὰ) καὶ τὶς λοιπὲς θυγατέρες τους εἶχε ὡς σκοπὸ νὰ ἐμφυτεύσει στὶς θυγατέρες αὐτὲς τὸ πνεῦμα τῆς θυσίας γιὰ τὴν πρωτοκόρη, ποὺ ἀντιπροσώπευε τὸ γόητρο τῆς οἰκογένειας καὶ ἔμελλε νὰ συνεχίσει (μέσω τῶν ἀπογόνων της) τὴν προγονικὴ κτηματικὴ κληρονομία. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ οἱ λοιπὲς ἀδελφὲς εἶχαν μιὰ διαρκὴ διάθεση θυσίας γιὰ τὴν πρωτοκόρη - κανακαρὰ, προσέφεραν θεληματικὰ τὴν ἐργασία τους γιὰ τὴν καλλιέργεια τῶν κτημάτων της καὶ δὲν εἶχαν καθόλου τὴ συναίσθηση τῆς ἐκμεταλλεύσεως[139]. Παρόμοιες ἀντιλήψεις ἐπικρατοῦσαν καὶ στὴ Νίσυρο, ὅπου μάλιστα (ὅπως βεβαιώνει ὁ Ν. Κ ο υ μ έ - ν τ ο ς, στὸ περιοδικὸ Νισυριακά, τόμ. Ε' (1976) σ. 170 καὶ σημ. 1), κατὰ τὴ σύνταξη τοῦ προικοσυμφώνου τὸν παληὸ καιρὸ οἱ γονεῖς γιὰ νὰ εὐχαριστήσουν τὸ γαμπρὸ "ἔγραφαν ὑποσημείωση" ποὺ ὅριζε ὅτι "ἡ μικρὴ (ἀδελφὴ) ἔπρεπε σ' ὅλη της τὴ ζωὴ νὰ ἐργάζεται στὴν περιουσία καὶ τὰ

---

[139] Σ.σ: Πάντως, ὁ πατήρ Μιχαηλίδης-Νουάρος (*Νομικὰ ἔθιμα...*, σ. 141) σημειώνει: «Σήμερον ὁ σεβασμὸς τῶν μικροτέρων ἀδελφῶν πρὸς τοὺς προνομιούχους πρωτοτόκους ἐξηλείφθη καὶ φιλονικίαι, ἀντιζηλίαι καὶ οἰκογενειακαὶ ἔριδες μαστίζουν συνήθως τὴν καρπαθιακὴν οἰκογένειαν διὰ τὴν αὐτόφωρον ταύτην ἀδικίαν τῶν νεωτέρων ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων».

χωράφια τῆς πρωτοκόρης, ἡ δὲ τελευταία ἀναλάμβανε τὴν ὑποχρέωση νὰ συντηρεῖ τὴ μικρὴ μέχρι νὰ πεθάνει".

Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι στὴν Κάσο σὲ παλαιότερη ἐποχὴ οἱ κανακαρὲς ἦσαν μόνο δώδεκα καὶ ὑπῆρχαν ἰσάριθμοι κανακάρηδες [...] οἱ δὲ γάμοι ἐγίνοντο συνήθως μόνο μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν οἰκογενειακῶν ὁμάδων» (ὅ.π., σσ. 19-20, σημ. 31).

Ὅπως βλέπουμε, στήν καρπαθιακή - καί ὄχι μόνο - κοινωνία, οἱ πρωτοκόρες, πού λογικά καί φυσιολογικά θά πρέπη νά ἀποτελοῦσαν τά θύματα τῆς παλαιᾶς ἔκθεσης, τά κατάφεραν νά ἐπανακάμψουν στό γένος, ἀφοῦ βεβαίως ἀποδέχθηκαν ὡρισμένες τροποποιήσεις καί συμβιβασμούς πού ἀποσκοποῦσαν στήν προφύλαξη τῶν γονέων, καί πάνω ἀπ' ὅλα τῆς μάννας: α) Ἡ μέν κόρη δέν ἐκδιώκεται ἀπό τό γένος (ὁ γάμος στήν Κάρπαθο εἶναι μητροτοπικός), «ἐκδιώκεται» ὅμως ὁ γιός καί ἑπομένως ἀπαγορεύεται ἡ ἀδελφομιξία β) Θεσπίζεται τό «γεροντομοίρι», μιά παρακράτηση ἀπό τήν προῖκα τῆς κανακαρᾶς πού «προστατεύει τοὺς γονεῖς ἀπὸ τὸν κίνδυνο τῆς ἀγνώμονης συμπεριφορᾶς τῶν προικισθέντων παιδιῶν τους», ἡ ὁποία μετά τόν θάνατό τους περιέρχεται στήν κυριότητα τῶν προικισθέντων γ) Συνδυάζεται ἡ κληρονόμηση τῆς προίκας / περιουσίας ἀπό τήν πρωτοκόρη μέ τήν κληρονόμηση τοῦ ὀνόματος - καί ἑπομένως τῆς παλαιᾶς «σκευῆς» - ἀπό τήν ἐγγονή[140]. Ἐδῶ μπορεῖ νά μαντέψη κανείς μιά ἐπανάκαμψη στό κοινωνικό προσκήνιο τῶν πρωτοτόκων πού ἐπιτεύχθηκε μέσῳ τῆς μερικῆς ἀποσύνδεσης τῆς κληρονομούμενης προίκας ἀπό τόν τελετουργικό της πρόγονο - τό ὄνομα καί τήν πρωτογενῆ σκευή -, καθώς καί τῆς σύναψης τοῦ ὑλικοῦ καί τοῦ τελετουργικοῦ στοιχείου, ἀπό ἄλλους δρόμους, στό ἴδιο πρόσωπο.

Μέ αὐτές τίς διευθετήσεις, ἡ πρωτοκόρη κατώρθωσε νά μεταβιβάση τήν δικιά της ὑποδούλωση (πού συνεπαγόταν ἡ ἔξωσή της ἀπό τό γένος, ἡ υἱοθέτησή της ἀπό τρίτους καί ἡ ἐξωγαμική πρακτική) στούς ὤμους τῶν μικροτέρων ἀδελφῶν της πού, ὅπως εἶναι φανερό, τίς *ὑποδουλώνει* καί τίς *ἐκμεταλλεύεται*: «Ἔτσι μὲ τὸ ἔθιμο αὐτὸ εὐνοοῦνται οἱ κανακάρηδες καὶ οἱ κανακαρὲς καὶ ἀδικοῦνται ὅλα τὰ ἄλλα παιδιά, ποὺ ἀναγκάζονται τὰ μὲν ἀρσενικὰ νὰ μεταναστεύσουν καὶ νὰ ἀναζητήσουν ἄλλους πόρους ζωῆς, τὰ δὲ θηλυκὰ νὰ παραμείνουν πολλὲς φορὲς ἄγαμα καὶ νὰ ἐργάζονται στὰ κτήματα τῆς κανακαρᾶς ἀδελφῆς τους.» (ὅ.π., σσ. 12-13).

Ὅπως δείχνει ἡ πραγματικότητα, οἱ ποικίλες μητριαρχικές ἐπιβιώσεις στά νησιά τοῦ Αἰγαίου (Κάσος, Τῆλος, Κῶς, Νίσυρος, Λέρος, Σύμη, Ἰκαρία, Σκύρος, Σκιάθος, Σκόπελος, Σαντορίνη, Ἄνδρος, Μύκονος, Ἀμοργός, Ἴος, κ. ἀ.) καθώς καί οἱ διαφορετικές διευθετήσεις πολλῶν μαγικῶν παραμυθιῶν, ἡ νίκη τῆς πρωτοκόρης δέν ἀποτελεῖ νομοτελειακά ἐπιβαλλόμενη ἀναγκαιότητα. Ἀντίθετα, ὅπου στά παραμύθια δέν ἔχουμε ἁπλῶς τήν σύγκρουση μιᾶς ἡλικιωμένης μέ μιά νεαρά (ὅπως π.χ. στήν Χιονάτη ἤ τήν Ξανθομαλλοῦσα), ἀλλά ἐμπλέκονται στήν ὑπόθεση καί μεγάλες, κακές ἀδερφές (π.χ. στήν Σταχτομποῦτα) οἱ ὁποῖες τιμωροῦνται γιά τό θράσος τους νά θέλουν νά παντρευτοῦν αὐτές τό βασιλόπουλο, μποροῦμε νά εἰκάσουμε ὅτι ἡ πλάστιγγα ἔγειρε πρός τήν μεριά τῆς εὐνοούμενης ἀπό τήν μητέρα μικρότερης κόρης.

---

140 Ἡ Τατιάνα Οἰκονομίδη, στήν ἐργασία της « Ἡ γυναικεία φορεσιά τῆς Καρπάθου» (*Λαογραφία,* τ. ΚΔ', 1966, σσ. 257-258) δίνει μιά εἰκόνα τῆς σύνδεσης «σκευῆς» τῆς προγόνου, «κληρονομούμενου» ὀνόματος καί γάμου: «Στὰ δεκαπέντε χρόνια του τὸ κορίτσι ποὺ θεωρεῖται πιὰ ὥριμη γυναῖκα γιὰ γάμο, βάζει γιὰ πρώτη φορὰ καὶ τὸ κ α β ά- ϊ, συνήθως πάνω ἀπὸ τὸ σάκκο. Οἱ κανακαρὲς ὅμως ἀπὸ τὰ δεκαπέντε τους χρόνια καὶ ὕστερα φοροῦν μόνο τὸ καβάϊ. Δὲν ξαναβάζουν ποτὲ πιὰ τὸ σάκκο[...] Ἂν μάλιστα ἡ κανακαρά, ὅταν γίνη νύφη, *ἔχει κανένα παλιὸ μεταξωτὸ καβάϊ ἀπὸ τὴν λ α λ λ ά της* (ὑπογρ. δική μας) *τὸ φορεῖ στὸν γάμο της* καὶ ἕνα χρόνο μετὰ σὲ ὅλες τὶς ἐπίσημες μέρες καὶ τὶς γιορτές.

Τό οὐσιῶδες πάντως εἶναι νά συνειδητοποιήσουμε ὅτι, ἀνεξάρτητα ἄν εἶναι μικρή ἤ μεγάλη, *μία* εἶναι ἡ κόρη πού κληρονομεῖ ὅλη τήν περιουσία, καί ἑπομένως *τά θεμέλια τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας, τῆς ἐκμετάλλευσης καί τῆς δουλοκτησίας ἔχουν τεθῆ ἤδη στά πλαίσια τῆς μητριαρχικῆς κοινωνίας*, ὅπως περίτρανα ἀποδεικνύει, περισσότερο ἀπ' ὁποιαδήποτε ἄλλη μαρτυρία, ἡ πραγματικότητα *τῶν μέχρι πρόσφατα ἀπομονωμένων καί γι' αὐτό συντηρουσῶν ἄπειρα στοιχεῖα τοῦ πρωτοελληνικοῦ πολιτισμοῦ νησιωτικῶν κοινωνιῶν τοῦ Αἰγαίου.*

Διότι, ἀκόμα κι ἄν ἀμφισβητηθῆ ἡ παλαιότητα τῶν στοιχείων τοῦ κληρονομικοῦ δικαίου σ' αὐτές τίς περιοχές, δέν μπορεῖ νά ἀμφισβητηθῆ τό γεγονός ὅτι μιά μητριαρχική ὀργάνωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς δέν μπορεῖ παρά νά δημιουργοῦσε παρόμοιες πρός τίς παρουσιαζόμενες σ' αὐτές τίς νησιωτικές κοινωνίες καταστάσεις. Ἡ προσπάθεια νά ἀποφευχθῆ ἡ κατάτμηση τῆς γονικῆς κτηματικῆς περιουσίας καί νά διατηρηθῆ ἡ περιουσία αὐτή στήν οἰκογένεια καταγωγῆς ἑκάστου συζύγου, ὁδηγεῖ μέ μαθηματική ἀκρίβεια στήν δημιουργία μιᾶς ἐκμεταλλευτικῆς κοινωνικῆς τάξης πού βασίζει τό δικαίωμα ἰδιοκτησίας της ἐπί τῶν (ὑποτυπωδῶν, ἔστω) μέσων παραγωγῆς στήν προτεραιότητα ἔλευσής της σ' αὐτόν τόν μάταιο κόσμο.

Ὁ Μ. Μιχαηλίδης-Νουάρος (*Λαογραφικὰ Σύμμεικτα Καρπάθου*, τ. Β', σσ. 309-310) δίνει, μ' ἕναν ἔμμεσο τρόπο, τό πορτραῖτο αὐτῆς τῆς «πρώτης τῇ τάξει» κοινωνικῆς ἐλίτ: «Σκάνδαλον κοινωνικὸν ἀπετέλει, ἐὰν μία πολυτελὴς φορεσιὰ ἐφορεῖτο ὑπὸ νέας ἢ νέου μὴ ἀνήκοντος εἰς τὰς τάξεις τῶν κανακάριδων, βαρὺ δ' ἔπιπτεν ἐπὶ τῶν οὕτως παραβαινόντων τοὺς ἀγράφους κοινωνικοὺς νόμους τὸ μαστίγιον τῶν σατιρικῶν μαντινάδων:

Ἂς μὲ λέου προεστῖνα
κι ἂς ψοφῶ ἀπὸ τὴν πεῖνα.».

Γιά τούς ὅπου ἀλλοῦ ἐγκατεστημένους Ἕλληνες, ἡ γνωστή μαντινάδα δείχνει νά ἀναφέρεται σέ ξεπεσμένους ἐκπροσώπους τῆς τάξης τῶν «προεστῶν», κι εἶναι μιά ἔκπληξη νά διαπιστώνῃ κανείς ὄχι μόνο ὅτι ἡ κριτική πού ἀσκεῖται ἀποτελεῖ στήν οὐσία ἕνα ἀπαξιωτικό σχόλιο τῆς ἀνώτερης τάξης γιά τήν ματαιοδοξία τῶν «κατωτέρων», ἀλλά καί ὅτι ὁ ὅρος «προεστοί» (κάτι σάν τό ἀ. ἑ. «οἱ πρῶτοι», «τὰ πρῶτα») πιθανόν νά ξεκίνησε ὡς περιγραφικός τῆς πρώτης θέσης στή σειρά γέννησης γιά νά καταλήξῃ νά σημαίνῃ τήν ἡγέτιδα τάξη τῶν κατοπινῶν μικρῶν ἀγροτικῶν κοινωνιῶν. Γιατί βέβαια ἡ τάξη τῶν κανακαρῶν καί κανακάρηδων θεμελίωσε τήν κοινωνική της ἐπιβολή ὄχι σέ κάποια ἀφηρημένη μεταφυσική ἀρχή πού ἀναγνωρίζει περισσότερα δικαιώματα στόν πρῶτο στήν σειρά γέννησης, ἀλλά στό ἀντικειμενικό γεγονός ὅτι ὁ γεννώμενος πρῶτος ἐνηλικιώνεται καί πρῶτος, καί ἑπομένως εἶναι σέ θέση νά χρησιμοποιήσῃ πρῶτος αὐτός τήν αὐξημένη ἔναντι γονέων καί ὑστεροτόκων ἰσχύ γιά νά ἐπιβάλῃ τήν ἀπόλυτη κυριαρχία του - πού ἡ θεσμική της ἔκφραση εἶναι ἀπό κεῖ καί πέρα ζήτημα χρόνου - στά πλαίσια τοῦ γένους.

Ἀπ' αὐτή τήν ἄποψη, θεωρῶ ἄστοχη καί ἐξιδανικευτική τῆς «μητριστικῆς» κοινωνικῆς πραγματικότητας μιά ἀπόφανση ὅπως ἡ παρακάτω: «Ὁ Peuckert κάνει λάθος ὅταν μιλάει γιά "ἀντίληψη γιά τὸ δίκαιο", γιατί, ὅπως ἐξηγήσαμε στὴν ἀρχή, τὸ δίκαιο εἶναι προϊὸν τῆς πατριαρχίας. Ἡ μητριστικὴ κοινωνία δὲν ζύγιζε σὰν τὴ Δικαιοσύνη μὲ τὴ ζυγαριά, παρὰ ἀντιμετώπιζε τὰ μέλη της ὅπως συμπεριφέρεται ἡ μητέρα στὰ παιδιά της: τὰ ἔτρεφε καὶ τὰ συντηροῦσε χωρὶς νὰ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὶς ἐπιδόσεις τους ἢ τὰ παραστρατήματά τους.» (E. Borneman, *Ἡ Πατριαρχία*, σσ. 83-84).

Οἱ διακρίσεις ὑπέρ τῆς «κανακαρᾶς» ἤ τοῦ «κανακάρη» στίς «μητριστικές» κοινωνίες τῶν νησιῶν τοῦ Αἰγαίου ἀποτελοῦν ἕνα ἅπτό, οὐσιαστικό ἐπιχείρημα ἀναιρετικό τῆς παραπάνω ρωμαντικῆς ἄποψης. Ἡ ἴδια ἡ λέξη, παρ' ὅλο πού στήν ὑπόλοιπη Ἑλλάδα ἔχει πάρει τήν σημασία γενικά τοῦ

«χαϊδεμένου» ἀπό τήν μάννα παιδιοῦ, παρουσιάζει ἐν τούτοις παντοῦ ἐνσωματωμένη τήν ἔννοια τῆς διάκρισης, καί μάλιστα ἀπό τήν πλευρά τῆς μάννας ἤ γενικώτερα τῆς τροφοῦ, ὅπως θά δειχθῆ μέσα ἀπό τήν ἐτυμολογική ἀνάλυση.

Ὁ Μ. Μιχαηλίδης-Νουάρος (*Λεξικόν τῆς Καρπαθιακῆς διαλέκτου*, λ. κανάκι) παρατηρεῖ, μεταξύ ἄλλων, τά ἑξῆς: «Ὁ Κοραῆς παράγει τήν λ. ἐκ τοῦ καναχέω (καναχή = ἦχος Ἄτ. 2, 160) καναχίζω = ἐκβάλλω κραυγάς, φωνάς, μετέπεσε δὲ εἰς τήν σημασίαν τοῦ κολακεύω, διότι αἱ μητέρες ᾄδουσι πρὸς τὰ παιδιὰ κατὰ τοὺς κανακισμούς. Ὁ Ἡσύχιος λέγει κανάχιεν = ἐψόφα, ἐδόνει, ἐκραύγαζε[141].

Ὀρθοτέρα ὅμως ἡ παραγωγὴ ἐκ τοῦ canicare (canis = κύων) κανακίζω (ἀφομ.) κανακωμένος. Ἴδε Meyer, Ngr. Studien, III, 4, διότι ὁ κύων ἐθεωρεῖτο ὡς σύμβολον τῆς κολακείας. Ἄλλος τύπος τὸ *κανακίζω* [...] *κανάκισμα, τό, κανάκι, τό, ἢ κάκνιο,* λέγ. τὸ τοιοῦτον τέκνον. Τὸ κανακίζω λέγ. εἰδικῶς, ὅταν ᾄδουσιν αἱ μητέρες τὰ ᾄσματα, τὰ κανακίσματα τὰ ἐπαινετικὰ κτλ.».

Ὅπως καί σ' ἕνα σωρό ἄλλες περιπτώσεις, ἀποδεικνύεται κι ἐδῶ ὅτι ὁ Κοραῆς ἦταν πολύ πιό κοντά στήν ἀλήθεια, ἐκεῖνο δέ πού κάνει ἐντύπωση μέ τήν ἀποδοχή ἐκ μέρους τοῦ Νουάρου τῆς ἄποψης τοῦ Meyer, εἶναι πῶς ὁ σπουδαῖος αὐτός ἐπιστήμονας, ὁ ὁποῖος σέ πάμπολλες περιπτώσεις ἐπισημαίνει τά ποικίλα ἀτοπήματα τῶν μή ἐξοικειωμένων μέ τήν ἑλληνική πραγματικότητα ξένων[142], προκρίνει μιά ὄχι ἰδιαίτερα ἐπιτυχῆ ἐτυμολόγηση.

Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ὁ τύπος «κάκνιο», ἀξιοποιούμενος ἀπό τήν ἐνδοσυγκριτική ἔρευνα, μᾶς παραπέμπει στά μυκονιάτικα «κακνακιάρης» (= κανακάρης), κακνακίζω (= κανακεύω, «κουκνουκίζω», «τσακνακίζω») καί ἐν τέλει σέ μιά ἠχοποίητη ρίζα, ἀφοῦ τό κακνακίζω εἶναι ἀλλότυπος τῶν κουκνουκίζω (= κοχλάζω, κάνω τόν ἰδιάζοντα ἦχο τοῦ νεροῦ ὅταν ἀδειάζῃ ἀπ' τήν κουκνουκιά, τό σταμνί) καί τσακνακίζω (= χοροπηδῶ, πηδῶ) (βλ. Π. Κουσαθανᾶ, *Λεξικό του ιδιώματος της Μυκόνου*, λ. κακνακιάρης).

Τήν σχέση τοῦ κα(κ)νακίζω μέ ἠχοποίητες λέξεις ἤ μέ σημασίες ὅπως «χοροπηδῶ» ἀναδεικνύουν οἱ τύποι τῆς τσακωνικῆς νανατσίζου (= νανουρίζω, κουνῶ μωρό μέσα στήν κούνια), νάκα, νανάκα (= φορητή κούνια), «νάκα!» (ἐπιφώνημα στίς κότες γιά νά κοιμηθοῦν), νάκια, νανάκια, νάνακι, ἄνακι (παιδική λέξη γιά τόν ὕπνο), κ.λπ. Οἱ τσακωνικοί τύποι ἀποδεικνύουν ὅτι ὄχι μόνο ἡ νάκα προέρχεται ἐκ τοῦ νανάκα μέ ἀνομοιωτική ἀποβολή τῆς ἀρκτικῆς συλλαβῆς (ἑπομένως ὄχι ἀπό τό «νάκος· κώδιον. αἴγειον δέρμα μετὰ τριχῶν»), ἀλλά καί ὅτι τό κα(κ)νακίζω προέρχεται ἀπό ἀμάρτυρο *νακνακίζω μέ ἀνομοιωτική τροπή τοῦ ν σέ κ (κατά τήν ἴδια λογική καί: νανακίζω > κανακίζω). Βάσει αὐτῆς τῆς ἐνδοσυγκριτικῆς συσχέτισης, τό κανακεύω εἶχε ἀρχικά τήν σημασία «νανουρίζω» καί κατόπιν ἀπέκτησε τήν οὕτως ἤ ἄλλως παρεμφερῆ «χαϊδεύω», «χοροπηδῶ», τ. ἔ. «ταχταρίζω», ἀνατρέφω μέ ξεχωριστό τρόπο, κ.τ.τ. Δεδομένου δέ ὅτι τό νανούρισμα ἀνήκει ἀποκλειστικά στήν μητρική δικαιοδοσία, εἶναι φανερό ὅτι σ' αὐτήν ἀνήκει καί τό κανάκεμα καθώς καί ἡ ἄμεσα πρός αὐτό συνδεδεμένη πρακτική τῶν διακρίσεων, πού ὁδηγεῖ τελικῶς σέ κοινωνικές / ταξικές διακρίσεις στά πλαίσια μιᾶς ἐμφανῶς μή πατριαρχικῆς κοινωνίας.

---

[141] Κανονικά: «κανάχιζεν· ἐψόφει, ἐφώνει, ἐκραύγαζεν».

[142] Πρβλ. τίς παρατηρήσεις του γιά τήν ἀναγραφή ἀπό τόν Th. Bent τοῦ «χιλιά» ὡς χίλια, τήν ἐτυμολόγηση τοῦ «ἀποθώκτρια» ἐκ τοῦ ἀποθρώσκω (*Λαογραφικὰ Σύμμεικτα Καρπάθου*, Β', σ. 50), γιά τό «ἡ ἀντιπάτια» τοῦ Dawkins ἀντί τοῦ ὀρθοῦ «τὰ ἀντιπάτια» (*Λ.Σ.Κ*, Β', σ. 70), κ.λπ.